

Sein Leben ändern – aber wie?

Lebenskunst nach Rupert Lay,
Hermann Schmitz und
Wilhelm Schmid

Von der

Hochschule für Bildende Künste Braunschweig
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

– Dr. phil. –

genehmigte Dissertation von

Stephan Thiele,

geboren am 3. Juli 1966 in Zeven.

Erstreferent: Prof. Dr. Hannes Böhringer
Korreferent: Prof. Dr. Dr. Claus-Artur Scheier

Tag der mündlichen Prüfung: 22. Mai 2013

Dank

Ohne die Unterstützung vieler Personen hätte diese Arbeit nicht geschrieben werden können. Ich danke vor allem Herrn Prof. Dr. Hannes Böhringer. Er gab mir entscheidende Ratschläge; ich hätte mir keine bessere Betreuung wünschen können. Bereichernd waren zudem die Doktorandenkolloquien der Hochschule für Bildende Künste Braunschweig. Sie trugen wesentlich zum Fortgang der Arbeit bei. In deren Schlussphase nahm Juri Fischer die Rolle eines Lektors an; Lars Ludwig stand mir zur Seite, wenn es um Formatierungsfragen ging. Besonders aber danke ich meiner Frau Ramuné. Sie sorgte jahrelang dafür, dass ich dazu kam, zu lesen und zu schreiben. Ohne sie gäbe es die folgenden Seiten nicht.

Inhaltsverzeichnis

INHALTSVERZEICHNIS.....	4
EINLEITUNG.....	8
I. DAS THEMA: KONVERGENZEN UND DIFFERENZEN IN RUPERT LAYS, HERMANN SCHMITZ' UND WILHELM SCHMIDS ANLEITUNGEN ZUM RICHTIGEN LEBEN	8
II. DER HAUPTGESICHTSPUNKT: DIE ROLLE PERSONALER AUTONOMIE	8
III. DER REFERENZTEXT: SLOTERDIJKS <i>DU MUSST DEIN LEBEN ÄNDERN</i>	9
1. These Sloterdijks: Weil der Zustand der Menschheit heute kritischer denn je ist, gilt der absolute Imperativ: „Du musst dein Leben ändern“	10
2. These Sloterdijks: Menschen müssen Anthropotechniken praktizieren, d.h. üben an ihrer Form arbeiten, um dem absoluten Imperativ zu entsprechen.	11
3. These Sloterdijks: Philosophische Anleitungen zum richtigen Leben lassen sich auch selbst als Anthropotechniken betrachten und nutzen.....	14
4. These Sloterdijks: Ein richtiges Leben benötigt Vertikalspannung, d.h. eine autonome Ausrichtung nach oben.	16
ERSTES KAPITEL: RUPERT LAY – DAS IDEAL DES BIOPHILEN MENSCHEN.....	21
I. BIOGRAPHISCHES	22
II. ZUM ÜBEN RUFEN, UM DIE WELT ZU RETTEN	23
III. DER IDEALISTISCHE PLAN	24
IV. KONSTRUKTIVISMUS UND KOGNITIVE AUTONOMIE	24
V. MARX, KANT UND PERSONALE AUTONOMIE	27
VI. MIT MANAGERN ALS MITTELSMÄNNERN DIE GESELLSCHAFT VERÄNDERN	29
VII. LAY ALS TRAINER.....	30
VIII. DAS ALLGEMEINE BEWUSSTSEIN BEEINFLUSSEN	30
IX. SEELENFORMUNG NACH ANTIKEM VORBILD.....	31
X. LAYS PROGRAMM IN VIER JAHRZEHNTE: AUF DEM WEG ZU EINEM AUTONOMEN, BIOPHILEN LEBEN	36
1. Die 70er Jahre: Grundlegung.....	36
1a. Training der Autonomie	36
1b. Persönlichkeitsentfaltung durch meditative Exerzitien	38
1c. Drei Stufen zu einem autonomen Leben.....	40
1d. Soentgens neuphänomenologische Kritik.....	41
2. Die 80er Jahre: Entfaltung	42
2a. Suche nach dem höchsten Wert	43
2b. Biophilie als Lösung.....	44
2c. Autonom und biophil leben durch Meditation und Psychoanalyse	46
2d. Das interaktionistische Zeitalter	46
3. Die 90er Jahre: Vertiefung.....	48
3a. Von Betrachtungsliteratur zu <i>Wie man sich Feinde schafft</i>	48
3b. Richtig leben: Jesus folgen	48
3c. Das Ende der Neuzeit: die Chance zu größerer Autonomie	49
4. Ab 2000: Rück- und Ausblick	50

ZWEITES KAPITEL: HERMANN SCHMITZ – DAS IDEAL DES LEIBLICH PRÄSENTEN MENSCHEN	51
I. GRUNDZÜGE UND ZIEL VON SCHMITZ' NEUER PHÄNOMENOLOGIE	51
II. DER WEITE WEG ZUR ANERKENNUNG	54
III. SLOTERDIJK, SCHMITZ-ANHÄNGER	56
IV. DIE GEGENWART ALS FUNDAMENT.....	57
V. GEGENWART, LEIB UND GEFÜHL.....	59
VI. UNTERSCHIEDE ZUR STOA.....	61
VII. DIE VIER VERFEHLUNGEN DES ABENDLÄNDISCHEN GEISTES	63
1. Die „psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische“ Verfehlung	64
1a. Die neuphänomenologische Position gegenüber Lays Konstruktivismus	66
1b. Abschaffung des Seelenbegriffs zugunsten leiblicher Präsenz	67
1c. Schmitz' Stein der Weisen: der neuphänomenologische Situationsbegriff.....	67
1d. Impressive Situationen	67
1e. Situationen allgemein	68
1f. Die „persönliche Situation“ als zentraler Begriff der Lehre vom richtigen Leben	69
1g. Jede persönliche Situation hat eine teleologische Tendenz	70
1h. Die Schwierigkeit, die Richtung des eigenen Lebens zu erkennen.....	70
1i. Der Leiteindruck als Lösung	71
1j. Leiteindruck (Schmitz) gegenüber Biophilie (Lay): Konsequenzen für den Autonomiebegriff.....	72
1k. Gemeinsame Situationen	73
1l. Implantierende Situationen	74
2. Die autistische Verfehlung	75
2a. Genese	76
2b. Baltasar Gracián, Verstärker der autistischen Verfehlung	77
2c. Schmitz und Lay als Antipoden.....	79
3. Die dynamistische Verfehlung.....	82
4. Die ironistische Verfehlung	83
5. Schmitz' Korrektur der vier Verfehlungen – erste Annäherung	85
VIII. SCHMITZ' GENERALSCHLÜSSEL ZUM RICHTIGEN LEBEN: DIE LEHRE VOM LEIB	85
1. Philosophie in einer neuen Tonart	85
2. Leibesinseln	87
3. Das Alphabet der Leiblichkeit.....	88
3a. Protopathische und epikritische Tendenz.....	88
3b. Enge und Weite	88
3c. Spannung und Schwellung	90
3d. Lust als leibliche Regung im Liebesspiel.....	90
3e. Das Alphabet der Leiblichkeit am Beispiel von Tim Parks	91
3f. Richtung, Intensität und Rhythmus	92
3g. Privative Weitung und privative Engung.....	93
IX. MEDITATION BEI SCHMITZ UND LAY.....	95
X. SCHMITZ' IDEAL, DER LEIBLICH PRÄSENTE, AUTONOME MENSCH	99
1. Parks, Sloterdijk und Schmitz, inspiriert durch Kunstwerke.....	100
2. Das gelingende Leben nach Schmitz	102
XI. AUTONOMES TRAINING DER LEIBLICHEN RESONANZFÄHIGKEIT	104

DRITTES KAPITEL: WILHELM SCHMID – DAS IDEAL DES SELBSTMÄCHTIGEN MENSCHEN.....	106
I. BIOGRAPHISCHES	106
II. FOUCAULT ALS INSPIRATION.....	108
III. SCHMIDS IMPERATIV IN DER GRUNDFORM: GESTALTE DEIN LEBEN!	110
IV. SCHMIDS IMPERATIV IN ENTFALTETER FORM: GESTALTE DEIN LEBEN SO, DASS ES EIN SCHÖNES LEBEN WIRD!	112
V. KRITISCH GEMUSTERT: ACHT BEDINGUNGEN, UM SICH DAS LEBEN SCHÖN ZU MACHEN.....	113
1. Selbstmächtigkeit realisieren: die Macht über sich selbst wahrnehmen	114
2. Der Akt der Wahl	115
3. Sensibilität und Urteilskraft	119
4. Autonom leben: sich selbst das Gesetz geben	120
5. An der kunstvollen Gestaltung der Existenz arbeiten	121
6. Sich selbst erkennen	121
7. Sich von außen sehen	123
8. Sich als zusammenhängende Person sehen	124
VI. VON DER VERTIKALEN ZUR HORIZONTALEN LEBENSKUNST-PHILOSOPHIE.....	126
1. Vertikale Impulse.....	127
2. Horizontale Lebenskunst-Philosophie	129
VII. PHILOSOPHISCHER OPTIONALISMUS	131
VIII. SCHMIDS LEBENSKUNST IM ANGESICHT DES TODES: EINE BEWÄHRUNGSPROBE	133
VIERTES KAPITEL: PLANSTELLEN DER DEUTSCHEN LEBENSKUNST-PHILOSOPHIE	139
I. PETER SLOTERDIJK, WIEDERENTDECKER.....	140
II. RUPERT LAY, WIEDERENTDECKER UND TRAINER.....	141
III. HERMANN SCHMITZ, ERSTENTDECKER	142
IV. WILHELM SCHMID, BUCHVERKÄUFER	144
FÜNFTES KAPITEL: MÖGLICHKEITEN UND GRENZEN DER LEBENSKUNST-PHILOSOPHIE, GEMESSEN AN DEN VIER THESEN SLOTERDIJKS	148
I. IN WELCHEM MAß VERTRETEN DIE DREI PHILOSOPHEN DEN ABSOLUTEN IMPERATIV?	150
1. Lay: ähnlich dem Nachdruck Sloterdijks.....	150
2. Schmitz: ähnlich dem Nachdruck Sloterdijks.....	150
3. Schmid: scheinbar ähnlich dem Nachdruck Sloterdijks	151
II. STELLEN DIE DREI PHILOSOPHEN IHREN LESERN ÜBUNGEN ZUM ABSOLUTEN IMPERATIV VOR?.....	151
1a. <i>Möglichkeiten</i> bei Lay im Kontext „Übung“: autonom und biophil leben	151
1b. <i>Grenzen</i> bei Lay im Kontext „Übung“: das Autonomie-Training gefährdet das Biophilie-Postulat.....	152
2a. <i>Möglichkeiten</i> bei Schmitz im Kontext „Übung“: leiblich und präsent leben.....	154
2b. <i>Grenzen</i> bei Schmitz im Kontext „Übung“: durch bloße Lektüre beim status quo bleiben	155
3a. <i>Möglichkeiten</i> bei Schmid im Kontext „Übung“: sich auch ohne Training wohler fühlen	157
3b. <i>Grenzen</i> bei Schmid im Kontext „Übung“: die Gefahr des Leerlaufs.....	158
III. KÖNNEN DIE DREI PHILOSOPHIEN DEN LESENDEN IMMUNISIEREN GEGEN LEBENSRISENEN?	160
1a. <i>Möglichkeiten</i> bei Lay im Kontext „Immunsierung“: sich Lays Lehre lesend aneignen	160
1b. <i>Grenzen</i> bei Lay im Kontext „Immunsierung“: lesend bildet sich keine Immunsierung.....	161
2a. <i>Möglichkeiten</i> bei Schmitz im Kontext „Immunsierung“: lesend das Selbst- und Weltverständnis ändern.....	162
2b. <i>Grenzen</i> bei Schmitz im Kontext „Immunsierung“: Hindernisse bei der Lektüre	163

3a. <i>Möglichkeiten</i> bei Schmid im Kontext „Immunisierung“: Kurzzeitimmunisierung	164
3b. <i>Grenzen</i> bei Schmid im Kontext „Immunisierung“: Schmid's Breitband-Optionalismus verhindert wirkungsvolle Immunisierung	164
IV. KÖNNEN DIE DREI PHILOSOPHEN DEN LESER BEWEGEN, SEIN LEBEN ZU ÄNDERN?	165
1. Möglichkeiten und Grenzen Lays, den Leser zu bewegen, den absoluten Imperativ autonom umzusetzen	166
1a. Lays Autorität als Priester: Vertikalität von Amts wegen	166
1b. Lays Gesamtwerk und dessen vertikale Tendenz	166
1c. Die Wirkung von Lays Lehre, empirisch überprüft	167
1d. Erster Befund: Lays Lehre setzt unter Vertikalspannung	168
1e. Zweiter Befund: im Kontakt zu Lay kann dessen Lebenskunst-Lehre zu größerer Autonomie führen	169
1f. Dritter Befund: Vertikalspannung wird durch persönlichen Kontakt aufgeladen	170
1g. Erste Vermutung: Persönlicher Kontakt ist geeigneter als Lektüre, um Vertikalspannung zu erreichen	170
1h. Vierter Befund: Vertikalspannung bildet sich in Lays Seminaren per Konfrontation	171
1i. Fünfter Befund: Vertikalspannung wird vor allem durch Selbsterkenntnis im Leiteindruck begründet	172
1j. Zweite Vermutung: Weshalb Lay seine Leiteindrücke im Seminar konfrontierend formuliert	173
1k. Sechster Befund: Um Vertikalspannung zu erreichen, empfiehlt sich ein leiblich fundierter Leiteindruck	174
1l. Ausblick: Geht es um Vertikalspannung, ist persönlicher Kontakt der Lektüre vorzuziehen	175
2. Möglichkeiten und Grenzen Schmitz', den Leser zu bewegen, sein Leben zu ändern	176
3. Möglichkeiten und Grenzen Schmid's, den Leser zu bewegen, sein Leben zu ändern	177
SECHSTES KAPITEL: PRAKTISCHE VORSCHLÄGE, WIE MAN SEIN LEBEN ÄNDERN KANN	179
I. ERSTER VORSCHLAG, WIE MAN SEIN LEBEN ÄNDERN KANN: „ERKENNE DICH SELBST“	182
1. Den Nomos der eigenen Persönlichkeit erkennen durch den Leiteindruck	182
2. Mit Methode zum Leiteindruck: Psychoanalyse, morphologische Intensivberatung, Individualberatung	183
II. ZWEITER VORSCHLAG, WIE MAN SEIN LEBEN ÄNDERN KANN: „BESINNE DICH AUF DEIN DICHFINDEN IN DEINER UMGEBUNG“	186
III. DRITTER VORSCHLAG, WIE MAN SEIN LEBEN ÄNDERN KANN: „MEDITIERE MÖGLICHT REGELMÄßIG“	187
IV. VIERTER VORSCHLAG, WIE MAN SEIN LEBEN ÄNDERN KANN: „ORIENTIERE DICH BIOPHIL“	187
V. FÜNFTER VORSCHLAG, WIE MAN SEIN LEBEN ÄNDERN KANN: „ENTWICKELE EINE FORM VON AUTONOMIE, DIE DEINEM LEBEN ANGEMESSEN IST“	188
1. Sloterdijks Skepsis, dass sich die Menschen ändern, zurückgeführt auf seinen unrealistischen Vertikalspannungsbegriff	188
2. Wie man das eigene Leben anders ändern kann: durch den Leiteindruck	190
3. Ein unangemessener Autonomiebegriff des 20. Jahrhunderts: sich selbst das Gesetz geben	191
4. Das 21. Jahrhundert im Zeichen eines neuen, angemessenen Autonomiebegriffes: Autonomie bedeutet, dem Nomos der eigenen Persönlichkeit zu folgen	192
LITERATURVERZEICHNIS	196

Einleitung

I. Das Thema: Konvergenzen und Differenzen in Rupert Lays, Hermann Schmitz' und Wilhelm Schmid's Anleitungen zum richtigen Leben

Im Folgenden werden Rupert Lays, Hermann Schmitz' und Wilhelm Schmid's Anleitungen zu einem anderen, richtigen Leben untersucht. Lay ist ein jesuitischer Moralphilosoph, Schmitz der Gründer der Neuen Phänomenologie, Schmid der gegenwärtig populärste Philosoph der Lebenskunst. Der Schwerpunkt liegt auf den Lehren dieser drei Denker, weil sie geeignet sind, eine – zumindest vorläufige – Synthese gegenwärtiger philosophischer Ideen zum richtigen Leben anzudeuten. Ihre Anleitungen stehen nämlich für eine jeweils aktuelle, umfassende und typische Vorstellung davon, wie ein Mensch heute zu leben habe.¹ Lay schreibt auf den „biophilen“ und Schmitz auf den „leiblich präsenten“ Menschen hin, während Schmid das Ideal eines „selbstmächtigen“ Menschen im Sinn hat. In dieser Arbeit wird erörtert, was unter diesen Adressen im einzelnen und im Vergleich miteinander zu verstehen ist und ob darunter jemand anzutreffen ist oder überhaupt anzutreffen sein kann.² Mit Lay, Schmitz und Schmid werden also die Lehren dreier Denker eingeschätzt, welche die zeitgenössische Lebenskunst-Philosophie zwar nicht vollständig repräsentieren, aber doch eine Vorstellung davon vermitteln können, worum es hier gegenwärtig geht.

Die Analyse ihrer Beiträge nimmt den Hauptteil dieser Arbeit ein: das erste Kapitel widmet sich Lay, das zweite Schmitz, das dritte untersucht die Lebenskunst-Philosophie Wilhelm Schmid's. Im vierten Kapitel wird jedem der Autoren eine hypothetische Planstelle in einem Portfolio aktueller philosophischer Lebenskunst zugewiesen. Das fünfte Kapitel fragt dann am Beispiel der drei Denker nach den Möglichkeiten und Grenzen gegenwärtiger philosophischer Anleitungen zum richtigen Leben. Schließlich geht es im sechsten Kapitel um eine praktische Retraktation: Was bleibt nach dem Durchgang durch die Theorie übrig, wenn man die Frage nach der Praxis stellt, also danach, wie heute anders, d.h. richtig zu leben sei?

II. Der Hauptgesichtspunkt: die Rolle personaler Autonomie

Mit der Frage, wie man richtig leben könne, wird stillschweigend vorausgesetzt, dass man sich so oder anders verhalten, dass man zwischen verschiedenen Alternativen wählen, dass man sein Leben *führen* könne. Damit ist der besondere Aspekt der Arbeit angesprochen. Einem radikalen Deterministen wird sich die Frage, wie er sein Leben gestalten könne, gar nicht erst stellen. Wer sich aber mit dem Thema des richtigen Lebens und der Lebenskunst positiv beschäftigt, scheint die Frage nach personaler Autonomie zumindest implizit beantwortet zu haben, und zwar im Sinne einer

¹ Vgl. *Salamun 2012*.

² Wenn im Folgenden von „philosophischer Lebenslehre“ „philosophischer Lebenskunst“ und „Lebenskunst-Philosophie“ die Rede ist, soll es auch dabei jeweils um „philosophische Anleitungen zum anderen, richtigen Leben“ gehen. Mit dieser terminologischen Öffnung wird es leichter, drei Autoren miteinander zu vergleichen, die auf den ersten Blick in verschiedenen Disziplinen zu verorten sind: Lay in der Moralphilosophie und Ethik, Schmitz in der Neuen Phänomenologie und Schmid in der Lebenskunst-Philosophie.

anzunehmenden Autonomie. Man geht dann davon aus, dass es prinzipiell möglich sei, zwischen verschiedenen Lebensoptionen zu wählen und sein Leben entsprechend zu führen. Diese Annahme ist in der populären Lebensberatungsliteratur zu einer beliebten Behauptung geworden, die aber kaum je begründet wird. Hier sei genauer nachgesehen. Weil die Frage, wie richtig zu leben sei, jene nach der Autonomie voraussetzt³, soll zum einen untersucht werden, welche Haltung die drei im Zentrum stehenden Philosophen zur Autonomie haben. Zum anderen sei aber auch prinzipiell überlegt, welche Rolle die Autonomie heute im Zusammenhang mit der Frage nach dem richtigen Leben spielen kann.

III. Der Referenztext: Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern*

In seinem 2009 erschienenen *Du musst dein Leben ändern*⁴ macht Peter Sloterdijk sich zum „Vorsprecher eines neuen Verständnisses des Menschenwesens“⁵, eines Verständnisses, das zu berücksichtigen ist, wenn man sich mit philosophischen Fragen der Lebenskunst und des richtigen Lebens beschäftigt. Mehr noch, Sloterdijks Ausführungen können als Folie für Lays, Schmitz' und Schmid's Lebenskunst-Entwürfe dienen: als ein entschiedenes Votum, sich selbst zu verändern, an dem sich die Lebenslehren der drei Philosophen messen lassen können. Allerdings sind auch Sloterdijks Positionen diskussionswürdig und zu hinterfragen. Einiges von dem, was sich gegen sie anführen lässt, soll im Folgenden erwähnt werden. Diese Sloterdijk-Kritik soll punktuell stattfinden und auf spezielle Einwände beschränkt bleiben, sich also nicht zu einer Fundamentalrevision auswachsen. Sloterdijks Ansatz behält so den Status einer Vergleichsinstanz, mit welcher die anderen Theorien präziser eingeschätzt werden können. Unterstrichen sei, dass sein *Du musst dein Leben ändern* hier nicht als Maß aller Dinge gesehen wird, sondern als ein vorläufiger Maßstab, mit welchem Lays, Schmitz' und Schmid's Antworten auf die Frage nach dem richtigen Leben genauer beschrieben werden können. Hierzu sei jetzt ein fragmentarisches Sloterdijk-Referat eingeschaltet⁶, in dem vier Thesen des Philosophen umrissen werden:

1. Weil der Zustand der Menschheit heute kritischer denn je ist, gilt der absolute Imperativ: „Du musst dein Leben ändern“⁷.
2. Menschen müssen Anthropotechniken praktizieren, d.h. üben an ihrer Form arbeiten, um dem absoluten Imperativ zu entsprechen.
3. Philosophische Anleitungen zum richtigen Leben lassen sich auch selbst als Anthropotechniken betrachten und nutzen.
4. Ein richtiges Leben benötigt Vertikalspannung, d.h. eine autonome Ausrichtung nach oben.

³ Vgl. Heidbrink 2007, S. 261.

⁴ Sloterdijk 2009a.

⁵ Sloterdijk / Müller-Schmid 2009.

⁶ Ich beziehe mich darin vor allem auf auf Sloterdijk 2009a und Sloterdijk / Wiebicke 2009.

⁷ Sloterdijk bezeichnet diese Parole auch einmal als „metanoethische[n] Befehl schlechthin“ (Sloterdijk 2009a, S. 47), als „ethische[n] Ursatz“ (a.a.O., S. 229) und immer wieder auch als „ethischen“ Imperativ (a.a.O., passim).

Diese Thesen seien jetzt erläutert und jeweils mit einer Frage verbunden, die später hilfreich sein kann, die Lebenskunst-Philosophien von Lay, Schmitz und Schmid einzuschätzen.

1. These Sloterdijks: Weil der Zustand der Menschheit heute kritischer denn je ist, gilt der absolute Imperativ: „Du musst dein Leben ändern“.

Sloterdijks Grundeinsicht besteht darin, dass wir nicht so weitermachen dürfen wie bisher.⁸ Gegenwärtig sei dies die einzige Tatsache von universaler ethischer Bedeutung. Um seinen Ausgangspunkt zu unterstreichen, nennt Sloterdijk sein Buch, mit einer Zeile von Rilke, *Du musst dein Leben ändern*⁹ und stellt diesen Satz als ethischen bzw. absoluten Imperativ in den Mittelpunkt seines Textes. Ändern müssen wir unsere Leben, damit wir unsere immunitäre Ausstattung verbessern. Tun wird dies nicht, stehen wir als Menschheit vor dem Kollaps.

Will man verstehen, was Sloterdijk meint, wenn er sich auf Immunsysteme bezieht, empfiehlt sich ein anthropologischer Rückblick. Sloterdijk begründet nämlich die prekäre Lage, in der wir uns nach seiner Auffassung befinden, indem er den Menschen als weltoffenes Wesen beschreibt, das den Weg einer „hochriskante[n] biokulturelle[n] Evolution“¹⁰ genommen habe. Dazu geht er zurück zu einer angenommenen Ursituation des Menschen in der Savanne und zu dessen Fähigkeit, über den Horizont hinauszuschauen. Kein Tier sei dazu je in der Lage gewesen. Der Mensch bei Sloterdijk dagegen erkennt den Horizont als einen optischen Effekt, der auftritt, wenn Himmel und Erde sich berühren. Damit weiß er, dass er weitergehen und den Horizont überschreiten kann; er weiß aber auch, dass sich dahinter gefährliche und überraschende Realitäten verbergen können. In jener Beispiels-Szene tritt jetzt das Raubtier auf, welches das Leben des Savannen-Menschen unter Umständen bedrohen wird; der Tiger, der im Moment noch nicht zu sehen ist, aber jederzeit überraschend in das Sichtfeld und in das Leben hereinbrechen kann.¹¹

Um überleben zu können, mussten Menschen darauf gefasst sein, dass es zu solchen Ereignissen kommen konnte. Sie mussten Lebenskompetenz oder, mit Sloterdijks Ausdruck, „existentielle Fitness“ entwickeln, und dies nicht nur, um mit Raubtieren, sondern um mit allen möglichen Überraschungen und Gefährdungen umgehen zu können. In Hunderttausenden von Jahren haben sie dazu, so Sloterdijk, „eingeschliffene Systeme von Antizipationen“ entwickelt, Verletzungserwartungen, die sich auf Ereignisse beziehen, welche „eintreten können, ohne unbedingt eintreten zu müssen“. Solche Antizipationshilfen bezeichnet er als symbolische Immunsysteme.¹² Sie können mental-bildhaft sein und sie können als soziale oder globale

⁸ Sloterdijk 2009a, S. 699.

⁹ *Archaischer Torso Apollos* (in *Der neuen Gedichte anderer Teil*, 1908), s. Rilke 1986, S. 503. In Sloterdijk 2009a, S. 37-51, stellt Sloterdijk eine Exegese des Gedichtes und besonders der letzten fünf Worte – „Du musst dein Leben ändern“ – vor.

¹⁰ Dieses und die folgenden Zitate auf dieser Seite: Sloterdijk / Wiebicke 2009.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Die Immunitätstheorie ist Sloterdijk außerordentlich wichtig. Er unterstreicht (Sloterdijk 2012, S. 511), dass es sich um eine – seine – Lehre handele, die philosophisch von enormer Bedeutung sei: „Die Massivität des Motivs Immunität [...] läßt sich daran ablesen, daß das Im-voraus-auf-Schaden-gefaßt-Sein eine evolutionäre Konstante

Immunsysteme auftreten. Immer aber formieren sie sich über die Instanzen des Denkens, Fühlens und Erspürens. In den letzten Jahrzehnten seien nun diese Immunsysteme immer schwächer geworden. Das sei eine fatale Entwicklung, konstatiert der Philosoph, und macht seine Diagnose durch eine Prognose scharf: Gelingen es der Menschheit nicht, ihre Immunsysteme zu stärken, stehe ihr Überleben auf dem Spiel. Dies ist der Grund für seinen absoluten Imperativ und den Titel seines Buches. „Du musst dein Leben ändern“ heißt: wir alle müssen unsere Leben ändern, um unsere symbolischen Immunsysteme zu stärken und um das Überleben der Menschheit zu ermöglichen.¹³ Sloterdijks Ansatz ist aufschlussreich, weil es eine Verbindung gibt zwischen dem absoluten Imperativ, jenen Immunsystemen und dem, was im Folgenden unter dem Titel „Lebenskunst-Philosophie“ oder „philosophische Anleitung zum richtigen Leben“ untersucht wird. In Sloterdijks Perspektive ist es heute die Aufgabe jeder Lebenskunst-Philosophie, ihren Leser vom absoluten Imperativ zu überzeugen; davon, dass er sein Leben ändern müsse. Gelingen ihr dies, würden zunächst einzelne Leser und, der Hoffnung nach, schließlich alle Menschen ihre Immunsysteme stärken, besser leben und zum Überleben der Menschheit beitragen. Nimmt man diesen Blickwinkel ein, liegt eine erste Frage nah, die es erlaubt, die drei Lebenskunst-Philosophien, um die es im Folgenden geht, genauer einzuschätzen:

Wie deutlich ist in den Werken Lays, Schmitz' und Schmidts etwas auszumachen, das inhaltlich dem absoluten Imperativ Sloterdijks ähnelt: eine Norm, ein Postulat oder eine ähnlich dringende Forderung wie dessen Appell „Du musst dein Leben ändern“?

2. These Sloterdijks: Menschen müssen Anthropotechniken praktizieren, d.h. übend an ihrer Form arbeiten, um dem absoluten Imperativ zu entsprechen.

Der Begriff des Immunsystems wird von Sloterdijk ergänzt durch den der Übung und des Trainings. Entsprechend formuliert er das heimliche Motto seines Buches:

darstellt, jenseits der Unterscheidung von Organismus und Gesellschaft. Der immunitäre Imperativ reicht von den einfachen Lebewesen bis zu den Imperien und ihren Überwölbungen in ‚Weltbildern‘ mitsamt ihren Verinnerlichungen in Gebetbüchern.“

¹³ Es gibt einen naheliegenden Einwand gegen die Immunitätstheorie Sloterdijks: er scheint damit einen Begriff aus dem Paradigma der Biologie ohne weiteres auf die Philosophie vom richtigen Leben zu übertragen, oder, anders gesagt, den Fehler einer *Metábasis eis állo génos* zu machen. Als wollte er solche Kritik von vorneherein entkräften, erklärt der Philosoph aber, dass es umgekehrt sei: dass „Immunität ein juristisch-humanwissenschaftliches Konzept ist, das an die Biologie ausgeliehen wurde [...]“ (Sloterdijk 2012, S. 511). Man kann in dieser Formulierung einen rhetorischen Kunstgriff erkennen und Sloterdijk wiederum vorhalten, dass er, wenn er von Immunität als „humanwissenschaftlichem“ Konzept spreche, die Differenzen zwischen den Disziplinen aufzuweichen versuche. Als Humanwissenschaft, so scheint er nahezu legen, sei auch die Philosophie, und zwar insbesondere deren anthropologische Spielart, zu verstehen, und zu deren angestammten Sujets gehöre nun einmal die Theorie der Immunität. Der Schlußschluss von Immunitätstheorie und Philosophie wäre so vollzogen.

Solche Bedenken beiseite gesetzt, handelt es sich bei Sloterdijks Immunitätskonzept aber um eine Deutung der Dinge, welcher hier – wie oben auf S. 9 gesagt – der Status als Maßstab und Vergleichsinstanz belassen werden soll. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, zu klären, wie valide sein Konstrukt ist.

„Der Held der folgenden Geschichte, der homo immunologicus, der seinem Leben mitsamt dessen Gefährdungen und Überschüssen eine symbolische Fassung geben muss, ist der mit sich selbst ringende, der um seine Form besorgte Mensch, der Mensch im Training.“¹⁴

Noch bevor man überlegt, welchen Übungen sich der Mensch im Training unterziehen sollte, liegt es hier bereits nahe, die Frage nach seiner Autonomie zu stellen: wie autonom ist ein Mensch, wenn es um seine Selbstgestaltung geht? Wie sehr kann er sein Leben nach eigenen Formvorstellungen bestimmen? Wie groß ist also die Aussicht auf Erfolg, wenn er mit dem Ziel übt oder trainiert, ein richtiges Leben zu führen? Kurz: Ist er überhaupt in der Lage dazu, es bewusst und sogar selbstbestimmt zu ändern?

In der Diskussion dieser Frage lassen sich ein Pro- und ein Contra-Standpunkt beobachten. Sloterdijk selbst führt die Fraktion derer an, die davon überzeugt sind, dass der Mensch beträchtliche Möglichkeiten habe, sich selbst durch Training zu gestalten. Das ist der Sinn seines Wortes von den „Anthropotechniken“. Der Begriff bezeichnet all jene Übungen, die autoplastischen Charakter haben, mit denen der Mensch also an seiner eigenen Form arbeiten kann, d.h. auch an der seines Lebens. Insofern ist die Botschaft seines Buches in dessen Haupt- und Untertitel schon enthalten. Wenn es im Haupttitel heißt: *Du musst dein Leben ändern*, so ist dies eine zwar dringende und persönlich adressierte, aber doch unspezifische Forderung. Sie wird mit dem Untertitel präzisiert. Dieser lautet: *Über Anthropotechnik*, und man kann das *über* nicht nur als Inhaltsindikator, sondern auch im Sinne eines *qua* verstehen: Du musst dein Leben mit Hilfe von Anthropotechniken ändern. Die Belege, die Sloterdijk anführt, um zu zeigen, wie sehr man sein Leben tatsächlich durch Übungen ändern könne, sind Legion, und mit ihnen ist der Appell seines Buches um eine Lesart zu ergänzen. Es gilt dann nicht nur: *Du musst* dein Leben ändern, sondern ebenso: *Du kannst* es auch.

In der medizinischen und besonders der physiologischen und biochemischen Forschung ist man heute ähnlich zuversichtlich wie Sloterdijk. Ein Artikel in der „Süddeutschen Zeitung“ führt unter der Überschrift „Fitness für das Erbgut. Sport macht sich schon nach 20 Minuten in der DNA bemerkbar“¹⁵ entsprechende schwedische und spanische Befunde an, die Sloterdijks Einsicht, dass der Mensch üben müsse, unterstreichen. Zum Ende des Berichtes heißt es:

„Womöglich können Menschen so manche Prägung wieder loswerden. ‚Unser Erbgut ist viel dynamischer, als man angenommen hat‘, sagt Juleen Zierath. Das sei auch wichtig, damit sich der Mensch an seine Umwelt anpassen könne. [...] Die Gene sind also formbar. Und Menschen sind ihnen weniger ausgesetzt, als sie lange gedacht haben. Sie haben die Macht, ihr Erbe zu verändern.“¹⁶

¹⁴ Sloterdijk 2009a, S. 24.

¹⁵ Berndt 2012, S. 18.

¹⁶ Ebd. Die Autorin berichtet von Experimenten, bei denen ungeübte Versuchspersonen auf einem Fahrrad-Ergometer in die Pedale traten. „Schon nach 20 Minuten hatte der Sport das Erbgut in den Muskelzellen verändert: Es fanden sich dort weniger chemische Markierungen (sogenannte Methylgruppen) als vor dem Fahrradfahren. ‚Unsere Muskeln sind wirklich plastisch‘, sagt Juleen Zierath, die selbst von ihrer Entdeckung überrascht ist. Auch Wolfgang Fischle vom Max-Planck-Institut für biophysikalische Chemie in Göttingen staunt:

Solche Schlussfolgerungen entsprechen der Tendenz, die Sloterdijk vorgibt: man muss nicht bleiben, wer man ist, sondern kann sich in beträchtlichem Maße verändern: man kann ein anderer werden und ist darin autonom.

Dieser möglichkeitsträchtigen, autonomiefreudigen Sicht auf Mensch und Leben steht eine zurückhaltendere Einschätzung des Maßes gegenüber, in welchem man sein Leben und sich selbst formen könne. Poetisch lässt sich diese Position mit den orphischen Urworten Goethes ausdrücken. In ihnen heißt es:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
bist alsobald und fort und fort gediehen,
nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
so sagten schon Sibyllen, so Propheten;
und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“¹⁷

Im Sinn dieser Zeilen wäre von einer individuellen teleologischen Grundstruktur jedes Menschen auszugehen, welcher man, wenn man trainierte, zwar eine Gestalt verleihen, von der man sich aber nicht lösen könnte, um ein ganz anderer zu werden – man kann nur ganz man selbst werden. Selbständige Entwicklung ist in dem Rahmen möglich, den die eigenen Anlagen ziehen, in einem anderen aber nicht. Autonomie als freie, ungebundene Selbstgesetzgebung schließt sich hier aus. Es gibt keine Autonomie, die es dem Menschen erlaubt, nach einem anderen Gesetz zu leben, als dem, „wonach man angetreten“ ist.

Sloterdijks Position und Goethes Urworte sind einander so entgegengesetzt, dass man von zwei Polen eines Autonomie-Kontinuums sprechen kann. An dessen einer Seite befindet sich die Partei derer, die daran glauben, dass mit Hilfe von Training und Übung ein neuer Mensch¹⁸ möglich sei. Am anderen Ende der Skala findet sich die Fraktion jener, deren Auffassung sich mit Goethes Gedicht umreißen lässt: man kann zwar man selbst werden, aber kaum ein ganz anderer. Angesichts jener Autonomie-Skala wäre zu überlegen, auf welche Art von Autonomie ein Mensch angewiesen ist, wenn er sein Leben ändern will.

Es sei bereits erwähnt, dass sich die Waagschale in dieser Arbeit einer modifizierten Goetheschen Position zuneigen wird; dabei wird sich zeigen, dass die überkommenen Auffassungen, bei personaler Autonomie handele es sich um eine Art freiwilliger Selbstgesetzgebung, heute nicht mehr zu halten sind. Die Irrungen und Wirrungen, Determiniertheiten und Unverfügbarkeiten eines

„Das ist ein völlig neues Phänomen, das so bisher nicht bekannt war.“ Zu Beginn des Artikels heißt es: „Lange galt die DNA als stoffliches Alter Ego jedes Menschen. Was und wie wir sind, schien in ihrem Code festgeschrieben zu sein; die soziale Umwelt konnte die Schicksalhaftigkeit der Gene allenfalls noch ein wenig modulieren. Doch seit einigen Jahren ist nicht mehr zu leugnen: Die DNA ist keineswegs das unveränderliche Molekül, das den Menschen in seiner Gestalt und seinem Handeln festlegt.“

¹⁷ Goethe 1960 (¹1820), S. 568.

¹⁸ Vgl. Lepp / Roth / Vogel 1999.

durchschnittlichen zeitgenössischen Lebens lassen das Konzept jener klassisch konzipierten Autonomie als Wunschdenken erscheinen. Von Goethes Gedanken aus soll im letzten Abschnitt dieser Arbeit aber ein anderer Autonomiebegriff entwickelt und vorgeschlagen werden, der den Widersprüchen der herkömmlichen Varianten entgegen gehen kann.

Dabei bleibt die Kerndisziplin, die Sloterdijk als eine fundamental menschliche erkannt zu haben glaubt, von möglichen unterschiedlichen Autonomie-Versionen unberührt: die Vertreter beider Autonomie-Formen sind davon überzeugt, dass der Mensch üben müsse – auch jene Parteigänger also, die sich den orphischen Urworten Goethes anschließen. Die eigene teleologische Tendenz zu erkennen und zu verwirklichen und ganz man selbst zu werden, verlangt womöglich nach einem mindestens ebenso herausfordernden Trainingsprogramm wie das Vorhaben, ein ganz anderer zu werden. Der Anspruch Sloterdijks, dass der Mensch heute mehr denn je üben müsse, gilt hier wie dort.

Gerade wenn man bedenkt, wie wichtig die Frage des Trainings für Sloterdijk ist, kann es überraschen, dass der Philosoph selbst keine Trainings- oder Übungshinweise gibt, sondern auf den über 700 Seiten seines Buches *über Anthropotechnik* strikt formal bleibt. Allerdings ist dies auch sein Anspruch; sein Werk tritt nicht als Trainingsmanual auf, sondern soll unterstreichen, wie wichtig Übung und Training seien. Im Gespräch hat er dies selbst umrissen:

„[Welche] Arten von Übungen jetzt überhaupt eingeübt werden können und sollen, wird in dem Buch selber nirgendwo thematisiert. Das ist eine spätere Sorge.“¹⁹

Zu üben, so erklärt Sloterdijk allgemein, seien eben verschiedene Anthropotechniken und Exerzitien, mit denen dem eigenen Leben eine andere Form gegeben werden könne als die bisherige; mit denen man es also ändern könne. Dies hat nun Folgen für die Lebenskunst-Philosophien, die in dieser Arbeit untersucht werden. Gerade wenn sich eine Philosophie vornimmt, etwas dazu beizutragen, dass Menschen richtig leben, kann sie das Thema der Übungen nicht in jenem allgemeinen, abstrakt-formalen Sinn behandeln, wie Sloterdijk es tut. Aus diesem Grunde ist in dieser Arbeit auch nach konkreten Übungen zu fragen:

Stellen Lay, Schmitz und Schmid ihren Lesern Übungen vor, mit denen sie ihr Leben ändern können – und wie überzeugend ist ihr jeweiliges Übungsangebot?

3. These Sloterdijks: Philosophische Anleitungen zum richtigen Leben lassen sich auch selbst als Anthropotechniken betrachten und nutzen.

Sloterdijk beginnt sein Buch *Du musst dein Leben ändern* mit der Abwandlung eines berühmten Satzes: „Ein Gespenst geht um in der westlichen Welt – das Gespenst der Religion.“²⁰ Entsprechend

¹⁹ Heinrichs 2011, S. 294.

bemerkt der Denker, dass zwar gegenwärtig eine Renaissance der Religionen beobachtet werden könne, dass deren Kern dabei aber schleierhaft geblieben sei. Er aber habe das Gespenstische der Religionen decouviert. Bei dem, was man unter „Religionen“ verstehe, handele es sich in Wirklichkeit um „Übungssysteme, die den Menschen befähigen sollen, an seiner symbolischen Immunität zu arbeiten“.²¹ Sie sollten ihn stabilisieren in Hinblick auf allgemeine Lebensrisiken, größere Schicksalsschläge und auf die Gewissheit, einmal zu sterben.²² Auch diese religiös gerichteten Anthropotechniken gehörten, erklärt Sloterdijk, zu jenen Trainingsprogrammen, denen sich der Mensch als weltoffenes Wesen unterziehen müsse, um existentiell in guter Verfassung, d.h. in Form, zu sein. Um mit dem Leben und dessen Gefährdungen umgehen zu können, müsse sich der Mensch also auch in jenen Zusammenhängen üben, die man sonst als religiöse bezeichne.

Diese dritte These Sloterdijks kann den Versuch plausibler machen, auch Systeme „philosophischer Lebenskunst“ bzw. von „Anleitungen zum richtigen Leben“ als Bausteine mentaler Immunsysteme zu verstehen. Probeweise mag man dazu Sloterdijks Religionsbegriff ersetzen durch den Begriff der Lebenskunst. Einen Gewinn wird man aus einer solchen Gleichsetzung von Religion und philosophisch motivierter Lebenskunst am ehesten dann ziehen, wenn man Sloterdijks Erkenntnis berücksichtigt, dass der Mensch im Grunde ein Übender sei. Immunisierung kann nach Sloterdijk nur gelingen, wenn man regelmäßig Anthropotechniken vollzieht, wenn man also übt.

Der Akzent liegt aber im Rahmen der dritten These nicht – wie bei der zweiten – auf Übungen, die von außen als solche erkennbar wären, sondern auf solchen, die implizit und zuerst mental vollzogen werden. Es kommt hier darauf an, bestimmte Sätze regelmäßig zu wiederholen und sie dadurch zur Überzeugung oder zum Glauben werden zu lassen. Religiös glauben bedeute, erklärt Sloterdijk, „[regelmäßig] die inneren Akte auszuführen [...], die dazu gehören, ein Gläubiger zu sein“²³, d.h. ein von bestimmten Sachverhalten Überzeugter. Die Überzeugung selbst sei das Ergebnis eines „inneren

²⁰ Sloterdijk 2009a, S. 9. Das Manifest der Kommunistischen Partei von Karl Marx und Friedrich Engels, 1848 in London veröffentlicht, beginnt mit dem Satz „Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.“ (Marx / Engels 1968, S. 7.)

²¹ Sloterdijk / Wiebicke 2009. Sloterdijk sieht in seiner Immunitätstheorie einen fundamentalen Ansatz. In Sloterdijk 2012, S. 478, erklärt er: „Wer die roten Fäden meiner Arbeit [...] suchte, hätte sie finden können in dem sich nach und nach verdeutlichenden Programm einer Umwandlung von Metaphysik in Allgemeine Immunologie [...]“

²² Sloterdijk erkennt bereits in biologisch einfach strukturierten Organismen eine Tendenz zur Transzendenz, also zu „religiösen“ Ausrichtungen. Die Transzendenz sei geradezu ein Prinzip jedes Immundispositivs, d.h. der Kraft eines Immunsystems, sich zu orientieren und in bestimmter Form auf Umweltgefährdungen und Überraschungen auszurichten: gewissermaßen seine Bataillone zu ordnen. Das gelte schon für Einzeller. Immunsysteme, erklärt Sloterdijk in Sloterdijk 2009a, S. 20 f., sind „organismische Vorformen eines Sinns für Transzendenz: Dank der ständig sprungbereiten Effizienz dieser Vorrichtungen setzt sich das Lebewesen mit seinen potentiellen Todbringern aktiv auseinander und stellt ihnen sein körpereigenes Vermögen zur Überwindung des Tödlichen entgegen. Solcher Leistungen wegen hat man Immunsysteme dieses Typs mit einer ‚Körperpolizei‘ oder einer Grenzschutztruppe verglichen. Da es aber schon auf dieser Ebene um die Aushandlung eines modus vivendi mit fremden und unsichtbaren Mächten geht – und ferner, sofern diese todgebend sein können, mit ‚höheren‘ und ‚unheimlichen‘ Mächten –, liegt hier eine Vorstufe des Verhaltens vor, das man in menschlichen Kontexten als religiöses und spirituelles zu bezeichnen gewohnt ist.“ – Zu einem möglichen Einwand gegen Sloterdijks Auffassung s. o. S. 11, Anmerkung 13.

²³ Sloterdijk / Wiebicke 2009.

Übungsvorganges [...] im neurologischen Apparat“²⁴, wo der Glaubende immer aufs neue Glaubensthesen oder dogmatische Sätze durchspiele. Tue er das nicht regelmäßig, dann verblassten die Überzeugungen.

Dies aber gilt nicht nur für Religionen, sondern ebenso für philosophische Anleitungen zum richtigen Leben. Auch philosophische Sätze, Einsichten oder Erkenntnisse müssen eingeübt werden, damit sie ihre immunisierende Wirkung gegen die Fährnisse der Welt und des Lebens entfalten können – etwa gegen das, was einmal der Tiger in der Savanne war. Hannes Böhringer erklärt, dass bereits in der Antike auf diese Weise geübt worden sei:

„Indem der Philosophierende [...] Sätze [...] aus Epiktets Handbüchlein der Moral unablässig meditiert, bereitet er sich innerlich auf alle möglichen Situationen des Lebens und letzten Endes auf den Tod vor. So kann er philosophisch schlagfertig reagieren [...]. Der Topik der Lebenssituationen, der Peristasen, wird eine Topik der philosophischen Antworten entgegengesetzt. Es kommt also darauf an, die Situationen rechtzeitig zu erkennen und die passenden Antworten, vorher eingeübt, parat zu haben.“²⁵

Folgt man Böhringer und Sloterdijk, geht es hier darum, qua *Lektüre* zu üben; sich als *Lesender* zu stabilisieren. Insofern liegt es nahe, auch die Lebenskunst-Vorschläge von Schmitz, Lay und Schmid als philosophische Beiträge zu jener Immunisierung zu betrachten, die Sloterdijk als existentiell notwendig bezeichnet. Damit stellt sich eine weitere Frage, die im Folgenden im Auge zu behalten sein wird:

Eignen sich die Lehren der drei Philosophen dazu, das zu leisten, was früher Religionen leisten konnten: den Leser als Lesenden zu unterstützen bei seiner symbolischen Immunisierung gegen Lebensrisiken?

4. These Sloterdijks: Ein richtiges Leben benötigt Vertikalspannung, d.h. eine autonome Ausrichtung nach oben.

In *Du musst dein Leben ändern* lädt Sloterdijk zu einer Expedition in das wenig erforschte Universum der menschlichen Vertikalspannungen²⁶ ein. Mit diesem Wort, „Vertikalspannung“, ist ein weiterer Begriff genannt, der im Folgenden wichtig wird. Vor dem Hintergrund der Sloterdijk-Lektüre scheint er geradezu unverzichtbar zu sein, wenn es um die Frage geht, wie man richtig leben könne. Denn wer sich, so Sloterdijk, nicht unter Vertikalspannung befindet, der wird auch nicht sein Leben ändern. Die meisten Menschen im Westen seien allerdings in einem bestürzenden Ausmaß von all dem entfernt, was einmal Vertikalspannung gewesen sei. Auf die Frage: „Läuft das darauf hinaus, dass Sie sagen, wir haben heute einen Mangel an Vertikalspannung? Wir überhören diesen Ruf ‚Du musst dein Leben ändern‘?“, gibt der Philosoph zu Protokoll:

²⁴ Sloterdijk / Wiebicke 2009.

²⁵ Böhringer 1987, S. 10.

²⁶ Sloterdijk 2009a, S. 28.

„Absolut. Absolut. Ja. Ja. Wir haben heute eine Kultur, in der sozusagen eine Romantik des Sich-gehen-Lassens allgemeines Bewusstsein geworden ist. [...] Die Gesellschaft selber will sozusagen ungestört in ihrer konsumistischen Universalbohemisierung weitermachen.“²⁷

Unter Vertikalspannungen im Sinne Sloterdijks sind sämtliche Anstrengungen und Anspannungen jener Menschen zu verstehen, die einer nach oben gerichteten, d.h. vertikalen, Richtung nachzukommen versuchen. Das kann geschehen, indem sie Wachstumsimpulse aufnehmen und Entwicklungstendenzen umsetzen, d.h. indem sie die Dynamik, der zu werden, der sie eigentlich sind – oder auch: ein anderer zu werden –, zunächst spüren und dann autonom verfolgen. Durch Vertikalspannungen geraten Menschen also unter den Einfluss eines Anspruchs, der sie dazu aufruft, sich zu vervollkommen, der sie zu Höchstleistungen anspricht und dazu, sich in diese Richtung, „nach oben hin“, zu orientieren. Dies wird vor allem im Medium des Übens geschehen. Wer sein Leben ändern will, tut dies, indem er übt, anders zu leben. Dabei handelt es sich immer um vertikal tendierende Übungen und Trainingsbemühungen, um Anstrengungen, mit denen wieder die Frage der Autonomie berührt ist. Denn der vertikal gespannte Mensch Sloterdijks handelt und lebt offensichtlich autonom; ungeklärt ist aber, in welcher Weise er dies tut.

Bezieht man sich auf Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern*, lassen sich drei Formen von Autonomie unterscheiden:

Im Zusammenhang mit der zweiten These zu Sloterdijk ist gerade eine *erste Auffassung von Autonomie* erwähnt worden, die in der Diskussion meistens wie selbstverständlich vorausgesetzt wird und die auf der angedeuteten Autonomie-Skala einen der Pole bildet: Autonomie bedeute im Sinn der griechischen Wortverbindung, sich „selbst“ das „Gesetz“ seines Handelns oder seines Lebens zu geben. Diese Selbstgesetzgebung geschehe auf rationaler Basis, so dass man dabei weitgehend unabhängig sei von der eigenen Person und ihren Vorlieben, Dispositionen und impliziten Entwürfen.

Auch von einer *zweiten Auffassung von Autonomie* ist gerade schon die Rede gewesen: von jener, die sich mit Goethes *Urworte. Orphisch* beschreiben lässt. Dabei handelt es sich um eine Eigengesetzlichkeit, die sich an dem „Gesetz, wonach man angetreten“ ist, ausrichtet, also an eigenen individuellen teleologischen Tendenzen.

Mit Sloterdijks Vertikalspannungsbegriff taucht eine *dritte Auffassung von Autonomie* auf: hiernach handelt autonom, wer einem Ruf folgt, den er als unmittelbar an die eigene Person gerichtet empfängt und versteht: ein von höherem oder doch anderem Ort kommender Appell wird umgesetzt in das autonome Bestreben, ihm zu folgen: in Vertikalspannung.

²⁷ Sloterdijk 2009a, S. 28.

Damit ist es an der Zeit, zu präzisieren, was Sloterdijk unter jener Vertikalspannung versteht. Sloterdijk stellt damit „die innere Aufrichtung [...] als die dem Menschen ureigenste Tendenz“²⁸ heraus. Ursprünglich ist „Vertikalspannung“ im physischen Sinn zu sehen, dann aber vor allem metaphorisch oder symbolisch gemeint.²⁹ Immer geht es dabei um jenen Zug „nach oben“, zu etwas, das im Komparativ zu dem steht, wer jemand jetzt ist. Solch ein Vollendungs- oder Höchstleistungsgedanke kann sich ethisch, religiös, metaphysisch, asketisch oder auch künstlerisch oder sportlich ausrichten. Vertikalspannungen können, wenn Generationen oder Zeitalter unter ihren Einfluss geraten, auch zu einem Motor der Menschheitsentwicklung werden. Möglich sind solche Wege nach oben aber wiederum nur, wenn Menschen üben, genauer gesagt *sich* üben, indem sie sich den erwähnten Anthropotechniken unterziehen. Dass Menschen dies tun, entspringt nicht nur einer unbewussten Absicht, übergreifende Immunsysteme zu stärken, wenn es auch dieser Immunisierung zugutekommt. Es rührt ebenso aus einem Prozess, in dem sie von der Überzeugung ergriffen werden, dass sie sich auf etwas Höheres hin entwickeln müssen, um richtig oder angemessen zu leben³⁰ – so Sloterdijks Auffassung.

In diesem Zusammenhang ist auf eine Form des Leistungswillens hinzuweisen, die eine Bewegung nach oben hin zwar simuliert, aber mit Vertikalspannung nur äußerlich etwas zu tun hat. Das Streben nach Oben ist dann nicht im Sinne einer Selbstvervollkommnung zu verstehen, sondern als unbewusstes Verlangen danach, persönliche Defizite zu kompensieren. Der Anspruch, das eigene Leben zu ändern, führt dabei in eine Richtung, die mit Vertikalspannung so wenig zu tun hat, wie sie Höhe erreichen kann. Dieses Phänomen wird zum Beispiel in einem Buch beschrieben, das sich unter

²⁸ Heinrichs 2011, S. 11.

²⁹ Ideengeschichtlich steckt hinter Sloterdijks Vertikalspannung Nietzsches Wille zur Selbststeigerung, wie Hans-Jürgen Heinrichs in *Heinrichs 2011*, S. 223, feststellt. A.a.O., S. 21 f., erläutert er: „Die dem Menschen eigene Spannung weist nach oben, zieht ihn zu ‚Höherem‘. Jetzt heißt die Losung nicht mehr ‚Komm ins Offene, Freund‘ oder ‚Auf die Schiffe, ihr Philosophen!‘, sondern ‚In die Höhe, in die Bewegung innerer Aufrichtung‘. Hier beginnt das Terrain des ‚Übergewöhnlichen‘, des sich aus den Gewohnheiten Befreienden.“ Heinrichs zitiert hier (s. seine Fußnote ebd.) aus Hölderlins Gedicht *Der Gang aufs Land* von 1800 („Komm! ins Offene, Freund!“), aus Nietzsches „Auf die Schiffe“ aus der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1882 (Abschnitt 289: „Es gibt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“) und aus Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* von 2009.

³⁰ Sloterdijks Vertikalspannungskonzept hat Schwachstellen. Offensichtlich handelt es sich bei seinem Begriff um eine Metapher für etwas, das auch weniger ambitioniert und angespannt zu beschreiben ist. Weiter unten wird es zum Beispiel um die „Biophilie“ Rupert Lays gehen und damit um eine Theorie, in deren Zentrum das menschliche Streben nach „Entfaltung“ des eigenen und auch fremden Lebens steht. Die Begriffe „Vertikalspannung“ und „Entfaltung“ liegen nah genug beieinander, um deutlich zu machen: so revolutionsträchtig neu, wie Sloterdijk nahe legt, ist sein Konzept nicht. Letztlich liegt ihm die Beobachtung zugrunde, dass viele Menschen sich gerne entwickeln oder „wachsen“ möchten.

Zudem: Was oben gegen Sloterdijks Immunitätsauffassung (s.o., S. 11, Anmerkung 13) angeführt wurde, lässt sich ähnlich auch gegen sein Vertikalspannungskonzept sagen. Sloterdijks Theorie liegt neben anderen Phänomenen die Beobachtung zugrunde, dass der Mensch sich im Lauf der Evolution aufgerichtet hat und nicht mehr auf vier Beinen über die Erde läuft. Dabei handelt es sich um ein anthropologisch-evolutionäres Phänomen. Hieraus und aus anderen Beobachtungen abzuleiten, dass der Mensch nicht nur körperlich aus der Horizontalen in die Vertikale wolle, sondern dies auch in den unkörperlichen Bereichen seines Menschseins anstrebe (charakterlich, intellektuell, musisch, emotional...), bedeutet wieder eine logisch nicht zulässige Übertragung aus dem einen in den anderen Bereich.

Trotz solchen Bedenken aber eignet sich Sloterdijks Theorie dazu, die verschiedenen Anleitungen zum anderen, richtigen Leben zu gewichten, die in dieser Arbeit besprochen werden.

dem Titel *Höhenrausch. Die wirklichkeitsleere Welt der Politiker* den Karrieren von Politikern widmet. Hier heißt es über Joschka Fischer, den Politiker, der eine Zeitlang deutscher Außenminister war:

„[In] den Medien wetteifern die Politiker um die unwiderstehlichste aller Erfolgsdrogen: um die Aufmerksamkeit anderer Menschen. [...] Wie Joseph Fischer, genannt Joschka, der den Wahlkampf 1998 [...] als persönliches Heldenepos gestaltete und verkaufte, als einen *Langen Lauf zu mir selbst*. [...] Vor allem [...] lief er für seine Karriere und um die Macht: ‚Fast meine ganze Energie konzentrierte ich auf den politischen Erfolg und ordnete dem Ziel alles andere unter, auch und gerade mich selbst.‘ [...] [Fischer] nutzte das private Drama seiner gescheiterten dritten Ehe als Erweckungsgleichnis für ein neues Leben. Sie lief weg, er erkannte seinen Wanst als ‚Panzer‘, den er sich angefressen hatte, und wusste: Du musst dein Leben ändern. ‚Dieser Blitz traf mich aus heiterem Himmel, die Erde tat sich vor mir auf, der Himmel fiel mir auf den Kopf.‘“³¹

In *Höhenrausch* wird beschrieben, dass der Politiker Fischer damals zwar seine äußere Gestalt geändert habe, keineswegs aber sein Leben; dass das Buch, das er über seine vermeintliche Wandlung veröffentlichte, lediglich demonstrativen Zwecken diene; dass also von Vertikalspannung in Fischers Leben – wenigstens damals – keine Rede habe sein können.

Ein Merkmal der Vertikalspannung ist jedenfalls auch ihre Dauer, die durch begleitende Übungen gewährleistet wird. Vertikalspannung erweist sich dann als autonomer Zug in einem Leben, das als richtig empfunden wird: als unwiderruflich gerichtet auf ein Ziel, das als das eigene gesehen wird. Verkürzt lässt sich insofern formulieren: ohne Vertikalspannung ist keine Lebenskunst möglich und kann kaum ein richtiges Leben geführt werden. Im Folgenden wird dies eine Leitfrage sein: wie sehr gehen auch die drei Autoren jeweils von einer Vertikalspannung des Menschen aus? Und wie sehr lassen sich ihre Lebenskunst-Philosophien lesen als Beiträge dazu, sich vertikaler auszurichten als bisher? Oder knapper gefragt:

Können die drei Lehren den Leser bewegen, sein Leben zu ändern?

- Mit dieser Skizze einiger Schwerpunkte von Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern* deutet sich an, dass zahlreiche inhaltliche Berührungen zwischen ihm und Lay, Schmitz und Schmid zu erwarten sind. Abgesehen von den erwähnten³² Punkten, die sich gegen Sloterdijk ins Feld führen lassen: was den Ausschlag geben kann, seinen Text als Vergleichsfolie zu deren Philosophien zu wählen, ist die Ebene, auf der er operiert. Sloterdijk schreibt über diverse Anthropotechniken aus einer metaphilosophischen Perspektive, er mustert Übungspraktiken aus zwei Jahrtausenden, über Kontinente und Kulturen hinweg. Zu diesem Spektrum lassen sich auch die Philosophien Lays, Schmitz' und Schmid's zählen. Denn jeder von ihnen ist auch auf der Anwendungsebene engagiert, in jener Zone, um die sich bei Sloterdijk alles dreht, dort, wo direkt oder mittelbar Übungen zum

³¹ *Leinemann 2004*, S. 334 f. Kursiv bei Leinemann. Die Anspielung auf den *Langen Lauf zu mir selbst* bezieht sich auf den Titel des Buches *Mein langer Lauf zu mir selbst* von Fischer, in dem der Autor in extenso schildert, wie er sein Körpergewicht um etwa 40 kg reduzierte: durch exzessives Joggen und eine begleitende radikale Diät.

³² S. o., S. 11, Anmerkung 13, und S. 18, Anmerkung 30.

richtigen Leben vermittelt werden. Das lässt dessen Überblickswerk als geeignet erscheinen, hier als philosophischer Subtext oder Metaphilosophie herangezogen zu werden.

Erwähnt sei, dass die drei Philosophen von Sloterdijk zwar nicht *expressis verbis* als Vertreter von Übungsverfahren geführt werden, er aber Notiz von zumindest zweien der drei genommen hat. Wilhelm Schmid war 2007 zu Gast im *Philosophischen Quartett*, der 2002-2012 erschienenen Fernsehsendung Sloterdijks und Rüdiger Safranskis, um dort über das Thema „Glück“ zu diskutieren. Und auf Hermann Schmitz bezieht sich Sloterdijk in *Du musst dein Leben ändern* ausdrücklich, ja er übernimmt einzelne Positionen des Neuphänomenologen. Auch seine *Sphären-Trilogie*³³ ist von Schmitz beeinflusst. Immer wieder hat Sloterdijk unterstrichen – in Interviews und eigenen Publikationen³⁴ –, für wie bedeutend er das Werk Schmitz' hält³⁵. Nur Rupert Lay scheint seinem Raster zu entgehen, was umso auffälliger ist, als dieser der nachdrücklichste Befürworter jenes disziplinierten Übens ist, das bei Sloterdijk manchmal zum Mantra wird.

³³ Sloterdijk 1998; Sloterdijk 1999; Sloterdijk 2004.

³⁴ Zum Beispiel Sloterdijk 2009b, S. 143; Sloterdijk 2012, S. 575.

³⁵ Zeichen dieser Wertschätzung ist es auch, dass Sloterdijk Hermann Schmitz im Juni 2011 als Vortragenden an seine Staatliche Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe einlud, zu einer Tagung zum Thema „Atmosphären erleben“.

Erstes Kapitel: Rupert Lay – Das Ideal des biophilen Menschen

Begonnen sei mit dem jesuitischen Moralphilosophen Rupert Lay. Dieser Ausgangspunkt liegt nahe, weil Lay nicht nur als philosophischer Gelehrter auftritt, sondern auch als *Trainer* des richtigen Lebens. Damit bezieht er die prägnanteste Position der drei Philosophen. Denn in dieser Rolle verkörpert er eine jahrtausendealte Auffassung davon, was ein Philosoph sein sollte und was er zu tun habe. Vor allem im 3. und 4. nachchristlichen Jahrhundert sind Philosophen häufig auch Übungsleiter der Lebenskunst gewesen. Es handelt sich um ein Phänomen, auf das Paul Rabbow in den 50er Jahren aufmerksam machte³⁶, das Pierre Hadot später aufgriff³⁷ und welches Sloterdijk heute in den Rang eines Postulats erhebt. Wie eben ausgeführt: ihm zufolge muss jede Lebenskunst-Philosophie, die Relevanz beansprucht, dazu rufen, durch Üben das eigene Leben zu ändern. Ein philosophischer Lebenslehrer ist hiernach, wer es dem Einzelnen ermöglicht, sein In-der-Welt-sein nicht nur zu begreifen, sondern es durch konzentriertes Üben auch auf neue Höhen zu bringen³⁸, oder, mit Sloterdijk gesprochen, es so zu optimieren, dass sein mentales Immunsystem gestärkt werden kann. Es wird sich zeigen, dass Lay dieses Kriterium erfüllt.

Aus Sloterdijks Perspektive lässt sich auch eine gewisse Janusköpfigkeit Lays klarer fassen. Zu fragen ist ja, ob jemand, der als Jesuit und Philosoph zugleich auftritt, nicht so etwas wie ein „hölzernes Eisen“³⁹ sei, eine Instanz also, deren philosophisches Engagement korrumpiert wäre. Danach müsste philosophische Autorität unter solcher Verortung leiden; ausgegebene Direktiven zum richtigen Leben erschienen durch den katholischen Vorhalt diskreditiert, philosophische Karten christlich gezinkt. Die Glaubwürdigkeit eines Philosophen mag von vornherein beschädigt sein, wenn er mit der Behauptung antritt, handlungsrelevante Auskünfte zum richtigen Leben zu geben, aber, insgeheim oder offen, die Nachfolge Jesu predigt.⁴⁰

Hier Sloterdijks Ausführungen heranzuziehen, verspricht, den Blickwinkel auf das Phänomen zu erweitern. Denn wenn sich dessen oben umrissene These, es gebe keine Religionen, nachvollziehen lässt, könnte Lay auch ohne das metaphysische Gepäck gewürdigt werden, das sonst per

³⁶ Vgl. Rabbow 1954.

³⁷ Vgl. Hadot 1991.

³⁸ Sloterdijk 2009a, S. 31.

³⁹ Es war Heidegger, der das Zusammengehen von Philosophie und Theologie als ein „hölzernes Eisen“, bezeichnete; s. Heidegger 1972, S. 113. Bei anderer Gelegenheit stellt er fest, dass zwischen Glauben und Philosophie nichts anderes herrsche als Todfeindschaft: vgl. Heidegger 1976, S. 66. Biographisch interessant ist daran, dass Heidegger nach dem Abitur selbst in die Societas Jesu hatte eintreten wollen, aus umstrittenen Gründen die Gemeinschaft aber nach zwei Wochen wieder verließ. Vgl. zu diesen Gründen Ott 1992, S. 86; Safranski 1994, S. 30; Farías 1989, S. 59 f.; Matussek / Matussek 1997, S. 49-87.

⁴⁰ Der Hinweis, dass Philosophie und Theologie über Jahrhunderte Hand in Hand gegangen seien, nützt hier nichts, ging doch in solchen Verhältnissen die Philosophie als ancilla theologiae, als Magd der Theologie, eher am Gängelbände mit. An den Hochschulen der Jesuiten lässt sich dieses Herr-Knecht-Verhältnis bis heute beobachten. Dort wird zum Beispiel das Argument der Retorsion bevorzugt, um die Existenz Gottes zu beweisen. Wer diese leugne, widerspreche sich im Vollzug des Leugnens selbst. Er begehe einen performativen Widerspruch, denn in allem argumentierenden Sprechen werde, so das Argument, letztlich eine höchste Vernunft, Gott also, vorausgesetzt. (Vgl. Weissmahr 1994.) Sloterdijk sieht denn auch die philosophische Nobilität mancher Jesuiten mit einem Fragezeichen; er spricht von der „Idylle der Münchener Jesuiten, die sich auf ihren Lehrstühlen hinter der Ludwigskirche räkelten und meinen, sie hätten die Übersicht“ (Sloterdijk / Heinrichs 2006, S. 346).

definitionem zu einem katholischen Priester gehörte. Lay stünde dann, erleichtert, umso eindeutiger als Übungsleiter sui generis da. Ob diese Operation gelingen kann, soll sich im Folgenden zeigen.

I. Biographisches

Die Laufbahn Lays ist eindrucksvoll. Er ist Management-Berater und emeritierter Professor für Philosophie und Wissenschaftstheorie in Frankfurt am Main, zudem Psychoanalytiker, ausgebildeter Physiker und „Deutschlands führender Moralphilosoph“⁴¹ – so sein Verlag Anfang der 90er Jahre. Geboren wurde er 1929; 1952 trat er dem den Orden der Jesuiten bei. An deren Hochschule in Pullach studierte er Philosophie, parallel dazu in München Psychologie, in Frankfurt dann Theologie, und in Bonn, nach der Priesterweihe, theoretische Physik und weiter Philosophie. Später kamen Betriebswirtschaftslehre und eine Ausbildung zum Psychoanalytiker hinzu. Lay war 36 Jahre alt, als er Professor für Wissenschaftstheorie und Philosophie in Sankt Georgen wurde, der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Jesuiten in Frankfurt am Main. Er eröffnete eine psychotherapeutische Praxis und hielt außerhalb des universitären Rahmens bald Seminare für Manager, zuerst als Spezialist in Fragen des Marxismus, dann als Trainer für Dialektik und Persönlichkeitsentwicklung.

Bekannt wurde Lay, weil er versuchte, mit solchen Exklusiv-Seminaren und entsprechend anspruchsvollen Büchern ein ethisch orientiertes Management zu fördern. Einen Namen machte er sich aber auch, indem er häufig vom Gros abweichende Auffassungen vertrat und damit für Unruhe sorgte. Als er zum Beispiel in den 80er Jahren den damaligen Links-Terroristen Horst Mahler als Referenten in seine Marxismus-Seminare einlud, wurde darüber, leicht entrüstet, auch in der „New York Times“ berichtet.⁴² Und als er 1995 ein Buch veröffentlichte, das zwar beredt für das

⁴¹ Auf dem Rückumschlag von *Lay 1992*.

⁴² Es hieß dort: „West-Deutschlands größtes Trainingsinstitut für Management fand sich in einem Kreuzfeuer der Kritik gefangen, seit es einen früheren Terroristen dazu engagierte, Geschäftsführer über Marxismus zu unterrichten. Das Hohenstein Management-Institut, ein Trainings- und Beratungsunternehmen mit Sitz in Heidelberg, lud Horst Mahler, einen der geistigen Väter der westdeutschen Baader-Meinhof-Terroristen-Bande, ein, an Wochenendseminaren für Manager Marx' Theorien zu diskutieren.“ Leiter dieser Sitzungen war Lay, auf dessen Initiative hin Mahler eingeladen worden war. Im Artikel der NYT wird weiter erklärt: „Seit fünf Jahren beinhaltet das Programm Seminare über Marxismus, begrenzt auf eine Zahl von etwa zehn Managern und organisiert von einem jesuitischen Theologen und Marx-Experten, dem Rev. Rupert Lay. Father Lay sagt, das Ziel der Seminare sei es, eine Lücke im Wissen der Manager über Marxismus zu füllen und das zu vermindern, was er ‚aggressive Ignoranz‘ zu nennen beliebt.“ S. *Tagliabue 1980* (Übersetzung ST).

1994 blickte Lay zurück: „Ich hielt zwei Managementseminare zusammen mit Horst Mahler ab, der wegen seiner Zugehörigkeit zu einer terroristischen Vereinigung eine lange Haftstrafe abgesessen hatte. Deutsche Unternehmerverbände protestierten heftig. Der damalige Vorsitzende des Bundesarbeitsgerichts versuchte über meine Vorgesetzten, die Veranstaltungen zu vereiteln. Mein Argument, daß ein ehemaliger Häftling nach Ablauf seiner Straftat [sic] das Recht habe, wieder als normaler Bürger zu leben und behandelt zu werden, zudem es mir mein christliches Gewissen verböte, irgendeinem Menschen nicht zu vergeben, nutzten alles nichts. Nachdem ich die beiden Veranstaltungen abgehalten hatte, erlaubte sich der Unternehmerverband, Firmen anzuschreiben, um vor meinen Seminaren zu warnen. Ohne Erfolg. Anders erging es jedoch den meisten Seminarteilnehmern einer der beiden Gruppen. Der ‚Spiegel‘ nannte, gegen eine ausdrückliche Vereinbarung, einige Namen von Seminarteilnehmern. Sie alle – mit einer Ausnahme – verloren in den folgenden Monaten ihre Jobs. Auf wessen Drängen wohl?“ (*Lay 1994*, S. 24.)

Christentum warb, aber recht kirchenkritisch gehalten war⁴³, belegte ihn sein Orden mit Lehr- wie Publikationsverbot und emeritierte ihn vor der Zeit. Die Querelen hatten ein bundesweites, Lay wohlwollendes Medien-Echo; eine Geneigtheit, die sich auch darin zeigte, dass seine Erklärung, Vater eines damals 13jährigen Sohnes zu sein, verständnisvoll zur Kenntnis genommen wurde.

II. Zum Üben rufen, um die Welt zu retten

Von Mitte der 60er Jahre an bis heute hat Lay zu unterschiedlichen Themen über 40 Bücher veröffentlicht: zur allgemeinen Philosophie und Sprachphilosophie, zur Ethik und Moral, Dialektik und Kommunikation, zu Krisen und Konflikten, zur Psychoanalyse und Meditation, zur Persönlichkeitsbildung und Lebensentfaltung. Dieses gesamte Werk lässt sich als philosophisch reflektiertes Trainingsprogramm verstehen, das zu einem richtigen, autonomen Leben, oder, im Sinne Sloterdijks, zur Stärkung des symbolischen Immunsystems führen soll.

Man mag allerdings vor einem solchen Unternehmen mit der Kardinalfrage stehen, die dann auch den anderen Philosophen dieser Arbeit zu stellen wäre: Weshalb solche Unterrichtung überhaupt nötig sein sollte; warum die Menschen von den Philosophen nicht in Ruhe gelassen werden könnten, auf dass sie ihre Leben ohne derlei unerbetene Belehrungen und Übungs-Appelle leben könnten.⁴⁴ Im Sloterdijk-Referat ist dazu oben bereits eine Antwort umrissen worden. Nach seiner Auffassung ist es der Zweck, der hier die Mittel heiligt. Zu Training und Übung müsse gerufen werden, weil niemand mehr so weitermachen dürfe wie bisher, denn sonst werde die Menschheit untergehen.

Lay begründet sein Wirken mit einem ähnlichen Cassandra-Ruf. Ohne Übungsprogramme werde die Menschheit sich selbst abschaffen oder einer unmenschlichen Zukunft entgegen taumeln. Deshalb müssen die Menschen dazu gebracht werden, zu üben und zu trainieren.

Was den rhetorischen Auftritt angeht, gibt sich Lay wie Sloterdijk als Rufer in der Wüste. Auch gilt beiden die Philosophie als das Medium, mit dem die Menschen dazu angehalten werden können, ihr Leben zu ändern, indem sie üben. Die Ähnlichkeit geht noch weiter, wenn auch mit unterschiedlichen Begriffen gearbeitet wird. Beide rechnen darauf, dass, wenn jeder sein Leben ändere, schließlich alle ihr Leben geändert haben würden. Ruft Sloterdijk „Du musst dein Leben ändern“, steht dahinter die Hoffnung, dass es jeder und dann alle tun. In Lays Argumentation findet sich der gleiche Ansatz, wenn auch komplexer und übertragen in einen konkreten Weltveränderungsplan.

⁴³ Vgl. Lay 1995.

⁴⁴ Helmut Schelsky hat sich in den 70er Jahren energisch gegen solche Interventionen von „Intellektuellen“ gewandt, die, so Schelsky, damit versuchten, qua Deutungshoheit über die arbeitende Bevölkerung zu herrschen. Vgl. Schelsky²1975.

III. Der idealistische Plan

Lays Weltveränderungsprogramm zielt zunächst auf das Bewusstsein. Dabei sind zwei Formen von Bewusstsein zu unterscheiden: das individuelle des einzelnen Menschen und das allgemeine vieler Menschen. Letzteres erklärt Lay so:

„[Mit dem Allgemeinen Bewußtsein] sind Bewußtseinshinhalte gemeint, die in einer soziokulturellen Einheit zu einer bestimmten Zeit typisch – weil sehr verbreitet – sind.“⁴⁵

Das allgemeine Bewusstsein kann Gesellschaften, Generationen und ganze Zeitalter bestimmen – allerdings nur auf dem Weg über das individuelle Bewusstsein. Dieses dient Lay denn auch als Schlüssel. Wird – so Lays Annahme – das individuelle Bewusstsein verändert, dann mittelbar darüber auch das allgemeine Bewusstsein und damit dann das allgemeine Sein. Dies ist das Axiom, das seinen Versuchen, zum richtigen Leben zu führen, zugrunde liegt. Das Denken, d.h. grosso modo das Bewusstsein, bestimmt das Sein. Dieser angenommene Kausalzusammenhang ist zentral für Lays Vorgehen; er bildet das Fundament seiner Philosophie des richtigen Lebens.⁴⁶ Lay erweist sich damit als Idealist. Dem entspricht seine Auffassung, was Philosophie und was ihre Aufgabe sei:

„Heute ist Philosophie [...] zu einer außerordentlich praxisbezogenen Wissenschaft geworden. Ihre Aufgabe ist es, den Wandel des allgemeinen Bewußtseins auszumachen, ihn verantwortet zu begleiten und, wenn möglich, zu führen.“⁴⁷

Sämtliche Veröffentlichungen Lays dienen immer auch dazu, diese Aufgabe zu erfüllen: das allgemeine Bewusstsein zu führen, d.h. auf möglichst breiter Front zum richtigen Denken und damit zum richtigen Leben anzuleiten. Dahinter aber steht jenes Ziel, das sich mit Sloterdijk als vertikal markieren lässt. Kann Lay über die Bewusstseinsinhalte möglichst viele Menschen dazu bringen, anders, „richtig“ zu denken, so verändert er auch seine Zeit und seine Welt.

IV. Konstruktivismus und kognitive Autonomie

Wenn Lay vom individuellen und allgemeinen Bewusstsein spricht, geht es immer auch darum, wie Menschen denken, erkennen und zu Überzeugungen gelangen. Die kognitiven und neurophysiologischen Prozesse, die dabei ablaufen, sind allerdings chaotisch mannigfaltig. Um solche verwickelte Zusammenhänge auf den Begriff zu bringen, bedient sich Lay des Konstruktivismus. In seinen mittleren und späten Jahren ist er als entschiedener Verfechter dieser empiristischen,

⁴⁵ Lay 1992, S. 14. In Lay 1988, S. 7, beschreibt er, welche Ausdrucksformen das Allgemeine Bewusstsein haben kann: „Die Selbstverständlichkeiten, Vorurteile, Wertvorstellungen, Orientierungen, Überzeugungen über das Vernünftige und Unvernünftige, das Nützliche und Unnütze, das Brauchbare und Unbrauchbare, über politische, ökonomische, soziale Einstellungen einer Zeit sind Ausdrucksformen allgemeinen Bewusstseins. Philosophie bringt sie zur Sprache und damit zu sich. Allgemeines Bewusstsein wird in seinen Ausdrucksformen reflektierbar. Die Welt wird ein gutes Stück verständlicher.“

⁴⁶ Um ein Beispiel dieses Wirkzusammenhangs zu geben: Lay legt Wert darauf, dass man *sittlich* handle, d.h. das eigene Tun und Lassen ethisch reflektiere, und entsprechend unterstreicht er (Lay 1997, S. 251): „Grundlage des sittlichen Handelns ist [...] die Internalisierung eines gedanklichen („idealen“) Systems.“

⁴⁷ Lay 1988, S. 8.

biologisch begründeten Theorie aufgetreten. Der Konstruktivismus, so erklärt er, „gilt als einziger erkenntnistheoretischer Ansatz, der nicht falsifiziert wurde.“⁴⁸

Lays Votum hat Folgen für eine Frage, um die es in dieser Arbeit geht: wie frei oder wie autonom wir sind in der Wahl unserer Lebensmöglichkeiten. Der Jesuit beantwortet sie aus konstruktivistischer Sicht. Dazu geht er zurück zu basalen kognitionstheoretischen Bedingungen menschlichen Erkennens und Denkens. Er untersucht die Prozesse, die dem Denken und damit auch jeder Wahl von Lebensmöglichkeiten zugrunde liegen und stellt fest, dass diese weitgehend „autonom“ verliefen. Wer das nicht berücksichtigt, könne heute nicht angemessen über personale Autonomie sprechen: „[Die] fundamentale Autonomie der Kognition“, stellt er fest, „ist eine notwendige Bedingung [...] aller Autonomie.“⁴⁹

Es ließe sich einwenden, dass Lay verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Autonomie“ benutze: dass die kognitive Autonomie eine andere sei als die personale. Lay würde dem zustimmen, aber darauf verweisen, dass die Rede von personaler Autonomie in einem konstruktivistischen Weltbild eben nur sinnvoll sein könne, wenn man von der Autonomie der Kognition ausgehe.

Um diese Argumentation nachzuzeichnen, sei in einem ersten Schritt skizziert, was Lay unter „Informationen“ versteht. So schlicht der Begriff sich ausnimmt: deutet man ihn konstruktivistisch, ergeben sich daraus Folgen für das Verständnis zwischenmenschlicher Kommunikation und personaler Autonomie. In Gesprächssituationen sind Informationen nämlich keine objektiven Entitäten, die vom Sprecher zum Hörer oder vom Sender zum Empfänger wie in einem Paket transportiert werden könnten. Wären sie es, müsste der Empfänger das Paket nur öffnen und es stünde ihm exakt jene Information zur Verfügung, die der Sender ihm geschickt hätte. Dies sei, erklärt Lay, ein zwar verbreitetes, aber falsches Bild von Kommunikation, dem ein Missverständnis von Information zugrunde liege. Informationen seien nämlich hergestellt; Informationen seien *Konstrukte*:

„‘Information‘ bedeutet, kognitions- wie erkenntnistheoretisch verstanden, ein Bündel von miteinander (oft unbewußt) verschränkten Erkenntnissen (Inhalten und/oder Gegenständen), Erklärungen, Wertungen, Besetzungen (mit Emotionen, Interessen, Wertungen, Bedürfnissen). Unser kognitives System rezipiert und verarbeitet ausschließlich die von ihm selbst geschaffenen Informationen.“⁵⁰

Was der „Empfänger“ einer Nachricht von deren „Sender“ empfängt, sind konstruktivistisch gesehen nicht Informationen, sondern Signale. Aus diesen bildet er dann, autonom, Informationen. Dies ist eine der zentralen Aufgaben des kognitiven Systems: Signale in Informationen zu verwandeln. Spricht man also von Informationen, sollte man mit Lay gesehen immer bedenken, dass sie aus Signalen gebildet werden. Signale aber sind in seiner Definition nichts anderes als physikalische Entitäten, die das zentrale Nervensystem affizieren:

⁴⁸ Lay 1992, S. 60.

⁴⁹ Lay 1995, S. 244.

⁵⁰ Ebd.

„Diese Signale können akustischer, optischer, taktiler, elektrischer oder chemischer Art sein. Elektrische Signale werden vor allem von den Sinnesorganen erzeugt und in den Neuronen zum Gehirn weitergeleitet, von dem sie – unter bestimmten Umständen – zu Informationen verarbeitet werden.“⁵¹

Lay geht in seiner konstruktivistischen Deutung menschlicher Informationsverarbeitung (oder besser: Signalverarbeitung) zurück zur aristotelischen Unterscheidung zwischen Wirk- und Formursache. Die Pointe dieser Differenzierung liege darin, dass kein Mensch die wirkursächlichen Signale so wie ein anderer zu Informationen verarbeite. Vielmehr bilde jeder formursächlich seine individuellen Informationen, die sich von denen jedes anderen Menschen unterscheiden. Keine zwei Informationen seien identisch. Wenn unterschiedliche Personen das gleiche Buch läsen, seien zwar die Signale, die das zentrale Nervensystem dabei wirkursächlich beeinflussten, dieselben. Wie aber verschiedene Menschen diese Signale verarbeiteten und wie sie eine Information daraus bildeten, sei ein formursächlicher Prozess, der sich zwischen Personen fundamental unterscheiden könne. Jeder lese sein Buch.

Die erkenntnistheoretische Botschaft des Konstruktivismus, die sich aus der Differenz zwischen Signal und Information ableitet, lautet darauf, dass jeder Mensch ein eigenes „Universum“ sei. Das hat Konsequenzen für Lays Lehre vom richtigen Leben:

„Da nun [...] jeder Mensch über andere Konstrukte verfügt, ist also jede Erkenntnis, jedes Erklären oder Verstehen, jedes Werten aus der Sicht eines anderen Menschen nicht behebbar ‚unzuverlässig‘ [...]. Der Andere ist auf eine nicht zu erfassende Weise anders. So ist etwa die Information nicht vorhersehbar, die das informationsursächliche Angebot erzeugt. In der Interaktion begegnen sich also zwei mehr oder minder unterschiedene Universen, die miteinander Kontakt aufzunehmen versuchen.“⁵²

Wenn man miteinander kommuniziere, komme es darauf an, dies zu berücksichtigen; zu beachten, dass jeder andere Mensch von mehr oder minder anderen Werten, Erwartungen, Interessen und Bedürfnissen bestimmt sei als man selbst. So wichtig solche kommunikationstheoretische Einsichten sein mögen; entscheidend ist, was sich daraus als Folge für die Autonomie eines Menschen ergibt. Lay erklärt:

„[...] Konstrukte besitzen keinerlei Verbindlichkeitsanspruch über den Menschen hinaus, dessen kognitives System sie sich schuf. Für mich sind [meine Konstrukte] insoweit verbindlich, da [sic] ich (wie jeder Mensch) mein Leben und meine Welt nach Maßgabe meiner Konstrukte einrichten und in ihr leben muß.“⁵³

Nach Lay hat jeder Mensch die Pflicht, sein Leben in eine entschiedene, bewusste Richtung zu bringen. In ethisch-systematischer Terminologie fordert der Jesuit, den eigenen obersten handlungsleitenden Wert zu identifizieren und ihn gegebenenfalls nach Maßgabe eines besseren neu

⁵¹ Lay 1995, S. 243.

⁵² A.a.O., S. 273 f.

⁵³ A.a.O., S. 235.

zu justieren. An Nietzsche gelehnt spricht er aber auch davon, dass jeder Mensch seinem Stern folgen solle. Er verlangt also, dass der Einzelne autonom lebe, aber dies nicht in völliger Beliebigkeit tue. Vielmehr soll er eine möglichst klare, ethisch organisierte, Ordnung in sein Leben bringen. Entsprechend hat Lay auch zwei Bücher geschrieben, die sich ausschließlich der Frage widmen, wie der Einzelne diese Ordnung entwickeln kann.⁵⁴

V. Marx, Kant und personale Autonomie

Lay will die Welt verändern. Um dies zu tun, will er gewissermaßen mitkonstruieren am Erkennen, Denken und am Bewusstsein einzelner und aller Menschen, bestimme doch das Bewusstsein das Sein, das wirkliche Leben. Mit diesem idealistischen Weltveränderungs-Ansatz scheint Lay sich philosophiehistorisch gegen Karl Marx in Stellung zu bringen, einen erklärten Materialisten. Während marxistisch betont wird, dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimme und man den Hebel der Veränderung deshalb beim Sein ansetzen müsse, unterstreicht Lay, es sei umgekehrt: vorzugsweise über das Bewusstsein sei die Welt zu transformieren. Aber Lay tritt nicht als reiner Antimarxist auf. Indem er der Philosophie die Aufgabe verschreibt, das allgemeine Bewusstsein zu verändern und es zu führen – gegen Marx –, knüpft er zugleich ausdrücklich an ein Vorhaben an, das dieser in seiner 11. These gegen Feuerbach formulierte: „Die Philosophen haben die Welt nur unterschiedlich *interpretiert*, es kömmt drauf an sie zu *verändern*.“⁵⁵ Mit Marx sieht Lay die Philosophen verpflichtet dazu, die Welt zum Besseren hin zu bewegen. Und obwohl er eine gründliche Widerlegung des Marxismus vorgelegt hat⁵⁶, versteht er sich als Weltveränderer in Marx' Fußstapfen. Lays priesterliche Arbeit scheint aufzugehen in Marx' philosophischer Mission; entsprechend zitiert Lay zustimmend die 11. These gegen Feuerbach und erklärt dann:

„Nachdem schon einmal die Philosophie die Rolle der alten Theologie übernommen hat, soll sie auch beginnen, das besser zu tun, was die Theologie seit 2000 Jahren hätte tun sollen – die Welt zu humanisieren.“⁵⁷

Insofern tritt Lay weniger als Priester und mehr als Philosoph auf, der sein Berufsbild an Marx orientiert:

„[Die Philosophie] erhält von Marx ihre alte Würde und ihre alte Funktion zurück, die sie vor dem Entstehen theologisch dominierter Weltbilder hatte: Sie soll Welt verändern. [...] Philosophie hat nun nicht mehr die Aufgabe, über das Wesen des Menschen

⁵⁴ Lay 1983 b; Lay 1989 a.

⁵⁵ Marx / Engels 1998, S. 21. (Kursiv bei Marx / Engels.) Die Thesen über Feuerbach stammen aus dem Jahr 1845. Lay schließt sich Marx' These an: „Karl Marx entlarvte den Unsinn [...] [spekulativen] Philosophierens in seiner 11. These gegen Feuerbach: ‚Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.‘“ (Lay 1998, S. 179; kursiv bei Lay.) Bereits 1974 schreibt er: „Es kommt nicht darauf an, diese Welt um eine weitere Interpretation ihrer selbst zu bereichern, sondern sie zu verändern. Solche Veränderung ist aber nicht zunächst und primär eine Veränderung der Gesellschaft, sondern der Menschen in Gesellschaft.“ (Lay 1974, S. 8 f.)

⁵⁶ Lay 1975.

⁵⁷ Lay 1981, S. 151.

nachzudenken oder über andere gesellschafts- und zeitinvariante Probleme. [...] Und so wird die 11. These gegen Feuerbach zum Programm einer jeden künftigen (auch nichtmarxistischen) nachmodernen Philosophie [...].“⁵⁸

Lays sonst dezidiert nicht-marxistische Philosophie betont, wie wichtig es sei, das eigene Leben auf ein Ziel hin zu orientieren, oder es zumindest an einer klaren Ordnung ausgerichtet zu organisieren. Damit stellt sie sich auch in den Dienst der Aufklärung im Sinne Kants.⁵⁹ Dessen „Sapere aude“⁶⁰ verschreibt sich Lay ausdrücklich, selbst wenn er, konstruktivistisch und psychoanalytisch beeinflusst, daran festhält, dass es kein Zurück mehr gebe hinter „das Andere der Vernunft“⁶¹, also Unvernünftiges, Widervernünftiges, Unbewusstes, Irrationales, Leibliches. Lays Kant-Treue ist zu unterstreichen, weil dessen „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ sich als ein Manifest der Autonomie lesen lässt. 1784 schrieb Kant:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. **Selbstverschuldet** ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines **eigenen** Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“⁶²

Lays Bücher sollen ihre Leser in diesem Sinne zum Selbstdenken und zum selbstverantworteten Handeln anregen – was sich als Impuls verstehen lässt, die eigene Autonomie zu entwickeln. Lay schreibt als Aufklärer. Durch die Lektüre seiner Bücher soll sich das Bewusstsein, d.h. das Denken und die Einstellung, seiner Leser so ändern, dass sie auch ihr Sein verändern und, anders als bisher, autonom handeln. Solche Entwicklung tut not, denn das bisherige allgemeine Bewusstsein ist obsolet geworden:

„Wir stehen in allen Dimensionen des Sozialen Seins an den Grenzen des Chaos. Dennoch glauben nicht wenige Menschen, die Dimensionen des alten Allgemeinen Bewußtseins wären in der Lage, die Probleme des Allgemeinen Seins zu lösen. Soviel

⁵⁸ Lay 1988, S. 53.

⁵⁹ Lay erklärt entsprechend: „Das ‚Habe Mut dich deines Verstandes zu bedienen‘ bleibt auch dann die Parole der Aufklärung, wenn dieser Mut dazu führt, die Grenzen der Vernunft anders zu ziehen, als die Moderne sie zog. [...] Hier hat die Philosophie eine wichtige Aufgabe: sie hat Ausschau zu halten nach [von anderen Menschen gesuchten neuen] Ufern, muß prüfen, ob sie sumpfig sind oder tragfähig für eine neue Zukunft. Ihre Aufgabe wird es sein, Vernunft wie Unvernunft über sich selbst aufzuklären, um den Propheten der Widervernunft nicht das Feld des Orientierens zu überlassen. Unvernunft kennt keinen Kompaß, weiß nicht, wohin der Weg führen mag, bedeutet ein Sich-Ausliefern an eine blinde Zukunft, in der sich allenfalls die Schemen eines vergangenen und für immer verlorenen Paradieses ausmachen lassen.“ (Lay 1988, S. 14 f.)

⁶⁰ Vgl. Kant 1784, S. 481.

⁶¹ Vgl. Böhme / Böhme 1983. Die Erkenntnisse, die daraus folgen, dass man ein „Anderes“ der Vernunft anerkennt, delegitimieren bei Lay nicht den Anspruch der Vernunft. Diese bleibt zentrale Steuerungsinstanz.

⁶² Kant 1784, S. 481. Hervorgehoben bei Kant.

Herzenseinfalt kann man nur verwundert zur Kenntnis nehmen! Also [sic] muß ein neues Denken her [...].⁶³

Lays Werk lässt sich damit genauer beschreiben: es handelt sich um eine von Marx' Weltveränderungs- und Kants Aufklärungsanspruch inspirierte, idealistisch geprägte, konstruktivistisch-rationalistische Philosophie, die es sich zum Ziel setzt, das Leben jedes einzelnen Menschen zu ändern. Dieses geänderte Leben soll nach Lays Anspruch autonom und biophil geführt werden, so dass es sich entfalten kann – so, dass auch die Welt biophil wird. Lays Gesamtwerk ist darüber hinaus von einem Ordnungsgedanken bestimmt, der es jedem Leser nahelegt, sein Leben nach einer ethischen Struktur auszurichten.

Entscheidend wird nun sein, wie Lay versucht, seine Humanisierungsabsicht in die Tat umzusetzen. Auffällig ist zunächst der Ansatzpunkt, den er wählt.

VI. Mit Managern als Mittelsmännern die Gesellschaft verändern

Um über ein neues Denken die Welt zum Besseren hin zu verändern, wählt Lay einen archimedischen Ansatz, mit dem er große Hoffnungen verbindet. Zwar wendet er sich auch an ein allgemeines Publikum, aber sein Fokus liegt auf Managern, auf jenen Führungskräften, die an den Schaltstellen der Wirtschaft und Politik sitzen. Von deren Hebelwirkung hängt es nach seiner Auffassung vor allem ab, wie es um das „sozioökonomische politische System“ bestellt ist. Entsprechend antwortete er einmal auf die Frage: „Herr Professor Lay, was bewegt eigentlich einen Jesuitenpater dazu, sich in dem Maße, wie Sie das seit Jahren tun, mit Management auseinanderzusetzen?“ Darauf Lay:

„Es gibt zwei Möglichkeiten, unsere sicher nicht sehr humane Wirtschaftswelt zu verändern. Die eine wäre eine Revolution von unten, die vielleicht in einer laboristischen Marktwirtschaft enden würde. Die zweite ist, dass man versucht, oben etwas zu ändern. Da von unten aufgrund der Inkompetenz der Gewerkschaften nichts zu erwarten ist, versuche ich oben etwas zu bewegen, soweit ich das kann.“⁶⁴

„Oben etwas zu bewegen versuchen“ heißt nach dem Philosophie-Verständnis Lays, das Bewusstsein von Managern zu verändern versuchen. In seiner Sicht ist dies eine seiner vornehmsten Aufgaben. Entsprechend hat er eine Reihe von Werken für Wirtschaftsführer veröffentlicht, jene auch im Titel so ausgewiesenen „Manager“-Bücher.⁶⁵

⁶³ Lay 1994, S. 232.

⁶⁴ Lay / Sichau 1995.

⁶⁵ *Marxismus für Manager, Dialektik für Manager, Meditationstechniken für Manager, Philosophie für Manager, Ethik für Manager, Kommunikation für Manager*, und, wenn auch ohne „Manager“ im Titel: *Führen durch das Wort, Über die Kultur des Unternehmens, Ethik für Wirtschaft und Politik*.

VII. Lay als Trainer

Mit seinen Manager-Büchern ist die Arbeit aber nicht getan. Lay betreibt das Unternehmen, „oben etwas zu bewegen“, nicht nur über das geschriebene Wort. Als misstrauete er dessen bewusstseinsverändernder Kraft, flankiert er seine Manager-Bücher mit den erwähnten⁶⁶ Seminaren für das gleiche Klientel. Auf diese Weise hat er immer wieder unmittelbaren Trainingskontakt gesucht zu möglichen Multiplikatoren seiner Veränderungsinitiativen. Seine Verknüpfung von Theorie und Praxis geht so weit, dass dem Buch von 1992, *Wie man sinnvoll miteinander umgeht. Das Menschenbild der Dialektik*, eine Postkarte beigelegt war, die für Dialektikseminare mit Lay warb; als Überschrift stand darauf: „Erleben Sie – Rupert Lay live“. Und zehn Jahre später fand sich in der 20. Auflage von „Dialektik für Manager“ ein ähnliches Kärtchen, auf dem nicht nur zu „Basis- und Aufbau-seminare[n] in Dialektik“ eingeladen wurde, sondern auch zu „Eintagesgespräche[n] über aktuelle Fragen aus Politik, Wirtschaft und Kultur“. Nach Lays Auskunft geht es in diesen Veranstaltungen weniger darum, Meinungen zu transferieren, als vielmehr darum, Persönlichkeiten zu entwickeln. Dies ist sein Plan: gelingt es, das Bewusstsein von Menschen mit Führungsverantwortung durch Buch und Training zu entfalten, wird sich das Sein nicht nur dieser Manager zu einem besseren Leben hin entwickeln können, sondern auch das der von ihnen Geführten. So kann sich nach Lays Plan und Hoffnung heute die Gesellschaft verändern und morgen die ganze Welt, treu Marx' Bestimmung, was die Aufgabe eines Philosophen sei.

VIII. Das allgemeine Bewusstsein beeinflussen

Mit Büchern und Seminaren für Verantwortliche in Wirtschaft und Politik hat Lay scheinbar einen exklusiven Ansatzpunkt gewählt, um über das Bewusstsein das Sein der Gesellschaft zu verändern: wer Minister und Unternehmensführer berät, kann auf wirkungsvolle Verstärker der eigenen Initiativen hoffen. Hier scheint Lay auf gutem Weg zu sein; er hat zu Protokoll gegeben, man müsse „schon fast ein bißchen suchen, wo in den Vorständen großer Unternehmen keine Lay-Schüler sitzen“⁶⁷. Weil aber sein Weg zum humanen Sein auf das *allgemeine* Bewusstsein zielt, soll auch das breite Publikum erreicht werden, und dies möglichst direkt. Diesem Zweck dienen nun keine Seminare oder Schulungen mehr, sondern weitere Bücher. Auch sie entsprechen seinem Trainingsansatz: immer wieder wird darin zu Übungen aufgerufen und dazu, das eigene Bewusstsein zu verändern. Viele Bücher Lays fordern auch den normalen Leser zu Selbstreflexionen und praktischen Übungen auf, so, als wolle Lay Ersatz für seine Seminare leisten. Das Verfahren mag typisch sein für einen Philosophen, der sich als Entwickler des Allgemeinen Bewusstseins, als geistiger Lehrer, versteht, der aber nicht jedermann im persönlichen Training betreuen kann. Das Buch tritt an die Stelle des Übungsleiters, und das gelegentlich ausdrücklich, zum Beispiel in seinen „Meditationstechniken“:

⁶⁶ S.o., unter „Biographisches“, S. 22.

⁶⁷ Lay 1996, S. 258.

„Meditieren kann [...] kaum erfolgreich ohne Lehrer erlernt werden. [...] Da es an guten Meditationslehrern mangelt und die Sehnsucht nach meditativen Vollzügen in einer Gesellschaft, die zunehmend mehr nach außen lebt und Außenleben einfordert, wächst, muß unser Buch einen Lehrer über weite Strecken ersetzen helfen.“⁶⁸

IX. Seelenformung nach antikem Vorbild

Lays planvolles, konzentriert *praktisches* Vorgehen verdient einen genaueren Blick, denn es unterscheidet ihn von den anderen beiden Philosophen, um die es in dieser Arbeit geht. Hermann Schmitz und Wilhelm Schmid tragen zwar als Hochschul-Professor und philosophischer Lebenskunst-Publizist ihre Ideen vor, betreiben aber keine Trainingsinstitute richtigen Denkens und Lebens. Mehr auch als jede andere gegenwärtige Philosophie des richtigen Lebens stellt Lays Werk ein Exempel der Sloterdijkschen These dar, dass der Einzelne und alle anderen heute nur noch dadurch zu retten seien, dass sie *üben*, d.h. sich regelmäßig Exerzitien unterziehen. Die Brücke vom Bewusstsein zum Sein führt bei Lay über den breiten Fluss des Trainings. Sein Weltveränderungsprogramm setzt dies voraus: nur, wenn der einzelne konzentrierte Übungsprogramme durchläuft und darüber seine Persönlichkeit entfaltet, kann sich die Welt vor ihrem eigenen Untergang retten und in eine humane Richtung entwickeln. Lediglich Bücher zu lesen – und seien es jene Lays –, wird dazu nicht genügen. Paul Rabbow hat an den Philosophen des 3. und 4. Jahrhunderts einen ähnlichen Anspruch beobachtet⁶⁹, ähnlich wie Pierre Hadot am Beispiel griechisch-römischer und frühchristlicher Philosophen. Diesen sei es, so Hadot, vor allem darum gegangen, Menschen aus ihrer Unmündigkeit zu einem guten Leben zu führen, indem sie deren Seele „formten“:

„Man hat meines Erachtens das eigentliche Wesen der antiken Philosophie und den besonderen Charakter der von den Philosophen der Antike geschriebenen Werke mißachtet. Diese nämlich sind weniger dazu bestimmt, Informationen über abstrakte Theorien zu vermitteln, als dazu, die Seele der Schüler zu formen.“⁷⁰

Lay tritt als Verwandter dieser antiken und frühchristlichen Philosophen auf. Die Vermutung, er sei ihnen ideengeschichtlich nah, sei durch zwei Beobachtungen gestützt.

1. Beobachtung: Lays edukativer Ansatz hat Wurzeln in der Antike

Lay betont häufig, wie wichtig es sei, die eigene Persönlichkeit zu bilden, und erklärt dann auch, wie dies zu tun sei. Das klingt auch in manchen seiner Buchtitel an. Beispiele sind: *Gelingendes Leben, Bedingungen des Glücks, Weisheit für Unweise, Vom Sinn des Lebens, Wie man sinnvoll miteinander umgeht* oder *Methoden zur Persönlichkeitsentfaltung*⁷¹. Zudem hat er ausdrücklich unterstrichen,

⁶⁸ Lay 1976, S. 7.

⁶⁹ Rabbow 1954.

⁷⁰ Hadot 1991, S. 9.

⁷¹ Der vollständige Titel: *Meditationstechniken für Manager. Methoden zur Persönlichkeitsentfaltung*. Die Ergänzung *Methoden zur Persönlichkeitsentfaltung* ist ein späterer Zusatz zum Titel der Erstauflage von 1976, die lediglich *Meditationstechniken für Manager* hieß. Lay stößt sich im Vorwort (Lay 1976, S. 10 f.) an dieser

dass er in erzieherischer Absicht schreibe, etwa in *Manipulation durch die Sprache*, in einem Kapitel über Manipulation durch die Medien. Hier wendet er sich direkt an den Leser:

„Als Sie dieses Buch kauften, wurden Sie manipuliert vom Autor, vom Verleger, vom Buchhändler, denn sie alle zogen einen Nutzen aus Ihrem Kaufentscheid, den Sie vermutlich nicht intendierten. Doch auch dieses Buch will Ihr Verhalten beeinflussen, wenn auch nicht in manipulatorischer, sondern – verzeihen Sie bitte dem Autor den Hochmut – in edukatorischer Absicht. Die weitaus meisten Medien sind nicht gar so philanthropisch eingestellt.“⁷²

Dieser erzieherische Ansatz Lays ist in der Antike vorgeprägt:

„Was im weltlichen Bereich bis heute [...] als ‚Wege zur Selbsterziehung‘, ‚Seelisches Training‘, ‚Lebenskunst‘ usw. in wissenschaftlichen und noch mehr in populären Büchern erscheint [...], ist [in der Antike] entdeckt und grundlegend vorgebildet [...]: die Technik der Exerzitien und psychoasketischen Akte, die Praktiken methodischer Willensbeeinflussung und Selbstdisziplinierung; die Technologie der sittlichen Lebensbehandlung und -bemeisterung.“⁷³

Auch die übrige aktuelle philosophische Lebenskunst-Literatur – neben Lay – zehrt von den Wurzeln der Antike. Sie hat aber kaum je etwas im Sinn mit jenen psychoasketischen, selbstdisziplinierenden und edukativen Verfahren, die Rabbow zufolge damals grundgelegt worden sind. Lays Ansatz dagegen ist deutlich durch griechisch-römische Methoden beeinflusst.

2. Beobachtung: Auch die Selbstprüfungen, die Lay empfiehlt, stammen aus der Antike

Zur Persönlichkeitsbildung und Selbsterziehung im Sinne Lays gehört es, sich zu erforschen und die eigenen Dispositionen zu überprüfen. So soll eine möglichst umfassende Selbsterkenntnis erreicht werden. Solche Selbsterkenntnis ist nach Lay die Voraussetzung dazu, sich zu verwirklichen und die eigene Persönlichkeit zu entfalten. Immer wieder hält er seine Leser deshalb zu Selbstprüfungen an. Im folgenden Zitat gestaltet sich der Ruf zur Einkehr bei sich selbst noch moderat:

„Da dieses Buch nicht auf der Ebene abstrakter Erbaulichkeit handeln, sondern auch die Möglichkeit eigener Lebensorientierung vermitteln möchte, seien hier einige Merkmale von Arroganz, Egoismus und Heuchelei vorgestellt. Sollten Sie das eine oder andere Merkmal bei sich entdecken, wäre es nützlich, die Differenz zwischen Selbst-Real und Selbst-Ideal gründlicher zu bedenken.“⁷⁴

Solches „Gründlicher bedenken“ ist antik vorgebildet. Sich selbst gründlich zu erforschen, war im frühen Griechenland die philosophische Norm. Dass Lay auf alten Wegen geht, wird offensichtlich,

Wortwahl des Verlags, denn weder gehe es in erster Linie um „Manager“, noch sei es angebracht, von „Meditationstechniken“ zu sprechen. Zu meditieren, betont er, vertrage sich nicht mit Technik, mit Machen. In den folgenden Taschenbuch-Ausgaben wurde der Titel denn auch um den Hinweis auf die Persönlichkeitsentfaltung ergänzt.

⁷² Lay 1984a, S. 268.

⁷³ Rabbow 1954, S. 15 f.

⁷⁴ Lay 1992, S. 12.

wenn er seine Initiativen an anderer Stelle forciert und den Leser wiederholt zu „Bestandsaufnahmen“ auffordert – zum Beispiel nach einem Kapitel, das kantianisch und streng überschrieben ist mit: „Wenn das innere Moralgesetz versagt“. Dort finden sich Fragen wie diese:

„Zeigt sich bei mir die Mangelnde Autonomie (s. S. 47-49) oder das ‚So-What-Syndrom‘ (s. S. 49/50)?
 Bin ich ein Unehrllicher (s. S. 51/52), ein Kriecher (s. S. 53/54), ein Ausbeuter (s. S. 54-56) [...], ein Schwätzer (s. S. 63/64), [...] Mittelmaß (s. S. 67/68) oder ein Gutmensch (s. S. 68-70)?
 In welchen Situationen zeigt sich das?
 Wie kann ich es ändern?
 Was gewinne ich dabei?
 Was kann ich dabei verlieren?
 Wie will ich vorgehen?
 Erster Schritt wäre...
 Der zweite Schritt könnte sein...
 Als dritten Schritt nehme ich mir vor...“⁷⁵

Vorbilder dieser Fragenfolge finden sich in der Antike und, vermittelt über diese, auch im frühen Christentum. Paul Rabbow sieht eine deutliche Kontinuität zwischen den Selbstprüfungspraktiken der stoisch-platonischen Philosophie und jenen des frühen und mittelalterlichen Christentums:

„Die Selbstprüfung [...] erscheint als methodische Maßnahme der psychagogischen Praxis zuerst (für unsere Kenntnis) im 1. Jahrhundert v. Chr. Sie entwickelte sich in bestimmten typischen Strukturformen, von denen einige in die christliche Methode übergingen.“⁷⁶

Jene Selbstbefragungen des frühen Christentums wurden als *examen conscientiae* bezeichnet, als Selbst- oder Gewissensprüfung, und sie unterschieden sich nur marginal von den altgriechisch-philosophischen Selbstüberprüfungen. Beide, erklärt Pierre Hadot, hätten auch dasselbe Ziel gehabt, nämlich „in der Seele einen völligen Wandel in der Sicht aller Dinge herbeizuführen.“⁷⁷ Ähnlich verhält es sich bei Lay. Seine Initiativen, die Sicht der Dinge zu wandeln, und die eigene Persönlichkeit gezielt zu entwickeln, reichen bis zu seinem Grundlagenwerk über die Psychoanalyse und der Empfehlung, jeder Interessierte möge sich auch selbst einer Analyse unterziehen. So, wie Lay die Psychoanalyse auffasst, wirkt diese wie eine vergrößerte Version der Selbstprüfungs-Reihen, die er in seinen Büchern anbietet. Beides aber, die Analyse à la Lay und das schriftliche Mit-sich-ins-Gericht-

⁷⁵ Lay 2000, S. 71 ff.

⁷⁶ Rabbow 1954, S. 15 f. „Psychagogik“ ist ein hilfreicher Begriff Rabbows, mit dem auch die „Seelenleitung“ im Sinne Lays beschrieben werden kann. Rabbow übernimmt den Terminus aus älterer Fachliteratur – s. a.a.O., S. 301. Er betont ebd., dass vor der Selbsterziehung die Fremderziehung oder die Anleitung stünden, d.h. bezogen auf Lay: die Seelenerziehung als Psychagogik.

⁷⁷ Hadot 1991, S. 57.

gehen, stellen eine aktuelle Version der antiken Seelenprüfung und des christlichen examen conscientiae dar.⁷⁸

Fraglich ist, ob Lay mit seiner Art, zum richtigen Leben anzuleiten, noch zum Gros der Lebenskunstphilosophen der Gegenwart zählt. Denn vorzugehen wie er, ist für einen heutigen Autoren der Lebenskunst nicht selbstverständlich. So ist bezweifelt worden, ob es überhaupt Sache eines Lebenskunst-Philosophen sei, dem Leser mit Selbstbesinnungs-Appellen nahezurücken. Ferdinand Fellmann erklärt:

„Selbstbesinnung ist eine permanente Arbeit an der eigenen Lebensgeschichte, zu der es keiner Aufforderung bedarf. Nur in bestimmten Fällen, etwa wenn jemand gescheitert ist, macht es Sinn, ihn dazu aufzufordern [...].“⁷⁹

Ohne entscheiden zu wollen, wie angemessen der Verweis ist, fällt auf, wie hoch Lays Anspruch ist. Fragereihen zur Selbsterkenntnis mit einem Kapitel einzuleiten, das überschrieben ist mit „Wenn das innere Moralgesetz versagt“, mutet kaum besonders milde an. In jedem Fall ist Lays bisweilen imperatives Vorgehen ungewöhnlich für einen Philosophen der Gegenwart, dessen Gegenstand das richtige Leben ist. Ungewöhnlich ist es vor allem, weil ein durchschnittlicher Lebenskunst-Autor des frühen 21. Jahrhunderts seine Leser freundlich-vorsichtig an die Hand zu nehmen pflegt – ein Prototyp dieses Stils ist Wilhelm Schmid. Lays Duktus ist dagegen häufig der des Moralisten. Der Unterschied zwischen beiden Fraktionen ist schlagend, wie Wolfgang Kersting unterstreicht:

„Schon im Stil, im Auftreten unterscheiden sie sich: die Moral befiehlt, oft herrisch und unnachgiebig; die Lebenskunst rät, zumeist freundlich und zurückhaltend. Die Moral richtet sich an den Allgemeinheitsmenschen, will von dem einzelnen Individuum, daß es sich so verhält, wie sich jeder in vergleichbarer Situation verhalten sollte, paktiert mit seiner Vernunft und mit seiner Rationalität. Ihre Sache ist die Sache von jedermann, ist die Sache aller, ihr Pathos gründet in der Banalität des Guten.“⁸⁰

Nimmt man die beiden letzten Differenzierungen ernst, dann spielt Lays Auftreten in einem Zwischenbereich. Einerseits versucht er als „Deutschlands Moralphilosoph Nummer eins“⁸¹, scharfe ethische Maßstäbe aufzustellen, die für jedermann verbindlich sein sollen, transkulturell und international. Bei solchen Gelegenheiten tritt er als genuiner Moralist auf, der viele seiner Appelle an den Selbstüberprüfungen der Antike orientiert. Andererseits und bei anderen Gelegenheiten adressiert er gerade nicht den „Allgemeinheitsmenschen“, sondern den individuellen Leser, etwa,

⁷⁸ Lay ist nicht der einzige, der solche Selbstprüfungen qua Selbstgespräch für sinnvoll hält. Die Rational-Emotive Therapie arbeitet mit dem Mittel des „Disputierens“, um unangemessenen Denkmustern auf die Spur zu kommen und sie im Dialog mit sich selbst durch angemessene zu ersetzen. Vgl. *Ellis 2006; Ellis / Jacobi / Schwartz 2004; Schelp / Gravemeier / Maluck 1997*. In einer psychologischen Untersuchung wurde beobachtet, dass man eigene Ziele motivierter verfolge, wenn man sich über diese Ziele mit sich selbst im stillen Selbstgespräch verständige. Dabei sei es besonders wirksam, wenn man sich hierbei selbst Fragen stelle – ähnlich wie bei Ellis und in den zitierten Beispielen Lays. Vgl. *Senay / Albarracin / Noguchi 2010; Willmann 2010*.

⁷⁹ *Fellmann 2009*, S. 159 f.

⁸⁰ *Kersting / Langbehn 2007*, S. 10.

⁸¹ S.o., S. 22, Anmerkung 41.

wenn er für eine psychoanalytische Selbsterforschung wirbt. In diesem Zitat nimmt er den Tonfall einer philanthropischen Vaterfigur an:

„Es ist das größte Abenteuer, das wir Menschen wagen können: die Expedition in die eigene Psyche. Ich möchte es mit Ihnen ein paar Schritte gemeinsam gehen. Wenn wir wieder auseinandergehen, werden Sie selbst entscheiden, ob Sie wieder zurückkehren in das gewohnte Zuhause oder ob Sie die Heimat verlassen wollen und aufbrechen in das Reich, in dem sich Humanität konkretisiert: in das Reich Ihrer Psyche.“⁸²

Wie entschieden Lay aber das Prinzip verfißt, dass das Denken das Handeln bestimme und das Bewusstsein das Sein, legt sich auch mit diesem freundlichen Votum für die Psychoanalyse nah. Darin schwingt nicht nur ein delphisches „Erkenne dich selbst!“ mit, sondern auch der pädagogische Ruf, die eigene Seele zu formen und „Humanität zu konkretisieren“. Wieder geht Lay damit in antiken Spuren. So findet eine Forderung von Origenes (185-245 n. Chr.), seelische Bewegungen zu kontrollieren, in seinem Programm ein spätes Echo. Hadot schreibt über den Gelehrten:

„Die Seele, so kommentiert Origenes, muß ihre Gefühle und Handlungen prüfen. Hat sie sich das Gute zum Ziel gesetzt? Sucht sie, die verschiedenen Tugenden zu erwerben? Macht sie Fortschritte? Hat sie zum Beispiel die Leidenschaften des Zorns, der Trauer, der Furcht oder der Ruhmbegierde völlig unterdrücken können? Auf welche Weise urteilt sie über die Wahrheit?“⁸³

Und aufschlussreich ist es, wenn Pierre Hadot betont, dass Origenes' Fragereihen auf älteren Vorbildern aufbauten:

„Diese Folge von Fragen, in denen kein spezifisch christliches Element zu finden ist, steht ganz und gar in der philosophischen Tradition der Gewissenserforschung, wie sie von Pythagoreern, Epikureern und Stoikern (vor allem von Seneca und Epiktet) und anderen Philosophen wie Plutarch von Chaironeia oder Galen empfohlen worden war.“⁸⁴

Damit liegt die Schlussfolgerung nahe: So sehr Lay aus der Reihe üblicher Lebenskunst-Philosophie austreten mag: die antike Gewissenserforschung, die Fragenkataloge in manchen von Lays Büchern und die von ihm empfohlene Psychoanalyse gehen Hand in Hand und gehören zu einer Tradition. Lays Lebenskunstlehre und sein spezielles Ziel, das Leben der Menschen und die Welt auf Humanität hin zu verändern, ruhen auf alten Säulen.

⁸² Lay 1984b, S. 8.

⁸³ Hadot 1991, S. 58. Der Transfer von hier (Antike) nach da (zunächst frühes Christentum der Antike und christliches Mittelalter) ist Hadot wichtig. Er beruft sich nämlich auf die frühen Christen und Mönche als Gewährsmänner dafür, dass seine Lesart der *Philosophie als Lebensform* richtig sei, und dass dagegen irre, wer die Philosophie als abstrakte Spekulation verstehe. Hadot rekonstruiert den historischen Brückenschlag so: weil die Kirchenväter das Christen- und Mönchtum als Philosophie betrachteten, integrierten sie auch vieles andere, was ihre Gegenwart philosophisch beeinflusste. Das aber sind neben manchen theoretischen insbesondere die praktischen Gehalte der stoisch-platonischen Philosophie.

⁸⁴ Hadot 1991, S. 58.

X. Lays Programm in vier Jahrzehnten: auf dem Weg zu einem autonomen, biophilen Leben

Wenn Lay das allgemeine Bewusstsein in jene Richtung führen will, die er als angemessen erkannt hat, fragt sich, welche Beschaffenheit jenes Bewusstseins er überhaupt wahrnimmt; auf was seine *Diagnose* der bundesdeutschen Befindlichkeit lautet. Im Zusammenhang mit einer solchen Bestandsaufnahme stellt sich dann auch die Frage der *Therapie*: welchen Weg empfiehlt Lay also einzuschlagen, welche Anleitungen zum geänderten, richtigen Leben gibt er? Um beide Punkte, Diagnose und Therapie, soll es im Folgenden gehen. Dabei soll mit der Überschrift dieses Kapitels die Richtung, die Lay von Beginn an einschlägt, angedeutet werden: er folgt einem kantianisch inspirierten Aufklärungsprogramm; nach eigener Auskunft will er zum „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁸⁵ beitragen und Mittel dafür bereitstellen, ein autonomes, humanes Leben zu führen. Die Darstellung in den folgenden Abschnitten gliedert sich nach jenen drei bzw. vier Jahrzehnten, in denen Lays wichtigste Bücher erschienen sind: die 70er, 80er, 90er Jahre und die ersten Jahre von 2000 an.⁸⁶

1. Die 70er Jahre: Grundlegung

Vieles von dem, das Lay später ausführte, enthalten seine Bücher aus den 70er Jahren in nuce. Zentral für die Frage nach dem richtigen Leben sind:

- Dialektik für Manager (1974)
- Meditationstechniken für Manager (1976)
- Manipulation durch die Sprache (1977)
- Führen durch das Wort (1978)

1a. Training der Autonomie

Bereits mit *Dialektik für Manager* und *Führen durch das Wort* tritt Lay ausdrücklich als Trainer auf, und dies nicht bloß als Trainer von Handlungskompetenzen. Zwar will er seine Leser auch rhetorisch schulen. Dem geht aber die fundamentalere Bildungsabsicht voraus, ihre Persönlichkeit zu entwickeln⁸⁷ – d.h. sie zu trainieren, autonome Menschen zu werden. So ist in *Führen durch das Wort*

⁸⁵ Kant 1784, S. 481; vgl. o., S. 28.

⁸⁶ Die Unterteilung in drei Jahrzehnte ist inspiriert von Eilika Emmerlich, die formal ähnlich vorgegangen ist; vgl. *Emmerlich 2009*. Emmerlich vertritt die These, dass Lay eine eigene „kritische Theorie“ geschaffen habe, analog derjenigen Horkheimers und Adornos. So beachtlich ihre Hauptthese ist, wirkt ihre Schwerpunktverteilung auf drei Jahrzehnte doch etwas gezwungen. Die Bücher nämlich, die sie als Referenzwerke der 80er Jahre anführt, sind in den 70er Jahren erschienen (*Manipulation durch die Sprache* 1977 und *Führen durch das Wort* 1978), und jene, die sie als maßgeblich für die 90er Jahre zitiert, in den 80er Jahren (*Philosophie für Manager* 1988, *Kommunikation für Manager* 1989).

⁸⁷ In *Lay 1983a*, S. 8, betont Lay: „Voraussetzung jeder Dialektik ist Persönlichkeitsbildung. [...] Die Positivität der Dialektik liegt nicht in der Befolgung von Regeln, sondern in der persönlichen Überzeugungskraft.“

ein langer Abschnitt dem „Training der Eigensteuerung“⁸⁸ gewidmet; eine Übung, welche ausdrücklich die Fähigkeit zur Autonomie fördern soll. Lay begründet seinen Trainingsplan:

„Im Regelfall ist die Fähigkeit zu eigengesteuertem, kritischem und autonomem Verhalten bei den meisten von uns unterentwickelt. Ob wir nun Führende oder Geführte oder beides sind: Ein Training der Fähigkeit zu eigengesteuertem Verhalten wird uns allen nützen [...].“⁸⁹

Autonomie hat bei Lay also mit Eigensteuerung und mit Kritik (an Bestehendem, an Üblichem, Überkommenem, Selbstverständlichem) zu tun. Sein kantianisch-aufklärerischer Anspruch zeigt sich auch in *Manipulation durch die Sprache*, wo er Kants Definition von Aufklärung als dem „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“⁹⁰ aufzunehmen scheint. Im folgenden Zitat spricht Lay von seinen Versuchen, Studenten zu autonomem Verhalten zu führen:

„Viele Menschen sind zu recht unmündigen Massenmenschen geworden. [...] Ich versuche seit Jahren, meine Vorlesungstätigkeit als Erziehung zur Mündigkeit zu verstehen und systematisch so zu konzipieren. [...] Überrascht hat mich anfangs der Widerstand der Studenten selbst gegen eine emanzipierende Methode, Philosophie zu ‚machen‘. Auch viele Studenten sind eher an dem bequemen Leben eines Massenmenschen interessiert, der nicht auffällt, sondern die bestehenden Strukturen als unausweichliches Schicksal akzeptiert [...].“⁹¹

Neben praktischen Empfehlungen, wie man autonom werden könne, beschreibt er in *Manipulation durch die Sprache* aber auch anthropologisch-diagnostisch, wie Menschen dazu disponiert seien, sich zu heteronomem Verhalten manipulieren zu lassen. Bevor er solche Anfälligkeiten darstellt, empfiehlt er seinen Lesern, die Dinge bei der Lektüre nicht zu schwer zu nehmen:

„Fast jeder Mitteleuropäer wird sich unter dem einen oder anderen der dargestellten Defekte selbst teilweise beschrieben wiederfinden. Das sollten Sie nicht zu tragisch nehmen. Sie sind eben kein idealer und kein allround perfekter Mensch, sondern wie 99,9% Ihrer Zeitgenossen ein irgendwie angeschlagenes Wesen. Je deutlicher Sie die Tatsache erkennen und akzeptieren, je entschiedener Sie sich mit diesen Ihren Defekten annehmen und sie nicht verdrängen, um so sicherer werden Sie psychische Kräfte freisetzen, die Ihnen bei der Ausbesserung der defekten Strukturen hilfreich sein können, oder doch die Entwicklung des Defekts bremsen können.“⁹²

Es sei angemerkt, dass Lays *Procedere* ein rhetorisches Muster erkennen lässt, das von vielen Trainern und Erziehern genutzt wird: zuerst Schwächen zu beschreiben⁹³ und anschließend zu erklären, was man dagegen unternehmen könne. Solche Dichotomien von aufgezeigter Unfähigkeit einerseits und verheißener Rettung aus derselben andererseits gehören zum Repertoire nicht

⁸⁸ Lay 1987, S. 63-95.

⁸⁹ Lay 1987, S. 63.

⁹⁰ Kant 1784, S. 481; vgl. oben, S. 28.

⁹¹ Lay 1984a, S. 280.

⁹² Lay 1984a, S. 67.

⁹³ So stellt Lay hier in einer umfassenden Diagnose die desorientierte Persönlichkeit, die nicht-zentrierte und die nicht-integrierte Persönlichkeit vor; vgl. a.a.O., S. 66-144.

weniger Mensch- und Weltveränderer. Entsprechend füllt hier auch Lay die Rolle eines Übungsleiters aus. Nachdem er typische Schwächen des Menschen beschrieben hat, erklärt er:

„Vielleicht möchten Sie jetzt gerne wissen, wie man solche Defekte vermeidet oder wie man sie, hat man sie einmal, wieder behebt. Diese Frage kann ich hier nicht beantworten. Ich habe ihr ein eigenes Buch gewidmet.“⁹⁴

Dieses Buch ist *Meditationstechniken für Manager*⁹⁵. Nirgends sonst betreibt Lay die Formierung eines neuen Bewusstseins so unmittelbar und nirgends sonst tritt er so explizit als Trainer auf. Und auch mit diesem Buch vertritt er sein zentrales Anliegen, dass Menschen lernen, autonom zu leben – dass sie ihr eigenes Leben führen, nicht aber eines, das sich nach fremden Vorstellungen und Erwartungen ausrichtet. Um dies zu erreichen, sei Meditation außerordentlich wichtig:

„In der Neubesinnung unserer Zeit wird der Weg der Meditation eine erhebliche Rolle spielen oder die Vielen werden, getrieben von fremdinduzierten Forderungen, Hoffnungen, Ansprüchen, ein ihnen fremdes Leben leben – ein Leben, das manipuliert, sich selbst nicht mehr führt, sondern geführt wird.“⁹⁶

1b. Persönlichkeitsentfaltung durch meditative Exerzitien

Als einziges der in dieser Arbeit behandelten Werke können die *Meditationstechniken für Manager* als direkte praktische Anleitung zum richtigen Leben gelesen werden und als ein umfassender Appell, das eigene Leben zu ändern. Mögen schon die Parallelen zwischen antiken Methoden und denen Lays dafür sprechen, ihn als geistigen Lehrer alten Schlages aufzufassen: sein herausragendes Unternehmen, „die Seele der Schüler zu formen“⁹⁷, ist dieses Meditationsbuch. Der seelenformende oder psychagogische⁹⁸ Schwerpunkt des Bandes tritt zutage, wenn Lay die ignatianische Tradition der Exerzitien aufnimmt und sich damit an die Seite antiker und mittelalterlicher Vorbilder stellt. In jenen *exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola geht es darum, sich auf das Göttliche zu beziehen, mit dem Ziel, die Sicht auf die Welt wie auf sich selbst fundamental zu revidieren und ein anderer zu werden. Was oben gesagt wurde über die Selbstprüfungen und -Analysen, die Lay seinen Lesern auferlegt, gilt hier umso mehr. Die historischen Wurzeln der Exerzitien liegen in der Antike. Hadot hat betont, dass jene „geistigen Übungen“ nichts anderes seien als eine christliche Version der griechisch-römischen Weise, die Seele zu führen⁹⁹; ein Zusammenhang, dem Rabbow die zitierte Arbeit gewidmet hat.¹⁰⁰ Sloterdijk wiederum zögert nicht, das 21. Jahrhundert zu einem Jahrhundert der Exerzitien auszurufen:

⁹⁴ Lay 1984a, S. 144.

⁹⁵ Lay 1976. In späteren (Taschenbuch-) Auflagen lautet der Titel *Meditationstechniken für Manager. Methoden zur Persönlichkeitsentfaltung*; vgl. hierzu oben S. 31, Anmerkung 71.

⁹⁶ Lay 1976, S. 8.

⁹⁷ Hadot 1991; s. o. S. 31, Anmerkung 70.

⁹⁸ Rabbow 1954; s. o. S. 33, Anmerkung 76.

⁹⁹ Hadot 1991, S. 14.

¹⁰⁰ Vgl. Rabbow 1954.

„Wer von der Selbsterzeugung des Menschen spricht, ohne von seiner Formung im übenden Leben zu reden, hat das Thema von vorneherein verfehlt. [...] Wie das 19. Jahrhundert kognitiv im Zeichen der Produktion stand, das 20. im Zeichen der Reflexivität, sollte die Zukunft sich im Zeichen des Exerzitiums präsentieren.“¹⁰¹

Lay würde sich diesem Vorstoß anschließen. Er habe, erklärt er, gezögert, die *Meditationstechniken* zu schreiben, weil sie nicht in die Hand des Bedürftigen gehörten, sondern in jene des Therapeuten – lies: des Trainers oder des Exerzitienmeisters.¹⁰² Entsprechend forciert Lay seine Aufforderungen, zu trainieren. Nur der werde es meditativ zu etwas bringen können, betont er, der regelmäßig und diszipliniert zu meditieren übe. Dies vorausgesetzt, sind die *Meditationstechniken* dann aber nicht nur geeignet, jene von Lay herausgestellten menschlichen „Defekte“ auszubessern – ein negatives Verfahren –, sondern sie können ihm zufolge auch ein Weg sein, etwas zu erfahren, das meistens mit religiösen Begriffen beschrieben wird: etwas Absolutes oder Göttliches – womit die *Meditationstechniken* auch ein positives Verfahren darstellen.

Der Weg scheint nicht weit zu sein von hier zu Sloterdijks These, dass Religionen nichts anderes seien als Systeme von auch meditativen Übungen, mit denen mentale Immunsysteme gestärkt werden sollten. Lay spricht sogar ausdrücklich von der religiösen Färbung mancher meditativer Verfahren, und wenn vertikālere Meditationsmethoden geschildert werden, kommt er immer einmal wieder auf ein Absolutes oder Göttliches zu sprechen, das hierbei unter Umständen zu erfahren sei.¹⁰³

¹⁰¹ Sloterdijk 2009a, S. 14.

¹⁰² Lay 1976, S. 12.

¹⁰³ Sloterdijks Deutungen bieten eine Blaupause, um Lays Darstellung zu beschreiben, wie man etwas Absolutes oder Göttliches bei der Meditation erfahren könne. Denn wenn Lay von „Meditationstechniken“ spricht, ist darin mit Sloterdijk eine tiefere Wahrheit zu sehen, als Lay selbst zunächst einzusehen bereit scheint; vgl. Lay 1976, S. 10. Wie erwähnt (s.o., S. 31, Anmerkung 71), erklärt Lay, befremdet zu sein, dass sein Verlag jenes Wort von den „Meditationstechniken“ gewählt habe. Nach Sloterdijk ist aber die Rede von „Meditationstechniken“ nur zu berechtigt, operiere doch alle Pädagogik mit Techniken oder, genauer, mit Hilfe von Mechaniken. Sloterdijk vertritt in Sloterdijk 2009a, S. 312 f., die Auffassung, dass man hier „an das Prinzip aller älteren Anthropotechnik“ rühre. Denn: „Jeder technische Umgang mit Menschen – und nichts anderes ist Pädagogik zunächst – beruht auf der Uridee der klassischen Mechanik, die Trägheitskräfte in den Dienst der Trägheitsüberwindung zu stellen. [...] Von da an gilt: Repetitio est mater studiorum. [...] Hinter den Thesen des Werbeprospekts für die Schule, in dem es heißt: ‚Tugend ist erlernbar‘, verbirgt sich ein esoterischer Radikalismus, resümierbar in der (auf westlichem Boden unaussprechlichen) Botschaft: ‚Das Göttliche ist erlernbar.‘ Wie, wenn der Aufstieg zu den Göttern nach sicheren Methoden gemeistert werden könnte? [...] Wer das glaubt, glaubt auch mit Platon, den indischen Lehrern und den Unsterblichen des Taoismus, ein Mandat zu besitzen, das Unmögliche zu lehren [...]. [...] Bis wohin das geht, zeigt die lange Reihe der spirituellen und athletischen Extremisten, die in den vergangenen Jahrtausenden das Bild der Menschheit bestimmen.“ Lays „Methode“, Göttliches zu erfahren, scheint den Ausführungen Sloterdijks genau zu entsprechen (vgl. Lay 1976, S. 199-211, aber auch S. 286 ff. für einen östlichen Zugang zum Absoluten). Die Schule, die Lay durchlaufen hat, um zur Gotteserkenntnis oder -erfahrung zu kommen, ist allerdings auch bekannt für ihre Methodik, und in manchen Kreisen berüchtigt für ihr mechanistisches Vorgehen. Es handelt sich um die ignatianischen, d.h. die jesuitischen, Exerzitien. Sie stellen das erstaunlichste Verfahren in der westlichen Welt dar, Göttliches zu erfahren. Einen Eindruck nicht nur vom Procedere bei den Exerzitien selbst, sondern auch von dem schlechten Leumund, der ihnen lange anhaftete, vermittelt das nationalsozialistisch gehaltene Buch des Ehepaars Ludendorff über *Das Geheimnis der Jesuitenmacht und ihr Ende*; vgl. Ludendorff / Ludendorff 1937.

Die zwei Philosophen bilden aber unvereinbare Fraktionen, wenn es um die Deutung solcher Phänomene geht. Sloterdijk führt Religionen auf jene von ihm unterstellte Kernfunktion zurück: es handele sich um Übungssysteme, die dazu befähigen sollen, den existentiell gefährdenden, schicksalhaften Widerfahrnissen des Lebens zu begegnen. Ausnahmslos handele es sich dabei um negative Verfahren: um solche, die Mißstände vermeiden oder ihr Erleben mildern wollten.

Im Unterschied dazu steht Lay als Philosoph und Übungsleiter des Überschusses und Überflusses da, als Vertreter von Meditationsverfahren, die zwar am Rande kurativen, also negativen, Charakter haben, sonst aber, positiv, in das von Lay religiös verstandene Reich des vollen Lebens führen können. Lay ist überzeugt, dass es Göttliches gibt und dass jeder Mensch und wir alle dessen Teil seien. Insofern könne Meditation auch nicht ganz auf religiöse Reflexionen verzichten. Diese seien aber „undogmatisch“:

„Der in diesem Buch versuchte Verzicht auf religiöse Theorie der Meditation [sic] stellt sicher eine Verkürzung dar. Doch ist er bis zu einem gewissen Grad notwendig, da das vorliegende Buch sich keineswegs primär an religiös orientierte Menschen richtet. Dennoch darf keineswegs der religiöse Aspekt der meditativen Praxis übersehen werden. Er ist jedoch recht unspezifisch und gänzlich undogmatisch und kann somit auch von Nicht-Gläubigen akzeptiert werden.“¹⁰⁴

1c. Drei Stufen zu einem autonomen Leben

Aufschlussreich ist noch ein anderer Punkt Lays, der sich auf die Struktur seiner meditativen Heilslehre bezieht. Bereits im Vorwort der *Meditationstechniken* deutet er eine bestimmte Stufenfolge an, auf die sich einzustellen habe, wer im Meditieren reüssieren wolle:

„Das Ziel aller Meditation ist Selbstfindung als Voraussetzung zur Selbstverwirklichung. Selbstfindung und Selbstverwirklichung sind aber Grundlage jeder Persönlichkeitsentfaltung. Insofern das vorliegende Buch zu Selbstfindung und Selbstverwirklichung führen will, ergänzt es in seinem Anspruch das, was ich in meinem Buch ‚Dialektik für Manager‘ ausgeführt habe.“¹⁰⁵

Dass dem Meditieren so ein einsamer Rang verliehen wird, kann mit Rücksicht auf das Thema dieser Arbeit nicht genug betont werden: der Weg zum autonomen Leben liegt mit Lay zu einem wesentlichen Teil im Meditieren. In seinem Buch wirbt Lay denn auch für ein anderes als das normale, manipulierte und fremdbestimmte Leben, ähnlich wie es bei den Beatniks der 50er und 60er Jahre im erregteren *On the road*-Modus Usus war¹⁰⁶. In der Stoßrichtung diesen ähnlich, bewegt er sich aber in einem Rahmen, der von Jahrhunderten religiöser Entwicklungen vorgezeichnet worden ist.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Lay 1976, S. 9.

¹⁰⁵ A.a.O., S. 7.

¹⁰⁶ Vgl. Tonkinson 1995; vgl. Leland 2007.

¹⁰⁷ Auf einem anderen Blatt steht es, dass sich auch bei den Beatniks klare religiöse, d.h. hier häufig buddhistische, Motive finden lassen. Tonkinson 1995, S. viii, deutet auf die ebenfalls häufig vertikale Ausrichtung des Beatnik-Strebens hin: „Forsaking bargain homes and gleaming machinery in favor of the

Der Vergleich der Anliegen von Lay und Sloterdijk lässt sich angesichts dieses Rahmens noch weiter führen. Sloterdijks Werk bleibt dabei eingesetzt in seiner Funktion als metaphilosophische Übersicht auf Trainingsverfahren. Dabei zeigt sich, dass in verschiedenen Übungsverfahren seit Jahrhunderten eine bestimmte Stufenfolge auf dem Weg zum Heil zu beobachten ist. Sloterdijk spricht von einer „elementare[n] Dreistufigkeit, ohne die es keine organisierte Hinführung von Übungsanfängern zu höheren Zielen gibt“¹⁰⁸. Jene Dreistufigkeit zeichnet sich auch bei Lay ab, nämlich in der gerade zitierten Reihung von *erstens* Selbstfindung und *zweitens* Selbstverwirklichung. Diese beiden sind die Voraussetzungen der damit *drittens* möglichen Persönlichkeitsentfaltung.

Man mag darüber streiten, ob nicht in der Nomenklatur der 70er Jahre die höchsten Weihen schon mit der Selbstverwirklichung ins Haus standen, und richtig hat Lay den Dreischritt auch in anderer Form ausgegeben. Im selben Meditationsbuch spricht er von Selbsterkenntnis als der ersten zu vollziehenden Stufe; die anzuschließende Selbstannahme sei der zweite und die Selbstverwirklichung schließlich der dritte Schritt auf dem Weg zum richtigen Leben:

„Die Selbstverwirklichung ist das Ziel jeder Selbsterkenntnis und Selbstannahme. Um mein Selbst zu verwirklichen, muß ich es zuerst erkennen und akzeptieren, denn sonst ist es möglich, daß ich irgendetwas verwirkliche (etwa mein Ich-Ideal), das mit meinem Selbst wenig oder gar nichts zu tun hat.“¹⁰⁹

In meditierender Selbsterkenntnis, so Lay, komme es darauf an, das Bewusste mit dem Unbewussten zu vereinen. Wer meditiere, könne diese Union erreichen. Wenn er in die eigene Mitte gehe, könne er auch aus der eigenen Mitte kommen, werde sich dann nicht mehr leicht ans Außen verlieren und autonom leben.

1d. Soentgens neuphänomenologische Kritik

Lays Meditationsbuch geht als Anleitung zum richtigen Leben über seine anderen Bücher hinaus. Es ergreift hier nicht nur ausdrücklich Partei für ein anderes Leben, sondern erklärt auch, wie der Weg dorthin zu gehen sei. Die Qualitäten jenes Lebens lassen sich an den Fern- und Nahzielen der Meditation ablesen. Die Fernziele sind nach Lay:

- „Selbsterkenntnis, Selbstfindung Selbstverwirklichung,
- Integration von Intellektualität, Strebevermögen und Emotionalität, von Persönlichkeit und Triebstruktur, von Arbeit und Leben, von Individualität und Sozialität.“¹¹⁰

Die wichtigsten Nahziele seien:

- „positivere Lebenseinstellung,
- innere Ausgeglichenheit,

freedom of the road, the Beats found their corollary for the open space of Buddhism in the vast empty space of the Western sky.”

¹⁰⁸ Sloterdijk 2009a, S. 384.

¹⁰⁹ Lay 1976, S. 63.

¹¹⁰ A.a.O., S. 50 f.

- größere Sicherheit in Aktion und Reaktion,
- wachsende Konzentrationsfähigkeit,
- sichere Beherrschung von negativen Emotionen (Niedergeschlagenheit, Ärger, Neid, Haß, Unterlegenheitsgefühlen, Unluststimmungen...),
- soziale Aktivität (ohne Aktivismus),
- zunehmendes Einfühlungsvermögen in Personen und Situationen,
- vegetative Stabilisierung,
- Fähigkeit, das Wichtigere aus der Fülle des Unwichtigen zu erkennen,
- steigende Plastizität des somatischen und verbalen Ausdrucks,
- größere Wachheit (Senken der Ermüdungsschwelle),
- Sehen und Hören lernen.¹¹¹

Jens Soentgen nahm in seiner *Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*¹¹² diese Liste von Nahzielen zum Anlass, Lay einen Stoiker zu zeichnen, der in Vergessenheit der Leiblichkeit und des leiblich-affektiven Betroffenseins vor allem darauf setze, sich selbst zu beherrschen. Soentgen schreibt:

„Häufiger und für unsere Zeit vielleicht typischer ist der abwehrende Umgang mit Emotionen. [...] Dazu gehört der Typ des Stoikers, der in unserer Zeit zwar schon etwas veraltet wirkt, aber doch gelegentlich noch immer gepriesen wird, zum Beispiel vom Jesuiten und Managerberater Rupert Lay, der reinstes stoisches Ethos in seiner Auffassung vertritt, alle Dinge des Lebens ließen zwei Haltungen zu: Entweder sie beherrschen einen, oder man beherrscht sie selbst. Als Ziel seiner ‚Meditationstechniken für Manager‘ formuliert er ‚innere Ausgeglichenheit‘ und ‚sichere Beherrschung von negativen Emotionen‘. Dann formuliert er Techniken, das ‚Gehabtwerden‘ von Emotionen unter Kontrolle zu bringen.“¹¹³

Das Zitat ist wichtig, weil nirgends sonst in der philosophischen (oder sonstigen) Literatur Rupert Lay bisher in Verbindung gebracht wird mit Hermann Schmitz. Soentgen tritt hier als dessen Advokat auf und unternimmt mit Schmitz' Neuer Phänomenologie als Schützenhilfe einen Generalangriff auf Lay. Es wird noch zu überlegen sein, wie triftig sein Verweis ist. Tatsächlich lassen sich kritische Punkte der Lebens-Anleitungen Lays von Schmitz aus markieren. Ohne dessen Philosophie dargestellt zu haben, sei dieser Punkt hier aber noch offen gelassen.

2. Die 80er Jahre: Entfaltung

Zu Beginn dieses Jahrzehnts entfaltet Lay sein Programm; in dessen Mitte entdeckt er die Biophilie als zentrale Kategorie seines Gesamtwerks, und zu dessen Ende hin versucht er, mit einer eigenen System- und Subjekt-Theorie ein neues philosophisches Paradigma zu begründen. Immer geht es dabei auch darum, die Autonomie des Menschen zu stärken und seine Fähigkeit und Bereitschaft zu

¹¹¹ Lay 1976, S. 50 f.

¹¹² Soentgen 1998.

¹¹³ A.a.O., S. 94 f.

fördern, das eigene Leben zu leben. Relevant für das Thema des richtigen Lebens sind in diesen Jahren besonders:

- Krisen und Konflikte (1980)
- Ethik für Wirtschaft und Politik (1983)
- Vom Sinn des Lebens (1985)
- Philosophie für Manager (1988)
- Das Bild des Menschen. Psychoanalyse für die Praxis (1989)
- Ethik für Manager (1989)
- Kommunikation für Manager (1989)

2a. Suche nach dem höchsten Wert

Mit mindestens vieren der gerade angeführten Bücher soll dem Leser geholfen werden, die eigene Persönlichkeit zu entwickeln: *Krisen und Konflikte* hat zum Ziel, ihn zu schulen, Konflikte konstruktiver zu bewältigen, und bei der Lektüre von *Ethik für Wirtschaft und Politik* soll er lernen, sein Handeln an einem obersten Wert auszurichten, auf dass er orientierter und verantwortlicher lebe.

Dieser oberste Wert ist wichtig bei einer Antwort auf die Frage, wie Lays Gesamtwerk als Anleitung zum besseren Leben zu bewerten sei. Denn wer beansprucht, den Wandel des allgemeinen Bewusstseins so zu führen, dass sich die Welt zum Besseren hin verändere, sollte über ein Kriterium verfügen, von dem her sich bestimmen lässt, was dieses bessere Leben sei und wie man dorthin gelangen könne. Anders gesagt: wer Anleitungen zum richtigen Leben gibt, sollte definieren können, woran ein richtiges Leben zu erkennen und wie es erreichbar sei. Lays *Ethik für Wirtschaft und Politik* ist dazu allerdings noch nicht in der Lage; sie krankt daran, dass sie jenen obersten Wert nicht überzeugend formulieren kann. Dass Lay um dieses Manko weiß, zeichnet sich in den ersten Sätzen des Buches ab:

„Ich gehe in diesem Buch von der an sich arationalen und biologisch unbegründbaren Annahme aus, daß es besser sei, die Menschheit überlebe auf dieser Erde, als daß sie sich umbringe. (Auf diese Weise führe ich das problematische ‚Sittlich-gut‘ ein).“¹¹⁴

Lay steht hier noch mit leeren Händen und muss sich an ein wohlfeiles Motiv halten, um seine Ethik zu fundieren: das Überleben der Menschheit. Diese Karte kann zwar immer gespielt werden; dass der Verweis auf den Untergang hier aber eine argumentative Notlösung ist, wird deutlich vor dem Hintergrund seiner folgenden Bücher: dort bekommen Ethik und Lebenslehre nicht nur ein neues Gewand, sondern ein neues Fundament. Ohne Anleihen bei einer drohenden finalen Katastrophe machen zu müssen, entdeckt Lay einen universell gültigen höchsten Wert.

¹¹⁴ Lay 1983b, S. 7.

2b. Biophilie als Lösung

Mit *Vom Sinn des Lebens*¹¹⁵ erübrigt sich, was auch Lay selbst wie eine Verlegenheitslösung vorgekommen sein muss; von hier an verfügt er über jenen Begriff, der nun Karriere macht als zentrale Maxime seines Werks: die Biophilie, die Liebe zum Leben. Damit tritt etwas ein, was man seine „werttheoretische Wende“ oder seinen „biophilistic turn“ nennen kann.

Vergleicht man Sloterdijk und Lay, dreht sich hier die Referenzlage und Lay wird zum Maßstab Sloterdijks. Dieser kommt nämlich, was die Begründung seines Unternehmens angeht, über die Stufe von *Ethik für Wirtschaft und Politik* nicht hinaus. So beeindruckend der rhetorische Aufwand ist, mit dem er erklärt, weshalb jeder von uns sein Leben ändern müsse: hinter seinem Manifest steht nichts anderes als der dräuende totale Zusammenbruch, die sich abzeichnende definitive Defizienz.¹¹⁶ Wie oben angedeutet: mit der Apokalypse zu drohen, ist leicht möglich, und entsprechend einfach ist auch Sloterdijks Begründung: wenn du dich nicht änderst, bricht alles zusammen. Er lässt seine Letztbegründung darin gipfeln, den endgültigen Untergang an die Wand zu malen. Argumentativ gesehen ist das dieselbe (bei Sloterdijk: Droh-) Kulisse wie in Lays *Ethik für Wirtschaft und Politik* – eine, wie Lay implizit notiert, unbefriedigende Lösung. Die entscheidende Frage: was ist erforderlich, um begründen zu können, weshalb die Menschen ihr Leben ändern sollten (weshalb sie also üben sollten, anders zu leben), wird von Lay mit dem Konzept der Biophilie schlüssiger beantwortet.

Zu deren Begriffsgeschichte sei eine Beobachtung nachgetragen. Lay entlehnt den Biophiliebegriff vom Psychoanalytiker Erich Fromm, dem es selbst äußerst wichtig war, die Biophilie entdeckt zu haben.¹¹⁷ Bei Fromm bezieht sich „Bios“ auf alle Erscheinungsformen des Lebens und des Lebendigen; bei Lay dagegen ausschließlich auf *personales* Leben. So kann die Biophilie, die schon bei Fromm stark aufgeladen ist, von Lay noch schärfer gemacht und zu seiner zentralen philosophischen

¹¹⁵ Lay 1985.

¹¹⁶ „Die einzige Autorität, die heute sagen darf: ‚Du musst dein Leben ändern!‘, ist die globale Krise, von der seit einer Weile jeder wahrnimmt, daß sie begonnen hat, ihre Apostel auszusenden.“ (Sloterdijk 2009a, S. 701.)

¹¹⁷ Fromms Mitarbeiter Michael Maccoby berichtet, dass dieser die Beschreibung der Biophilie als einen seiner wenigen „originären“ (Maccoby: „genialen“) Gedanken bezeichnet habe; vgl. Maccoby 1992, S. 35-46. Lay nennt den Namen Fromms als Referenz, ohne genauere Angaben zu machen; es ist aber nachzuvollziehen, von welchen Werken er beeinflusst wurde. Einige Passagen hat Fromm der Biophilie gewidmet in *Haben oder Sein? Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (Fromm 1983), einem Buch, das Lay seinen Studenten als gewinnbringende Lektüre empfahl. Allerdings fällt der Begriff „Biophilie“ hier nur selten. Die zentrale Quelle Lays dürfte Fromms *Die Seele des Menschen* sein (Fromm 1979). Fromm stellt hier der Nekrophilie, d.h. der böartigen Destruktivität, die Biophilie gegenüber und schreibt im Kapitel *Die Liebe zum Toten und die Liebe zum Lebendigen*, S. 33-61:

„Im Gegensatz zu Freuds Theorie über den Todestrieb schließe ich mich der Ansicht vieler Biologen und Philosophen an, daß es eine einer jeglichen lebendigen Substanz innewohnende Eigenschaft ist, zu leben und sich am Leben zu erhalten. [...] Wer das Leben liebt, fühlt sich vom Lebens- und Wachstumsprozeß in allen Bereichen angezogen. [...] Er vermag zu staunen und erlebt lieber etwas Neues, als daß er in der Bestätigung des Altgewohnten Sicherheit sucht. Das Abenteuer zu leben ist ihm mehr wert als Sicherheit. [...] Er möchte formen und beeinflussen mit Liebe, Vernunft und Beispiel und nicht mit Gewalt, nicht, indem er die Dinge auseinander nimmt und auf bürokratische Weise Menschen verwaltet, als ob es sich um Dinge handelte. Er erfreut sich am Leben und allen Lebensäußerungen mehr als an bloßen Reizmitteln. [...] Die biophile Ethik hat ihr eigenes Prinzip des Guten und Bösen. Gut ist alles, was dem Leben dient; böse alles, was dem Tod dient. Gut ist die ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ (Albert Schweitzers These), alles, was dem Leben, dem Wachstum, der Entfaltung förderlich ist. Böse ist alles, was das Leben erstickt, es einengt und in Stücke zerlegt.“ (S. 43 f.)

Losung werden. Über Fromm hinausgehend bezeichnet er sie als das höchste ethische Gut und formuliert auf ihrer Grundlage eine neue Ethik. Die ein Jahr zuvor erschienene *Ethik für Wirtschaft und Politik* ist hiermit überholt.¹¹⁸ Lay geht soweit, aus Fromms eher emphatisch angelegtem Biophilie-Konzept einen eigenen kategorischen Imperativ zu schmieden, in erklärter Konkurrenz zu Kant. Sein Biophilie-Postulat lautet:

„Handle so, daß du das personale (soziale, emotionale, musische, sittliche, religiöse) Leben in dir und anderen eher mehrst und entfaltet denn minderst oder verkürzt.“¹¹⁹

Lays Bildungsziel, Menschen zu autonomem Verhalten zu führen, findet sich in der Biophilie wieder; der Jesuit vertritt die Auffassung, dass das selbstverantwortete, autonom geführte Leben in höchstem Maße biophil sein werde. Biophilie und Autonomie gehen insofern Hand in Hand. Das Kernkonzept Lays ist aber von 1985 an die Biophilie. In seinem Gesamtwerk hat sie immense Bedeutung. Lays Anspruch, über das Bewusstsein das Sein zu beeinflussen, bekommt erst durch sie eine klare inhaltliche Richtung. In den nächsten Jahren wird er immer wieder versuchen, die Biophilie möglichst weitgehend durchzusetzen. Der ausgesprochene Wunsch, dass dies gelinge, wird allerdings begleitet von skeptischen Tönen:

„Die Sorge, die uns alle betreffen sollte, verdichtet sich in der Frage: [...] Wie viele Menschen werden sich und ihr Handeln unter das Biophiliepostulat stellen [...]? Der Verfasser versucht, seit vielen Jahren sein Leben unter dieses Postulat zu stellen. Die Widerstände der Institutionen (Parteien, mancher Unternehmen, Kirchen) sind erheblich. Andererseits gibt es wohlbegründete Vermutungen, daß nicht wenige Menschen (auch manche Manager in hohen Führungspositionen) versuchen, ihm in dieser Sache nachzufolgen. Und das nicht zum Schaden ihrer Unternehmen.“¹²⁰

¹¹⁸ Lay müht sich im Rückblick, 1992, aus der Not des 1983 noch fehlenden Biophiliebegriffs eine Tugend zu machen und seine damals erschienene *Ethik für Wirtschaft und Politik* umzuwidmen zu einem Werk eigenen Rechts. Es gebe, so seine Argumentation, neben dem Biophilie-Postulat nämlich noch einen anderen höchsten Imperativ: jenen, den er mit seiner *Ethik für Wirtschaft und Politik* von 1983 „gesondert als Grundlage eines ethischen Konzepts vorgestellt“ habe. (Lay 1992, S. 273.) Dieser Imperativ fordere, so zu entscheiden und zu handeln, dass man das Überleben und die Entfaltung der Menschheit eher sichere denn gefährde – s. den gerade zitierten ersten Satz jener *Ethik für Wirtschaft und Politik*. 1992 konstatiert Lay dann a.a.O., S. 273: „An dieser Stelle scheint es mir angebracht zu sein, beide [Imperative] miteinander zu verbinden.“

¹¹⁹ Lay 1989a, S. 21. Der Begriff „Biophilie“ scheint mit den Jahren auch allgemein bekannter geworden zu sein. Diese Vermutung wird unterstützt durch einen Artikel im *Spiegel* von 2011, in dem es um das intensive Interesse der Deutschen an Gärten und Gartenpflege geht. Dort heißt es: „Ich habe mir immer einen geräumigen Garten gewünscht, durch den man unterm Himmel hindurchschreiten kann“, sagt Eva Kohlrusch und huscht unterm Tropfenstrahl des Wassersprengers hinweg. ‚Ich wollte diese Umarmung, diese magische Verwobenheit mit der Natur.‘ Sehr blumig mag das alles klingen, doch selbst der ungebremste Gärtner hat in seinem Überschwang die Wissenschaft auf seiner Seite. Die *Biophilie, die Liebe zum Lebendigen*, sei im Menschen tief verankert, sagen Evolutionsforscher. Auch der moderne Hightech-Bürobürger strebe unbewusst nach dem uralten Zustand seiner Vorfahren – dem Leben mit Gras und Grün und allen fünf Sinnen. Daran habe der Gang der Entwicklung den Menschen gewöhnt. Denn in der heutigen Welt mit ihren künstlichen Räumen lebt er, gemessen an seiner Stammesgeschichte, gerade mal seit einem Tag.“ Vgl. Thimm 2011, S. 120. [Kursiv ST.]

¹²⁰ Lay 1990a, S. 18.

2c. Autonom und biophil leben durch Meditation und Psychoanalyse

In dem 1985 erschienenen *Vom Sinn des Lebens* formuliert Lay das Biophilie-Prinzip zum ersten Mal. Zugleich empfiehlt er hier unter der Überschrift „Was ist zu tun?“ auch eine „außerordentlich effizient[e]“ Meditationsmethode. Wieder wird so dem disziplinierten Üben das Wort geredet. Das Meditieren, unterstreicht er, sei das hilfreichste aller Verfahren auf dem „Weg zu sich selbst“ und darin sogar der Psychoanalyse überlegen. Gleichwohl folgt dann *Das Bild des Menschen; Psychoanalyse für die Praxis*, ein Lehrbuch, in dem Lay für einen neopsychoanalytischen Ansatz wirbt und dafür, sich über die Lektüre hinaus wirklich einer Psychoanalyse zu unterziehen. Denn sich selbst möglichst gut kennenzulernen sei die Voraussetzung dafür, mit anderen menschlich, d.h. biophil und zugleich autonom umzugehen. Es ist beachtlich, dass Lay dem delphischen „Erkenne dich selbst“ einen hohen Stellenwert einräumt, wenn er die Frage angeht, wie man eine biophile und autonome Lebensweise erreichen könne. Biophilie und Autonomie hängen so eng zusammen, dass Lay hier insofern auch die Verwandtschaft von Selbsterkenntnis und Autonomie begründet.

2d. Das interaktionistische Zeitalter

Die Trias der „Manager“-Bücher dieses Jahrzehnts stellt den philosophischen Höhepunkt im Schaffen Lays dar; seine Anleitungen zum richtigen Leben werden damit wissenschaftstheoretisch legitimiert. Auch die Frage, welche Bedeutung personale Autonomie bei ihm hat, wird hier umfassend beantwortet.

Dabei bleibt er seinem konstruktivistischen Ansatz treu. Die Voraussetzungen, wie es zum Denken, Erkennen und Handeln kommt, sind hiernach als subjektiv-individuelle und chaotisch mannigfaltige anzusehen. Das heißt, dass jeder Mensch selbst dafür verantwortlich ist, aus diesen schwankenden Verhältnissen eine eigene Gestalt im Sinne eines eigenen Lebens zu formen, ein „Leben aus erster Hand“. Ausdrücklich ruft Lay die Bedeutung solch eines relativ autonomen Lebens aus und schließt sich noch einmal Kants Begriff der Aufklärung an:

„Ein Wort zuletzt. In den drei Büchern ‚Philosophie für Manager‘, ‚Ethik für Manager‘ und [...] ‚Kommunikation für Manager‘ versuche ich, Ihnen einen Weg zu zeigen, der in einer Zeit gründlicher Desorientierung eine Chance bietet, Menschlichkeit nicht nur aus Mitleid oder Sentimentalität, sondern in Verantwortung und in Achtung vor sozialen Systemen zu leben und praktisch zu machen. [...] Die drei Titel bilden eine Einheit. Ihnen allen ist, auf den drei Ebenen Denken-Handeln-Kommunikation eines gemeinsam: sie wollen das Anliegen Kants, ‚Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen‘, realisierbar machen. Sie verstehen sich als Appell, in einer Zeit, in der das Leben aus zweiter und dritter Hand die Regel wird, sich von inneren Zwängen zu emanzipieren und zu einem Menschen zu werden, der lebt (und nicht etwa gelebt wird). SAPERE AUDE!“¹²¹

Mit entsprechender Verve ruft Lay jetzt ein neues Zeitalter aus. Der Westen sei endlich im interaktionistischen Paradigma angekommen; das metaphysische Paradigma (500 v.Chr. - 1450) und ebenso das subjektphilosophische (1450 - 1950) seien Geschichte, die Moderne passé. Er betont,

¹²¹ Lay 1989b, S. 179. Großschrift bei Lay.

dass jenes interaktionistische Paradigma die einzige angemessene Antwort auf die heute herrschende Krise der Vernunft sei, und dass keine andere als seine, Lays, „interaktionistische Systemtheorie“ die Krise der Moderne überwinden könne, ja recht eigentlich überwunden habe. Weder Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft¹²² habe hier genügen können, noch Luhmanns Systemtheorie oder die philosophische Postmoderne, wie Lyotard sie artikulierte. Lay bezeichnet die Gegenwart denn auch als „Nachmoderne“, „zerbrach doch in den geistigen Wirren [der endenden 60er und beginnenden 70er Jahre] die Moderne als formierende Struktur des allgemeinen Bewußtseins“¹²³.

Alle bis zu diesem Zeitpunkt erschienenen Werke Lays und alle folgenden lassen sich treu dieser Erkenntnis als Schulungsmaterial lesen: als Trainingsunterlagen, mit denen die eigene Persönlichkeit zu entwickeln ist, um bereit zu sein für das gerade anbrechende interaktionistische Zeitalter. Es geht in dieser Ära vor allem darum, autonom im Sinne Lays zu werden: das eigene Leben zu leben anhand der Maßstäbe, die er in seinem Gesamtwerk ausgibt, unter der Leitung der Biophilie. Wichtig ist es dazu vor allem, das richtige Denken, Handeln und Kommunizieren zu lernen. Die drei „Manager“-Bücher dieser Dekade sind je einem dieser Bereiche gewidmet.

Philosophie für Manager nimmt sich des angemessenen *Denkens* an. Wer im personal-interaktionistischen Paradigma angekommen ist, denkt gegenwärtig; er hat sich verabschiedet von den nachzeitigen Resten neuzeitlichen Denkens: vom Glauben an ein Wesen des Menschen, an eine verbindliche Vernunft, an eine allgemeingültige Wahrheit, vom Leib-Seele-Dualismus, von der Überzeugung, der Mensch sei edel, hilfreich und gut. Er versteht sein Menschsein und das Menschsein anderer nicht individualistisch, sondern mit dem Blick auf die Interaktionen mit anderen Menschen, also auf personale Begegnungen.¹²⁴ Mit Lay vertritt ein solcher Mensch eine dialektische Philosophie, die sich aus einem interaktionistischen Konstruktivismus speist, aus einer konstruktivistischen Erkenntnistheorie, aus Psychoanalyse und Systemtheorie, und er hält sich an das Biophilie-Prinzip als höchstes ethisches Gut.

Das Anliegen der *Ethik für Manager* ist es, dieses Biophilie-Postulat als Fundament einer praktischen Tugend-Ethik zu verankern und damit das *Handeln* von Menschen zu verändern.

Mit *Kommunikation für Manager* schließlich löst Lay ein Versprechen ein, das er in *Dialektik für Manager* und *Führen durch das Wort* gegeben, aber bisher nicht gehalten hatte: auf die Frage zu antworten, wie Probleme kommunikativ zu lösen seien. Hier werden antike Techniken beschrieben, mit denen Konsens auch in schwierigen Situationen erreicht werden kann, selbst wenn scheinbar unversöhnliche Auffassungen gegeneinander stehen.

¹²² Vgl. Habermas 1981; Habermas 1985. Vgl. Lay 1988, S. 134.

¹²³ Lay 1988, S. 10.

¹²⁴ Vgl. Lay 1990a, S. 257.

3. Die 90er Jahre: Vertiefung

In den 90er Jahren präzisiert Lay seine interaktionistische Philosophie, beleuchtet sie von verschiedenen Seiten und verdeutlicht, welche Konsequenzen sie in der Praxis haben kann. Folgende Bücher spielen in der Rubrik „Anleitungen zum geänderten, richtigen Leben“:

- Ich halte die Zeit an. Ein Buch, zu sich selbst zu finden (1991)
- Wie man sinnvoll miteinander umgeht. Das Menschenbild der Dialektik (1992)
- Bedingungen des Glücks. Ein Buch, zu sich selbst zu finden (1993)
- Wie man sich Feinde schafft. Ein Plädoyer gegen Gewalt (1994)
- Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche (1995)
- Das Ende der Neuzeit. Menschsein in einer Welt ohne Götter (1996)
- Gelingendes Leben. Ein Buch, zu sich selbst zu finden (1996)
- Weisheit für Unweise (1998)
- Baltasar Gracián – Handorakel und Kunst der Weltklugheit (1999) (Lay als Herausgeber)

3a. Von Betrachtungsliteratur zu *Wie man sich Feinde schafft*

Der schöngeistig-philosophischen und meditativen Seite eines richtigen Lebens widmen sich die drei Besinnungsbücher dieser Reihe, die mit Gedichten, Textauszügen und Sinnsprüchen aufwarten. Alle betonen im Untertitel, wie wichtig es sei, zu sich selbst zu finden: *Ich halte die Zeit an. Ein Buch, zu sich selbst zu finden*, *Bedingungen des Glücks. Ein Buch, zu sich selbst zu finden* und *Gelingendes Leben. Zu sich selbst finden*, und in jedem lädt Lay zu Textbetrachtungen ein, fordert zu Reflexionsübungen auf und rückt konzentrierte Kurzfassungen seiner Philosophie zwischen die Zitate.

Einen direkteren Anspruch hat *Wie man sinnvoll miteinander umgeht; Das Menschenbild der Dialektik*. Lay kommt hier ausdrücklich zurück auf seine Absicht, über ein verändertes Bewusstsein seiner Leser auch deren Sein zu verändern, und erklärt:

„Dieses Buch verfolgt den kühnen Plan, die Grundüberzeugungen seiner Leser soweit zu dynamisieren, daß sie in der Lage sind – auf einem humaneren Niveau als bisher –, ihre Weisen, mit anderen umzugehen, zu stabilisieren.“¹²⁵

In ähnliche Richtung zielt *Wie man sich Feinde schafft*, das sich als ein *Plädoyer gegen Gewalt*¹²⁶ versteht. Lay beschreibt Mechanismen, die Beziehungen destruktiv werden lassen und stellt in einer Typologie verschiedene defiziente Weisen des Miteinander-Umgehens vor („Der Manipulator... Der ungebetene Ratgeber... Der Schmeichler... Der Besserwisser... Der Schwätzer...“).

3b. Richtig leben: Jesus folgen

In der Reihe dieser Bücher fällt *Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche* auf, und zwar, mit Sloterdijk gesprochen, durch seine Vertikalität. Lay unterstreicht hier noch

¹²⁵ Lay 1992, S. 10.

¹²⁶ So der Untertitel.

einmal, wes Geistes Kind er ist. Dieses Buch gibt denn auch die letzte Antwort auf die Frage, wie richtig zu leben sei: indem man Jesus nachfolge. Lays Plädoyer dafür, dies zu tun, geht Hand in Hand mit der Erklärung, dass die christlichen Kirchen des Westens eine Angelegenheit der Vergangenheit geworden seien. Nach offizieller Lesart waren es vor allem die kirchenkritischen Passagen des Buches, die dazu führten, dass es von seinem Orden verboten und Lay vorzeitig emeritiert wurde. Er deutete diese Sanktionen als Hinweis darauf, dass seine Diagnose richtig sei. Der Amtskirche gehe es nurmehr darum, Besitzstände zu wahren, nicht aber darum, Menschen wissen zu lassen, wie sie Jesus folgen und damit ein entfaltetes, biophiles Leben führen könnten. Dies sei als ein Zeichen des rapiden Verfalls von Werten in der Kirche zu sehen.

3c. Das Ende der Neuzeit: die Chance zu größerer Autonomie

Solche kirchliche Unmoral sieht Lay als Symptom eines Werteverfalls, der nicht nur die Kirchen, sondern die gesamte westliche Welt beherrsche. So fundamental sei die Dekadenz, dass sie *Das Ende der Neuzeit* anzeige, wie er mit seinem so genannten geschichtsphilosophischen Werk feststellt. Es komme heute, nach der Moderne und vor einer Epoche, deren Namen niemand kennen könne, darauf an, sich von der Dynamik solchen Werteverfalls nicht ergreifen zu lassen. Nur dann habe man die Chance, nicht das Leben seiner Zeit zu leben, sondern das eigene: wenn man, autonom, sein Leben an verantwortlich gebildeten Werten orientiere.

Nachdrücklich empfiehlt Lay hier wieder, gemäß seiner Einsicht aus den 80er Jahren, die Biophilie als höchstes ethisches Gut. Man mag hier kritisch bemerken, dass es ja doch kaum möglich sei, ein anderes Leben als das der eigenen Zeit zu führen. Der Einwand beträfe Lay allerdings nur am Rande. Ihm ist bekannt, dass das allgemeine Bewusstsein wie durch Poren in das individuelle Bewusstsein eindringe, und dass sich daran kaum etwas ändern lasse. Der Anspruch einer absoluten Autonomie ist angesichts dieses Phänomens in der Tat zu relativieren. Lay konzentriert sich deshalb auf jenen Bereich, der durchaus autonom gestaltet werden könne: den der handlungsleitenden Werte.

Mit *Weisheit für Unweise* vermutet Lay dann, dass derjenige, der in der Lage sei, biophil das Leben anderer Menschen zu entfalten, häufig auch schon weise sei, wenigstens in statu nascendi. Denn es sei gerade die Weisheit, diese spezifische Form des Lebenswissens, die zu derartiger biophiler Entfaltung disponiere.

Zugleich stimmt Lay wieder verhaltenere Töne an, als zweifele er am Erfolg seiner Mission. Dass seine Veränderungs- und Entfaltungsimpulse auf breiter Basis erfolgreich sein werden, scheint er nicht mehr ganz leicht glauben zu können. Mag er auch hoffen dürfen, das eine oder andere *individuelle* Bewusstsein unter seinen Lesern zu erreichen: was das *allgemeine* Bewusstsein angeht, gibt er sich zurückhaltend:

„Ob sich die immer nachmoderne Weisheit (eine Weisheit der Moderne hat es offensichtlich kaum gegeben) gegen die Reste der untergehenden Moderne rechtzeitig wird durchsetzen können, bleibt abzuwarten.“¹²⁷

¹²⁷ Lay 1998, S. 172.

Es ist bezeichnend für seine Skepsis, dass er in diesen Jahren eine neue Ausgabe von Baltasar Graciáns *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* mit einem Vorwort eingeleitet hat. Darin zieht er eine historische Parallele: auch Graciáns Zeitalter sei – wie seines, Lays – von einem fundamentalen Werteverfall bestimmt gewesen:

„Viele seiner [Graciáns] Gedanken zur ‚Weltklugheit‘ sind Kinder jener ‚wertlosen‘ Zeit, welche die des Mittelalters verachtete und die der keimenden Neuzeit noch nicht kannte. [...] Wir leben nach dem Untergang der politischen, ökonomischen, sozialen, privaten Werte der Neuzeit wiederum in einer wertlosen Zeit, die den Schimmer einer neuen Wertewelt kaum ahnen lässt.“¹²⁸

Lay sieht sich selbst und seinen jesuitischen Mitbruder Gracián in der gleichen Rolle und mit der gleichen Aufgabe betraut: zwischen den Epochen für ein neues Bewusstsein und Sein zu kämpfen, gegen den grassierenden Werteverfall.

4. Ab 2000: Rück- und Ausblick

Nach der Jahrtausendwende sind bisher erschienen *Charakter ist kein Handicap. Persönlichkeit als Chance* (2000) und *Die neue Redlichkeit. Werte für unsere Zukunft* (2006). Dieses letzte Werk wurde nach mündlichen Vorlagen Lays von einem Co-Autoren verfasst, was sich im Stil und in der Durchführung des Buches bemerkbar machte. Hinzu kommt eine Reihe von Vorträgen Lays, die vom Ronneburger Kreis veröffentlicht worden sind; zu nennen sind besonders: *Über die alte und neue Unredlichkeit*¹²⁹ und *Wie lebe ich - Wie sterbe ich? – Lichtblick - Die Deutschen werden weniger*¹³⁰.

¹²⁸ Lay 1999, S. 5.

¹²⁹ Lay 2001.

¹³⁰ Lay / Hondrich 2007. Der eigenwillige Titel erklärt sich damit, dass in diesem Bändchen ein Vortrag Lays mit dem eines anderen Redners gekoppelt wird.

Zweites Kapitel: Hermann Schmitz – Das Ideal des leiblich präsenten Menschen

I. Grundzüge und Ziel von Schmitz' Neuer Phänomenologie

Hermann Schmitz' Leben ist weniger öffentlich verlaufen als das Rupert Lays. Er wurde 1928 in Leipzig geboren und studierte von 1949 bis 1953 in Bonn. Nach seiner Promotion ging er an die Universität zu Kiel und war dort, von 1958 an, zunächst Assistent und seit 1971 ordentlicher Professor am Institut für Philosophie. 1992, ein Jahr vor seiner Emeritierung, wurde die „Gesellschaft für neue Phänomenologie“ gegründet, ein Unternehmen, das den Zweck hat, Schmitz' Lehre, die „Neue Phänomenologie“, bekannter zu machen. Am Institut für Philosophie der Universität Rostock ist zudem 2006 eine „Hermann-Schmitz-Stiftungsprofessur für phänomenologische Forschung“ eingerichtet worden.

Schmitz gilt als Mann von stupender Belesenheit, der über eine Art eidetisches, d.h. fotografisches, Gedächtnis verfüge. Bis heute (2012) schreibt und veröffentlicht er regelmäßig; dabei handelt es sich um Fortschreibungen und Vertiefungen seines *Systems der Philosophie*, eines imposanten Konvoluts von Büchern und Bänden, mit dem er von 1959 an sein Vorhaben verfolgt hat, „den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen“¹³¹. In einem Rückblick auf seine „Lebensarbeit“¹³² stellt Schmitz im Jahr 2010 fest:

„Diese Arbeit war unverwandt einer einzigen Aufgabe gewidmet: das begreifende Sichfinden der Menschen in ihrer Umgebung näher an die unwillkürliche Lebenserfahrung heranzuführen, als die dominante europäische Intellektualkultur [...] es zulässt.“¹³³

In solchen Formulierungen lässt sich ein Ziel ausmachen, das jenem Lays zu ähneln scheint. Schmitz will das Leben des zeitgenössischen Menschen entfalten. Allerdings geht er dabei anders vor als Lay. Das zeigt sich auch an seiner Auffassung der Philosophie, die ebenfalls im Zitat anklingt. Für Schmitz gilt: „*Philosophie ist: Sichbesinnen des Menschen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung.*“¹³⁴ So eigenwillig die Definition klingt, hat Schmitz an ihr doch durch die Jahrzehnte festgehalten. Betrachtet man sie näher, lädt sie jeden Menschen dazu ein, wenigstens auf Zeit zum Philosophen zu

¹³¹ Schmitz 2009, S. 7. Ein Jahr später unterstreicht Schmitz in *Schmitz 2010*, S. 9, dass dies die Aufgabe seiner Neuen Phänomenologie sei.

¹³² Schmitz 1999a, S. 9.

¹³³ Ebd. Die „unwillkürliche Lebenserfahrung“ spielt in der Neuen Phänomenologie eine große Rolle. Schmitz versteht darunter „alles, was Menschen merklich widerfährt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben“; Schmitz 2009, S. 7. Das Drama des modernen westlichen Menschen bestehe darin, dass er von diesem Widerfahrenden kaum noch etwas bemerke.

¹³⁴ Zuerst in *Schmitz 1964*, S. 15; kursiv bei Schmitz. Der Autor erläutert in diesem ersten Band seines *System[s] der Philosophie*: „Das ist eine sehr schlichte Begriffsbestimmung. Vielleicht weckt sie Verwunderung und Zweifel, ob es möglich sein sollte, von dieser einfachen Aufgabe zu den hochkomplizierten und geschraubten Gedankengebäuden, die als philosophische überliefert sind, zu gelangen. Aber in meinen Augen ist philosophische Besinnung eine so eingewurzelte und elementare, eine so unmittelbar aus der Lebenserfahrung sich aufdrängende Beschäftigung, daß nur eine sehr schlichte Formel sagen kann, worum es dabei geht.“

werden, nämlich zunächst darauf zu achten, was er dort, wo er gerade ist, erlebt, spürt und fühlt.¹³⁵ Tatsächlich richten sich Schmitz' neuphänomenologische Untersuchungen häufig auf schlichte, alltägliche und, wie er sagt, „unwillkürliche“ Vorgänge: darauf, einen Baum zu sehen, sich in einem Zimmer aufzuhalten, einem anderen Menschen zu begegnen, den eigenen Körper zu spüren – auf alles, was um einen selbst herum gerade ist und geschieht. Schmitz hat in diesen Angelegenheiten profunde und erschöpfende¹³⁶ Analysen unternommen und Gegenwart, Gefühle, den Leib und das Leben in philosophisch neuer Weise auf den Begriff gebracht. Jens Soentgen, der eine *Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz* verfasst hat, erklärt:

„Für [...] Hermann Schmitz [...] bilden [verschwommene, vielsagende] Phänomene, wie der Blick, die Geste, das Gefühl die Mitte des wissenschaftlichen Interesses. Lange bevor die Computer sich zu vermehren begannen, lange bevor die Schwierigkeiten, das Leben in Pixel aufzulösen, sich abzeichneten, notierte er als Kennzeichen des modernen Geistes, ‚daß alles festgestellt und das Chaotische als Bedrohliches oder Hinderliches – nicht Hantierbares – verdeckt und aus dem Umgang mit Begegnendem ausgeschlossen werden soll.‘ Mit dem Chaotischen meint er dabei nicht etwa das wirre Durcheinander vieler Dinge, sondern das Diffuse, das Vielsagende, das etwa in Blicken liegen kann, in Gefühlen, in Atmosphärischem, in Eindrücken oder auch in leiblichen Phänomenen. Das sind jene Phänomene, die mit der um sich greifenden Rationalisierung inkompatibel sind.“¹³⁷

Mit Schmitz' Analyse einher gehen eine Diagnose und eine Verheißung. Die Diagnose ist an Schärfe kaum zu übertreffen. Der westliche Mensch lebt falsch, weil er in seinem Selbst- und Weltverständnis seit mehr als 2000 Jahren von Pseudo-Evidenzen bestimmt wird, die ihn fest im Griff haben. Fatalerweise gelingt es ihm gerade nicht, sich auf das zu besinnen, was er in seiner Umgebung von sich findet, denn sein Besinnungsvermögen ist in vielfältiger Weise korrumpiert. Jeder Mensch, der in der beklagten europäischen Intellektualkultur sozialisiert worden ist, ist in deren Vorurteilen befangen. Er weiß nicht, wer er ist und er erlebt nicht, was er doch erleben könnte. Unberührt ist er aber auch von jeder Einsicht in seine Defizienzen. Weder hat er eine Ahnung davon, was ihm fehlt, noch merkt er, was ihm entgeht. Als Beispiel können die erwähnten schlichten Alltagssituationen dienen. Vergleicht man, was sich darin dem westlichen Menschen zu erleben und zu spüren anbietet, mit dem, was er davon auch nur bemerkt, bleibt das Niveau entfalteteten Lebens flach. Bildlich gesprochen fühlt der europäisch geprägte Mensch auf Sparflamme. Er erlebt seine Welt gebremst, weiß aber nichts davon. So Schmitz' Diagnose, allgemein dargestellt.

¹³⁵ Schmitz 1990, S. 3.

¹³⁶ Erschöpfend auch im Wortsinn. Dem Einwand, seine Lehre sei ein zu großer Kontinent und vor lauter steilen Bergen kaum mehr zu überblicken, ist er begegnet, indem er einige Zusammenfassungen und Retraktionen seiner Philosophie verfasste, wenn auch nicht ohne warnende Hinweise, wie diesen in *Schmitz 2009*, S. 7 f.: „Ich kann nur hoffen, dass sich das vorliegende Büchlein zu glatter Lektüre eignet, möchte aber darauf hinweisen, dass es sich nicht um eine bloße Heranführung an die Neue Phänomenologie, sondern um eine Einführung in sie handelt; es werden also keine leckeren und pikanten Kostproben gereicht, sondern zusammenhängende Gedankengänge ordentlich durchgeführt.“

¹³⁷ Soentgen 1988, S. 7 f.

Orientiert man sich hieran, sind die Verluste so massiv, dass nicht nur von einer Einbuße an Lebensqualität zu sprechen ist, sondern die Formel vom falschen Leben zu benutzen ist.¹³⁸ Versteht man Schmitz' Neue Phänomenologie als einen Wegweiser in die Gegenrichtung, als jene Anleitung zum richtigen Leben, die sie unter anderem auch sein will, so nimmt sie von dieser Diagnose ihren Ausgang. Später gesellen sich noch andere Misslichkeiten hinzu, aber diese ist die fundamentale.

Wenn Schmitz aber den westlichen Menschen als vielfach indoktriniert, emotional verflacht und derangiert in seinem Selbst- und Weltverhältnis kennzeichnet, wird damit indirekt auch immer das Rettende beschrieben. Dieses wächst aus seiner Philosophie, und darin liegt deren Verheißung. Schmitz ist überzeugt davon, dass sich das menschliche Erleben mit Hilfe der Neuen Phänomenologie neu justieren lasse. Jedes Schmitz-Lesers Leben könne auf der Grundlage seiner Lektüre reicher und erfüllter werden, weil er dann die Welt und sich selbst anders wahrnehmen und erleben könne, als dies zuvor möglich gewesen sei.

Das Tempo, mit dem man den Weg eines richtigen Lebens gehen kann, ist ruhig. Die neuphänomenologische Lebenslehre ist eine der kleinen Schritte und Zwischenschritte und des langsamen Aufklarens. Leser von Schmitz, die versuchten, seine Einsichten auf das eigene Leben anzuwenden, würden beizeiten gegenwärtiger und gelassener in ihrer Umgebung leben, als dies dem Gros westlicher¹³⁹ Zeitgenossen möglich wäre; jenen Menschen, die mangels Schmitz-Lektüre nicht wissen, wie zu leben ist und worum es dabei geht. Wer dagegen Schmitz versteht und auf das eigene Leben bezieht, der wird über kurz oder lang eine Transformation seines Lebensstils, Lebensgefühls und des Verhältnisses zur eigenen Welt beobachten können – so die implizite Verheißung der Neuen Phänomenologie.

Schmitz tritt also auch nicht als Advokat von Exerzitien der Lebenskunst auf, wie manchmal Lay. Definierte Übungen zur Selbsterkenntnis gibt es bei ihm nicht, ein Programm zur Selbstverwirklichung wird man vergeblich suchen – schon nur mit solchen Begriffen hält er sich zurück. Dennoch hat er auch auf einige besondere Lebensformen und Methoden hingewiesen, die hilfreich sein können, wenn man ein richtiges Leben führen wollte.

Die grundlegende Disziplin ist schlicht und anspruchsvoll zugleich. Sie besteht darin, philosophisch zu leben, und das heißt, sich regelmäßig zu besinnen auf das Sichfinden in der eigenen Umgebung. So werde man, sagt Schmitz voraus, mit der Zeit auf eine andere Weise in der Welt sein. Weil jenes Sichbesinnen umfassend ist, verlangt es allerdings, sich regelmäßig zu konzentrieren. In diesem Sinn

¹³⁸ Wozu man nicht Adornos Satz vom niemals richtigen Leben im falschen bemühen muss, sondern sich auch an Golo Mann halten kann. Der antwortete auf die Frage, was für ihn das größte Unglück sei: „Das falsche Leben zu führen.“ Vgl. Volker Hage (Hg.), *Golo Mann, Marcel Reich-Ranicki. Enthusiasten der Literatur. Ein Briefwechsel; Aufsätze und Portraits*, Frankfurt am Main 2000, S. 123. Zu diesem Bekenntnis mögen im Falle Manns auch persönliche Schwierigkeiten geführt haben; vgl. hierzu auch *Sloterdijk 2012*, S. 157; zieht man von Manns Befund aber alle biographischen Ladungen ab, bleibt eine Feststellung übrig, welche nach Schmitz' Analysen auf viele Mitteleuropäer zutrifft.

¹³⁹ Schmitz spricht vom „sogenannten Westen“ und von „Europa“, meint aber den „Boden des weströmischen Reiches“, in dessen Grenzen sich der „abendländische Geist“ über Jahrtausende hin fatal entwickelt habe. Schmitz will diese Geschichte aufarbeiten, um ihr eine andere Richtung zu ermöglichen. S. *Schmitz 2007b*, S. 819; vgl. *Schmitz 2010*, S. 127-130.

könnte auch Hermann Schmitz unterstreichen, was Rupert Lay zu fordern scheint, treu dem Diktum Sloterdijks: man müsse das eigene Leben ändern, indem man übe.

Es überrascht insofern nicht, dass deutliche Unterschiede zu beobachten sind zwischen Schmitz und anderen zeitgenössischen Autoren, die empfehlen, wie richtig zu leben sei – Lay und Wilhelm Schmid hier ausgenommen. Inhaltlich sind die Differenzen manchmal nicht sehr groß. Auf der Begründungsebene aber liegen Abgründe zwischen der Neuen Phänomenologie und anderen Ansätzen. In den meisten Neuerscheinungen zum Thema zeichnet sich jener Trend ab, den Schmitz auf den kritisch gemeinten Begriff der „europäischen Intellektualkultur“ bringt. Selbst sogenannte „Achtsamkeitsübungen“, die buddhistischen Ursprungs seien, werden darin gebunden an neocorticale und dadurch angestoßene hormonelle und andere biologische Prozesse.¹⁴⁰ Das spricht für Schmitz' Befund, dass die Naturwissenschaften die Deutungshoheit über den Menschen übernommen hätten. Die Neue Phänomenologie verspricht dagegen einen anderen, unbefangenen Blick. Im Folgenden soll geprüft werden, ob sie auch eine wirklichkeitsnahe Möglichkeit bietet, sich selbst und die Welt zu verstehen, oder sogar das zu führen, was man ein richtiges Leben nennen kann.

II. Der weite Weg zur Anerkennung

Liest man Schmitz, drängt neben dem Philosophischen gelegentlich ein Aspekt in den Vordergrund, der die Schmitz-Rezeption vermutlich nachhaltig behindert hat. Der erwähnte Jens Soentgen spricht unter anderem vom „Auftrumpfenden“ seines Stils.¹⁴¹ Dabei sollte man berücksichtigen, dass Schmitz' Werk über viele Jahre eine Art Geheimtipp war.¹⁴² In der Philosophie kannte man zwar Schmitz' Namen, las aber kaum seine Bücher, und jenseits der philosophischen Szene kam er nicht vor.¹⁴³ Zu wenig Echo kann zu nachdrücklicherem Rufen führen, und wenn Schmitz früher Resonanz

¹⁴⁰ Vgl. nur Weiss/Harrer/Dietz 2010. In ihrem *Achtsamkeitsbuch* wird das, was Menschen erleben, unter neurophysiologischen und kognitionspsychologischen Vorzeichen beschrieben. Vgl. a.a.O. den Abschnitt *Achtsamkeit und Gehirn*, S. 80 ff. und besonders die Passage *Neuronale Integration durch Achtsamkeit*, S. 82 ff. Bezeichnend der Beginn des Buches, zu dem der buddhistische Mönch Nyanaponika (1901-1994) und dessen beachtliches *Geistestraining durch Achtsamkeit* (Nyanaponika 1993) herbeizitiert werden (Weiss/Harrer/Dietz 2010, S. 19), um dann flugs überzuleiten zum *Mindfulness-Based Stress Reduction Programm* (a.a.O., S. 20), einem Verfahren, das, mit Schmitz zu sprechen, in der zu kritisierenden Intellektualkultur der Gegenwart verankert ist.

¹⁴¹ Vgl. Soentgen 1988, S. 169-176. Schmitz verwarnte sich gegen Soentgens Beschreibungen in *Schmitz 1999a*, S. 275-290.

¹⁴² Noch 2010 schreibt Schmitz: „Ich bemühe mich seit Jahrzehnten, gewisse fundamentale Lebenserfahrungen, die die Menschen beständig machen, die aber durch die europäische Intellektualkultur aus ihrem Bewusstsein verdrängt sind, dorthin zurückzuholen. Die Breitenwirkung dieser Bemühungen ist noch nicht so groß, dass ich darauf verzichten könnte, die Hörer zuerst an meinen Standpunkt heranzuführen, wenn ich Neues vorbringen will.“ (*Schmitz 2010*, S. 14.)

¹⁴³ Eine der wenigen Ausnahmen bildet Gernot Böhme, der zusammen mit seinem Bruder bereits 1985 erklärte: „Es wird langsam unerträglich, in welcher Weise die neuerdings entstehende [...] Diskussion über die ‚Wiederkehr des Körpers‘ an der wohl einzigen konsistenten Theorie des Leibes, nämlich der von Schmitz, vorbeigehen zu können glaubt.“ (*Böhme / Böhme 1985*, S. 499.)

suchte, klang dies bisweilen temperiert wie weiland bei Arthur Schopenhauer.¹⁴⁴ So stellt Schmitz 1980 in der Vorrede zu *Die Person* fest, dass ihm „mit dem Abschluß des 2. und 3. Bandes dieses Werkes [...] eine herkulische Arbeit gelungen“¹⁴⁵ sei und spricht dann von der „fürchterliche[n] Einseitigkeit des abendländischen Rationalismus und Humanismus“, gegen die seine Philosophie sich stemme. Anschließend erklärt er:

„Ich habe [die Philosophie] mit strengster begrifflicher Disziplin und der Sorgfalt breit schichtender Empirie wieder aufgerichtet, damit sie noch einmal wesentlich werden kann: nicht durch unverbindliche Andeutungen oder Ausstellung gepflegter Bildungsgüter aus dem Museum der Tradition, sondern durch klare, ruhige, gleichmäßige Darbietung, die mit der Durchdringungskraft genauen Begreifens an den Tag bringt, was auf dem Spiel steht. Wer an dieser Helle vorübergeht, trägt dafür die ganz persönliche Verantwortung.“¹⁴⁶

Es mögen solche Selbstverortungen und Mahnungen gewesen sein, die im akademischen Lager für Befremden sorgten. Inzwischen wird Schmitz' Lebenslehre aber nicht nur für die Praxis genutzt¹⁴⁷, sondern die Neue Phänomenologie wird auch zunehmend als aufschlussreiche Theorie gewürdigt, und das nicht nur im eigenen Fachbereich. So heißt es im *Spiegel* 2006:

„Eigentlicher Triumphator aber ist der Kieler Philosoph Hermann Schmitz, 77. Jahrzehnte hatte der fast übermenschlich belesene Beinahe-Autist an einem zehnbändigen ‚System der Philosophie‘ gezimmert, das die ‚leibliche Erfahrung‘ zum Mittelpunkt des Weltbegreifens macht. Nun sieht der selbsternannte Herkules seinen Widerspruch gegen die ‚fürchterliche Einseitigkeit‘ des abendländischen Denkens bestätigt.“¹⁴⁸

¹⁴⁴ Nachdem die erste Auflage von Schopenhauers Hauptwerk schleppend verkauft worden war, brachte sein Verleger Friedrich Arnold Brockhaus zögernd eine zweite heraus – nach 25 Jahren und unter der Voraussetzung, dass der Autor auf jedes Honorar verzichtete. Obwohl – oder weil – Schopenhauer so gut wie ohne Publikum war, leitete er die neue Auflage mit berühmt gewordenen Worten ein: „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, - der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuversicht, daß es nicht ohne Werth für sie seyn wird [...].“ (*Schopenhauer 1908*, S. XVI.) Dass Schmitz diese Situation nicht fremd gewesen ist, deutet sich in dem Abschlussband seines *System[s] der Philosophie* an. Dort schreibt er über seinen Verleger: „[Herr Herbert Grundmann] hat in einer Phase, in der mein Unternehmen als bloßer Plan tollkühn erscheinen musste, mit mutigem Vertrauen in den Rang der Aufgabe und die Möglichkeit, sie zu erfüllen, die wirtschaftliche Betreuung unternommen, mir dabei mit stets bereitem Entgegenkommen jede in Betracht kommende Hilfestellung gegeben und sich nie daran irre machen lassen. Das ist angesichts der Reaktion des Publikums und namentlich der Fachkollegen, die um mein Werk eine bis heute fast überall dichte Mauer des Schweigens gezogen haben, eine große sittliche Leistung. Meinen Dank und Respekt dafür bezeuge ich durch die Widmung dieses Bandes.“ (*Schmitz 1980c*, S. XIV.)

¹⁴⁵ *Schmitz 1980b*, S. XIII.

¹⁴⁶ A.a.O., S. IX.

¹⁴⁷ *Weidert 2007* beschreibt, wie hilfreich die Neue Phänomenologie im Kontakt mit demenzkranken Menschen sein kann; bei *Dörpinghaus 2010* wird gezeigt, dass mit der Neuen Phänomenologie das Hebammenhandwerk eine neue Basis bekommt. Auf S. 9 heißt es hier: „Was erspüren Hebammen vor, während und nach einer Geburtsbegleitung? [...] In dem vorliegenden Werk wird hierfür endlich ein Schlüssel geliefert. Zwar ist die Leibphänomenologie von Hermann Schmitz nicht neu – sie ist im Wesentlichen seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelt worden –, jedoch kommt sie jetzt erst allmählich in anderen Disziplinen zu Gehör. Welches Potential dieser theoretische Ansatz für praktische Gesundheits- und Sozialberufe liefert, erschließt die Autorin in diesem Buch den Hebammen, die eine Sprache für ihr Tun suchen.“

¹⁴⁸ *Saltzwedel 2006*, S. 169.

Im gleichen Bericht wird eine befremdete Hochschullehrerin mit den Worten zitiert, Schmitz' Beobachtungen seien international „kaum anschlussfähig“¹⁴⁹. Von Schmitz aus gesehen handelt es sich dabei aber nur um einen vermeintlichen Einwand, der seine These von der „dominanten europäischen Intellektualkultur“ bestätigt. In der Tat lassen sich seine Beobachtungen daran nur kontradiktorisch anschließen. Immerhin gäben Therapeuten und Psychologen Schmitz Recht, heißt es im *Spiegel*, wo auch gefragt wird, ob die Verbreitung seiner Philosophie dazu taue, „am Ende auch das sterile Gefühlsleben vieler Zeitgenossen neu [zu] beleben“¹⁵⁰ – eine Überlegung, die mit der Frage nach Anleitungen zum geänderten, richtigen Leben unmittelbar zu tun hat.

III. Sloterdijk, Schmitz-Anhänger

Auch in der Zunft der Philosophen lassen sich zusehends mehr Vertreter beobachten, die Schmitz hoch schätzen. Einer von ihnen ist Peter Sloterdijk, jener Philosoph, dessen Buch *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik* den Referenztext dieser Arbeit darstellt.

Es scheint, als habe Sloterdijk manches von Schmitz so gründlich gelesen, dass er sich gelegentlich sogar auch dort, wo er es nicht vermerkt, als stark von ihm beeinflusst zeigt. Insofern seien hier auch noch andere Werke Sloterdijs berücksichtigt, als ausschließlich *Du musst dein Leben ändern*. Seine *Sphären*-Trilogie¹⁵¹ zum Beispiel ist von Schmitz' Neuer Phänomenologie stärker abhängig, als Sloterdijk immer wahrzunehmen scheint. Wenn er Schmitz aber erwähnt, so geschieht dies fast immer im Ton der Anerkennung, manchmal sogar der Ehrerbietung. Für seine Verhältnisse moderat klingt es noch, wenn er erklärt, dass Schmitz „eine eindrucksvolle Deutung der ‚Gefühle als Atmosphären‘ vorgelegt“¹⁵² habe und dass „insbesondere im Werk des Begründers der Neo-Phänomenologie Hermann Schmitz“ das Atmosphärische „zur Theoriewürde“ erhoben worden sei¹⁵³. Dass Sloterdijk dies feststellt, verdient es, erwähnt zu werden, weil zum einen die Rezeption von Schmitz unter seinesgleichen, wie angedeutet, nicht einstimmig ist, und weil zum anderen im folgenden auch Schmitz' Gefühls- und Atmosphärentheorie skizziert werden soll. Ohne sie lässt sich nicht nachvollziehen, was seine Version eines gelingenden oder richtigen Lebens ist.

Wenn diese Frage nach dem richtigen Leben ansteht, betont Sloterdijk, dass Schmitz seiner Zeit ein vernichtendes Zeugnis ausstelle. Manchmal wirkt das, als sei Schmitz' Diagnose mit dafür verantwortlich, dass Sloterdijk *Du musst dein Leben ändern* geschrieben habe. Wenn Schmitz etwa zivilisationskritisch feststellt, dass „der Norden“ über „den Süden“ komme¹⁵⁴, dann spricht Sloterdijk

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Saltzwedel 2006, S. 169.

¹⁵¹ Sloterdijk 1998 ff.

¹⁵² Sloterdijk 1999, S. 146.

¹⁵³ Sloterdijk 2004, S. 35.

¹⁵⁴ Schmitz 1980, S. XIII: „Die Einebnung alles Begegnenden in die starre Projektionsfläche dieser Schematisierung macht in unserer Zeit verhängnisvolle Fortschritte. Der Norden kommt über den Süden; das späte Erbe der arischen und semitischen Nomaden erstickt mit oberflächlicher Rationalisierung eines harten Durchsetzungswillens, der sich des Monotheismus und der Technik bedient, die urwüchsige Resonanz- und Schwingungsfähigkeit exotischen Lebenskönnens und die intuitive Bildung. Große Menschengruppen, ganze

ähnlich von einer fatalen „Verwestlichung“ der Welt und betont, ausdrücklich als Schmitz-Leser, dass die Ursachen dieser Verwestlichung „der Initiator der Neuen Phänomenologie, Hermann Schmitz, in den raumphilosophischen Ausführungen seines ‚Systems der Philosophie‘ mit glücklicher Pointierung auf den Begriff gebracht“¹⁵⁵ habe. Hier räumt Sloterdijk dem „Neophänomenologen“ ohne weiteres einen Platz vor Heidegger ein; explizit sieht er „die Arbeit von Hermann Schmitz als den partiell gelungenen Versuch, Heideggers [...] Vorgaben zu überbieten“¹⁵⁶. Auch Husserl bleibt in Sloterdijs Deutung hinter Schmitz zurück, wenn es darum geht, die desolante Lage des zeitgenössischen Menschen zu beschreiben.¹⁵⁷ Viel von den Verfehlungen des modernen Menschen liegt nach Schmitz‘ Analyse darin begründet, dass er die Gegenwart und den Leib vergessen habe. Dazu in den folgenden Abschnitten.

IV. Die Gegenwart als Fundament

Ein Gutteil der Schwierigkeiten des gegenwärtigen Menschen lässt sich nach Schmitz darauf zurückführen, dass er weder spürt noch weiß, was ihn trägt und ausmacht. Das aber sei sein Leib – und nicht etwa sein Körper. Der Leib gehöre zur vergessenen Wirklichkeit des Menschen, während der Körper seit Jahrhunderten Konjunktur habe. Zu ihm gehöre, was man im Spiegel von sich sehe, was man anatomisch vermessen könne, was sich heute schönheitschirurgisch oder mit Muskelaufbaupräparaten verändern lasse. Der Leib dagegen sei das, was man in der Gegend seines Körpers von sich spüre; ein nach Schmitz ungeheures Terrain, von dem man aber fast nichts wisse.¹⁵⁸

Dieses Leibgelände ist durch eine eigene Dynamik gekennzeichnet, die einen klar bezeichneten Ausgangspunkt hat. Bildlich gesprochen bezeugen auf der Gründungsurkunde von Schmitz‘ Philosophie der Leib und die Gegenwart einen Bund fürs Leben. Die Initialzündung ihrer Verbindung ist ein dynamischer Moment, die primitive Gegenwart. Von ihr aus baut sich auch Schmitz‘ Philosophie auf. In einem Interview berichtet Schmitz 2009 über den Augenblick, von welchem seine Philosophie ihren Ausgang nahm:

„Meine Konzeption der Philosophie ist im Jahr 1959 entstanden. Ich saß in der Bibliothek der Psychiatrischen Klinik in Kiel und las dort in einer psychiatrischen Zeitschrift, der französische Psychiater Eugène Minkowski habe den Begriff „moi ici maintenant“ eingeführt. Das war alles. Ich habe dieses „ich hier jetzt“ angereichert durch das Merkmal der absoluten Identität [...] und das der Subjektivität. Das hat sich zum Konzept

Kulturen drängen sich danach, im Zeichen der Gleichberechtigung ihr eigentümliches Können und Wissen, ihre gewachsene Lebensart, ihren Sinn für Nuancen abschleifen zu lassen.“

¹⁵⁵ Sloterdijk 1999, S. 833.

¹⁵⁶ A.a.O., S. 146. Eine Einschätzung, die Schmitz – bis auf die Einschränkung „partiell“ – wohl teilen würde. Er hat Heidegger ausführlich gewürdigt in *Schmitz 1996*. Hier heißt es S. IX: „Heideggers Größe beruht darauf, daß ihm in seinem Frühwerk gleichsam mit einem lauten Knall, der weltweit gehört wurde, ein Durchbruch durch die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Denkweise gelungen ist. Nur leider hat er den anschließenden Feldzug versäumt, ohne den ein Durchbruch auch militärisch sinnlos ist; meine Aufgabe war es, das Versäumte nachzuholen.“

¹⁵⁷ Sloterdijk 2004, S. 226.

¹⁵⁸ Vgl. *Schmitz 1965*, S. XIII.

der primitiven Gegenwart verdichtet und daraus entstand dann weiter das Konzept der leiblichen Dynamik und vieles andere.“¹⁵⁹

Mehr als nur ihr äußerer Anlass ist die primitive Gegenwart also die philosophische Grundlage von Schmitz' Neuer Phänomenologie. Wie wichtig sie ist, zeigt sich auch daran, dass sie im Leben jedes Menschen die fundierende Rolle spielt; sie macht seinen leiblichen Kern und seine Persönlichkeit aus. Es geht dabei um jene Präsenz, die man erlebt, wenn man zum Beispiel erschrickt.¹⁶⁰ Alles, was man hat und ist, fährt dann auf einen einzigen Moment und Punkt zusammen. Das aber ist, so Schmitz, ein leibliches Geschehen. Alle Individualität und alle Autonomie seien dann verengt auf diesen Augenblick, und nur noch wenig anderes als dessen Gegenwart sei dann noch spürbar. Deshalb auch Schmitz' Wortwahl. Wenn er von „primitiver“ Gegenwart spricht, soll das keinen wertenden Beiklang haben, sondern ausdrücken, dass hier (oder besser: dann) fast alles, was den emanzipierten Menschen sonst beschreiben kann, wie nie gewesen ist. Neben dem „Jetzt“, das man in der primitiven Gegenwart z.B. des Erschreckens erlebt, werden lediglich noch „Ich“, „Hier“, „Sein“ und „Dieses“ erfahren. In dem Augenblick, in dem man zusammenzuckt, ist also nichts mehr gegenwärtig außer einer Art leiblichen Wissens, das sich etwa so artikulieren könnte: „Ich bin jetzt hier und es ist dieses.“ Schmitz hat die Verbindung von Leib und Gegenwart in dem erwähnten Interview beschrieben und deren philosophische Bedeutung angedeutet:

Interviewer: „Für Sie ist es dramatisch, wenn wir den Leib nicht mehr spüren. Warum?“

Schmitz: „Weil der Leib die Grundlage zu [...] elementaren Erfahrungen ist. Es handelt sich dabei um uns selbst. Der Leib ist auch die Grundlage dafür, dass etwas „dieses“ ist, dass es identisch ist, er bietet die Möglichkeit, zu vereindeutigen. Die Erfahrungen, die aus dem elementar leiblichen Betroffensein kommen, die aus dem Einbruch des Plötzlichen hervorgehen sind das, was ich primitive Gegenwart genannt habe: „Ich, hier, jetzt, sein, dieses“. Diese Erfahrungen stammen aus dem Leib, und sie verbreitern sich im Leib zu dem, was man selbst spüren kann. Das ist wichtig als der Resonanzboden, wo alles ankommt, was den Menschen betroffen macht und in eigene Gestaltungen umgewandelt wird.“¹⁶¹

Zu solchen „eigenen Gestaltungen“ kann es aber erst kommen, wenn die zusammengedrückte Zone der primitiven Gegenwart verlassen wird. Das ist die Gegenbewegung zu jener Sturzfahrt auf sie zu; Schmitz spricht von „personaler Emanzipation“. Sie sorgt dafür, dass der Mensch nicht im Zustand der primitiven Gegenwart verharrt, sondern sich von ihr erheben kann. Er bleibt darin aber immer an sie gebunden. Schmitz unterstreicht, dass gerade der Gegenlauf zur Emanzipation, die Regression auf primitive Gegenwart hin, wichtig für das richtige Leben sei:

„Jedes nachhaltige Betroffensein ist personale Regression. Wenn diese zu kurz kommt, fehlt dem Leben die Schicksalhaftigkeit, das Erlittene, die Fülle, die ihm allein aus dem Durchmachen von Höhen und Tiefen zukommen kann; die Erhebung auf ein Niveau

¹⁵⁹ Schmitz / Brenner 2009.

¹⁶⁰ Man kann primitive Gegenwart nach Schmitz aber auch dann am eigenen Leib erleben, wenn man in Panik gerät, einen maßlosen Orgasmus erlebt oder katastrophale Scham erfährt.

¹⁶¹ Schmitz / Brenner 2009.

personaler Emanzipation ist dann eine hohle, verstiegene Gebärde, eine starre Verschanzung. Die Person ereignet sich nur im Spielraum zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart; deshalb ist personale Regression für sie genau so wichtig wie personale Emanzipation. [...]“¹⁶²

Die starre Verschanzung, von der Schmitz hier spricht, lässt sich noch von einer anderen Seite beleuchten.

V. Gegenwart, Leib und Gefühl

Zu der Verdunkelung, in der die meisten Menschen im Westen leben, gehört es nach Schmitz' Analyse, dass sie gedanklich meistens in der Zukunft engagiert sind und nur in Resten etwas spüren vom jetzigen Augenblick und allem, was darin enthalten ist. Viele Menschen sind zwar in der Lage, primitive Gegenwart zu erleben – erschrecken kann jeder –, aber die Fülle der Gegenwart erreicht nur wenige. Dabei ist sie von größter Wichtigkeit im Leben; in einem neuphänomenologischen Brevier zum richtigen Leben würde sie weit oben stehen.

Um den Reichtum der Gegenwart zu erleben, empfiehlt Schmitz bestimmte Lebensformen und weist auch auf die Voraussetzungen hin, die dazu erfüllt sein müssen. Es ist der Leib des einzelnen Menschen, der im glücklichen Fall in der Lage ist, vom Augenblick berührt zu werden, und das heißt auch: sich von Gefühlen und Atmosphären, die gerade in seiner Umgebung sind, betreffen zu lassen.

Eine weitere Chance zu einem richtigen Leben sind Kontakte mit anderen Menschen, und auch solche Begegnungen werden von Schmitz anders gedeutet als sonst üblich. Selbst wenn man sich nicht in unmittelbarem körperlichen oder sprachlichen Kontakt mit einem anderen Menschen befindet, ist man ihm nach Schmitz doch in leiblicher Kommunikation verbunden. Leibliche Kommunikation bezieht sich aber nicht nur auf Begegnungen mit anderen Menschen, sondern überhaupt auf alles, was man in der eigenen äußeren Umgebung wahrnimmt, ob es eine andere Person, ein Baum oder eine Ampel sei. Menschen nehmen keine Reize und Signale auf, die sie auf dem Neocortex zu Informationen verarbeiten würden¹⁶³, sondern sie sind den Dingen, Gegenständen und Menschen ihrer Umgebung leiblich verbunden. Hierzu gibt es viele Beispiele. Dass der Kölner Dom bei jemandem, der vor ihm steht, zu anderen leiblichen Anmutungen führt als die große Moschee von Djenné¹⁶⁴, lässt sich mit seiner Phänomenologie leicht nachvollziehen.¹⁶⁵ Thematisch

¹⁶² Schmitz 1989, S. 80.

¹⁶³ So dagegen Rupert Lays konstruktivistische Deutung der Wahrnehmung, vgl. Lay 1998, S. 64-69 und oben, S. 24 ff.

¹⁶⁴ Djenné liegt in Mali. Die Moschee ist „Weltkulturerbe“ und eines der bekannteren Bauwerke Afrikas.

¹⁶⁵ So ist mit Schmitz davon auszugehen, dass die Schöpfer jedes Kunst- und Bauwerkes ihre spezifische leibliche Disposition in das Geschaffene investieren. Das gilt für Höhlenmalerei wie für moderne Kunst gleichermaßen. Vgl. Schmitz 1966.

etwas exklusiver ist Schmitz' „analytische Aufklärung des weiblichen sex appeal“¹⁶⁶, die aber mit dem gleichen analytischen Besteck operiert wie seine Kunst- und Bauwerk-Deutung.¹⁶⁷

Schmitz gibt nun zu verstehen, dass man in einer gegenwärtigeren Welt lebe, wenn man begreife, dass alles Wahrnehmen leiblich fundiert sei. Gegen die Überzeugungen gerichtet, die den Menschen im Westen bestimmen, erklärt er: Der Königsweg zur Gegenwart führt über den Körper, d.h. über den Leib. Er geht davon aus, dass dieser, bildlich gesprochen, ein Instrument wie eine Gitarre oder Geige sei, welche den gegenwärtigen Augenblick auf sich spielen lassen könne mit allen Anmutungen, die darin enthalten seien. Allerdings bleibt der Leib des Durchschnittseuropäers nach Schmitz' Einschätzung unter seinen Möglichkeiten: er ist kein mitschwingendes Instrument, sondern liegt eher wie ein Fels in der Brandung, stumpf und stumm, während er doch angerührt werden könnte von den Dingen, die jeder Moment zu bieten habe.¹⁶⁸

Zu diesen Dingen gehören also vor allem auch Gefühle. Genauer gesagt handelt es sich bei ihnen nicht um Dinge, sondern um Halbdinge. Das ist keine terminologische Eigentümlichkeit von Schmitz. Vielmehr hat er eine Philosophie der Gefühle entwickelt, die sich gegen jene reduktionistische Auffassung wendet, die in der europäischen Intellektualkultur common sense ist: Gefühle seien zurückzuführen auf neurophysiologische Vorgänge. Sie fänden mithin vor allem im Kopf statt, d.h. zum Beispiel im limbischen System, und hätten allenfalls noch manche hormonelle Begleiterscheinungen. Schmitz hält dagegen, dass Gefühle vielmehr räumliche Phänomene seien, nämlich Atmosphären, die man auch in einem Zimmer wahrnehmen und fühlen könne, so wie man im Freien das Wetter wahrnehme und fühle.¹⁶⁹ So erklärt sich seine Rede von Gefühlen als

¹⁶⁶ Schmitz 1993, S. 144.

¹⁶⁷ Es handelt sich um eine Kompensationstheorie, die Schmitz nur „zur Diskussion“ (Schmitz 1993, S. 145) stellt, „ohne darauf unbedingt zu bestehen“ (a.a.O., S. 146). Ganz nachvollziehbar wird sie wohl erst, wenn man das „Alphabet der Leiblichkeit“ kennengelernt hat (s.u., S. 88 ff.). Es handelt sich aber, kurz gesagt, um folgendes: eine Frau drückt in ihrer Erscheinung (meist eher rund und kurvig, mit einem Gang, der einer Schraubenbewegung folgt) eine andere leibliche Disposition (u.a. einen rhythmisch labilen Antrieb) und damit andere persönliche Züge aus als ein Mann, der meist entgegengesetzt auftritt (z.B. ohne jenen verschraubten, hüftbewegten Gang) und bei dem von einer gegenteiligen leiblichen Disposition auszugehen ist (nicht schwankend, sondern rhythmisch intensiv bis zur Verhärtung). In leiblicher Kommunikation nimmt der Mann mit der leiblichen Erscheinung der Frau auch deren andere Züge wahr, bis hin zu einem anderen Wesen, das oft den „männlichen Phantasien vom Weibe [entspreche], im Sinne des von C.G. Jung gut gesehene Anima-Archetyps, verdichtet in vielen Geschichten, Gedichten und Träumereien“ (Schmitz 1993, S. 145). Um den weiblichen sex appeal leiblich zu deuten, nimmt Schmitz nun noch ein Kompensationsbedürfnis an: das Verlangen des Mannes nach dem nicht völlig, aber doch beträchtlich Anderen, welches von der Frau dargestellt werde. So erkläre sich „die Wollust zum Weibe“ (ebd.).

¹⁶⁸ An dem Bild einer Gitarre oder Geige ist nicht stimmig, dass der Leib nicht so passiv mit der Umwelt mitschwingt, wie es eine Geige oder Gitarre tut, wenn Geräusch- oder Klangquellen in ihrer Nähe laut werden. Vielmehr handelt es sich beim Leib um ein dynamisches, lebendiges System, das auf Anregungen der Umwelt eingeht, indem es sich mit ihnen verquickt in jenem Prozess, den Schmitz als „leibliche Kommunikation“ bezeichnet.

¹⁶⁹ Vgl. Hermann Schmitz, Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen, in: *Fink-Eitel / Lohmann 1993*, S. 33-56.

„Halbdingen“, einer eigenen ontologischen Kategorie.¹⁷⁰ Halbdinge sind auch der Schmerz, das Wetter oder eine Stimme. Es handelt sich um Phänomene, die nachdrücklich auf den Menschen wirken und die kommen und gehen, ohne dass es sinnvoll wäre zu fragen, wohin sie gegangen seien.¹⁷¹

Schmitz revidiert so die übliche Sicht auf Gefühle und versucht im gleichen Zug, sie zu rehabilitieren, ihnen jene Bedeutung und jenen Status zurückzugeben, den sie in wirklichkeitsnäheren Zeiten gehabt hätten. Gefühle fühlen und sein Leben in der Gegenwart leben gehört neuphänomenologisch untrennbar zusammen. Wer dagegen nur wenig realisiere von den Gefühlen, die ihn, mit Schmitz gesprochen, umgeben, der habe auch wenig Chancen, in der Gegenwart zu leben, das heißt sich dort zu verankern, wo allein das Leben richtig gelebt werden könne.

VI. Unterschiede zur Stoa

Dass Schmitz betont, wie wichtig es sei, die Gegenwart zu berücksichtigen, um ein gelingendes Leben führen zu können, ist in der Geschichte der Philosophie nicht ohne Vorbilder. Gerade in der Stoa wird unterstrichen, dass sich die Güte des Lebens in der Gegenwart entscheide. So erklärt Pierre Hadot:

„In den Augen der Stoiker haben wir in der Gegenwart alles, die Gegenwart allein ist unser Glück. Es gibt zwei Gründe dafür, weswegen die Gegenwart genügt, um glücklich zu sein: erstens, weil das Glück der Stoiker [...] zur Gänze in jedem Augenblick enthalten ist und mit der Dauer nicht wächst, und zweitens, weil wir im gegenwärtigen Augenblick die Gesamtheit der Realität besitzen und eine unendliche Dauer uns nicht mehr geben könnte, als wir schon im gegenwärtigen Augenblick besitzen.“¹⁷²

Schmitz' Auffassung der Gegenwart scheint hiervon nicht weit entfernt zu sein und insofern könnte man sein prononciertes Eintreten für sie als späte Fußnote der stoischen Philosophie verstehen. Das Gegenteil ist aber richtig. Wenn nämlich die Adepten der stoischen Philosophie ermahnt werden, sich auf die Gegenwart zu konzentrieren und diese gepriesen wird als das Tor zu Glück und gutem Leben, liegt der Akzent auf dem Bewusstsein, dem Willen oder auf der Vernunft, nicht aber dort, wo sich für Schmitz die Gegenwart abspielt und wo sie spürbar wird: im Leib. Diesen versteht er, wie gerade angedeutet, als einen Resonanzraum für alles, was den Menschen im Augenblick umgibt, wozu besonders auch die Gefühle gehören. Ohne die Fähigkeit des Leibes, mit diesem Gegenwärtigen mitzuschwingen, sei es unmöglich, Gefühle zu fühlen. So positiv die Rolle der Gefühle bei Schmitz konnotiert ist, so diskreditiert ist ihr Stand aber bei den Stoikern. Hier werden andere Ideale angezielt als die Fähigkeit, Gefühle zu fühlen; vielmehr geht es darum, sie zu kontrollieren und womöglich auszuschalten. Als unsichere Kantonisten, die für nichterwünschte Bewegung und

¹⁷⁰ Vgl. dagegen kritisch Alexander Grau in der F.A.Z. vom 4. Mai 2011 über *Halbdinge. Philosophie der Gefühle*. Grau ist dagegen, „Gefühle gleichsam nach außen zu verlagern“ (Grau 2011). Vgl. auch *Andermann / Eberlein 2011*.

¹⁷¹ Vgl. *Schmitz 1990*, S. 216 f.

¹⁷² *Hadot 1991*, S. 114.

Veränderung sorgen, korrumpieren sie nämlich das stoisch hoch angesetzte Ziel der Autarkie. Kurz, Gefühle, Affekte und Leidenschaften werden in der Stoa kritisch gesehen. Hannes Böhringer hält fest:

„Autarkie, Insichruhen ist das Gegenteil von Eros, Sehnsucht, Leidenschaft. Die Leidenschaft bedroht geradezu die Selbstgenügsamkeit. Leidenschaft, Affekt, griechisch *pathos* heißt, sich nicht in der Gewalt zu haben und nicht über sich verfügen zu können.“¹⁷³

Wer dagegen seine Gefühle kontrollieren könne, mache bereits wichtige Schritte zu einer *ars vivendi*. Diese Anleitung zum richtigen Leben, d.h. die stoische Lebenskunst, bekommt durch jene Frontstellung eine eigene Färbung. Böhringer führt aus:

„Worin besteht nun diese Lebenskunst [der Stoa]? Epiktet sagt: in jeder Peristase werde ich Obacht geben, das *hegemonikon kata physin* zu halten. Peristase heißt Situation, die bedrohliche Situation, die Situation, in der ich die Übersicht verliere, in der ich die Kontrolle verliere, in der ich, wenn ich nicht aufpasse, leidenschaftlich werde“¹⁷⁴

Leidenschaften aber und zu viele Gefühle sind von Übel; sie stehen, stoisch gesehen, der vernünftigen Übersicht und der personalen Autonomie im Wege. In der gesamten Zeit der hellenistischen Philosophie behält man sie argwöhnisch im Auge, aber nirgends werden sie so verfolgt wie bei den Stoikern. Noch einmal Böhringer:

„Einer der berühmten und ermüdenden Streitpunkte war der, ob man die Leidenschaften nur mäßigen oder ob man sie ausrotten sollte. Die Aristoteliker sagten, Leidenschaften kann man nur mäßigen, die Stoiker sagten, man muß sie ganz ausrotten.“¹⁷⁵

Der Unterschied zwischen dieser stoischen Haltung und Schmitz' Auffassung ist beträchtlich. Die stoische Lebenskunst will dem Menschen abgewöhnen, was Schmitz für das Leben und für das Sichfinden in der Gegenwart verlangt: Gefühle zu fühlen. Abträglich ist es solchem Gefühle-Fühlen, wenn der Leib verdeckt wird, wie es nach Böhringer und Schmitz in der Stoa betrieben wurde; das Ideal ihrer Lebenskunst war der „stoische Weise“, welcher gegenüber unbeherrschbaren Regungen emanzipiert war und souverän gegen jede gefühlshafte Anmutung. Nach Schmitz' Analyse beschränkt sich die Tendenz, Gefühle zu verfolgen und mit den Mitteln der Vernunft „auszurotten“ (Böhringer), nicht nur auf die Stoa und den Hellenismus im Ganzen, sondern sie durchzieht die Jahrhunderte bis hin zu Sigmund Freud und weiter in die Gegenwart.¹⁷⁶ Die Folgen dieser großen Säuberung seien fatal, weil sie im Laufe der Zeit dazu führten, dass das Vermögen der Vernunft zwar stark und stärker, die Fähigkeit zu fühlen und in der Gegenwart zu leben, aber immer schwächer geworden und heute

¹⁷³ Böhringer 1993, S. 30 f.

¹⁷⁴ Böhringer 1993, S. 32.

¹⁷⁵ A.a.O., S. 33.

¹⁷⁶ Schmitz deutet vereinzelte Bemerkungen in der Stoa so, als würde dort „der vermeintliche stoische Materialismus ein neues Gesicht zeigen“ (Schmitz 1965, S. 500). Diese Phase sei aber nur kurz gewesen, denn die stoischen Anregungen in den Jahrtausenden danach wurden „nicht verstanden, aufgenommen oder fortgepflanzt“ (ebd.).

bei den meisten westlichen Menschen kaum mehr vorhanden sei. Haftbar hierfür macht Schmitz die Philosophen, und unter ihnen nicht zunächst die Stoiker, sondern als einen der ersten Platon:

„[...] Das Wetter der Philosophen gegen die Macht der [...] Affekte (Kant: pathologische Neigungen) dient ihnen [...] zur Legitimation der Einseitigkeit ihrer Entscheidung für Machtergreifung der Vernunft im Dienst personaler Selbstermächtigung. In diese Richtung führt die Heerstraße philosophischen Wollens von Platon bis Freud. Seither ist der Prozeß der Zivilisation (Norbert Elias) mindestens soweit gediehen, daß sich die philosophischen Schreckensgemälde vom Bruch des Dammes gegen die Sturmflut sinnlicher Leidenschaft erübrigen [...]. [...] Nicht mehr die drohende Übermacht der Leidenschaften, sondern die Störung des Ergriffenwerdenkönnens und ihre krampfhaft Kompensation ist die Aporie der modernen Kultur.“¹⁷⁷

Schmitz' Wort von der „Störung des Ergriffenwerdenkönnens“ zielt auf die Leiblichkeit des Menschen. Nach Schmitz' Auffassung kann ein beträchtlicher Teil der Schwierigkeiten, die viele Menschen im Westen heute mit dem Leben haben, darauf zurückgeführt werden, dass ihre Fähigkeit verkümmert ist, den gegenwärtigen Augenblick leiblich zu erleben, d.h. in der Gegenwart zu sein. Sie sind zwar ganz von dieser Welt, aber nur rudimentär in ihr. Vor ihnen breitet Schmitz eine neuphänomenologische Landkarte aus, an der sie sich orientieren könnten, und erklärt, dass sie sich damit auf menschlichere Weise in der Welt und in ihrem Leben befinden und bewegen würden als mit ihrer alten, üblichen.

VII. Die vier Verfehlungen des abendländischen Geistes

Wenn Schmitz eine umgreifende Aporie der modernen Kultur diagnostiziert, verbindet er dies mit einer differenzierten Analyse, in welcher er schildert, unter welchen Versehrungen der moderne Mensch leide. Nun ist das Sujet – der beklagenswerte Zustand der westlichen Welt, inklusive Krankengeschichte – bei Philosophen und Kulturkritikern jeglicher Couleur beliebt; auch Rupert Lay hat sich des Themas angenommen.¹⁷⁸ Schmitz ist aber bescheinigt worden, dass er präziser und prägnanter als andere Philosophen vorgehe. So heißt es im dritten Band der „Sphären“-Trilogie von Sloterdijk:

„In adäquater Weise hat Hermann Schmitz aus kritischer Nähe zu Husserl und Heidegger die allzu massive These von ‚Seinsvergessenheit‘ in eine diskrete Liste von fundamentalen ‚Verfehlungen‘ des abendländischen Geistes umformuliert; er kommt dabei [...] auf die Zahl vier: die psychologisch-reduktionistische, die dynamistische, die

¹⁷⁷ Schmitz 1993, S. 10 f. An anderer Stelle heißt es: „Das philosophische Denken über den Menschen bleibt [...] – auch bei Aristoteles, den Stoikern [selbst] und ihren Gefolgen – im Banne Platons, schon deshalb, weil es dem Denkwang verfallen ist, den Menschen als das Produkt irgendeiner Vereinigung von Seele und Körper aufzufassen; für angemessene Würdigung der Leiblichkeit bietet sich unter dieser Voraussetzung keine Chance.“ (Schmitz 1965, S. 505.)

¹⁷⁸ Vgl. Lay 1996a.

ironistische, die autistische Verfehlung. Für jede skizziert der Autor eine kulturtherapeutische Korrektur aus dem Geist der erneuerten Phänomenologie.¹⁷⁹

Es lohnt sich, diese vier Verfehlungen und ihre möglichen Korrekturen genauer zu betrachten. Sie sind in einer Arbeit, die danach fragt, wie man sein Leben ändern kann, von einiger Bedeutung. Schmitz selbst spricht sogar von „menschheitspädagogische[n]“¹⁸⁰ Korrekturen. Bevor diese diskutiert werden, seien die Verfehlungen dargestellt. Im Folgenden geht es um 1. die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Verfehlung, 2. die autistische, 3. die dynamistische und 4. die ironistische Verfehlung.¹⁸¹

1. Die „psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische“ Verfehlung

Vielleicht sind es ästhetische Gründe, die Sloterdijk diese erste Malaise nur unvollständig beim Namen nennen lassen. Schmitz spricht nämlich nicht bloß von der „psychologistisch-reduktionistischen“ Verfehlung (so Sloterdijk), sondern umfassender von der „psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Verfehlung“. So sperrig die Formel klingt, so wichtig ist sie Schmitz:

„Für die grundlegende Verfehlung, die als zu überwindende Hürde meinem philosophischem Forschen die Richtung gab, habe ich erst 1996 den mir völlig treffend scheinenden Namen gefunden; es handelt sich um die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung.“¹⁸²

Um nachzuvollziehen, worum es Schmitz geht, sind die Bestandteile des Begriffes der Reihe nach zu beschreiben. Der Akzent soll dabei auf den Konsequenzen liegen, die Schmitz' Sicht für das Konzept der personalen Autonomie und des richtigen Lebens hat.

Zur **psychologistischen Verfehlung**: Sie bedeutet eine Verfehlung, weil sie dem Menschen ein Sammelbecken der Weltwahrnehmung andichtet, das er Schmitz zufolge nie hatte und das ihm auch nicht immer untergeschoben wurde: die Seele (oder Psyche, Bewusstsein, kognitives System, mind).¹⁸³ Der moderne Mensch glaube, dass hier alles zusammenlaufe, was er wahrnehme und erlebe: Gedanken, Vorstellungen, Gefühle und Entschlüsse, und er organisiere von dieser imaginierten Instanz aus auch den Großteil seiner Handlungen. So wird die Seele zugleich auch zur

¹⁷⁹ Sloterdijk 2004, S. 226.

¹⁸⁰ Schmitz 2007b, S. 821.

¹⁸¹ In anderer Reihenfolge als bei Sloterdijk, um den Zusammenhang zwischen den einzelnen Verfehlungen deutlicher machen zu können.

¹⁸² Schmitz erklärt: „Das menschliche Erleben ist im archaischen Paradigma weder zentralisiert noch abgegrenzt. Die Person, die ‚ich‘ sagt, steht ohne Hausmacht in einem Konzert von Regungsherden – unserem Gewissen, das Stimme und Biß hat, ungefähr vergleichbar –, die meist leiblich lokalisiert sind, und ist dem Einbruch ergreifender Mächte – Erregungen wie Eros und Wut oder Götter – ausgesetzt.“ (Schmitz 2010, S. 15.)

¹⁸³ Schmitz hält das, was man sich heute unter einer Seele vorstellt – jenes Sammelbecken, das zugleich eine Schaltzentrale sei –, für ein Erbe der Antike, nämlich der griechischen Philosophie des 5. Jahrhunderts v. Chr., das für Platon und dessen Nachfolger bereits selbstverständlich geworden sei. Vgl. Schmitz 2007a, S. 27-31, S. 121 f., S. 193 f.

Schaltzentrale des Menschen und stellt damit eine notwendige Bedingung aller Autonomie dar. Die enormen Kompetenzen, über die sie so verfügt, sind auch der Grund ihrer Genese. Das Motiv des Menschen, eine Seele zu konstruieren und dann an sie zu glauben, war das Verlangen, sich seiner selbst und der Welt zu bemächtigen, das Streben nach Autonomie. Dagegen steht aber die phänomenologische Einsicht, dass die Seele eine Fiktion sei, die Fata Morgana eines Innenraums, welche dem abendländischen Geist suggeriert worden sei. Es gebe sie in Wirklichkeit nicht.

Schmitz' Absicht ist es, diese Erkenntnis plausibel zu machen. Er versucht dies unter anderem über Gegenbilder, die er in Homers Ilias findet. Deren Figuren seien grundlegend anders organisiert als die Menschen der Gegenwart; sie fühlten und erlebten die Welt verschieden vom modernen Menschen, und zwar, wie Schmitz glaubt, der Wirklichkeit angemessener und reicher. So sei Achills unwillkürliche Lebenserfahrung voller, wechselhafter und intensiver, weil sie ohne jene Organisationsinstanz auskomme, welche die heutige Seele oder Psyche darstelle.¹⁸⁴ Der Mensch der Ilias erlebe sich nicht als Akteur seiner Handlungen, sondern im Einflussbereich von Atmosphären und Gefühlen. Über die Fähigkeit, so zu fühlen, verfügten heutige Menschen nur noch rudimentär und reduziert.

Dass es hierzu gekommen sei, liege daran, dass das phantasierte Selbstverständnis des Menschen, die Fiktion des Psychischen, dennoch reale Konsequenzen habe, und zwar im Sinne einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung.¹⁸⁵ Obwohl es eine Seele nicht gebe, habe die Annahme des Gegenteils zur psychologischen Vergegenständlichung des Seelenbegriffs geführt. Das Leben habe sich damit verändert; heute kontrolliere „die Seele“ die Außenwelt und lasse nur noch vereinzelte, besondere Qualitäten zur Wahrnehmung und zum Erleben durch. In diesem beschränkten Zugang liegt die **reduktionistische Verfehlung** des westlichen Menschen. Was in seiner Umgebung vorhanden sei, so vielfältig es auch sein möge, könne ihn kaum mehr erreichen, weil die Pseudo-Schaltinstanz der Seele das Erleben kontrolliere. Für Gefühle und Atmosphären habe sie aber keinen Sinn, so dass deren Fülle reduziert werde bis auf einen unerheblichen Rest. Wie oben im Zusammenhang mit der stoischen Lebenskunst angedeutet, dient das vermeintliche Seelen-Organisationszentrum auf diese Weise der Selbsterziehung und -bemächtigung und bedient die Vorstellung des Menschen, er sei autonom.

Hierzu trägt schließlich auch die **introjektionistische Verfehlung** bei. Schmitz' Begriff soll zusammenfassen, dass jene Reste der unwillkürlichen Lebenserfahrung, die sich trotz der Trockenlegung der Welt noch dem Erleben bemerkbar machen, zurückgezogen werden in den Container der Psyche (oder des „Bewusstseins“, des „Geistes“ oder des „kognitiven Systems“ – auf die Bezeichnung kommt es hier nicht an). Das betrifft Begegnungen mit anderen Menschen, Gefühle, Atmosphärisches, aber auch Vorstellungen und Gedanken. Was man von diesen Phänomenen, ohnehin schon reduziert, noch bemerkt, wird introjiziert: es wird aus der Welt und dem Raum

¹⁸⁴ Schmitz 2007c, S. 13.

¹⁸⁵ Nach dem Thomasschen Theorem: "Situations which men define as real, are real in their consequences, and that applies with equal force to the realm of ideas. As long as men live by what they believe to be so, their beliefs are real in their consequences." (Thomas / Thomas 1928, S. 571 f.)

gezogen und im Seelenkasten verortet. Hier kann es dann von dubiosen internen seelischen Instanzen in den Blick genommen werden, konstruktivistisch bezeichnet als interne und externe Beobachter. Auf diese Weise schließt sich der Rest der Außenwelt noch fester in eine ominöse private Innenwelt ein. Gefühle sind dann im Kopf untergebracht und können hier wiederum scheinbar autonom kontrolliert werden – so jedenfalls lautet Schmitz' Rekonstruktion eines Dogmas, mit dem der Mensch die Wirklichkeit verkenne. Er legt großen Wert auf diese „introjektionistische“ Verfehlung, welche, wie erwähnt, von Sloterdijk unterschlagen wird: schon im ersten Band seines Systems der Philosophie (*Die Gegenwart*, 1964) verschreibt Schmitz sich dem Kampf gegen den Introjektionismus, d.h. gegen die Annahme, Gefühle seien im Kopf, während sie doch in Wirklichkeit als räumliche Phänomene in der eigenen Umgebung wahrzunehmen seien.

- Von hier aus ließe sich jetzt weitergehen zu den drei ausstehenden Verfehlungen des abendländischen Geistes nach Schmitz: der autistischen, der dynamistischen und der ironistischen Fehlhaltung. Es lohnt sich aber, noch bei der psychologisch-reduktionistisch-introjektionistischen Verfehlung zu bleiben und sie näher zu betrachten. Von ihr aus wird sich gleich eine Linie ziehen lassen zu der Frage, wie man sein Leben richtig leben könne. Zunächst zu einer Differenz zwischen Schmitz und Lay.

1a. Die neuphänomenologische Position gegenüber Lays Konstruktivismus

Schmitz' Konzept der psychologisch-reduktionistisch-introjektionistischen Verfehlung steht im Gegensatz zu den Annahmen der konstruktivistischen Erkenntnistheorie, jener von Rupert Lay favorisierten, seiner Ansicht nach einzigen noch nicht falsifizierten Theorie des Erkennens. So wird im Konstruktivismus ein kognitives System als Innenwelt vorausgesetzt, dem eine Außenwelt gegenüberstehe. Schmitz verwahrt sich gegen diese Annahme; er bezeichnet sie als wirklichkeitswidrige „psychologische Vergegenständlichung“. Auch andere konstruktivistische Grundannahmen sieht er kritisch. So werden in der konstruktivistischen Deutung Signale aus der Außenwelt qua Neocortex in der Innenwelt empfangen und über elektrophysiologische Prozesse zu Informationen verwandelt. Schmitz würde darin eine „reduktionistische Verfehlung“ sehen und unterstreichen, dass die unwillkürliche Lebenserfahrung leiblich geschehe. Mit Signalströmen habe sie kaum etwas zu tun.¹⁸⁶ Schließlich gehört es zum konstruktivistischen Konzept, auch noch einen sogenannten inneren und äußeren Beobachter anzunehmen. Bei Lay heißt es:

„Ein kognitives System funktioniert als ‚Beobachter‘, wenn es beobachtend mit seinen eigenen inneren Zuständen interagieren kann und von diesen Interaktionen ‚Beschreibungen‘ (Repräsentationen) erzeugt. Mit diesen beobachtenden [sic] Interaktionen verändern sich sowohl die inneren Zustände des kognitiven Systems als auch der Beobachter. Insofern der Beobachter Repräsentationen seiner Interaktionen erzeugt, schafft er konstruierend seine eigene Welt. Mit G. Roth unterscheiden wir

¹⁸⁶ Deren Annahme ist eine notwendige, aber keine hinreichende Voraussetzung dafür, die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung zu beantworten. Wer hier ausschließlich mit Gehirnströmen argumentiere, sei im naturwissenschaftlichen Paradigma der europäischen Intellektualkultur verfangen und verkenne die Wirklichkeit.

zwischen einem internen und einem externen Beobachter. Der interne Beobachter schafft die Sachverhalte, die das kognitive System erzeugt, die Eigenwelt, und beobachtet sie.“¹⁸⁷

Schmitz würde dies als eine noch phantastischere Konstruktion als die Seele verstehen; als introjektionistische Verfehlung sondergleichen.

1b. Abschaffung des Seelenbegriffs zugunsten leiblicher Präsenz

Konsequent streicht Schmitz denn auch „Seele“ und alle analogen Begriffe aus dem Wörterbuch des leiblich präsenten Menschen. Wer in der Lage sei, sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung zu besinnen, also zu realisieren, was er wahrnehme und fühle, der dürfe diesen Reichtum nicht kupieren lassen durch das Kasten-Konzept der Psyche und die damit einhergehende Anästhesierung der Welt. Die unwillkürliche Lebenserfahrung des Menschen sollte sich verwahren gegen die Zumutung, in den Karzer einer vermeintlichen Innenwelt gesperrt zu werden. Wer in der psychologisch-reduktionistisch-introjektionistischen Verfehlung befangen sei, laufe Gefahr, sein Leben zu verfehlen: sich zwar vermeintlich autonom, in Wirklichkeit aber leiblich reduziert und menschlich verarmt durch seine Tage zu bewegen.

1c. Schmitz' Stein der Weisen: der neuphänomenologische Situationsbegriff

Schmitz' philosophisch bedeutsamer Zug besteht nun darin, ein starkes neuphänomenologisches Gegenkonzept aufzustellen, mit dem sich nicht nur die Frage der Seele, sondern auch andere Themen der Philosophie in einem neuen Licht sehen lassen. Kernelement dieses Gegenentwurfes ist sein Situationsbegriff.¹⁸⁸ In den folgenden Abschnitten sei umrissen, was es damit auf sich hat und welche Implikationen vor allem der Begriff der „persönlichen Situation“ hat, wenn es um die Frage geht, wie man richtig leben könne.

1d. Impressive Situationen

Wichtig sind zunächst „impressive Situationen“, d.h. Eindrücke im neuphänomenologischen Sinn. Impressive Situationen lassen sich dadurch von anderen Situationen unterscheiden, dass sie auf einen Schlag vollständig da sind, wenn sie damit auch noch nicht vollständig explizierbar sind. Schmitz' gesamte Erkenntnistheorie baut sich von hier auf. Da er behauptet, seine Neue Phänomenologie wolle den Menschen ihre unwillkürliche Lebenserfahrung wieder zugänglich machen, kann man ihn jetzt prüfen und an seinem Anspruch messen. Denn hier tritt Schmitz nicht mehr vor allem als Kritiker auf, der andere Auffassungen destruiert, sondern er formuliert eigene Positionen. Wie erklärt er also etwa den Moment, in dem man die Augen öffnet und sich in seiner Umgebung umschaute? Schmitz bemerkt schlicht, dass man dann einen Eindruck habe. Eindrücke

¹⁸⁷ Lay 1995, S. 255.

¹⁸⁸ Der Situationsbegriff spielt in der späten Philosophie Schmitz' eine große Rolle. Auch seine Geschichtsphilosophie kommt ohne ihn nicht aus. In *Schmitz 1999b*, S. 9, erklärt er, dass man die Gegenwart nur verstehen könne, „wenn man die geistige Geschichte Europas von Homer an freilegt und verfolgt. Als Schlüssel dient mir dabei meine phänomenologische Theorie der Situationen“.

sein „die natürlichen Einheiten der Wahrnehmung“¹⁸⁹. Hat man zum Beispiel ein Gesicht (oder eine Baumkrone) vor Augen und möchte erläutern, was man gerade sieht oder gesehen hat, fällt dies oft nicht leicht. Das liegt daran, dass das Gesicht (oder die Baumkrone) nicht nur eines, sondern vieles sagt. Schmitz spricht von „vielsagenden Eindrücken“¹⁹⁰ und erklärt, im Normalfall seien wahrgenommene Gegenstände sogar „unerschöpflich“ – eine Einsicht, die dem Alltagsverständnis und der „europäischen Intellektualkultur“ zuwiderläuft. Sie ist Schmitz aber so wichtig, dass er das Wort vom „unerschöpflichen Gegenstand“ als Titel seines Buches über die Grundzüge der Neuen Phänomenologie gewählt hat.¹⁹¹

Es ist jener Eindruck von einem Gesicht oder einer Baumkrone, den Schmitz auch als „impressive Situation“ bezeichnet. So will er vermeiden, einer sprachlichen Verführung Vorschub zu leisten, der alle Welt aufgesessen sei und die wiederum mit der illusorischen Vorstellung einer Seele zusammenhänge. Danach stellt man sich, verleitet durch den „Eindrucks“-Begriff, vor, Eindrücke seien Beulen, die von dem, was einen beeindruckt, in die Seele gedrückt würden. Die Relation ist dann eindeutig: es gibt dort ein Objekt und hier ein Subjekt; dort das beeindruckende Sinnesdatum oder Signal, hier den beeindruckten Sinn des Empfängers. Mit der Rede von impressiven Situationen will Schmitz diese Trennung unterlaufen und gegenüber Subjekt und Objekt neutral bleiben. Was man mit dem Begriff „Eindruck“ beschreiben wolle, seien ja keine Beulen im Wachs der Seele. Wahrnehmen geschehe anders, erklärt Schmitz:

„In Wirklichkeit ist Wahrnehmen nicht so sehr ein Registrieren von Objekten oder Sinnesdaten wie vielmehr eine Subjekt und Objekt im Sich-einspielen und Eingespieltsein auf einander umgreifende Kooperation [...]“¹⁹²

1e. Situationen allgemein

Bei impressiven Situationen kann man auch all jene Kennzeichen identifizieren, die eine Situation im allgemeinen Sinne definieren.¹⁹³ Es handelt sich um drei Merkmale:

- Ganzheit: das heißt, dass die Situation nach außen hin abgeschlossen sein und in sich zusammenhalten muss.
- Bedeutsamkeit: die Situation muss etwas zu sagen haben. Was hier etwas sagt, sind *Sachverhalte*, *Programme* und *Probleme*. Sachverhalte gehören unverzichtbar zu einer Situation; Programme und Probleme können, müssen aber nicht darin enthalten sein. Man kann hier ein Lieblingsbeispiel von Schmitz abwandeln: einem Autofahrer komme ein Geisterfahrer entgegen. Das ist eine Situation im allgemeinen Sinn. Zugleich handelt es sich

¹⁸⁹ Schmitz 1999b, S. 21.

¹⁹⁰ Schmitz 1989, S. 68.

¹⁹¹ Schmitz 1990. Der Titel stammt aus einem Sonett Rilkes, das 1923 zum ersten Mal veröffentlicht wurde: „Rose, du thronende, denen im Altertume / Warst du ein Kelch mit einfachem Rand. / Uns aber bist du die volle, zahllose Blume, / der unerschöpfliche Gegenstand.“ (Die Sonette an Orpheus, 2. Teil, 6. Sonett, in *Rilke 1986*, S. 698. Kursiv ebd.) Schmitz stellt in seinem *Der unerschöpfliche Gegenstand* diese Zeilen an den Beginn seiner Vorrede, wobei er „uns“ nicht kursiv schreibt; s. *Schmitz 1990*, S. 1.

¹⁹² A.a.O., S. 66.

¹⁹³ Vgl. *Schmitz 1999b*, S. 21.

auch um eine impressive Situation. Auf einen Schlag ist alles da. Der Autofahrer kann also nicht einzelne Sinnesdaten der Reihe nach aufnehmen (im traditionellen Seelenkonzept: Beule nach Beule), sondern muss die Situation ganzheitlich wahrnehmen, auch wenn sie in ihrer Fülle unerschöpflich ist, und dann augenblicklich reagieren. Dazu gilt es, die relevanten *Sachverhalte* zu erfassen („ein Auto!“), das *Problem* wahrzunehmen („Gefahr!“) und sofort zu wissen, was *programmgemäß* zu tun ist („Ausweichen, um Beulen zu vermeiden!“). So schlicht das Beispiel ist, lässt es sich auch auf komplexere Situationen anwenden.¹⁹⁴

- Binnendiffusion (oder „chaotische Mannigfaltigkeit“): Was an Sachverhalten, Programmen und Problemen vorhanden ist, lässt sich im Falle einer echten Situation nicht bis ins Letzte auflösen in Einzelnes; es bleibt binnendiffus oder chaotisch mannigfaltig. Die Lehre vom chaotisch Mannigfaltigen steht im Zentrum von Schmitz' Weltdeutung. Jens Soentgen beginnt sein Buch über die Neue Phänomenologie mit ihr und gibt Beispiele dafür, wie sehr die Menschen heute vom Gegenteil überzeugt seien; davon, dass alles letztlich einzeln sei. Schmitz bezeichnet die dahinter liegende Ideologie als „Singularismus“ und beschreibt dessen fatale Folgen. So ist zwar jedes Bild auf einem Computer-Monitor aus Einzelem aufgebaut, aus sogenannten Pixeln, aber es hat dramatische Konsequenzen, wenn man diese Pixelsicht auf den Rest der Welt überträgt. In Reinform wird dies kaum geschehen, aber kulturkritisch ist bemerkt worden, dass heute ganze Lebensentwürfe von digitalen Vorstellungswelten geprägt seien.¹⁹⁵ Das könne dazu führen, dass man an den eigenen Möglichkeiten nicht nur vorbei lebe, sondern sogar gegen sie. In Wirklichkeit nämlich ist – nach der Neuen Phänomenologie – das Leben chaotisch mannigfaltig oder binnendiffus.

1f. Die „persönliche Situation“ als zentraler Begriff der Lehre vom richtigen Leben

Zu Schmitz' Umfirmierungen gehört nicht nur die Abschaffung der Seele, sondern auch eine neue Sicht auf das, was bisher unter der „Persönlichkeit“ eines Menschen verstanden worden ist. Als neuphänomenologischen Gegenbegriff führt er die „persönliche Situation“ des Menschen ein. Wichtig ist dies auch, weil bisher keine philosophische Anleitung zum richtigen Leben auf das verzichten konnte, was man gemeinhin unter der „Persönlichkeit“ eines Menschen versteht. Nach Schmitz ist aber der klassische Persönlichkeitsbegriff durch die Phänomene nicht gedeckt und überdies zu starr, um etwas Hilfreiches zur Frage danach beizutragen, wie man richtig leben könne.

¹⁹⁴ Das wird sich zeigen, wenn es um das geht, was man gemeinhin als die „Persönlichkeit“ eines Menschen bezeichnet, was sich nach der neuphänomenologischen Auffassung aber besser als dessen „persönliche Situation“ beschreiben lässt.

¹⁹⁵ Vgl. *Grünwald 2006*. Hier heißt es S. 102 f.: „Zu Beginn des letzten Jahrhunderts hatten die Menschen eine eher analoge Vorstellung von ihrem Leben: Es funktionierte nach dem Prinzip einer Schallplatte. Der Augenblick, in dem die Nadel auf der Platte aufsetzt, markiert den Beginn der Entwicklung. Man ist fortan, wie die Plattennadel, in einer festgefügt Schicksalsrille ‚gefangen‘ und folgt den [...] Drehungen und Wendungen des Lebens. Indem man sich durch die Furchen arbeitet und kämpft, bringt man direkt und sinnlich intensiv die Musik des Lebens zum Klingen [...]. [...] Vor der Jahrtausendwende hatten die Menschen dann eine eher digitale Vorstellung vom Leben: Es sollte nach dem Ideal einer CD funktionieren. Man ist nicht mehr eingezwängt in die engen und scheinbar endlosen Rillen, sondern hat jederzeit den schnellen und unkomplizierten Zugriff auf die Musik des Lebens. [...] Die zähen Stücke oder die mühsameren Entwicklungen, die einem nicht passen, können einfach übersprungen [...] werden.“

Die übliche Vorstellung einer „Persönlichkeit“ sei auch ungeeignet, etwas über die Möglichkeiten des Menschen mitzuteilen, sich auf ein Ziel hin zu orientieren. Denke man dagegen vom Begriff der „persönlichen Situation“ eines Menschen her, dann werde nachvollziehbar, wie sich richtig leben und wie sich im eigenen Leben eine Richtung verfolgen lasse.

1g. Jede persönliche Situation hat eine teleologische Tendenz

Neuphänomenologisch wird dabei vorausgesetzt, dass jedes menschliche Leben – ab einem bestimmten Alter – bereits eine zielhafte Richtung *habe*, auch wenn sie zumeist verborgen sei und in vielen Fällen erst allmählich erkannt werden könne.¹⁹⁶ Die Fragen, die sich mit dieser Annahme ergeben, sind Kernfragen dieser Arbeit. Lässt sich die erwähnte teleologische Tendenz nur von einer späten Phase des eigenen Lebens her identifizieren, gar erst von dessen Ende her, oder kann man sie schon früher erkennen? Lässt sich also die Biographie des eigenen Lebens erst im Nachhinein schreiben, oder kann man sich bereits mitten im Leben zur erkannten Teleologie seines Lebens verhalten – ihr also zu entsprechen oder ihr einen anderen Akzent zu geben versuchen? Bei Antworten darauf steht viel auf dem Spiel: die Berechtigung der Lebenskunst-Philosophie wird damit ebenso verhandelt wie die Bedingungen dafür, dass Autonomie überhaupt möglich sei.

1h. Die Schwierigkeit, die Richtung des eigenen Lebens zu erkennen

Neuphänomenologisch gilt, dass jedes Leben eine individuelle Zielrichtung hat, die sich nicht erst im Nachhinein aufspüren lässt, sondern die schon vorher identifiziert werden kann. Erkennt ein Mensch seinen inhärenten Lebensplan, dann kann er sich zu ihm verhalten, ihm angemessen folgen und so, im günstigen Fall, ein gelingendes Leben führen. Um diese Annahme zu belegen, beruft sich die Neue Phänomenologie nun auf die „persönliche Situation“. Zu deren Kernelementen gehört zunächst die „chaotische Mannigfaltigkeit“. Mit ihr wird verständlich, dass die „Persönlichkeit“ eines Menschen nichts eindimensional Festgeschriebenes ist. Schmitz bemerkt:

„[Die Tradition übersieht] die Schmiegsamkeit der persönlichen Situation, die in viele Situationen eingeht und in der viele Situationen Platz finden, wie zähflüssige Massen in einer zähflüssigen Masse gleitend.“¹⁹⁷

Noch wichtiger für die Frage nach dem richtigen Leben (und nach dem, was sich als die Biographie eines Menschen herausstellen kann), ist aber die „Bedeutsamkeit“ der persönlichen Situation. Gerade wurde schon umrissen, dass zur Bedeutsamkeit von Situationen im Allgemeinen drei Dimensionen gehören: Sachverhalte, Programme und Probleme.¹⁹⁸ Hier sei jetzt der Fokus auf den Programmgehalt gerichtet.¹⁹⁹ In ihm lagern nach Schmitz die latenten, übergeordneten Ziele eines Menschen, die seine Persönlichkeit formen und ihr eine Richtung geben können – wenn der Mensch

¹⁹⁶ Vgl. Schmitz / Sohst 2005, S. 83.

¹⁹⁷ Schmitz 1989, S. 70. Denke man im Sinne einer „Persönlichkeit“, dann habe man eine Chimäre vor Augen, die zu wenig flexibel sei, um sich verändern und entwickeln zu können. Im Begriff der „persönlichen Situation“ seien dagegen Bewegung und Entwicklung schon vorausgesetzt.

¹⁹⁸ Vgl. oben, S. 68 f.

¹⁹⁹ Und nicht in erster Linie auf die Sachverhalte und Probleme.

um sie weiß. Auf diesen Bereich gilt es zu achten, wenn man verstehen will, was die Richtung und die Ziele eines Lebens sein können.

Selbst wenn man aber annimmt, dass die Frage nach den Zielen eines Lebens mit dem Hinweis auf das beantwortet werden kann, was sich im Programmgehalt der persönlichen Situation eines Menschen findet, ist der Weg zu einer solchen Antwort nicht leicht. Die Schwierigkeit liegt darin, dass viele Menschen ihr Programm nicht kennen und auch keinen Zugang dazu finden. Sie haben zwar eine teleologische Tendenz, einen roten Faden also, dem ihr Leben folgen könnte.²⁰⁰ Allerdings, so Schmitz, ist diese Tendenz oft nur schwach ausgeprägt, der Faden weder besonders rot noch stark. Nur selten sei es so, dass jemand ein teleologisches Naturtalent sei und den „prospektiven Programmgehalt“²⁰¹ seiner Persönlichkeit so deutlich spüre, dass er ihm wie einer Kompassnadel folgen könne. Alle anderen Menschen stehen vor der Schwierigkeit, nicht genau zu wissen, wohin es mit ihnen gehen solle oder könne. Das heißt nicht, dass ihre Persönlichkeit über keinerlei prospektive Anteile verfügte. In den meisten Fällen dürften in ihr ebenso viele Vorausgriffe und Entwürfe auszumachen sein wie bei jenem Menschen, der weiß, in welche Richtung es mit ihm gehen soll. Nur sind jene prospektiven Anteile beim teleologisch durchschnittlich begabten Menschen so schwach ausgeprägt, dass er sie nicht ohne weiteres wahrnimmt oder spürt.

1i. Der Leiteindruck als Lösung

Damit stellt sich als Frage jeder philosophischen Lebenskunst: wie kann ein Mensch dennoch erfahren, „worauf er aus ist“? Mit Schmitz lässt sich antworten: indem er sich dabei von anderen helfen lässt. Weil niemand einen Eindruck von sich selbst haben und kein Mensch seine persönliche Situation von außen sehen kann, ist es sogar der Normalfall, dass er auf den Blick einer anderen Person angewiesen ist, der ihn wissen lässt, „wo es lang geht“ – an welchen Leitlinien sein Leben sich also orientieren will. Der Mensch bedarf, so Schmitz, eines Lichtes, das ihn führt, d.h. er bedarf eines Leiteindrucks.²⁰² Im glücklichen Fall kommt es dazu in der Paarliebe:

„Für den Geliebten [ist] der treffende Leiteindruck des Liebenden wie ein Licht, das ihm vorleuchtend zeigt, worauf seine persönliche Situation hinaus will. Der Idealfall geschlechtlicher Paarliebe tritt ein, wenn sich Liebende mit beiderseits treffenden Leiteindrücken gegenseitig führen.“²⁰³

²⁰⁰ Vgl. Schmitz / Sohst 2005, S. 83.

²⁰¹ A.a.O., S. 82.

²⁰² Der „Leiteindruck“ ist einer der wichtigsten neuphänomenologischen Begriffe, wenn nach dem richtigen Leben gefragt wird. Vermutlich ist Schmitz dazu von Ludwig Klages und dessen „Leitbild“ inspiriert worden. Vgl. Böhringer 1985, S. 39. Schmitz sagt selbst, dass die Klages-Lektüre ihn sehr beeinflusst habe, weil Klages „mit seinem Motiv der Wirklichkeit der Bilder die vielsagenden Eindrücke (impressiven Situationen) und mit der von Walter Benjamin übernommenen Aura die Atmosphären ansprach, sowie in seiner Ausdruckslehre [...] wichtige Anregungen gab.“ (Schmitz / Sohst 2005, S. 72. Kursiv ebd.) Und Schmitz bekennt ebd.: „Vom Ganzen der Weltanschauung her fühle ich mich [...] Klages am Nächsten, abgesehen von seinem manierten, großartig-apokalyptischen Pathos.“

²⁰³ Schmitz / Sohst 2005, S. 81 f.

Weil nun aber das Leben dem einzelnen Menschen nicht immer den „Idealfall geschlechtlicher Paarliebe“ beschert, wäre es unbefriedigend, ausschließlich auf diese Situation verwiesen zu sein, um von jemand anderem einen Leiteindruck empfangen zu können. Insofern kann es erleichtern, dass der Mensch, der sich weder in einer glückenden Paarbeziehung befindet, noch intuitiv um die prospektiven Anteile seiner persönlichen Situation weiß, andere Möglichkeiten hat, um einen Leiteindruck seiner selbst zu gewinnen. Der liebende Blick lässt sich professionalisieren. So kann ein geeigneter Berater oder Therapeut dem Zielbedürftigen aufzeigen, welche Richtung dessen Leben nehmen kann.

1j. Leiteindruck (Schmitz) gegenüber Biophilie (Lay): Konsequenzen für den Autonomiebegriff

Vergleicht man diesen Ansatz der Neuen Phänomenologie mit Rupert Lays Lebenslehre, so zeigt sich vor allem ein Unterschied. Er dreht sich um jenen besonderen Aspekt dieser Arbeit, die Frage nach der Autonomie des Menschen; danach, wie selbstbestimmt sich das eigene Leben führen lässt. Lays Autonomiebegriff kann als relativer bezeichnet werden: seine Autonomie ist bezogen auf einen höchsten Punkt, nämlich in Lays Worten auf den Stern der Biophilie. Sie soll der oberste handlungsleitende Wert im autonomen Leben sein. Aufschlussreich ist hierbei, dass das Leben, welches Lay als richtiges bezeichnen würde, sich an Leitlinien und Normen – und der Biophilie als deren höchster – orientiert. Nicht von ungefähr widmen sich zwei Publikationen Lays der Ethik.²⁰⁴ So relativ autonom ein ethisches Leben in Lays Konzeption aber auch sein kann: es folgte doch Sätzen, die als richtig erkannt würden, es wäre logozentrisch und rational ausgerichtet.²⁰⁵

Anders ist die Situation bei Schmitz. Hier ist von obersten handlungsleitenden Werten nirgends die Rede. Schmitz würde darin Hilfskonstruktionen erkennen, die einen Mangel kompensieren sollen: den Verlust des Leiteindrucks. Wer sich auf diesen beziehen kann, ist auf eine andere Weise autonom als der Lay-Schüler: er spürt und weiß von innen, wie er zu leben hat.

²⁰⁴ *Ethik für Wirtschaft und Politik*, 1983, und *Ethik für Manager*, 1989.

²⁰⁵ Im Kern hat sein Autonomie-Postulat einen heteronomen Zug. Denn wenn Lay die Biophilie als obersten handlungsleitenden Wert setzt und von seinen Lesern verlangt, ihre individuellen autonomen Lebensentscheidungen an dieser von ihm dekretierten Biophilie zu orientieren, wäre jede entsprechende Entscheidung, ihrer Genese nach, auch heteronom. Wahrscheinlich wird man dem Anspruch Lays aber gerechter, wenn man auf relative Autonomie erkennt. Im jesuitischen und in Lays Sinne gälte danach: zu erkennen, was Biophilie bedeutet, heißt, sie zu wollen, sich also kraft eigenen Willens diese oberste Norm zueigen zu machen und dann – relativ autonom – die eigenen Entscheidungen an ihr auszurichten. Dieser Gedankengang lässt sich als eigentümlich jesuitischer verstehen, weil er eine Instanz absolut setzt, der sich alles menschliche Handeln und Denken unterordnet. „Alles ist relativ, außer Gott“, schreibt Lay, Karl Rahner zitierend, über seine *Einführung in die Wissenschaftsphilosophie*; s. *Lay 1990b*, S. 4. Dass sich entsprechend auch die Biophilie als oberste christliche Direktive verstehen lässt und auch deshalb bei Lay absolut gesetzt wird, hat er selbst unterstrichen. Danach ist die Biophilie nichts anderes als die Übersetzung des Jesus-Wortes im Johannes-Evangelium: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.“ (J 10, 10). Lay schreibt: „Alles, was personales Leben eher mehrt denn mindert, ist göttlich [...] – mag ein Mensch darum wissen oder nicht.“ (*Lay 1995*, S. 110.) Die Biophilie würde auf diese Weise zum obersten handlungsleitenden Wert eines relativ autonomen Lebens.

Dabei hat Schmitz' Autonomie auf den ersten Blick paradoxe Züge. Wer einen Leiteindruck empfängt und sein Leben danach ausrichtet, scheint ja in einem seiner persönlichsten Bereiche – der Art, wie er sein Leben leben will – vom fremden Eindruck abhängig zu sein. Auf den zweiten Blick zeigt sich hier aber nur die soziale Bedingtheit aller Autonomie. Vermutlich ist jeder Mensch, wenigstens zu Beginn seines Lebens, auf die Spiegelungen anderer Menschen angewiesen, um zu ahnen, wohin es mit ihm gehen könne. Es gibt hiernach keine Autonomie, die man ausschließlich selbst gewonnen hätte und ohne weiteres aufrecht erhalten könnte. Wer in der höchsten Anarchie sein Reich gründete als Einsiedler und dort autonom entschiede, wie er seinen Tag und sein Leben gestalten würde, würde sich auf eine problematische Variante von Autonomie berufen können. Die Autonomie nach Schmitz und gemäß dem Leiteindruck hat keine derart heroischen Züge – oder mit Sloterdijk gesagt:

„[In] meinen Augen hat diese Denkweise ihre Zeit gehabt. Wir nähern uns einer Konstellation, in der es eher darauf ankommt, Dyaden, Resonanzen, Schichten, Felder zu denken, und zwar bis auf Ebenen, wo selbst das Ungeheure im Zeichen der Zwei erscheint – ohne Zugeständnis an die zwanghafte Assoziation mit heroischer Einsamkeit. Sofern wir noch Heldenrollen zugestehen wollen, wäre für mich das Paar die attraktivere heroische Struktur als der einsame Dissident [...].“²⁰⁶

Ein weiterer Unterschied zu Lays Autonomie-Version liegt darin, dass Schmitz' Konzept einer dyadischen Autonomie den Eigentümlichkeiten und individuellen Ausprägungen des einzelnen Menschen angemessener zu sein scheint. Das liegt daran, dass sich der Nomos eines so geführten Lebens nicht auf allgemein verordnete Leitsätze beruft (so wie Lays Normen auf die Biophilie), sondern auf die Selbsterkenntnis, die man im Leiteindruck erfährt. Das im Leiteindruck enthüllte „Gesetz, wonach man angetreten“ (nach Goethe), und die Selbständigkeit und Entschlossenheit, ihm gemäß zu leben, können hier eine Liaison eingehen, die in anderen Autonomie-Konzeptionen nicht erreicht werden kann. Deren Mangel liegt darin begründet, dass sie nicht in der Lage sind, einen Leiteindruck vom anderen Menschen zu bilden. Dann können sie zwar mehr oder minder fordernd das autonome Leben ausrufen, in dem sich der Mensch das Gesetz seines Handelns selbst gebe, verstummen aber vor der Frage, wie der einzelne Mensch jene Autonomie in seinem individuellen Leben praktisch machen könne – geschweige, dass sie ihn konkret wissen lassen könnten, wie er leben solle.

1k. Gemeinsame Situationen

Der gerade beschriebene Leiteindruck wird erst durch eine „gemeinsame Situation“ ermöglicht. Die persönliche Situation eines Menschen wird nämlich begleitet und umfasst von gemeinsamen Situationen, d.h. solchen, die man mit einem oder mehreren anderen Menschen teilt. Schmitz' Unterscheidung zwischen *aktuellen* gemeinsamen und *zuständlichen* gemeinsamen Situationen scheint sich zunächst von selbst zu verstehen: aktuelle gemeinsame Situationen sind momentan und flüchtig (etwa im Wartezimmer eines Arztes), zuständliche dagegen auf längere Dauer angelegt und fester.

²⁰⁶ Sloterdijk / Heinrichs 2006, S. 293.

Bei diesen zuständlichen Situationen lassen sich aber zwei Formen unterscheiden, und hier werden die Verhältnisse komplexer. Die erste Form zuständlicher gemeinsamer Situationen können etwa soziale Verhaltensmuster sein, z.B. die Sprache, Verhaltensregeln oder Konventionen. Sie sind Randbedingungen der persönlichen Situation oder der Persönlichkeit eines Menschen; zwar gehören sie zu seinem Leben, sind darin aber nicht von großer Bedeutung. Das ist anders bei der zweiten Form gemeinsamer Situationen. Mit ihnen beginnt Schmitz einen Situationstyp einzuführen, der in seiner Philosophie eine zentrale Rolle spielt. Mit dem folgenden Zitat deutet sich das an. Schmitz spricht darin über jene gemeinsamen Situationen, „in die die persönliche Situation intim eingewachsen, versenkt oder eingebettet ist“²⁰⁷. Und weiter:

„Ich meine in erster Linie den prägenden Hintergrund gemeinschaftlichen Lebens, in den das Kind von Anfang an, jedenfalls mit dem Beginn seines Erwachsens [...] hineinwächst, z.B. den Geist der Familie und ihrer Tradition, der Stadt und der Landschaft, der sozialen Schicht mit ihrem spezifischen (z.B. bürgerlich-protestantischen oder christkatholischen oder sozialdemokratischen) Ethos, der Kultur und Sprache des eigenen Volkes, aber auch der das Volk übergreifenden Kultur und Gesittung, z.B. der westeuropäischen oder lateinamerikanischen. [...] Solche gemeinsame Situationen geben der persönlichen Situation Halt und Tiefe.“²⁰⁸

Es handelt sich bei diesem Typ gemeinsamer Situationen um „implantierende“, d.h. „einpflanzende“ oder einbettende Situationen. Dazu nun genauer.

11. Implantierende Situationen

Schmitz hat betont, für wie wichtig er implantierende Situationen hält, wenn es um das richtige Leben geht. Der Begriff der implantierenden Situation soll ausdrücken, dass die persönliche Situation eines Menschen ihrerseits in gemeinsame Situationen eingehen oder sich „einpflanzen“ (lassen) kann, und nur von dort aus in der Lage ist, sich zu entfalten. Solche gemeinsame Situationen sind gekennzeichnet durch jeweils typische Sachverhalte, Programme und Probleme, die von ihren Mitgliedern weitgehend geteilt werden. Ein kleines Kind etwa lernt seine Muttersprache, indem es in die Sachverhalte, Programme und Probleme seiner Familie einwächst:

„Nur durch Einpflanzung seiner persönlichen Situation in solche gemeinsame Situationen kann ein Kind sprechen lernen, indem es die Muttersprache aus der Bedeutsamkeit gemeinsamer Situationen abzulesen lernt.“²⁰⁹

Das Wort vom Einwachsen deutet auch an, dass hier die gerade eingeführte Binnendiffusion herrscht und es sinnlos wäre, danach zu fragen, was genau das Kind wann lernt und wodurch. Eine implantierende Situation kann zum Beispiel jene Familie sein oder ein Volk oder eine auf einige Dauer gestellte Liebesbeziehung, eine Situation jedenfalls, in welcher „die persönliche Situation so

²⁰⁷ Schmitz 1993, S. 76.

²⁰⁸ A.a.O., S. 76

²⁰⁹ Schmitz 2010, S. 94.

tiefe Wurzeln schlägt, daß sie nicht leicht, und wenn überhaupt, nur allmählich und mit erheblichen Wunden herausgerissen werden kann“²¹⁰.

Damit ist es an der Zeit, auf die zweite Verfehlung des abendländischen Geistes nach Schmitz zu sprechen zu kommen. Die implantierenden Situationen spielen dabei eine wesentliche Rolle.

2. Die autistische Verfehlung

Zwischen der autistischen Verfehlung und Rupert Lays Anleitungen zum richtigen Leben besteht eine direkte Verbindung. Es wird sich zeigen, dass Schmitz und Lay sich kaum stärker unterscheiden könnten als in diesem Punkt. Das Thema steht dabei nicht für sich, sondern hat erhebliche Konsequenzen für die Frage nach Autonomie und richtigem Leben. Was unter der sogenannten autistischen Verfehlung zu verstehen ist, hat sich im vorangegangenen Abschnitt angedeutet. Es ging dort zuletzt um das Konzept der implantierenden Situationen, jener einbettenden Zusammenhänge, in denen man sich entwickeln kann. Solche Verhältnisse haben sich heute häufig unter der Hand verwandelt. Von implantierenden Situationen sind sie zu Konstellationen mutiert; ein Vorgang, den Schmitz zurückführt auf die Macht des Singularismus, die irriige Annahme, alles sei einzeln. Diese Auffassung hat zuerst Wilhelm von Ockham (1288 - 1347) vertreten. Der Singularismus habe unerfreuliche Folgen gehabt, denn:

„Er wird in der Neuzeit zur herrschenden Weltanschauung, weitergebildet zum Konstellationismus, d.h. der Auffassung, dass die Welt ein Netzwerk einzelner Faktoren ist und jede Situation als solche Konstellation erschöpfend rekonstruiert werden kann.“²¹¹

Wenn sich zum Beispiel eine Gemeinschaft von Menschen konstellationistisch formiert, dann ist ihr Ganzes nie mehr als die Summe ihrer Teile: man ist beieinander, verfolgt aber jeweils eigene Partikularinteressen und weiß um keinen Nomos, der verbindlich wäre und verbinden würde, so wie es in implantierenden Situationen der Fall wäre. Solche Konstellationen disponieren denn auch zur autistischen Verfehlung; dazu, nicht mehr auch die gemeinsame Situation zu gestalten, nicht mehr aus einem gemeinsamen Geist zu leben, sondern sich als vereinzelt und bezugslos wahrzunehmen und entsprechend zu handeln: allein, für sich, „autistisch“. Dagegen wäre wenig zu sagen, wenn nicht, wie Schmitz feststellt, die Isolierung des Einzelnen zu seiner Nivellierung führte²¹².

²¹⁰ Schmitz 1999b, S. 24.

²¹¹ Schmitz 2010, S. 93.

²¹² Schmitz 2007b, S. 816. Es liegt nah, hier manche Entwicklung der Gegenwart zu beschreiben. So kann die autistische Verfehlung dazu führen, in ehemals implantierende Situationen das Effizienzprinzip einzuführen. Dann investiert man in Kontakte mit dem Ziel, bei möglichst geringem Einsatz möglichst große Erträge zu erwirtschaften. Hierzu passt der Befund, dass soziale Zusammenhänge heute zusehends öfter als Netzwerke betrachtet werden, in denen wiederum das Effizienzprinzip bestimmt, ob und wie man miteinander umgeht. So empfiehlt es sich unter der Vorgabe eines beruflichen sogenannten Networkings, dass man alle Kontakte, über die man verfügt, gerade auch die privaten, prüfe und nach ihrer wirtschaftlichen Verwertbarkeit hierarchisiere. So werde man erfolgreicher. Vgl. Heuberger 2007.

2a. Genese

Zu fragen ist, wie es zu dieser zweiten Verfehlung des abendländischen Geistes gekommen ist. Es gibt zwei Möglichkeiten, darauf zu antworten. Erstens leibphilosophisch: Die autistische Verfehlung und mit ihr der Konstellationismus sind auf die korrumpierte Leiblichkeit und das beschnittene Selbstverhältnis zurückzuführen, das die erste Verfehlung mit sich bringt. Wenn das, was ein Mensch in seiner Umgebung wahrnehmen kann, nurmehr ein schmaler Ausschnitt aus der Fülle der Wirklichkeit ist, dann hat sich seine Welt entleert und wirft ihn auf sich zurück. Er ist dann weder bereit noch fähig, implantierende Situationen zu bilden.

Schmitz' Gegenentwurf hierzu ist der leiblich präsente Mensch. Er kann aus dem Fundus seines leiblichen Geschehens schöpfen und in der Präsenz des Augenblicks leben, eingebettet in implantierende Situationen. Wer allerdings in der „dominanten europäischen Intellektualkultur“ sozialisiert worden ist, weiß, kopflastig wie er ist, kaum etwas vom leiblich geführten Leben und kennt implantierende Situationen nur noch in Rudimenten.

Die Frage, wie es zur autistischen Verfehlung kommen konnte, lässt sich aber auch mit historischen Hinweisen beantworten. Schmitz erläutert, dass der westliche Mensch seit Jahrhunderten seiner Leiblichkeit entfremdet und von implantierenden Situationen ferngehalten werde. Das habe in der Antike begonnen und sich dann fortgesetzt. Im Mittelalter seien vor allem die Kirchen mächtige Verstärker der autistischen Verfehlung gewesen. Weil sie einen strafenden Gott gepredigt hätten, habe kein Gläubiger sicher sein können, nicht nach dem Tod in die Hölle zu fahren. Insofern galt es damals, sich um Gottes Willen nichts zuschulden kommen zu lassen. Schuld und damit ewige Höllenpein habe man allerdings nicht nur durch sündige Taten, sondern auch durch sündige Gedanken riskiert.²¹³ Deshalb sei es nun vor allem wichtig geworden, acht zu geben auf das, was einem durch den Kopf gegangen sei. Das habe Konsequenzen für das Leben und das Lebensgefühl gehabt. Schmitz geht von einer bedrückenden Vereinzelung aus, in welcher man ständig vor sich selbst und dem, was man gerade denken mochte, auf der Hut sein musste.

Den implantierenden Situationen wurde so der Nährboden entzogen. Denn wer seine Gedanken belauert, um nicht auf ewig verdammt zu werden, lebt nicht mehr in und aus einer implantierenden Situation, sondern will sich selbst retten und hat, autistisch, seine Sache auf sich gestellt. Zwar könne man, erläutert Schmitz, ein observierendes Selbstverhältnis auch schon in der Stoa beobachten, dort aber noch nicht mit dem angstbesetzten Nachdruck, der im Christentum geherrscht habe:

²¹³ Schmitz schreibt über das verkündete Drohszenario in *Schmitz 2007b*, S. 50 f.: „Das Schicksal eines Menschen für die Ewigkeit (Heil oder Unheil) richtet sich nach seinem [...] Zustand am Tage seines Todes; deshalb muss jeder Christ wachsam und stets gut vorbereitet sein, denn *ein* liederlich verbrachter Sterbetag löscht die Heilsanwartschaft eines ganzen Tugendlebens aus. Rette sich, wer kann! Der gute Christ gleicht einem noch nicht routinierten Eisläufer, der ständig darauf achten muss, dass er nicht das Gleichgewicht verliert. Das wird dadurch noch schwieriger, dass nicht bloß grobe Klippen zu vermeiden sind, sondern auch unscheinbare, unwillkürlich unterlaufende kleine Gedankensünden, besonders auf geschlechtlichem Gebiet [...]“ Entsprechend Sloterdijk in *Sloterdijk / Safranski 2010*: „Der Vorgang, den wir Aufklärung nennen, der seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart reicht, war im Großen und Ganzen, wenn man es stark simplifiziert, der Versuch, die Menschen zu emanzipieren aus einem System religiös codierter Psychopolitik der Angst. [...] Solange wir transzendente Höllenvorstellungen hatten [...] war das Religionssystem Europas im Kern [...] phobokratisch, also Herrschaft durch Furcht wurde von ihm mit furchterregender Systematik ausgeübt.“

„Die distanzierende Bewachung seiner selbst als Psychotechnik haben schon die Stoiker (etwa Epiktet) eingeführt, aber erst im Christentum gewinnt sie die emotionale Schärfe einer Alarmstimmung im Hinblick auf die Gefahr ewiger Verdammnis.“²¹⁴

2b. Baltasar Gracián, Verstärker der autistischen Verfehlung

Die Verfallsgeschichte der implementierenden Situationen ist damit nicht beendet. Sie wurden, so Schmitz, weiter angegriffen, und zwar nach wie vor im Geist der autistischen Verfehlung, aber nun in anderer Form und mit anderem Inhalt. Auch sei jetzt nicht mehr die versammelte Front der christlichen Kirchen verantwortlich für das entmenschlichende Treiben gewesen, sondern eine christliche Spezialeinheit – der Jesuitenorden:

„Er [der Jesuitenorden] betreibt die Selbstbelauerung und Selbstbemächtigung des Individuums artistisch; die Säkularisierung dieser Artistik vollbringt der Jesuit Gracián durch die Virtuosität, gemeinsame Situationen nicht mehr als implantierende gelten zu lassen, sondern wie eine beliebig verwendbare Sprache zu beherrschen und mit der Jonglierkunst eines Weltmanns in die Hand zu nehmen.“²¹⁵

Gracián war Spanier und wurde berühmt durch sein Büchlein *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*²¹⁶. Das Buch ist ein Vademecum für den Umgang mit einer schwierigen Welt, eine eigene Anleitung zum richtigen Leben und ein Vorläufer für vieles, was noch kommen sollte. Schopenhauer war so angetan von dem spanischen Buch, dass er für seine Verbreitung sorgte, indem er es übersetzte. Schmitz schätzt die philosophische Bedeutung des Werkes hoch ein, sieht die Weltklugheit Graciáns aber kritisch. Sie habe dazu beigetragen, dass implantierende Situationen im alltäglichen Leben immer unmöglicher wurden.

Entsprechend identifiziert er drei Phasen oder Wellen, die dazu geführt hätten, implantierende Situationen aufzulösen. Die erste beschreibt er mit der Drohung der christlichen Kirchen: willst du nicht in die Hölle fahren, musst du dein Denken observieren. In der zweiten Phase sieht er prominent die Jesuiten auftauchen, die diese „Selbstbelauerung und Selbstbemächtigung“ kunstvoll betrieben hätten. Hierzu dienten die *Geistigen Übungen* des Ignatius von Loyola, die nicht auf das Volk zielen, sondern die Mitglieder der Societas Jesu dahin bringen sollen, Gott zu verinnerlichen – ein artistisches²¹⁷, aber auch spirituelles Verfahren.²¹⁸

²¹⁴ Schmitz 2007b, S. 50 f. Um zu unterstreichen, dass im Mittelalter die christlichen Kirchen die implantierenden Situationen zersetzt hätten, spricht Schmitz von der „Einübung völliger Entsolidarisierung“ (Schmitz 1999b, S. 58) und von „totaler Isolierung des Individuums durch Abbruch auch der intimsten Bindungen“ (a.a.O., S. 59).

²¹⁵ Schmitz 2007b, S. 50 f.

²¹⁶ Gracián 1992.

²¹⁷ Was Schmitz als „artistisch“ bezeichnet, hat nach anderer Auffassung als Musterbeispiel perfider Indoktrination zu gelten. Besonders die Nationalsozialisten blickten mit Argwohn auf die Jesuiten und glaubten, diese bedrohten das deutsche Volk in seinem Zusammenhalt. Für einen schwarzen Feind hielten sie die Societas Jesu besonders deshalb, weil diese das Instrument der Exerzitien nutzte: jene Meditations-Anleitung, mit der Gott zur unmittelbaren Präsenz im Leben des jesuitischen Mönchs gemacht werden könne. Auch deshalb verfügte Erich Ludendorff: „Der Jesuit ist heute unter den überstaatlichen Mächten, mit denen er in Reih und Glied im Kampfe gegen das Leben der Völker steht [...], der Gefährlichste.“ (Ludendorff / Ludendorff 1937, S. 3.)

Entscheidend für Schmitz und wichtig im Kontext dieser Arbeit ist die dritte Phase. Schmitz hält sie für die gefährlichste Welle, mit den längsten Ausläufern und der vernichtendsten Wirkung auf implantierende Situationen. Sie bestand darin, dass jene jesuitische, artistische Selbstbemächtigung nun nicht mehr religiös nach innen gerichtet wurde, sondern sich nach außen und an alle wandte, ohne dabei noch spirituell gefärbt zu sein. Sie wurde zur weltmännischen Selbst- und Weltbemächtigung, die keine Rücksicht nimmt auf den zunehmenden Verlust der implantierenden Situationen, sondern diese im Gegenteil immer unmöglicher macht.²¹⁹ Ihr Sprecher war Baltasar Gracián, SJ. Mit dessen Büchlein *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* hatte die dritte Welle ihr Manifest.

Der Unterschied zwischen Gracián und anderen stilvollen Anleitungen zum richtigen Leben liegt in der Art seiner Empfehlungen. In der Stoa herrscht noch ein gemeinsamer Lebenszusammenhang; hier wird berücksichtigt, wie wichtig gemeinsame und implantierende Situationen sind, um ein gutes Leben zu leben. Bei Gracián ist dieser Kontext zerrissen. Anstatt dies aber zu beklagen, entwickelt er aus der Not eine Tugend: wenn das Eis des gemeinsamen Lebens dünn geworden ist und einen kaum mehr trägt (weil die implantierenden Situationen nur noch in Schwundformen vorhanden sind), muss man umso geschickter darüber gleiten. In einem anderen Bild: die umhüllende Sphäre, die Menschen barg und ihnen einen gemeinsamen Rahmen ihres Lebens vermittelte, ist geplatzt. Man muss sich jetzt auf die Kunst verstehen, viele Einzelbälle zu jonglieren, die mit einem gemeinsamen Spiel nichts mehr zu tun haben. Graciáns Weltklugheit setzt eine Welt voraus, in welcher die ursprünglich gemeinsamen Situationen in unzählige vereinzelt und vereinzelt Partikular-Situationen zerfallen sind.

Wenn darin aber ein Wendepunkt in der Geschichte des Abendlandes zu sehen sein soll, sollte man, bevor man Schmitz' Deutung probeweise akzeptiert, nach einem Motiv Graciáns fragen und eine Erklärung suchen: wie konnte es dazu kommen, dass sich die religiöse, angstvolle Selbstbelauerung im Laufe der Zeit in eine artistisch auftretende, sich souverän gebende Weltbemächtigung verwandelte? Wegen einer Reaktionsbildung, antwortet Schmitz, und spricht von einer Verkehrung. Gracián, so sagt er, „nimmt die Herausforderung des permanenten Anklagezustandes an“²²⁰, und weiter:

„Die ansteckende und weit ausstrahlende Wirksamkeit des von Gracián ausgehenden Aufrufs zur fintenreichen gesellschaftlichen Virtuosität hat zum Hintergrund das

²¹⁸ Vgl. *Loyola 1966*. Paul Rabbow hat gezeigt, dass die Methoden jener *Exercitia spiritualia* von den Meditationsübungen der Antike profitieren. Ignatius' eigene Leistung war es, jene oft stoischen Verfahren spirituell aufzuladen. Vgl. *Rabbow 1954*.

²¹⁹ Das geschieht im Vollzug; ohne dass Gracián ausdrücklich etwas gegen implantierende Situationen sagt, verfügt er doch nicht über ihren Begriff. Lediglich § 198 ist angelegt, als wollte er die Kritik von Schmitz heraufbeschwören: „**Sich zu verpflanzen wissen**. Es gibt Nationen, die, um zu gelten, versetzt werden müssen; zumal in Hinsicht auf hohe Stellen. Das Vaterland ist allemal stiefmütterlich gegen ausgezeichnete Talente, denn in ihm, als dem Boden, dem sie entsprossen, herrscht der Neid, und man erinnert sich mehr der Unvollkommenheit, mit der jemand anfangt, als der Größe, zu der er gelangt ist.“ Das ähnelt als psychologische Bemerkung zwar dem biblischen „Der Prophet gilt nichts im eigenen Land“, kann aber auch als Spitze gegen implantierende Situationen gelesen werden. (*Gracián 1992*, S. 84. Fettdruck ebd.)

²²⁰ *Schmitz 1999b*, S. 62.

Triumphgefühl, die Passivität des christlichen Sünders in die Könnerschaft des Virtuosen beim Umgang mit der glänzenden, aber vielfach schlechten Welt – den ‚glänzenden Lastern‘ der Heiden nach Augustin – verkehren zu können.“²²¹

Schmitz ist nicht unempfänglich für den widerständigen Impuls, der von Gracián ausgeht; auch die stilistischen Fähigkeiten des Jesuiten schätzt er.²²² Dennoch sieht er in ihm kritisch einen „Theoretiker perfekter Radikalisierung der autistischen Verfehlung des abendländischen Geistes“²²³, jenes Geistes, der implantierende Situationen zerstöre. Ohne diese werde die Welt bedrohlich, weil dann der Mensch dem Menschen zum Wolf würde. Tatsächlich lässt sich Thomas Hobbes (1588-1679) als anderer großer Katalysator der autistischen Verfehlung an die Seite Graciáns (1601-1658) stellen; nur liegt Hobbes Augenmerk auf der großen Politik und der Frage, weshalb ein Staat nötig sei. Seine Antwort heißt: um den Krieg aller gegen alle im Zaum zu halten – womit er voraussetzt, dass es implantierende Situationen nicht mehr gebe.

Gracián, auf dem gleichen Stand wie Hobbes, verlegt sich dagegen auf „die private Politik des finitenreichen Umgangs der Menschen miteinander“²²⁴, und entsprechend zitiert Schmitz ebd. den § 13 von Graciáns Handorakel: „Das Leben der Menschen ist ein Krieg gegen die Bosheit der Menschen“. Schmitz sieht diese Sentenz als nachdrücklichen Hinweis darauf, wie blind Gracián geworden ist für implantierende und überhaupt für gemeinsame Situationen.

Immer wieder pocht er denn auch darauf, wie bedeutend diese seien. Und wirklich könnte er mit ihnen kaum höher zielen: es sind diese implantierenden Situationen, von denen er sich die Rettung der Welt (oder doch Europas) verspricht. Auf der letzten Seite seines *Adolf Hitler in der Geschichte* wirbt er dafür, das Abendland aus den tragischen Verstrickungen der autistischen Verfehlung zu lösen und implantierende Situationen im breiten Stil wieder möglich zu machen. „Solche implantierenden Situationen [...] kann man freilich nicht herbeizwingen, aber man kann ihnen pädagogisch zuarbeiten [...]“²²⁵ – womit Schmitz wieder seinen Anspruch unterstreicht, philosophisch zum richtigen Leben anzuleiten.

2c. Schmitz und Lay als Antipoden

Mit seiner Werbung für implantierende Situationen und mit seiner kritischen Philosophie der autistischen Verfehlung setzt sich Schmitz ab von Lays philosophischen Anleitungen zum richtigen Leben. Wenn oben die Rede davon war, dass Schmitz einen Kampf gegen die europäische Intellektualkultur führe, dann könnte jetzt konstatiert werden, dass Lay sich auf gegnerischem Terrain postiere. Die Unversöhnlichkeit der Standpunkte dreht sich um die autistische Verfehlung und um implantierende Situationen, und sie zeichnet sich am deutlichsten ab in der Figur des Baltasar Graciáns.

²²¹ Schmitz 2007b, S. 50 f.

²²² Das geht so weit, dass er die Übersetzung Schopenhauers bemängelt, weil sie ein Wortspiel des Spaniers vernachlässige. Vgl. Schmitz 1999b, S. 62.

²²³ A.a.O., S. 63.

²²⁴ A.a.O., S. 62.

²²⁵ A.a.O., S. 404.

Auf der einen Seite steht Schmitz, der Gracián als einen Vernichter von Gemeinsamkeit und Verbundenheit und als den Verhinderer von Menschlichkeit sieht.

Auf der anderen Seite Lay, der zu Gracián ein im Wortsinn brüderliches Verhältnis hegt. Es spricht Bände, dass jenes von Schmitz inkriminierte *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* Graciáns 1999 neu veröffentlicht wurde mit einer akklamierenden Einführung Lays.²²⁶ Von Schmitz' Philosophie aus gesehen ist das ein starker Beleg dafür, dass Lay als unverbrüchlicher Parteigänger Graciáns zu sehen ist. Dessen Fraktion aber ist die der autistischen Verfehlung; jene, welche die Zersetzung implantierender Situationen betreibt.

So auffallend sich damit die Differenz Schmitz-Lay abzeichnet, mag sie mit bloß *einem* Hinweis noch nicht hinreichend belegt sein. Dass Lay in der Tat Anwärter auf einen Platz im Lager der Schmitz-Gegner ist, mögen die folgenden Zitate zeigen. Sie lassen sich als Beweise der Annahme lesen, dass Lay die *Kunst der Weltklugheit* Graciáns nicht nur als Verfasser von Einführungen begleitet hat, sondern sie mit eigenen Veröffentlichungen fortschreibt. Das zeigt etwa *Dialektik für Manager. Einübung in die Kunst des Überzeugens*, dessen erste Auflage im Sinne Graciáns und in Dissidenz zu Schmitz' Votum für implantierende Situationen zu lesen ist. Hier lautet der Untertitel des Buches auch noch anders: *Methoden des erfolgreichen Angriffs und der Abwehr*; vom Verlag wurde das Buch beworben mit den Worten „Jesuitische Debattierkunst. Eine scharf geschliffene Waffe“²²⁷. Die folgenden Zitate können einen Eindruck davon geben, wie weltklug Lays Empfehlungen sind und wie sehr sie, im Sinne Graciáns, davon ausgehen, dass der Zusammenhang zerrissen sei, den implantierende Situationen einmal gegeben haben mochten. Es handelt sich um Tipps und Tricks, wie man andere Menschen in Gesprächen am besten von seiner Meinung überzeugen kann. So schreibt Lay:

„2. Prüfen Sie unauffällig Ihren Partner.

Aus Haltung, Gang, Mimik, Dynamik, Begrüßungsform können Sie schließen, ob sich der Partner als gleichberechtigt, untergeben oder als dominant („Respektperson“) versteht und behandelt wissen will.

Gehen Sie in der Eröffnungsphase auf diesen Wunsch ein. Vermeiden Sie ‚Kumpelverhalten‘ (außer bei sehr guten Freunden, die solches erwarten). Reagieren Sie auf ‚Kumpelverhalten‘ des Partners gegebenenfalls reserviert und kühl. **In diesem Augenblick entscheidet Ihr Verhalten oft genug über die Rollenverteilung (Dominanz...) während des ganzen Gesprächs.**

[...] Begrüßen Sie durch Handschlag und – wenn möglich – mit Namensnennung. *Namensnennung schafft Vertrauen.*“²²⁸

Lay empfiehlt auf diese Weise nicht etwa, für eine gemeinsame Situation zu sorgen, sondern zementiert die Distanz. Seine Perspektive ist konstellationistisch und setzt auf Vereinzelung. Gefragt

²²⁶ Gracián 1999. Lay beginnt das Buch auf S. 5 mit den Worten: „Ein Vorwort zu einem der bekanntesten Werke der Weltliteratur und zu dem eines so berühmten Mitbruders (Gracián war Jesuit) zu schreiben, ist schon eine Herausforderung, der sich nur derjenige stellen darf, der unter dem Zeitgeist verbreiteter ‚Wertlosigkeit‘ ähnliches erleben durfte, wenschon er bei weitem nicht die Weisheit des Gracián je wird erreichen können.“

²²⁷ S. die Verlagsanzeige hinten in Lay 1980, S. 263.

²²⁸ Lay 1983, S. 100. Fett und kursiv gedruckt ebd.

sind hier Soziotechniken, die Gemeinsamkeit und Vertrauen simulieren sollen. Bezeichnend ist Lays Empfehlung, wie man in dialektischen Situationen mit Freunden umzugehen habe. Schmitz würde von einer spontanen atmosphärischen Anmutung der Freude oder Zuneigung ausgehen. Auch die entsprechenden, zur freundschaftlichen Situation gehörenden Gesten würden hier durch Einleibung unmittelbar aufkommen, ohne dass man überlegen müsste, wie sie zu gestalten seien. Die Freundschaft mit dem Freund wäre eine implantierende Situation. Nicht so bei Lay, der empfiehlt: „Vermeiden Sie ‚Kumpelverhalten‘ (außer bei sehr guten Freunden, die solches erwarten).“ Ein solcher Ratschlag legt implizit nahe, dass der Dialektiker kühl und unberührt Freundschaftsgesten inszeniere. So wird aber alles, was noch implantierende Situation sein könnte, weiter zerrissen. – Ein anderes Beispiel:

„5. Überlegen Sie sich zuvor, ob Sie den Partner das Gespräch eröffnen lassen wollen.

[...] Eröffnen Sie selbst, sollten Sie nicht gleich zur Sache kommen, sondern ein bis zwei Minuten über unverfängliche Dinge reden (Familie, Hobbies, Urlaub, Wetter, Gesundheit...). Das nimmt dem Partner Befangenheit, macht ihn offener und trägt Ihnen Sympathien ein. [...] Suchen Sie also gleich zu Beginn ein Sympathiefeld aufzubauen. Überlegen Sie sich zuvor genau, wie Sie dies bei diesem Partner am geeignetsten machen.“²²⁹

Hier kann fast jeder Satz als Beleg der Auffassung dienen, dass Lay sich als Gefolgsmann Graciáns sehen lasse. Am auffallendsten ist die Rede von jenem „Sympathiefeld“, das man beim Partner aufzubauen habe. Schmitz würde hier wieder auf Finten erkennen, mit denen eine fehlende implantierende Situation vorgetäuscht werden solle. Die soziotechnische Kunst des Dialektikers besteht darin, dies möglichst schnell auch bei ganz verschiedenen Partnern zu tun. Hierzu empfiehlt Lay, sich eine besondere Fähigkeit anzueignen: das Vermögen zur aktiven Emotionalität. Dabei geht es darum, Gefühle („produktiv“ oder „aktiv“) in „sich“ zu erzeugen und darzustellen, um den Partner damit anzustecken. Lay erklärt:

„Die aktive Emotion wird durch subjektive Einstimmung unabhängig von äußeren Situationen gebildet. Im zwischenmenschlichen Kontakt induzieren sie [sic] beim Partner – über sprachlichen und körperlichen Ausdruck – eine ähnliche Stimmung.

Wer führen will, muß lernen, Emotionen zu produzieren.

Sie wissen:

Begeisterung reißt mit,

Trauer und Niedergeschlagenheit stecken an,

Sympathie weckt Sympathie.

Machen Sie sich diese Erkenntnis zunutze. Überlegen Sie sich genau, welche emotionale Stimmung Sie übertragen wollen, und produzieren Sie dann in sich diese Stimmung. Der Erfolg der großen Dialektiker (und Demagogen) von Cicero bis Goebbels beruht auf dieser Strategie. Die Dominanz der Emotion ist oft wichtiger als die der Argumente.“²³⁰

Wie ein Bruder im Geiste schreibt Gracián im § 9 seiner *Kunst der Weltklugheit*:

²²⁹ Lay 1983, S. 101. Fettdruck bei Lay.

²³⁰ A.a.O., S. 64. Fettdruck bei Lay.

„**Sich nicht gemeiner Launenhaftigkeit hingeben.** Der ist ein großer Mann, welcher nie von fremdartigen Eindrücken bestimmt wird. Beobachtung seiner selbst ist eine Schule der Weisheit. Man kenne seine gegenwärtige Stimmung und baue ihr vor; ja, man werfe sich aufs entgegengesetzte Extrem [...].“²³¹

Und im § 155 geht es Gracián um die kalkulierte „Kunst, in Zorn zu geraten“:

„Gerät man [...] in Zorn, so sei der erste Schritt, zu bemerken, daß man sich erzürnt; dadurch tritt man gleich mit Herrschaft über den Affekt auf; jetzt messe man die Notwendigkeit ab, bis zu welchem Punkt des Zornes man zu gehen hat, und dann nicht weiter! Mit dieser überlegenen Schlauheit gelangt man in und wieder aus dem Zorn.“²³²

Es handelt sich bei dieser Zorneskunst um „aktive Emotionalität“ im Sinne Lays. Dessen Konzept hiervon und auch viele andere seiner Empfehlungen in *Dialektik für Manager* stehen im Gegensatz zu dem, was Schmitz als implantierende Situation beschreibt. Es liegt nahe, dass eine Korrektur dieser Verfehlung des abendländischen Geistes mit Lays Anleitungen nicht möglich ist. Im Gegenteil: Lay tritt als Gefolgsmann Graciáns auf; er schreibt aus dessen Welt und zementiert deren Zerrissenheit.

3. Die dynamistische Verfehlung

Die dynamistische Verfehlung bezeichnet in Schmitz' Formulierung „die Bindung des affektiven Betroffenseins an das Thema der Macht“²³³. Affektives Betroffensein bedeutet, von Gefühlen leiblich ergriffen zu werden, und dies bei ganz unterschiedlichen Gelegenheiten. Je breiter die Palette der Gelegenheiten und entsprechenden Gefühle in einem Menschenleben ist, desto farbiger wird sein Leben sein. Im Fall der dynamistischen Verfehlung reduziert sich dieses Spektrum aber auf eines, nämlich das der Macht. Die meisten Menschen seien vor allem anderen an Macht interessiert, d.h. daran, „der Bewegung eines beweglichen Mannigfaltigen eine Struktur aufzuprägen“²³⁴ und es zu steuern. Dabei geht es vor allem um Selbst- und Weltbemächtigung.

Im Altertum stand die *Selbstbemächtigung* im Vordergrund. Das bedeutete vor allem, Herr im Haus der eigenen Seele zu sein. Es sei eine lange, mächtige Welle des Strebens nach Selbstkontrolle und Autonomie, die sich von Platon bis in den affektiven Haushalt des zeitgenössischen Menschen erstreckte. Dieser treibe die dynamistische Verfehlung immer noch weiter, leide aber auch, kopflastig, wie er inzwischen sei, unter ihren Folgen, vor allem jener, kaum noch etwas zu fühlen.

In der Gegenwart komme, erklärt Schmitz, zur Selbst- die *Weltbemächtigung* hinzu, die heute vor allem in der praktisch gemachten Naturwissenschaft und Technik ihre Blüten treibe. Die dynamistische Illusion – der Glaube, man verfüge tatsächlich über Macht im Sinne von Steuerungsfähigkeit –, werde häufig verfestigt, wenn man sich von technischen Apparaten und deren Anwendungen assistieren lasse: von Autos, Telefonen, Internet, sozialen Netzwerken, digitalisierten

²³¹ Gracián 1999, S. 47. Fettdruck ebd.

²³² Gracián 1999, S. 90.

²³³ Schmitz 2007b, S. 816 f. Zuerst in Schmitz 1999b, S. 37-55, passim.

²³⁴ Schmitz / Sohst 2005, S. 19.

Partnerbörsen usw. Sie unterstützen den Irrglauben, man sei autonom und mächtig und könne, mit Hilfe dieser Apparate, noch effizienter sein Einzelleben Richtung Glück vorantreiben. Wer aber meine, er sei auf diese Weise auf dem Weg zum richtigen Leben, irre. Schmitz stellt klar:

„Diese scheinbare Souveränität und Verfügungsmacht verwandelt sich in Unterwerfung, wenn die Menschen sich durch die Wahl von Angeboten in den sozial und technisch organisierten Anhang der angebotenen Programme verstricken. Der Einzelne wird zum Anhängsel funktionierender Apparate.“²³⁵

4. Die ironistische Verfehlung

Schmitz' Anamnese ist damit nicht beendet. Nicht nur geht der zeitgenössische Mensch autistisch in die Irre. Nicht nur rennt er in ein heilloses Schicksal, wenn er seine Autonomievorstellungen aus dem Glauben bezieht, über Macht zu verfügen, weil er über Apparate und Technik verfüge. Sondern fatalerweise hat er sich auch abgewöhnt, konsequent etwas zu wollen und dafür einzustehen. Der Mensch der Gegenwart sei ein Ironiker, der sich einmal diesem, dann wieder jenem Aspekt zuwende, aber nichts wirklich ernst nehme. Er sei in der *ironistischen Verfehlung* befangen. Wenn Schmitz zu konzedieren scheint, dass man es aber auch nicht leicht habe in der Gegenwart, weil alles, was man früher noch als neu und faszinierend habe erfahren können, heute vorgefertigt zum Konsum bereit liege, ist das in Wirklichkeit Teil seiner düsteren Diagnose. Lobend zieht er dagegen das Beispiel der Wandervögel heran, die, so Schmitz, um die vorletzte Jahrhundertwende noch die Welt entdecken konnten. In der Tat: schon nur zu berücksichtigen, wie heute Reisen in ferne Länder unternommen werden, spricht für seine Deutung.²³⁶ Er hält fest:

²³⁵ Schmitz 2007b, S. 817 f. Ein Interview der F.A.Z. mit dem amerikanischen Autor Daniel Suarez unterstützt Schmitz' Diagnose. Suarez stellt 2011 fest: „Unsere Welt ist zunehmend automatisiert, vernetzt und datengetrieben. Schon jetzt treffen beschränkte AI-Bots Entscheidungen, die das Leben weiter Teile der Menschheit verändern – man denke etwa an automatisierte Börsenhandelssysteme oder an die Blackbox-Algorithmien, mit denen die Kreditwürdigkeit berechnet wird.“ (Suarez 2011, S. 34.) Ebd. heißt es in einem *Abstract* der Redaktion: „Sind wir noch sicher, wenn alle vernetzt sind? In seinen höchst erfolgreichen Thrillern ‚Daemon‘ und ‚Darknet‘ entwirft Suarez mit außerordentlich hoher technologischer Kenntnis die beunruhigend realistische Vision einer Gesellschaft, die von Computern mehr und mehr entmündigt wird.“

²³⁶ Ein Blick auf deutsche Autobahnraststätten und -auffahrten zeigt, dass ein abgewandeltes Pendant jener Wandervögel, der Tramper, welcher per Autostopp reiste, heute fast völlig verschwunden ist. Der Geist der Beat Generation, der in den 50er Jahren in Romanen wie „On the road“ beschworen wurde, ist ermattet, zumal in den USA, wo das Reisen per Anhalter unmöglich geworden ist, weil niemand mehr hält. Und auch das konventionellere Reisen hat sich unter der Hand, aber fundamental, verändert, wie z.B. ein Interview mit Doug Mack in *Die Zeit* belegen kann. Der Artikel ist überschrieben mit: *Geheimtipp war gestern. Der Amerikaner Doug Mack ist mit einem 50 Jahre alten Reiseführer durch Europa gereist. Ein Gespräch über die naive Euphorie vergangener Zeiten und das Verschwinden der Currywurst*. Mack berichtet hier u.a. von einer Erfahrung gegen jenen Trend, den Schmitz beobachtet: „Ich habe die ironisch-abgeklärte ‚Ich kenne die Welt‘-Haltung abgelegt, mit der ich ins Flugzeug gestiegen war. Frommer [Arthur Frommer, der Autor des 1957 zuerst veröffentlichten Reiseführers *Europe on 5 Dollars a Day*] hatte geschrieben, dass sich der Europa-Trip allein wegen Michelangelos David in der Florentiner Galleria dell' Accademia lohne. Ich hielt das für pathetisches Geschwätz, schließlich hatte ich die Figur wie jeder Bildungsbürger schon hundertmal auf Bildern gesehen. Beeindruckend, klar, aber eben eine Sehenswürdigkeit unter vielen. Als ich dann vor dem Original stand, war ich begeistert und ergriffen. Frommer hatte recht: Manche Dinge muss man mit eigenen Augen sehen. Darum geht es beim Reisen, damals wie heute.“ (Lemhöfer 2012, S. 64.)

„Die Möglichkeiten, sich auf etwas einzulassen, etwas mitzumachen, zu tun, zu leiden, zu genießen, sind viel zahlreicher als zuvor, aber sie sind schon abgepackt, vorgefabriziert; man kann nicht mehr aus dem Vollen schöpfen, nicht mehr der Ganzheit von Situationen mit binnendiffuser Bedeutsamkeit selbstexplizierte Bedeutungen abgewinnen, sondern findet mit fertigen Bedeutungen abgestempelte Gegebenheiten vor. Die Welt hat die Fülle [...] zugunsten der Menge verloren.“²³⁷

Der Mensch der Gegenwart sei „cool“, konstatiert Schmitz, er sei ironisch, wendig und rastlos, und werde von einer Konstellation diverser Events zur nächsten getrieben, unaufhörlich. Das habe dazu geführt, dass die Menschen gegenüber dem, was sie erleben, eine ironische Haltung entwickelt hätten. Es gebe zu viel, von dem sie sich nicht (mehr) berühren lassen. Nichts mehr sei wirklich wichtig. Einen Verstärker dieser Tendenz sieht Schmitz in den gerade²³⁸ genannten Apparaten, die eine unüberschaubare Welt herbeizauberten. Diese technikbasierte Welt habe keine leiblichen Fundamente, und wer sich in ihr aufhalte, tue dies auf leibferne Weise. Schmitz:

„Der Mensch von heute ist ein Ironiker des Gebrauchs von Maschinen, die ihm [...] eine unübersehbare Fülle von Angeboten vorlegen und ihn [...] in den undurchsichtigen Mechanismus ihrer Konstruktion verstricken, ganz gleich, ob es sich um Fernsehen, Computer mit Internet [...] oder Angebote anderer Art handelt.“²³⁹

Ähnlich hat ein Anhänger Schmitz', der Philosoph Gernot Böhme, Zeichen der ironistischen Verfehlung im Internet ausmachen können:

„Das Internet hat durch seine Foren und Kommunikationsnetze überhaupt eine andere Art von wechselseitiger Bekanntschaft, von Freundschaft und ihrer Pflege hervorgebracht. [...] Da es durchaus möglich ist, im Internet eine von der leibgebundenen Persönlichkeit andere Person aufzubauen [...], ergibt sich für den betreffenden Menschen – man ist versucht, hier von *Spieler* zu sprechen – die Möglichkeit von Doppel- und Mehrfachleben. [...] Diese Möglichkeit trifft verstärkend auf die Tatsache, dass die Alltags- und Berufswelt heute eine Einheit der Person – unter dem Titel der *Identität* noch vor kurzem ein zentrales Ziel von Erziehung und Erwachsenwerden überhaupt – nicht mehr verlangt.“²⁴⁰

Böhmes Ausblick unterstreicht Schmitz' Diagnose und deutet an, wie sehr sich die Verhältnisse in den letzten Jahren verschärft haben. Vielleicht lässt sich das von allen vier „Verfehlungen des abendländischen Geistes“ annehmen. Setzt man deren Geltung voraus, scheint jedenfalls keine von ihnen bereits überwunden zu sein.

²³⁷ Schmitz 2007b, S. 818.

²³⁸ S. den vorherigen Abschnitt.

²³⁹ Schmitz 2010, S. 126.

²⁴⁰ Böhme 2010, S. 286 f. Kursiv bei Böhme. Das Zitat lässt sich aber auch im Sinne der autistischen Verfehlung lesen; das Leben mittels sozialer Netzwerke scheint manchmal Formen anzunehmen, die Graciáns Gesellschaftsbild ähneln.

5. Schmitz' Korrektur der vier Verfehlungen – erste Annäherung

Dass Schmitz mit dieser Diagnose eine unzeitgemäße Philosophie verfolgt, ist offensichtlich. Wenn er die Gegenwart auf einem falschen Kurs sieht, stellt ihn das zwar in eine Reihe mit vielen Philosophen, deren Blick nicht minder skeptisch ist – Rupert Lay ist einer von ihnen. Der Unterschied zwischen Schmitz und diesen Kulturkritikern, Lay eingeschlossen, liegt aber nicht nur in der Präzision von Schmitz' Diagnose, verdichtet in den „vier Verfehlungen des abendländischen Geistes“. Er ist auch in den Vorschlägen zu sehen, wie man es besser machen könne. Die Empfehlungen der meisten Zeitgeistkritiker und ihre Entwürfe eines besseren Lebens weisen in die Zukunft. Schmitz' Gegenwart dagegen kann im Hier und Jetzt heraufziehen. Ein Gutteil der Fülle des Lebens liege im gegenwärtigen Augenblick, und das Medium, mit dem sich diese Fülle erfahren lasse, sei der eigene Leib. Dass Schmitz versucht, diese Landschaft des Leibes zu erschließen, um den Augenblick zu befreien und der Gegenwart eine Heimat zu geben, unterscheidet ihn von allen anderen Philosophen.

Auf welche Weise aber tut er dies? Seine Antwort auf die Frage, was man angesichts der Verfehlungen unternehmen könne, läuft auf einen Generalschlüssel hinaus. Vor allem dann, wenn es gelinge, die Leiblichkeit des Menschen zu stärken, könnten die Verfehlungen korrigiert werden und die Menschen in die Lage kommen, ein angemessenes Leben zu leben. So richtig diese Antwort ist, so unzureichend nimmt sie sich hier noch aus. Denn noch ist nicht gesagt, was der Leib im Sinne von Schmitz ist. Dass darunter etwas anderes zu verstehen ist als unter dem Körper, ist schon angedeutet worden. Mit seiner Phänomenologie des Leibes hat Schmitz aber eine unbekannte Gegend vermessen und kartographiert, deren Kenntnis von Bedeutung ist für die Frage, wie man richtig leben solle. Dazu in den nächsten Abschnitten.

VIII. Schmitz' Generalschlüssel zum richtigen Leben: die Lehre vom Leib

1. Philosophie in einer neuen Tonart

Schmitz sieht sich in einem Kulturkampf engagiert, Gefechte führend auf einem philosophisch-therapeutischen Feldzug, in dessen Verlauf weite Landstriche von einem übermächtigen Gegner erobert worden sind. Das Terrain, um das es dabei geht, ist das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen. Weniger martialisch lässt sich sprechen von einer Verdeckung und Verdunkelung eines unmittelbar menschlichen Bereiches, des Leibes, und von Schmitz als philosophischem Entdecker und Beleuchter dieser Zone. Um anzudeuten, dass Schmitz in der Philosophie des Leibes eine neue Tonart angestimmt hat, sei aus einem anderen Buch zitiert. Hier wird beredt Klage geführt gegen eine Entwicklung der Gegenwart. Der Autor Tim Parks schildert, wie er daran zu zweifeln begann, ob seine überkommene Sicht der Dinge richtig sei:

„[Ich habe] nicht damit gerechnet, dass eines Tages eine Krankheit die Grundfesten meiner Weltanschauung erschüttern und mich zwingen könnte, den Vorrang infrage zu stellen, den Sprache und Geist immer für mich besessen haben. SMS, Mail, Chats, Blogs – heutzutage frisst der Geist den Körper auf. Zu diesem Schluss hat mich meine lange Krankheit gebracht. Wir sind zu Hirnvampiren geworden, die sich selber den Lebenssaft

aussaugen. Sogar im Fitnessstudio oder beim Joggen spielt sich unser Leben nur noch im Kopf ab, auf Kosten unseres Körpers.“²⁴¹

Die Krankheit, von der Parks spricht, bleibt diagnostisch ungeklärt: „Ich litt unter genau den Schmerzen und Demütigungen, über die man von Anfang an nur ungern spricht. Man braucht sich bloß die Terminologie der Mediziner anzuschauen – Darm, Stuhl, Harnröhre, Blase, Schließmuskel, Prostata –, dann weiß man gleich, dass solches Vokabular nicht für gesellige Gespräche bestimmt ist. Davon will keiner etwas wissen.“²⁴² Auf die Krankheitsgeschichte Parks‘ wird zurückzukommen sein; zu bemerken ist, dass Schmitz den Erkenntnissen des Engländers um Jahrzehnte zuvorgekommen ist. Der einzige Unterschied liegt in der Terminologie: anstatt vom „Körper“ spricht Schmitz vom „Leib“. Diesen habe die gegenwärtige westliche Gesellschaft vergessen, nachdem sie ihn in Asyle abgedrängt habe, in denen er ein Schattendasein friste. „Da stehen wir“²⁴³, konstatiert Schmitz, und versucht, den Leib stark zu machen. Dabei gilt:

„[Der Leib hat] sein Schicksal in sich selbst [...], sei er nun betroffen oder unbetroffen von außen her: in seinem eigenen Blühen und Brennen, Schwellen und Spannen, Strömen und Einhalten, spröde oder weich, krampfend oder locker, sich öffnend oder verschließend und in all dem spottend der sonderbaren Illusion, man müsse immer irgend etwas tun.“²⁴⁴

Bei dem Zitat handelt es sich um den letzten Satz seines 1965 erschienenen „Der Leib“. Die Conclusio dieses 600 Seiten starken Bandes ist eine der wenigen Passagen des Buches, in denen Schmitz eine

²⁴¹ *Parks 2010*, S. 9. Der Titel des Buches von Parks ist: Die Kunst stillzusitzen. Ein Skeptiker auf dem Weg zu Gesundheit und Heilung. Der Idee eines Bildungsromans näher ist der englische Originaltitel: Teach us to sit still. A sceptic's journey to health and healing.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Wo wir stehen, umschreibt er weiter so: „[...] Die isolierten und nivellierten Individuen [werden] dazu angehalten [...], sich ganz nach Belieben den privaten oder öffentlichen Veranstaltungen aktueller, von Augenblick zu Augenblick wandelbarer Situationen zu ergeben: Erlebnisse aller Art werden vor- und nachgemacht, z.B. in elektronischen Medien (Computer, Fernsehen usw.), bei politischen und sportlichen Aufwallungen, privaten Vergnügungen und Reisen usw.“ (*Schmitz 2010*, S. 96).

²⁴⁴ *Schmitz 1965*, S. 601. Parks kommt dieser Erkenntnis Schmitz‘ nah, wenn er berichtet: „Ich spürte ein seltsames Pulsieren. Zum Beispiel in den Handgelenken. Kein regulärer Pulsschlag, den man prüfen und zählen kann. Eher ein leises Pochen, das an meinem Handgelenk entlangwogte, von der Hand zum Unterarm, und dann auf die linke Seite hinüberschwappte. Schneller als der gewöhnliche Puls. Flüssiger, beweglicher. Die Welle wurde dann von einem Ticken im Magen aufgenommen. Dann kam ein Bein dazu. Eine Flut von Pulsschlägen lief im Zickzack durch meine Muskeln. Die Spannung in meinen Wangen überlagerte genau die Spannung in meinen Waden. Die beiden schienen identisch zu sein. Beide schwellen an und veränderten sich, waren leuchtend und laut. Plötzlich war alles so *interessant*, dass der Geist keine Mühe hatte, sich zu konzentrieren. Interessanter als Gedanken. Ähnlich wie beim Hören seltsamer Musik. Es war unglaublich viel los. Teile des Körpers riefen einander mittels kleiner plätschernder Wellen etwas zu, so als würde die Flut über ein Algenmeer hinweg an den Strand branden. [...] Plötzlich sog mein Bauch tief die Luft ein, völlig unerwartet, und eine riesige warme Welle durchflutete meinen Körper von Kopf bis Fuß.“ (*Parks 2010*, S. 181 f.; kursiv ebd.) Parks beschreibt das Geschehen hier zwar mit einem Vokabular, das von Schmitz nichts weiß, aber seine Schilderung kann verdeutlichen, um was es Schmitz geht. Aufschlussreich ist auch, wie Parks zurückblickt auf die beschriebene Situation und sie mit einer Passage in einem Buch von D.H. Lawrence vergleicht: „Die Erfahrung war plötzlicher gewesen. Heftiger. Aber die Sache mit dem Geist, der überflutet wird, rein gespült wird, war auf jeden Fall gleich. Er fühlte sich gut an. Und es erforderte eine gewisse Gedankenlosigkeit, eine Geistesabwesenheit. Man musste still sein, um es geschehen zu lassen.“ (A.a.O., S. 184.)

fast unmittelbare Empfehlung formuliert, wie richtig zu leben sei: in Übereinstimmung mit dem Leib. Mit dieser Direktive will Schmitz den Weg aufzeigen, auf dem die Menschen der Gegenwart wieder zur unwillkürlichen Lebenserfahrung gelangen können. Hilfreich hierzu ist es, wenn man sich auch begrifflich auskennt in den Bereichen, die man leiblich spürt oder spüren könnte. Zu diesem Gebiet gehören zunächst die Leibesinseln.

2. Leibesinseln

Leibesinseln sind nach Schmitz Gebilde in relativ fest umschriebenen Zonen des Leibes. Wer mit geschlossenen Augen zu spüren versucht, was er in der Gegend seines Körpers wahrnimmt, kann verschiedene Bereiche identifizieren, die voneinander unterschieden sind. Dabei handelt es sich um jene Leibesinseln. Schmitz erläutert:

„Statt eines stetigen räumlichen Zusammenhangs begegnet dem Spürenden [...] eine unstetige Abfolge von Inseln, z.B. folgende von oben nach unten: Schlund, Brustwarzengegend, Magengrube mit dem charakteristischen ‚Gefühl in der Magengegend‘, anale und genitale Zone, vielleicht noch etwas in der Gegend der Oberschenkel, Kniegegend, Fußknöchel, Sohlen.“²⁴⁵

Mit geschlossenen Augen aufzumerken auf das, was sich leiblich bei einem selbst abspielt, ist neuphänomenologisch keine harmlose Übung. Wer dies tut, arbeitet sich nach Schmitz vielmehr an 2000 Jahren philosophischer Leibverdunkelung und -verdrängung ab. Als Hauptverantwortlichen hinter jener Verdrängung hat er, wie erwähnt²⁴⁶, Platon ausgemacht, der nach Schmitz als spiritus rector der abendländischen Kulturgesinnung und Leibvergessenheit dasteht. Er ist es, der in der neuphänomenologischen Analyse vor allem dafür haftbar gemacht wird, dass die Verdeckung der Wirklichkeit heute alle im Griff hat. An erster Stelle dieser Verdrängung steht der verdunkelte Leib, von dem kaum ein Mensch im Westen mehr etwas weiß und nur noch wenig spürt.

Schmitz' Ruf als Leibphilosoph ist nicht allein darauf zurückzuführen, dass er die Leibesinseln entdeckt und einen anamnesticen Blick auf Platon als den Katalysator der Leibverdeckung geworfen hat. Bekannt geworden ist er auch, weil er die dynamischen Verhältnisse analysiert hat, die den Leib durchziehen und bestimmen. Um sie sprachlich zu fassen, hat Schmitz das Alphabet der Leiblichkeit aufgestellt. Damit lässt sich auch eine praktische Bedeutung seiner Neuen Phänomenologie umschreiben, die relevant ist für die Frage, wie man richtig leben könne. Weil man nur sieht, was man weiß und weil leibliche Erfahrungen ohne Begriffe stumm bleiben, können Schmitz' Analyse und seine Begriffe dem Einzelnen dabei behilflich sein, sich auf sein „Sichfinden in seiner Umgebung“²⁴⁷ zu besinnen und so bewusster und präsenter zu leben. Wer geschlossenen Auges an sich herunterspürt, wird einiges wahrnehmen, aber vermutlich weniger, als es mit der leibphänomenologischen Reiseleitung von Schmitz möglich wäre. Das lässt sich bereits an Schmitz'

²⁴⁵ Schmitz 1965, S. 26.

²⁴⁶ S.o., S. 63, S. 82.

²⁴⁷ Nach Schmitz' Definition, was Philosophie sei: Das Sichbesinnen auf sein Sichfinden in seiner Umgebung; s.o., S. 51, Anmerkung 134.

Konzept der Leibesinseln nachvollziehen. Noch deutlicher wird es mit seinem Alphabet der Leiblichkeit.

3. Das Alphabet der Leiblichkeit

Das Alphabet der Leiblichkeit ist eine der wesentlichen Grundlagen der Neuen Phänomenologie. Wie sehr die Menschen hier auf Unterrichtung angewiesen seien, deutet er in der Vorrede zu „Der Leib“ an:

„Was sind Hunger und Durst? Sicherlich tief unterschiedliche Regungen leiblichen Begehrens. Aber noch niemand hat die Kategorien benannt, mit deren Hilfe dieser Unterschied präzisiert werden könnte. [...] Das ist nur ein Beispiel dafür, wie vertraut und dennoch unerkannt das Leibliche ist. Ist es nicht seltsam, daß der Weltraum in seinen noch unerreichbaren Fernen bis ins Feinste hinein vermessen und Leiblichkeit – das dringlichste Schicksal des Menschen, das Unmittelbarste seines Lebens – dem erkennenden Blick bis heute fast verborgen geblieben ist?“²⁴⁸

Den also unbekanntem Leib und jene nicht benannten Kategorien leiblichen Geschehens stellt Schmitz systematisch vor. Dass dabei von einem „Alphabet“ die Rede ist, soll verdeutlichen, dass er dieses Geschehen in seinen elementaren Prozessen zu beschreiben beansprucht. Aus den basalen leiblichen Vorgängen, die er ins Licht rückt, könne sich das gesamte leibliche Geschehen rekonstruieren und auch verstehen lassen – so, wie sich Wörter und Sätze auf Buchstaben zurückführen lassen. Hierzu gehören zunächst die protopathische und die epikritische Tendenz.

3a. Protopathische und epikritische Tendenz

Schmitz erklärt, dass bereits der Klang der beiden Begriffe *protopathisch* und *epikritisch* deren Bedeutung bezeichnen könne. Protopathisches kann stumpf, dumpf, diffus und verschwommen sein, Epikritisches tritt dagegen als Spitzes, Stechendes, Brennendes auf. Die eigentliche Formel für die beiden Tendenzen beruft sich aber auf etwas anderes: Epikritisch ist eine ortsfindende, Punkte zuspitzende und Schärfen suchende leibliche Tendenz, protopathisch dagegen eine der Ortsfindung entgegenwirkende.²⁴⁹ Phänomenologisch lässt sich das am Beispiel eines Mückenstiches verdeutlichen. Die Juckempfindung präsentiert sich eher protopathisch als dumpf, breit und diffus brennend; das Kratzen setzt dem einen epikritisch zuspitzenden Reiz entgegen.

3b. Enge und Weite

Der Unterschied zwischen protopathischer und epikritischer Tendenz ist ein erstes Beispiel für Schmitz' Sicht auf das leibliche Geschehen. Überstrahlt wird er vom Gegensatz von *Enge* und *Weite*. Alle Phänomene des leiblichen Geschehens (abgesehen von den gerade genannten) sind in diesen „Urgegensatz“²⁵⁰ eingespannt. Auch was Enge und Weite bedeuten, kann jeder Mensch am eigenen

²⁴⁸ Schmitz 1965, S. XIII.

²⁴⁹ A.a.O., S. 143.

²⁵⁰ A.a.O., S. 3.

Leib nachvollziehen. Deutlich erlebt man Enge, wenn man Angst hat²⁵¹, weniger ausgeprägt kann man sie spüren, wenn man unter Stress steht oder vor einem öffentlichen Auftritt nervös ist. Weite dagegen wird leiblich zum Beispiel dann spürbar, wenn einem das Herz aufgeht, wenn man unverhofft das offene Meer sieht oder in eine warme Badewanne eintaucht.²⁵²

Der Gegensatz zwischen Enge und Weite ist fundamental; für Schmitz gibt es keine wichtigeren Dimensionen des leiblichen Befindens als diese beiden.²⁵³ Alle weiteren Buchstaben des Alphabets sind von diesen zwei Grundphänomenen abgeleitet. Wenn Schmitz die Leiblichkeit als „das dringlichste Schicksal des Menschen, das Unmittelbarste seines Lebens“²⁵⁴ bezeichnet, dann ist dieses Schicksal wesentlich durch Enge und Weite mitbestimmt. Leiblichsein bedeutet, zwischen maximaler Enge und maximaler Weite in vielen Variationen hierhin und dorthin zu tendieren, ohne dass einer der beiden Extrempole je ganz erreicht würde, ohne dass man aber auch von der Enge und

²⁵¹ Angst und Enge sind auch etymologisch verwandt; das lateinische *angustia* bedeutet beides.

²⁵² Die Rolle der Weite bei Schmitz kann kaum überschätzt werden. Er bekennt, dass er sie nicht definieren könne, weil sie ein Urphänomen sei, das sich jedem einzelnen von sich aus zeige. „Weite erfahren wir schon, indem wir atmen, dann, indem wir unsere Glieder regen und etwas finden, das sie aufnimmt, in dem sie spielend sich bewegen können. [...] Weite ist nicht bloß räumlich, sondern ebenso leiblich; wir erfahren sie nicht nur durch unsere der räumlichen Umgebung zugewandte Wahrnehmung, sondern spüren sie auch am eigenen Leibe. Sie ist ein der Differenzierung in Leiblichkeit und Räumlichkeit vorgeordnetes Phänomen.“ (Schmitz 1965, S. 1.)

²⁵³ Das wird auch in einer Polemik deutlich, die sich in seinem Buch über Erkenntnistheorie, Schmitz 1994, S. 342, findet. Schmitz nutzt dort die Gelegenheit, um einen Strauß auszufechten gegen einen Korreferenten, der ihm unfair begegnet war. Der Korreferent heißt Spitzer und arbeitet auch als Psychiater. Schmitz schreibt nun: „Zum Schluß noch ein Bonbon, das man sich auf der Zunge zergehen lassen kann. Gegen meine Bestimmung der Grundzüge leiblicher Dynamik [...] wendet der Kritiker ein: ‚Warum wird die Dichotomie von Eng und Weit als Prinzip angenommen, warum nicht diejenige von Groß und Klein, Hoch und Tief, Schön und Häßlich oder – dies hätte Tradition – Angenehm und Unangenehm?‘ Warum nicht? Weil ich nicht faseln wollte. Wenn Herr Dr. Dr. Spitzer einen psychiatrischen Patienten untersucht, wird er ja auch nicht in erster Linie dessen Abstand vom Sirius oder vom nächsten Quasar in Lichtjahren auszudrücken versuchen, sondern nach pathologischen Symptomen forschen. Ich habe ein jedermann bekanntes, aber begrifflich noch unerschlossenes Gebiet der Lebenserfahrung von gewaltigem Reichtum und hoher theoretischer und praktischer Bedeutung durch Angabe eines geeigneten Kategoriensystems eingehendem Begreifen zugänglich gemacht; daß ich mich stattdessen auch darüber hätte auslassen können, ob es gerade regnet oder die Sonne scheint, ist zwar richtig, aber das war nicht mein Thema. Soll ich mich nun über das gnädige Zugeständnis freuen, mit dem Dr. Dr. Spitzer seine Ausführungen schließt? ‚Die Stellung der Leiblichkeit in Argumentationsgängen zum Ich und zur Welt, zu dem, was wir sind, wissen können oder tun sollen, ist in der gegenwärtigen Diskussion keineswegs zu Ende gedacht. Schon deshalb verdient der Versuch von Schmitz, den Leib in eine solche Argumentation einzubinden, Beachtung.“

Die Passage hat auch aus anderen Gründen etwas von einem Bonbon als jenen, die Schmitz wohl annimmt. Sie gibt ein Beispiel dafür, wie Schmitz in der scientific community gelesen wird – *wenn* er gelesen wird. Dazu gehört die Vorgeschichte seiner Replik. Schmitz war zu einer Tagung in Freiburg eingeladen worden und hielt dort einen Vortrag. In Schmitz 1994, S. 338, berichtet er: „Als Korreferent überraschte mich Herr Dr. Dr. Manfred Spitzer, ein auch in Philosophie (mit Schwerpunkt analytische Philosophie) promovierter Psychiater, dem ich meinen Text auf Anforderung einige Wochen zuvor überlassen hatte, mit einer wenig verständnisvollen Stellungnahme, auf die ich sofort aus dem Stegreif mit ausführlicher Richtigstellung erwiderte. Im später gedruckten Tagungsbericht ist dieses Korreferat nach meinem Vortrag unverändert abgedruckt, ohne daß mir, wie einem anderen Referenten, Gelegenheit zu einer schriftlichen Stellungnahme gegeben worden wäre. Diese nachzuholen, scheint mir hier eine passende Gelegenheit zu sein.“ Bezeichnend ist, dass Schmitz derlei geschieht. Die Gründe dafür mögen formaler Natur sein, also etwa in seiner Art zu schreiben zu suchen sein, lassen sich aber womöglich auch auf das inhaltlich Unzeitgemäße seiner Neuen Phänomenologie zurückführen.

²⁵⁴ S. o., S. 88, Anmerkung 248.

der Weite je ganz loskäme.²⁵⁵ Um diese Dynamik auszudrücken, in der man sich leiblich dem einen oder anderen Pol nähert, spricht man neuphänomenologisch von Engung und Weitung im Sinne von Tendenzen. Diese beiden können sich nun in verschiedener Weise aufeinander beziehen. Wenn sie gegeneinander antreten, wird die Engung zur Spannung und die Weitung zur Schwellung.

3c. Spannung und Schwellung

Wenn Engung und Weitung als Antagonisten gegeneinander kämpfen, spricht man neuphänomenologisch also von *Spannung* und *Schwellung*. Bei der Spannung überwiegt die Engung, bei der Schwellung die Weitung. („Schwellung“ hat nichts mit einer Verstauchung zu tun, sondern ist analog zur stolzgeschwellten Brust²⁵⁶ zu verstehen.) Es kämpfen also im leiblichen Geschehen entweder die Spannung (die zur Enge gehört) gegen die Schwellung an (welche zur Weite gehört) oder die Schwellung gegen die Spannung. Die Verhältnisse sollen gleich an Beispielen vorgestellt werden; erwähnt sei noch, dass die Metapher des Kampfes nicht so wörtlich gemeint ist, dass man bei jedem Ringen einen Sieger zu erwarten hätte. Bei manchen leiblichen Regungen halten die zwei Gegenspieler nämlich ungefähr das Gleichgewicht, etwa beim Einatmen, das leiblich zugleich engt und weitet, oder beim Kraftsport, zumindest solange das Eisen dem Sportler nicht übermächtig schwer wird – was leiblich bedeuten würde, dass die Spannung über die Schwellung siegte. Oft aber ist eine der beiden Tendenzen dominant, also stärker als die andere. Daraus ergeben sich typische leibliche Regungen, die sich klar voneinander unterscheiden lassen. So ist es neuphänomenologisch das Wesen der leiblichen Regung Lust, dass eine stärkere Schwellung gegen eine schließlich schwächere Spannung ankämpft. Wenn dagegen die Spannung stärker ist als die gegen sie kämpfende Schwellung, hat man es mit Beklommenheit, leiblicher Angst oder Schmerz zu tun. – Sowohl Lust als auch Schmerz seien an einem Beispiel genauer betrachtet.

3d. Lust als leibliche Regung im Liebesspiel

Das Kernmerkmal der Lust ist es, dass eine stärkere Schwellung gegen eine Spannung ankämpft, die sich gegen sie stemmt, so dass sich beide Tendenzen gegenseitig anfachen. Solche Lust muss nicht in erster Linie geschlechtlich sein²⁵⁷, aber eines der Paradebeispiele von Schmitz ist in der Tat das Liebesspiel – oder der Liebeskampf. Ohne Angst davor, pikierte Leser zu verlieren, hat er auch eine umfassende Analyse des männlichen Orgasmus vorgelegt²⁵⁸, die im Grundzug jenes Verhältnis herausarbeitet, das die leibliche Regung „Lust“ kennzeichnet: eine dominante weitende Schwellung kämpft gegen eine engende Spannung und setzt sich schließlich triumphierend durch:

„Wenn aber der Schwellung der Durchbruch durch die zu ihr antagonistische Spannung, gegen die sie andrängt, gelungen ist, hat sie sich zugleich selbst vernichtet, indem sie, die vom Widerstreit zehrte, nun in ein Verströmen übergeht. Diese Klimax des Berstens vor Übermaß leiblicher Schwellung ereignet sich z.B. bei der geschlechtlichen Ekstase,

²⁵⁵ Vgl. Schmitz 1965, S. 75; Schmitz 1993, S. 39 f.

²⁵⁶ „Auch der Schwellungscharakter des erregten und sich dabei aufbäumenden männlichen Gliedes gehört hierhin.“ (Schmitz 1965, S. 91)

²⁵⁷ Andere Beispiele sind: ins Freie kommen und durchatmen, in großer Hitze etwas Kühles trinken, oder sich morgens im Bett recken und strecken.

²⁵⁸ Schmitz 2005, S. 150-155.

wobei die Schwellung auch körperlich in das Verströmen des Samens übergeht und damit weich zusammensinkt. Die Änderung im Ausmaß des männlichen Geschlechtsorgans ist nur eine äußerliche, obzwar passende und sinngemäße, Entsprechung zu dem, was hier als leibliches An- und Abschwollen erlebt wird.“²⁵⁹

3e. Das Alphabet der Leiblichkeit am Beispiel von Tim Parks

Um zu illustrieren, dass Schmitz' Alphabet der Leiblichkeit sich eignet, leibliche Phänomene genauer zu verstehen, sei wieder der Fall Tim Parks herangezogen. Parks ist ein Autor, die die Neue Phänomenologie nicht kennt, dessen Schilderungen aber gut zu Schmitz' Kategorien passen. Er berichtet von vergeblichen Versuchen, chronische Unterleibsschmerzen und Beckenkrämpfe zu lindern.²⁶⁰ Seine Odyssee führt ihn zuerst durch die „kühle Welt von Ultraschall, Zystoskopie, Urogramm und transurethraler Resektion. Die Untersuchungen zeigen keinen Befund, selbst der teuerste Londoner Urologe findet nichts. Aber der Schmerz bleibt.“²⁶¹ Nachdem er sich nicht operieren lassen möchte und alle anderen Mittel der klassischen Medizin versagen, versucht es der leidende Parks mit alternativen Heilungsangeboten, die im Internet angepriesen werden, aber den Schmerz dann auch nicht lindern. Seine Suche kommt erst an ein Ende, als er, gegen eigene Vorbehalte, die Welt des Yogas kennenlernt und schließlich die Vipassana-Meditation. In einer Rezension seines Buches wird Parks als „gebildeter Kenner der europäischen Geistesgeschichte“ bezeichnet, und weiter heißt es:

„Wäre Tim Parks nicht gegen jegliche Metaphysik, Mythologie und Mystik geimpft, nicht so selbstironisch, humorvoll und belesen – man folgte ihm nicht so bereitwillig auf seinem ‚Weg zur Heilung‘. Er führt von der Panik, die ihn angesichts der Zumutung packt, ausgerechnet die wachsten Stunden des Tages flach zu liegen und auf die Sprache seiner Organe zu achten, immer tiefer in die Arbeit der wortlosen Konzentration auf seine körperlichen Empfindungen [...].“²⁶²

Sich wortlos auf die eigenen körperlichen Empfindungen zu konzentrieren, ließe sich als die Grundübung einer Disziplin verstehen, die man als „Neue Phänomenologie in ihrer leiblichen Praxis“ bezeichnen könnte.²⁶³ Wichtig am Beispiel des Tim Parks ist aber etwas anderes. Ohne Schmitz' Alphabet der Leiblichkeit zu kennen, beschreibt der leidende Autor seinen Schmerz mit den beiden Grunddimensionen der Engung und Weitung bzw. hier anhand einer Schwellung, die ohnmächtig gegen eine dominierende Spannung ankämpft. Um die Parallele zwischen Parks' Schilderung und Schmitz' Kategorienlehre zu verdeutlichen, sei zunächst Schmitz' Analyse des Schmerzes wiedergegeben.²⁶⁴ Er versteht diesen anders als andere Philosophen und auch anders als alle

²⁵⁹ Schmitz 1965, S. 91.

²⁶⁰ Parks 2010.

²⁶¹ So die Zusammenfassung in einer Rezension des Buches von Parks in *Die Zeit*; s. Greffrath 2011.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Wenn Schmitz auch anstelle von „Körper“ vom „Leib“ spräche und sich vermutlich auch daran stieße, dass hier von „Arbeit“ die Rede ist. Schließlich „spottet“ das leibliche Geschehen der „seltsamen Illusion, man müsse immer irgend etwas tun“, wie Schmitz im letzten Satz seines Buches über den Leib erklärt; s.o., S. 86, Anmerkung 244.

²⁶⁴ Vgl. Schmitz 1980c, S. 240.

Schmerz- und sonstigen Therapeuten. Nach Schmitz ist Schmerz weder eine Empfindung noch ein Gefühl:

„Vielmehr ist der Schmerz ein innerleiblicher Konflikt zwischen Engung und Weitung, in Gestalt eines aufgehaltene[n] Dranges wegzukommen. Dieser Drang schwillt weitend gegen eine Hemmung an, die ihn übermächtig hemmend zurückdrängt. Daher ist die motorische Unruhe dem Schmerz wesentlich. Sie besteht zum Teil in Unruhe der Glieder; jemand bäumt sich vor Schmerz auf, und man spricht ganz korrekt, wenn auch utopisch, davon, daß er vor Schmerz ‚die Wände hochgehen‘ möchte. [...] Der wühlende, ziehende, bohrende, stechende, pressende usw. Schmerz will sozusagen selber weg, oder besser: Er ist eine expansive Unruhe, die übermächtig abgefangen wird.“²⁶⁵

Dieses Drängen, Aufbäumen, Wegwollen, kurz: die motorische Unruhe, die einem „Weg-hier!“-Impuls entspringt, aber keinen Ausweg findet, kennzeichnet auch Parks' Schmerzbeschreibungen. Er schildert nicht nur, wie eine Schwellung (als leibliche Regung) im Beckenboden gegen eine übermächtige, engende Spannung ankämpft, sondern illustriert, dass diese Kampfsituation das gesamte leibliche Geschehen bestimmen kann:

„Es erwies sich, dass die Verspannung [...] permanent und überall vorhanden war. [...] Ich putzte mir die Zähne wie wild, so als wollte ich sie abschleifen. Ich zog meine Socken mit solcher Heftigkeit an, als wollte ich die Zehen ganz hindurchstoßen. Ich band mir die Schuhe zu, als wollte ich die Schnürsenkel zerreißen. [...] Meine Hände umklammerten das Lenkrad, als wollte ich es zerbrechen.“²⁶⁶

Es ist aufschlussreich und spricht für die Deutung Schmitz', dass der Kampf der Schwellung gegen die stärkere Spannung sich hier in jeder Szene abzeichnet. Die Zähne lassen leiblich die engende, hemmende Spannung spüren, die sich erfolgreich dagegen stemmt, dass die Schwellung, vermittelt durch das Putzen, sich gegen sie durchsetzt; die Socken liefern die leibliche Empfindung jener stärkeren und engenden Spannung gegen die vorstoßenden, wie durch sie drängen wollenden Zehen, und so weiter.

3f. Richtung, Intensität und Rhythmus

Auch die folgenden Buchstaben des Alphabets der Leiblichkeit hängen mit dem Grundgegensatz zwischen Enge und Weite zusammen. Bei der *Richtung* ist die Nähe so groß, dass Schmitz erklärt: „[...] Die aus Enge, Weite und Richtung gebildete Trias [hat] als der Grundstock aller leiblichen Regungen zu gelten [...].“²⁶⁷ Richtung führt nämlich aus der Enge in die Weite und schließt so die beiden Extreme Enge und Weite aneinander an. Leiblich ist Richtung zum Beispiel zu erleben, wenn man die Augen schließt und ausatmet: der Atem strebt von einem selbst fort und verströmt sich in die Weite.

Auch *Intensität* und *Rhythmus* sind mit Enge und Weite bzw. mit ihren Kampf- und Verschmelzungsformen Spannung und Schwellung verwandt. *Intensität* ist das gleichzeitige

²⁶⁵ Schmitz 1989, S. 157.

²⁶⁶ Parks 2010, S. 193 f.

²⁶⁷ Schmitz 1965, S. 98.

Ineinander von beiden – ein Phänomen, das man beim Einatmen erleben kann, wenn man, nachdem man eingeatmet hat, den Atem anhält.

Unter *Rhythmus* ist im Unterschied dazu das Pulsieren, also das Nacheinander, von Spannung und Schwellung zu verstehen, was sowohl im Lustgefühl als auch im Schmerzempfinden erlebt werden kann.

3g. Privative Weitung und privative Engung

Diese zwei letzten Kategorien des neuphänomenologischen Alphabets der Leiblichkeit, die privative Weitung und Engung, hängen unmittelbar mit dem Gegenstand dieser Arbeit zusammen. Im Vordergrund steht die *privative Weitung*. Sie lässt sich leiblich erleben, wenn man unverhofft in Zustände gerät, die etwas von Schweben, Schwerelosigkeit oder Fliegen haben und ein Gefühl von Offenheit und Freiheit mit sich bringen. Auch diese Regungen lassen sich mit dem Alphabet der Leiblichkeit buchstabieren. Die privative Weitung tritt meistens plötzlich ein; die Weitung löst sich dabei aus dem Ringkampf mit der Engung und entfernt sich schlagartig vom Pol der Enge. Der Mensch, der sie erlebt, kann viel von jener engenden Spannung abstreifen und hinter sich lassen, in der er sich gewöhnlich befindet. Dabei ist man im Zustand privativer Weitung aber nicht von aller irdischen Schwere erlöst, sondern steht nach wie vor „im Bannkreis der Enge des Leibes“²⁶⁸, so wie menschliches Leben nach Schmitz überhaupt immer an Enge gebunden ist, jedenfalls solange man wach und bei Bewusstsein sei.²⁶⁹

Betont sei der besondere Charakter, den die privative Weitung haben kann: ihr Beglückendes, Ablösendes und Erlösendes. Als leibliche Regung stellt sie einen privilegierten Zustand dar, der sich intensiv spüren lässt. Wer privative Weitung erlebt, taucht gewissermaßen in einen leiblichen Weiteraum ein, in dem sich das gesamte leibliche Geschehen und damit der ganze Mensch entspannen und neu beleben kann. Es ist dieses Bad im Weiten, das die privative Weitung wichtig werden lässt, wenn man danach fragt, wie richtig zu leben sei. Vermutlich kann sich, wenn man regelmäßig ins Offene der privaten Weitung eintaucht, die Persönlichkeit eines Menschen zusammen mit seiner leiblichen Verfassung (d.h. neuphänomenologisch: seine persönliche Situation) entfalten.

Allerdings fehlt noch eine Voraussetzung, um die privative Weitung mit vollem Recht zum Gegenstand einer Betrachtung zu machen, die nach bewusster Lebenskunst und nach Anleitungen zum anderen, richtigen Leben fragt. Sie müsste sich *herbeiführen*, d.h. gezielt aufsuchen lassen, um als Kandidatin in Frage zu kommen. Und in der Tat lässt sich die privative Weitung, technisch gesprochen, herstellen, wenn auch meistens nicht direkt, sondern auf einem Produktionsumweg. Paradoxerweise führt der bewusst gegangene Weg zur privaten Weitung über die privative Engung – jedenfalls in der Deutung Schmitz'. Bevor deshalb weiter überlegt wird, welche Folgen Schmitz'

²⁶⁸ Schmitz 1965, S. 127.

²⁶⁹ A.a.O., S. 126 ff. Dass er von „privativer“ Weitung (und dann von ebensolcher Engung spricht), ist auf Schmitz' Bestreben zurückzuführen, das leibliche Geschehen möglichst schlüssig und systematisch zu erfassen. Hier geht es darum, dass sich die Weitung aus dem innigen Verbund mit der Engung stark (wenn auch nicht vollständig) löst – ein Vorgang, den Schmitz als Privation auffasst. Der Begriff ist also beschreibend, nicht wertend.

Begriff der privaten Weitung für die Frage nach dem richtigen Leben hat, sei noch dieser letzte Buchstabe aus dem Alphabet der Leiblichkeit umrissen.

Wie *privative Engung* leiblich zustande kommt, lässt sich im Unterschied zum Schmerz und am Beispiel des Schrecks schildern. Wer Schmerzen hat, leidet, weil sein schwellender Impuls „Weg hier!“ unterdrückt wird von einer stärkeren, peinigenden Spannung. Schwellung und Spannung, das heißt die Tendenz zur Weite und jene zur Enge, bleiben in diesem Konflikt aneinander gebunden und fachen einander an. Das ist beim Schreck anders. Wenn man erschreckt, zuckt man auch im leiblichen Geschehen zusammen. Dieser Ruck geschieht so heftig, dass die Engung überspannt und sich teilweise von der Weitung abspaltet. Sobald das Erschrecken beginnt, nimmt die leibliche Tendenz der Engung Fahrt auf und erreicht schnell ein Maximum, das sich weitgehend aushakt aus dem leiblichen Verbund mit der Weitung. Anders gesagt, schnappt die Engung im Schreck über und löst sich dabei von der Weite. Das ist *privative Engung*.

Zugleich ermöglicht dieses Geschehen, paradoxerweise, auch die *privative Weitung*. Damit deutet sich der besagte Produktionsumweg an, über den die *privative Weitung* auch bewusst erreicht werden kann. Wenn man stark erschreckt, hat die *privative Engung* auf der gegenüberliegenden Seite des leiblichen Geschehens – am anderen Pol des Enge-Weite-Kontinuums – das Pendant der *privativen Weitung*. Anthropomorph ließe sich formulieren, dass der Akteur bei diesen Vorgängen die *privative Engung* ist. Die Weitung nämlich trägt nichts dazu bei, dass sich im Schreck die Engung fast völlig von ihr abreißt und sie deshalb zurückbleibt; karikaturistisch könnte man sie als überrascht zeichnen, dass sie nun fast alleine dastehe und so frei sei. Ebendies aber tut sie, und zwar in jenem Offenen, das, herbeigeführt durch die *privative Weitung*, für den Menschen beglückend und befreiend sein kann. So führt die Enge paradoxerweise zur Weite. Solche Weite kann hergestellt werden, wenn man bewusst bewirken kann, dass es zu einer deutlichen Engung kommt.

Wenn Schmitz die Phänomenologie des Schrecks schildert, geht er von ausgeprägten Erschreckens-Situationen aus. Methodisch empfiehlt sich das, weil der Vorgang – *privative Engung* auf der einen Seite kann zu *privativer Weite* auf der anderen Seite führen – an extremen Phänomenen deutlicher zu beobachten ist. So erwähnt Schmitz, dass die Engung, wenn man heftig erschrickt, so massiv sein kann, dass sie bis zum Verlust des Bewusstseins führt, was auf der anderen Seite eine prononciert *privative Weite* mit sich bringt – viel klarer, als bei weniger schreckhaftem Verlauf.

Solche Beispiele laden dazu ein, das Phänomen abschließend an einem anderen Fall als der Bewusstlosigkeit nachzuvollziehen. Zitiert sei ein Absatz aus den *Buddenbrooks* Thomas Manns. Der Umschlag der *privativen Engung* in *privative Weitung* wird darin allerdings überzeichnet, weil hier die *privative Engung* – herbeigeführt durch ultimativen Schrecken – drastisch und die daraus freigesetzte Weitung sowohl total als auch final ist, und sich auch kaum mehr neuphänomenologisch begleiten lässt. Die Konsulin, die Mutter des Senators Thomas Buddenbrooks, stirbt:

„Um halb sechs Uhr trat ein Augenblick der Ruhe ein. Und dann, ganz plötzlich, ging über ihre gealterten und vom Leiden zerrissenen Züge ein Zucken, eine jähe, entsetzte Freude, eine tiefe, schauernde, furchtsame Zärtlichkeit, blitzschnell breitete sie die Arme aus, und mit einer so stoßartigen und unvermittelten Schnelligkeit, daß man fühlte:

zwischen dem, was sie gehört, und ihrer Antwort lag nicht ein Augenblick – rief sie laut mit dem Ausdruck des unbedingtesten Gehorsams und einer grenzenlosen angst- und liebevollen Gefügigkeit und Hingebung: ‚Hier bin ich!‘...und verschied.“²⁷⁰

Am Beispiel der Meditation soll im Folgenden eine andere bewusst herbeigeführte privative Weitung beschrieben werden. Es wird um unterschiedlich abgestufte Engungen, d.h. um verschieden intensive Engungsgrade, gehen und damit um die Kunst, diese Engung gezielt zu regulieren. Der Mechanismus ist aber der gleiche wie im Schreck, wenn auch nicht derart ultimativ wie im Fall der Senatorin.

IX. Meditation bei Schmitz und Lay

Das leibliche Geschehen lässt sich nicht nur weitgehend passiv begleiten, sondern auch gezielt beeinflussen. Das sei am Beispiel von Meditationsverfahren geschildert. Sie spielen nicht nur bei Schmitz eine Rolle; auch Rupert Lay hat ihnen das direktivste seiner Bücher gewidmet. Beide Autoren halten sie für wichtige Weisen, das Leben biophil, autonom oder gegenwärtig zu leben. Dabei sind Unterschiede zu beobachten. So verstehen Lay und Schmitz unter Meditation jeweils etwas anderes. Das beginnt beim Begriff. Lay erklärt zu Beginn seines Buches über Meditationstechniken, was er mit „Meditieren“ meine:

„Meditieren wollen wir verstehen als ein ‚in die Mitte Gehen und aus der Mitte kommen‘. ‚Mitte‘ meint nicht das Außen, sondern das ‚Innen‘ des Menschen (ja der Menschheit). Die Mitte ist nicht asozial oder akosmisch zu verstehen, denn der Mensch ist auch in seiner Mitte ein soziales und weltliches Wesen. Der Weg in die Mitte ist nicht leicht. Vielleicht haben wir gar unsere Mitte verloren [...], dann müssen wir sie zuerst wiederfinden, wiederentdecken. Das ist nun nicht eine Sache des Verstandes, sondern des ganzen Menschen mit allen seinen Fähigkeiten: Verstand, Wille, Emotion.“²⁷¹

Seinen Erklärungen ist auf den ersten Blick zuzustimmen; betrachtet man sie aber aus der Perspektive der Neuen Phänomenologie, schwindet ihr semantischer Gehalt. So honorig Lays Absichten sind, bleibt seine Rede doch im Ungefähren. Im Zusammenhang mit dem Meditieren von „Mitte“ zu sprechen, ist sicher angemessen, aber offenkundig fällt es Lay nicht leicht zu sagen, was darunter zu verstehen sei, so dass er sich mit gleichnishafter Rede und Anführungszeichen aus der Verlegenheit zu helfen versucht. Angenommen, dass Lay „Mitte“ metaphorisch benutzt, wird niemand, der guten Willens ist, bestreiten, dass der Mensch „auch in seiner Mitte ein soziales und weltliches Wesen“ sei. Versteht man „Mitte“ aber mit Schmitz als eine leibliche, dann ist der Mensch zuallererst als leibliches Wesen anzusehen, und auch jener von Lay ins Feld geführte „ganze Mensch“ ist dann vor allem von seinem Schicksal her zu sehen, leiblich zu sein.

Lay aber sieht diese Leiblichkeit nicht. Das zeigt sich beispielhaft an jenen fünf Dimensionen, die er heideggerianisch als fünf „transzendente Existentialien“ bezeichnet. Sie stellen seinen philosophischen Versuch dar, mitzuteilen, was er meint, wenn er vom Menschen spricht. Der

²⁷⁰ Mann 1980, S. 568 (Neunter Teil, Ende des ersten Kapitels).

²⁷¹ Lay 1976, S. 17.

konkrete Mensch sei immerzu bestimmt und bestimmbar durch folgende Pole: Individualität, Gesellschaftlichkeit, Weltlichkeit, Geschichtlichkeit und Grenzhaftigkeit. Lay erläutert, weshalb er bei diesen Dimensionen von „transzendentalen Existentialien“ spreche:

„‘Transzendental’, weil sie aufgefunden werden, indem man die Frage nach der *Bedingung von Menschsein überhaupt* stellt; ‚Existential’, weil sie nicht über das Wesen, das überzeitliche und unvergängliche, des Menschen handeln, sondern über seine konkrete Existenz, die sie begründen. In ihnen wurzelt Person wie ein Baum in seinem Grund und Boden. Analog spreche ich vom *Grund von Person*. Die einzelnen Menschen unterscheiden sich voneinander, ja jeder Mensch in jeder Situation von sich selbst in einer anderen, insofern die Beziehung zu einzelnen Gründen, die Intensität, in der sie konkrete Existenz begründen, wechselt. Dabei kann zudem ganz allgemein das Verhältnis zu den Gründen allgemein [sic] auch in seiner Intensität wechseln. Es gibt eine Lösung von allen Gründen, die einer Entwurzelung der Person gleichkommt – es gibt aber auch ein Eindringen in die Gründe nach Sein und Bewußtsein, das die Person zur Entfaltung und zur Vollendung bringt.“²⁷²

Zwar hat Lay mit solchen Verortungen noch nicht angegeben, wie er die einzelnen Pole inhaltlich bestimmt, aber hier zeigt sich, dass Leiblichkeit kaum eine Rolle spielt, wenn er beschreibt, wie er den Menschen sieht. Von Schmitz aus gesehen ist dies das größte Defizit seiner Philosophie. Lay übersieht die Leiblichkeit des Menschen und deren existentielle Bedeutung für „die Frage nach der Bedingung von Menschsein überhaupt“. Seine fünf Pole sehen den Menschen zudem wie auf Bewährung; erst nach langen Mühen kann er – falls überhaupt – seine Erfüllung finden. Leben ist hier auf Zukunft ausgerichtet. Es handelt sich um einen teleologische Aspekt, der unverzichtbar ist, weil der Mensch bei Lay unversöhnt ist mit sich selbst. Seine Gegenwelt liegt im Dereinst.

Schmitz’ Bestimmung des Menschen von dessen Leiblichkeit her dagegen belässt den Menschen im Hier und Jetzt und kann darauf verzichten, die eigene Situation mit einem erhofften zukünftigen Erfolg erträglicher zu machen. Das zeigt sich auch an seiner Auffassung des Meditierens. Konsequenter versteht er es als einen Vorgang, bei dem besonders die leiblichen Fähigkeiten des Menschen im Mittelpunkt stehen. Wenn er von dem spricht, was Lay – wie jeder andere Autor auch – als „Meditation“ bezeichnet, ist bei ihm die Rede von „kontemplativen Leibesübungen“²⁷³ oder „mystischen Techniken der Leibbemeisterung“²⁷⁴. Dass dies auf Anhänger fernöstlicher Lebensart und Weisheit befremdlich wirken muss, nimmt Schmitz hin; er halte nichts davon, dass „in Europa der Nimbus einer geheimnisvollen Weisheit des Ostens, d.h. der asiatischen Hochkulturen, mit fast kultischer Verehrung verbreitet worden“²⁷⁵ sei. Schmitz weiter:

„[Die im Osten] zu teilweise sublimen Ritualen entwickelten Leibesübungen schimmern für europäische Augen im Glanz dieses Nimbus. [...] Jene asiatischen Rituale sind [zwar] sehr geistreich und ehrwürdig; ihre Aneignung in theoretischer oder auch praktischer Weise ist wichtig. Etwas Unbegreifliches kann ich in ihnen aber nicht entdecken, und das

²⁷² Lay 1980, S. 26 f.

²⁷³ Schmitz 1965, S. 105.

²⁷⁴ A.a.O., S. 178.

²⁷⁵ A.a.O., S. 105.

Gerede von irgend einer ‚Unzulänglichkeit der abendländischen ratio‘ – was auch immer das, nüchtern besehen, heißen mag – gilt mir als eine fade Ehre, für die jene Rituale zu gut sind.“²⁷⁶

Aufschlussreich ist es, zu vergleichen, wie Schmitz und wie Lay die Mantra-Meditation beschreiben. Folgt man Lays Ausführungen in *Vom Sinn des Lebens*, so ist besonders diese Form der Meditation dazu geeignet, sich dem Sinn des Lebens zu nähern. Entsprechend prominent behandelt er sie in einem Kapitel, das ein Kondensat seiner Anleitungen zu jenem richtigen, sinnvollen Leben darstellt. Überschriften ist es mit: „Was ist zu tun?“²⁷⁷, und der Abschnitt zur Mantra-Meditation ist auch gemessen an der Seitenzahl der wichtigste.²⁷⁸

Die äußere Seite der Mantra-Meditation ist schnell beschrieben. Mit geschlossenen Augen sitzt man ruhig auf dem Boden und wiederholt, ohne laut zu sprechen oder den Mund zu bewegen, ein Mantra, d.h. ein Wort, das aus einer oder mehreren Silben besteht und das keine semantische Bedeutung hat. Seine meditative Bedeutung ist dagegen groß. Lay erläutert:

„Beispiele für Mantras mögen sein: ‚kama‘, ‚lumi‘, ‚taumo‘, ‚indri‘. [...] Dem Mantra wurde gelegentlich (etwa von den Vertretern der Transzendentalen Meditation) eine geradezu mystisch-heilige Bedeutung gegeben. Sie ist jedoch außerordentlich profan. Der Zweck des Mantras ist es, die Aufmerksamkeit und den Gedankenfluß nicht abschweifen zu lassen.“²⁷⁹

Schmitz beginnt seine Erläuterung ähnlich wie Lay:

„Als eine nicht-muskuläre Yoga-Übung hebe ich die Mantra-Meditation hervor. Das anhaltende Begrübeln sinnloser Silben mag Manchen als Weg zur Erlösung zunächst ganz unverständlich oder geradezu albern vorkommen, aber ich hoffe, diese Meinung ändern zu können [...]“.²⁸⁰

Und er führt aus, dass man ein Mantra vor sich hin spreche, um sich zu konzentrieren. Das scheint auf einer Linie zu liegen mit Lays Erläuterung, dass das Mantra dazu diene, „die Aufmerksamkeit und den Gedankenfluß nicht abschweifen zu lassen“, sich also zu konzentrieren. Anhand dieses Begriffes,

²⁷⁶ Schmitz 1965, S. 105 f. Wenn Schmitz formuliert, es sei wichtig, sich die asiatischen Rituale „in theoretischer oder auch praktischer Weise“ anzueignen, ist das mit spitzen Fingern geschrieben. Schmitz ist kein Meditierender.

²⁷⁷ Lay 1985, S. 167.

²⁷⁸ Lay gibt hier insgesamt fünf Direktiven aus, um sinnvoll und richtig zu leben und erläutert sie. Die Direktiven mit Seitenangaben (a.a.O., S. 167 ff.): 1. „Die Kommunikationsfähigkeit ist zu verbessern“ (S. 167-169), 2. „Die Sinnorientierung des Handelns ist zu verbessern“ (S. 169-172), 3. „Bemühen Sie sich um den Aufbau einer verlässlichen und realisierbaren Werteordnung“ (S. 172-174), 4. „Bemühen Sie sich, Ihre Konfliktfähigkeit zu verbessern“ (S. 174-181), 5. „Lernen Sie zu meditieren“ (S. 181-192), 6. „Versuchen Sie, sich selbst kennenzulernen“ (S. 192-194). Der Abschnitt über das Meditieren gliedert sich in sechs Unterpunkte, die wiederum ausführlich beschrieben werden: a. „Meditieren ist Ihnen verboten, wenn Sie psychisch krank sind oder auch nur den Verdacht haben, psychisch krank zu sein oder krank werden zu können“, b. „Entspannen Sie sich“ c. „Wählen Sie sich ein ‚Mantra‘ aus“, d. „Lernen Sie, mit Zerstreuungen umzugehen“, e. „Setzen Sie eine Dauer für die Meditation fest und halten Sie sie möglichst genau ein“, f. „Tauchen Sie aus der Meditation langsam auf“, g. „Beachten Sie die Nebenwirkungen.“

²⁷⁹ A.a.O., S. 184.

²⁸⁰ Schmitz 1965, S. 193.

Konzentration, lässt sich aber eine Differenz zwischen den beiden Darstellungen beschreiben. Schmitz versteht unter Konzentration etwas anderes als Lay. Zunächst zur Beschreibung des Jesuiten. Er erklärt:

„Sie werden während des Meditierens bemerken, daß den Hauptstrom der bewußten Gedanken ein oder zwei Unterströme (die des Unterbewußtseins) begleiten. Wenn wir uns in keiner Weise konzentrieren, wechselt das Interesse leicht von einem in den anderen Strom. Das Mantra hat die Funktion, sich selbst im Hauptstrom des Bewusstseins zu halten.“²⁸¹

Man täte Lay Unrecht, wenn man diese Darstellung allzu penibel untersuchen würde. Vermutlich spricht er hier als meditierender Praktiker, der seine Empfehlungen ableitet von dem, was er selbst erlebt hat.²⁸² Dabei fällt vor dem Hintergrund von Schmitz' Leibphilosophie auf, dass das Konzentrieren bei Lay im Reich des Mentalen stattfindet. Es handelt sich um eine kognitive, volitive Funktion. Auch den Zielzustand des Meditierens, der erreicht werden könne, wenn man meditiere, stellt Lay in kognitivistischer Diktion vor:

„Gelingt es Ihnen, im Hauptbewußtsein am Mantra festzuhalten, wird sich bald ein Bewußtseinszustand einstellen, der zwischen dem normalen Wachzustand und dem normalen Unterwachzustand (des Dösens oder Schlafens) liegt. Diesen Bewußtseinszustand nennt man ‚außerwach‘. Es ist der für die Meditation typische Bewußtseinszustand.“²⁸³

In dieser Darstellung ist nicht leicht nachzuvollziehen, wie sich jener außerwache Bewusstseinszustand einstellt. Lays Letzterklärung scheint zu sein: er tritt ein, indem man sich auf das Mantra konzentriert. Was aber beim Konzentrieren geschieht, bleibt in seiner Beschreibung im Dunkeln. Auch kann er keine greifbare Idee davon vermitteln, worum es sich bei jenem außerwachen Bewusstseinszustand handeln mag.

Bei Schmitz liegen die Dinge anders, weil er Konzentration in einem leiblichem Sinn versteht, als *concentrare*, einen Vorgang, bei dem man sich leiblich zentriert und in seine Mitte geht, indem man immer wieder still das Mantra spricht. Dieser Gang in die Mitte ist möglich, weil man sich mit dem stetig wiederholten Mantra in einem sanft spannenden und drängenden Rhythmus befindet, der immer nachdrücklicher und intensiver wird. Dabei richtet sich das leibliche Geschehen fokussierend auf eine Enge hin, d.h. auf ein Zentrum oder eine Mitte – auf jene Zone, die bei Lay begrifflich diffus bleibt. Der Verlauf dieser Bewegung entspricht jener, die oben am Beispiel des Schrecks beschrieben wurde, ist hier aber gezielt und langsam, bis hin zu jenem Moment, in dem grenzenlose private Weite erreicht wird:

²⁸¹ Lay 1985, S. 184 f.

²⁸² Sonst würde er sich kaum erlauben, von Haupt- und Unterströmen zu sprechen, würde erklären, wie das Interesse zwischen jenen Strömen wechseln kann und würde zu beschreiben versuchen, wie sich das Mantra in jenem Hauptstrom halten kann.

²⁸³ A.a.O., S. 184 f.

„Durch die Gewalt der konzentrierenden Spannung wird also die leibliche Intensität zunächst gemehrt, bis dahin, daß zuletzt die allzusehr verstärkte Spannung als privative Engung aus dem Verband der leiblichen Intensität ausbricht und hinter sich eine maßlose, nicht mehr gezügelte Weitung zurückläßt, die einen samádhi-ähnlichen Zustand des Aufgehens im Unendlichen herbeiführt. Ich habe wenig Zweifel daran, daß die indische Mantra-Meditation auf [diese] Weise wirkt.“²⁸⁴

X. Schmitz' Ideal, der leiblich präsente, autonome Mensch

Wer meditiert, versucht bewusst, die Dynamik zu regulieren, die im Leiblichen vorhanden ist. Engung und Weitung widerfahren ihm nicht mehr passiv, wie im Schreck, sondern er setzt sein Mantra zielgerichtet ein, um die Engung immer stärker werden zu lassen. Das Ziel ist erreicht, wenn die Engung sich wie ein gestauter Strom vor einem Staudamm so angespannt hat, dass sie in maßlose Weite durchbricht. „Die Flut hat eine kosmische Dimension, der Yogi läßt sich von ihrer alle Tiefen füllenden, alle Ufer überfließenden Welle ins Unendliche tragen“²⁸⁵, erklärt Jens Soentgen, und vermutet, dass „das Yoga [...] die subtilste Art des Umgangs mit dem Leib“²⁸⁶ sei.

Von solchen prägnanten meditativen Erfahrungen abgesehen, verlangt die Neue Phänomenologie auch sonst, auf meditative Weise mit dem eigenen Leib und dem Sichfinden in der eigenen Umgebung umzugehen. Man mag auch von einem „achtsamen“ Umgang mit sich und dem Alltag und allem Begegnenden sprechen.²⁸⁷ Zwar kann diese Weise, in der Welt zu sein, auf den ersten Blick als eher passiv, als gewähren und geschehen lassend, erscheinen, aber es handelt sich um eine aktive Passivität, die aus einer gesteigerten Autonomie des einzelnen Menschen rührt. Dabei handelt es sich nicht um jene Autonomie, der gemäß man über sein Gefühlsleben nach eigenem Gutdünken verfügen könnte – so wie es bei Lay der Fall ist. Die Autonomie nach Schmitz liegt auch darin

²⁸⁴ Schmitz 1965, S. 194.

²⁸⁵ Soentgen 1998, S. 44.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ „Achtsam“ ist allerdings ein missverständliches Wort, weil es vom Lager der Selbsthilfe-Autoren okkupiert worden ist (s. hierzu auch oben, S. 54, Anmerkung 140). Im Zusammenhang mit Schmitz' Neuer Phänomenologie ist an Achtsamkeit in jenem Sinn zu denken, den ihr Siegmund Feniger (1901-1994) gegeben hat. Feniger wurde auf Sri Lanka zum buddhistischen Mönch „Nyanaponika Mahathera“ ordiniert und veröffentlichte 1970 *Geistestraining durch Achtsamkeit* (vgl. *Nyanaponika 1993*). Erich Fromm, der Gründer des Biophilie-Prinzips, schätzte das Werk und dessen Autor. In *Zur Erkenntnis geneigt. Festschrift zum 85. Geburtstag des ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera* schreibt Ludger Lütgehaus: „Fromm, der schon um 1925 den Buddhismus durch Georg Grimm kennen gelernt hatte und später mit dem berühmten Zen-Meister Daisetz T. Suzuki freundschaftlich verbunden war, hat Nyanaponika wiederholt getroffen und bei ihm die Anleitung für seine eigene Meditationspraxis gefunden.“ (*Onken 1986*, S. 13 f.) Die Verbindung zwischen Fromm und Nyanaponika ist erwähnenswert, weil sich hier eine heimliche, parteienübergreifende Einigkeit zwischen Lay, Schmitz und Sloterdijk abzeichnet. Die drei Genannten könnten sich über dem Buch Nyanaponikas gewissermaßen die Hände reichen. Sloterdijk könnte seine Hand ausstrecken, weil er östlichen Meditationsformen ohnehin nahe steht und ein Advokat des Trainierens ist. Lay würde die Hand aus demselben Grunde reichen und überdies durch die Verbindung zu Fromm wissen, dass hier biophile Ziele verfolgt werden. Schmitz schließlich würde Hände schütteln, weil er mit der speziellen Meditationsform, die Nyanaponika vertritt, philosophisch auf vertrautem Fuß steht: entgegen der naheliegenden Weise, wie man den Titel des Buches Nyanaponikas lesen würde („*Geistestraining durch Achtsamkeit*“), geht es bei der Vipassana-Meditation wohl vor allem darum, die eigene Leiblichkeit zu bemerken und sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung zu besinnen. Erinnerung sei an das Beispiel Tim Parks, der sein Heil und seine Gesundheit eben hier fand, in der Vipassana-Meditation; vgl. *Parks 2010*; s.o., S. 91.

begründet, dass ein leiblich orientierter Mensch den Schwerpunkt seines Lebens anders legen wird, als dies gemeinhin – heteronom – im Westen der Fall ist. Dabei folgt er seinem Leiteindruck. So individuell jeder Leiteindruck sein wird, ist doch anzunehmen, dass die meisten westlichen Leiteindrücke ein gemeinsames Merkmal haben: es wird in ihnen darauf ankommen, die eigene Leiblichkeit stärker zu berücksichtigen. Dies dann auch wirklich zu tun, ist ein autonomes Unterfangen, und es ist eines, das von der Neuen Phänomenologie dringend empfohlen wird. Anders als sämtliche zeitgenössischen Anleitungen zu einem richtigen Leben²⁸⁸ legt Schmitz' Lebenslehre den Akzent darauf, leiblich resonanzfähiger zu werden.

1. Parks, Sloterdijk und Schmitz, inspiriert durch Kunstwerke

Die Aufgabe einer neuphänomenologischen Lebenskunst lässt sich zurückführen auf einen unverzichtbaren Kern: dabei behilflich zu sein, die eigene leibliche Resonanzfähigkeit zu entwickeln, um Gefühle fühlen zu können und damit ganz in der Gegenwart zu leben. Hierzu mag z.B. das Meditieren hilfreich sein. Will man dagegen einen Eindruck davon bekommen, wohin es führen kann, wenn solche Resonanzfähigkeit brach liegt, muss man nicht lange suchen. Zusammen mit der mangelhaften Fähigkeit zur Resonanz treten jene Phänomene auf, die in zivilisationskritischen Beobachtungen oft genannt werden: an erster Stelle die Hektik, welche das durchschnittliche westliche Leben kennzeichnet. Als ein prägnanter Typus der Ruhelosigkeit ist der erwähnte englische Autor Tim Parks bekannt geworden. Sein Fall ist so interessant, dass es sich lohnt, noch einmal auf ihn zu sprechen zu kommen. Parks hat eine Art Bildungsroman geschrieben, dessen Finale sich so ausnimmt, als habe er sich von Schmitz' philosophischer Lebenslehre inspirieren lassen.²⁸⁹

Die Art, wie Parks über seine Hektik berichtet, führt direkt zu Schmitz' Philosophie. Das zeigt sich etwa, wenn er bekennt, dass es so nicht weitergehen könne mit seiner Art zu leben. Aufschlussreich ist die Situation, in der Parks begreift, wie es sein könnte, wenn er ruhiger wäre. Im Museum steht er vor Diego Velásquez' „Wasserverkäufer von Sevilla“ und erlebt einen Moment, der jenem in Sloterdijks Buch *Du musst dein Leben ändern* ähnelt. Der Titel dieses Werkes ist ja ein Imperativ aus einem Gedicht Rilkes, welcher den Betrachter im Museum befällt, als er eine Skulptur des Apollos betrachtet. Bei Rilke wie bei Parks geht es um eine Situation, in der man im Angesicht eines Kunstwerks etwas von seinem eigenen Leben begreift und unter den Anspruch eines Rufes gerät. Parks zeigt sich vor dem Velásquez-Bild „beinahe schockiert von der Kraft seiner Ausstrahlung“ und erklärt, dass in dem Gemälde „eine obskure Botschaft“ für ihn „verborgen zu sein“²⁹⁰ scheint. „Beim Anblick des zum Überlaufen gefüllten Glases [...] wurde ich ganz aufgeregt und nervös, und als wir das Museum verließen, hatte ich das Gefühl, einen wichtigen Traum gehabt zu haben, den unbedingt jemand für mich deuten musste“²⁹¹. Später heißt es:

²⁸⁸ Vgl. zum Beispiel *Kabat-Zinn 2011*.

²⁸⁹ *Parks 2010*.

²⁹⁰ *Parks 2010*, S. 31.

²⁹¹ A.a.O., S. 32.

„Wenn es mir je gelingen sollte, eine Veränderung dieses Ausmaßes zu erreichen, das spürte ich genau, wenn ich je lernte, gerade zu stehen und mit der gleichen heiteren Ruhe wie der Wasserverkäufer von Sevilla ein Glas Wasser in der Hand zu halten, dann wären die Schmerzen, die diesen ganzen Prozess losgetreten hatten, nur noch eine ferne Erinnerung.“²⁹²

Vor jenem Gemälde begreift Parks also anschaulich, wie weit er von einer erstrebenswerten „heiteren Ruhe“ entfernt ist und sieht zugleich eine Figur, in welcher sein Streben nach einem anderen Leben wie in einem Brennglas zusammenschießt.

Seine Situation kann parallel zu einer Beschreibung Schmitz' gesehen werden. Auch der Neuphänomenologe scheint zu einem Gutteil von einem Kunstwerk inspiriert worden zu sein. Das Zielbild, das er einem Leben vorzeichnet, welches in der angemessenen Verfassung geführt würde, ist der Bamberger Reiter. Dabei handelt es sich um die Steinskulptur eines Reiters auf einem Pferd, die zwischen 1225 und 1237 geschaffen wurde und im Bamberger Dom zu sehen ist – ein Werk, das als ein künstlerischer Höhepunkt der späten Stauferzeit gilt. Schmitz hat angesichts dieses Reiterstandbildes allerdings noch mehr im Sinn als jene „heitere Ruhe“, die Parks vorschwebt. Ihm geht es darum, dass sich der gesamte Mensch in der Gegenwart „verankere“; so, wie es der Bamberger Reiter tue. Das folgende Zitat hat bekenntnishaften Charakter:

„Wichtig für die Verankerung des Lebenswillens in der Gegenwart [...] ist die Ermutigung des vitalen Stolzes, der sich nicht mehr von oben, aus der Herrschaft der Vernunft über die Triebe, speist, sondern im leiblichen Selbstgefühl seinen Sitz hat. Dieser vitale Stolz, der sich entfalten kann, wenn der Mensch lernt, ohne Scham und ohne Übermut seinen Kopf hoch zu tragen und sich dem Schicksal seines Leiblichseins mit allen Chancen und Gebrechen anzuvertrauen, trägt in sich ein Regulativ der Haltung, der Formfindung und des Maßes, etwa im Sinne der griechischen Sophrosyne, ehe Platon diese zum anspruchslosen Gehorsam der Triebe gegen die Vernunft entwürdigte. Das ist die Botschaft des Bamberger Reiters, der im vitalen Stolz des Reitens und des Einverständnisses von Mensch und Tier entspannt sitzt und ohne Anmaßung, aber mit gelassener Selbstsicherheit blickt und die Zügel hält.“²⁹³

Die Bedeutung, die der Bamberger Reiter für Schmitz hat, kann kaum überschätzt werden. So taucht dessen Bild auch prominent in einer „privaten“ Fotografie auf dem Umschlag eines seiner Bücher auf.²⁹⁴ Schmitz spricht zwar nirgends von einem Augenblick, in dem er ähnlich wie Parks oder wie Rilkes Betrachtender überfallartig von einer Erkenntnis heimgesucht worden wäre²⁹⁵, aber die Situation im Angesicht des Kunstwerks scheint so ähnlich zu sein wie die Direktiven vergleichbar.²⁹⁶

²⁹² A.a.O., S. 196.

²⁹³ Schmitz 1993, S. 11 f.

²⁹⁴ Schmitz 1999a. Dass die Fotografie „privat“ sei, steht im Impressum. Ob Schmitz den Reiter selbst abgelichtet hat oder nicht: dass dessen Bild auf dem Buchdeckel zu sehen ist, muss ihm wichtig gewesen sein.

²⁹⁵ Sieht man von dem Moment in der Kieler Psychiatrischen Bibliothek ab; s.o., S.57 f.

²⁹⁶ Schmitz wendet allerdings in Schmitz 1990, S. 479 f., gegen das Gedicht „Archaischer Torso Apollos“ ein, dass dessen Imperativ möglicherweise von Rilke inszeniert sei: im wirklichen Leben rufe ein Kunstwerk nicht. Schmitz: „Rilke geht schon sehr weit, wenn er dem Kunstwerk abzuhören meint: ‚Du musst dein Leben ändern.‘“ Darüber hinaus sei jene Sentenz „unzählige Male, fast bis zum Überdruß zitiert“ worden (a.a.O., S.

2. Das gelingende Leben nach Schmitz

Die „gelassene Selbstsicherheit“, welche Schmitz als „Botschaft“ vom Bamberger Reiter empfängt wie Parks die heitere Ruhe vom Sevillanischen Wasserverkäufer, ist noch nicht der wichtigste Ausweis eines gelingenden Lebens im neuphänomenologischen Sinn. Vielmehr ist diese Selbstsicherheit verwandt mit dem vitalen, leiblichen Stolz, der nach Schmitz unbedingt zu einem richtig gelebten Leben gehört. Und auch dieser ist noch nicht der Güter höchstes, führt jedoch dorthin. Wer nämlich vital stolz ist, hat die Chance, das nach Schmitz tatsächlich höchste Ziel zu erreichen. Die meisten Menschen im Westen sind davon noch weiter entfernt als von gelassener Selbstsicherheit und vitalem, leiblichen Stolz. Es handelt sich in seiner Formulierung darum, den Lebenswillen in der Gegenwart zu verankern. Dies ist das summum bonum seiner Neuen Phänomenologie: in der Gegenwart zu leben und die Bereitschaft, zu leben, im gegenwärtigen Augenblick zu finden.

Schmitz findet in Epikur einen der raren Gewährsmänner dieser Auffassung, wie richtig zu leben sei. Wenn er allerdings bei manchen Epikur-Schilderungen seine eigenen, schmitz-typischen Begriffe benutzt, verwischen manchmal die Verhältnisse. Man ist dann versucht zu glauben, er spreche über sich, wenn er doch Epikur referiert. Charakteristisch sind Erläuterungen wie diese:

„Die Menschen vergeuden, was ihnen sicher ist, das gegenwärtige Leben, im Verbrauch ihrer Kraft zum ständigen Weiterspringen von Station zu Station vergebens, weil das Weiterspringen sich am Tode bricht. Dem Epikureer ist sein Tod dagegen gleichgültig, weil seine Intention sich auf die auszulebende Fülle der Gegenwart richtet, die mit dem Tod zwar für ihn endet, aber nicht so, dass der Tod für ihn eine Wand wäre, an der seine wesentliche Intention abprallte. Sein Lebenswille ist in der Gegenwart verankert, so dass er fest bleibt unabhängig davon, was noch kommt wie der Tod.“²⁹⁷

Das von Schmitz immer wieder gebrauchte Wort von der „Verankerung des Lebenswillens in der Gegenwart“ irritiert, weil es davon auszugehen scheint, dass dies immer wieder nötig sei: stets aufs Neue muss hiernach offenbar abgewogen werden, ob man weiterleben wolle oder sich besser doch daran mache, zu sterben. Schmitz betont den Lebenswillen aber wohl auch deshalb so sehr, weil er gerade dann vonnöten ist, wenn das Lebensgefühl in Bereiche driftet, die im Westen nicht gerne gesehen werden: wenn man Schmerzen hat, krank oder behindert ist. Auch dann ist vitaler, leiblicher Stolz möglich und auch dann lässt sich der Wille, zu leben, in der Gegenwart verankern. Denn, so Schmitz:

„Dieser vitale Stolz umfaßt auch die Störbarkeit, Gebrechlichkeit und Sterblichkeit als die unerläßliche Kehrseite der Resonanzfähigkeit, vom Leiblichen her angreifbar zu sein für Ergreifendes, mit dem der Mensch mitschwingen kann bis hin zur aus diesem Schwingen erwachsenden, der Ergriffenheit antwortenden Gestaltungskraft. So kann der vital

479). Am nächsten kommt seinen Eindrücken angesichts des Bamberger Reiters, wie gesagt, Tim Parks, der von Velázquez ähnlich berührt zu werden scheint. Davon abgesehen ist aber auch zu fragen, ob sich die Botschaft von Schmitz' Reiterstandbild heute ohne weiteres erschließt. Vielleicht liegt der vitale Stolz hier im Auge des Betrachters.

²⁹⁷ Schmitz 2007a, S. 320 f.

stolze, sich nicht überhebende Mensch auch auf seinen Tod gefaßt sein, indem er sich als Medium und Gefäß versteht, bestimmt für ein Geschehen, das ihn ergreift und über ihn hinausgeht [...].²⁹⁸

Mit diesem und dem vorangehenden Zitat kann wieder deutlich werden, wie stark Schmitz die zwei Prinzipien Gegenwart und Leiblichkeit macht. Wollte man eine neuphänomenologische Lehre formulieren, wie richtig zu leben sei, stünden diese beiden im Mittelpunkt.

Praktisch werden sie zunächst in der Haltung, wie man dem Leben begegnet. So geht es darum, sich nicht auf die Zukunft zu verlegen und sich also nicht etwa schöne Verhältnisse auszumalen für eine Zeit, die noch nicht eingetreten ist und die es vielleicht nie geben wird. Ob man morgen reich und berühmt sein wird, ist mit Schmitz gesehen unerheblich. Zwar hofft der westliche Mensch meist insgeheim, dass in der kommenden Woche oder im kommenden Jahr oder wenn man dieses oder jenes erreicht haben werde, das wahre Leben beginne. So lebt er aber von ungedeckten Wechseln auf die Zukunft, oder mit Schmitz gesagt: er projiziert seine Bereitschaft zu leben auf ein Morgen. Auf diese Weise verkennt er die unerschöpfliche Fülle dessen, was jeder Augenblick zu bieten hat; das, was man den Reichtum der Präsenz nennen könnte.

Diesen Reichtum kann man nur realisieren, wenn man fühlt, wenn man also nach Schmitz „vom Leiblichen her angreifbar [ist] für Ergreifendes, mit dem der Mensch mitschwingen kann“. Eine solche Auffassung von gelingendem Leben steht nicht nur der stoischen Einstellung entgegen, sondern setzt sich von der gesamten antiken Philosophie und ihren Nachfolgern ab, von jener „europäischen Intellektualkultur“, die Schmitz als verheerend für das menschliche Selbstverhältnis markiert hat. Diese setzt ein anderes Lebensziel voraus, hat ein anderes Verständnis von Autonomie und legt eine andere Lebenskunst nahe, im direkten Gegensatz zu dem, was Schmitz als Resonanzfähigkeit bezeichnet. Gefühle sind hier bedrohlich, und sich von ihnen berühren zu lassen, gar mit ihnen mitszuschwingen, ist von Übel. Hannes Böhringer erklärt, welches Ziel die antike Lebenskunst hat:

„Immer geht es irgendwie um Unerschütterlichkeit, Leidenschaftslosigkeit, Ruhe des Gemütes, Meeresstille, Eudämonie, Glückseligkeit, darin ist sich die gesamte antike Philosophie einig. Alle Menschen streben nach Glück, aber fast alle fangen es falsch an, sie irren sich, sie halten etwas für Glück, was nicht Glück ist, und daraus entsteht ihr Unglück. Die Philosophie verspricht die richtige Erkenntnis und dadurch Glück.“²⁹⁹

Schmitz würde dem zustimmen und dann folgern, dass jede Philosophie, die in der europäischen Intellektualkultur verankert sei, richtige Erkenntnis zwar versprechen, dieses Versprechen aber kaum halten könne. Seine Neue Phänomenologie dagegen garantiere kein Glück, glaube weder an den Nutzen von Unerschütterlichkeit noch an eine im üblichen Sinne personale Autonomie, wisse aber um die Chancen, ein präsenteres, gegenwärtigeres Leben zu führen, das von der Fülle des Augenblicks berührt werden könne.

²⁹⁸ Schmitz 1993, S. 12.

²⁹⁹ Böhringer 1993, S. 34.

XI. Autonomes Training der leiblichen Resonanzfähigkeit

Der Reichtum der Gegenwart lässt sich nur leiblich realisieren. Dazu sind, über die Haltung hinaus, die ein Mensch im Sinne von Schmitz dem Leben gegenüber haben sollte, bestimmte herausgehobene Lebensweisen hilfreich. In ihnen soll es dem Menschen leichter fallen, sich leiblich berühren und ergreifen zu lassen von gegenwärtigen Anmutungen, Gefühlen oder Eindrücken. Als Beispiel nennt Schmitz das Tanzen – vor allem den Wiener Walzer³⁰⁰ –, führt das gemütliche Wohnen und den Humor an, unterstreicht die Liebe zwischen Mann und Frau und erwähnt besonders „die aus Asien stammenden, in Europa rezipierten Formen meditativer Übung“.³⁰¹

Schmitz betrachtet diese Lebensformen als Vollzüge, in denen es per se leichter sei als in sonstigen alltäglichen Abläufen, leibliches Selbstgefühl, vitalen Stolz und, vor allem, Gegenwart zu erleben.

Allerdings erwähnt er nicht, dass alle diese Lebensweisen und -formen nur dann etwas vom Reichtum der Gegenwart spüren lassen können, wenn man sie übt. (Dass er im Zusammenhang mit den aus Asien stammenden Meditationsformen von „Übungen“ spricht, ändert daran nichts.) Man muss zum Beispiel den Wiener Walzer trainieren wie das Lieben lernen. Wichtig ist nun, dass es dabei weniger um Technik geht, als die Begriffe – „üben“, „trainieren“, „lernen“ – nahelegen. So sind beim Walzer in Schmitz' Sinne zwar auch äußere Bewegungen und also Technik gefragt, etwa, wenn Tanzschritte eingeübt werden, viel mehr aber noch die leibliche Resonanzfähigkeit. Sie ist es, die geübt werden muss. Wer während korrekt ausgeführter Tanzbewegungen an seine finanziellen Verhältnisse denkt, dem wird kein Wiener Walzer den Lebenswillen in der Gegenwart verankern; der wird vielleicht äußere Drehungen bewerkstelligen, aber kaum leiblich von der Musik und der leiblichen Kommunikation mit dem Tanzpartner ergriffen werden und mitschwingen können.

Setzt man dies voraus, wird verständlich, dass die von Schmitz angeführten Lebensformen besonders herausgehobene Weisen sind, den Lebenswillen in der Gegenwart zu verankern. Wer Schmitz' Philosophie darüber hinaus praktisch machen wollte, würde sich nicht nur auf solche vereinzelte Gegenwärtigkeitsinseln verlegen, sondern es sich zum Ziel machen, mehr und mehr Zeit im Fluss gegenwärtiger Augenblicke zu leben. Diesem Ziel könnte er immer näher kommen, indem er übte. Er folgte auf diese Weise einem Anspruch, der wahrscheinlich ein wesentlicher Teil seines Leiteindrucks sein wird: seine leibliche Resonanzfähigkeit zu entfalten.

So zu üben und zu trainieren, ist ein autonomes Unterfangen. Allerdings hat Autonomie hierbei nicht den Akzent, der ihr im westlichen Verständnis meist gegeben wird: über sich selbst verfügen zu können nach Maßgabe des eigenen freien Willens. Die Autonomie in einem neuphänomenologischen Sinn hat nicht die Regie über die eigene Person und das eigene Leben. Vielmehr folgt sie dem

³⁰⁰ Der Pianist Claudio Arrau erkannte wie Schmitz die Bedeutung des Tanzens. So begann er einen Essay über *Kreativität und Selbstverwirklichung* 1967 mit den Sätzen: „Freunde und Schüler haben mich oft sagen hören, daß in der idealen Musikschule, wie ich sie mir vorstelle, Psychoanalyse zu den Pflichtfächern zählen würde. Dies und die Tanzkunst.“ (Arrau 1984, S. 79). Schmitz selbst allerdings ist kein Tänzer und hat nie Wiener Walzer getanzt.

³⁰¹ Schmitz 1993, S. 12 f. Aufschlussreich ist, dass er hier auch von den „japanischen Techniken sich vertiefender Praxis im aristotelischen Sinn eines Vollzuges“ spricht, „dem Zielstrebigkeit fehlt oder nebensächlich ist, z.B. beim rituellen Bogenschießen oder Teegenuß“.

Leiteindruck. Bildlich gesprochen ist es dieser, der die Zügel in der Hand hält; er ist die maßgebende Instanz, welcher der Einzelne zu entsprechen versucht. Autonomie bedeutet dann nicht, dem eigenen, selbstgesetzten Gesetz zu folgen, sondern dem eigenen Leiteindruck zu entsprechen. Einige Vorschläge, wie dieses Verständnis von Autonomie und richtigem Leben in die Praxis zu übertragen ist, sollen im letzten Kapitel gemacht werden.

Drittes Kapitel: Wilhelm Schmid – Das Ideal des selbstmächtigen Menschen

I. Biographisches

Wilhelm Schmid's Thema ist die Frage, wie man sein Leben führen, d.h. wie man es *richtig* führen könne.³⁰² Dem Versuch, hierauf zu antworten, hat er die meisten seiner Bücher gewidmet. Kritisch wurde allerdings bemerkt, sein Werk lasse sich auch so lesen, als wolle er es im Gegenteil gerade *vermeiden*, auf jene Frage nach dem richtig geführten Leben zu antworten.³⁰³ Einigkeit herrscht unter Kritikern und Befürwortern darin, dass Schmid ein erfolgreicher philosophischer Autor sei, der in den letzten Jahren erheblich zur Renaissance der Lebenskunst als philosophischem Thema beigetragen habe. So tritt er denn auch als einer der wenigen Philosophen der Gegenwart – und als einziger derer, um die es in dieser Arbeit geht – ausdrücklich im Zeichen der Lebenskunst-Philosophie auf.

Schmid wurde 1953 in Billenhausen in Schwaben geboren. Er machte eine Lehre als Schriftsetzer und holte nach vier Jahren bei der Bundeswehr das Abitur in Augsburg nach. Von 1977 bis 1980 war er dort Vorsitzender der Jungdemokraten, einer Jugendorganisation der FDP.³⁰⁴ In diesem Rahmen erschienen auch einige seiner ersten Bücher, eines davon mit dem Titel: *Bilder deines Lebens. Einfach ein nettes kleines Buch und nix Berühmtes*³⁰⁵.

Er studierte Geschichte und Philosophie an der Freien Universität Berlin, an der Sorbonne und der Universität Tübingen, reichte hier 1991 seine Dissertation ein und wurde sechs Jahre später in Erfurt habilitiert. Als Fachmann der Lebenskunst-Philosophie lehrte Schmid an verschiedenen Hochschulen: der Universität zu Leipzig, der TU Berlin, der Pädagogischen Hochschule Erfurt, der Universität Jena, und als Gastdozent auch an den Universitäten in Riga und in Tiflis. Daneben arbeitete er etwa zehn Jahre lang (bis 2007) immer einmal wieder in einem Schweizer Krankenhaus in Affoltern am Albis, nahe Zürich; wenn in Schmid's Büchern seine Kurzbiographie abgehandelt wird, wird dieses Engagement regelmäßig erwähnt und unfehlbar als „philosophische Seelsorge“ verzeichnet.

Sein Hauptberuf ist aber der eines freien Philosophen der Lebenskunst. Als solcher hat Schmid ein vergleichsweise großes Publikum; in einem seiner Bücher wird festgehalten, dass er „einer der erfolgreichsten philosophischen Publizisten in Deutschland“ sei und „mit immensem Erfolg zahlreiche Vorträge“ halte.³⁰⁶ Auch in den Medien wird er immer wieder zu Themen befragt, die im Dunstkreis der Lebenskunst-Philosophie und des richtigen Lebens spielen. So hat er dem *Spiegel* ein langes

³⁰² Vgl. Schmid 1998a, S. 27.

³⁰³ Dass dieser Eindruck entstehen kann, lässt sich auf Besonderheiten der Schmid'schen Lebenskunst-Philosophie zurückführen, die im Folgenden behandelt werden. Vgl. auch Kersting / Langbehn 2007.

³⁰⁴ Vgl. [http://de.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Schmid_\(Philosoph\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Schmid_(Philosoph)), die Homepage Schmid's. (Abgerufen am 22.01.2012.) Er konzentriert sich hier auf die akademischen und also im engeren Sinne philosophischen Stationen seiner Laufbahn. Auch in seinen Büchern wird, wenn es um biographische Angaben zum Autor geht, sein jungdemokratisches Engagement beiseitegelassen.

³⁰⁵ Schmid 1980.

³⁰⁶ Schmid 2000, S. 2.

Interview gegeben³⁰⁷ und im *Philosophischen Quartett* mit Peter Sloterdijk und Rüdiger Safranski über *Das Glück im Leben*³⁰⁸ diskutiert; eine Gelegenheit, bei der Sloterdijk ein Buch Schmidts vorstellte, das gerade – 2007 – erschienen war und sich zu einem Bestseller entwickelte, mit dem Titel: *Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das wichtigste im Leben ist*³⁰⁹. Andere philosophische Bücher Schmidts zur Lebenskunst sind:

- Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros (1987)
- Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung (1997)
- Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst (2000)
- Reinhold Messners Philosophie. Sinn machen in einer Welt ohne Sinn (als Hg. mit Volker Caysa) (2002)
- Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst (2004)
- Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst (2005)
- Die Fülle des Lebens. 100 Fragmente des Glücks (2006)
- Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist (2007)
- Ökologische Lebenskunst. Was jeder Einzelne für das Leben auf dem Planeten tun kann (2008)
- Die Liebe neu erfinden. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen (2010)
- Liebe. Warum sie so schwierig ist und wie sie dennoch gelingt (2011)

Mit Titeln wie diesen hat er so hohe Auflagen erreicht, dass die Lebenskunst inzwischen auf breiter Basis wieder als ein Thema der Philosophie wahrgenommen wird. Auch akademische Vertreter der Philosophie nehmen zusehends mehr Notiz von der Frage, wie man richtig leben könne. Eine Interviewerin fragte ihn hierzu einmal: „Ihre Zunft blickt doch auf das, was Sie machen, worüber Sie so publikumsnah schreiben und vortragen, mit einer gewissen Distanz. Wie gehen Sie damit um?“ Darauf beschied Schmid:

„Das war schon mal schlimmer. Das wird buchstäblich von Jahr zu Jahr besser. Die Kollegen bemerken ja: Da ist sehr viel dahinter und sie bemerken auch, wie ich meine, dass ich das ganz ordentlich und sorgfältig mache. Und so wachsen langsam auch jüngere Philosophen heran, die sich von vornherein stärker mit der Philosophie der Lebenskunst beschäftigen. Noch zehn oder zwanzig Jahre und das wird wieder Bestandteil von Philosophie sein.“³¹⁰

³⁰⁷ Schmid 2008b, S. 134–138.

³⁰⁸ Sloterdijk / Safranski 2007.

³⁰⁹ Das Buch, nur wenig größer als ein Reclam-Bändchen, stand lange auf der Spiegel-Bestseller-Liste. In der F.A.Z. wurde es unter der Überschrift rezensiert: *Mit knallroter Schärpe. Wilhelm Schmid, der Lebenskünstler, schlägt wieder zu*. Schmid, heißt es dort, habe „den Begriff Lebenskunst sich selbst wie eine knallrote Schärpe um den Bauch gebunden“. Vgl. Rathgeb 2007.

³¹⁰ Schmid 2007 b.

Weil Schmid sich so exklusiv auf das Thema der Lebenskunst verlegt hat, nimmt er in dieser Arbeit einen besonderen Platz ein. Weder Rupert Lay noch Hermann Schmitz treten ja ausdrücklich als Lebenskunst-Philosophen auf, anders als Schmid. Dennoch wäre es falsch, von ihm bündige Instruktionen zu erwarten, wie man richtig leben könne. Das wird sich im Folgenden zeigen.

II. Foucault als Inspiration

Schmid hat betont, dass er in den Fragen der Lebenskunst-Philosophie nicht am Anfang beginne, und tatsächlich geht sein Werk auf bedeutende Vorgänger zurück. Hierzu gehören die oben³¹¹ genannten Paul Rabbow und Pierre Hadot, deren Arbeiten von den späten 60er Jahren an auf ein interessiertes Publikum trafen. Zusammen mit diesen beiden ist auch Michel Foucault zu nennen.³¹² Er spielt beim Blick auf Wilhelm Schmid eine besondere Rolle, weil er dessen Werk in mehr als einer Beziehung beeinflusst hat. Schmid hat sich zu Beginn seiner Laufbahn wohl bis in die Nähe der Identifizierung mit ihm beschäftigt und es beklagt, die persönliche Begegnung versäumt zu haben:

„Es war mir versagt, Foucault selbst noch zu erleben. Er starb überraschend am 25. Juni 1984, und es blieb mir nurmehr, den Umkreis seines Wirkens kennenzulernen, nicht aber sein Wirken selbst.“³¹³

Zu diesem Kennenlernen gehörte es, dass Schmid sich während eines Studienaufenthalts in Paris ein Jahr lang in das Werk des späten Foucaults einarbeitete und dabei auch bis dahin unveröffentlichte Vorlesungsmitschriften und Manuskripte einsah.³¹⁴ Allerdings war es ihm nicht darum zu tun, „der Arbeit Foucaults in ihrem ganzen Umfang nachzugehen, sie zu kontrollieren und zu analysieren“³¹⁵. Schmid wollte vielmehr Foucaults Beiträge zu jener zentralen Frage in den Blick nehmen, wie man richtig leben könne.³¹⁶ Der Franzose wurde ihm hierin zum bewunderten Vorgänger, und Schmid schickte sich an, in seine Fußstapfen zu treten. Zu Beginn der *Philosophie der Lebenskunst* erklärt er:

³¹¹ S.o., S. 21, S. 31 ff., S. 35, S. 38, S. 61.

³¹² Zwischen Pierre Hadot und Foucault gibt es eine unmittelbare Verbindung. Foucault war nach Angaben Schmidts beeindruckt von dessen Antrittsvorlesung 1983 am Collège de France; Hadots Studie *Exercices spirituels et philosophie antique* (Hadot 1991) sei „für Foucault von eminenter Bedeutung“ gewesen (Schmid 1991, S. 65). Hadot seinerseits sah in Foucault einen viel zu früh gestorbenen Kollegen, der ähnlich wie er versuchte, die griechisch-römische Tradition der Lebenskunst zu aktualisieren. In seinem Hauptwerk widmet Hadot Foucault ein eigenes Nachwort, in welchem er bedauert, nicht noch intensiver mit ihm zusammengearbeitet zu haben (*Ein unvollendetes Gespräch mit Michel Foucault*, in: Hadot 1991, S. 177-181).

³¹³ Schmid 1987, S. 7.

³¹⁴ Schmid wird dafür anerkannt, dass er zeigen konnte, wie viel harte historiographische Arbeit hinter manchen von Foucaults „scheinbar leichtfüßig vollzogenen Aktualisierungen [...] des antiken Denkens“ steckte; dies sei „ein bleibendes Verdienst der frühen Bücher von Wilhelm Schmid“, bemerkt Martin Saar in *Foucault 2007*, S. 324.

³¹⁵ Schmid 1987, S. 24.

³¹⁶ Dass dies nicht der zentrale Aspekt im Werk Foucaults, sondern ein möglicher Blickwinkel unter vielen sei, unterstreicht *Sarasin 2005*, S. 10: „Kein Wunder, dass die heute schon überwältigend vielfältige Rezeption ein schillerndes, in allen Farben glänzendes Bild von ‚Foucault‘ entworfen hat. Für die einen war er schlicht ‚a fucking saint‘, ein Heiliger der Gegenkultur, für andere ein ‚intellektuell unredlicher, empirisch absolut unzuverlässiger, kryptonormativistischer «Rattenfänger» für die Postmoderne‘. Mehrheitlich allerdings

„Als Foucault 1984 starb, blieb seine Idee zur Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst unausgeführt; sie wird hier [...] wieder aufgegriffen.“³¹⁷

Auch an anderen Äußerungen Schmidts wird deutlich, wie stark Foucault auf sein Schreiben und Philosophieren gewirkt hat³¹⁸, und es ist aufschlussreich, zu verfolgen, was aus jener „Idee zur Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst“ bei ihm geworden ist.

Nun soll im Folgenden nicht Foucaults Gesamtwerk eingeschätzt werden, um dann etwa Schmidts Rezeption daran abzugleichen. Im Zusammenhang mit Foucault liegt aber eine Akzentuierung nahe, die bereits in der Anlage dieser Arbeit vorgegeben ist. Sie wird es ermöglichen, Schmidts Werk pointiert in den Blick zu nehmen, und zwar im Vergleich mit Rupert Lay und Hermann Schmitz. Dabei soll Schmidts Lebenskunst-Philosophie nicht eingeschätzt werden, indem sie *unmittelbar* mit deren Arbeiten verglichen würde. Vielmehr sollen die Beiträge der drei Philosophen gewichtet werden, indem als Referenzgröße jenes bereits fragmentarisch vorgestellte Buch Peter Sloterdijks herangezogen wird, *Du musst dein Leben ändern*. Als eine geeignete Instanz, die Lehren Lays, Schmitz' und Schmidts miteinander zu vergleichen, hat sich oben Sloterdijks Begriff der „Vertikalspannung“ erwiesen, die Tendenz des Menschen, sich zu entwickeln, indem er übt und sich dabei an Höherem oder Bedeutenderem ausrichtet. Es ist dieses Konzept der Vertikalspannung, mit dem auch Foucault einen Platz in der Diskussion der Frage erhält, wie man richtig lebe, und mit dem er wichtig wird, wenn Schmidts Lebenskunst-Philosophie beschrieben und eingeschätzt wird. Foucault steht in Sloterdijks Sicht nämlich als prominenter Vertreter des Vertikalspannungsbegriffs da, ja, er wird gerühmt als philosophischer Kronzeuge seines Appells, das eigene Leben zu ändern. Der Franzose habe, so Sloterdijk, „weit vorausdeutende frühe Beiträge zu einer Neubestimmung der Vertikaldimension in der menschlichen Existenz“³¹⁹ geleistet, und er sei von besonderer Bedeutung durch „seine reich verzweigten späten Studien zu den autoplastischen oder selbstskulpturalen Lebenstechniken der Antike“³²⁰. Foucault erscheint damit bei Sloterdijk als Vorzeichen einer „asketologischen Dämmerung“³²¹, als ein „Mann der Vertikalen“³²² par excellence.

erscheint Foucault als Begründer eines neuen Denkens in den Humanwissenschaften, als Zertrümmerer des Hegel-Marxismus, zuweilen auch als kalter ‚Anti-Humanist‘; in jüngster Zeit wird er als Visionär einer posthumanen Welt der Biopolitik und der neoliberalen Machtform gelesen – und gleichzeitig als Prophet der Lebenskunst, der anrührenden Sorge um sich.“ Ein Freund Foucaults, Paul Veyne, erklärt angesichts der vielen Etiketten, mit denen man Foucaults Werk auf den Begriff zu bringen versucht hat: „Nein, Foucault war kein Strukturalist, nein, er war auch kein 68er; er war ebenso wenig Relativist wie Historist, noch wählte er überall den Einfluss der Ideologie. Nach eigener Aussage war er, was in diesen Zeiten selten ist, ein *skeptischer* Denker.“ (Veyne 2009, S. 7; kursiv ebd). Im Kontext dieser Arbeit ist Sloterdijks Hinweis in *Sloterdijk 2009b*, S. 137, beachtenswert, Foucault trete als einer der wenigen bedeutenden Philosophen aus der platonischen Tradition aus. Interessant ist dies auch, weil Sloterdijk im gleichen Zusammenhang Hermann Schmitz erwähnt, welcher als ein anderer großer Unzeitgemäßer auf einem ähnlichen, nicht platonisch planierten, Pfad gehe.

³¹⁷ Schmid 1998a, S. 9.

³¹⁸ Zur Bedeutung Foucaults für Schmidts Lebenskunst-Philosophie vgl. Schmid 1986 und besonders Schmid 1991.

³¹⁹ Sloterdijk 2009a, S. 236.

³²⁰ Ebd.

³²¹ A.a.O., S. 232.

³²² Sloterdijk 2009a, S. 239.

Insofern liegt es nah, Schmid's Arbeit einzuschätzen, indem auch Foucault als Parameter herangezogen wird. Es ist denn auch eine These dieser Arbeit, dass Schmid, obwohl er sich so intensiv Foucault gewidmet hat, keineswegs als Katalysator des Foucault'schen Vertikal-Impulses bezeichnet werden kann. Im Gegenteil: sein Gesamtwerk scheint in die Breite zu gehen und jede Tendenz zu vertikalen Spannungen zu verlieren. Dies gilt umso mehr, als Schmid für ein Buch verantwortlich zeichnet, das alles, was über Vertikalspannung gesagt werden kann, auf ein lebenspraktisches Extrem zuspitzt – oder besser: hätte zuspitzen können. Es stellt den Gipfel dessen dar, zu dem Schmid in Fragen der Vertikalspannung in der Lage gewesen wäre: das von ihm mit herausgegebene Buch über *Reinhold Messners Philosophie*³²³. Schmid hat in dem Bergsteiger zwar einen idealen Ausdruck für das Streben nach Höherem gefunden. Zugleich sind in jenem Buch aber auch Symptome eines Lebens in der Ebene zu verzeichnen. Bevor diese Vermutungen ausgeführt werden, sei Schmid's Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und eingeschätzt.

III. Schmid's Imperativ in der Grundform: Gestalte dein Leben!

Die Lebenskunst-Philosophie Schmid's lässt sich auf eine formale Norm zurückführen, die seinem Werk zugrunde liegt. Um von einem richtig geführten Leben sprechen zu können, verlangt er, dass man dieses Leben forme, dass man ihm, wie er sagt, Gestalt verleihe. Wer dies versäume, laufe Gefahr, ein bloß unbewusstes, nur halb wirkliches Leben zu leben. Schmid erklärt:

„Wenn es sich nicht im Disparaten, Diffusen, unentwegt in Transformation Befindlichen verlieren soll, dann ist [dem Leben] Gestalt zu verleihen, um es wirklich, das heisst bewusst zu leben: Das ist Lebenskunst, eine fortwährende Arbeit der Gestaltung des Lebens und des Selbst.“³²⁴

Damit liegt eine der wenigen entschiedenen Auskünfte Schmid's zu der Frage vor, wie man richtig leben könne. Schmid formuliert hier wohl so entschlossen, weil es um eine *conditio sine qua non* seines Werkes geht. Lebenskunst-Philosophie ist nur dann möglich, wenn es eine prinzipielle Chance gibt, das Leben gestaltend anzugehen. Hier klingt eine Richtungsentscheidung mit, die Schmid's Werk prägt. Ihr besonderer Charakter liegt im Gehalt des „Gestaltungs“-Begriffes. Denn wer versucht, sein Leben zu gestalten, der geht schöpferisch damit um. Dieser Aspekt des Menschen, der ein Werk schafft, verweist darauf, dass der einzelne Mensch bei Schmid analog zu einem Künstler auftritt. Und so erweist sich Schmid mit seinem Votum als Vertreter einer besonderen philosophischen Fraktion: er tritt als Ästhetiker der Existenz auf. Dass es andere als ästhetische Weisen gibt, mit dem Leben umzugehen – oder auch gerade nicht damit umzugehen –, weiß er, aber seine Vorgabe ist klar: wer sein Leben nicht verlieren wolle, möge es bewusst gestalten, und das heißt ästhetisch, schöpferisch

³²³ Messner hat sich in die Annalen des Bergsteigens eingetragen und mag als Symbol auch für Vertikalspannungen stehen. Er gehört „zu den erfolgreichsten Bergsteigern der Welt. Bei seinen 3500 Bergfahrten hat er etwa 100 Erstbegehungen durchgeführt, alle 14 Achttausender bestiegen und zu Fuß die Antarktis, Grönland der Länge nach, Tibet und die Wüste Takla Makan durchquert“ – so der Klappentext von *Caysa / Schmid 2002*.

³²⁴ Schmid 1998a, S. 71 f.

oder werkschaffend damit umgehen. Gäbe es eine Meta-Philosophie seiner Lehre, so wäre dieser ihr erster Satz. Das Instrument aber, welches die Voraussetzungen liefert, das eigene Leben bewusst zu gestalten, ist seine Lebenskunst-Philosophie.

Unterstrichen sei, dass es sich hierbei um eine formale Prämisse handelt: um eine Norm, die jeder Leser Schmid auf seine eigene Weise mit Leben zu füllen hätte. Materiale Normen, d.h. klare Handlungsvorschriften, was man wie zu tun habe, sucht man bei ihm vergebens. Wer von Schmid Empfehlungen erhofft, wie er etwaige praktische Lebensfragen beantworten oder konkrete Probleme lösen könne, wird kaum fündig werden. Hierbei handelt es sich nicht um eine Unterlassungssünde Schmid, sondern um eine Entscheidung, die mit jenem formalen Imperativ zusammenhängt. Schmid ist davon überzeugt, dass man niemandem verbindlich verordnen könne, wie er sein Leben zu leben habe. Dies könne nur jeder Mensch selbst entscheiden, treu seinem eigenen Wunsch und Willen, also autonom. Entsprechend betont Schmid ein ums andere Mal, dass sein Metier nicht die Philosophie *als*, sondern die Philosophie *der* Lebenskunst sei. So in dieser Klarstellung:

„Es geht, entgegen dem ersten Anschein, nicht so sehr um eine praktisch ausgeübte philosophische Lebensform (Philosophie *als* Lebenskunst); vielmehr steht die theoretische Reflexion des Lebens, wie es bewusst gelebt werden könnte (Philosophie *der* Lebenskunst) im Mittelpunkt.“³²⁵

So wird klarer, was Schmid's Ziel ist. Er leistet nicht etwa unmittelbare Lebenshilfe, sondern er will eine Grammatik der Lebenskunst vorstellen. Mit Hilfe eines philosophischen Bauplans der Lebenskunst solle man verstehen können, worum es in der Lebenskunst gehe: Schmid will *formale* Transparenz erreichen. Von seinem Vorhaben, die theoretische Matrix der Lebenskunst zu rekonstruieren, soll aber dann wieder doch auch eine Brücke in das zu lebende Leben reichen. Wenn das Terrain der Lebenskunst erst übersichtlich geworden sei, so scheint er zu glauben, könne man den Weg in die Praxis nehmen und sich in bestimmten Situationen so entscheiden, dass die Wahl den Kriterien eines richtigen Lebens genüge. Dennoch liegt die höchste Form des Tuns bei Schmid im Reflektieren. In seiner *Philosophie der Lebenskunst* heißt es:

„Die Philosophie leitet zu dieser Reflektiertheit an – nicht etwa präskriptiv, mit einer Anweisung zum guten Leben, sondern mit einer Auseinanderlegung all dessen, was für eine Lebensführung überhaupt von Bedeutung ist, optativ, Möglichkeiten eröffnend.“³²⁶

Ersetzt man in diesem Zitat den Ausdruck „die Philosophie“ durch „meine Lebenskunst-Philosophie“, so erhält man eine prägnante Fassung dessen, was Schmid zu seiner Sache gemacht hat. Er schreibt nicht vor, empfiehlt nicht und legt nicht nahe, wie man leben solle, sondern beansprucht, Möglichkeiten aufzuzeigen, wie man unter diesen oder jenen Bedingungen und angesichts dieser oder jener Situationen leben könnte.

³²⁵ Schmid 1998a, S. 10.

³²⁶ Ebd.

IV. Schmid's Imperativ in entfalteter Form: Gestalte dein Leben so, dass es ein schönes Leben wird!

Es ist nicht nur die Bindung durch seine Methode, die Schmid dort zurückhaltend sein lässt, wo er unmittelbare praktische Empfehlungen zum richtigen Leben formulieren könnte. Einen starken Grund, keine Direktiven auszugeben, findet er auch in der geschichtlichen Situation des Westens. Schmid sieht sich in einer philosophischen Tradition, in welcher über Jahrhunderte immer nachdrücklicher versucht worden sei, den Menschen zu befreien von Überformungen und Überforderungen. Tatsächlich wurde der westliche Mensch in den letzten Jahrhunderten geprägt von Vorstellungen über das, was er sei, und in der Tat ging dies oft Hand in Hand damit, ihn auch zu überfordern. So konnte, wer sein irdisches Dasein im Zeichen eines allmächtigen, strafenden Gottes verstand und entsprechend gottgefällig zu leben versuchte, leicht abgleiten in die *gottesfürchtige* Spielart dieser Existenzform, in eine Lebensweise, die zu Überlastungen führte, welche oft beklagt worden sind.³²⁷

Schmid schildert die einst herrschenden Zusammenhänge und verbindet seine Analysen mit anthropologischen Gedanken über „die Gestalt des Menschen“³²⁸. Dieses Wort ist bezeichnend. Wer über die Gestalt eines Menschen spricht, vermeidet es, von seinem Wesen zu reden. Grundlegend ist denn auch Schmid's Feststellung, dass es ein festes, etwa durch das eigene Leben zu erfüllendes oder wie eine Zielvorstellung einzuholendes Wesen des Menschen zwar als Idee lange gegeben, jener Idee realiter aber nie etwas entsprochen habe. Dies zu erkennen ist Teil einer philosophisch unternommenen Befreiung, in deren Tradition Schmid sich verortet. Zugleich ist es aber auch die Geschichte eines Verlusts. Denn mit der Aufklärung, was er seinem Wesen nach sei, kam dem westlichen Menschen auch sein Wissen darüber abhanden, auf welches Ziel hin er sein Leben ausrichten könne. Schmid's Philosophie mag als Versuch gedeutet werden können, diesen Verlust wieder wettzumachen.³²⁹

Vielleicht liegt es an diesem Anspruch, dass er sich schließlich doch nicht darauf zurückzuziehen wagt, nur jene gerade dargestellte formale Norm zu formulieren: du musst dein Leben bewusst gestalten. Offensichtlich möchte Schmid einer Frage seiner Leser entgegenkommen, die auf materiale Empfehlungen zielt: *wie* man sein Leben in der richtigen Weise gestalten könne. Und so leitet er aus der beschlossenen „Gestaltung“ ein zweites Kriterium ab, welches es ermöglichen soll, den Kompass des eigenen Lebens auszurichten: das eigene Leben solle „schön“ sein. Das heißt, wer sich daran macht, sein Leben zu gestalten, möge jene Handlungs- oder Verhaltensoptionen wählen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit zu „Lebensschönheit“ führten. Der Imperativ der Lebenskunst-

³²⁷ S.o., S. 76 f., auch Hermann Schmitz zu diesem Thema: durch die harte Spielart der Religion wurden im Mittelalter viele Menschen überfordert und lebten in Angst.

³²⁸ Schmid 1998a, S. 80 ff.

³²⁹ Geschichtlich verortet er sich denn auch in einer Epoche, für die es noch keinen Namen gebe und spricht deshalb von der „Andersmoderne“. Man mag darin die Hoffnung mitklingen hören, dass es heute möglich sei, das Leben „anders“ als früher anzugehen. Rupert Lay bleibt in der Frage, wie die gegenwärtige Epoche zu bezeichnen sei, ähnlich abstinent; er spricht von „Nach-Neuzeit“; vg. Lay 1996a, S. 14.

Philosophie im Sinne Schmid's lautete dann vollständig: „Du musst dein Leben gestalten und zwar so, dass es ein schönes Leben wird“ – und in der knappen Form: Mach dir ein schönes Leben.³³⁰

Ihrer Genese nach ist diese ästhetisch geprägte Direktive verwandt mit einem berühmten Wort Foucaults. Der Franzose legt dem Menschen der Nachmoderne noch unmittelbarer (es wird sich zeigen: vertikaler) als Schmid nahe, das eigene Leben unter ästhetischer Perspektive zu sehen und zu gestalten. Foucault spricht dabei aber nicht davon, das Leben solle ein schönes werden, sondern empfiehlt, ein Kunstwerk daraus zu machen.³³¹ Es ist diese Idee, die Schmid's Maxime zugrunde liegt. Er hat sie aufgenommen und entschärft. Das soll auch der nächste Abschnitt zeigen.

V. Kritisch gemustert: acht Bedingungen, um sich das Leben schön zu machen

Schmid geht also davon aus, dass der westliche Mensch heute Abschied nehmen müsse von einer Idee, die ihn lange geleitet habe: der Vorstellung, dass er ein Wesen habe. Mit dem Untergang dieser Idee, so Schmid, seien auch allgemein bindende Vorgaben für die Form verloren gegangen, in welcher man sein Leben zubringen müsse. Dieser Verlust könne nur durch die Lebenskunst wettgemacht werden. Denn, so Schmid:

„Lebenskunst ist das, was übrig geblieben ist nach dem Ende der großen Entwürfe zur Beglückung der Menschheit: die Rückkehr zum Selbst, zum einzelnen Individuum, das neu damit beginnt, sich selbst zu gestalten, das Leben zu gestalten und nicht die alten Illusionen zu hegen.“³³²

Weil jene alten Illusionen nicht mehr in Frage kommen, greift Schmid, an Foucault anknüpfend, zu ästhetischen Kategorien, mit deren Hilfe das Leben richtig gelebt werden könne. Entsprechend konstatiert er, dass es heute im Sinne der Lebenskunst wichtig sei, eine „Ästhetik der Existenz“ zu verwirklichen. Der Begriff stammt von Foucault, aber Schmid hat ihn, wie gerade erwähnt, in seinen entfalteten Imperativ der Lebenskunst übersetzt: gestalte dein Leben so, dass es ein schönes Leben werde. Im Folgenden sollen einige der Punkte angeführt werden, die für Schmid jenes schöne Leben und jene Ästhetik der Existenz ausmachen. Im Einzelnen:

1. Selbstmächtigkeit realisieren: die Macht über sich selbst wahrnehmen.
2. Der Akt der Wahl.
3. Sensibilität und Urteilskraft.

³³⁰ Vgl. Wilhelm Schmid, Das Ziel der Lebenskunst: Sich ein schönes Leben machen, in: *Schmid 2000*.

³³¹ Vgl. Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, in: *Foucault 2007*, S. 201. Foucault schreibt hier: „Was mich erstaunt, ist, dass in unserer Gesellschaft die Kunst nur noch eine Beziehung mit den Objekten und nicht mit den Individuen oder dem Leben hat, und auch, dass die Kunst ein spezialisierter Bereich ist, der Bereich von Experten, nämlich den Künstlern. Aber könnte nicht das Leben eines jeden Individuums ein Kunstwerk sein? Warum sind ein Gemälde oder ein Haus Kunstobjekte, aber nicht unser Leben?“

³³² *Schmid 2000*, S. 186.

4. Autonom leben: sich selbst das Gesetz geben.
5. An der kunstvollen Gestaltung der Existenz arbeiten.
6. Sich selbst erkennen.
7. Sich von außen sehen können.
8. Sich als zusammenhängende Person sehen können.

Jeder der Aspekte sei in einem jeweils eigenen Abschnitt beschrieben und kritisch betrachtet.

1. Selbstmächtigkeit realisieren: die Macht über sich selbst wahrnehmen

Der Begriff der Selbstmächtigkeit ist Schmid außerordentlich wichtig; er bezeichnet ihn als den „erste[n] Aspekt der Ästhetik der Existenz“³³³. Bei der Selbstmächtigkeit handele es sich um eine „selbstreflexive Macht“, um „Macht, die das Selbst auf sich selbst wendet, die es in reflektierter Weise gebraucht und die es auch nach Außen, gegen die Bevormundung durch heteronome Mächte zu wenden weiß“³³⁴. Schmid geht so weit, zu dekretieren, dass Selbstmächtigkeit bedeute, „Macht über die Macht zu gewinnen, die einzig mögliche und sinnvolle ‚Supermacht‘“³³⁵. Das sind nun große Worte für jene Grundfähigkeit des Menschen, sich zu sich selbst in Beziehung zu setzen und sich hier und da auch selbst zu steuern. Um nichts anderes geht es in Schmid's Paradigma: darum, dass ein Mensch, bevor er auf einen Reiz reagiert, überlegen kann, *wie* er denn auf diesen Reiz reagieren wolle.

Es ist allerdings nicht leicht zu sehen, was Schmid mit der „Selbstmächtigkeit“ zu gewinnen hofft, weder systematisch noch inhaltlich. Der Begriff, wenn man ihm zum ersten Mal begegnet, befremdet. Entsprechend hat sich auch Reinhold Messner in einem Interview mit Schmid dagegen verwahrt, „Selbstmächtigkeit“ als Erklärungs begriff auf sein eigenes Leben anzuwenden.³³⁶ Die Passage in jenem Gespräch ist aufschlussreich. Schmid's Fragen und Kommentare wirken, als habe er einen neuen philosophischen Begriff erdacht, den er nun in der allgemeinen Debatte und insbesondere in der Disziplin der philosophischen Lebenskunst etablieren wolle, gewissermaßen mit dem Segen des populären Bergsteigers³³⁷. Jedenfalls legt er ihm nahe: „[...] Das ist doch so etwas wie Selbstmächtigkeit, die Sie sich da geschaffen haben.“ Darauf sagt Messner: „Nein, Macht interessiert mich nicht, ich habe keine Macht. Ich lege keinen Wert darauf, Macht über andere zu haben.“ Schmid setzt nach: „Selbstmächtigkeit meint: ‚Mächtigkeit über sich selbst‘“ – um von Messner zu hören, dass diesem Autonomie wichtiger sei: „[...] Mehr als um Selbstmächtigkeit geht es mir um Selbstbestimmung, und diese ist kreativ und nicht als Flucht zu verstehen.“

³³³ Schmid 2000, S. 187.

³³⁴ Ebd.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Volker Caysa, Wilhelm Schmid: *Wie man leben lernt und Träume Realität werden lässt. Gespräch mit Reinhold Messner auf Burg Juval, Südtirol*, in: Caysa / Schmid 2002, S. 180 ff.

³³⁷ Es ist davon auszugehen, dass in diesem Teil des Interviews Schmid der Gesprächspartner Messners ist und nicht Caysa, der am Konzept der Selbstmächtigkeit weniger vital interessiert sein dürfte. Weil die Namen der jeweils Fragenden aber nicht angegeben werden, ist dies nicht ganz sicher.

Schmid versucht dann auf ein Neues, seinen Begriff durchzusetzen, als wolle er „Selbstmächtigkeit“ als zentralen Gegenstand der Lebenskunst auch in jenem Interview etablieren: „[...] Warum scheuen Sie den Begriff der Macht so sehr? Macht ist ein Verfügen über Möglichkeiten.“

Messner besteht aber auf dem normalsprachlichen Gebrauch des Wortes: „Macht ist für mich verknüpft mit Herrschen, und diese Macht interessiert mich nicht. Mich interessiert nur das Tun.“

Schmid insistiert: „[...] Führt uns dies nicht zur Frage der Selbstmächtigkeit zurück? [...] Selbst wenn Ihre Situation als eine ohnmächtige erscheint, [können Sie] immer wieder auf eine letzte und erste Macht zurückgreifen [...], die Ihnen trotz aller Aussichtslosigkeit geblieben ist, nämlich die Macht über sich selbst. In diesem Sinne verfügen Sie doch auch in Situationen der Ohnmacht über Macht.“

Das ist nun scheinbar schlüssig und Messner lenkt denn auch ein. Die Wortwahl des Philosophen wirkt aber überhöht. Schmid könnte auch mit kleinerer Münze sagen, dass sich Menschen nicht auf das Format von Reiz-Reaktionswesen reduzieren lassen.

Angesichts solcher Interview-Momenten wird jedenfalls deutlich, weshalb es in einer Rezension des Buches in der Süddeutschen Zeitung hieß: „Ein ums andere Mal schlittern die Texte knapp am Dadaismus vorbei“.³³⁸ Man ahnt nun aber auch, weshalb der Begriff „Selbstmächtigkeit“ Schmid so wichtig ist. Er trägt dazu bei, die Eigenart seiner Lebenskunst-Philosophie zu legitimieren. Diese besteht zum überwiegenden Teil daraus, Handlungsoptionen aufzuzeigen. Die Gleichung, die Schmid aufzustellen scheint, um dies implizit zu rechtfertigen, lautet: Weil der Mensch „selbstmächtig“ ist, weil er also an verschiedene Möglichkeiten denken kann, auf einen Reiz (oder philosophischer gesprochen: auf eine Situation) zu reagieren, ist es sinnvoll, ihm möglichst viele Reaktions- oder Handlungs-Optionen zu unterbreiten. Denn dann könne der Mensch jene Variante wählen, die zu ihm passe, so von seiner Selbstmächtigkeit Gebrauch machen und auf diesem Weg ein schönes Leben leben.

Schmids Selbstmächtigkeits-Konzept und mit ihr seine gesamte Lebenskunst-Philosophie geraten allerdings in Schwierigkeiten. Diese rühren nicht aus seinem eigenen Erklärungsparadigma, sondern kommen aus einer Philosophie, mit der Schmid bisher jede Berührung vermieden hat: von neuphänomenologischer Seite, d.h. von Hermann Schmitz. Dieser hat überzeugend dargelegt, dass es Selbstmächtigkeit in jenem von Schmid behaupteten Sinn nicht gebe und nicht geben könne. Hierzu im folgenden Abschnitt.

2. Der Akt der Wahl

Schmid stellt die Frage der Wahl ins Zentrum seiner „Philosophie der Lebenskunst“ und widmet ihr ein eigenes, entsprechend überschriebenes Kapitel: *Im Zentrum der Lebenskunst: Die Frage der Wahl*.³³⁹ Später zitiert er aus Epikurs Brief an Menoikos: „Nicht jede Lust wählen wir“, und weist darauf hin, dass in diesem Brief die „Summe der neuen Lebenskunst“ gesehen worden sei.³⁴⁰ In jenem Schmid-Epikur-Zitat („Nicht jede Lust wählen wir“) lässt sich, wenn nicht die Summe, so doch

³³⁸ Kortmann 2002, S. 18.

³³⁹ Schmid 1998a, S. 181-238.

³⁴⁰ A.a.O., S. 463.

ein Gründungssatz der Lebenskunst-Philosophie Schmidts sehen. Denn nur weil der Mensch in der Lage sei, zu wählen, habe er auch die Chance, selbstmächtig und autonom zu leben und aus der eigenen Existenz ein schönes Leben zu machen – so Schmidts zentrale Annahme. Am gekonnten Wählen entscheidet sich hier also, wie schön das eigene Leben geführt werden kann.

Schmid vertritt denn auch die Auffassung, dass der zeitgenössische, „andersmoderne“ Mensch selbst entscheiden müsse, wie er sein Leben leben wolle. So müsse er *wählen* zwischen verschiedenen Möglichkeiten, zu leben. Die Antwort auf die Frage eines individuellen Menschen, *was* er denn aber angesichts dieser oder jener Situation wählen solle, würde bei Schmid unbeantwortet bleiben; als ultima ratio gibt er die Parole aus, dass der Einzelne das wählen müsse, was dem Kriterium des schön geführten Lebens genüge. Es gehört zu dem erwähnten Konstruktions-Prinzip der Schmidtschen Lebenskunst-Philosophie, beredt die Möglichkeiten aufzublättern, die der wählwillige Mensch habe. Bevor dieser aber unter verschiedenen Optionen wählen kann, muss er zunächst die Wahl selbst wählen. Bei Schmid liest sich das so:

„Was die zu treffende Wahl selbst betrifft, so kann sie sehr unterschiedliche Formen annehmen, die vom Subjekt gegeneinander abzuwägen sind, um die ihm richtig und angemessen erscheinende Art der Wahl zu wählen: Unter den *aktiven* Formen steht zuallererst die *Nichtwahl* zur Verfügung, verstanden als bewusste Verweigerung einer bestimmten Wahl, um gezielt nicht zu wählen oder einem Angebot, das nicht annehmbar erscheint, nicht zu folgen. Dies kann gleichwohl, wie die aktive *Initialwahl*, beträchtliche Konsequenzen für das Subjekt selbst und für Andere nach sich ziehen, Möglichkeiten eröffnen oder verschließen und die Realisierung bestimmter Möglichkeiten favorisieren. Die *Wiederwahl* ist lediglich die Bekräftigung einer bereits getroffenen, jedoch vergessenen oder zeitlich limitierten Initialwahl, die einer neuen Initiative zu ihrer Umsetzung bedarf. Und die *Abwahl* dient schließlich dazu, eine getroffene Wahl wieder rückgängig zu machen, ohne dass damit die Erwartung verbunden sein dürfte, einen Ausgangszustand wieder herstellen zu können; die mit der Abwahl einhergehende Infragestellung bestehender Strukturen kann Kontinuitäten zerbrechen, jedoch auch neue Möglichkeiten eröffnen. Sollte allerdings eine aktive Form der Wahl als zu weit gehender Schritt erscheinen, für den zudem keine zureichende Motivation gefunden werden kann, bieten sich noch die *passiven* Formen der Wahl an: [...]“³⁴¹

Und es folgen entsprechende Passagen zu also passiven Formen der Wahl. Das ausführliche Zitat mag auch den Eindruck zu belegen helfen, dass Schmidts Weise zu schreiben unterschiedlich wirken kann. Vielleicht glaubt, wer solche Erläuterungen liest, besser zu verstehen, wie komplex eine (vielleicht: seine eigene) Situation und die dazugehörige Wahl ist; vielleicht meint er auch zu begreifen, welche Möglichkeiten er hat, sich zu verhalten und zu handeln bzw., nach Schmid, auch nicht zu handeln.

Auf der anderen Seite kann sich aber auch ein Effekt einstellen, der von Verzagtheit bis zu Enerviertheit reicht. Mag Schmid auch mit der erklärten Absicht antreten, die theoretischen Voraussetzungen dafür zu schaffen, das eigene Leben als schöne Existenz zu leben: er gerät mit seiner Methode, die Dinge zu definieren und zu differenzieren, vom Hundertsten ins Tausendste,

³⁴¹ A.a.O., S. 206 f. Kursiv bei Schmid.

vom Festen ins Uferlose, vom Geordneten ins Nicht-zu-Überblickende. In seinem zwölf Jahre nach der *Philosophie der Lebenskunst* erschienenen *Die Liebe neu erfinden. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen* steht noch immer die Frage der Wahl im Zentrum der Lebenskunst, und am Duktus seiner Ausführungen hat sich nichts geändert:

„Der Mensch ist ein Versuchstier, aber eines von besonderer Art: Er selbst kann dem Leben die Variationen anbieten, die dessen Evolution förderlich sein können. In Gang gebracht wird ein jedes Experiment mit einer eigenen *Wahl*, begründet oder grundlos, reflektiert oder nicht. Zu wählen ist jedoch bereits die *Art der Wahl*, denn nicht nur *aktiv*, sondern auch *passiv* kann gewählt werden, um etwas mit sich geschehen zu lassen, es dem Zufall oder Schicksal zu überlassen, was wirklich werden soll, verbunden mit der Bereitschaft, das, was sich ergibt, auch hinzunehmen. Möglich ist zudem, einen Anderen, falls es ihn schon gibt, wählen zu lassen und sich seiner Wahl anzuschließen; womöglich auch herkömmliche Formen des Lebens zu zweit aus freien Stücken wieder aufleben zu lassen und auf verfügbare Alternativen zu verzichten. Aber selbst das *Kriterium* ist zu wählen, anhand dessen die fraglichen Lebensformen beurteilt werden sollen [...].“³⁴²

Um damit zurück zur „Frage der Wahl“ zu kommen: Schmid betont, dass man sich zunächst das gesamte Spektrum eigener Verhaltens- und Handlungsmöglichkeiten vor Augen führen möge, um dann die einem selbst am geeignetsten erscheinende Option zu wählen. Das ist in seiner Philosophie keine Nebensächlichkeit. Vielmehr ist mit diesem Moment der Wahl das begriffliche Epizentrum seiner Philosophie berührt. Schmid's gesamte Lebenskunst-Philosophie steht und fällt mit der Fähigkeit des Menschen, zu wählen, was er tun und wie er leben wolle.

Ob diese Fähigkeit aber so gegeben ist und so ausgeübt wird, wie der Philosoph es darlegt, ist fraglich. Unmittelbar lässt sich seine Auffassung aus der Sicht des Alltags hinterfragen. Menschen verändern sich ja kaum, indem sie sich und ihre Existenz bewusst wählen; sondern sie verändern sich in längeren Prozessen, die meist von diffusen Umständen eingeleitet werden. Man ist unschlüssig und unzufrieden mit bisherigen Lebensformen und -weisen und man versucht, von ihnen in die eine oder andere Richtung abzuweichen. Das geschieht eher unbewusst oder im ungefähren Selbstgespräch, vielleicht auch in einem mehr oder minder geleiteten Gespräch mit anderen Menschen. Eher selten geschieht es in jenem „Akt der Wahl“, den Schmid mit vielen Worten ins Zentrum seiner Philosophie stellt. Vielleicht würde er hier darauf bestehen, dass man aber auch, wenn man nur ungefähr und unbewusst zu anderen Lebensweisen komme, ja doch gleichwohl gewählt habe. Allerdings wäre, wenn auch dies in den Status einer Wahl erhoben würde, geradezu alles eine Wahl, auch noch, ob ich gerade diesen Buchstaben schreibe oder nicht. Der Begriff der Wahl würde dann zum Inbegriff, mit befremdlichen Folgen für die Situationen, in denen Menschen offensichtlich keine Wahl haben. Kurz: Das Leben ist keine Sache der Wahl.

Noch nachdrücklicher lässt sich solche Kritik an Schmid's fundamentalem Akt der Wahl von Hermann Schmitz aus formulieren. Dieser hat einen instruktiven Artikel zu der Frage geschrieben, wie Lebenskunst möglich sei und hierbei, als habe er von Schmid zumindest passager Kenntnis

³⁴² Schmid 2010a, S. 192. Kursiv bei Schmid.

genommen, gerade auch die Möglichkeit des Menschen in den Blick genommen, „selbstmächtig“ in Schmidts Sinne zu sein, also zu sich selber und zu den eigenen Gefühlen und Anmutungen einen eigenen Standpunkt einzunehmen, der dem eines Regisseurs gleicht. Schmitz konstatiert:

„Der Anspruch des Herren im eigenen Haus auf Meisterschaft über die ihm zustoßenden unwillkürlichen Regungen – sich auf seine Affekte setzen zu können ‚wie auf Pferde, oft wie auf Esel‘, wie Nietzsche einmal fordert –, gehört zu dem Vertrauen, das eigene Leben nach einem Plan wie ein Kunstwerk gestalten zu können [...].“³⁴³

Jene Meisterschaft besteht bei Schmid im Akt der Wahl, dessen Voraussetzung die Selbstmächtigkeit ist: der Mensch kann alles wählen, weil er „selbstmächtig“ ist, und mit dieser Fähigkeit ist er dazu disponiert, ein Lebenskünstler zu sein. Ein solcher wird er, wenn er in der richtigen Weise seine Wahl trifft – etwa auch die Wahl, sich zu seinen Gefühlen in dieses oder jenes Verhältnis zu setzen, mit ihnen so oder so umzugehen. Auf der einen Seite steht die Regie einer selbstmächtigen Instanz, auf der anderen Seite alles, was zu wählen ist, d.h. zum Beispiel auch die eigene Einstellung gegenüber den eigenen Gefühlen. Die Dichotomie ist offensichtlich: hier Gefühle, Leibliches, Unwillkürliches, Zustoßendes, dort die Selbstmächtigkeit und der mit ihr zusammenhängende Akt der Wahl. Sowohl der Wahl-Akt als auch die Selbstmächtigkeit sind bei Schmid kognitive Vermögen. Wenn im Zentrum seiner Lebenskunst diese Wahl steht, so ist die Selbstmächtigkeit nicht minder wichtig: sie wird von Schmid zu einem anthropologischen Existenzial aufgeblasen. Bei Schmitz dagegen bleibt nicht viel von ihr übrig:

„Die Person des Lebenskünstlers fühlt sich wie der Kapitän auf der geschlossenen Kommandobrücke hoch im Schiff und an dessen Steuer. Wie gebrechlich solch ein Selbstvertrauen ist, zeigt sich an der Fähigkeit zur Selbstzuschreibung [...].“³⁴⁴

Schmitz erklärt überzeugend, dass personales Selbstbewusstsein nur möglich sei, wenn ich affektiv betroffen werde, was gemäß seiner Neuen Phänomenologie ein zutiefst leibliches Geschehen ist. Er spricht der Selbstmächtigkeit sensu Schmid ab, dass es sie in einer reinen Form, als kognitive Wahlinstanz, geben könne:

„Der Steuermann des Lebensschiffes muß aus seiner Kabine immer schon herausgefallen sein in die Fluten des affektiven Betroffenseins, um die Rolle des Steuermanns übernehmen zu können. Er kann sich aus dieser paradoxen Ambivalenz nicht lösen. Ein Mensch, der reiner Geist oder Intellekt ohne affektives Betroffensein wäre, brächte es mangels Selbstbewußtsein nie zur Person. Er wäre unfähig, etwas für sich selber zu halten.“³⁴⁵

Das Selbstverhältnis bei Schmid ist ein intellektuelles; die Selbstmächtigkeit gründet darauf, sich zu sich selbst zu verhalten, der Mechanismus, der ihr zugrunde liegt, ist ein kognitiver. Es handelt sich um ein gedankliches Geschehen, ohne leibliche Konnotationen. Auch etwas zu wollen ist in Schmidts

³⁴³ Schmitz 2005, S. 87.

³⁴⁴ A.a.O., S. 88.

³⁴⁵ A.a.O., S. 89.

Lebenskunst-Philosophie die Folge davon, sich kraft Selbstmächtigkeit für etwas entschieden zu haben, rührt also aus einem mentalen Prozess. Nicht so bei Schmitz:

„Wollen ist [...] im Wesentlichen ein intelligentes Sichzurechtfinden in der eigenen persönlichen Situation, wozu bei Zwiespalt und Reibungen zwischen partiellen Situationen in ihr auch die Fähigkeiten der Abwägung und der geschickten Kompromißbildung gehören.“³⁴⁶

Die persönliche Situation aber ist in wesentlichen Anteilen leiblich bestimmt. Bei Schmitz findet sich denn auch keiner jener Allzweckbegriffe „Selbstmächtigkeit“ und „Wahl“, mit welchen Schmid dem Menschen die Regie seines eigenen Lebens zuspricht. Schmitz bietet ein anderes Konzept der Lebenskunst an. Das Grundmuster ist auch hier das einer Auseinandersetzung. Aber sie findet nicht zwischen Instanzen wie bei Schmid statt: nicht zwischen einem allmächtig oder selbstmächtig Regie führenden ominösen „Selbst“ und dem Rest der Welt. Im Zentrum bei Schmitz steht die Auseinandersetzung zwischen der leiblichen Disposition des Menschen auf der einen und Prozessen der Emanzipation und Regression auf der anderen Seite. Schmitz im Wortlaut:

„Die persönliche Situation wälzt sich über der relativ autonomen, eher trägen [...] persönlichen leiblichen Disposition lebenslang dahin in Prozessen der personalen Emanzipation und personalen Regression, der Explikation einzelner Bedeutungen aus ihr, und der in binnendiffusen Mannigfaltigkeit einschmelzenden Implikation [...] – das alles in Auseinandersetzung mit den der Person in leiblicher Kommunikation widerfahrenden Situationen, besonders den vielsagenden Eindrücken. Für diese Auseinandersetzung bildet jede Person eine wandlungsfähige Lebenstechnik aus, die man als ihre persönliche, meist unwillkürliche Lebenskunst bezeichnen kann.“³⁴⁷

So hält sich Schmitz fern von der begriffslogisch deduzierten Selbstmächtigkeit à la Schmid, die mit der Wirklichkeit des Menschen offenbar wenig zu tun hat.

3. Sensibilität und Urteilskraft

Sensibilität und Urteilskraft sind in Schmid's Lebenskunst-Philosophie vonnöten, um den Akt der Wahl gelingen zu lassen. Denn um wählen zu können, bedarf es der Urteilskraft, und zur Urteilskraft ist wiederum Sensibilität gefragt. Schmid erläutert, um welche Sensibilität es gehe: „Sensibilität für die Zusammenhänge, auf die es ankommt und die zu berücksichtigen sind“.³⁴⁸ Und dann schlägt er aus dem Wort „Sensibilität“ etymologisches Kapital und verfügt, dass sie mit den Sinnen zu tun habe, genauer mit der sinnlichen Wahrnehmung. Weiter geht es mit der Erkenntnis, dass der Mensch seine Sensibilität entwickeln müsse, und weil dies nach Schmid so ist, deshalb ist es auch...

³⁴⁶ Schmitz 2005, S. 97.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Schmid 2000, S. 189.

„...ein Charakteristikum der Ästhetik der Existenz, Sinne und Sinnlichkeit in ihrer ganzen barocken Fülle zu entfalten, sie geradezu systematisch auszuarbeiten und auch dies als Arbeit an sich selbst und Lebensarbeit zu verstehen.“³⁴⁹

Beide Konzepte wirken trotz allem begrifflichen Aufwand blass und wie abgeleitet aus anderen Begriffen, nicht aber gedeckt durch Erfahrungen.

4. Autonom leben: sich selbst das Gesetz geben

Selbstmächtigkeit und die Fähigkeit, zu wählen, sind eng verknüpft mit Autonomie im Sinne Schmid. Allerdings steht hier mehr auf dem Spiel als nur vereinzelte Akte der Wahl. Schmid's Verständnis von Autonomie ist in der besagten Erkenntnis begründet, dass es kein Wesen des Menschen gebe. Von ferne, konstatiert er, dämmerte die Idee eines autonom zu führenden Lebens schon im 16. Jahrhundert. Damals habe der philosophisch-anthropologische Versuch begonnen, „frei zu werden von der theonomen Bestimmung des Menschen“³⁵⁰, um ein bejahenswertes und selbständiges Leben führen zu können. Später habe sich die Anthropologie noch direkter von essentialistischen Überformungen des Menschen zu lösen versucht. Schmid führt Kant als Gewährsmann an. Dieser habe die philosophische Anthropologie endgültig von dem Irrglauben befreit, dass der Mensch ein vorbestimmtes natürliches Wesen habe. Schmid schreibt:

„Der Mensch solle sich [nach Kant] ‚nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei‘. In seiner ‚Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‘ privilegiert Kant eine *autonome* Bestimmung des Menschen, für die es nicht darauf ankommt, ‚was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser *aus sich selbst macht*‘ bzw. ‚aus sich selbst zu machen bereit ist‘.“³⁵¹

Damit ist Schmid's Anspruch nicht nur in Bezug auf die Autonomie des Menschen, sondern auch an die Lebenskunst-Philosophie formuliert:

„Es ist dieses Konzept der autonomen Bestimmung des Menschen, auf das sich die Philosophie der Lebenskunst bezieht.“³⁵²

Und so lädt Schmid seine Leser dazu ein, ein autonomes Leben zu führen. Das heißt, dass der einzelne Mensch selbständig wählen solle, wie und nach welchen Vorstellungen er lebe. Weit vor Lay

³⁴⁹ Schmid 2000, S. 189.

³⁵⁰ Schmid 1998a, S. 80.

³⁵¹ A.a.O., S. 80 f. Kursiv bei Schmid. Dass Kant andererseits mit seinem persönlichen Leben nicht als verlässlichster Gewährsmann einer autonom und angemessen gewählten Lebensform gesehen werden kann, haben Hartmut und Gernot Böhme mit *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* belegt. Im achten Kapitel: *Fin de Partie: Bruchstücke eines bezwungenen Lebens* heißt es: „Die Angst und die Zwanghaftigkeit dementieren untergründig ununterbrochen die Gestalt dieses Lebens als vernunftgewirkte – oder: in diesem Leben geht Vernunft in ihr Gegenteil über.“ (Böhme / Böhme 1985, S. 427-495). Böhme und Böhme zitieren auch Hermann Schmitz (a.a.O., S. 453; und auf S. 463 und 465, ohne den Namen zu nennen), dem ihr Werk „vieles zu danken“ habe, wie sie S. 499 erklären (vgl. oben S. 54, Anmerkung 143).

³⁵² Schmid 2000, S. 173.

und Schmitz ist Schmid der stärkste Vertreter der Autonomie im Sinne einer Wahlfreiheit des Menschen. Das hat zu tun mit jener geschilderten Eigenart seiner Philosophie der Lebenskunst. Da diese immer aufs Neue Optionen und Wahlmöglichkeiten ausbreitet, lebt sie davon, dass der Leser glaube, wirklich wählen zu können. Schmid ist dazu gezwungen, eine Autonomie der Wahl als tatsächliche zu behaupten, denn von hierher bezieht seine Philosophie der Lebenskunst ihre Glaubwürdigkeit. Der Grundgestus des Lebenskunst-Philosophen, auf zwei Sätze gebracht, ist dieser: ‚Ich zeige dir, Leser, welche Lebens- und Handlungsoptionen du hast, auf dass du dann autonom aus dem Angebot das wählst, was du für dich als das Schönste erachtest. Leiste also Arbeit an der kunstvollen Gestaltung deiner Existenz, realisiere in deinem autonomen Entscheiden Schönheit.‘ Zu diesem Punkt im nächsten Abschnitt.

5. An der kunstvollen Gestaltung der Existenz arbeiten

Wer in dem beschriebenen Sinne „selbstmächtig“ und dann auch „autonom“ ist, kann nach Schmid damit beginnen, mit sich selbst umzugehen. Dies sollte er, treu dem Imperativ der Lebenskunst, so tun, dass dabei eine schöne, „kunstvolle“ Existenz entstehen kann. Schmid:

„Das Selbst strukturiert und gestaltet das Material, das das eigene Leben ist, überlässt diese Arbeit nicht mehr einem anonymen Sollen, sondern vollzieht sie gemäß einer eigenen Wahl, um dem Leben Stil und Form zu geben und eine Existenz des Maßes zu verwirklichen (Produktionsästhetik).“³⁵³

Es mag bei einem Punkt wie diesem erlaubt sein, stilistische Bedenken geltend zu machen, zumal Schmid hier auch davon spricht, wie wichtig die „äußerliche Darstellung“ in den „Augen der Anderen“³⁵⁴ sei. Es wirkt sprachlich nicht sehr kunstvoll, dass Schmid von der „Arbeit an der Gestaltung“ redet.³⁵⁵ Auch mag man, stilistische Bedenken beiseitegelassen, bezweifeln, dass es jene von Schmid beschworene „Arbeit an der kunstvollen Gestaltung der Existenz“ gebe oder auch nur geben könne.

6. Sich selbst erkennen

Bevor man das eigene Leben selbstbestimmt zu leben beginnt, sei, so Schmid, noch Entscheidendes zu bedenken: der Mensch, der sein Leben nach eigenen Gesetzen leben wolle, müsse auch wissen, wer er sei. Es geht hierbei um Selbsterkenntnis. Mit Schmid gilt: Wer nicht weiß, wer er ist, hat kaum Chancen, das eigene Leben auch in der richtigen Weise selbst zu bestimmen. Ohne Selbsterkenntnis ist jede Autonomie korrumpiert. Hier lohnt sich ein Seitenblick auf die Psychoanalyse, die Rupert Lay als ein Königsweg gilt, sich selbst besser zu erkennen, um auf dieser Grundlage ein gelingendes Leben zu führen. Schmid aber will von einer solchen subjektiv-individuellen Selbsterkenntnis aber nichts

³⁵³ Schmid 2000, S. 188.

³⁵⁴ Ebd. Er spricht allerdings nicht von seinem eigenen sprachlichen Stil, sondern vom Stil der Existenz. Nach Schmid's Erläuterungen hängt jedoch beides miteinander zusammen.

³⁵⁵ Weniger wäre hier mehr: „Gestaltung der Existenz“ genügt.

wissen. Er vertritt die Ansicht, dass es kaum Berührungen zwischen der Psychoanalyse und einer praktischen Lebenskunst gebe. Die Verantwortung dafür liege bei der Analyse. Schmid:

„Selbst die Psychoanalyse vernachlässigt um ihrer analytischen Arbeit willen die Funktion, ein Lebenkönnen zu vermitteln, die Selbstkonstituierung der Subjekte und ihre Fähigkeit zur eigenständigen Wahl und zu Beziehungen der Wahl zu bestärken.“³⁵⁶

Mündlich hat er in dieser Sache erklärt:

„Psychoanalyse ist eben Psychoanalyse und nicht Psychosynthese, das heißt sie arbeitet analytisch, auflösend, zerlegend. Das, was sie zerlegt und aufgelöst hat, kriegt sie hinterher nicht mehr zusammen, versucht es auch gar nicht, denn Psychoanalyse, jedenfalls diejenige, auf die sich [sic] Freud beruft, hat vergessen, was bei Freud noch zu finden ist, daß eine Aufgabe der Psychoanalyse sehr wohl auch ist, die Lebenskunst von Menschen wiederherzustellen.“³⁵⁷

So wird Schmid zitiert in einer Rezension im *Büchermarkt* des Deutschlandfunks. Der Rezensent, Steffen Graefe, kritisiert denn auch die „Ignoranz“ Schmidts gegenüber der Psychoanalyse und gegenüber Psychotherapien überhaupt:

„Bei aller Fundiertheit in der Beschreibung [...] ignoriert Schmid den Beitrag der verschiedenen Psychotherapien [...] fast völlig. Diese Ignoranz ist ungerecht und arrogant. [...] Einer zeitgemäßen Darstellung der philosophischen Lebenskunst steht es an, die Errungenschaften der Psychotherapien auf diesem Gebiet zumindest zur Kenntnis zu nehmen.“³⁵⁸

Schmid ist aber kein Fachmann für psychologische oder psychotherapeutische Angelegenheiten. Wohl auch deshalb kann er in einem anderen Zusammenhang recht beschaulich zur Frage seelischer Verletzungen sprechen. Die folgende Auskunft findet sich in dem Interview: „‘Ohne den Tod wäre das Leben wertlos‘; Ein Gespräch mit dem Philosophen Wilhelm Schmid über Rückschau und Sterblichkeit“³⁵⁹. Schmid wird gefragt, was man tun könne, wenn man unter Traumata, also erheblichen seelischen Verletzungen, litte. Schmid daraufhin:

„Ich würde die Traumata [...] nicht analytisch angehen wollen. Ich bin nicht davon überzeugt, dass das der richtige Weg ist. [...] Im Leben werden nicht alle Dinge eins zu eins abgegolten. Das ist so, und darauf haben wir nur begrenzten Einfluss. Das Leben ist nicht absolut gerecht, kann es nicht sein. Es ist daher ratsam, im Leben nach Schönerem zu suchen, mit dem man auch ein Trauma überstrahlen kann. Das heißt nicht, nur Schönes, nur Positives zu sehen. Aber in allem, was ist, ist auch etwas Schönes zu finden. Ohne Schönes können wir nicht leben.“³⁶⁰

³⁵⁶ Schmid 1998a, S. 45.

³⁵⁷ Graefe 1999. Es muss wohl heißen: „...Psychoanalyse, jedenfalls diejenige, die sich auf Freud beruft, hat vergessen, was bei Freud noch zu finden ist...“

³⁵⁸ Graefe 1999.

³⁵⁹ Schlegel 2006.

³⁶⁰ Ebd.

Auffallend ist nicht nur die für einen Philosophen erstaunlich apodiktische Formulierung „Das ist so“. Sondern es ist auch nicht leicht zu verstehen, wie jenes „Überstrahlen“ eines Traumas mit „Schönem“ gelingen könne. Schmid tritt hier offenbar als Verfechter seines Imperativs zur philosophischen Lebenskunst an: Du musst dein Leben so gestalten, dass es ein schönes Leben sei. So gehandhabt, wirkt seine Idee allerdings doch recht krude und, moralisch gesprochen, mitleidslos.³⁶¹ Man mag hieran ablesen, dass Schmid's Lehre, wenn sie sich am Ernstfall bewähren soll, die Bodenhaftung vermissen lässt. Auch sein Konstrukt der Selbsterkenntnis bleibt blass, wenn es auch mit eindrucksvoller überindividueller Tendenz auftritt: Schmid will seinen Lesern ja die „strukturellen Bedingungen des Menschseins“³⁶², also ihres Menschseins, nahebringen.

Was seiner Philosophie der Lebenskunst hier fehlt, scheint jener Begriff des richtigen Lebens zu sein, der im Kapitel über Schmitz erwähnt worden ist: der Leiteindruck. Er ermöglicht es dem einzelnen Menschen, sich selbst zu erkennen und dabei zu erfahren, auf was sein Leben aus ist. Mit dem Leiteindruck versteht er, welche teleologische Tendenz seine Persönlichkeit hat und gewinnt unter dessen Einfluss auch genügend Vertikalspannung, um dieser Richtung zu folgen.

Damit deutet sich ein anderes Verständnis von Autonomie an als jenes, das Schmid mit seinem undifferenzierten Konzept der Selbstmächtigkeit bewirbt. Es handelt sich bei dieser Selbstmächtigkeit um ein Ausrufezeichen ohne Text: dem einzelnen Menschen wird nicht gesagt, dass er sich wenigstens halbwegs verstehen oder erkennen sollte, um „selbstmächtig“ zu leben. Schmid's Idiosynkrasie gegenüber der Psychotherapie führt dazu, dass er mit pseudophilosophischen Argumenten eine methodisch geführte Selbsterkenntnis denunziert. Er macht nicht Ernst mit der individuellen Persönlichkeit des Menschen. Was er ersatzweise anbietet, sind Listen und Optionskataloge. In diesen ist ein ins Kraut schießender Versuch zu sehen, dem „Selbst“ doch noch einen Weg zu einem richtigen Leben zu ermöglichen. Schmid bemüht sich mit diesen Bataillonen aufgezählter Lebensmöglichkeiten, ein philosophisches Versagen zu kompensieren: das „Erkenne dich selbst!“ am Apollon-Tempel zu Delphi zu leicht zu nehmen. Daran kann auch ein weiterer der Punkte nichts ändern, die für Schmid die Ästhetik der Existenz und das schöne Leben bestimmen: die Fähigkeit, sich von außen in den Blick zu nehmen.

7. Sich von außen sehen

Autonomie ist nur möglich, wenn ein Mensch aus verschiedenen Lebensoptionen jene wählen kann, die geeignet für ihn sind. Das setzt voraus, dass er ein Verhältnis zu sich einnehmen kann, in dem er sich, metaphorisch gesprochen, von oben oder von der Seite oder von außen in den Blick nimmt, sich

³⁶¹ Nun will man Schmid Ignoranz in Sachen Freud nicht gerne unterstellen, und vielleicht lassen die Zitate auch eher auf ein Vorurteil schließen. Graefe ist insofern recht zu geben, als sich gelegentlich ein herablassender Ton bei Schmid bemerken lässt, wenn es um Psychotherapie per se geht. Und in einem offenbar sogar empörten Ton hat er zu Protokoll gegeben, was ihm beschieden wurde, als er zu Studenienzeiten einen Professor nach Philosophischer Lebenskunst fragte. Ihm sei geantwortet worden, er „sollte mal eine Psychotherapie machen“. Vgl. den Beginn des Fernseh-Gesprächs mit Corinna Spies (Schmid 2007b). Mag sein, dass Schmid's Ablehnung von solchen Erfahrungen herrührt.

³⁶² Schmid 1998a, S. 82

also reflektiert, und dann, wiederum reflektierend, die richtige Lebensoption wählt. Schmid betont, wie wichtig diese Fähigkeit sei. „Die Erfahrung des Blicks von Außen auf sich selbst [erweist] sich als grundlegend für jede reflektierte Lebenskunst“³⁶³. Es ist dieser Blick von außen, mit welchem der Mensch die Fähigkeit entwickelt, autonom zu wählen. Hierin, im Vermögen, dieses oder jenes oder ein anderes zu wählen, liegt nach Schmid das Potential begründet, sich selbst zu lenken. So kann sich dann ein Mensch auch selbstmächtig und autonom das Gesetz seines Handelns geben.

Nun mag der Blick von außen durchaus seine Berechtigung haben. Schmid aber überhöht auch dieses Konzept und zwar so sehr, dass es ihm zum Ende seines opus magnum als ein unerwarteter Vertikalitätsbeschleuniger dient. Schmid ruft auf der letzten Seite seiner *Philosophie der Lebenskunst* dazu auf, den Blick von außen auch auf unseren Planeten einzuüben. Dort heißt es:

„Das Individuum versteht es als Bestandteil seiner reflektierten Lebenskunst, die Konsequenzen der eigenen Lebensführung auch für Andere und andernorts in den Blick zu bekommen und den globalen Blick von Aussen einzuüben – nicht um die kleinen alltäglichen und persönlichen Verhältnisse gering zu schätzen, sondern um die räumliche und zeitliche Erweiterung des Horizonts zur Grundlage seiner klugen Wahl zu machen.“³⁶⁴

Schmid benutzt hier vertikale Formeln; jedenfalls lässt sich der globale Blick als vertikaler verstehen, selbst wenn man bemerken möchte, dass er allerdings kein klassisch vertikaler Blick *nach* oben sei. Schwierig an Schmid's Vertikalitätsformeln ist, dass sie in einem Jargon abgefasst sind, der die Grenze zum philosophischen Kitsch überschreitet. So beendet er sein Werk über die Lebenskunst-Philosophie mit folgenden Worten:

„Unwiderruflich ist die Erde selbst zum Garten des Menschen geworden, zu einem Garten aber am Rande des Abgrunds; der Mensch, jeder einzelne, kann diesen Garten kultivieren, darin besteht seine Lebenskunst. [...] Dann erst, wenn er dieser Aufgabe sich gewachsen fühlt, kann er eines Tages vielleicht aufbrechen zu den Sternen, in jenen unendlichen Raum, dessen Grenzen allenfalls die der Wahrnehmbarkeit sind, und der zweifellos die umfassendste Dimension aller Lebenskunst darstellt.“³⁶⁵

Auf der 460. Seite seiner „Philosophie der Lebenskunst“ wird man so mit dem Blick von außen aus dem Garten der Erde in den unendlichen Raum der Sterne katapultiert, mit einer vertikalen Beschleunigung, die unerhört ist, mit dem konkreten Leben aber nur wenig zu tun hat .

8. Sich als zusammenhängende Person sehen

Im Blick von außen auf sich selbst eine Wahl treffen zu können, wie man leben wolle, ist die wichtigste Leistung der von Schmid beschworenen Außenperspektive. Es ist aber nicht deren einzige. Nur wer zum Blick von außen auf sich selbst in der Lage ist, kann nach Schmid auch eine zusammenhängende Person sein. Er spricht von „Kohärenz“ und berührt damit zwei Punkte.

³⁶³ Schmid 1998a, S. 315.

³⁶⁴ A.a.O., S. 460.

³⁶⁵ Ebd.

Erstens: So, wie der Mittelpunkt eines Kreises von seiner Peripherie her, von außen also, bestimmt werden kann, so kann ein Mensch auch den Eindruck seiner Kohärenz gewinnen, d.h. das Bild seiner zusammenhängenden, mit sich selbst identischen Person: dann, wenn er aus der Außenperspektive auf sich blickt; von der Peripherie her.

Beim Blick von außen auf sich selbst geht es, zweitens, auch darum, aus dieser Außenperspektive zu wählen, was man tun oder welchen Lebensweg man einschlagen wolle und auch auf diese Weise für die eigene Kohärenz zu sorgen. Hier schließt sich der Kreis, denn dies bedeutet wiederum nichts anderes als Selbstmächtigkeit oder, mit anderen Worten, Autonomie. Eine entscheidende Grundlage von Schmid's Selbstmächtigkeits- und Autonomiekonzept, ja seiner Lebenskunst-Philosophie überhaupt, bleibt dabei der Blick von außen. Kritik an seinem Konzept nimmt er vorweg. Man könne einwenden, scheint er zuzugeben, „ein ‚wirklicher‘ Blick von außen sei nicht wirklich möglich, eine reine Beobachterperspektive undenkbar.“³⁶⁶ Und erläutert dann:

„Zweifelloos ist die Perspektive des Blicks von Aussen eine Frage der Imagination, aber jede neue Erfahrung, die noch nicht der bestehenden Kohärenz zugehört, vermittelt dem Subjekt tatsächlich diesen Blick von Aussen auf das Selbst. [...] Auf diese Weise ist das Selbst eine mit Hilfe von Reflexion und Selbstreflexion organisierte Gestalt, festgefügt und doch veränderlich. [...] Es ist die Kohärenz des Subjekts, die den Begriff der ‚Ästhetik der Existenz‘ für sich in Anspruch nehmen kann [...]. Die Kohärenz ist Ausdruck der Selbstmächtigkeit des Subjekts, die nicht mit Selbstherrschaft oder ‚Selbstbeherrschung‘ verwechselt werden darf. [...] Mit der Kohärenz gibt das Selbst sich selbst Struktur und Form und macht sich und sein Leben zum Kunstwerk; die kunstvolle Gestaltung des Selbst und der Existenz wird vollzogen mit der Gestaltung dieser Zusammenhänge.“³⁶⁷

Schlichter gesagt: im Blick von außen auf sich selbst bildet der Mensch sich zu einer zusammenhängenden Gestalt, die auch von anderen als solche identifiziert werden kann. Wenn er nämlich von außen auf sich selbst blickt, bemerkt er verschiedene Aspekte von sich und kann diese modifizieren oder ergänzen.³⁶⁸ Guten Willens mag man Schmid zugestehen, dass er auf diese Weise unverhofft in die Nähe des Schmitz'schen Leiteindrucks kommt, der eine wichtige Bedingung eines richtigen Lebens ist. Auch der Leiteindruck verdankt sich ja einem Blick von außen und kann tatsächlich zu einer wahrgenommenen „Kohärenz“ des Menschen führen. Allerdings ist dieser Blick

³⁶⁶ Schmid 1998a, S. 256.

³⁶⁷ A.a.O., S. 256 f.

³⁶⁸ Schmid lässt mit dem Blick von außen seine gesamte Lebenskunst-Philosophie beginnen. Er stellt ihn am Beispiel einiger Bilder Edward Hoppers dar und unterstreicht auch so, dass er Lebenskunst als ein ästhetisches Unternehmen sieht. Wenn er allerdings seine Philosophie auf diese Weise auch kunstexegetisch begründet, liegt es nahe zu fragen, ob seine Sichtweise der Bilder Hoppers schlüssig sei. Immerhin wurde darauf hingewiesen, dass die übliche Hopper-Deutung nicht die einzig mögliche und vielleicht auch nicht die angemessene sei. So heißt es in der F.A.Z. vom 27. April 2007, S. 43: „Es ist ein weitverbreitetes Missverständnis, dass der amerikanische Maler Edward Hopper (1882 bis 1967) der Maler des vereinsamten Menschen war. [...] [Viel eher sieht man] Momente einer konzentrierten Ruhe: Immer sind die Personen auf dem Sprung, so, als hätten sie nur kurz eine Pause gemacht bei der ‚Pursuit of Happiness‘, der Jagd nach dem Glück, die in der amerikanischen Verfassung verankert ist.“ Schmid schließt sich aber der üblichen Hopper-Sicht an.

von außen beim Leiteindruck wirklich ein Blick von außen: hier blickt ein anderer Mensch auf die prospektiven Anteile der eigenen persönlichen Situation. Diese Leistung kann man de facto nicht selbst erbringen, weil niemand in der Lage ist, einen Eindruck von sich selbst zu gewinnen. Schmid aber ist offenbar gezwungen, das Gegenteil zu behaupten. Weil er so unverbrüchlich auf die Selbstmächtigkeit als Fundament des richtigen Lebens setzt, kann er den Blick von außen nicht an eine andere Person abtreten – zum Schaden der Kohärenz seiner Lebenskunst-Philosophie.

- Begrifflich hängen die bis hierher geschilderten acht Punkte³⁶⁹ zwar zusammen. Weil aber schon jede einzelne von Schmid's „Bedingungen, um sich das Leben schön zu machen“, kritisch zu sehen ist, können sie auch in ihrer Zusammenschau kaum überzeugen.

VI. Von der vertikalen zur horizontalen Lebenskunst-Philosophie

Vor dem Hintergrund der skizzierten Sloterdijk-Foucault-Schmid-Verbindung ist die Frage wichtig, welche Rolle das Konzept der Vertikalspannung – oder dessen Äquivalent – bei Schmid spiele. Die Frage wird umso wichtiger, je mehr man Sloterdijks Appell berücksichtigt, dass man sich heute, um ein richtiges Leben zu führen, in Vertikalspannung begeben müsse. Die These dieses Kapitels lautet: Schmid's Lebenskunst-Philosophie hat sich von vereinzelt vertikalen Ausschlägen immer flacher und breiter ausgerichtet. Sollte sich diese Vermutung bestätigen, wäre zu überlegen, welche Folge das im Zusammenhang mit den anderen Philosophen dieser Arbeit hat: wie Schmid's Lebenskunst-Philosophie im Vergleich zu den Beiträgen Rupert Lays und Hermann Schmitz' einzuschätzen ist und welchen Platz sie einnimmt im Gesamtgefüge der Antworten auf die Frage, wie richtig zu leben sei.

Ein grundlegender Einwand liegt nahe. Danach könne man an die Arbeiten Schmid's nicht den gleichen Maßstab anlegen wie an das Werk Lays und Hermann Schmitz's. Schließlich spiele Schmid's Lebenskunst-Philosophie auf einer Meta-Ebene, insofern sie die Matrix der philosophischen Lebenskunst aufzustellen versuche, selbst aber erklärtermaßen keine Auskünfte geben wolle, wie man richtig oder kunstvoll zu leben habe. Der Einwand zielt allerdings an Schmid's Lebenskunst-Philosophie vorbei. Nicht nur erlaubt sich Schmid immer wieder Ausflüge ins Genre der Lebenskunst, sondern auch die Lebenskunst-Philosophie wird von ihm in den Rang eines Geschäfts erhoben, das eminent vertikal sei. Das sollen auch die nächsten Abschnitte belegen.

Die Untersuchung kann beginnen bei Schmid's Imperativ der Lebenskunst-Philosophie in dessen entfalteter Form: Gestalte dein Leben so, dass es ein schönes Leben wird.³⁷⁰ Um zu rekapitulieren: Dieses Postulat hat sich im Laufe von Schmid's intensiver Beschäftigung mit dem Werk Michel Foucault's entwickelt und verändert. Der Franzose verlangte, vertikal ausgerichtet, man solle „ein Kunstwerk aus dem eigenen Leben machen“. Philosophische Lebenskunst fasste er entsprechend als

³⁶⁹ 1. Selbstmächtigkeit realisieren, 2. Der Akt der Wahl, 3. Sensibilität und Urteilskraft, 4. Autonom leben: sich selbst das Gesetz geben, 5. An der kunstvollen Gestaltung der Existenz arbeiten, 6. Sich selbst erkennen, 7. Sich von außen sehen können, 8. Sich als zusammenhängende Person sehen können.

³⁷⁰ Schmid 1998a, S. 60 ff.

„Ästhetik der Existenz“ auf.³⁷¹ Dabei hat Foucault die Parole, ein Kunstwerk aus dem eigenen Leben zu machen, zwar zur Blüte gebracht. Ursprünglich stammt sie aber nicht von ihm, sondern von Nietzsche. Mit Emphase ging dieser gegen ein Ansinnen an, das er als Zumutung identifizierte: glauben zu sollen, es gebe ein eigenes, wahres Selbst, zu dem man gelangen könne (und gelangen solle), indem man geduldig bei sich selber bohre. Im Gegenteil!, erklärte Nietzsche, man müsse nicht bohren, sondern vielmehr sich selbst formen, so wie ein Künstler sein Kunstwerk forme:

„Es ist Mythologie zu glauben, daß wir unser eigentliches Selbst finden werden, nachdem wir dies und jenes gelassen oder vergessen haben. So dröseln wir uns auf bis ins Unendliche zurück: sondern uns selber machen, aus allen Elementen eine Form gestalten – ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen!“³⁷²

Von hier führt ein direkter Weg zu Foucault, der ähnlich die Auffassung vertritt, dass es ein unveränderliches „Selbst“ nicht gebe und dass im Menschen auch keine Substanz anzutreffen sei, die sich als „Selbst“ beschreiben lasse. Und wie Nietzsche kann auch Foucault hierin keinen Verlust erkennen, sondern fordert im Gegenteil, anders mit dem eigenen Leben umzugehen, als dies gemeinhin getan werde. So wie ein Bildhauer oder Maler mithilfe seiner Materialien und seiner schöpferischen Kraft ein Kunstwerk schaffen könne, so könne doch auch der Mensch sein Selbst schaffen, d.h. ein Kunstwerk aus dem eigenen Leben machen. Foucault erklärt:

„Aus der Idee, daß uns das Selbst nicht gegeben ist, kann meines Erachtens nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen.“³⁷³

Dieser Gedanke, aus dem eigenen Leben ein Kunstwerk zu machen, ist in seiner bei Foucault wie bei Nietzsche aufstrebenden Tendenz verwandt mit dem Appell Sloterdijks, der bereits umrissen wurde: dass es heute die vornehmste Aufgabe des Menschen sei, sich in Vertikalspannung zu versetzen und in solcher Spannung das eigene Leben zu ändern. Damit lässt sich schließlich auch Schmidts Lebenskunst-Philosophie in den Blick nehmen. Und es ist zwar die These dieses Kapitels, dass sie schon ihrer Form nach horizontal angelegt sei und auch inhaltlich keine vertikalen Tendenzen habe. Dennoch sind auch bei Schmid gelegentliche vertikale Impulse zu beobachten.

1. Vertikale Impulse

Um zu zeigen, dass in der Spannungskurve der Lebenskunst-Philosophie Wilhelm Schmidts durchaus vertikale Ausschläge zu verzeichnen sind, sei das Vorwort zu seinem Buch von 1991 über Foucault und die *Suche nach einer neuen Lebenskunst* herangezogen. Schmid hat hier gerade über die „geduldige Mühe“³⁷⁴ gesprochen, die er habe aufbringen müssen, um der „Komplexität der

³⁷¹ Foucault 2007; Schmid 1998a, S. 165.

³⁷² Nietzsche 1967, S. 691.

³⁷³ Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1987, S. 274. Zitiert nach Kersting / Langbehn 2007, S. 30, Anmerkung 35.

³⁷⁴ Schmid 1991, S. 14.

Zusammenhänge³⁷⁵ bei Foucault zu folgen. Dann beschließt er jenes Vorwort mit einigen Gedanken über sich und seine nun vollendete, in Buchform vorliegende Arbeit:

„Man ist allzu leicht geneigt zu übersehen, wozu es dient, eine solche Arbeit zu unternehmen: Zur Heranbildung seiner selbst, zur Formung und Transformation seiner selbst – eine Arbeit, wie sie am besten in der Schrift geleistet werden kann, selbst in einer Epoche, in der die Schrift gänzlich an Bedeutung zu verlieren scheint. Die Schrift gibt die Metapher ab für diese Arbeit an sich selbst. Schließlich bestehen die Anforderungen an eine solche Arbeit nicht nur darin, zu forschen, zu ergründen und die Ergebnisse in eine angemessene Form zu bringen, sondern auch eine bestimmte Arbeit an sich selbst zu leisten: Exerzitien der Existenz.“³⁷⁶

Dass Schmid so bekennd und im existentialistisch-aufklärerischen, vertikalen Tonfall darüber spricht, wie stark sein Schreiben und Arbeiten mit ihm selbst, seiner Persönlichkeit und seinem Leben verknüpft seien, ist im Kontext der Lebenskunst und der Fragen nach dem richtigen Leben beachtlich.³⁷⁷ Die Passage kann mit der folgenden Erklärung Schmidts zusammengesehen werden. Er lässt hier zuerst Foucault zu Wort kommen:

„[Foucault:] ‚Denken Sie, ich hätte dermaßen geackert all diese Jahre hindurch, nur um dasselbe zu sagen und nicht verändert zu werden? Diese Transformation seiner selbst durch sein eigenes Wissen ist, denke ich, der ästhetischen Erfahrung ziemlich nahe. Wozu sollte ein Maler malen, wenn er nicht von seiner eigenen Malerei transformiert würde?‘ Die Ästhetik der Existenz ist nicht nur eine Wissensform und Begründungsform, sondern eine Lebensform, für die die Nähe zur ästhetischen Erfahrung maßgebend ist.“³⁷⁸

³⁷⁵ Ebd.

³⁷⁶ A.a.O., S. 14 f. Auf S. 298 erläutert Schmid dort, dass Foucault zu seinem Leben-als-Kunstwerk-Begriff von Charles Baudelaire inspiriert worden sei und zitiert Foucault ebd.: „Der moderne Mensch ist für Baudelaire nicht der Mensch, der darin aufgeht, sich selbst, seine Geheimnisse und seine verborgene Wahrheit zu entdecken; er ist vielmehr der Mensch, der sich selbst zu erfinden sucht. Diese Modernität ist nicht die ‚Befreiung des Menschen in seinem eigenen Sein‘, sie zwingt ihn vielmehr, sich der Aufgabe, sich selbst zu erarbeiten, zu stellen.“ In diesem Sinn ist wohl Schmidts feierliches Wort von den „Exerzitien der Existenz“ am Ende seiner Selbstauskunft zu verstehen, nach der es darauf ankomme, „auch eine bestimmte Arbeit an sich selbst zu leisten“.

³⁷⁷ Auf einem anderen Blatt steht es, dass Schmid den schreibenden Modus der Lebenskunst emphatisch allen anderen vorzuziehen scheint. Nimmt man die Passage bei ihrem semantischen Nennwert, so erklärt Schmid hier unter anderem, dass man um des richtigen Lebens willen „am besten“ schreibe. Und in seinem Foucault-Buch schreibt Schmid unter der Überschrift *Das Leben schreiben* nicht nur über Foucaults Arbeiten zur Antike, sondern sicherlich auch über sich selbst (Schmid 1991, S. 310): „Die Schrift ist ein Medium der Kunst, sein Leben zu führen und zu gestalten, ist eine Geste der Existenz und der Gestaltung seiner selbst. Das Individuum formt sich in dieser Tätigkeit, erarbeitet sich die Möglichkeit seiner Existenz und seiner Transformation. [...] Der bloße Akt der Schrift bildet auf jeden Fall eine Metapher des Selbst, um es zu verdoppeln, zu vervielfältigen und zu kristallisieren. Der Stil der Existenz zeichnet sich in der Linie ab, die die leere Fläche des Papiers durchfurcht und den weißen Raum gestaltet.“ Dies sind denn auch Passagen, die man als überhöht empfinden mag, denen man aber einen vertikalen Gestus nicht absprechen wird. Unklar bleibt, wie Schmid von hier, vom weißen Raum des durchfurchten Papiers, den Weg ins selbstmächtig geführte Leben nehmen will.

³⁷⁸ Schmid 2000, S. 297. Das Foucault-Zitat stammt aus einem Gespräch, das Stephen Riggins am 22. Juni 1982 in Toronto mit Foucault führte; s. Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins, in: *Foucault 2007*, S. 168. Unmittelbar vorher, a.a.O., S. 167 f., sagt Foucault: „Ich weiß, dass das Wissen Macht hat, uns zu verwandeln [...], dass ich dann, wenn ich die Wahrheit kenne, verwandelt sein werde. Und vielleicht gerettet. Oder ich

Zieht man die beiden letzten Zitate zusammen, kann nachvollziehbarer werden, dass Schmid hier mit einem vertikalen Zungenschlag spricht, der von Foucault inspiriert ist. Auch mit seiner Wortwahl geht er in dessen Spuren und spricht davon, sich selbst zu „transformieren“ und zu „formen“, als wolle er auch persönlich und mit seinen Büchern für ein Leben werben, das unter der Überschrift einer „Ästhetik der Existenz“ gesehen werden kann. Was „Ästhetik der Existenz“ Schmid aber bedeutet, zeichnet sich ab, wenn man sein zuerst zitiertes Bekenntnis bei seiner performativen Bedeutung nimmt: wenn man danach fragt, was jemand, der so spricht wie Schmid, damit im Vollzug über seine Sicht der Dinge sagt. Es liegt dann nah, dass Schmid sein eigenes Leben in Foucaults Sinn als ästhetisches Werk, das heißt als Kunstwerk, verstanden wissen will.³⁷⁹

Noch bekennender wird der Tonfall Schmidts, wenn es um Reinhold Messner geht. In seinem „Versuch über Messners Form von Lebenskunst“ erklärt Schmid affirmativ:

„[...] Das Interessante an Messner ist, dass er exemplarisch die Situation des modernen Individuums durchlebt, das sich von allen lästigen Bindungen der Tradition, Konvention, Religion befreit hat und demzufolge keine heteronom vorgegebenen Aufgaben und Ziele, keine von außen kommenden Verpflichtungen mehr kennt. Das ist der Punkt, an dem das Leben notwendigerweise zum autonomen Kunstwerk wird.“³⁸⁰

2. Horizontale Lebenskunst-Philosophie

In seinem übrigen Werk ist Schmid allerdings davon abgerückt, das Ziel der Lebenskunst so stark und vertikal zu formulieren, wie Foucault es vorgemacht hatte. Es fällt auf, dass er hier meistens zu weicheren, schwächeren Formen greift. Zentral ist die oben erwähnte Formel, das Ziel der Lebenskunst lasse sich beschreiben mit dem Vorsatz, „sich ein schönes Leben [zu] machen“³⁸¹. Mit einer solchen Richtungsangabe schreibt Schmid nicht mehr als Kompilator Foucaults, sondern als Urheber eines eigenen philosophischen Konzepts. Schmid im Wortlaut:

werde dann sterben, aber ich glaube auf jeden Fall, dass das für mich dasselbe ist. Sehen Sie, deshalb arbeite ich auch wie ein Kranker, und ich habe mein ganzes Leben wie ein Kranker gearbeitet. Ich kümmere mich in keiner Weise um den universitären Status dessen, was ich tue, weil mein Problem meine eigene Verwandlung ist.“ Es mögen dies Sätze sein, die Schmid inspiriert und unter zeitweilige Vertikalspannung gesetzt haben; andererseits ist zu vermuten, dass er dergleichen in eigenem Namen kaum sagen würde. Als freier Philosoph der Lebenskunst scheint Schmid sich sehr wohl um den Status dessen zu kümmern, was er schreibt und veröffentlicht.

³⁷⁹ Es ist dies der Begriff, welcher in dem zitierten Beispiel so wichtig für Schmid zu sein scheint. In einem Aufsatz mit dem Titel *Das Leben als Kunstwerk* schreibt er: „Lebenskunst: Ein alter Begriff zieht neues Interesse auf sich, individuell und gesellschaftlich, in der Philosophie und in den Künsten. Daran war ein bekannter französischer Philosoph vielleicht nicht unbeteiligt, der bemerkte, ‚dass Kunst in unserer Gesellschaft etwas geworden ist, das nur Gegenstände, nicht aber Individuen oder das Leben betrifft. Dass Kunst etwas Gesondertes ist, das von Experten, nämlich Künstlern, gemacht wird. Aber könnte nicht das Leben eines jeden ein Kunstwerk werden?‘ Kaum eine Aussage Michel Foucaults ist in den zurückliegenden Jahren so häufig zitiert worden wie diese.“ (Schmid 1998b, S. 1).

³⁸⁰ Caysa / Schmid 2002, S. 120.

³⁸¹ Schmid 2000, S. 173, S. 181; vgl. Schmid 1998a, S. 170.

„[Zur] Beantwortung der Frage, was im Hinblick auf die Ästhetik der Existenz unter dem Schönen verstanden werden könnte, kann Foucault allerdings nicht herangezogen werden, denn er definierte den Begriff nicht weiter.“³⁸²

Sich ein schönes Leben machen bedeutet in Schmid's Nomenklatur, dem sogenannten „existentiellen Imperativ der Lebenskunst“³⁸³ zu entsprechen, nach dem es darauf ankomme, so zu leben, dass das Leben „bejahenswert“³⁸⁴ sei. Das Konzept des selbstmächtigen und zugleich bejahenswerten, schönen Lebens nimmt in Schmid's Lebenskunst-Philosophie den Platz ein, den bei Rupert Lay die Biophilie hat und bei Hermann Schmitz das leiblich präsente Leben. Schmid widmet sich der Frage, was es denn heiße, ein selbstmächtiges und schönes Leben zu führen, mit einiger Emphase. Mit dem folgenden Auszug deutet sich allerdings auch eine Nebenwirkung seines Bestrebens an, jede Wahl und jede Entscheidung in die Freiheit des Einzelnen zu stellen. Es handelt sich um die Kehrseite seines sich so offen gebenden Optionalismus. Weil dieser keine Fragen unbeantwortet lassen will, kann er in eine Abgeschlossenheit umschlagen, die einer praktizierten Lebenskunst zuwider läuft und auch der Lebenskunst-Philosophie nicht gut zu Gesicht steht. Das zeigt sich zum Beispiel in dieser Passage:

„So kann Lebenskunst tatsächlich heißen, sich ein schönes Leben zu machen, im Sinne von: Das Leben bejahenswerter zu machen, und hierzu eine Arbeit an sich selbst, am eigenen Leben, am Leben mit Anderen und an den Verhältnissen, die dieses Leben bedingen, zu leisten, um zu einem erfüllten Leben beizutragen, das nicht nur aus Glücksmomenten besteht und aus dem die Widersprüche nicht ausgeschlossen, sondern bestenfalls zu einer spannungsreichen Harmonie zusammengespannt sind: es handelt sich nicht unbedingt um das, was man ein leichtes Leben nennt, eher um eines, das voller Schwierigkeiten ist, die zu bewältigen sind, voller Widerstände, Komplikationen, Entbehrungen, Konflikte, die ausgefochten oder ausgehalten werden – all das, was gemeinhin nicht zum guten Leben und zum Glücklichein zählt. Das Leben gut und – nach Maßgabe der Abwägung aller grundlegenden Aspekte – richtig zu führen, ist der Versuch der Realisierung eines erfüllten Lebens, erfüllt vom Bewußtsein der Existenz, erfüllt von der Erfahrung des gesamten Spektrums des Lebens, erfüllt vom vollen Genuß und Gebrauch des Lebens.“³⁸⁵

Das Zitat stellt eine eigentümliche Mischung dar, in der zwar vertikale Versatzstücke aufgeboten werden, das Ganze aber eher vom Geist eines Buchhalters als lebenskunst-philosophisch inspiriert zu schein scheint. Es kann irritieren, dass hier ein Autor schreibt, als müsse er jede denkbare Alternative eines Sachverhaltes aufzählen und seine Formulierungen gegen jeden möglichen Einwand absichern. Wenn Schmid hier bereits erklärt hat, dass das Leben „voller Schwierigkeiten“ sei, führt er dennoch aus, es sei auch „voller Widerstände, Komplikationen, Entbehrungen, Konflikte“. Während derweil die Schwierigkeiten „zu bewältigen“ seien, werden die Widerstände, Komplikationen, Entbehrungen

³⁸² Schmid 2000, S. 176.

³⁸³ S. das Zitat auf der Buch-Rückseite von Schmid 2000.

³⁸⁴ „Die Ästhetik der Existenz bezeichnet somit das Charakteristikum einer Existenz, die – in den Augen des Individuums selbst wie in den Augen Anderer – als bejahenswert und in diesem Sinne schön erscheint.“ (Schmid 2000, S. 177.)

³⁸⁵ A.a.O., S. 14 f. Vgl. Schmid 1998a, S. 170 f.

und Konflikte „ausgefochten oder ausgehalten“. Noch wenn Schmid im letzten Satz erklärt, wie man das Leben richtig führen könne – nämlich „nach Maßgabe der Abwägung aller grundlegenden Aspekte“ –, scheint der Bürokrat das Wort zu führen.

Gottfried Benn schreibt über Chopin, dass der am Ende seines Lebens seine Skizzen und Manuskripte verbrannt habe: „Nur keine Restbestände, Fragmente, Notizen, diese verräterischen Einblicke – sagte zum Schluß: ‚Meine Versuche sind nach Maßgabe dessen vollendet, was mir zu erreichen möglich war.‘“³⁸⁶ Schmid soll nicht hieran gemessen werden, aber das Beispiel zeigt, dass seine Texte von einem gerüttelt Maß an Restbeständen, Fragmenten und Notizen aufgeblasen werden. Diese Beobachtung betrifft die Form, und ähnlich lässt sich die inhaltliche Ausrichtung einschätzen. Das zeichnet sich schon an dem letzten Zitat ab, soll aber im nächsten Abschnitt noch genauer belegt werden.

VII. Philosophischer Optionalismus

In Schmid's Lebenskunst-Philosophie geht es oft darum, Verhaltensmöglichkeiten aufzuzeigen. Angesichts dieser oder jener Situation kann man sich so oder so verhalten, und Schmid wird nicht müde, die möglichen Alternativen aufzuzählen und zu explizieren. Tatsächlich ist er bestrebt, *alle* Möglichkeiten, sich so oder so zu verhalten, zu erfassen, was zur Folge hat, dass er ein jeweiliges Options-Terrain meistens erschöpfend abbildet. Für sein Oeuvre kann man eine eigene Stilrichtung aufstellen: den philosophischen Optionalismus. Einen Eindruck, welche Form er annimmt, gewinnt man, wenn man lediglich die Spitze eines seiner optionalistischen Eisberge in den Blick nimmt, auf welchem sich die verschiedenen Möglichkeiten versammeln, das eigene Leben zu leben. Es geht hier um Lebensformen oder *Typen der Existenz*. Bevor Schmid sie aufzählt, sichert er sich durch Einschränkungen und Zusatzerklärungen ab:

„Je nachdem, mithilfe welcher Regeln und Maximen [das Individuum] die Gestaltung seines Lebens vornimmt, welche Eigenschaften es gewähren lässt, um so sein Leben zu strukturieren, ergibt sich eine spezifische Form der Existenz, die kaum je eine reine Form, sondern eine Mischform ist; sie kann verschiedene gegebene, gewählte und selbstgestaltete Formen in sich aufnehmen und in sich widersprüchlich und prekär sein, nicht frei von bösen Versuchungen – entscheidend für die philosophische Lebenskunst ist, dass ihre Wahl auf reflektierte Weise geschieht und mit dem Einsatz des eigenen Lebens verantwortet werden kann.“³⁸⁷

Unmittelbar hierauf hebt Schmid zu einer der Listen an, die sich in seinen Büchern häufig finden. Bevor er beginnt, verschiedene Existenz-Optionen aufzuzählen, relativiert er aber noch einmal und betont, dass er nicht *alle* möglichen Lebensformen abzubilden beanspruche. Es darf aber vermutet werden, dass das Gegenteil richtig ist; zumindest macht seine Inventarisierung verschiedener Lebensformen diesen Eindruck. So hebt Schmid an:

³⁸⁶ Gottfried Benn, *Chopin*, in: *Benn 1966*, S. 188 ff.

³⁸⁷ *Schmid 1998*, S. 123 f.

„Um nur einige Möglichkeiten für die Gesamtform der Existenz aufzuzeigen: Da ist die *exzessive* Existenz, in der die Verausgabung zum Selbstzweck wird. Die *eruptive* Existenz, die durch zeitweilige Ausbrüche von Affekten und Leidenschaften geprägt ist. Die *epikureische* Existenz, die im Unscheinbarsten noch die deliziose Lust aufspürt. Die *erotische* Existenz, die von Sinnlichkeit in ihrer ganzen Fülle durchzogen ist. Die *hedonistische* Existenz, in der das Lustprinzip zum alleinigen Motiv des Lebens wird. Die *kathartische* Existenz, in der Affekte und Leidenschaften ausgelebt werden, um sich davon zu befreien. Die *arithmetische* Existenz, deren Signum das Rechnen und Berechnen, das Kalkül und die Bilanz ist [...]³⁸⁸

Es geht dann, von Schmid jeweils kursiv markiert, weiter zur ludischen Existenz und zur spontanen, kontingenten, essayistischen, erratischen, fragmentarischen, theatralischen, normalen, banalen und konventionellen Existenz, dann über die quietistische, stoische, chaotische, katastrophale und isychiastische Existenz („die die Lebensform des Schweigens und der Stille realisiert“³⁸⁹) hin zur akedischen („für die die ostentative Sorglosigkeit, Nachlässigkeit und Trägheit maßgebend ist“³⁹⁰), fatalistischen, passiven, aktivistischen, naturalistischen, religiösen, instantanen, attentistischen, opportunistischen, zynischen, moralischen und humanistischen Existenz.³⁹¹ Endlich kann man auch noch die „Challenger-Existenz“ wählen, „die unentwegt nach neuen Herausforderungen sucht“³⁹² oder die „zappende Existenz, die von allem das Beste in Kürze mitnimmt.“ Schmid schließt mehrere Seiten später mit den Worten: „Um nur diese 55 Beispiele zu nennen“³⁹³ – wobei man auch einen drohenden Beiklang wahrnehmen mag. Mit jeder dieser Existenz-Optionen geht es aber darum, sich ein selbstmächtiges, schönes Leben zu machen und so zu leben, dass das Leben ein bejahenswertes sei. Dagegen ist nichts zu sagen, aber mit einem Leben in Vertikalspannung hat das nicht viel zu tun. Schmid tritt als ein Mann der Horizontalen auf. Seine Schriften gehen ebenso in die Breite, wie seine Listen und Aufzählungen sich ausbreiten und jeden Aspekt des Lebens, des Lebendigen und der Lebenskunst erfassen und sich einverleiben. So wäre es auch falsch, Schmid vorzuwerfen, dass er den Aspekt vernachlässige, den Sloterdijk so nachdrücklich in den Vordergrund stellt: um richtig zu leben, müsse man *üben*, richtig zu leben. Weil Schmid über alles redet, redet er auch hierüber.

Nur eines findet sich in seinem Lebenskunst-Universum nicht: der Appell Sloterdijks, der im Hintergrund von Foucaults Existenzästhetik steht und der das Werk von Lay und Hermann Schmitz bestimmt: du musst dein Leben ändern. Sloterdijk lässt diese Forderung vertikal emporragen und bezeichnet sie als absoluten Imperativ. Wenn Schmid dagegen seinen „existenziellen Imperativ der Lebenskunst“ aufstellt, ist dies eine Attrappe. Dass man das eigene Leben ändern müsse, wäre bei ihm ein zu erwägender Punkt unter anderen. Schmid würde argumentieren, dass man eine entsprechende Lebensoption durchaus *wählen* könne: sicherlich könne man sich selbstmächtig dazu entscheiden, das eigene Leben zu ändern. Bei Sloterdijk ist der Appell, das eigene Leben zu ändern,

³⁸⁸ Schmid 1998a, S. 124. Kursiv bei Schmid.

³⁸⁹ Schmid erklärt in einer Anmerkung a.a.O., S. 473, dass es sich hier um die russische Form der griechischen *hēsychía* handele, die das frühchristliche und russisch-orthodoxe Mönchstum geprägt habe.

³⁹⁰ A.a.O., S. 124.

³⁹¹ A.a.O., S. 124 ff.

³⁹² A.a.O., S. 126.

³⁹³ Ebd.

aber ein absoluter und keiner, der einer selbstmächtigen Erwägung folgte. Menschen *geraten* unter Vertikalspannung, sie werden von Vertikalspannung *ergriffen*, ohne dass ihnen dies zu Gebote stünde.

Am deutlichsten wird die Differenz zwischen Schmid und den anderen Philosophen am Beispiel Hermann Schmitz'. Dessen Philosophie trifft Schmid's Lebenskunst-Gebäude in deren Mitte. Wenn Schmid seinen Akt der Wahl „ins Zentrum der Lebenskunst“ stellt, bezweifelt Schmitz mit triftigen Gründen, dass es einen solchen Akt überhaupt gebe³⁹⁴. Die Beweislage ist so erdrückend, dass sie für Schmid den Bekenntnisfall bedeutet – oder jedenfalls bedeuten würde, wenn Schmid Notiz von Schmitz nähme. Dass er dies nicht tut, ist befremdlich, denn Schmid scheint belesen zu sein und die Gegenwartsphilosophie zu überblicken. In seinen Schriften berücksichtigt er alles und jeden, und so überrascht es, dass Schmitz bei ihm nicht vorkommt. Vielleicht ist es aber auch so, dass er die Neue Phänomenologie konsequent ignoriert hat. Diese Vermutung wirkt umso plausibler, als die Idiosynkrasie keine totale wäre. In *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste*³⁹⁵ führt Schmid im Literaturverzeichnis³⁹⁶ Schmitz' Buch über Platon und Aristoteles³⁹⁷ an, ohne allerdings im Haupttext darauf einzugehen. Man kann nur vermuten, weshalb Schmid die Werke Schmitz' also allenfalls nominell berücksichtigt. Vielleicht ahnt er, dass seine Lebenskunst-Philosophie in ihrem Fundament (Selbstmächtigkeit und der Akt der Wahl) und in ihren Fortsetzungen von Schmid's Werk in Frage gestellt wird.

VIII. Schmid's Lebenskunst im Angesicht des Todes: eine Bewährungsprobe

Von einigen raren Ausschlägen in die Höhe abgesehen, neigen die Werke Schmid's zur Horizontale. Zwar ist es Schmid wichtig, vollständige Optionskataloge vorzustellen, mit deren Hilfe sich Menschen orientieren können, um ein schönes Leben zu führen. Kritisch ließe sich aber von einer Verflachung der Lebenskunst reden und von einer Überforderung des einzelnen Menschen. Kaum jemand kann ja im Augenblick einer Entscheidung über all die Optionen verfügen, die Schmid anbietet. Wenn es im Ernstfall wirklich darum gehen sollte, sich zu orientieren, bliebe man nach der Lektüre Schmid's ratlos zurück.

Auch Schmid selbst scheint, wenn er einmal aufhören muss, zu reden, vor entscheidenden Lebensfragen nicht weiterzuwissen. Das zeigte sich am deutlichsten, als er eine Frage beantwortete, die ihm 2010 gestellt wurde. Im November dieses Jahres erschien in der Zeitschrift *Cicero. Magazin für politische Kultur* auf deren letzter Seite ein Beitrag Schmid's, in dem er sich, wie andere prominente Zeitgenossen vor und nach ihm, der Frage der Redaktion stellte, in welcher Weise er, für den Fall, dass er bald sterben müsse, seine letzten 24 Stunden verbringen wolle. Die Frage ist für

³⁹⁴ S.o., S. 118 f.

³⁹⁵ Schmid 1987.

³⁹⁶ A.a.O., S. 144.

³⁹⁷ Schmitz 1985.

einen Philosophen der Lebenskunst von einiger Bedeutung. Sie lässt sich als Prüfstein seiner Philosophie verstehen: was hat von dem, das man gedacht, geforscht und geschrieben hat, Bestand? Was taugt zur existenziellen Praxis? Oder drängender gefragt: kann die eigene Lebenskunst-Philosophie einen auch selbst vorbereiten auf das Ende des eigenen Lebens?

Man mag einwenden, dass der Frage so zu viel Bedeutung beigemessen werde, aber Philosophen haben seit Jahrhunderten nicht nur oft *memento mori* gemahnt, sondern auch dazu aufgefordert, in philosophischen Übungen das Leben vom eigenen Tod her zu bedenken.³⁹⁸ Rupert Lay etwa empfiehlt in seinem Meditationsbuch ausdrücklich, dies zu tun; so könne man einer Betrachtung über den Sinn des eigenen Lebens ein Fundament geben, das nirgends sonst zu haben sei. Es geht bei Lay um eine Übung, mit der es leichter werden soll, den Sinn des eigenen Lebens zu erkennen. Er erklärt:

„[...] Suchen Sie die Werte herauszufinden, die Sie Ihrer Überzeugung nach realisieren müßten, damit Ihr Leben ein erfülltes menschliches Leben wird. Wenn Sie nicht sehr jung sind (also etwa ab 24), ist es sehr hilfreich, sich in Gedanken an das Ende Ihres Lebens zu versetzen. Fragen Sie sich nun: Was müßte ich getan haben, wie müßte ich mein Leben gestaltet haben, damit ich einmal zum Ende sagen kann, das Leben hat sich gelohnt, es ist gelungen, es war ein menschliches Leben. Vieles, was Ihnen heute recht wichtig erscheint und Ihre faktische Wertordnung bestimmt, wird dann ganz unerheblich, und manches, was Sie bislang für nebensächlich hielten, wird Ihnen dann zur Hauptsache werden können.“³⁹⁹

Für eine solche Selbstbesinnung lieferte die Frage des *Cicero*-Magazins die Vorlage und Schmid nahm sie bereitwillig an. So erklärte er, dass er auch an seinem Todestag, wie jeden Morgen, eine Meditationsübung machen werde. Dann ist die Rede von mancherlei leiblichen Genüssen: in einem seiner Lieblings-Cafés wolle er einen besonderen Kaffee trinken und anderswo mit seinem Sohn eine Spezialität aus seiner bayrischen Heimat verspeisen. Es handelt sich um zum Teil liebenswerte Unternehmungen, gegen die niemand etwas vorbringen will. Unvermittelt macht Schmid aber dann eine Bemerkung, welche auf die Eigentümlichkeit, wenn nicht die Fragwürdigkeit, seiner Lebenskunst-Philosophie hinweist. Er erklärt, dass er es vielleicht bereuen werde, niemals in seinem Leben fremdgegangen zu sein. Die Passage im Original:

„Ich liebe meine Frau, und bin ihr immer treu gewesen. Aber vielleicht würde ich in der letzten Stunde doch bedauern, nie fremd gegangen zu sein.“⁴⁰⁰

Vielleicht lässt sich mit einem solchen autobiographischen Hinweis die Lebenskunst-Philosophie Wilhelm Schmidts noch von einer anderen Seite aus beleuchten. Sicherlich ist es auch angenehm, dass er vor Grenz- und Schicksalsfragen kein Bescheidwissen und selbstmächtiges Verfügen darüber demonstriert, wie er denn leben wolle. Vor dem Hintergrund von Schmidts Selbstauskunft wird aber offensichtlich, was sich auch bei der Lektüre seiner Bücher als vorherrschender Eindruck einstellt. Er

³⁹⁸ Vgl. Rabbow 1954.

³⁹⁹ Lay 1976, S. 218.

⁴⁰⁰ Schmid 2010b.

tritt als Philosoph auf, dem es zum Prinzip geworden ist, kein Prinzip zu haben, der seinem Publikum vielmehr Verhaltensoptionen unterbreitet. Es fehlt jede Richtung, jede Orientierung auf ein höheres Ziel hin.

Sein Buch über Reinhold Messner scheint dies zu unterstreichen; es wirkt, als habe Schmid mit einem Gespür für das, was ihm fehlt, das Beispiel dieses Vertikal-Extremisten gesucht. So taugt auch sein ästhetischer Imperativ der Lebenskunst („Gestalte dein Leben so, dass es ein schönes werde“) nicht dazu, dass Schmid zum Ende hin Frieden mit dem eigenen Leben machen könnte. Schmid's Lebenskunst-Philosophie mag sich auf dem Papier, in große Wörter gesetzt, gut ausnehmen; im Kontakt mit der Wirklichkeit verliert sie ihre Relevanz. Dass sie zu einer kuriosen Unentschiedenheit führen kann, demonstriert hier ihr Schöpfer selbst.⁴⁰¹

Die Kritik an Schmid kann aber noch grundsätzlicher formuliert werden. Seine Veröffentlichungen bekommen in den letzten Jahren eine Schlagseite, die mehr mit Marktkalkül und verlegerischer Berechnung zu tun haben scheint, als mit einem Interesse, das philosophisch zu nennen wäre. Schmid scheint inzwischen für ein spezielles weibliches Publikum zu schreiben, das vor allem von romantischen Fragen bewegt wird. In einer Fernsehsendung Anfang 2011 hat Schmid dies angedeutet. Zunächst wird er vom Interviewer gefragt, ob Frauen die besseren Lebenskünstler seien. Schmid antwortet: „Ja. Sind sie.“, und erklärt dann, weshalb er das glaube:

„Frauen, worin ich einen großen Vorteil sehe, leben hermeneutischer. Komplizierter Ausdruck für den Umstand, dass vieles im Leben darauf ankommt, zu deuten. Was ist denn genau Liebe? Na ja, das ist ne Frage der Deutung. Wie geht's Dir? Na ja, das ist ne Frage der Deutung. Und wenn wir in eine Sackgasse geraten in der Beziehung: sind wir endgültig in einer Sackgasse? Na ja, das ist eine Frage der Deutung. Frauen können besser deuten. Wo lernen sie das? Das lernen sie in Kulturveranstaltungen. Das lernen sie, indem sie Bücher lesen. Der Büchermarkt lebt zu 80% von Frauen. Kulturveranstaltungen, da gehen zu 80% Männer, eh Frauen rein. Zu 20% nur Männer.“⁴⁰²

Schmid erklärt hier en passant nicht nur, für welches Publikum er mittlerweile schreibt (für jenes, das Eintritt bei seinen Lesungen bezahlt, das seine Bücher kauft und seine e-books herunterlädt: für ein

⁴⁰¹ Das Bekenntnis im *Cicero*-Beitrag ist weit entfernt von Schmid's eher künstlichen Erklärungen zur Liebe. Diese finden sich schon auf dem Umschlag von *Die Liebe neu erfinden*: „Am Anfang der Liebe ist Sehnsucht, von Sehnsucht wird sie begleitet, und von ihrem Ende kündigt erneut eine Sehnsucht, nach einer anderen Liebe, einem anderen Leben. Liebe wird oft nicht als das, was ist, erfahren, sondern als das, was fehlt.“ (*Schmid 2010a*, Klappentext.) Schmid's Sehnsucht, fremdzugehen, und seine zugleich unermüdlich verkündete Parole, im Zentrum der Lebenskunst stünden die Selbstmächtigkeit und die Wahl, lassen sich kommentieren mit Erwägungen Raskolnikows (aus Dostojewskijs *Schuld und Sühne*): „Alles hat der Mensch in seiner Hand, und doch läßt er sich alles an der Nase vorbeigehen, einzig und allein aus Feigheit...das ist schon so die allgemeine Regel. Merkwürdig: Wovor fürchten die Menschen sich am meisten? Am meisten fürchten sie sich vor einem neuen Schritt, vor einem eigenen neuen Wort... Übrigens schwatze ich viel zuviel. Darum handle ich auch nicht, weil ich soviel schwatze. Vielleicht aber liegt die Sache auch so: Weil ich nicht handle, darum schwatze ich. [...] Ich amüsiere mich nur mit einem müßigen Spiel der Gedanken. Tändelei! Ja, weiter nichts als Tändelei!“ (*Dostojewskij 1986*, S. 6.)

⁴⁰² *Schmid 2011b*. Vgl. zu dieser Frage ausführlicher Wilhelm Schmid, Männlich-weibliche Polarität: Sind Frauen die besseren Lebenskünstler?, in: *Schmid 2010a*, S. 152-168.

weibliches), sondern legt darüber hinaus auch das Prinzip seiner Bücher offen: es handelt sich um Hermeneutiken, um erschöpfende Ausdeutungen eines beliebigen Gegenstandes der Lebenskunst, die aber nach Möglichkeit ein besonderes Interesse bedienen, das gemeinhin eher bei Frauen als bei Männern anzutreffen ist. Verwiesen sei nur auf das Inhaltsverzeichnis eines 2011 erschienenen Buches, das sich um Beziehungen, genauer gesagt um die Liebe, dreht. Es heißt *Liebe. Warum sie so schwierig ist und wie sie dennoch gelingt*⁴⁰³ und die Kapitel heißen: 1. „Warum und wozu überhaupt noch Liebe?“, 2. „Liebe machen: Rosarote Stunden der erotischen Begegnung“, 3. „Liebe fühlen: Rote Stunden der starken Gefühle“, 4. „Liebe denken: Blaue Stunden des Austauschs von Gedanken“, 5. „Liebe sein: Purpurne Stunden der völligen Selbstvergessenheit“, 6. „Liebe im Alltag: Graue, lindgrüne und andere Stunden“, 7. „Standardfragen: Geldfrage, Sockenfrage, Sexfrage“, 8. „Macht darf keine Rolle spielen. Wirklich?“, 9. „Treue in der Liebe. Wie ist sie möglich?“, 10. „Liebe soll nicht enden. Und wenn doch?“, nebst einem Anhang mit der Überschrift „Lieben lernen. Was zum Programm einer ‚Schule der Liebe‘ gehören könnte“.

Ein Jahr zuvor, 2010, erschien ein ähnliches Werk: *Die Liebe neu erfinden. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen*. Dass solche Titel mit Bedacht gewählt sind, zeigt *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*. Mit solchen Büchern scheint Schmid vor allem zu einem Philosophen für romantisch bedürftige Damen geworden zu sein, dessen Stil und dessen Inhalte darüber ins Effeminierte zu rutschen drohen. So erklärt er als sein Liebesideal die „atmende Liebe“ und lässt sein Buch *Die Liebe neu erfinden* entsprechend bewerben:

„Nach dem Ende der Liebe liegt daher ein Neuanfang nahe, eine Renaissance der Liebe unter veränderten Vorzeichen. Es ist Zeit, die Romantik zu retten, sie auf neue Weise lebbar zu machen, die Liebe also neu zu erfinden: als atmende Liebe, die zu einer pragmatischen Liebe in der Lage ist.“⁴⁰⁴

Die poetische Formel einer „atmenden Liebe“ hat Schmid selbst erdacht, und er wird nicht müde, sie zu propagieren. Das klingt dann, in einer Passage, die offenbar wieder eher auf eine sehnsuchtsvolle weibliche Leserschaft hin geschrieben ist, so:

„Die Energie der einzelnen Liebe, des einzelnen Lebens löst sich nicht in nichts auf, vielmehr strömt sie zum Gesamtpotenzial der Energie zurück, aus dem eine andere Liebe, ein anderes Leben hervorgehen kann. Das Gefühl, vom größeren Ganzen abgeschnitten zu sein, ist schmerzlich, aber es geht vorbei. Mit jedem Ende beginnt etwas Anderes, auch mit dem Ende einer Liebe. Auch auf diese Weise atmet die Liebe. Immer geht es dabei aber um die Atmung zwischen Möglichsein und Wirklichsein. [...]“⁴⁰⁵

– und daraufhin hebt Schmid zu einer weiteren Differenzierung und Begriffsableitung an.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Schmid 2011.

⁴⁰⁴ Schmid 2010a, Klappentext.

⁴⁰⁵ Schmid 2011a, S. 74.

⁴⁰⁶ Vielleicht ist Schmid zu seiner „atmenden Liebe“ auf einem Umweg inspiriert worden. In einem Zeitungsartikel über Peter Hartz (*Am liebsten vergessen. Peter Hartz wird 70 Jahre alt. Auf politische Rehabilitation wartet er vergeblich*) heißt es über den Mann, dessen Name in Deutschland für die Hartz-

Das offensichtliche Marktkalkül Schmidts treibt derweil manche Blüte. Aus philosophischer Sicht wirft es kein helles Licht auf seine Bücher, dass sich Werbeanzeigen dafür auch zwischen den Kontaktanzeigen bürgerlicher Zeitungen finden. So fand die geschiedene, alleingelassene oder sonstwie suchende Frau im Jahr 2011, wenn sie das *Zeit-Magazin* aufschlug, in der Rubrik „KENNENLERNEN. ER SUCHT SIE“ nicht nur verschiedene Inserate von Männern, welche Frauen kennenlernen möchten, sondern stieß auch auf eine Werbung für Schmidts Neuaufguss über die Liebe: *Liebe. Warum sie so schwierig ist und wie sie dennoch gelingt*. Die Anzeige ist unübersehbar und als einzige auf der Seite in leuchtendem Rot gestaltet. Dazu textet der Verlag in der größten Schrift auf der gesamten Seite: „Eine Anleitung zum Glück in der Liebe“.⁴⁰⁷ Es sind hiernach einsame Frauen, die die Zielgruppe der Anzeige und offensichtlich die Zielgruppe von Schmidts jüngeren Texten bilden. Mit zu verkaufenden Büchern hat dies viel, mit Philosophie nurmehr wenig zu tun.

Es stellt sich allerdings die Frage, was jenes weibliche Publikum, dessen Bedürfnissen Schmid sein Schreiben angepasst zu haben scheint, von dem Verlangen des Philosophen hält, noch einmal fremdzugehen – dokumentiert in jener Ausgabe des *Cicero-Magazins*. Die Lust auf sexuelle Abenteuer verträgt sich womöglich nicht leicht mit den oft süßlich geratenen jüngsten Schriften Schmidts. Und in der Tat: dass er erklärte, noch in der letzten Stunde vor seinem Tod an Seitensprünge zu denken, wurde von seinen Leserinnen nicht goutiert. Die Ablehnung fand ihren Ausdruck in der folgenden Ausgabe jenes *Magazins für politische Kultur*. Unter der Überschrift *Ratlos und verstört* fand sich ein Leserbrief von Frau Theresia Barrenstein aus Ottobrunn – eine Erklärung, die vermutlich als Beispiel vieler ähnlicher Anmutungen aufgefasst werden kann. Sie schreibt:

„In meinem Bekanntenkreis liest man gerne Bücher von Wilhelm Schmid. Nun sind wir ratlos und verstört. Wir wissen nicht mehr so richtig, was wir von all seinem Geschriebenen halten sollen. Wenn ein Philosoph und Lebensratgeber sich so seine letzten 24 Stunden ausmalt, wenn er sich so eigenartigen Gedanken über seine dann nicht begangenen Sünden hingibt...?“⁴⁰⁸

Man mag Schmid fast bedauern.⁴⁰⁹ Es sind dies aber die Zwänge, in die ein Philosoph geraten kann, wenn er vor allem schreibt, um einem bestimmten Publikum zu gefallen, und nicht aus philosophischem Interesse. Die Differenz zu den zwei anderen Hauptphilosophen dieser Arbeit ist offensichtlich. Lay versteht Philosophie als den Versuch, das allgemeine Bewusstsein in wesentlichen Gehalten zu erkennen und, wenn möglich, verantwortet zu leiten. Schmitz' Neue Phänomenologie ist

Reformen (2003-2005 ff.) steht: „Reichhaltig war vor allem Hartz' sprachliches Schöpfungsvermögen. Er erfand den ‚Job-Floater‘ und das ‚Beschäftigungsradar‘, das ‚Bridge-System‘ und das ‚atmende Unternehmen‘, die ‚Ich-AG‘, die ‚Quick-Vermittlung‘, ‚Job-Families‘ und ‚Flexibilitätskaskaden‘, nicht zu vergessen ‚Modul 8‘ und ‚Modul 21‘.“ (Schmidt 2011) Es ist allerdings nicht sicher, ob Schmid in der Tat durch das „atmende Unternehmen“ zu seiner „atmenden Liebe“ gekommen ist.

⁴⁰⁷ *Zeit-Magazin*, Beilage zu *Die Zeit*, Nr. 50, 8.12. 2011, S. 73.

⁴⁰⁸ *Cicero. Magazin für politischen Kultur*, Nr. 44, Dezember 2010, S. 11.

⁴⁰⁹ Man kann aber probeweise auch eine Einschätzung Ronald Donald Laings auf Schmid münzen. Über den Gesprächstherapeuten Carl Rogers sagte Laing (Mullan 1995, S. 210): „He wouldn't last two minutes in a Glasgow pub. He just wouldn't last two minutes.“ („Er würde in einer Glasgower Kneipe keine zwei Minuten überstehen.“) Laing hielt Rogers für einen wirklichkeitsfremden Theoretiker, für einen Psychologen im Elfenbeinturm.

auf der Grundlage seiner Definition entstanden, dass es in der Philosophie darauf ankomme, sich auf das Sichfinden in der eigenen Umgebung zu besinnen; er strebt eine Neuorientierung westlichen Lebens an. Beider Werk ist geprägt von Vertikalität im Sinne Sloterdijks. Von Wilhelm Schmid's Schriften wird man das nicht ohne weiteres behaupten wollen.

Viertes Kapitel: Planstellen der deutschen Lebenskunst-Philosophie

Im Folgenden seien einige Befunde dieser Arbeit pointiert zusammengefasst. Die Überschrift dieses Kapitels erklärt sich damit, dass die drei bzw. vier Philosophen nun einem fiktiven Besetzungsverfahren, ähnlich wie im Theater, unterzogen werden sollen. Das Stück, in welchem eine Rolle für sie frei ist, mag auf den Titel lauten „Du musst dein Leben ändern“. Mit Sloterdijks metaphorischer Rede von zu erklimmenden Höhen⁴¹⁰ legt sich ein Bühnenbild mit Bergen nahe, vor dem die Frage in Szene gesetzt werden kann, wie ein Philosoph auf jene Berge blickt und wie er sich vor ihnen verhält. Bevor entschieden wird, zu wem welche Rolle passt, seien die Szenerie und das Verfahren erläutert.⁴¹¹

Von einer imaginären Bühne mit Bergen ist die Rede, weil Berge im Rahmen der Lebenskunst-Philosophie geeignete und übliche Metaphern sind. Seit Petrarca den Mont Ventoux bestieg, können sie für die teleologische Tendenz des Menschen stehen, für dessen Neigung, sich auf Ziele auszurichten und diese Ziele autonom zu verfolgen. Berge sind insofern auch ein Bild für das, was Sloterdijks Vertikalspannung bezeichnen soll. Es war Nietzsche, der die so gemeinte Rede von Gebirgshöhen und Bergen berühmt gemacht hat und der auch damit zu einer Inspiration Sloterdijks wurde. Bei beiden bedeuten jene Höhenorte das vertikale Ziel, ein anderer zu werden, sich zu verändern, seine Persönlichkeit zu entwickeln, sich zu übersteigen oder sich zu entfalten. Es geht dabei mit der Formulierung Sloterdijks um eine Vertikalspannung, die jener ähnelt, die von einem echten Berggipfel auf einen wirklichen Bergsteiger ausstrahlen kann. Ein entsprechend disponierter Alpinist wird dann jenen Gipfel wirklich auch erklimmen wollen. Sloterdijk meint allerdings nicht solche Bergsteiger, sondern spricht von Gipfeln und Gebirgen im übertragenen Sinn. Er baut darauf, dass es Menschen geben wird, die ihre Lebensführung vertikal ausrichten, und die dies unabhängig davon tun, ob sie jemals einen echten Berg besteigen werden. Sie gerieten dann unter die vertikale Spannung des hohen, berggipfelhaften Zieles, ihr Leben anders zu leben, gemäß dem absoluten Imperativ Sloterdijks, „Du musst dein Leben ändern“.

Welche Positionen Lay, Schmitz und Schmid vor Sloterdijks Höhen- und Vertikalspannungs-Entwurf beziehen und welche Interessen sie verfolgen, ist in den vorangehenden Kapiteln und Abschnitten beschrieben worden. Um die Befunde gerafft Revue passieren zu lassen, empfiehlt sich das gerade angedeutete fiktive Verfahren, bei welchem die Philosophen in der Szenerie einer Bühnen-Berglandschaft daraufhin eingeschätzt werden, welche Rolle sie hier spielen können. Damit das

⁴¹⁰ Vgl. Sloterdijk 2009a, S. 185 ff. (*Naturakrobatik auf dem Mount Improbable*).

⁴¹¹ Es ist inspiriert durch Eckhard Henscheids *Planstellen der deutschen Literatur. Aufriß und Einblick* (Henscheid 2007). Beachtlich ist, dass Henscheid in diesem Artikel von 1994 nicht nur verschiedene Schriftsteller im deutschen Literatur-Spektrum verortet, sondern auch Sloterdijk einen Platz zuweist. Die Passage hat in Bezug auf diesen und auch auf Günter Grass fast seherische Qualitäten: „Wobei Grass allerdings ohnehin aufpassen sollte, nicht bald gezwungen zu sein, die ihm zustehende ‚Weltgeist‘-Rolle mit allen möglichen Obskuritäten teilen zu müssen, Finsterlingen, die sich aus den angrenzenden philosophischen Fakultäten eingeschlichen haben, auf Namen wie Peter Sloterdijk hören und nichts Geringeres als den heutigen ‚Weltwachgeist‘, ja das ‚Weltwächtertum‘ vorzustellen vorgeben – also aufpassen, Grass, auch in Ihrer Nebenrolle als Nobelpreisdauerkandidat! Die Konkurrenz schläft nicht!“ (A.a.O., S. 12).

Vorgehen anschaulich wird, kann man sich vorstellen, dass die Philosophen von einem Komitee auf bestimmte Rollen hin besetzt werden sollen. Auch wenn Sloterdijk sich als Inspirator und Maßstab außerhalb des *Procederes* befindet: um das Portfolio möglichst beweglich zu halten, mag er probeweise für eine Rolle in Frage kommen. Folgende Verteilung scheint dann nahe zu liegen:

1. Sloterdijk käme der Part eines Entdeckers jener Gipfelgegend zu, genauer gesagt der Part eines Neu- oder Wiederentdeckers. Schließlich ist das Terrain schon vor ihm beschrieben worden; Sloterdijk entwirft aber in eigenen Begriffen ein Bild der Szene.
2. Auch Lay besetzt die Rolle eines Neuentdeckers; er blickt, wie Sloterdijk, aus wiederum eigener Perspektive auf das Höhengelände. Darüber hinaus kommt er, als einziger der vier Philosophen, noch für eine besondere Rolle in Frage, ja scheint deren Idealbesetzung zu sein: die des Trainers und Übungsleiters.
3. Hermann Schmitz steht als genuiner Erstentdecker einer *terra incognita* da, einer Landschaft, die über Jahrtausende kaum wahrgenommen wurde: die des leiblichen Geschehens. Bei Schmitz wäre die Bühne auf ihre Rückseite, wenn man so will: auf ihren backstage-Bereich zu drehen. Die Berglandschaft, die er enthüllt, ist zwar auch in vertikaler Spannung und Richtung zu begehen, aber die Vertikalität ist hier invers; sie mobilisiert andere, tiefergelegte Instanzen als jene Vertikalität, von der bei den anderen Philosophen zu sprechen ist. Schmitz hat dabei keine Doppelrolle inne wie Lay; er tritt nicht als Trainer auf.
4. Wilhelm Schmid gibt in dem hier vorgeschlagenen Verfahren den Talbewohner. Er könnte in der Niederung ein Hotel mit angeschlossenem Reisebüro betreiben. Darin werden Reisen zwar versprochen, aber zu haben sind bloß *Reisekataloge*, voller schöner Aussichten.

Diese Zuordnungen seien in den folgenden Abschnitten begründet.

I. Peter Sloterdijk, Wiederentdecker

Wollte man Sloterdijk selbst unter dem vorgeschlagenen Blickwinkel beschreiben, stünde er als Neu- oder Wiederentdecker jener Berge da, die Menschen besteigen müssen, um ihr Leben zu ändern, gemäß seinem absoluten Imperativ. Auch gehört es zu seinem Part, anzudeuten, wie man den Anstieg jener Höhen bewältigen könne. So skizziert Sloterdijk eine Vielzahl an Übungen, mit denen sich Menschen weltweit und in verschiedenen Kulturen bemühen, in Form zu kommen. Unterstrichen sei, dass er diese Übungen mit der Distanz des musternden Philosophen beschreibt, ohne zu konkreten Übungen anzuleiten. Dass Sloterdijks Rolle als die eines *Neu-* oder *Wiederentdeckers* bezeichnet wird, liegt daran, dass er nicht der erste ist, der jene Höhen der Selbstveränderung und -entfaltung erblickt. Sloterdijk weiß dies; er sieht sich in puncto Vertikalspannung als einen Nachfolger Nietzsches und als dessen Bruder im Geiste.⁴¹² Zu seinen

⁴¹² „Alle ernst zu nehmenden Fachkollegen haben einen Plato-Komplex oder einen Aristoteles-Komplex, einen Hegel-Komplex usw. Sie beziehen sich auf Autoren, die zwischen 2000 und 200 Jahre tot sind. Ich selber habe einen etwas jüngeren Partner im Jenseits, Nietzsche, und der ist im August des Jahres 1900 verstorben. Die Klassiker sind die einzigen, mit denen man wirklich im Wettbewerb steht. Oder haben Sie einen besseren Einfall, wen ich mir unter den Lebenden aussuchen sollte?“ (*Sloterdijk 2010*, S. 54). An anderer Stelle holt

entfernteren Verwandten zählt er auch Pierre Hadot und Foucault, insbesondere dann, wenn es darum geht, verschiedene Übungen und Anthropotechniken in den Blick zu nehmen.

II. Rupert Lay, Wiederentdecker und Trainer

Rupert Lays Profil wechselt zwischen dem eines Neuentdeckers und Kartographen auf der einen und dem eines Trainers und Bergführers auf der anderen Seite. Will man seine Rolle beschreiben, muss man auch die jesuitische Grundierung seiner Mission sehen. Der religiöse Rahmen, in welchem er seine Direktiven verortet, ist im Sinn des absoluten Imperativs von Sloterdijk zu verstehen. Dies gilt umso mehr, wenn man Sloterdijks Erkenntnis berücksichtigt, dass Religionen Systeme von Übungen seien, mit denen Menschen sich zu immunisieren versuchten gegen unfassbare Gefahren. In diesem Zusammenhang hat Sloterdijk wiederholt auf die Affinität des Christentums zur Vertikalspannung hingewiesen:

„Man will nach oben schießen, man will sich am Spalier des Unmöglichen emporranken, bis die eigene Seele an den Himmel reicht. Es ist kein Zufall, dass auch das Christentum als eine Himmelfahrtsreligion beginnt. Die tragische Vertikalität des Kreuzes wird noch überblendet von dieser jubulatorischen Vertikalität der Auferstehung, und diese wird nochmals überblendet von dem vollkommenen Surrealismus der Himmelfahrt und der Verklärung, die dem Christus nach der Auferstehung angedient sein soll. Also das Christentum ist vielleicht die Religion, in der die Vertikaldimension am exzessivsten zu fassen ist.“⁴¹³

Es ist davon auszugehen, dass Lay mit der im Zitat beschriebenen Bewegtheit spricht. Er tritt als Philosoph auf, der selbst unter Vertikalspannung steht und diese anderen vermitteln will. Unter christlicher Flagge hohe Berge besteigend, markiert er in seiner Entdecker-Rolle zwar kein ganz neues Terrain, ruft aber zu einem steilen Anstieg. Dabei ist es ihm nicht um ein namentlich christliches, sondern um ein biophiles Leben zu tun, womit seine Mission als philosophische zu verstehen ist.⁴¹⁴

Mit Lays Werk liegt eine Vertikalitätslehre vor, die diesseitig auf höchste Gipfel zielt, und zwar im Sinne Nietzsches oder Sloterdijks. Führt man Lays Biophilie-Direktive mit Sloterdijks absolutem Imperativ zusammen, so lässt sich auch ein Axiom der Layschen Lebenslehre formulieren, das in beider Sinn wäre: jede Lebensweise, die sich nach oben ausrichtet, also vertikal tendiert, ist biophil. Dies aber ist ein Grundsatz, der von Nietzsche ausgeht. Vertikal leben heißt bei ihm und dann bei Sloterdijk, das eigene Leben und sich selbst zu übersteigen, oder, mit Lay und nur etwas nüchterner gesprochen, das eigene Leben zu entfalten. Unterstrichen sei, dass, wer biophil im Sinne Lays (oder Nietzsches oder Sloterdijks) leben will, hierbei keinen christlichen Glaubensbekenntnissen folgen

Sloterdijk Nietzsches „Übermenschprogramm“ auf den Boden seiner heutigen Bedeutung: „Nietzsches berüchtigtes Wort vom Übermenschen bedeutet in diesem Kontext nichts anderes als die Aufforderung, aus dem Halbfabrikat, das Mütter und Lehrer in die Welt entsenden, ein autoplastisch sich fortbildendes Ich-Kunstwerk zu schaffen.“ (Sloterdijk 2009b, S. 114)

⁴¹³ Sloterdijk / Wiebicke 2009.

⁴¹⁴ Auch wenn Lay Bücher veröffentlicht hat, in denen er ausdrücklich für die Nachfolge Jesu wirbt, vgl. Lay 1970; Lay 1981c; Lay 1995.

muss, sondern sich auch buddhistisch oder alevitisch – oder wie er will – ausrichten⁴¹⁵ kann. Entscheidend ist, dass er sich überhaupt ausrichte, d.h. unter Vertikalspannung geriete und also biophil zu leben versuchte. Auf der anderen Seite steht die drohende Prognose: wer dies nicht tut, hat kaum eine Chance, ein verhältnismäßig selbstbestimmtes, autonomes Leben zu leben. Auch diese Sicht teilen Nietzsche, Sloterdijk und Lay, und enig sind sie auch in der Diagnose ihrer Zeit: nur noch wenige Menschen geraten von sich aus unter Vertikalspannung.

Lay ist aber der einzige aus jener Trias von Gipfel-Entdeckern, der sich nicht auf die Rolle des Künders und Mahners beschränkt. Vielmehr steigt er herab aus seinen Höhen und wird, in einer Person, zum Trainer und Bergführer. Zunächst geschieht dies nur in seinen Büchern. Er empfiehlt seinen Lesern Übungen und leitet zu Exerzitien an, mit denen sie sich aufmachen könnten zu höchsten Zielen. Keiner der anderen Autoren – auch nicht Schmitz oder Schmid – unternimmt etwas Vergleichbares.

Damit ist Lays exklusiver Posten aber noch nicht vollständig beschrieben. Seine Rolle sticht aus einer gewöhnlichen Planstellen-Besetzung noch weiter heraus, weil er sich nicht auf das geschriebene Wort beschränkt, sondern in Seminaren und anderen Zusammenhängen unmittelbar als Trainer auftritt. Er setzt einzelne Menschen unter Vertikalspannung, als bilde er sie zu Bergsteigern des eigenen Lebens aus. Es kommt nicht von ungefähr, dass sein Meditationsbuch das Motto *FINIS VITAE VIA* trägt – der Sinn des Lebens ist der Weg.⁴¹⁶ Dass es im Untertitel *Methoden zur Persönlichkeitsentfaltung* heißt, belegt umso deutlicher, wie vertikal Lay sich verortet.

III. Hermann Schmitz, Erstentdecker

Auch Hermann Schmitz nimmt in dem fiktiven Verfahren auf der Philosophen-Bühne einen besonderen Platz ein. Der Neuphänomenologe käme für eine Rolle jenseits der Szenerie in Frage, in welcher die anderen Philosophen ihre Mensch- und Weltverbesserungs-Texte vortragen. Schmitz lässt sich als genuiner Erstentdecker betrachten; er ist auch selbst davon überzeugt, dass er die Augen der westlichen Menschheit neu justiert habe und dass sich deren Blick jetzt fort von jenem Theaterstück wenden könne, welches die westliche Standardphilosophie aufführe. Wer mit ihm, Schmitz, zu sehen bereit sei, der könne, philosophisch aufgeklärt, die Grundlage menschlichen Lebens sehen und die maßgebliche Instanz jedes möglichen richtigen Lebens erkennen: das leibliche Geschehen in seiner Gegenwart.

Der absolute Imperativ Sloterdijks bekommt so eine andere Richtung. In dem hier vorgeschlagenen Bühnenbild stehen die Berge ja als Symbole für selbstgewählte, autonom zu verfolgende Ziele. Sie zu erreichen versuchen ist ein Unterfangen, das mit einem starken Zukunftsindex versehen ist. Der metaphorisch gemeinte Bergbesteiger, der im Zeichen des absoluten Imperativs seinen Weg macht, ist ein Teleologe; er ist auf einen Gipfel hin gespannt, der erst noch zu erreichen ist. Diesem Zweck dient es, zu üben und die Bemühungen um Selbstvollendung auf keiner Etappe aufzugeben. Das

⁴¹⁵ Vgl. Lays Kapitel *Buddhismus. Religion ohne Gott*, in: Lay 1995, S. 81-89.

⁴¹⁶ Noch nicht in der ersten Auflage von 1976, aber in den Taschenbuchausgaben, z.B. Lay 1979, S. 4. Großbuchstaben bei Lay.

Leben ist dann ein auf Dauer gestellter Voraussentwurf, ein permanentes Projekt, und das Lebensgefühl speist sich aus Zielen, die noch nicht erreicht sind – das Leben lebt sich so gewissermaßen auf Kredit.

Mit Schmitz wird diese Bühne um 180 Grad gedreht und es eröffnet sich ein neuer Anblick. Hier gibt es keine Gipfel, die hinter Nebelwolken versteckt wären und ein hohes Ziel des Bergbesteigers darstellten. Es gibt auch keine Ziele, die in einer fernen Zukunft zu erreichen wären, kein metaphorisches Gebirge, das nur unter vertikaler Anspannung erklommen werden könnte. Schmitz erklärt das Berg-Bühnenbild für falsch in jeder Hinsicht. Die Bretter, auf denen die Philosophen der Lebenskunst stehen, bedeuten nicht die Welt, und die Texte, die sie sprechen, führen in die Irre. Wer die Ziele, die sie verkünden, zu den seinen macht, verankert seinen Lebenswillen projizierend in der Zukunft. Die Gipfel Nietzsches, Lays und Sloterdijks tragen noch die Konturen dieses Strebens. „Nach oben“ bedeutet bei ihnen eine Vertikalspannung im angegebenen Sinn: dass man sich auf Ziele bezieht, die man sich zwar selbst zu setzen glaubt, die aber geprägt sind von einer über 2000 Jahre alten Denkweise.

Nichts davon klingt bei Schmitz an. Er lehrt eine radikale Gegenwärtigkeit, radikal im Sinn des Wortes: in der Gegenwart ist nicht nur seine Philosophie fundiert, sondern in ihr wurzelt nach der Neuen Phänomenologie auch das Leben jedes Menschen. Deshalb reißt Schmitz den Europäer, der seine Vertikalspannung an zu besteigenden Bergen ausrichtet, der also nach oben und in die Zukunft blickt, in einer Volte zurück und ruft ihm zu: Du musst Dein Leben ändern, indem Du Deine Augen *schließt*.⁴¹⁷ Entsprechend ist auch ein absoluter Imperativ nach Schmitz zu formulieren: Besinne Dich auf Dein Dichfinden in Deiner Umgebung – gemäß seiner Definition der Philosophie. Schmitz verlangt, an der Leitlinie des Leibes zu leben; seine neue Phänomenologie wirbt darum, sich bewusst in jenem Reich aufzuhalten, das jeder mit sich trägt, das aber kaum jemand kennt: das leibliche Geschehen.

Es ist diese inverse Orientierung des absoluten Imperativs, die dafür spricht, ihm einen exklusiven Platz auf jener fiktiven Philosophenbühne einzuräumen. Wollte man ihm eine Rolle zuordnen, müsste sie auf einer anderen Ebene verortet sein, als jener der übrigen Protagonisten. Am ehesten lässt sich noch an den Part eines *deus ex machina* denken. Auch wenn das Bild hinkt, läuft es Schmitz'

⁴¹⁷ Es muss nicht betont werden, dass Schmitz' Lehre nicht wirklich fordert, die Augenlider zu senken und den Blick zu schließen. Immerhin ist dies eine der Übungen, die bei ihm anklingen und die sinnvoll zu sein scheinen, um das Reich des Leibes zu entdecken. In der Tat handelt es sich ja um eine Landschaft, für die es bisher keine Begriffe gegeben hat. Es war Schmitz, der Erstentdecker dieses Terrains, der es dem begreifenden Spüren ermöglicht, die Wirklichkeit und sich selbst nun besser zu erkennen, entsprechend dem Imperativ am Apollontempel zu Delphi. Schließt man tatsächlich die Augen und spürt an sich herab, tut sich kein metaphorisches Reich auf, sondern ein tatsächliches. Es kann mit eigenem Recht abgebildet werden. Dabei sind es bisher vor allem die Bilder der Malerin Maria Lassnig, die auszudrücken scheinen, was der Mensch wahrnimmt, wenn er mit dem inneren Auge sieht (vgl. *Lassnig 2009; Karich 2009*). In einem Artikel für die F.A.Z. erklärt Rudolf Schmitz, dass Lassnig sich systematisch „selbstautorisierten Expeditionen“ gewidmet habe, die nicht immer verstanden wurden: „Wie sollte man [in New York] auch begreifen, worum es dieser zwischen organismischer Gegenständlichkeit und assoziativer Abstraktion ausgespannten Malerei ging: um ein Leinwandäquivalent der Körperempfindung, um die Revitalisierung der Malerei als körperzentrierter Wahrnehmung.“ (*Schmitz 2004*.)

Selbstverständnis nicht zuwider. Er lässt sich als Unzeitgemäßer sehen, der gut für neue Wahrheiten ist. Man mag sich vorstellen, dass er aus dem Jenseits der Philosophenbühne allen Darstellern zuriefe, dass ein anderes Stück gegeben werden müsse. Sein unverhofftes Auftreten, *ex machina*, lässt sich auch mit jener Feststellung Sloterdijks beschreiben, dass es kognitiv Neues unter der Sonne gebe.⁴¹⁸ Die Botschaft von Schmitz' Lebenslehre ist dabei angemessen nur zu formulieren, wenn man sie auf ihren Verankerungspunkt zurückführt, das Jetzt, den Augenblick. Zu verlangen, fortan an der Leitlinie des eigenen Leibes zu leben, bedeutet dann auch, sich jener Zeitlichkeit zu überantworten, die die des Leiblichen ist: der Gegenwart.

IV. Wilhelm Schmid, Buchverkäufer

Wilhelm Schmid tritt in einem anderen Sinn als Schmitz aus der Reihe der hier besprochenen Philosophen. Bezeichnend ist, dass man seine Werke nicht einmal lesen muss, um vorschlagen zu können, welche Rolle ihm auf der fiktiven Philosophen-Bühne gebührt. Es genügt, das „Arte Luise Kunsthôtel“ in Berlin Mitte („The Art Traveller's Home In Berlin“⁴¹⁹) zu besuchen, und sei es im Internet⁴²⁰. Hier wird das imaginäre Planspiel, wie sich die drei (oder vier) Philosophen dieser Arbeit angesichts hoher Berge verhalten würden, von der Wirklichkeit fast eingeholt. Schmid zeichnet nämlich in jenem Hause verantwortlich für die „Treppe des Philosophen“, für eine wirkliche Treppe durch mehrere Stockwerke. Von deren Stufen aus erblickt man verschiedene philosophische Sinnsprüche Schmidts, die, graphisch ausgefallen, in teilweise unterschiedlich großen Buchstaben an die Wand gemalt sind. Nun ist es zu begrüßen, wenn Philosophie im zumindest halböffentlichen Raum anschaulich gemacht wird. Für die Zwecke dieser Arbeit und für das vorgeschlagene Bühnenspiel sei aber ein kritischerer Blick auf jene „Treppe des Philosophen“ geworfen. So zögert man, zuzustimmen, wenn man, von unten nach oben steigend, diese Sätze an der Hotelwand liest⁴²¹:

- „Lebenskunst. Eine fortwährende Arbeit der Gestaltung des Lebens und des Selbst.“⁴²²
- „*Experimentelles* Leben: *glückliche* Seitensprünge des Denkens und der *Existenz*.“⁴²³
- „*Phantastisch* ist der *Garten der Lüste* und die Fülle des leeren *Raums*.“⁴²⁴

⁴¹⁸ Sloterdijk 2009a, S. 18.

⁴¹⁹ Arte Luise Kunsthôtel, Luisenstraße 19, 10117 Berlin.

⁴²⁰ www.luise-berlin.com. Abgerufen am 25.11.2012.

⁴²¹ <http://www.luise-berlin.com/hotel/treppe-des-philosophen-von-prof-dr-wilhelm-schmid/>. Abgerufen am 25.11. 2012.

⁴²² In den folgenden Anmerkungen seien die Sätze Schmidts an der Treppenhaus-Wand also in kritischer Absicht kommentiert. Was diesen ersten angeht, kann man gegen ihn die Einwände geltend machen, die sich gegen Schmidts gesamte Lebenskunst-Philosophie vorbringen lassen.

⁴²³ Wie stark zumindest die gedankliche Affinität Schmidts zu Seitensprüngen ist, wurde oben beleuchtet (vgl. S. 134 ff.). Schmid selbst kommt über das Denken allerdings wohl nicht hinaus. Bis zu einem experimentellen *Leben* reicht seine Lebenskunst-Philosophie nicht, folgt man seinem Beispiel und Bekenntnis.

⁴²⁴ Schmid erläutert: „Die Phantasie durchmisst den gesamten Raum des Möglichen, sie setzt die schöpferische Kraft frei, die den Möglichkeitshorizont des Lebens neu erschließt. Gerade dann, wenn wir sie frei lassen, in der Fülle der Lüste oder der Leere ihrer Abwesenheit, stellt die Vorstellungskraft der Phantasie die Beziehung zum Anderen her, zum Anderen als Idee, zum Anderen als Person, auch zum Anderen im Selbst selbst. Jede

- „Alles gewinnt Sinn durch die *Erotik*, sie ist der umfassende Reichtum und der grundlegende Reiz, der die Rettung des Lebens bedeutet, auch wenn sonst nichts mehr von Bedeutung ist.“⁴²⁵
- „Der Gedanke an den Tod – ein Ansporn zum Auskosten der *Fülle des Lebens*.“⁴²⁶
- „Den Anfang zu einem *anderen Leben* verdankt das Selbst dem Schmerz, der die *intensivste Form* des Lebens ist.“⁴²⁷
- „*In der Nacht* der menschlichen Eitelkeit, am Rande des Abgrunds der Verzweiflung, ist das Funkeln eines Sternes namens *Ironie* noch der letzte *Hoffnungsschimmer*.“⁴²⁸
- „Mit dem *Blick von oben*, von außen, relativieren sich die engen, unbeweglichen Verhältnisse, über die der *Ernst des Faktischen* tyrannisch herrscht.“⁴²⁹
- „Lebenskunst ist nicht das, was wir *haben*, sondern das, was uns *fehlt* und immer wieder auf terrible Weise fehlen wird.“⁴³⁰

Das Hotel wirbt für diese „Treppe des Philosophen“ mit folgenden Zeilen:

„Der Blick von oben.

Ein Experiment: Philosophie im Treppenhaus eines Hotels. Die ‚Philosophie der Lebenskunst‘ von → **Prof. Dr. Wilhelm Schmid**, über die inzwischen bereits 8 Bücher erschienen sind, will zum Innehalten und Nachdenken über die Grundlagen und möglichen Formen der Lebenskunst anregen. Das heißt, ein Leben zu führen, zu dem das Selbst Ja sagen kann, auch wenn es keineswegs lustvoll und angenehm, eher schwierig

Fixierung auf eine bestimmte Realität löst sie wieder auf.“ (Ebd.) Nicht nur die Sinnsprüche, die Schmid persönlich für die Hotelwand ausgewählt hat, haben etwas Hohles, auch seine Erläuterungen dazu klingen leer.

⁴²⁵ Was dieser Satz philosophisch bedeuten soll, ist unerfindlich. Schmid erläutert ihn mit hochfliegenden Worten und kommt doch nicht von der Leere los: „Und die Erfahrung der Leere? Die Leere ist umso größer, je inniger die Hingabe war, und eine neue Innigkeit bereitet sich vor in der Distanz.“ (Ebd.)

⁴²⁶ Eine befremdliche Formulierung für einen Lebenskunst-Philosophen. Als ginge es, bei hellster Sicht betrachtet, vor allem darum, sich dazu anzuspornen, die Fülle des Lebens auszukosten und dabei nur nichts zu versäumen. Schmid geriert sich hier aber vielleicht nur deshalb als Radikal-Hedonist, weil er weiß, dass er keiner ist. Erinnert sei wieder an seine Auskunft, wie er die letzten 24 Stunden seines Lebens verbringen würde.

⁴²⁷ Das ist nicht richtig. Hermann Schmitz hat eine gründliche Phänomenologie des Schmerzes vorgelegt. Danach gibt es andere Formen leiblicher Existenz, die mindestens genauso intensiv sind – ein Beispiel ist die geschlechtliche Ekstase.

⁴²⁸ Hier passt nichts zusammen; zuerst geht es um die „Nacht“ der „Eitelkeit“, die dann zusammengerückt wird mit einem Verzweiflungsabgrund. Als letzte Hoffnung wird dann der Ironie-Stern beschworen. Bedeutete aber nicht wenige Treppenstufen tiefer die Erotik „die Rettung des Lebens, auch wenn sonst nichts mehr von Bedeutung ist“?

⁴²⁹ Philosophisch gesehen relativiert sich mit dem „Blick von oben“ ja tatsächlich manches. Solch eine Einsicht aber auf einer Hotelterrasse feilzubieten, auf welcher der Gast zum „Blick von oben“ nur gelangt, wenn er sein Zimmer bezahlt hat (sich also gewissermaßen anpasst an „die engen, unbeweglichen Verhältnisse, über die der Ernst des Faktischen tyrannisch herrscht“), gehört nicht zu den vornehmsten philosophischen Leistungen Schmidts.

⁴³⁰ Dass Schmid auch sprachlich auf Stil achtet, hat er gelegentlich durchblicken lassen. Deshalb fragt sich, weshalb er hier dem Treppensteigenden artifizial bedeutet, dass uns Lebenskunst auf „terrible“ Weise fehlen werde. Mit Betroffenheit und Not hat das nichts zu tun. „Terribel“, das ist vielleicht die Ausdrucksweise einer kultivierten Dame, die als Art Travellerin gelegentlich in Berlin weilt, wo sie mit gespreiztem Finger die Teetasse zu den Lippen führt. Der Satz klingt nach dem Gusto jener Art von Leserin, die womöglich zur Zielgruppe der Bücher Schmidts gehört.

und schmerzlich ist, erfüllt von der ganzen Spannweite möglicher Erfahrungen, erfüllt vom vollen Genuss und bewussten Gebrauch des Lebens.⁴³¹

Man darf darüber hinwegsehen, dass der Text semantisch und logisch nicht ganz konsistent ist.⁴³² Wichtiger ist die Andeutung, dass die „Philosophie im Treppenhaus“ die Lebenskunst-Philosophie Schmidts wie in einem Kunstwerk symbolisieren soll. Die „Treppe des Philosophen“ eignet sich also auch dazu, abzuschätzen, wie Schmid sich angesichts der Gebirge auf der Bühne verhalten würde. Vorstellungshalber kann man sie gleich ganz in dieses Szenario verlegen und zusammen mit den Bergen und Bergbesteigungen der anderen Philosophen betrachten. Der Blick auf Schmid wird dann noch skeptischer.

Es zeigt sich nämlich, dass der Philosoph mit seiner Form der Lebenskunst eine Wellness-Variante des vertikal gespannten Aufstiegs liefert, die zugleich dessen Schrumpfform ist. Es geht ihm nicht um ein Gehen im Eis, mit dem man sich für kältere Zeiten immunisierte, es geht um kein Training in freiem Gelände und um keinerlei Übung. Es geht um ein Flanieren am Geländer, bei dem man sich an Sprüchen delectiert. Schmidts Wandverzierungen verdeutlichen, um was es seiner Lebenskunst zu tun ist. Die Treppe auf der Philosophenbühne setzt seinen absoluten Imperativ ins Bild: es komme heute darauf an, sich ein schönes Leben zu machen. Sieht man Schmidts Philosophie vor dem Hintergrund der anderen Philosophen-Berge, zeichnet sich eine beträchtliche Fallhöhe ab. Die gediegene Treppe und die philosophischen Plattitüden, die der Hotelgast an den Wänden findet, legen den Eindruck nah, den auch die Lektüre seiner Schriften vermittelt: dass Schmid vor allem eine Wohlfühl-Lebenskunst im Sinn hat, und dass er mehr an Käufern, nicht so sehr an Lesern seiner Bücher interessiert ist.

Denn was ist in den Höhen des Hotels, oben auf der Treppe, nun zu tun? Welche Einsichten stellen sich im Ideenhimmel des philosophischen Stufen-Aufstiegs ein? Ergreift einen der absolute Imperativ Sloterdijks, dass man sein Leben ändern müsse? Wird man vom Biophilie-Postulat Rupert Lays erfasst? Findet man sich mit Hermann Schmitz' Leibphilosophie in neuer Umgebung? – Alles das nicht. Was Schmid den Hotelgästen unterbreitet, die seine Treppe nach oben gewandelt sind, ist vielmehr dies: „Der Kreis schließt sich und wir können zurückkehren zum Erdgeschoss, zurück zum Boden der Tatsachen.“⁴³³ Man möchte ergänzen: Dort können „wir“ dann Schmidts Bücher im „Bookshop“ erstehen und zu Tee und Torte darin blättern.

⁴³¹ <http://www.luise-berlin.com/hotel/treppe-des-philosophen-von-prof-dr-wilhelm-schmid/?L=0>. Abgerufen am 25.11.2012.

⁴³² Wenn erklärt wird, dass „über“ die Philosophie Schmidts bereits acht Bücher erschienen seien, ist wohl gemeint, dass Schmid selbst bereits acht Bücher „zur“ oder „über die“ Lebenskunst-Philosophie geschrieben hat. Ein anderer Satz mag für sich gesehen noch stimmig sein: „Die ‚Philosophie der Lebenskunst‘ [...] will zum Innehalten und Nachdenken [...] anregen.“ Aber daran anzuschließen mit: „Das heißt, ein Leben zu führen, zu dem das Selbst Ja sagen kann“ usw., ist nicht mehr richtig. Es soll wohl heißen: Die Philosophie der Lebenskunst will dazu anregen, ein Leben zu führen, zu dem das Selbst Ja sagen kann.“ Schließlich: Das innehaltend und nachdenkend geführte Leben soll einerseits „keineswegs lustvoll und angenehm“, andererseits aber „erfüllt vom vollen Genuss“ sein? Das genügt zwar dem Prinzip Schmidts, nach links und rechts zu nicken, alle Möglichkeiten zu erwähnen und niemanden zu verprellen, knirscht aber bedenklich.

⁴³³ <http://www.luise-berlin.com/hotel/treppe-des-philosophen-von-prof-dr-wilhelm-schmid/philosoph-prof-dr-wilhelm-schmid/>. Abgerufen am 25.11.2012. Man kann hinter Schmidts Treppe-rauf-Treppe-runter-Reise einen

„Die Treppe des Philosophen“ in „The Art Traveller's Home in Berlin“ ist auch deshalb so kritisch zu betrachten, weil sie nicht nur eine Momentaufnahme darstellt. Sie kann vielmehr als Bild der gesamten Lebenskunst-Philosophie Schmid's dienen. Es handelt sich um ein Denken für geschlossene, überheizte Räume, das in klarerer Luft kaum bestehen könnte. Schmid's Lebenskunst-Philosophie ist nicht dazu geeignet, Berge zu besteigen. Sie dient dem Lustwandeln hinauf zur Mansarde und retour und dem kommoden Bedenken seines absoluten Imperativs, dass man sich ein schönes Leben machen solle.

Welche Rolle würde man Schmid also zuteilen im Planspiel: „Du musst dein Leben ändern“? Um eine Antwort zu finden, muss man die wirkliche Hotel-Szene nur leicht überspitzen. Angesichts jener Berge, die das Panorama der fiktiven Bühne bilden, wäre Schmid auf den Posten des Philosophen im Tal zu setzen, der in einem Hotel, das „Zur schönen Aussicht“ heißen könnte, auch noch ein kleines Reisebüro mit „Bookshop“ betreiben ließe. Hier würden Prospekte und Reiseführer feilgeboten, aber es gäbe keine Aussicht darauf, je einen Berg zu besteigen. Die Käufer seiner Kataloge, Listen-Almanache und Bücher würden in Scharen und lesend die Wendeltreppe des Hotels auf und ab wandeln und nichts sehen als weitere Schmid-Sprüche und -Bücher. Dabei stünde die Tür ins Freie, Richtung Berg und Gipfel, so offen wie in Kafkas Parabel über das Warten vor dem Gesetz.⁴³⁴

Minimal-Platonismus identifizieren, umso mehr, als im Symposion tatsächlich der Aufstieg zum Schönen gepriesen wird als hohes Ziel der Philosophie. Es kommt nicht von ungefähr, dass Schmid schon auf der ersten Seite seiner *Philosophie der Lebenskunst* (nach dem Vorwort) an diesen Aufstieg zum Schönen erinnert. Vgl. Schmid 1998a, S. 15 ff. Er kommt dann allerdings schnell und ausschließlich auf die Erotik zu sprechen.

⁴³⁴ Vgl. Kafka 1985, S. 131 f.

Fünftes Kapitel: Möglichkeiten und Grenzen der Lebenskunst-Philosophie, gemessen an den vier Thesen Sloterdijks

In diesem vorletzten Kapitel steht die Frage im Vordergrund, welche Möglichkeiten und Grenzen die Lebenskunst-Philosophie hat. Der Blick ist dabei auf den bereits umrissenen Bereich gerichtet. Er wird auf der einen Seite abgesteckt durch die Auswahl der drei Philosophen: Rupert Lay, Hermann Schmitz und Wilhelm Schmid; auf der anderen von Sloterdijks Buch über Anthropotechnik, das als Vergleichsmaßstab zu diesen dreien dient. Jetzt nach den Möglichkeiten und Grenzen der Lebenskunst-Philosophie zu fragen, heißt, sich in diesem Rahmen zu bewegen.

Deshalb sei der Bogen zurückgeschlagen zu den vier Thesen Sloterdijks, die in der Einleitung⁴³⁵ skizziert worden sind. Sie sollen jetzt rekapituliert und mit den Fragen verbunden werden, die zu Beginn der Arbeit⁴³⁶ formuliert worden sind. Daraus werden sich Befunde zu den Möglichkeiten und Grenzen der Lebenskunst-Philosophie entwickeln lassen. Erinnerung sei daran, dass Sloterdijks Thesen hier nicht als ultima ratio gehandelt werden, sondern vor allem heuristischen Wert haben: mit ihrer Hilfe lassen sich manche Besonderheiten der Lehren Lays, Schmitz' und Schmidts klarer darstellen.

1. These Sloterdijks: Weil der Zustand der Menschheit heute kritischer denn je ist, gilt der absolute Imperativ: „Du musst dein Leben ändern“.

Nach Sloterdijk bezeichnet Leben die Erfolgsphase von Immunsystemen. Nun sind die symbolischen Immunsysteme der Menschheit im Laufe der letzten Jahrzehnte so schwach geworden, dass heute ihr Überleben auf dem Spiel steht. Damit sie sich stabilisieren und die Menschheit auf gute Weise überlebe, verlangt Sloterdijk von jedem Menschen: Du musst dein Leben ändern. Dies ist sein absoluter Imperativ, und es ist in Sloterdijks Sinn, dass jede philosophische Lehre vom richtigen Leben ihn vertrete und ihm Nachdruck verleihe. Daran schließt sich die oben⁴³⁷ formulierte Frage an, wie deutlich in den Werken Lays, Schmitz' und Schmidts etwas zu identifizieren ist, das inhaltlich dem absoluten Imperativ Sloterdijks ähnelt: eine Norm, ein Postulat oder eine ähnlich dringende Forderung wie dessen Appell „Du musst dein Leben ändern“. Knapper lässt sich fragen:

In welchem Maß vertreten die drei Lebenslehren den absoluten Imperativ Sloterdijks?

2. These Sloterdijks: Menschen müssen Anthropotechniken praktizieren, d.h. üben an ihrer Form arbeiten, um dem absoluten Imperativ zu entsprechen.

Hier geht es um einen weiteren Kernbegriff Sloterdijks, den der Übung. Indirekt kommt der Begriff bereits im Titel seines Referenzwerkes vor. Mit dem Appell „Du musst dein Leben ändern“ ist zwar zunächst der absolute Imperativ ausgedrückt, auf den bei Sloterdijk alles hingeeordnet ist. Der Untertitel seines Buches aber – *Über Anthropotechnik* – zeigt an, dass dem absoluten Imperativ nur entsprochen werden kann, wenn man übt. Sloterdijk mustert in seinem Werk denn auch eine Vielzahl an Übungen, welche die verlangte Änderung bewirken und aufrecht erhalten können. Darunter

⁴³⁵ S. o., S. 9 ff. Die einzelnen Thesen werden hier nicht nochmals ausgewiesen.

⁴³⁶ S. o., S.11 ff.

⁴³⁷ S. o., S. 11.

können zwar auch mitlaufende, unwillkürliche mentale Übungen verstanden werden; bei diesem zweiten Punkt aber geht es um bewusste Übungen, die zu einer bestimmten Zeit beginnen und zu einer bestimmten Zeit auch wieder enden, ähnlich wie es bei definierten Trainingseinheiten der Fall ist. Ob solche Übungsmodule vorhanden sind oder nicht, entscheidet nach Sloterdijk darüber, ob es eine philosophische Anleitung zum richtigen Leben ernst meint. Es gilt also die Forderung: Jede philosophische Lehre zum richtigen Leben sollte dem Leser mitteilen, was und wie zu üben ist. Damit lässt sich die zweite Frage formulieren:

Stellen Lay, Schmitz und Schmid ihren Lesern Übungen vor, mit denen sie ihr Leben ändern können – und wie überzeugend ist ihr jeweiliges Übungsangebot?

3. These Sloterdijks: Philosophische Lehren zum richtigen Leben lassen sich auch selbst als Anthropotechniken betrachten und nutzen.

Sloterdijk sieht den metaphysischen Überbau, mit dem die meisten Religionen aufwarten, nüchtern. Religionen gelten ihm als Systeme von Übungen, mit denen sich Menschen gegen die Gefahren, die jedes Leben mit sich bringt, symbolisch zu immunisieren versuchen. Unter den Begriff der Übung fallen in diesem Sinne nicht nur die gerade angesprochenen expliziten Übungen, sondern auch implizite: bestimmte Formen der Lektüre; zum Beispiel das intensive Studium der Bibel oder buddhistischer Schriften. Durch den Akt, derartige Inhalte immer aufs Neue mental zu wiederholen, kann sich eine Überzeugung bilden. Diese führt dazu, dass sich ein Mensch für gefeierter gegen übermächtige, oft schicksalhafte Gefahren oder Risiken hält.

Habe man, so Sloterdijk, einmal begriffen, dass dieser Prozess im Falle der Religionen nur wenig mit vermeintlichen oder tatsächlichen metaphysischen Realitäten zu tun habe, mit Selbstimmunisierung dagegen viel, dann könne man die meisten metaphysischen Probleme, mit denen sich Philosophen und Theologen über die Jahrhunderte beschäftigt hätten, getrost beiseitelassen. Es handele sich zumeist um Spekulationen, die von der Einsicht ablenkten, dass der Zweck der Religionen darin liege, nicht nur Ritualsysteme und sichtbare Übungen, sondern auch Texte zu liefern, mit denen der Mensch an seiner symbolischen Immunisierung arbeiten könne. Dies sei ihr wahrer Kern. Was man als „Religion“ bezeichne, sei deshalb vom Kopf auf die Füße zu stellen. Die Menschheit müsse nicht ihre metaphysischen oder religiösen, sondern ihre immunologischen Probleme lösen.⁴³⁸

In Anlehnung an diese Deutung lassen sich die Lebenskunst-Philosophien Lays, Schmitz' und Schmid's probeweise und im kleineren Maßstab als das betrachten, was nach Sloterdijk auch manche zentrale Texte der Weltreligionen sind: verschriftlichte Übungssysteme, die schon dadurch, dass man sie lesend durchläuft, zu einer unwillkürlichen Selbstimmunisierung führen – oder doch, gemäß dem absoluten Imperativ Sloterdijks, führen sollten.

Die Frage, die sich daran anschließt, lautet: Eignen sich die Lehren der drei Philosophen tatsächlich dazu, das zu leisten, was früher Religionen leisteten: den Menschen dabei zu unterstützen, an seiner symbolischen Immunisierung gegen Lebensrisiken zu arbeiten? Oder kürzer:

Können die drei Lehren den Leser als Lesenden immunisieren gegen Lebensrisiken?

⁴³⁸ Vgl. Sloterdijk / Wiebicke 2009.

4. These Sloterdijks: Ein richtiges Leben benötigt Vertikalspannung, d.h. eine autonome Ausrichtung nach oben.

Ohne die feste Absicht, durch Üben sein eigenes Immunsystem und das der Welt zu verbessern, würde dem Vorhaben Sloterdijks der Sitz im Leben fehlen. Entscheidend, um sein Unternehmen in die Praxis zu übersetzen, ist der *Wille*, zu üben. Sloterdijk hat diesen Punkt nicht unter der Überschrift „Motivation“ behandelt, sondern den Begriff der Vertikalspannung eingeführt, der über bloße Motivation hinausgeht. Werden Menschen von Vertikalspannung ergriffen, so sind sie überzeugt davon, dass sie ihr Leben ändern müssen. Im Anschluss daran richten sie sich, ühend, auf vertikale, hohe Ziele aus: darauf, das eigene Leben autonom zu ändern, also zum Beispiel die eigene Persönlichkeit zu entfalten. Erst dann können auch die Immunsysteme des Einzelnen und vielleicht die aller Menschen gestärkt werden. Damit stellt sich als letzte Frage:

Können die drei Lehren den Leser bewegen, sein Leben zu ändern?

Im Folgenden sei versucht, die einzelnen Fragen für jeden der drei Philosophen zu beantworten.

I. In welchem Maß vertreten die drei Philosophen den absoluten Imperativ?

1. Lay: ähnlich dem Nachdruck Sloterdijks

Die Ansprüche Lays und Sloterdijks liegen nah beieinander. Das zeigt sich auch an der obersten Forderung, die Lays Werk bestimmt. Sein Biophilie-Postulat lässt sich in der Formulierung „Du musst dein Leben entfalten“ auf ein Format mit Sloterdijks „Du musst dein Leben ändern“ bringen. Hier stehen zwei Imperative Seite an Seite, die einander fast entsprechen.

2. Schmitz: ähnlich dem Nachdruck Sloterdijks

Auch das Herzstück der Philosophie Hermann Schmitz' lässt sich auf die Formel bringen, in welche der absolute Imperativ Sloterdijks gefasst ist. Es handelt sich um Schmitz' Bestimmung der Philosophie, die zugleich als sein dringendster Appell zu verstehen ist. Analog zu Rilkes Sentenz lautet er: Du musst dich auf dein Dichfinden in deiner Umgebung besinnen. Die gewundene Formulierung könnte zweifeln machen, was hier Bedeutsames gemeint sei. Im Sinne Schmitz' wäre dann zu antworten, dass jeder, der sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung besinnt, auch den Imperativ Sloterdijks umsetzt, dieses „Du musst dein Leben ändern“. Denn mit jenem Imperativ der Neuen Phänomenologie wird das vornehmste Mandat umrissen, das in einer Kunst des richtigen Lebens zu vergeben ist. Gerade dann, wenn der Mensch dies tut – sich darauf besinnt, was er in seiner Umgebung von sich und dieser Umgebung wahrnimmt –, stabilisiert er nicht nur sein Immunsystem, sondern lebt auch spürbarer in der Gegenwart.

3. Schmid: scheinbar ähnlich dem Nachdruck Sloterdijks

Der absolute Imperativ nach Wilhelm Schmid ist ähnlich umstandslos aufzustellen wie im Falle Lays und Schmitz'. Bei Schmid heißt es geradeheraus, dass das Ziel der Lebenskunst darin liege, sich ein schönes Leben zu machen⁴³⁹ – womit der Philosoph seine Formel schon fast selbst auf das Format bringt, das hier als Vorlage dient, der Sloterdijk-Rilke-Appell: Du musst dein Leben ändern. Bei Schmid wäre also zu übertragen: Du musst dir ein schönes Leben machen. Es scheint kaum ein Unterschied zwischen dieser Version eines absoluten Imperativs und den drei anderen Appellen zu bestehen, sieht man von den unterschiedlichen Begriffen ab. Welche Differenzen sich aber auftun, wird unter der Überschrift des nächsten Abschnitts sichtbar werden. Dann wird sich auch die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen von Schmid's Lebenskunst-Philosophie deutlicher stellen.⁴⁴⁰

II. Stellen die drei Philosophen ihren Lesern Übungen zum absoluten Imperativ vor?

1a. *Möglichkeiten bei Lay im Kontext „Übung“: autonom und biophil leben*

Lay bietet nicht nur vereinzelte Übungen an, sondern betreibt seine gesamte Lebenskunst-Philosophie als Exerzitium. Damit steht er in der Tradition altgriechischer Lebenskunst. Diese praktische Seite seines Werkes geht über den Horizont des Buches von Sloterdijk hinaus. Allerdings kann dies kein Befund auf Kosten Sloterdijks sein, der ja betont, dass er „über“ Anthropotechniken schreibe und gar nicht beabsichtige, zu Übungen anzuleiten.⁴⁴¹ Lays Gesamtwerk dagegen zeichnet sich durch eine Fülle von Hinweisen aus, wie man üben könne, um sein Leben zu ändern und das eigene symbolische Immunsystem zu stärken. Das Ziel der Übungen Lays heißt „Biophilie“, das Trainingsprogramm, um dorthin zu gelangen, „Autonomie“. Entsprechend stellt Lay ein eigenes

⁴³⁹ Schmid 2000.

⁴⁴⁰ Die Frage, die über diesem ersten Abschnitt steht, ist im Falle Schmid's, streng gesehen, nur mit Zurückhaltung zu bejahen. Zwar ist in seinem Werk ein Anspruch zu identifizieren, der sich sprachlich auf das imperative Format der Sloterdijk-Vorlage wuchten lässt. Allerdings zögert man, dies zu tun, weil Schmid's Inhalte nirgends das Niveau echter Forderungen erreichen. Auszunehmen sind jene Appelle, die philosophische Allgemeinplätze und politische Korrektheiten sind. Besonders drängend kann Schmid dann werden, wenn es um ökologische Fragen geht, die er zumeist mit dem Thema der Rettung der Erde verbindet. Dagegen wendet sich Wolfgang Kersting: „Man sollte meinen, die Weisheit der Lebenskunst würde auch darin bestehen, gegen moralische Übertreibungen und modische Hysterien zu immunisieren und betroffenenmoralisch aufgedrängte Totalverantwortlichkeiten aller Art zurückzuweisen. Schmid's ‚Lebensstil des ökologischen Selbst‘ hingegen zwingt das Subjekt zu einer ökologischen Globalsorge, die mit dem eigenen Körper beginnt, den Konsum überprüft, bei der Wohnhausgestaltung mitwirkt, sich umweltpolitisch bei Stadt, Land und Gesellschaft engagiert und auch das Wohl der Weltgesellschaft nicht aus den Augen verliert. Wenn dann nach der Reise durch alle Problemprovinzen der enzyklopädischen Sorge die Lebenskunst zu sich selbst kommt und sich zu einer allgemeinen Definition aufrafft, die noch einmal alles Wesentliche und Wichtige bündelt, bleibt nur ein Reigen von Leerformeln, ein lebensethisches Rosenkranzbeten, das all die bekannten Selbstbeschreibungsprädikate sich wechselseitig definierend aneinanderreicht.“ (Wolfgang Kersting, *Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst*, in: Kersting / Langbehn 2007, S. 49 f.)

⁴⁴¹ Sloterdijks Buch gibt keine praktischen Hinweise; vgl. oben, S. 14. Hans-Jürgen Heinrichs stellt denn auch fest: „Wollte man das in diesem Buch zusammengetragene Wissen mit den darin enthaltenen Erfahrungen und Leiden auch nur annäherungsweise *einüben*, müßte man sich in eine stark beschleunigende Zeitmaschine setzen.“ (Heinrichs 2011, S. 295.)

Training der Eigensteuerung vor, mit dem seine Leser die Fähigkeit üben können, autonom zu entscheiden und zu handeln.⁴⁴² Diese Übungen in Autonomie berücksichtigen, dass der einzelne Mensch versehrt und durch Anlagen und Umstände determiniert ist, stellen aber jeder Einschränkung eine Möglichkeit zur Seite: wenn der einzelne trainiert, kann er, weitgehend autonom, ein stärker selbstbestimmter Mensch werden, als es ihm an der Wiege gesungen wurde. Das gilt nicht nur für dieses spezielle Übungsprogramm, sondern kennzeichnet das gesamte Werk Lays. Besonders hilfreich sind dabei zwei Übungssysteme: das Meditieren und die Psychoanalyse. Entsprechend lautet das Versprechen Lays an jeden, der zu meditieren übt:

„Wenn Sie regelmäßig meditieren, werden Sie nicht nur immer mehr zu sich selber finden, sondern Sie haben die Chance, Sie selbst zu werden, der also, der Sie tatsächlich sind – unverstellt durch die deformierenden Einflüsse Ihrer Umwelt. Es gibt keine Strategie, die auch nur annähernd auf dem Weg zu sich selbst so hilfreich ist. Selbst die Psychoanalyse muß hier in vielem dem Meditieren nachstehen.“⁴⁴³

Dass diese Selbstwerdung mit Hilfe seiner Hinweise gelinge, ist die verheißungsvolle Möglichkeit seines Werkes. Ihr stehen allerdings Grenzen im Wege.

1b. Grenzen bei Lay im Kontext „Übung“: das Autonomie-Training gefährdet das Biophilie-Postulat

Lay stellt die Fähigkeit des Menschen, sich durch Übungen zu formen, in den Vordergrund seines Mensch- und Weltverbesserungs-Ansatzes. Auch hierin wird offensichtlich, wie entschieden er für personale Autonomie eintritt. Wenn es darum geht, sich das Gesetz seines Lebens selbst zu geben, ist Lay entschlossener als alle anderen Autoren, die in dieser Arbeit vorkommen. Damit ist das Feld der Vertikalspannung berührt. Weil Lay diesen Punkt als eine Frage des Übens auffasst, ist er auch hier schon anzusprechen. Dazu sei eine Passage betrachtet, in welcher der Jesuit seinen Lesern verdeutlichen will, wie man sich dazu bringen könne, vertikale Anstrengungen zu unternehmen, die man – aus Trägheit oder anderen Gründen – eigentlich nicht auf sich nähme. Man ist also zunächst nicht vertikal disponiert, auch wenn man weiß, dass es wichtig wäre, sich anzustrengen, verbesserte sich doch damit die Chance, höhere Ziele und insbesondere ein biophiles Leben zu erreichen.

Die Frage lautet dann: wie lässt sich sicherstellen, dass ein Mensch sich dennoch in Vertikalspannung begibt; sich wirklich dazu entschließt, sein Leben zu ändern? Wie lässt sich dies insbesondere dann bewerkstelligen, wenn man berücksichtigt, dass Menschen keine Maschinen sind, sondern von Widerständen bestimmt und von Ablenkungen angefliegen werden? Lay erklärt⁴⁴⁴, dass es hier um das Problem einer „effizienten Zielorientierung“ gehe. Deren „Hauptgegner“ seien vor allem „affektive Faktoren“, nämlich „Abwehrmechanismen“. Jene Abwehrmechanismen und andere affektive Faktoren sind in der Welt des Jesuiten aber nicht als gegebene Größen zu betrachten. Lay weiß: Mit Gefühlen kann man umgehen. Zwar muss man trainieren, um *richtig* mit ihnen umzugehen,

⁴⁴² Vgl. Lay 1987, S. 63-95.

⁴⁴³ Lay 1985, S. 191.

⁴⁴⁴ S. zu den folgenden Zitaten auf dieser Seite a.a.O., S. 138 f.

aber grundsätzlich gilt: Gefühle sind nicht als das hinzunehmen, was sie sind, sondern lassen sich in den Dienst nehmen, um höhere Ziele erreichbar zu machen. Es scheint auch diese Auffassung zu sein, die den oben erwähnten⁴⁴⁵ Jens Soentgen widersprechen ließ. Als Unterstützer der Leib- und Gefühlsphilosophie Hermann Schmitz' wirft er Lay vor, den „abwehrende[n] Umgang mit Emotionen“ zu lehren⁴⁴⁶. Richtig ist wohl von einem *technischen* Umgang mit Emotionen sprechen. In entsprechender Diktion erklärt Lay nämlich, was man beachten müsse, wenn man sich trotz manchen „affektiven Faktoren“ vertikal ausrichten wolle:

„Kenne ich [die Regeln psychischer und sozialer Abläufe], kann ich sie in Dienst nehmen. Kann ihnen Ziele vorgeben, in deren Dienst sie stehen. Wie ein Ingenieur eine Brücke baut, indem er sich die Gesetze der Statik zu eigen macht, kann ich meinem Leben eine Sinnorientierung geben, indem ich mir die Regeln zunutze mache, die soziale und psychische Abläufe bestimmen.“⁴⁴⁷

Was er hier als Übung und regelmäßige Praxis im Sinn hat, mit der ein Leser sein Leben ändern und sich auf ein höheres Ziel hin ausrichten könne, sei mit einem längeren Zitat illustriert. Der folgende Ausschnitt zeigt auch, wie extrem Lay den Begriff der Autonomie versteht:

„Sowohl Ist- als auch Sollzustände sind nahezu stets verschieden zu sehen und zu werten. Das liegt daran, daß beide Zustände nicht wahrgenommen werden, wie sie sind, sondern stets als schon verarbeitete. Diese Verarbeitung geschieht auf mannigfache Weisen [...]. [...] Man kann hier von ‚frei flottierenden‘ Emotionen sprechen. So ist es möglich, daß frei flottierende Wut sich ein Vorstellungsobjekt sucht und es mit Wut besetzt. Dann wird ein Mensch plötzlich wütend auf das Verhalten eines anderen, obwohl dieses Verhalten vielleicht schon Wochen zurückliegt und bislang nicht besonders besetzt war. Emotionen wie Eifersucht oder Angst neigen zu solch freiem Flottieren. Doch kann man sich diesen Mechanismus auch zunutze machen, indem man frei flottierende libidinöse Emotionen (wie Freude, Geborgenheit, Dankbarkeit...) an Vorstellungen bindet, und sie damit wertvoll macht. Aber auch umgekehrt kann verfahren werden: Man kann frei flottierende aggressive Emotionen (Wut, Haß, Ärger, Zorn...) an Vorstellungen binden, die man für weniger erwünscht hält. [...] Wenn Menschen einander manipulieren [...], tun sie genau das hier Angesprochene: Sie fixieren frei flottierende Emotionen auf gewünschte Vorstellungen [...]. Was aber psychische Fremdbeeinflussung vermag, ist im Prinzip auch der Eigenbeeinflussung möglich.“⁴⁴⁸

Lays Konzept der Selbstbehandlung ähnelt der eines Chemikers im Labor, der die richtigen Substanz-Mischungen und Elemente-Kombinationen sucht, um eine Amalgamierung herzustellen, die zu der gewünschten Reaktion führt. Hier deutet sich eine Auffassung an, nach welcher Gefühle als neocorticale Phänomene zu betrachten seien, die im Gehirnkasten entstehen und vergehen. Dieses neurophysiologische Gehäuse ist im Sinne Lays auch der Ort, wo unerwünschte Gefühle durch „das Ich“ mit anderen Gefühlen oder mentalen Inhalten gekoppelt und verändert werden können.

⁴⁴⁵ S. 42., S. 54, S. 99.

⁴⁴⁶ Soentgen 1998, S. 94 f.

⁴⁴⁷ Lay 1985, S. 140.

⁴⁴⁸ A.a.O., S. 147 f.

Solche Eigenbeeinflussung und die damit verbundene Auffassung von Gefühlen steht tatsächlich im Gegensatz zur Neuen Phänomenologie Hermann Schmitz', und insofern ist Jens Soentgen rechtzugeben. Lays Gefühlstheorie ist nur schlüssig, wenn man sie in sich betrachtet. Nimmt man einen Philosophen wie Schmitz zum Vergleich hinzu, wird sie fragwürdig, und dies nicht nur in einem theoretischen, sondern im unmittelbar lebenspraktischen Sinn.

Die geschilderte Selbstbeeinflussung etwa wird nicht jedermann als ein erstrebenswerter Umgang mit sich selbst erscheinen. Auf eine solche Weise die Regie über die eigenen Gefühle zu behalten, diese Gefühle so rigide – oder radikal autonom – vor den Wagen des eigenen Ichs zu spannen, bedeutet eine Dressur, die nicht nur angenehme Folgen haben dürfte. Von Schmitz aus gesehen wird mit einer solchen Zurichtung die Ursünde der Introjektion fortgeschrieben und deren fataler Effekt auf das menschliche Leben immer noch weitergetrieben. So wird Lay mit seiner Version der Eigenbeeinflussung zu einem Verstärker der autistischen Verfehlung, jener Haltung, die den abendländischen Geist und das gegenwärtige Gefühlsleben der Menschen auf Abwege gebracht hat. Dass es die Jesuiten – prominent Gracián – waren, die in der Geschichte dieser Verfehlung federführend waren, ist oben beschrieben worden.⁴⁴⁹ Mit Lays Selbstbeeinflussungskonzept zeichnet sich jetzt noch deutlicher ab, dass er als zeitgenössischer Wiedergänger der damaligen Bestrebungen zu betrachten ist. Er treibt den Konstellationismus in Bereiche vor, die er zu Zeiten Graciáns noch nicht erreicht hatte. Nach seinem Votum soll der Mensch nicht nur andere Menschen und Situationen einer konstellationistischen, netzwerkhaften Sichtweise unterwerfen, sondern auch sein eigenes Innenleben entsprechend manipulieren. Gefühle sind für Lay Elemente in Konstellationen: verschiebbare Posten in einem seelischen Arrangement, über welches der Inhaber der Seele möglichst effizient verfügen sollte.

Ein stärker auf Autonomie zielender Zugriff auf sich selbst und die eigenen Lebensweisen lässt sich schwer vorstellen. Der Preis, der für diese Form von Selbstgesetzgebung zu entrichten wäre, ist neuphänomenologisch gesehen aber hoch. Wer sich auch nur so zu beeinflussen *versuchte*, wie Lay es verlangt, liefe Gefahr, den Reichtum seines Gefühlslebens zu zerstören; das zu ersticken, was sich – nach Lay – doch biophil entfalten soll. Insofern kann das Selbstbeeinflussungs- und Weltrettungs-Programm des Jesuiten keinen Erfolg haben. Mit seiner Gefühlstheorie und der daraus folgenden Zielorientierung fällt Lay seinem Biophilie-Postulat in den Rücken.

2a. Möglichkeiten bei Schmitz im Kontext „Übung“: leiblich und präsent leben

Hermann Schmitz schreibt gegen eine im Westen verbreitete falsche Lebensweise an, indem er erklärt, wie es sich um die Dinge in Wirklichkeit verhalte. Die Möglichkeit, die seine Lehre aufzeigt, ist das neuphänomenologisch gewandelte Leben. Wem es gelingt, seine Tage so zuzubringen, wie Schmitz es als Ideal vorgibt, der hat sein Leben im Sinne von Sloterdijks Imperativ „Du musst dein Leben ändern“ in eine neue Gestalt gebracht.

⁴⁴⁹ S. o., S. 77 ff.

Allerdings stellt sich die Frage, wozu Schmitz' Werk nützt, wenn er nicht erklärt, *wie* seine Einsichten in das gelebte Leben zu übertragen sind. Hierzu finden sich keine Hinweise, und nirgends leitet Schmitz zu neuphänomenologisch gehaltenen Übungen an. So bleibt er als Philosoph zwar bei seinen Leisten, zumindest nach seinem Verständnis von Philosophie. Aber hat man den gleichen Nutzen nicht, wenn man zum Beispiel berücksichtigt, was nicht weit von Schmitz' Einsichten entfernt ist, aber in einem psychologischen Kontext und viel praktischer formuliert worden ist? So wird gegenwärtig von einer dritten Welle der Verhaltenspsychologie gesprochen: nach der ersten Welle der Konditionierung (Pawlow und Skinner), der zweiten, in welcher missliche Gedanken aktiv beeinflusst werden (Albert Ellis, der in der Folge von Epiktet seine Rational-Emotive Theorie entwickelte⁴⁵⁰), formulieren Autoren der dritten Welle Einsichten, die einige Nähe zu Schmitz' Neuer Phänomenologie aufweisen.⁴⁵¹ Vor allem aber wird hier unmissverständlich dargelegt, welche Übungsprogramme man verfolgen sollte, um gewünschte Resultate zu erzielen.⁴⁵²

Könnte man also nicht mit Lebenshilfe-Büchern dieser Bewegung so etwas wie „Neue Phänomenologie für die Praxis“ finden? Die Antwort lautet: vermutlich nein. Wenn Schmitz behauptet, dass man, um sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung besinnen zu können, 2000 Jahre platonischer Tradition aufarbeiten müsse, ist das, abgesehen von der Übertreibung, durchaus zu bedenken, und wenn er Gegenpositionen zur platonischen Tradition formuliert, hat das Konsequenzen für die Praxis, welche die gegenwärtige Lebenshilfe-Lehre mitsamt der sie begleitenden Psychologie nicht sieht. Mehr noch: deren Trainings-Empfehlungen wurzeln in der Tradition der Introjektion und des Psychologismus und führen dazu, dass die von Schmitz beklagten Fehlhaltungen der westlichen Kultur zementiert werden. Mag der neue Mensch hier auch versprochen werden: sein Selbstverständnis und sein Selbstverhältnis blieben das des alten Adams.

Dagegen verheißt die Neue Phänomenologie ein anderes Leben, auch ohne sich direkt auf Übungen zu beziehen. Die Möglichkeit, auf die sie sich verlässt, liegt zunächst darin, lesend die Welt und sich selbst anders zu sehen und zu verstehen. Auf zunächst indirekte Weise kann das dazu führen, auch anders in der Welt zu sein.

2b. Grenzen bei Schmitz im Kontext „Übung“: durch bloße Lektüre beim status quo bleiben

Bei Schmitz geht es vor allem darum, sich auf das Sichfinden in der eigenen Umgebung zu besinnen. Zentral ist seine Einsicht, dass Menschen, ihrer Veranlagung nach, nicht gepanzert durch das Gelände ihres Lebens und ihrer Umgebung gehen, sondern als leibliche Wesen immer mit ihrer Umgebung verbunden sind. Jeder Blick ist leiblich und verändert das Sichfinden in der eigenen Umgebung. Das gilt für das Gehen, Stehen, Essen, Schmecken, Riechen usw. ebenso wie für das eigene Schauen oder

⁴⁵⁰ Vgl. Ellis 2006.

⁴⁵¹ Vgl. Hayes / Smith 2007.

⁴⁵² Z.B. Hayes / Luoma / Walser 2009; Harris 2011.

den Blick des anderen, mit dem man angesehen wird. In allen Fällen ist eine intime Verbundenheit mit dem zu beobachten, was man gemeinhin als das abgetrennte Gegenüber ansieht.

Allerdings haben sich die Menschen im Lauf von mehr als 2000 Jahren von diesen Verhältnissen entfernt. Kaum jemand ist heute leiblich so präsent, wie es seiner Veranlagung entspricht. Die meisten Menschen *gehen* wie gepanzert durch ihre Welt. Hier gilt es, neuphänomenologisch verstanden, Grenzen und Behinderungen zu überwinden. Dazu tut Training not.

Schmitz aber beschreibt keinerlei Übungen, mit denen man lernen könnte, leiblicher und gegenwärtiger zu leben. Er erklärt seine Zurückhaltung damit, dass man Hinweise zu einem derartigen Übungsprogramm auch gar nicht geben *könne*. Denn, so der Neuphänomenologe:

„Die Verankerung des Lebenswillens in der Gegenwart bedarf der Formen, die nicht durch Rezepte verordnet werden können, sondern auf Impulse warten müssen, die aus der leiblichen Ergriffenheit durch Eindrücke und Gefühle hervorgehen [...].“⁴⁵³

Man könnte einwenden, dass es ja nicht um Rezepte gehe, sondern um Fingerzeige, wie man die eigene Fähigkeit entwickeln könne, leiblich zu leben und in der Gegenwart zu sein. Hiernach wäre es durchaus geboten, dass Schmitz sich nicht auf blanke Theorie beschränkte. Allerdings wöge dieser Einwand nicht sehr schwer. Denn was Schmitz unterlässt, ist in seinem Umfeld unternommen worden. Die Neue Phänomenologie ist von ihren Anhängern um Übungsvorschläge bereichert worden, die behilflich sein können, sich mehr und mehr in eine Verfassung zu bringen, in der man die Fülle der Gegenwart erleben kann.

Als Gesinnungsgenosse Schmitz' hat sich zum Beispiel Gernot Böhme um Hinweise verdient gemacht, wie man neuphänomenologische Erkenntnisse in die Praxis umsetzen könne.⁴⁵⁴ Er empfiehlt etwa, das Atmen bewusst zu üben, denn „Atemübungen als solche ermöglichen die paradigmatische Erfahrung, dass man lebt [sic] im Vollzug“⁴⁵⁵. Andere Möglichkeiten, das Leben in der Gegenwart zu üben, bieten nach Böhme das Essen, Tai Chi, Bioenergetik und das Lieben.

Um sich von einem Kapselwesen zu einem Menschen zu entwickeln, der diese Einsichten verwirklicht, sind also Exerzitien empfehlenswert, die offensichtlich schlichter sind als viele andere Übungen, die gemeinhin im Zusammenhang mit der Frage nach dem richtigen Leben verschrieben werden.⁴⁵⁶ Neuphänomenologisch geht es fast immer um alltägliche Situationen. So scheint das, was zu üben ist, auf den ersten Blick banal zu sein, zugleich aber ist es immer auch bereits der Ernstfall. Bei jedem Sitzen auf einer Parkbank – und bei jedem Stehen, Essen, Sprechen usw. – geht es darum,

⁴⁵³ Schmitz 1993, S. 12.

⁴⁵⁴ Eines seiner bekannteren Werke ist *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Böhme 2010), dessen Titel das Interesse des Autors an praktischen Fragen bereits ausdrückt. Konkreten Themen der eigenen Lebensführung widmet sich auch sein neuphänomenologisch inspiriertes *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht* (Böhme 2003).

⁴⁵⁵ Böhme 2003, S. 371.

⁴⁵⁶ Man kann hier an einige der Kognitionsanstrengungen denken, die mit Rupert Lay zu unternehmen sind. Bei den meisten Übungen, die er verschreibt, fällt auf, dass sie zwar der Biophilie dienen sollen, im Biophiliebegriff die Umgebung des Menschen aber nicht berücksichtigt wird. Es handelt sich um ein Konzept ohne Kontext.

den Alltag in seiner unerschöpflichen Fülle zu erleben.⁴⁵⁷ Insofern gilt mit Schmitz einerseits, dass man immer schon da ist, wo das Leben ist, und dass man für kein besonderes Ziel üben muss. Andererseits sind die Fähigkeiten des westlichen Menschen, etwas von der Fülle des Augenblicks wahrzunehmen, verkümmert. Deshalb ist es wichtig, das leibliche Empfinden zu üben, denn es ist das Medium, durch das die Welt und alles andere erlebt wird.

Die Grenze, die um diese Art des Übens gezogen ist, wird von der Frage nach der Vertikalspannung beschrieben. Wer nicht gewillt ist, den Alltag zu beleben, indem er scheinbar banale Übungen vollzieht, der wird sein Leben kaum ändern. Ob Schmitz' Lehre aber die Gespanntheit vermitteln kann, um Sloterdijks und seinem eigenen Anspruch zu genügen, wird noch zu überlegen sein.

3a. Möglichkeiten bei Schmid im Kontext „Übung“: sich auch ohne Training wohler fühlen

Lay und Schmitz stellen hohe Ziele auf, die ohne Vertikalspannung und Übung nicht zu erreichen sind. Das ist bei Wilhelm Schmid anders. Er steht als Philosoph der kleinen Zufriedenheiten da. So verlangt er nicht wie Lay, auf ein autonomes, biophiles Leben hin zu trainieren, sondern beruhigt sich und seine Leser mit dem Wissen, dass der Mensch ja ohnehin schon selbstmächtig sei. Er fordert auch nicht wie Schmitz, leiblich präsent zu leben, sondern erzählt, wie genussvoll es sein könne, wenn man dem Körper schöne Dinge zuführe (z.B. Sachertorte⁴⁵⁸ und Kaffee⁴⁵⁹). Und wenn er sich vor Jahren einmal intensiv mit Michel Foucault beschäftigte und stolz dessen Wort von „Exerzitien der Existenz“ auf sich selbst und seine philosophische Arbeit beziehen konnte⁴⁶⁰, so sind diese Zeiten doch vorbei. Schmid's Interesse ist inzwischen von anderer Art als das des Samurais⁴⁶¹ Foucault. Dessen Selbstsorge wird bei Schmid zum Glasperlenspiel. Er schreibt heute Erbauungsliteratur in philosophischer Verpackung, die ohne den Gedanken an Übungen auskommt, sich dafür aber auf das Ideal eines schönen Lebens verlegt hat. Um dieses Ziel zu erreichen, muss man sich nicht durch Training in Form bringen; vielmehr soll man sich wohl fühlen in den kleinen Vergnügungen, die eine harmonisierte Existenz mit sich bringen kann. An den Einträgen im „Gästebuch“ auf Wilhelm Schmid

⁴⁵⁷ Auf einer Bank zu sitzen und in die Bäume oder auf die Wiese zu schauen, ist als Übung im Rahmen eines anti-konstellationistischen Programmes zu verstehen. Der Sitzende hat die Chance, eine implantierende Situation mit seiner Umgebung zu bilden. Er kann in sie einwachsen, indem er sich darauf besinnt, wie er sich in seiner Umgebung findet.

⁴⁵⁸ „Hauptsache, die Torte schmeckt.“ (Wilhelm Schmid, *Sacher-Torte genießen*, in: Schmid 2005, S. 128.)

⁴⁵⁹ „Zuletzt verrate ich Ihnen (aber nur Ihnen) noch ein Geheimnis: Ein paar letzte Tropfen, mehr nicht, lasse ich in der Tasse übrig. Die ziehe ich dann, bevor sie vertrocknen, unter die Zunge, und nehme ihren Geschmack heimlich mit. Die paar geschlürften Moleküle dringen tiefer ein als die vielen Schlückchen zuvor, und sie halten lange vor auf dem unvermeidlichen Weg zurück ins alltägliche Leben.“ (Wilhelm Schmid, *Geschlürfte Moleküle*, in: Schmid 2005, S. 150.) Dass Schmid von „Molekülen“ spricht, die er genieße, ist vor dem Hintergrund der Neuen Phänomenologie ein Indiz einer physiologistischen Sichtweise. Schwerer wiegt, dass Schmid mit seinen behaglichen Direktiven zum richtigen Leben das „alltägliche Leben“ diskreditiert.

⁴⁶⁰ S. o., S. 128.

⁴⁶¹ Entsprechend dem Titel des französischen Autors und Freundes Foucaults, Paul Veyne, *Foucault. Der Philosoph als Samurai* (Veyne 2009). Veyne ist zu der Bezeichnung vermutlich inspiriert worden von dem kurz nach Foucaults Tod erschienenen Bericht Bernard Kouchners, *Ein echter Samurai*, in: *Foucault 1987*, S. 89-97. Dort heißt es S. 90: „Ich war über sein Auftreten erstaunt. Dieser Intellektuelle verhielt sich wie ein Westernheld, dieser Samurai sprach als das, was er immer geblieben ist, als Mann der Tat.“

Internet-Seite⁴⁶² zeigt sich immerhin, dass viele seiner Leser und insbesondere Leserinnen zufrieden sind mit dem, was ihnen Schmid offeriert. Das sind vor allem Ermutigungen, die ihnen im Jargon von Frauenzeitschriften geboten werden.⁴⁶³ So verkündet Schmid im Plauderstil, dass es wichtig sei, zu leben und bisweilen über das, was einem passiert, ein wenig nachzudenken:

„[Es] kommt nicht so sehr darauf an, [...] Behauptungen zu folgen, eher darauf, das Leben selbst zu erproben und eigene Erfahrungen zu sammeln. Im Grunde ist Lebenskunst nämlich etwas sehr Einfaches: Das Leben zu leben und Erfahrungen zu machen. Und über die eine oder andere Erfahrung gelegentlich etwas nachzudenken.“⁴⁶⁴

Es mag sein, dass dies, in Ermangelung echter Trainingshinweise, als eine Grundübung nach Schmid verstanden werden kann. Das ist nicht nur zu kritisieren. Immerhin findet Schmid mehr Leserinnen als Lay oder Schmitz, und solange eine wohltuende, versöhnliche Wirkung von seinen Schriften ausgeht, ist durchaus von „Möglichkeiten“ seiner Lebenskunst zu sprechen.

3b. Grenzen bei Schmid im Kontext „Übung“: die Gefahr des Leerlaufs

Für die *Neue Zürcher Zeitung am Sonntag* hat Schmid Artikel zur Lebenskunst geschrieben, die er später in zwei Büchern veröffentlichte. Es handelt sich um die erwähnten beiden Bändchen *Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst* und *Die Fülle des Lebens. 100 Fragmente des Glücks*. Darin finden sich auch Impressionen aus dem Leben eines Lebenskunst-Philosophen, die von einem impliziten Anspruch getragen sind: dass man so oder so ähnlich ein Leben im Sinne der Lebenskunst führen könne. Die Texte lassen sich als Vorlagen verstehen, aus denen der Leser Anregungen ableiten kann, um das Leben ähnlich anzugehen. Grenzen von Schmid's Lebenskunst-Philosophie lassen sich

⁴⁶² S. Schmid 2009. Hier finden sich verschiedene Einträge (für die folgende Auswahl gilt durchgehend: sic):

„Sehr geehrter Herr Schmid, gestern Morgen haben Sie in Deutschland Radio (KW 97.7) über Pessimismus in der deutsche Kultur gesprochen. Das hat mein Verständnis der deutschen Psyche Lichtjahre voran gebracht. Herzlichen Dank! Sie haben damit neue Leser gewonnen. Unser Gesprächskreis will demnächst Ihrer Werke besprechen. Mit freundlichen Grüßen Marie Keenoy“ (2.6.2009)

„Hallo Herr Schmidt, ich habe heute auf "Phoenix" das Philosophische Quartett mit dem Thema "Glück" gesehen. Was Sie gesagt haben war ein gedanklicher und seelischer Genuss!“ (Evy Billermann, 30.12.2007);

„Lieber Herr Schmid, ich durfte heute Abend im antiken Spiegelzelt in Braunschweig nicht nur zum ersten Mal Sie und Ihre Gedanken zum Glück kennenlernen, sondern das auch noch mit meinem "Zufallsglück" - einer sehr netten mir bis dato fremden Tischgenossin teilen. Wir haben uns - nicht nur über Sie und Ihre Worte - sehr angeregt unterhalten. Für dieses Glück heute Abend bin ich sehr dankbar - auch Ihnen! Herzliche Grüße, Corinna Benzin“ (8.5.2007); [...]

„DIE WORTE DER GEDANKEN HABEN AUCH ZWISCHENRÄUME HABEN AUCH SCHRANKEN HABEN ÖFFNUNGEN FINDEN LÖSUNGEN SIE DREHEN SICH IM KREISE SIE GEHN UND GEHN BLEIBEN NIEMALS STEHN UND SIND NUR LEISE - WEISE Für Ihre weitere Arbeit an sich und der Philosophie des Lebens wünsche ich Ihnen weiterhin guten Mut. Es freut mich sehr erfahren zu haben, dass es jemanden gibt, der dieses Gedankengut in die Welt zu streuen in der Lage ist, das ich persönlich ebenfalls mit mir trage. Anlässlich Ihres Vortrags an der FHKT Nürtingen.“ (Barbara, 29.11.2005)

⁴⁶³ Um solchen Eindrücken etwas von ihrer Subjektivität zu nehmen, sei an eine satirisch gemeinte Studie aus den 80er Jahren erinnert: Robert Gernhardt, *Letzte Ölung. Wie es weiterging* (Gernhardt 1989, S. 27 ff.) Gernhardt formuliert hier eine identische Nachricht im Stil verschiedener Zeitungen (*Die Welt, Bild, Brigitte, Der Spiegel* u.a.). Die Unterschiede sind bezeichnend und haben nichts von ihrer Evidenz verloren. Es ist der dort persiflierte Frauenzeitschriften-Stil, der heute, leicht gewandelt, bei Schmid endemisch geworden ist.

⁴⁶⁴ Schmid 2005, S. 9.

bereits an manchen der Überschriften ablesen. So in *Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst*:

„Vom kleinen Glück der Erkältung“, „Dem Absurden begegnen“, „Heiterkeit“, „Schallendes Gelächter“, „Frühlingsgefühle“, „Und jetzt mal tief durchatmen“, „Rettet den Wurstsalat!“, „Koffer packen, endlich!“, „Darf man sich selbst lieben?“, „Waren Sie beim Friseur?“, „Suppe essen“, „Schuhe kaufen“, „In Hamburger beißen“, „Die Frage nach dem Sinn“, „Haben wir eine Seele?“, „Endlich weise werden“, „Worauf pfeifen Sie heute?“, „Sehnsucht nach Berührung“.⁴⁶⁵

Mit solchen Titeln wird nachvollziehbar, welchen Anspruch Schmid's Lebenskunst-Philosophie hat, wenn sie praktisch zu werden versucht. Schmid hat die philosophischen Miniaturen in jenem Bändchen, inspiriert dadurch, dass es vier Jahreszeiten gibt, in vier Abschnitte geteilt, die entsprechend überschrieben sind: „Frühlingsgefühle: Anschwellende Adern“, „Sommerlandschaften: Mein Capri“, „Herbstliche Gedanken: Wenn die Traurigkeit kommt“ und schließlich „Winterliche Welten: Vom Sinn des Schlittenfahrens“. Er rechtfertigt diese Anordnung mit einem Argument, das die Leere bezeugt, die im Inneren von Schmid's Lebenskunst-Philosophie herrscht:

„Als Anstrengung eines Jahres, in der Abfolge der Jahreszeiten erscheint die Suche nach einer Kunst der Balance in diesem Buch: nicht nur, weil eben einige jahreszeitliche Besonderheiten in die Feder geflossen sind, sondern auch, weil in der linearen Zeit der Moderne die Kunst der Balance eines zyklischen Elements bedarf, das nicht so ohne weiteres ins Wanken gerät, und dazu eignet sich besonders die Wahrnehmung der Jahreszeiten. Daher nun also, mit leisem Anklang an ein bekanntes Werk der Musikgeschichte, die ‚Vier Jahreszeiten‘ einer philosophischen Lebenskunst.“⁴⁶⁶

Niemand wird bemängeln, dass Schmid seine Kolumnen nach irgendeinem Prinzip unterteilt, und seien es die vier Jahreszeiten. Aber sein betuliches Wort von jahreszeitlichen Besonderheiten, die „in die Feder geflossen“ seien, seine bedeutungsschwangere, aber nichtssagende Rede von einem „zyklischen Element“, das nicht „ins Wanken“ gerate, und sein feuilletonistisch-bildungsbürgerlicher Gruß an jeden, dem einmal Vivaldi untergekommen ist, konterkarieren seinen Anspruch, dass es hier um die Frage nach dem richtigen Leben gehe. Dieser Einwand ist auf alle seine Bücher zu beziehen – ausgenommen die frühen über Foucault – und markiert eine Grenze von Schmid's Werk. Sobald es ernst wird, verkümmert sein Schreiben zu harmonieseliger Zeitgeist-Poesie, garniert mit Namen antiker und anderer Philosophen. Sobald es aber um mehr gehen soll, als die Litanei der Optionen fortzusetzen, die man angesichts verschiedener Situationen habe, zieht Schmid sich zurück auf einen Schreibstil, den er mindestens so hartnäckig bedient wie seine Listenführung: mit vielen Worten ein Zentrum zu umtänzeln, das hohl ist.

Schmid weiß nicht, was er will, ihm fehlt jede Position. Dieses Vakuum ist der Grund dafür, dass Übungen, Exerzitien oder Training bei ihm nirgends verlangt werden. Weder stellt er Ansprüche an seine Leser, noch erwarten diese Trainingshinweise von ihm. Sie sind auch nicht notwendig, weil

⁴⁶⁵ Schmid 2005, S. 9.

⁴⁶⁶ Schmid 2005, S. 10.

Schmid kein Ziel aufstellt, für das es zu trainieren lohnte. Es gibt auch keine Lebenspraxis, die er empfehlen würde. Weder strebt er neuphänomenologisch an, ganz in der Gegenwart zu leben, noch fordert er wie Lay, sich entschieden auf erst noch zu erreichende Ziele hin auszurichten. Mit seiner Forderung „Mach dir ein schönes Leben“ scheint er formal auf einer Linie mit Sloterdijks absolutem Imperativ zu liegen, ist aber inhaltlich weit davon entfernt. Keiner seiner Leser wird, Schmid lesend, den Eindruck bekommen, er müsse sein Leben ändern. So wird Schmid zum Autor einer postmodernen Beliebigkeit, die sich auf Hochglanz poliert und den moderaten Bedürfnissen seines zahlenden Publikums entgegenkommt. Die Grenze, die an dieser Front verläuft, zeichnet sich deutlich ab. Schmid's Homo viator tritt auf der Stelle.

III. Können die drei Philosophien den Lesenden immunisieren gegen Lebensrisiken?

1a. **Möglichkeiten bei Lay im Kontext „Immunisierung“: sich Lays Lehre lesend aneignen**

Lay hat versucht, seine Werke so anzulegen, dass bei deren Lektüre eine stete Selbstimmunisierung stattfindet. So strebt er an, dass seine Leser, indem sie lesen, ihr Bewusstsein, ihr Sein und schließlich auch die Welt verändern. Wer Lay liest, soll sich also, merklich oder nicht, permanent in einem Übungskontext befinden.⁴⁶⁷ Es ist die erklärte Absicht des Philosophen, dass jeder, der sich seinen Büchern widmet, sich darüber auch die zentralen Gehalte seiner Lehre zu eigen mache. Seine Leser sollen zu Überzeugten werden, zu Proselyten im Land von Lays Lebenslehre. So empfiehlt der Philosoph dem Leser in einem Vorwort:

„Sie sollten [beim Lesen dieses Buches] einige Geduld aufbringen und nicht zu früh kapitulieren, wenn Sie das eine oder andere nicht verstehen. Zentrale Inhalte werden in verschiedenem Kontext wiederholt – damit aus der so entstehenden Mischung von Bekanntem und Neuem eine optimale Chance werden kann, das Gelesene auch zu erfassen (und das meint nicht nur ein intellektuelles Begreifen, sondern auch ein emotional und von kritischer Eigenerfahrung begleitetes Verstehen).“⁴⁶⁸

Lay zu lesen heißt auch, bestimmten Gehalten in unterschiedlichen Kontexten zu begegnen, um sie nicht nur memorieren zu können, sondern um sie zu verinnerlichen. Das ist der tiefere Sinn des oben zitierten Satzes, seine Bücher hätten „edukatorische Absicht“⁴⁶⁹. Sie haben sie bereits, bevor es um ausdrückliche äußere Übungen geht.

⁴⁶⁷ „Übung“ ist hierbei in einem weiteren Sinn zu verstehen: es gilt, bestimmte Glaubenssätze regelmäßig innerlich oder mental zu wiederholen, so dass sie sich im Prozess der Wiederholung zu Gewissheiten ausbilden. Einmal dazu geworden, beginnen sie ihre immunisierende Wirkung zu entfalten und können den Menschen auch in kritischen Situationen auf bessere Weise im Leben halten, als es ohne solche Überzeugungen möglich wäre.

⁴⁶⁸ Lay 1980, S. 10.

⁴⁶⁹ S. o., S. 32, Anmerkung 72.

Der Jesuit spricht hier auch von seinem „kühnen Plan, die Grundüberzeugungen seiner Leser [...] zu dynamisieren“⁴⁷⁰. Dabei geht es um jenen Schritt Lays, auf dem Weg über das Bewusstsein seiner Leser deren Sein und damit die Welt zu verändern. Wenn er diesen Plan einen „kühnen“ nennt, deutet er einerseits die Möglichkeit an, dass der Plan aufgeht: dass ein Leser wirklich, bewegt durch Lektüre, sein Leben, seine immunologischen Verhältnisse und die Verhältnisse der Welt verändere, treu Sloterdijks absolutem Imperativ „Du musst dein Leben ändern“. Auf der anderen Seite deutet Lays Wort eines „kühnen Planes“ aber auch seine Zweifel an. Größer als die Möglichkeiten mögen die Hindernisse sein, die der Verwirklichung des Plans im Wege stehen.

1b. Grenzen bei Lay im Kontext „Immunsierung“: lesend bildet sich keine Immunsierung

Lay scheint selbst nicht sicher zu sein, wie weit die Möglichkeiten reichen, dass seine Leser ihr Leben ändern, nur indem sie seine Bücher lesen. So versucht er seine Hoffnung zu nähren, indem er scholastisch-konstruktivistische Erklärungen ins Feld führt, die dafür sprechen, dass auch bloße Lektüre viel bewirken könne. Hierzu reaktiviert er den Begriff der *causa formalis*, die er auch als „Informationsursache“ bezeichnet. Lese man seine Bücher, so spiele diese Formursache eine fast noch wichtigere Rolle als die Wirkursache. Unter dieser *causa efficiens* versteht Lay so etwas wie die „Energie-Ursache“, und er erklärt:

„Wenn Sie dieses Buch lesen, laufen sicherlich notwendig energetische Prozesse (Lichtreflexion, Affektion der Netzhaut, physiologische Verarbeitung des Netzhautbildes...) ab. Doch diese sind nicht Ursache Ihres Informationszuwachses oder Ihrer Einstellungs- oder Orientierungsänderung, sondern nur deren notwendige Bedingungen. Ursache Ihres Informationszuwachses ist die von diesem Buch zu ihrem psychischen Vermögen transportierte Information.“⁴⁷¹

Dass Lay hier so differenziert, ist nicht nur ein Beispiel für den Leib-Seele-Dualismus, den Schmitz als fatal für unser Selbstverhältnis identifiziert hat. Interessant an Lays Argumentation ist auch ihr rhetorischer Aspekt. Offensichtlich versucht er so, den Prozess der Lektüre aufzuwerten und dem Leser und sich selbst zu versichern, dass man auch lesend sein Leben ändern könne. Ausdrücklich zielt Lay ja mit seinen Büchern eine „Einstellungs- oder Orientierungsänderung“ an. Dabei weiß er um die Grenze seiner Lebenskunst-Philosophie: bloße Lektüre hat es schwer, den Leser zu solch fundamentalen Änderungen zu bewegen. Das liegt an jener Kraft, die Sloterdijk als die notwendige Bedingung jeder Lebensänderung herausgestellt hat, die Vertikalspannung. Ohne sie wird nach Sloterdijk kein Mensch dazu kommen, sein Leben in der Weise zu ändern, die er und Lay und Schmitz – und weniger stark Schmid – im Sinn haben.

⁴⁷⁰ Lay 1992, S. 10.

⁴⁷¹ Lay 1988, S. 214.

2a. Möglichkeiten bei Schmitz im Kontext „Immunsierung“: lesend das Selbst- und Weltverständnis ändern

Die Situation ist im Fall Schmitz ähnlich wie bei Lay. Auch Schmitz' „System der Philosophie“ und die Bücher, die neben seinem Hauptwerk erschienen sind, lassen sich als beim Lesen mitlaufende Einübung verstehen, sich selbst und die Dinge anders zu sehen und anders zu erleben. Schmitz spricht zwar nicht von „Training“ oder „Übung“, aber er traut seinen Schriften lebensverändernde Kraft zu. Deshalb verlangt er von seinen Lesern, genau zu lesen.

Angesichts seines enormen philosophischen Programms sind die Möglichkeiten, die sich eröffnen, keine geringen. Schmitz lesend zu verstehen, kann zu einer neuen Sicht und damit zu einer Umstimmung und anderen Lebensweise führen. Man wäre dann in der Lage, sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung zu besinnen und diese Umgebung über den Resonanzraum des Leibes wahrzunehmen. Indem man leiblich empfände, würde man in der Gegenwart leben und deren Fülle wahrnehmen und erleben können. Auf diese Weise dächte, fühlte und lebte man anders, als es die westliche Tradition vorgibt. Zugleich hat man mit Schmitz die Chance, eine andere Selbstimmunsierung zu erreichen als jene, die das Christentum anzielt. Denn Schmitz lässt kaum etwas übrig von der Orientierung, die hier maßgebend ist und die das Selbstverständnis des westlichen Menschen nach seiner Einschätzung korrumpiert hat: die Ausrichtung auf Ziele, Ergebnisse und Zukunft. Martin Walser hat das Neue einer Lebensweise beschrieben, die ohne solche christlich geprägte Orientierung auskäme:

„Daß uns solche Vorstellungen über Ziele eingebleut sind, ist das Christliche an unserem Vorstellungs-, Gefühls- und Daseinsweisen. Ich würde mir gerne eine Kraft einbilden, die wiederum das Christliche relativierte und uns wieder erlaubte, auf eine andere Weise religiös zu sein. Also nicht religiös sein auf ein Ziel hin. Erübrigung der Utopie. Ersatzloses Streichen des Prinzips Hoffnung. Der Himmel ist auf Erden und auch da nicht in der Zukunft, sondern jetzt. Nur etwas, was hinter uns liegt, kann uns leiten oder helfen oder retten. Könnte es sein, daß wir durch die christliche Religion Individuen geworden sind? Auf jeden Fall sind wir dadurch auch unglücklich geworden. Wir können fast nichts mehr mit anderen teilen. Aus meinem Leben ergibt sich der Wunsch, das Bedürfnis: alles mit allen gemeinsam zu haben. Das wäre meine Religion: nicht allein zu sein.“⁴⁷²

Walser spricht – in der Mitte der 80er Jahre – von seiner Sehnsucht, dass es eine Instanz gebe, die es ermögliche, sich von der Fixierung auf Zukünftiges und Zielhaftes zu verabschieden. Es ist bezeichnend, dass jene „Kraft“ – Schmitz' Philosophie – zu dieser Zeit längst in der Welt ist, ein philosophisch belehrender Autor wie Walser aber von dieser Möglichkeit, anders zu leben, nichts weiß. So groß aber nun die Möglichkeiten sind, die sich mit Schmitz' Werk anbieten, stehen der Selbstimmunsierung doch auch Hindernisse und Grenzen im Wege.

⁴⁷² „Das wäre meine Religion: nicht allein zu sein“. Karl-Josef Kuschel im Gespräch mit dem Schriftsteller Martin Walser, 19. 4. 1985, in: *Walser 1991*, S. 180 f.

2b. Grenzen bei Schmitz im Kontext „Immunsierung“: Hindernisse bei der Lektüre

Schmitz ist davon überzeugt, dass es ohne seine Philosophie nicht möglich sei, die Umerziehung zu erreichen, deren Leitlinie der Leib ist. Die Erfahrungen, die man machen kann, wenn man leiblich lebt und leiblich berührt und ergriffen wird, kommen hiernach nicht ohne philosophische Reflektion aus.⁴⁷³ Sie bedürfen, „wenn sie nicht im Keim ersticken oder durch Auswucherung entarten sollen, der besonnenen Wartung – auch durch ein Philosophieren, das ein kohärentes Sprechenkönnen über das Erfahrene anleitet“.⁴⁷⁴

Schmitz' Bücher sind entsprechend selbstsicher verfasst. Er tritt als Wissenschaftler alter deutscher Schule auf, der davon überzeugt ist: wenn man die Dinge nur *clare et distincte* niederschreibt, werden sie nicht fehlen, den Leser zu erreichen. Der Neuphänomenologe scheint an die Kraft des geschriebenen Wortes zu glauben, als gelte für sein Werk „sola scriptura!“. Ein Zitat kann das belegen. Es stammt aus „Der Leib“, einem der Werke, die dazu führen sollen, dass der Mensch in Sloterdijks Sinn sein Leben ändere. Schmitz legt hier dar, worin er seine Aufgabe als Philosoph des richtigen Lebens sieht:

„[Die] gedankliche Bewältigung eigener Leiblichkeit [ist] für den Menschen heute nicht nur eine systematische, sondern auch eine historische Aufgabe [...]. Von Überwindung des Platonismus ist schnell gesprochen, aber aus dem Schacht einer durch Jahrtausende gewordenen Verdrängung kann die Unmittelbarkeit des Leiblichen nur durch mühsame, von den Anfängen bis zur Gegenwart das Geschehen verfolgende Rückbesinnung heraufgeholt werden. Der Bann der Mächte, die das Leibliche aus den Gedanken verdrängt haben, läßt sich nicht durch einen unvermittelt dagegengesetzten Bannfluch brechen, sondern nur durch geduldiges Bemühen um geschichtliche Gerechtigkeit, die jenen Mächten ihre Ehre gibt und eben dadurch die Gegenwart gegen sie frei werden läßt. Die Ausführlichkeit des historischen Schlußkapitels (Kapitel 7) möge dadurch entschuldigt sein. Sie dient der im Vorwort zum ersten Band (Seite XI) geforderten Revision der nachhomerischen Anthropologie.“⁴⁷⁵

Die Verantwortung, dass der Leser durch die Schmitz-Lektüre sein Leben ändere, liegt, folgt man Schmitz, vor allem beim Leser selbst. Hierin unterscheidet er sich von Lay, der seine Bücher so anzulegen versucht, dass sie das Bewusstsein möglichst schon im Vollzug des Lesens „dynamisieren“. Lay möchte seinem Leser entgegenkommen, gar einige Schritte mit ihm gemeinsam gehen.⁴⁷⁶ Schmitz wäre dies fremd. Er schreibt nicht mit rhetorischen oder meinungsbildenden Rücksichten. Die herkulische Arbeit, in der er sich selbst engagiert sieht, steht seines Erachtens für sich und verdient es, gewürdigt zu werden, weil ihre Resultate lebenswichtig sind. „Wer an dieser Helle vorbeigeht, trägt dafür die ganz persönliche Verantwortung.“⁴⁷⁷

⁴⁷³ „Das sprachlose Leben ist hilflos gegen die Zersetzung mit flachen Begriffen.“ (Schmitz 1980b, S. XIII) Schmitz fordert seine Leser dazu auf, philosophischen Widerstand zu leisten gegen das, was ihnen für gewöhnlich vermittelt wird, wenn es um ihre Gefühle und überhaupt um ihr Leben geht.

⁴⁷⁴ Schmitz 1993, S. 12.

⁴⁷⁵ Schmitz 1965, S. XIV.

⁴⁷⁶ Vgl. Lay 1985, S. 8.

⁴⁷⁷ Schmitz 1980, S. XIV.

So schreibt Schmitz als Denker, der Zeugnis von seinen Erkenntnissen ablegen und der Weltgeschichte eine neue Wendung geben will, der darüber aber den Leser als den ersten Katalysator dieses Unternehmens nicht auch an die erste Stelle setzt. Vielmehr stellen seine Bücher der Lektüre Hindernisse in den Weg. Jens Soentgen hat dieser „Schwierigkeit, Schmitz zu lesen“ in seiner Einführung in die Neue Phänomenologie ein ganzes Kapitel gewidmet. Bereits die Überschriften der ersten vier Abschnitte geben an, wodurch die Lektüre schwierig werden kann: durch „Das Maßlose“, „Das Auftrumpfende“, „Das Altmodische“ und „Das Abgefahrene“ bei Schmitz.⁴⁷⁸

Es sind aber nicht *diese* Grenzen, welche den Ausschlag geben können, wenn man versucht einzuschätzen, welche Chancen die Neue Phänomenologie habe. Entscheidend ist die schon erwähnte Frage, die auch bei Lay im Vordergrund steht: wie stark ist die Vertikalspannung, die von Schmitz' Werk ausgeht? Ist sie groß genug, dann sollten auch die erwähnten Grenzen überwunden werden können.

3a. Möglichkeiten bei Schmid im Kontext „Immunsierung“: Kurzzeitimmunsierung

Schmid hat sich um die Philosophie der Lebenskunst verdient gemacht, weil er das Sujet zurück auf die Tagesordnung der Philosophie gebracht hat. Allerdings: seit er die Bücher über Foucault und sein Werk über die „Philosophie der Lebenskunst“ veröffentlicht hat, scheint sich sein Interesse zusehends verlagert zu haben, hin zu beliebten Themen eines vor allem weiblichen Publikums. Dabei verwaltet er manche der Einsichten, die er in seinen frühen Werken dargestellt hat, indem er sie in neuen Zusammenhängen etwas anders formuliert, ohne substantiell Neues zur Lehre eines richtigen Lebens beizutragen.

Das scheint auf den ersten Blick kein Nachteil sein zu müssen. Im Sinne Sloterdijks und Lays wird Selbstimmunsierung auch dadurch möglich, dass zentrale Inhalte regelmäßig wiederholt werden. So können sie beim Lesen leichter verinnerlicht werden. Indem Schmid also das Bekannte in neuen Arrangements wiederholt, könnte es sich seinen Lesern einprägen, zur Überzeugung werden und zur symbolischen Selbstimmunsierung beitragen. Darin läge eine Möglichkeit seines Werkes. Es gibt aber Gründe, zu bezweifeln, dass sie wirklich besteht.

3b. Grenzen bei Schmid im Kontext „Immunsierung“: Schmid's Breitband-Optionalismus verhindert wirkungsvolle Immunsierung

Schmid's Art, zu schreiben, genügt zwar formal dem Anspruch, den man mit Sloterdijk an den Prozess der Selbstimmunsierung stellen kann: schreibe so, dass der Leser im Vollzug des Lesens zentrale Inhalte assimilieren kann. Die Grenze seiner Art von Lebenskunst-Literatur liegt aber in ihren Inhalten. Zwei Punkte sind besonders kritisch.

⁴⁷⁸ Soentgen 1998, S. 169-176. Schmitz verwahrte sich in *Schmitz 1999a*, S. 275-290, fast postwendend gegen Soentgens Beschreibungen.

Schmids Werk ist geprägt von den Listen, mit welchen er aufzuzählen versucht, wie viele verschiedene Möglichkeiten man habe, sich angesichts dieser oder jener Situation zu verhalten. Man könnte von einem Zettel-Traum sprechen, in welchem der Leser unterzugehen droht, weil jeder orientierende Imperativ fehlt. Jedenfalls kann dieser inflationäre Multioptionalismus nicht viel zur symbolischen Immunisierung des Menschen beitragen. Schmids Motto „Mach dir ein schönes Leben“ ist eine zu schwache Direktive, als dass sie als Leitlinie durch die Vielzahl seiner Optionen dienen könnte, und seine Versicherung, der Mensch könne unter den diversen Alternativen ja „selbstmächtig“ wählen, ist auf Sand gebaut. Das „Non multa“ („Nicht vielerlei“), das Schopenhauer seinem Hauptwerk voranstellt⁴⁷⁹, steht über Schmids Oeuvre wie ein Menetekel.

Ein zweiter Einwand wiegt womöglich schwerer. Für seinen kommerziellen Erfolg zahlt Schmid einen hohen Preis. Dass er offensichtlich auf ein weibliches Publikum schießt, das in bestimmter Weise situiert ist, tut seiner Lebenskunst-Philosophie nicht gut. Sie wird zur Selbsthilfeliteratur für eine Zielgruppe, die man unter den Begriff „mit ihren Beziehungen unzufriedene Frauen“ fassen kann. Dagegen wäre kaum etwas einzuwenden, wenn jene Bücher (*Mit sich selbst befreundet sein; Die Liebe neu erfinden; Warum Liebe so schwer ist und wie sie doch gelingen kann*) nicht unter anderer Flagge führen. Immerhin beansprucht Schmid nach wie vor, ein Philosoph der Lebenskunst zu sein, und nicht der Tröster von Frauen, die ihre Liebes-Verhältnisse als unbefriedigend erleben. Dann aber sollte er, mit Sloterdijk gesprochen, seine Aufgabe ernst nehmen und sich umfassenderen Immunisierungs-Aufgaben nicht entziehen. Sonst stünde er als Schmalspur-Philosoph da, der dem Anspruch des absoluten Imperativs den Blick von außen auf sich selbst entgegenhält: Wes Brot ich ess, des Lied ich sing.

IV. Können die drei Philosophen den Leser bewegen, sein Leben zu ändern?

Wenn es darum geht, einzuschätzen, welche Möglichkeiten und Grenzen die Werke Lays, Schmitz' und Schmids haben, gibt es keine wichtigere Frage als die über diesem Abschnitt stehende. Es ist die Frage danach, wie sehr die Lehren der drei Philosophen den Leser vertikal ergreifen können. Der Punkt ist von solcher Bedeutung, weil eine philosophische Anleitung zum richtigen Leben zwar klug argumentieren mag; gelingt es ihr aber nicht, die vertikale Ader des Lesers zu erreichen, wird sie dessen Leben nicht verändern können.⁴⁸⁰

⁴⁷⁹ Arthur Schopenhauer notierte 1853 in den „Senilia“: „Sollte ich eine *Gesamt-Ausgabe* meiner Werke erleben; so soll das Motto des Haupt-Titels seyn: *non multa*.“ (Schopenhauer 2010, S. 270; editorisches Nachwort Ernst Zieglers).

⁴⁸⁰ In Sloterdijks Buchtitel ist das Verhältnis, um das es geht, ausgedrückt. Wenn es dort mit Rilke heißt: *Du musst dein Leben ändern*, bedeutet das, dass der Leser selbst sein Leben ändern muss. Kein Buch kann diesen Auftrag übernehmen. Paradoxerweise klingt aber performativ mit, dass zugleich doch auch das Buch als agens der Lebensveränderung auftritt. So trivial es sich ausnimmt: es ist das Buch, das den Menschen hier anspricht, ähnlich dem steinernen Torso, dem Rilke den Ruf ablauschte: „Du musst dein Leben ändern“. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der Lebenskunst-Philosophie ließe sich insofern auf die Frage bringen: kann

Deshalb ist zu überlegen, wie hoch das Potential der drei Lebenskunst-Philosophien ist, den Leser zu berühren, d.h. ihn zu der Überzeugung zu bewegen, dass er sein Leben ändern müsse. Hierzu sollen jetzt die Möglichkeiten und die Grenzen nicht mehr getrennt in eigenen Abschnitten beschrieben werden, sondern für jeden der Philosophen in einer Gesamtschau. Am ausführlichsten ist dabei auf Rupert Lay einzugehen, weil mit ihm ein besonderer Fall vorliegt. In einer Arbeit⁴⁸¹ über ihn ist empirisch überprüft worden, wie vertikal sich seine Lehre vom richtigen Leben auswirkt und auf welche Weise sie ihre Wirkung erzielt.

1. Möglichkeiten und Grenzen Lays, den Leser zu bewegen, den absoluten Imperativ autonom umzusetzen

a. Lays Autorität als Priester: Vertikalität von Amts wegen

Wenn Lay in einer Weise auftritt, die Menschen unter Vertikalspannung geraten lassen kann, ist das auch auf seine Person zurückzuführen. Hier kommen jene Qualitäten ins Spiel, die zu Beginn dieser Arbeit relativiert wurden, um Lay Zugang zur Klasse der ernstzunehmenden Philosophen zu verschaffen. Jetzt zeigt sich: Lays Profil als Philosoph und Mann der Vertikalen, der zum richtigen Leben anleitet, wird durch die Autorität des jesuitischen Priesters sogar geschärft, seine vertikale Potenz dadurch gestärkt. Er kann mit der Strahlkraft dessen sprechen, der selbst im Kraftfeld einer Strahlung steht.⁴⁸²

b. Lays Gesamtwerk und dessen vertikale Tendenz

Ein extremes Beispiel vertikaler Tendenzen Lays sind seine *Meditationstechniken für Manager*⁴⁸³. Mit diesem Buch hat er der Philosophie Sloterdijks ein Pendant zur Seite gestellt, das so verfasst ist, als solle es sich der praktischen Umsetzung des absoluten Imperativs widmen. Nimmt man andere Werke zur meditativen Praxis zur Hand, wird dies deutlich. Was Lays Buch von ihnen unterscheidet, ist seine vertikale Orientierung.⁴⁸⁴ Eine so steil nach oben ragende Ausrichtung wie hier lässt sich in

eine Lebenskunst-Philosophie in Buchform den Leser soweit bringen, dass er weiß: „Ich muss mein Leben ändern“?

⁴⁸¹ Emmerlich 2009.

⁴⁸² Bezeichnend ist, dass auch hier Sloterdijk zu seinen nächsten Nachbarn gehört. So sehr er sich dagegen verwehren könnte, als Priester beschrieben zu werden, wird Sloterdijks philosophische Autorität doch dadurch aufgeladen, dass er 1980 nach Poona in Indien fuhr und dort Osho, d.h. Bhagwahn Shree Rajneesh, begegnete. Sloterdijk erklärte dazu später: „Es ist nicht so, daß ich wie ein [...] Missionar oder wie einer, der im Namen seines Senders predigen muß, durch die Welt laufe. Aber ich habe tatsächlich eine Art von Einstrahlung aufgenommen, habe eine Ur-Investition von Erfahrungen erlebt, die von anderer Seite kamen und die in mir eine Art Dankbarkeit, aber auch ein aktives Echo, hervorgerufen haben, und ohne beides wäre meine Schriftstellerei nicht zu denken.“ (Sloterdijk / Heinrichs 1997). Der Text des Gesprächs findet sich redigiert in Sloterdijk / Heinrichs 2006, S. 7-30. Später erklärte Sloterdijk, dass für ihn „im Grunde“ gelte: „Einmal Sanjassin, immer Sanjassin“ (Sloterdijk / Misik 2006). Auch insofern lassen sich Lay und Sloterdijk als verwandte Gestalten sehen. Überspitzt lässt sich sagen: Während der eine in die Societas Jesu eintrat und Priester wurde, ging der andere in den Ashram und wurde Sanjassin.

⁴⁸³ Lay 1976.

⁴⁸⁴ Vgl. Jon Kabat-Zinn, *Gesund durch Meditation. Full catastrophe living. Das vollständige Grundlagenwerk* (Kabat-Zinn 2011). Dies Buch stellt ein Konglomerat beherzigenswerter Vorschläge dar. Nur kann man nicht

anderen Büchern zur Meditation oder Persönlichkeitsentfaltung kaum finden.⁴⁸⁵ Und weil sich auch die anderen Bücher Lays einem höchsten Prinzip, der Biophilie, verschreiben⁴⁸⁶, prägt Vertikalität im Sinne Sloterdijks auch das Gesamtwerk des Jesuiten.⁴⁸⁷

c. Die Wirkung von Lays Lehre, empirisch überprüft

Mehr als das lässt sich aber zu Lay und seinen Anleitungen zum anderen, richtigen Leben offenbar nicht sagen. Inwieweit seine Lehre den Leser wirklich dazu bewegen kann, sein Leben zu ändern, scheint ungeklärt bleiben zu müssen. Zwar sind Lays Anleitungen zum anderen Leben wohl gut geeignet, einen ansprechbaren Leser unter Vertikalspannung zu setzen und ihn dazu zu bringen, sein Leben biophil auszurichten. Eine andere als eine solche spekulative Antwort ist aber offenkundig auszuschließen. Wie wollte man auch herausfinden, ob es Menschen gibt, die, berührt von Lays Lehre, ihr Leben tatsächlich ändern? Die Frage empirisch anzugehen, scheint nicht leicht möglich zu sein.

Umso bemerkenswerter ist es, dass eben dies bereits geschehen ist. Die Vertikalität seines Wirkens ist empirisch überprüft worden; seine Ansprüche sind abgeglichen worden mit dem, was in der

behaupten, es habe vertikale Züge. Ein Werk, das Meditation als Mittel einsetzt, um Gesundheit durch Stressreduktion zu erhalten oder zu erlangen, ist nicht vertikal: beim absoluten Imperativ geht es nicht um Stressabbau, sondern darum, man selbst zu werden. Das aber ist ein Ziel, das in Lays Meditationstechniken an die vorderste Stelle gesetzt wird. Weil es auch noch eine konzise Auswahl an Meditationsverfahren vorstellt, mit denen man sein Leben ändern könne, entspricht es Sloterdijks Appell weit mehr.

⁴⁸⁵ Eine Ausnahme ist das Grundlagen-Werk von Stephan Bodian, *Meditation für Dummies* (Bodian 2011). Es könnte, was vertikale Tendenzen angeht, Lays Meditationstechniken an die Seite gestellt werden. So wird auf S. 240 ausdrücklicher als bei Lay betont, dass die echte Meditation ein per se vertikal tendierendes Verfahren sei. Bodian erläutert: „Das folgende Modell soll Ihnen helfen, die Beziehung zwischen dem Gewöhnlichen und dem Spirituellen zu verstehen und zeigt, wie die Meditation beides zusammenbringt. Ihr Alltagsleben ereignet sich auf der horizontalen Ebene von Raum und Zeit, Ursache und Wirkung. Sie sind laufend damit beschäftigt, von hier nach dort zu gehen, an die Vergangenheit oder an die Zukunft zu denken [...] und vielleicht gelegentlich innezuhalten, um [...] Fernsehen zu gucken. Auf dieser horizontalen Ebene entwickeln Sie sich nach außen: Sie wachsen auf, Sie lernen die Lektionen des Lebens, Sie knüpfen Beziehungen und gründen eine Familie, Sie verfolgen Ihre Karriere [...] – alles sehr wichtige Errungenschaften. Gleichzeitig gibt es eine vertikale Ebene, die nichts mit Raum und Zeit zu tun hat. [...] Es handelt sich um den zeitlosen oder ewigen Bereich, den alle großen religiösen Traditionen beschreiben – den Gipfel des Berges [...]. Er wird als vertikal bezeichnet, weil er den horizontalen Bereich in jedem Augenblick durchschneidet und durchdringt. Und wenn Sie wissen, wie Sie sich auf ihn einstimmen können, können Sie es zulassen, dass er Sie informiert, inspiriert und Ihr Sein mit Gnade, geistiger Kraft, Weisheit und Mitgefühl füllt – die Worte hängen von der Natur Ihrer Erfahrung und der Tradition ab, der Sie anhängen (falls Sie das tun). Die Meditation bringt Sie aus Ihrem zeitgebundenen Planen und Denken heraus in den gegenwärtigen Augenblick und genau an die Stelle, an der die spirituelle Dimension Ihr gewöhnliches Leben trifft. Dort können Sie Ihre spirituellen Erfahrungen machen, wenn Sie sich Ihnen öffnen.“

⁴⁸⁶ Das gilt auch für die Bücher, die vor dem 1985 veröffentlichten *Vom Sinn des Lebens* erschienen sind, jenem Buch, in welchem die Biophilie zum ersten Mal beim Namen genannt wird. Der Sache nach werben auch die früheren Werke für dieses höchste Prinzip Lays.

⁴⁸⁷ Stellvertretend sei folgende Passage aus *Weisheit für Unweise* zitiert: „[Das bloße Gehen ist nicht] zureichend, dem Leben Sinn zu geben, weder das einsame Schreiten noch das gemeinsame Marschieren. Der Weg muß aus der Beliebigkeit genommen werden. Er muß ein definiertes Ziel haben. Er muß einem Stern folgen. [...] [Ich habe] versucht, in der Biophilie ein solches Ziel aufzuweisen, einen solchen Stern leuchten zu lassen“. (Lay 1998, S. 149.) Solche Sätze sprechen nicht nur für die beträchtliche Vertikalität, die Lays Gesamtwerk auszeichnet; sie legen nahe, dass sein Biophilie-Stern auf gleicher Höhe steht wie der absolute Imperativ Sloterdijks.

Wirklichkeit daraus werden kann. Eine Teilnehmerin seiner Seminare, Eilika Emmerlich, hat eine Arbeit veröffentlicht, in welcher auch die hier zu verhandelnde Frage empirisch angegangen wird: kann Lays Lehre ihre Adressaten dazu bewegen, ihr Leben zu ändern?⁴⁸⁸ Um dies zu untersuchen, hat die Autorin Probanden gewonnen, die Lays Direktiven zum richtigen Leben kennen, hat ihnen Fragen dazu gestellt und die Antworten statistisch analysiert. Mit ihrer Studie lässt sich die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der philosophischen Lebenskunst bei Lay anders als nur spekulativ beantworten. Zudem kann man vom Kasus Lay aus extrapolieren, d.h. Vermutungen anstellen, die auch die Situation bei Schmitz und Schmid betreffen. Emmerlichs Ergebnisse ermöglichen es schließlich auch, überhaupt nachzuvollziehen, ob und wie Lehren zum richtigen Leben wirken können.

Ein Umstand spielt dabei eine besondere Rolle: in ihrer Untersuchung sind die Befragten keine reinen Leser, sondern Manager, die seine Seminare besucht haben. Dies wirkt zunächst so, als sei es eine Einschränkung. Dass darin im Gegenteil eine Erweiterung zu sehen ist, wird sich gleich zeigen.

d. Erster Befund: Lays Lehre setzt unter Vertikalspannung

Ein zentrales Ergebnis Emmerlichs liegt darin, dass Lays Lehre das Leben einzelner Menschen tatsächlich in eine vertikale Richtung drehen könne. So heißt es bei ihr:

„Alle Befragten, die mehr als ein Seminar besucht haben, berichten von gravierenden Veränderungen in ihrer Einstellung zum Leben, die sie auf ihre Erfahrungen mit Lay zurückführen. [...] Viele haben einen Neuanfang in ein selbstbestimmtes Leben gewagt, nachdem sie ein privates oder berufliches Problem mit Hilfe Lays, der Gruppe oder des dort Gelernten gelöst hatten. Sie sind gereift und haben ‚eine andere Art zu leben gewonnen‘, wie es einer ausdrückt. Worin beruhen diese Veränderungen? Die wichtigste ist, eine Orientierung gefunden und einen Sinn des Lebens gefunden zu haben.“⁴⁸⁹

In einem folgenden Abschnitt geht es darum, „ob die Probanden in Lays Lehre Angebote für ein sinnvolles, gelingendes Leben gefunden haben“⁴⁹⁰. Emmerlich hält fest, dass 95% der Befragten dies bestätigten, und schreibt weiter: „Worin liegt der Sinn, wann kann man ein Leben als ‚gelingen‘ bezeichnen? Ein ‚gutes Leben‘ bedeutet, Orientierung zu haben, ‚einem Stern zu folgen‘, und dieser Stern ist für die meisten das Biophilie-Postulat.“⁴⁹¹ Aufschlussreich sind auch einige Aussagen der Seminarteilnehmer:

„Ich habe den Fluchtpunkt der Menschenliebe angenommen. Die Öffnung für griechische Philosophie und Logik hat mir meine Lebensführung erleichtert.‘ ‚Biophilie hat mir Orientierung gegeben, ich richte mein Leben danach aus.‘ ‚Eine ganz fundamentale Erkenntnis wie das Biophilie-Konzept hat mich persönlich stark berührt. Ich habe versucht, es zu integrieren. Er (Lay) hat mir Orientierung gegeben.‘ ‚Biophilie, bewusstes Verhalten nach Biophilie. Praktiken wie Meditation und Diskursstil, Dialektik

⁴⁸⁸ Emmerlich 2009.

⁴⁸⁹ A.a.O., S. 399.

⁴⁹⁰ A.a.O., S. 400.

⁴⁹¹ Ebd.

des Ausgleichs bewirken positive Veränderungen fürs Leben.' ,Ruperts Biophilie: Geh mit den Menschen sorgsam um' und ,ich will Spaß an der Arbeit haben'. Das kannte ich nicht ohne Rupert."⁴⁹²

Solche Bekenntnisse lassen nicht nur anklingen, wie nachdrücklich Lay sich offenbar auch in seinen Seminaren auf die griechische Antike beruft. Sie unterstreichen vor allem, dass Menschen durch seine Philosophie unter erhebliche Vertikalspannung geraten können. Jeder der Befragten scheint mit den Vorgaben Lays sein Leben geändert zu haben, und zwar gemäß den beiden zentralen Imperativen, die hier im Vordergrund stehen. Sloterdijks „Du musst dein Leben ändern“ wird ebenso Genüge getan wie Lays Biophilie-Postulat „Du musst dein Leben entfalten“.

e. Zweiter Befund: im Kontakt zu Lay kann dessen Lebenskunst-Lehre zu größerer Autonomie führen

Es liegt nahe, angesichts der Auskünfte der Manager danach zu fragen, wie es aber denn um deren Autonomie – im Sinne von Eigensteuerung und Selbstgesetzgebung – bestellt sei. Wer sein Leben ändert, weil er von den Direktiven Lays beeinflusst wird, um dessen Autonomie ist es womöglich nicht gut bestellt; vielleicht lebt er aus zweiter Hand. Emmerlich hat diesen Punkt berücksichtigt, ihre Befunde sprechen aber für genuine Vertikalspannung. Danach entwickeln viele Teilnehmer der Lay-Seminare einen eigenen Vertikalitäts-Vektor. Die Richtung nach oben, zur biophilen Lebensentfaltung, ist unter den Lay-Adepten häufig die gleiche, aber der Weg dorthin jeweils individuell. So scheint mit Lays Direktiven jeder nach seiner eigenen Façon autonom leben zu können. Darauf deuten auch folgende Auskünfte hin:

„Man lernt bei Rupert, sich für sich selber Zeit zu nehmen. Lernt, wo man Irrtümern unterlegen ist, lernt zu hinterfragen. Man kann Themen in den Dialog aufnehmen, die vorher tabu waren. Er hilft den Menschen, zu sich selbst zu finden.' ,Ein gelungenes Leben ist nur möglich, wenn die Menschen sich selbst klären. Die Meditation bringt was.' ,Ich habe meine eigenen «10 Gebote» aufgeschrieben, mein eigenes Credo: Für was stehe ich?' ,Weil ich gelernt habe zu definieren, was ich kann, was ich tue und was ich will, also Authentizität'. ,Eigene Verantwortung für sich selbst zu übernehmen. Akzeptanz, dass man letztendlich allein ist – eventuell mit seinem Glauben. Das ist versöhnlich, weil die «Ent-täuschung» wegfällt."⁴⁹³

Emmerlich deutet solche Aussagen selbst: „[...] Es ist aufschlussreich, dass Lay keinen Weg ,empfiehlt' [...], sondern [...] nur die Richtung zeigt: Sie zu bejahen und einzuschlagen obliegt dem Einzelnen."⁴⁹⁴

⁴⁹² Emmerlich 2009, S. 401.

⁴⁹³ A.a.O., S. 401 f.

⁴⁹⁴ A.a.O., S. 402.

f. Dritter Befund: Vertikalspannung wird durch persönlichen Kontakt aufgeladen

Damit ist der Punkt, um den es in diesem Abschnitt geht, aber nur zum Teil geklärt. „Inwieweit kann die Lehre Lays den Leser bewegen, sein Leben zu ändern?“. angesichts der Untersuchung Emmerlichs lässt sich diese Frage jetzt von einer anderen Seite angehen. Auffällig ist ja, dass Lays vertikale Wirkung von der Autorin nicht auf das geschriebene, sondern auf das gesprochene Wort zurückgeführt wird, und dabei nicht auf eines, das von der Kanzel über die Köpfe der Zuhörer hinweg gerufen würde, sondern auf jenes, das im unmittelbaren Kontakt zwischen Lay und seinem jeweiligen Gesprächspartner gesagt wird. Der Philosoph des richtigen Lebens wendet sich also persönlich an den, der richtig leben will: individualisierter als in dieser Konstellation lassen sich Hinweise zum richtigen Leben kaum geben. Offensichtlich liegt es auch an diesem persönlichen Kontakt mit Lay, dass seine Direktiven andere Menschen bis zum Grad der Überzeugung ergreifen. Hiernach kann die vertikale Lehre Lays andere Menschen vor allem dann unter Vertikalspannung setzen, wenn er persönlich auftritt und seine Direktiven von Mensch zu Mensch vermittelt.

Man mag einwenden, dass das vorschnell geschlossen sei. Emmerlich habe ja nur ehemalige Seminarteilnehmer befragt und keine Leser. Also könne man nicht schlüssig sagen, dass nur Seminarteilnehmer vertikal ergriffen würden; wenn man sie befragte, könne sich das gleiche auch für reine Leser herausstellen. Das ist zwar richtig und es steht außer Frage, dass philosophische Lektüre unter Vertikalspannung setzen kann. Zugleich gibt es aber gute Gründe zu vermuten, dass persönlich vermittelte Direktiven zum richtigen Leben intensiver und länger wirken werden als geschriebene. Hierzu im Folgenden.

g. Erste Vermutung: Persönlicher Kontakt ist geeigneter als Lektüre, um Vertikalspannung zu erreichen

Alle Philosophen der Lebenskunst, die mit Büchern ihr Publikum zu erreichen versuchen, stehen vor einer Grenze. Wären ihre Werke Wurfpostsendungen, so gingen sie an jeden Haushalt. Fraglich ist nur, ob alle Adressaten, wenn sie den Umschlag öffneten, sich auch angesprochen fühlten. Es gibt verschiedene Umstände, z.B. willensmäßig und intellektuell bestimmte, welche die Aufnahme von Texten zur Lebenskunst beeinflussen und begrenzen können.

Dieses Dilemma jeder Anleitung zum richtigen Leben lässt sich mit der Sentenz „individuum est ineffabile“ auf den Begriff bringen: der individuelle Mensch ist uneinholbar (oder „nicht zu fassen“). Weil er geprägt ist durch seine persönliche Geschichte und eigentümlichen Muster, kann er mit den Mitteln der Sprache nicht ganz begriffen oder beschrieben werden. Auf die Lebenskunst gemünzt bedeutet dies, dass philosophische Erkenntnisse und Empfehlungen zum richtigen Leben, vervielfältigt in Büchern, auf den individuellen Menschen kaum vollständig zutreffen und ihn auch kaum ganz betreffen und also unter anhaltende Vertikalspannung setzen können. Volker Gerhardt glaubt, dass sich die Philosophie um den Individualitäts-Vorbehalt bisher zu wenige Gedanken gemacht habe:

„Wenn man weiß, dass es der Philosophie um die Erkenntnis des Allgemeinen geht, kann es nicht überraschen, dass sie sich bislang nur nebenher um die Erschließung des

Individuellen bemüht hat. Gleichwohl kann man sich über dieses Versäumnis nur wundern. [...] [Es ist] ist ein geradezu verhängnisvolles Versagen, das Individuum einfach als ineffabile ins Jenseits des Erkennens zu versetzen. Denn alles Erkennen ist letztlich um die Individualität bemüht. [...] So gesehen ist es unbegreiflich, wie das Individuum ins epistemologische Abseits geraten konnte.“⁴⁹⁵

Lay hat dieses Abseits früh gesehen und darin eine Krux jeder philosophischen Lebens-Anleitung erkannt. So schreibt er 1978:

„[...] Aristoteles (384-322) sah das Allgemeine im Einzelnen und konnte daher behaupten, der (allgemeine) Begriff begreife das konkret Einzelne durchaus zutreffend. [...] Die Frage ‚Wer ist der Mensch?‘ (die nach der Person) wird [damit aber] ersetzt durch die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ (die nach seinem Wesen). Man mag das für eine Nebensächlichlichkeit halten. Aber Auschwitz wäre kaum möglich gewesen, wenn sich die europäische Philosophie nicht in die Abstraktion des ‚Wesens‘ begeben hätte, wenn sie stets personaler und existentialer gedacht hätte. [...] Nicht nur J.W. von Goethe (1749-1832) wußte von der sprachlichen Nicht-Einholbarkeit des Individuums (‚individuum est ineffabile‘ [sic]), sondern mit ihm wie vor und nach ihm viele andere, denen Humanität nicht nur ein leicht auszusprechendes Wort war und ist.“⁴⁹⁶

Unter den Philosophen dieser Arbeit ist es Lay, der am entschlossensten vorgegangen ist, um diese Grenze – wie lässt sich der Einzelne in seiner Individualität erreichen? – zu überwinden. Seine Seminare und seine therapeutische Praxis lassen sich als Versuche verstehen, den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen zu gehen, vom Wesen des allgemeinen Menschen zur individuellen Persönlichkeit des einzelnen Menschen.

h. Vierter Befund: Vertikalspannung bildet sich in Lays Seminaren per Konfrontation

Folgt man Emmerlich bis hierher, so ist Lay ein kundiger, aber nicht besonders strenger Begleiter auf dem vertikalen Weg. Seinen Direktiven ist zunächst nichts anzumerken von dem, was Sloterdijk von vertikalen Forderungen behauptet: dass es sich dabei unter Umständen um die „schärfsten Konfrontationen“⁴⁹⁷ handle, die man Menschen überhaupt zumuten könne: um radikale Entgegensetzungen, die alles andere als „egalitäre Bequemlichkeiten“⁴⁹⁸ seien.

Berücksichtigt man aber weitere Befunde der Autorin, zeigt sich, dass Lays Vorgehen recht genau dem entspricht, was Sloterdijk über vertikale Konfrontationen mitteilt. Es scheint zum Repertoire seiner Seminare zu gehören, Teilnehmer so frontal anzugehen, dass diese irritiert werden, ja bald aus der Bahn ihres bisherigen Lebens geraten. Emmerlich spricht von „Schlüsselerlebnisse[n], die fast 60 Prozent der Befragten hatten“⁴⁹⁹ – als fänden diese den Schlüssel zu einem Tor, das den Weg zu einem anderen Leben eröffnete. Ihre Frage an die Seminarteilnehmer lautete entsprechend: „Gibt es

⁴⁹⁵ Volker Gerhardt, *Lebensführung. Die Individualität des Menschen*, in: Burckhart / Sikora 2005, S. 136.

⁴⁹⁶ Lay 1987, S. 17 f. Kursiv bei Lay. Der von Lay erwähnte Goethe leitete aus dem „individuum est ineffabile“ „eine Welt“ ab, so wichtig war es ihm. Im September 1780 schrieb er Lavater: „Hab‘ ich dir das Wort ‚Individuum ist ineffabile‘, woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?“ (Goethe 1988, S. 325)

⁴⁹⁷ Sloterdijk / Wiebicke 2009.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Emmerlich 2009, S. 402.

ein ‚Schlüsselerlebnis‘? Also ein bestimmtes Ereignis oder eine bestimmte Erkenntnis, die Sie verändert hat?“⁵⁰⁰ Die Befragten antworten daraufhin (vielleicht nicht ganz unerwartet), dass dies so sei, und erinnern sich an Szenen, die geprägt sind von jenen Konfrontationen, über welche Sloterdijk spricht:

„Mein erstes Seminar bei Lay. Ich war damals schon ca. 20 Jahre in einer Führungsposition und wurde deshalb nicht kritisiert. Lay hat mir am ersten Tag klar gemacht, dass ich fast alles falsch mache. Ich habe mir gedacht, das ist eine andere Liga! Diese harte Kritik habe ich ihm erst übel genommen, dann akzeptiert und beschlossen, an mir zu arbeiten. Ich habe das Seminar durchgestanden und bin im Schlussgespräch auf einen Rupert gestoßen, der mir helfen kann.‘ ‚Die Erschütterung im Basisseminar und das Abschlussgespräch. Daran habe ich lange gekaut.‘ ‚Im Proseminar hat er mir meine Grenzen gezeigt und mein Selbstbild zerstört. Dann hat er mir im Abschlussgespräch meine Interpretations- und Führungskompetenz bescheinigt.‘ ‚Ja, im ersten Seminar hat er mich ganz schön durchgeschüttelt, mich auf meine natürliche Größe reduziert.‘ ‚Das erste Seminar. Lay hat die Leute provoziert. Es ging um den Freiheitsbegriff. Alle waren nachher committed, ihr Leben für die Freiheit zu opfern. Danach hat er sie fertig gemacht. Wie kann man so dumm sein, sein Leben für etwas zu geben, wovon man nichts versteht!‘ ‚Das erste Seminar war ein Schlüsselerlebnis. «Wofür stehst du in deinem Leben?» Ich versuchte, das herauszukriegen.“⁵⁰¹

Diese Bekenntnisse bezeugen nicht nur, dass Lay seine Seminarteilnehmer vertikal konfrontiert, sondern sie lassen auch ahnen, wie er dies tut: indem er jedem von ihnen einen Leiteindruck vermittelt.

i. Fünfter Befund: Vertikalspannung wird vor allem durch Selbsterkenntnis im Leiteindruck begründet

Mit seinem Vorgehen liefert Lay ein praktisches Beispiel für das, was sich weiter oben als ein wichtiger Begriff in der neuphänomenologisch, d.h. von Schmitz, inspirierten philosophischen Lehre vom richtigen Leben herausgestellt hat: der Leiteindruck.⁵⁰² Er ermöglicht es dem einzelnen Menschen, mit Hilfe eines Gegenübers einen Eindruck von sich selbst und von seiner individuellen teleologischen Matrix zu gewinnen. Schmitz spricht von „prospektiven Anteilen“ der eigenen Persönlichkeit: einem Entwurf dessen, der man werden kann – wenn man denn in der Lage ist, diesen Entwurf zu erkennen.

Hierin ist allerdings eine kaum überwindliche Grenze jeder schriftlichen Lebenskunst-Philosophie zu sehen. Man kann nicht in eigener Regie einen Eindruck der eigenen Persönlichkeit gewinnen, auch nicht durch den von Wilhelm Schmid beschworenen imaginierten Blick von außen. Ein Leiteindruck kann nur im persönlichen Kontakt vermittelt werden. In der Situation zwischen dem einzelnen Seminarteilnehmer und Lay geht es eben darum: um Lays Blick auf dessen persönliche Situation. Lay vermittelt ihm einen Leiteindruck, welcher den Einzelnen dann leiten kann und ihn unter

⁵⁰⁰ Emmerlich 2009, S. 419.

⁵⁰¹ A.a.O., S. 402 f.

⁵⁰² S. o., S. 71 ff.

Vertikalspannung setzt. Dabei muss ein treffender Leiteindruck nicht notwendigerweise so drastisch artikuliert werden, wie es nach den zitierten Beispielen in Lays Seminaren der Fall ist. Diese Seminare stellen aber eine interessante Sonderform dar, die deutlicher machen kann, worum es bei philosophischen Anleitungen zum anderen Leben geht. Deshalb sei sie noch genauer betrachtet.

j. Zweite Vermutung: Weshalb Lay seine Leiteindrücke im Seminar konfrontierend formuliert

In einem Portrait Lays, das Jürgen Werner für das damals erscheinende Magazin der Frankfurter Allgemeinen Zeitung verfasst hat, wird ein Grund dafür genannt, weshalb Lay seine Leiteindrücke so forsch vermittelt:

„Mindestens die Hälfte der Tagungszeit setzen sich die Manager mit Fragen der Persönlichkeitsbildung auseinander. [...] Doch zunächst müssen sie viel einstecken [...]. Mit forscher Kritik und scharfer Gegenrede irritiert Lay die Seminarteilnehmer, strapaziert ihren Widerstandsgeist und deckt schonungslos Schwächen auf. Auf diese Weise baut er ein Motivationsfeld auf, das gewiß auch mit Lob und Anerkennung zu erreichen wäre, allerdings um den Preis eines erheblich größeren Zeitaufwands. Drei Tage sind zuwenig, um durch positive Verstärkung Verhaltens- und Einstellungsänderungen zu bewirken.“⁵⁰³

Das „Motivationsfeld“, von dem Werner schreibt, lässt sich als Vertikalspannungsfeld verstehen, und es ist die Selbsterkenntnis seiner Teilnehmer, angestoßen durch Lays Rückmeldungen, durch welche Vertikalspannung gefördert wird. Allerdings steht Lay nicht auf dem Boden der Verhaltenstherapie, wie Werners Wort von der „positive[n] Verstärkung“ andeutet, sondern auf dem der Psychoanalyse. Bezieht man sich auf Analyse, Leiteindruck und Selbsterkenntnis, kann verständlicher werden, weshalb der Jesuit zu Beginn seiner Basisseminare so konfrontierend mit seinen Seminarteilnehmern umgeht. Offensichtlich wendet er zwei Kernelemente praktischer Psychoanalyse an: Erstens interpretiert er Verhaltensweisen einzelner Seminarteilnehmer. Psychoanalytisch gesehen handelt es sich dabei um Deutungen – kaum eine klassische Analyse kommt ohne sie aus. In einem Standardwerk heißt es: „Man könnte die Deutung, d.h. das Erhellende der latenten Bedeutung eines Materials, als das Charakteristikum der Psychoanalyse bezeichnen.“⁵⁰⁴ Lay setzt dieses Analyse-Instrument offensichtlich auch im Seminarkontext ein: durch den Leiteindruck. Zweitens achtet er darauf, dass seine Deutungen treffend sind, und dies in doppelter Hinsicht. Nicht nur sollen sie zutreffen, sondern sie sollen den jeweiligen Teilnehmer auch emotional betreffen. Psychoanalytisch zeigt sich hierin ein Gutteil der Kompetenz des Analytikers. Nicht jede Deutung ist zu jeder Zeit geraten; es gilt, den richtigen Moment zu finden, damit der Analysand von der Deutung berührt werde.

Illustrieren lässt sich dies mit einem Seitenblick auf eine Beratungsform, die mit der Psychoanalyse verwandt ist, aber mit ca. 20 Einzelstunden insgesamt weniger Zeit aufwendet: die morphologische

⁵⁰³ Jürgen Werner, *Rupert Lay – ein Portrait*, in: *Lay 1996b*, S. 258 f.

⁵⁰⁴ *Laplanche / Pontalis 1999*, S. 118.

Intensivberatung nach Wilhelm Salber, einem Schüler Anna Freuds. Noch stärker als eine klassische Analyse ist diese Beratungsform darauf angewiesen, das Selbstverständnis eines Ratsuchenden treffsicher und auch möglichst bald zu hinterfragen. Man kann sie als Vorstufe zu der auf ein Minimum konzentrierten Analyse-Variante betrachten, die Lay offenbar in seinen Seminaren einsetzt. Der Punkt, der hier zentral ist, liegt in der plötzlichen Einsicht, die vom Berater gezielt herbeigeführt wird. Hierzu heißt es bei dem Morphologen Dirk Blothner:

„Mit dem Bewerkstelligen eines Rucks, der spürbare und sichtbare Folgen nach sich zieht, ist die Veränderung angestrebt, die im Rahmen des gegebenen Settings möglich ist. [...] Ein altes Bild soll ‚erschüttert‘ werden, und es sollen erste Versuche begleitet werden, die Probleme der Wirklichkeit von einer anderen Seite her anzugehen.“⁵⁰⁵

Mit diesem Hinweis wird auch verständlicher, weshalb Lay seine Seminar-Teilnehmer „im Rahmen des gegebenen Settings“ so prononciert kritisch adressiert. Weil ihm nur drei knappe Tage bleiben, um einem Manager punktuelle Selbsterkenntnis zu ermöglichen und ihm einen tragfähigen Leiteindruck zu vermitteln, muss er entschiedener auftreten als ein Analytiker, der dazu in einer großen Analyse mehrere Jahre Zeit hat, entschiedener auch als der Intensivberater, dem 20 Stunden bleiben.

Festzuhalten ist, dass die von Lay praktizierte drastische Form, einen Leiteindruck zu vermitteln, eine heute wohl eher selten anzutreffende Variante sein dürfte. Im Allgemeinen wird man mehr Zeit haben, um einen Leiteindruck zu gewinnen; selbst die 20 Stunden der Intensivberatung scheinen noch recht knapp bemessen zu sein, wenn man berücksichtigt, dass es in dem hier interessierenden Rahmen nicht nur um Selbsterkenntnis per se geht. Will man im Sinne Sloterdijks sein Leben ändern, so ist es auch wichtig, eine genügend intensive und ausreichend lang anhaltende Vertikalspannung zu entwickeln.

k. Sechster Befund: Um Vertikalspannung zu erreichen, empfiehlt sich ein leiblich fundierter Leiteindruck

Es kommen noch andere Ingredienzien hinzu, die bei Lays Seminarteilnehmern zu Vertikalspannung führen. Neuphänomenologisch gesehen bilden sich vertikale Überzeugungen leichter in Prozessen wechselseitiger Einleibung. Das ist ein weiterer Grund dafür, dass der persönliche Kontakt zwischen Philosoph und Seminarteilnehmer stärker zur Vertikalspannung disponieren kann als der zwischen Buch und Leser. Ein Mensch gerät unter Vertikalspannung, weil er unmittelbar leiblich von den Worten des anderen und der Botschaft oder Direktive, die er zu vermitteln hat, ergriffen wird. Er begreift, dass er sein Leben ändern muss. Man mag das zurückführen auf evolutionäre Grundverhältnisse: darauf, dass die Verständigung des homo sapiens für die längste Zeit seiner Entwicklung nicht über Worte, sondern vor allem leiblich, etwa über Gesten, am besten gelang. Die Vertikalspannung ist hiernach wirklich eine Spannung, eine leibliche Dynamik, die über Einleibung von einem auf den anderen Menschen übergreifen kann.

⁵⁰⁵ Blothner 1986, S. 23.

I. Ausblick: Geht es um Vertikalspannung, ist persönlicher Kontakt der Lektüre vorzuziehen

Lays Vorgehen scheint erfolgreich zu sein, folgt man den Auskünften seiner aufgerüttelten Seminarteilnehmer. Offenbar gelingt es ihm, viele von ihnen unter eine Vertikalspannung zu setzen, die nach den Seminaren noch mehrere Jahre anhält.⁵⁰⁶

Es fragt sich aber, was aus Lays Erfolgen abzuleiten ist für die Möglichkeiten und Grenzen einer Lebenskunst-Philosophie, die dem einzelnen üblicherweise in einem Buch begegnet wird. Wenn die entscheidenden Punkte nur auf dem Spielfeld der Praxis gewonnen werden können, scheinen die Chancen beschränkt zu sein, das eigene Leben mit Hilfe schriftlich verfasster Werke zu ändern.

Beispielhaft lässt sich das an der auch von Lay beschworenen Selbsterkenntnis zeigen. Nach der Inschrift am Apollon-Tempel zu Delphi gehört sie zwar zu den ersten Bürgerpflichten, die zu erfüllen sind, wenn man sein Leben ändern will, und auch bei Lay beginnt mit ihr alles.⁵⁰⁷ Geht man aber davon aus, dass Selbsterkenntnis auch heißt, das Bild, das man von sich selbst hat, einer Revision zu unterziehen, scheint die Mission gefährdet zu sein, wenn sie nur lesend stattfinden kann. Das eigene Selbstbild lässt sich kaum in Bewegung bringen, wenn es kein Gegenüber hat, von dem es sich abstoßen oder an das es anstoßen kann. Blinde Flecken bleiben blind, wenn sie nicht vom anderen gesehen werden.⁵⁰⁸ Kaum jemand kann einen Leiteindruck von sich selbst bilden.

Lay weiß dies und verlässt sich deshalb nicht allein auf seine Bücher. Sieht man von seinen Seminaren ab, so soll es zu Selbsterkenntnis und Leiteindruck vor allem über die Psychoanalyse oder die Meditation kommen. Auch hierbei handelt es sich um zwei Wege, die an ein Gegenüber gebunden

⁵⁰⁶ Folgt man den Zitaten, die Emmerlich anführt, entwirft Lay seinem jeweiligen Gegenüber eine Lebensrichtung, die diesen so ergreift, dass er ihr fortan folgen will. Dabei ist anzunehmen, dass die leibliche Beziehung – nach Schmitz: die wechselseitige Einleibung – die Wirkung solcher Lebensentwürfe aufladen kann, so dass es erst durch sie zur Vertikalspannung kommt. So berichten Seminarteilnehmer: „Kulminationspunkt war mein Wechsel in die Selbständigkeit. Ich hatte das Gefühl, da ist etwas nicht gut in der Unternehmenskultur. Nach Gesprächen mit Lay war schlussendlich klar: Ich muss da raus. Danach fühlte ich mich wie befreit, ja, aber auch unsicher, wie das so gehen würde.“ (Emmerlich 2009, S. 404); „Ich hatte eine Reihe Probleme. Die Zeit mit Rupert ist die prägendste meines Lebens gewesen. Er hat uns schon 10-15 Jahre vor unserer Scheidung dieselbe angeraten, weil unsere Werte unvereinbar waren. Als sie dann vollzogen wurde, war ich wie befreit.“ (A.a.O., S. 407), „Lay hat mir einen Mitbruder, einen Psychotherapeuten empfohlen, das war die entscheidende Wende in meinem Leben. Ich habe mich dann beruflich neu orientiert. Ja, ich verspürte eine große Befreiung: Eine Psychoanalyse gelingt, wenn der Mensch emotional erreicht wird, das Emotionale, das Gefühl wird verändert.“ (Ebd.) „Rupert hat uns bei dem Problem der Vergewaltigung meiner Frau begleitet. Alles mich Belastende löst sich bei ihm. Ich hatte eine problematische Kindheit. Rupert hat mir klar gemacht, dass ich mit meiner Vergangenheit hadere und dass meine Vergangenheit Mitverantwortung für meine Gegenwart trägt. Die Konflikte haben sich nie plötzlich gelöst, das sind Prozesse, die auch mir sagen, dass sich etwas verbessert. Das hat zu Ausgewogenheit geführt und macht mich glücklich.“ (A.a.O., S. 408)

⁵⁰⁷ Vgl. Lay 1984b, S. 8.

⁵⁰⁸ Die schriftlichen Fragen zur Selbstüberprüfung, die Lay seinen Büchern beigibt, sind nur Ersatz für ein echtes Gegenüber. Lay wird selbst wissen, dass derlei eigengeleitete Selbstreflexion nicht weit führen wird. Es ist bekannt, dass die meisten Menschen sich unbewusst am meisten dafür interessieren, ihre Selbstachtung oder ihr respektables Bild von sich zu wahren, vor aller Selbsterkenntnis. Psychoanalytisch spricht man von der Stabilisierung der narzisstischen Homöostase. Um Veränderungen anzustoßen, scheint es nötig zu sein, dieses Gleichgewicht zu stören. Diese Störung aber vom Leser selbst zu erwarten, ist zu viel verlangt, auch wenn Lay seine Fragelisten durch ein betont schonungsloses Vokabular auflädt, das glauben machen könnte, man sitze in einem seiner Seminare.

sind. Bei der Psychoanalyse ist dies offensichtlich, und auch im Fall der Meditation empfiehlt Lay den Kontakt zu einem Lehrer, der auf individuelle Erfahrungen eingehen könne. Wie gut das Meditieren geeignet ist, um selbständig einen Leiteindruck zu bilden, mag dabei offen bleiben.

Die wichtigste Grenze einer allgemeinen Lebenskunst-Philosophie, die sich angesichts von Lays Entwurf identifizieren lässt, ist jedenfalls jene, die jedem Buch eingeschrieben ist. Ein Buch ist kein Mensch und kann nicht tun, was ein Analytiker oder Berater oder Trainer tun kann: auf sein Gegenüber eingehen.

2. Möglichkeiten und Grenzen Schmitz', den Leser zu bewegen, sein Leben zu ändern

Sloterdijks Ausdruck „Vertikalspannung“ könnte von Schmitz stammen; es handelt sich um einen terminus technicus, der in seinen beiden Bestandteilen leiblich bestimmbar ist. Sowohl was mit „Vertikalität“ gemeint ist – die Richtung nach oben –, als auch was „Spannung“ bezeichnet – die Bündelung von Energien –, kann im leiblichen Spüren erlebt werden. Entscheidend, um das eigene Leben zu ändern, ist der zweite Teil des Begriffes. Sloterdijk und Schmitz verlangen von ihren Lesern, sich in *Vertikalspannung* zu versetzen. Dies nicht zu tun, bedeutet nach beider Sichtweise, sich in einem verflachten Leben einzurichten und die allgemeine Misere fortzusetzen. Schmitz mahnt entsprechend, wer an der „Helle“ seines Werkes vorübergehe, trage dafür die „ganz persönliche Verantwortung“⁵⁰⁹.

Was zu tun ist, um der Nivellierung zu entgehen, lässt sich neuphänomenologisch unmittelbar beschreiben. Wenn der Mensch sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung konzentriert, wird er, weil dieses Sichfinden per se leiblich sein wird, beizeiten auf die eigene Senkrechte stoßen und dann nicht nur sein Leben schon geändert haben, sondern aus dieser gespürten Senkrechten auch weitere Vertikalspannung entwickeln können. Alles hängt in dieser Deutung davon ab, dass der westliche Mensch sich wieder auf sein Sichfinden in seiner Umgebung besinne. Der starke Grund, dies zu tun, sollte von Schmitz' Büchern ausstrahlen. Es fragt sich aber, ob sie genug Vertikalität besitzen, um den Leser dazu zu bewegen, sich dauerhaft umzustimmen auf eine andere Grundhaltung zum Leben.

Hier macht sich jene Grenze bemerkbar, von der bereits die Rede gewesen ist. Es hat nie ein Training oder praktisches Seminar von Schmitz gegeben, in welchem einzelne Menschen unter seiner Anleitung hätten üben können, sich auf ihr Sichfinden in ihrer Umgebung zu besinnen, jedenfalls nicht in einer mit Lays Schulungen vergleichbaren Weise. Offensichtlich erwartet Schmitz, dass man seine Bücher lese, dass die Botschaft umgesetzt werde und dass sich daraufhin der westliche Mensch und das Leben in Europa veränderten. Er vertraut der Kraft des geschriebenen Wortes.

Dagegen wäre nichts zu sagen, wenn sich nicht die Zeiten geändert hätten. Unerschrocken hat Peter Sloterdijk eingeschätzt, mit wie vielen Lesern ein Philosoph heute rechnen könne. In einem Interview wird ihm die Frage gestellt: „Herr Sloterdijk, Sie zählen zu den wenigen Philosophen, die auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt sind. Worauf führen Sie Ihren Erfolg zurück?“ Darauf antwortet er:

⁵⁰⁹ Schmitz 1980, S. IX.

„Um die Wahrheit zu sagen, ich glaube an den Erfolg [...] nur widerwillig oder, wenn Sie wollen, gar nicht. Die kulturelle Konstellation ist nicht mehr so, dass eine [...] philosophische Stimme, die unverkennbar hochkulturell gefärbt ist, in der heutigen Medien- und Kulturlandschaft wirklich erfolgreich sein kann. [...] Sehen wir die Dinge aus der Nähe an: Wenn man von einem philosophischen Buch knapp 40.000 Exemplare verkauft [...], ist es zwar nach den Kriterien des Metiers ein ziemlich gutes Ergebnis. Aber in den Kategorien der Massenkultur gesprochen ist so eine Zahl nur die Umschreibung für Nicht-Existenz. Das ist der Punkt.“⁵¹⁰

Berücksichtigt man, dass Sloterdijk unter den Philosophen dieser Arbeit der populärste ist, stellt sich die Lage für Schmitz düster dar. Ein Buch wie *Der Leib* kommt in der Öffentlichkeit so gut wie nicht vor, von anderen seiner Werke zu schweigen.⁵¹¹ Der Grund hierfür liegt in der Diagnose, die Schmitz selbst seiner Zeit stellt, darin so skeptisch wie Sloterdijk.⁵¹² Die besagte Massenkultur ist an einer Botschaft wie derjenigen von Schmitz nicht interessiert. Man kann die vierte Frage im Fall Schmitz also bündig beantworten. Die Chance, dass eine Vielzahl von Menschen ihr Leben im Sinne seiner Philosophie ändere, ist gering. Es scheint nur eine Aussicht zu geben: Schmitz' Philosophie wäre mit einem Trainingsansatz zu verbinden, der jenem ähnelte, welchen Lay vertritt. So käme jene Übungsauffassung wieder zu ihrem Recht, die in der Antike vorgeherrscht hat.

3. Möglichkeiten und Grenzen Schmid, den Leser zu bewegen, sein Leben zu ändern

Schmid ist unter den Philosophen dieser Arbeit derjenige, der am weitesten von Vertikalspannung entfernt ist. Seine Lebenskunst-Philosophie geht in die Breite, weitet sich aus und berührt alles, trifft aber nichts. Schmid leitet denn auch nicht zum richtigen Leben an, sondern unterbreitet dem Leser Möglichkeiten, wie er sich angesichts dieser oder jener Situation verhalten könne. Zwar hat er in seiner Anfangszeit manchmal mit vertikalem Gestus geschrieben, aber trotz allem existentialistischen Rauch, der dann entstand, war nie viel Feuer, und es brannte – um im Bild zu bleiben – nie in die Höhe, sondern flackerte vor sich hin, eher irrlichternd als beständig.⁵¹³

⁵¹⁰ Sloterdijk / Uhl / Bach / Reusch 2008, S. 72.

⁵¹¹ Mit den Verkaufsrängen bei dem Internet-Buchhändler Amazon lässt sich eine Vorstellung gewinnen, wie groß die Population der Schmitz-Leser sein mag. Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern* liegt im Sommer 2012 auf Rang 7.335 der bei Amazon verkauften Bücher; Schmitz' *Der Leib* dagegen auf Rang 1.487.365, und sein *Die Gegenwart* bei 2.021.239.

⁵¹² Wobei Sloterdijks Diagnose auf Schmitz' Analyse zurückgreift. Auf die Frage „Sind Philosophen die Ärzte der Kultur, wie Nietzsche schreibt?“, antwortet Sloterdijk: „Das ist zu hoch gegriffen. Kulturen brauchen keine Ärzte, weil Kulturen als Ganzes nicht krank sein können, zumindest nicht im Sinn der Inneren Medizin. Aber sie weisen Handlungsfehler auf, die nach Korrekturen verlangen. Die großen Orthopäden der jüngeren Philosophie – ich denke zum Beispiel an Husserl oder Heidegger oder Hermann Schmitz – arbeiten sich an den Fehlhaltungen der europäischen Rationalitätskultur ab. Und solch ein Fehlhaltungstheoretiker war in gewisser Weise auch Nietzsche, sofern er die durch das Christentum eingeführte moralische Verkrümmung des westlichen Menschen therapieren wollte.“ (Sloterdijk / Uhl / Bach / Reusch 2008, S. 74 f.)

⁵¹³ Vgl. Schmid's frühes Buch *Wille zum Leben! Entwurf zur Haltung* (Schmid 1983). Schon der Titel ist vielsagend; einerseits vertikal, andererseits suchend. Das Bändchen endet mit Zeilen, die wieder auf ein offenkundiges Lebensthema Schmid's zu sprechen kommen: die Sehnsucht nach erotischer Erfüllung: „MITTEN DRIN ZU SEIN, das heisst voller Kraft zu sein. Mitten drin zu sein statt immer nur von aussen zuzusehn. Immer nur von aussen zuzusehn erzeugt nur Sehnsucht. *Selbst* Mitte, *selbst* Beziehungspunkt zu sein – Philosophie des

Die Schwierigkeiten, mit denen Lay, Schmitz und auch Sloterdijk zu tun haben, sind Schmid fremd. Es ist gar nicht seine Absicht, einen Leser dazu zu bewegen, sein Leben zu ändern. Seine immer aufs Neue wiederholte einzige Anleitung zum richtigen Leben beläuft sich auf den Hinweis, dass jeder selbst zu wählen habe, was das richtige für ihn sei. Seine Abstinenz gegenüber allem, was direktiven Charakter hätte, seine Ignoranz gegenüber der Notwendigkeit, einen Leiteindruck zu bilden, wiegt er mit inflationär vielen Listen und einem Begriffsapparat auf, der dem „Selbst“, d.h. dem einzelnen Menschen, enorme Möglichkeiten zuspricht, etwa Selbstmächtigkeit, Autonomie und freie Wahl.⁵¹⁴ Im Kern von Schmid's Lebenskunst-Lehre herrscht aber die Leere eines freien Willens, der nichts von sich weiß, ein Vakuum, das bar jeder Vertikalität bleibt und den Ratsuchenden immer wieder auf sich selbst zurückwirft.

Einzelnen im Bewusstsein seiner selbst. Immer aber steht er mit einem Bein im Nichts – ist in die Mitte gerückt und entrückt zugleich, um so zu atmen wie zwischen Tag und Nacht. Denn anders ist kein Atem mehr, die Situation neu zu schreiben inmitten des Chaos, der klaffenden Leere. Aus dem Chaos aber steigt Eros wieder empor. Der Wille zum Leben selbst will wieder zur Macht: Gesetz der Atmung – wenn da noch ein Atem ist.“ (Schmid 1983, S. 130 f. Groß und kursiv bei Schmid.)

⁵¹⁴ Schmid scheint zu glauben: Wer sich aus seinen Optionskatalogen die zu ihm passenden Möglichkeiten wählt und zu einem Gesamtsatz zusammenstellt, lebt ein kunstvolles Leben und hat sich auch selbst schon fast zu einer Persönlichkeit herangebildet. Ludger Heidbrink konstatiert dagegen, dass so weder Persönlichkeit noch schönes Leben eine Chance hätten. Vielmehr werde der Mensch vor Schmid's Listen zum Bastler: „Die Verurteilung zur Freiheit, die aus dem Individuum einen normativen Selbsterschaffer und existentiellen Bastelkünstler macht, bildet einen Grund für die Konjunktur der Lebenskunst. Ein weiterer Grund liegt in der anwachsenden Ökonomisierung der Gesellschaft, die zu einer Ausrichtung der Lebensführung an Kriterien des Wettbewerbs, des Erfolgs und der Effizienz geführt haben.“ (Ludger Heidbrink, *Autonomie und Lebenskunst. Über die Grenzen der Selbstbestimmung*, in: Kersting / Langbehn 2007, S. 262.)

Sechstes Kapitel. Praktische Vorschläge, wie man sein Leben ändern kann

Der Grund für das große allgemeine Interesse an Fragen der Lebenskunst dürfte mit dem Eindruck vieler Menschen zu tun haben, in weiten Teilen ihres Lebens fremdbestimmt zu sein und gerade nicht – autonom – das eigene Leben zu leben. Heteronomie herrscht allenthalben; die Rede vom Zerfall der Werte ist zum Allgemeinplatz geworden und nirgends ist eine Instanz in Sicht, die einen Weg zu sicheren Verhältnisse eröffnete. In diese Lücke tritt die philosophische Lebenskunst. Dabei ist zu vermuten, dass viele Menschen, die sich an sie wenden und die entsprechenden Bücher konsultieren, nicht nur von Fragen der Lebensführung, sondern auch von psychohygienischen Bedürfnissen bewegt werden. Angesichts des bedrängenden Eindrucks, in immer mehr Bereichen zum Spielball der Verhältnisse geworden zu sein, möchten sie seelischen Boden gut machen und sich versichern, dass sie die Dinge und ihr eigenes Leben dennoch selbst gestalten könnten.

So gesehen lassen sich sämtliche Bücher, die in dieser Arbeit behandelt worden sind, auch als Erbauungsliteratur lesen. Ihr Subtext lautet: folge unseren Ratschlägen und alles wird gut. Dabei gehen die einen strenger zu Werke, andere sanfter. Das scharfe Extrem wird von jenem Werk verkörpert, das hier als Vergleichsinstanz herangezogen wurde, Sloterdijks „Du musst dein Leben ändern“. Dessen Leser werden unmissverständlich dazu aufgefordert, sich in „Vertikalspannung“ zu versetzen und fortan unablässig zu üben, auf dass sie ein anderes, entschieden autonomes, Leben führten. Rupert Lays Direktiven gehorchen dem gleichen Anspruch, und überdies tritt er auch selbst als Trainer mit Übungseinheiten an seine Leser heran. Hermann Schmitz wirbt zwar, bei aller Schärfe im Ton, für einen milderen Umgang mit sich selbst, setzt aber ebenfalls voraus, dass sich seine Leser autonom entscheiden, anders zu leben, was in seinem Falle heißt: leiblicher. Wilhelm Schmid stellt in der Reihe dieser Denker den Lebenskunst-Philosophen par excellence dar, von welchem auch die Parole der versammelten Bestrebungen stammt. Sie lautet auf „Selbstmächtigkeit“, den Zentralbegriff des Schmidischen Werkes, mit dem sich auch Sloterdijks, Lays und Schmitzens Theoreme erschließen lassen. „Selbstmächtigkeit“ aber, so hat diese Arbeit erwiesen, bedeutet Autonomie im Sinne ihrer klassischen Lesart, nämlich als Selbstgesetzgebung.

Darin liegt ein Unterschied zu jener Disziplin, die sich ebenfalls der Frage widmet, wie man richtig lebe: der allgemeinen Ethik. In deren akzeptierten Spielformen wird erläutert, wie man sich in bestimmten Situationen zu verhalten habe und wie das Leben auch im Allgemeinen zu führen sei. Hiervon unterscheidet sich die Lebenskunst durch eine implizite Verheißung, die es in der Ethik nirgends gibt: befolge man die Direktiven und Empfehlungen der Lebenskunst, so werde man ein autonomer Mensch. Abgesehen von dem Paradox, das in der Verheißung liegt, just dann autonom zu leben, wenn man sich den Maßgaben anderer Menschen anschließe – seien es Epikur und Epiktet oder Lay und Schmid –, liegt die Krux der Autonomie in einem Fehler bei deren Geburt. Sie ist ein Wechselbalg. Was man heute noch immer für Autonomie im Sinn einer Selbstgesetzgebung hält, kann höchstens das *Gefühl* von Autonomie sein. Besonders in der philosophischen Lebenskunst aber wird jener klassische Autonomiebegriff der Selbstgesetzgebung am Leben gehalten. Schon das Wort

„Kunst“ insinuiert Könnerschaft, und zwar die, über das Material des eigenen Lebens zu verfügen und seine Biographie im Griff zu haben, so wie ein Bildhauer seinen Marmorstein. Es hat sich im Verlauf dieser Arbeit gezeigt, dass dieser Vorstellung nichts entspricht – außer allenfalls das Gefühl einer solchen Autonomie. Begriffslogisch mag sie notwendig sein, um das Bedeutungsfeld von „heteronom“ bis zu ihrem ideellen Gegensatz „autonom“ auszumessen; Autonomie als „Selbstgesetzgebung“ aber gibt es nicht. Kein Mensch wird freien Willens und unabhängig von seiner Umgebung und seiner Kultur „Gesetze“ oder auch nur feste Lebensregeln dekretieren können, unter die er dann sein Leben stellt.

Die Menschen, die auf der Suche nach Anleitungen zu einem anderen, richtigen Leben an die philosophische Lebenskunst gelangen, sind gut beraten, wenn sie ihre Lektüre unter diesen Vorbehalt stellen. Ebenso skeptisch sollten sie sein, wenn ihnen der Ruf begegnet, mit welchem vor allem Sloterdijk und Lay dem Leser naherücken: um sein Leben zu ändern und darüber ein ein anderer, d.h. besserer, Mensch zu werden, müsse man unablässig üben. Es sei nicht bestritten, dass es seinen guten Sinn hat, zu üben. Ebenso wenig seien die Belege bezweifelt, die gegenwärtig immer einmal wieder angeführt werden, um der „Autoplastizität“ des Menschen das Wort zu reden – ein zum Wortfeld der Autonomie gehörender Begriff, der, wie oben geschildert, vor allem bei Sloterdijk auf das Vermögen des Menschen abzielt, sich selbst zu gestalten.

Unerfreuliche Folgen hat die Übe-und-trainiere-Mentalität aber, wenn sie an eine Leistungs- und Ergebnislogik gekoppelt wird. Wer noch nicht erfolgreich ist bei seinen Bemühungen, ein optimierter Mensch zu sein, hätte hiernach nur noch noch nicht ausreichend geübt und müsste zurück ins Trainingslager. Dagegen sei hier die Auffassung vertreten, dass im Leben zumeist recht viel schief geht und das Krumme nicht immer grad wird, allem Üben zum Trotz – und dass die von Sloterdijk beschworene volle Vertikalspannung menschliches Maß vermissen lässt. Ob man Euripides zitiert⁵¹⁵, an Paulus erinnert⁵¹⁶ oder an Augustinus denkt⁵¹⁷ – gegen die Logik, nur der permanent Übende,

⁵¹⁵ 428 v. Chr. wurde Euripides Tragödie *Der bekränzte Hippolytos* aufgeführt, in welcher eine der Figuren, Phaidra, erklärt, dass sie sich selbst nicht im Griff habe: „Schon oft bedachte ich in langer Nacht / was unser Menschendasein so verdirbt / und ich erkannte: nicht der Unverstand / ist Wurzel allen Übels – Einsicht fehlt den meisten nicht / ganz anders liegt der Grund: / Was recht ist, sehen wir und wissen wir / und tun es doch nicht, seis aus Lässigkeit / seis weil die Lust des Augenblicks das Werk verdrängt / und mancherlei Verlockung gibts [...]“. (Euripides 1961, 375-383a, S. 20 f.)

⁵¹⁶ Im *Brief an die Römer* (Röm. 7, 19-24) schreibt Paulus um etwa 56 n. Chr.: „Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. [...] Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangenhält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch!“ (Paulus 1980, S. 357)

⁵¹⁷ In den *Bekennnissen*, Buch VIII, Abschnitt V, schreibt Augustinus um das Jahr 400: „Der neue Wille aber, mit dem ich begann, dich dankbar zu ehren, mit dem ich verlangte, dein zu genießen, o Gott, der du allein wahre Wonne bist, der war noch nicht stark genug, um den alten durch Gewohnheit erstarkten Willen zu überwinden. Zwei Willen bestritten sich in mir, ein neuer und ein alter, jener geistig, dieser fleischlich, und verwirrten in Zwietracht meine Seele; und so mußte ich an mir erfahren, wie das Fleisch wider den Geist und den Geist wider das Fleisch gelüftet. Von beiden wurde ich gehalten, dort mehr von dem, das ich billigte, als hier von dem, das ich missbilligte; auch war ich hier es nicht selbst mehr, da ich des Fleisches Gelüsten mehr wider Willen litt, als mit Willen übte. Aber durch mich ward die Gewohnheit so mächtig in mir, und hatte mich in meinem Willen zu dem gerissen, was ich nicht wollte.“ (Augustinus 1863, S. 181 f.)

der Mensch, der im Projekt seiner Selbstvervollkommnung aufgeht, lebe richtig, lassen sich Stimmen anführen, die um die gebrechliche Einrichtung der Welt wissen. Ihnen sei hier der Zuschlag erteilt: Menschen tun sich schwer als Lebenskünstler, und zu wissen, was richtig ist, heißt nicht, dieses Richtige auch zu tun – eine Erkenntnis, welche den Schmidtschen Multioptionalismus als instabiles Kartenhaus erscheinen lässt. So gut und richtig es also ist, zu üben, sollte man sich schon aus philosophischen Gründen keine falschen Vorstellungen machen über die Trainierbarkeit des Menschen auf dem Weg zu vermeintlich höheren Weihen. Im Zusammenhang mit der Lebenskunst kann sich die Philosophie vielmehr dadurch bewähren, dass sie an jenes „Ne quid nimis“ (Μηδὲν ἄγαν) erinnert, welches auf dem Apollon-Tempel zu Delphi stand und als „Nichts im Übermaß“ übersetzt werden kann.

Andererseits scheint es durchaus den einen oder anderen Hinweis zu geben, der hilfreich dabei sein kann, sein Leben zu ändern und ein richtiges Leben zu führen. Es wäre also falsch, das Kind mit dem Bad auszuschütten und alle Lebenskunst-Philosophie zu entsorgen mit dem Hinweis, deren vornehmstes Ziel, das richtige Leben, sei mangels Autonomie nicht zu erreichen. In den abschließenden Passagen dieser Arbeit soll ein anderer Weg versucht werden. Vorgestellt sei hier eine Alternative zur klassischen Autonomie-Auffassung und zugleich seien einige vorsichtige Vorschläge gemacht, wie man zu Werke gehen könnte, wenn man sein Leben ändern sich darin versuchen wollte, richtig zu leben. Die Vorschläge in den folgenden fünf Abschnitten sollen möglichst weit entfernt von einer Leistungslogik bleiben; der Begriff des Übens wird in ihnen relativiert. Sie setzen nämlich zunächst auf ein Vermögen, das in herkömmlichen Trainingslagern nicht gepflegt wird: die Fähigkeit, Einsichten zu gewinnen, Dinge zu verstehen, Zusammenhänge zu begreifen.⁵¹⁸ Es handelt sich um eine philosophische Kerndisziplin, die zuallererst darin besteht, sich aus dem alltäglichen Leistungsbetrieb zurückzuziehen und zur Ruhe zu kommen. Dass es danach sinnvoll sein wird, Eingesesehenes und Begriffenes in das alltägliche Leben zu übersetzen, indem man sich darin übt, versteht sich. In diesem Sinn sind die folgenden Vorschläge, wie man sein Leben ändern könne, gemeint. Sie zielen auf jenes andere Verständnis von Autonomie ab, das im letzten Abschnitt dieses Kapitels vorgestellt werden soll. Bei den Vorschlägen handelt sich um Empfehlungen, die im engen Zusammenhang mit den Denkern in dieser Arbeit stehen und die allesamt bereits behandelt worden sind. Sie seien jetzt enggeführt und zugespitzt.

⁵¹⁸ Entsprechend fragt Hannes Böhringer (*Böhringer 1993*, S. 46): „Warum ist überhaupt Übung nötig, wenn die Erkenntnis stark genug ist? Die Übung hat eine unterstützende Funktion, und Unterstützung nötig haben, wirft einen gefährlichen Verdacht auf die Stärke der Vernunft.“ Böhringers Fokus sind die Philosophen der Stoa, besonders Epiktet; die Frage bleibt aber auch wichtig, wenn man sie auf die Lebenskunst-Philosophen der Gegenwart bezieht.

I. Erster Vorschlag, wie man sein Leben ändern kann: „Erkenne dich selbst“

Folgt man den drei Philosophen, dann beginnt der Weg zum richtigen Leben bei der antiken Lebenskunst, und zwar bei einer Einsicht, die in ihrer berühmtesten Form am Apollontempel zu Delphi stand: Erkenne dich selbst. In dieser Arbeit geht es dabei weniger um eine überindividuelle, anthropologisch gerichtete Selbsterkenntnis, als vielmehr darum, eigene Lebensmuster, typische Erlebens- und Verhaltensweisen und ihre Gründe zu erkennen.

Ein Aspekt dieser individuellen Selbsterkenntnis dürfte mit einem verbreiteten Phänomen zu tun haben. Nach allem, was hier gesagt worden ist über die Dezentriertheit und Hektik des westlichen Menschen, ist es wichtig, dass man erkennt, wie es um die eigenen Fähigkeiten bestellt ist, sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung zu besinnen. Mit Schmitz gesehen kommt es also darauf an, möglichst zutreffend einzuschätzen, wie sehr man in der Lage dazu ist, in der Gegenwart, im Präsens, zu leben.⁵¹⁹

Lay erwähnt in diesem Zusammenhang die Alexithymie, die Stummheit der Seele, als eine typische Zeitkrankheit⁵²⁰, d.h. die verkümmerte Fähigkeit des westlichen Menschen, Gefühle zu fühlen. Auch sie kann mit der Unfähigkeit zusammenhängen, sich auf das Jetzt zu konzentrieren, und auch solche Defizienzen gilt es bei der Selbsterkenntnis in den Blick zu nehmen.

Der erste Schritt, sich zu verändern, ist hier wieder die Diagnose, also die Erkenntnis, wie es um die eigene Befindlichkeit steht. Wichtig sind diese Bestandsaufnahmen, weil sie die Grundlage jeder bewussten Entwicklung sind. Wer sich selbst verändern will, sollte zunächst wissen, wie es um ihn bestellt ist, weil er sonst Gefahr läuft, mit seinen Veränderungsinitiativen bei etwas anzusetzen, das allenfalls entfernt mit ihm zu tun hat. Allerdings ist Selbsterkenntnis nicht ohne weiteres zu haben. In den meisten Fällen wird man auf einen Blick von außen angewiesen sein. Es ist ein Allgemeinplatz, dass man keinen Eindruck von sich selbst gewinnen und deshalb auch die eigene Persönlichkeit kaum zutreffend selbst erkennen kann.

1. Den Nomos der eigenen Persönlichkeit erkennen durch den Leiteindruck

Hilfreich kann hier aber die tragfähigste Ausgabe der Selbsterkenntnis sein, jene Form, die Hermann Schmitz unter dem Titel des Leiteindrucks auf den Begriff bringt. Dem liegt die neuphänomenologisch-anthropologische Annahme zugrunde, dass jeder Mensch in seiner Persönlichkeit *teleologisch* geprägt ist. Der Leiteindruck hat den Vorzug, dass er diese individuell bestimmten Entwicklungstendenzen eines Menschen ausdrücklich und greifbar macht. Er lässt den Einzelnen erkennen, auf welche Möglichkeiten hin sein Leben angelegt ist und welchen Richtungen es deshalb folgen könnte.

⁵¹⁹ Schmitz weiß, dass am Apollon-Tempel nicht nur „Erkenne dich selbst!“ stand, sondern zudem auch „Sei besonnen!“ Es liegt nahe, dass sich der gesamte delphische Imperativ dann auch als Aufforderung verstehen lässt, zu erkennen, wie sehr man dazu in der Lage ist, sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung zu besinnen, d.h. dazu, den eigenen Lebenswillen in der Gegenwart zu verankern. Vgl. *Schmitz 1994*, S. 285.

⁵²⁰ Vgl. *Lay 1976*, S. 37.

Wie aber gelangt man an einen Leiteindruck? Ein privilegierter Kandidat, um ihn entstehen zu lassen, ist nach Schmitz die Paarliebe. Man mag allerdings einwenden, dass die Selbsterkenntnis, die in deren Rahmen zustande komme, zu wenig methodisch sei, als dass sie mit einiger Treffsicherheit geschehen könne. Auch hänge sie zu sehr von allerlei Zufällen ab, die sich einstellen müssen, um in einer entsprechenden Liebe einen zutreffenden Leiteindruck empfangen zu können.

2. Mit Methode zum Leiteindruck: Psychoanalyse, morphologische Intensivberatung, Individualberatung

In gewandelter, professionell vermittelter Form lässt sich der Leiteindruck aber auch mit Hilfe psychotherapeutischer Verfahren gewinnen.⁵²¹ Sie haben gegenüber der Paarliebe den Vorzug, dass sie der notwendigen Selbsterkenntnis methodisch besser genügen können. Auch ist derjenige, der eine Therapie – wobei hier eher von „Selbstreflektion“ zu sprechen ist – unternimmt, nicht in so hohem Maße von glücklichen Fügungen abhängig, wie er es wäre, wenn er ein Liebesverhältnis finden wollte, das zu Leiteindrücken taugte.

Was die Art professioneller Selbstreflektion angeht, die dabei behilflich sein kann, einen Leiteindruck zu bilden, mögen unterschiedliche Ansätze in Frage kommen. Der Blick auf den Markt der Möglichkeiten ist dabei oft verwirrend. Hilfreich wäre deshalb ein Kriterium, mit dem sich einschätzen ließe, wie geeignet ein Verfahren sein mag, um einen Leiteindruck zu bilden. Vielversprechend ist hier die Kategorie der Bilder.⁵²² Sie spielt eine besondere Rolle, weil sich die heimlichen Hoffnungen und Ziele, die Möglichkeiten und impliziten Entwürfe eines Menschen – kurz: seine teleologischen Tendenzen – am ehesten in Bildern formieren werden. Auch der Leiteindruck wird sich am deutlichsten mit Hilfe von Bildern formulieren lassen.⁵²³

Insofern liegt es nahe, verschiedene Beratungs- und Therapieformen danach einzuschätzen, wie ausgeprägt ihre Affinität zu teleologischen Tendenzen und zu jenen Bildern ist. Daran gemessen, ist die *Psychoanalyse*, jenes Verfahren, für das Lay eintritt, wohl gut geeignet, einen Leiteindruck zu bilden. Einige ihrer theoretischen Schwerpunkte sind selbst bildhaft verdichtet, was für die Neigung der Analyse zu Bildern spricht. Zudem ist sie ein tiefenpsychologisches Verfahren und hat damit

⁵²¹ So ungewöhnlich es sein mag, dass hier psychotherapeutische Verfahren empfohlen werden, um philosophische Lehren vom richtigen Leben praktisch zu machen, steht die Psychotherapie (und unter ihnen besonders die Psychoanalyse) doch in einer alten philosophischen Tradition. Vgl. zur philosophischen Herkunft psychotherapeutischer und besonders psychoanalytischer Verfahren *Brandt 2010*, S. 123 ff.

⁵²² Vgl. *Langer 1987*; *Frese 1995*.

⁵²³ Vermutlich ist Schmitz in der Frage des Leiteindrucks von Ludwig Klages beeinflusst worden, einem der Philosophen, die den Bildbegriff im letzten Jahrhundert stark zu machen versuchten. Schmitz betrachtet Klages, wie erwähnt, als wichtigen Inspirator seiner Philosophie (s.o., S. 71, Anmerkung 202). Es dürfte Erich Rothacker gewesen sein, der Schmitz während seines Studiums in Bonn mit den Schriften Klages' bekannt machte; Rothacker war Klages-Anhänger. In *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn ⁶1981 (zuerst 1929-1932 in drei Bänden), entfaltet Klages eine eigene *Lehre von der Wirklichkeit der Bilder* (im 1. Teil des 3. Bandes, veröffentlicht 1932; vgl. in der 6. Auflage S. 801-1248). Danach ist das menschliche Leben und Erleben stärker als bekannt oder bewusst durch Bilder geprägt. Zum Beispiel heißt es bei *Klages 1981*, S. 846: „Wer [...] sich zu besinnen vermag, [...] weiß es nun besser als durch Beweise und Gründe, daß die Wirklichkeit der Bilder eine geschehende Wirklichkeit ist [...]“ Vgl. zum Verhältnis zwischen der (Neuen) Phänomenologie und Klages *Großheim 1994*.

einen Fokus, der in der Frage des Leiteindrucks von Vorteil ist: sie berücksichtigt die Gründungsphase der persönlichen Situation, die Kindheit. Wichtig ist dies, weil sich teleologisch tendierende Bilder und Bildzusammenhänge eines Menschen nicht erst im Erwachsenenalter formieren. Vieles von dem, was im Leiteindruck zu berücksichtigen ist, wird sich früher bilden.

Schmitz verweist auf die erwähnten *Urworte*. *Orphisch* Goethes als Vorbild dessen, was er mit der teleologischen Tendenz eines Leiteindrucks im Sinn habe.⁵²⁴ Dabei weiß er: will man etwas über die Persönlichkeit eines Menschen erfahren, wird man Goethes „Gesetz, wonach du angetreten“ nicht nur auf den „Tag, der dich der Welt verliehn“ beziehen. Wenigstens indirekt wird der Leiteindruck im Sinne Schmitz' auch die Verkehungen berücksichtigen, die in der Kindheit geschehen und welche die prospektiven Anteile des Menschen beeinflussen. Dass die Psychoanalyse Wert darauf legt, sich ein Bild davon zu machen, wie sich diese Gründungsphase jeweils gestaltet haben könnte, ist bekannt.

Gut eignen dürfte sich aber auch eine *morphologische Intensivberatung* nach Wilhelm Salber. Sie kommt in Frage, weil sie – ohne von Schmitz ausdrücklich Notiz genommen zu haben – dessen Konzept des Leiteindrucks nahe steht⁵²⁵ und zudem auch einen tiefenpsychologischen Akzent hat.⁵²⁶ Manchmal wirkt es, als habe sie sich geradezu darauf spezialisiert, die teleologische Tendenz oder den roten Faden einer Persönlichkeit zu identifizieren, also einen Leiteindruck zu gewinnen. In der Intensivberatung soll ausdrücklich versucht werden, jene Bilder zu identifizieren, auf deren heimlicher Grundlage der Einzelne sein Leben lebt. So heißt es bei dem Morphologen Dirk Blothner:

„Wenn es der klinischen Behandlung gelingt, diese strukturellen Bilder beschaubar zu machen, ist damit eine Selbsterfahrung eingeleitet, zu der die Fälle von sich aus nie gelangen könnten. [...] Denn hiermit werden Bilder, die bisher als das Ganze galten, zu Ausschnitten einer dunkel geahnten gelebten Figuration, die nun die Wirklichkeit aus einer bisher nicht verfügbaren Perspektive beleuchtet.“⁵²⁷

Schließlich scheint auch Adlers *Individualpsychologie* geeignet zu sein, einen Leiteindruck der Art zu bilden, die neuphänomenologisch angezielt wird. Schon mit ihrem Namen deutet sich dies an:

„Adler nennt seine Psychologie Individualpsychologie, um die unteilbare Ganzheit, die Einheit des Menschen zu betonen: mangels natürlicher Teleologie muß der minderwertige Mensch kompensatorisch-psychisch seine disparaten Bewegungen auf ein prospektives Ziel hin vereinheitlichen.“⁵²⁸

Adlers Ansatz ist nicht weit entfernt von Schmitz' Auffassung, dass jeder Mensch eine teleologische Tendenz habe. Individualpsychologisch gilt denn auch: „Einen Menschen erkennen heißt: seine oft ihm selbst unbewußten oder doch unverstandenen Ziele erahnen.“⁵²⁹ Auch die ganzheitliche, mit Lay

⁵²⁴ S.o., S. 13, den Text der Urworte.

⁵²⁵ Die Nähe zu Schmitz' Auffassung mag damit zu tun haben, dass Salber in den Bonner Studienjahren von Schmitz dessen Kommilitone war und in der Frage des „Leiteindrucks“ ebenfalls von Rothacker beeinflusst gewesen sein dürfte.

⁵²⁶ Vgl. Salber 1980; Salber 1999a; Salber 1999b.

⁵²⁷ Blothner 1986, S.29.

⁵²⁸ Böhringer 1985, S. 48.

⁵²⁹ Rattner 1984, S. 44.

gesehen biophil anmutende Blickrichtung von Adlers Individualberatung spricht für sie. Zumindest ein Punkt bleibt aber fraglich. Nach Adlers Auffassung ist jeder Mensch von Minderwert-Erfahrungen geprägt. Nimmt man dies aber von vornherein an, so laufen auch jene Bilder, die dazu dienen sollen, einen Leiteindruck zu bilden, Gefahr, von dieser Blickweise überformt zu werden.⁵³⁰

Im Sinne der oben vorgeschlagenen Pragmatik kann man aber die Entscheidung, was nun das beste Verfahren sei, um einen Leiteindruck zu bilden, auch aussetzen⁵³¹ und sich eher an der Figur des Therapeuten oder Beraters orientieren. Sofern dieser tiefenpsychologisch gut ausgebildet, bildaffin und biophil orientiert ist, wird man gute Chancen haben, einen stimmigen und wirksamen Leiteindruck zu bilden. Insofern mag der erste Vorschlag einer philosophischen Lehre zum richtigen Leben lauten:

Wenn du richtig leben möchtest, so lerne dich besser kennen. Versuche, die teleologischen Tendenzen deiner persönlichen Situation zu verstehen, indem du einen Leiteindruck bildest. Unternimm zu diesem Zweck eine Selbstreflektion bei einem geeigneten Berater.

Um zu unterstreichen, dass der Leiteindruck eine zentrale Rolle spielt, wenn es um die Frage geht, wie man sein Leben ändern und richtig leben kann, sei an eine Beobachtung Robert Musils erinnert. Musil schreibt über Lebensformen, in denen die erforderliche Selbstreflektion (bisher) keinen Raum hatte und in denen die prospektiven Anteile der eigenen persönlichen Situation auch nicht auf andere Weise zum Zug gekommen sind. Er spricht in dem folgenden Zitat über die Mitte des Lebens und das Befremden, das sich dann einstellen kann:

„[Mit] einemmal [ist] etwas da, das beanspruchen darf, nun [das eigene] Leben zu sein, und das ist im ganzen doch so überraschend, wie wenn eines Tages plötzlich ein Mensch dasitzt, mit dem man zwanzig Jahre korrespondiert hat, ohne ihn zu kennen, aber man

⁵³⁰ Der Unterschied zwischen Schmitz und Adler in dieser Sache lässt sich auch von Klages aus sehen, der nicht nur Schmitz, sondern auch Adler beeinflusst hat. Hannes Böhringer schreibt: „Klages unterscheidet sich von Adler grundsätzlich darin, daß er den Charakter und seine Ausdrucksformen: Ausdrucksbewegungen und Darstellungstrieb als etwas Ursprüngliches ansieht, während er für Adler in früher Kindheit erworben, im Dienste eines kompensatorischen Überlegenheitsstrebens steht. Für Adler ist das persönliche Leitbild eine Fiktion, für Klages verweisen die Sprachbilder und Ausdrucksbewegungen auf die ‚Wirklichkeit der Bilder‘.“ (Böhringer 1985, S. 39.) Schmitz bleibt Ludwig Klages und dessen Leitbild stärker verpflichtet, vor allem wenn er die Idee vertritt, dass sich bei jedem Menschen eine ursprüngliche und individuelle teleologische Tendenz identifizieren lasse, nicht als Fiktion, sondern wirklich – eine Zielorientierung, die nicht im gleichen Maße wie bei Adler kompensatorische Funktionen hat. Vgl. Schmitz / Sohst 2005, S. 82.

⁵³¹ Es liegt nahe, auch noch andere Therapieformen zu berücksichtigen; allerdings begibt man sich dabei meist unversehens auf umkämpftes Gelände. Vgl. das zum Teil noch heute aktuelle Spiegel-Streitgespräch von 1995: *Den Sumpf austrocknen. Der Analytiker Wolfgang Mertens und der Analyse-Kritiker Klaus Grawe über den Wert von Therapien* (Mertens / Grawe 1995). Indem die Therapie-Frage in dieser Arbeit auf den Gegenstand des Leiteindrucks zugespitzt wird, kann man solche speziellere Erwägungen zwar vernachlässigen. Wenn Sloterdijk aber darauf hinweist, dass „nahezu alle nachhaltigen und halbwegs seriös ausgeübten psychotherapeutischen Behandlungsarten mehr oder weniger dieselben Erfolgs- und Mißerfolgsquoten aufweisen. Daraus darf man den Schluß ziehen, daß die Methoden und ihre Begründungen nur nebenbei von Bedeutung sind“ (Sloterdijk / Heinrichs 2006, S. 287), mag dies für klassische klinische Indikationen gelten, vermutlich aber nicht für Reflektions-Verfahren, die ihren Schwerpunkt darauf legen, einen Leiteindruck zu bilden. Hier sind Bilder gefragt. Das lässt z.B. verhaltenstherapeutische Verfahren eher ungeeignet erscheinen, einen Leiteindruck zu bilden.

hat ihn sich ganz anders vorgestellt. Noch viel sonderbarer aber ist es, daß die meisten Menschen das gar nicht bemerken; sie adoptieren den Mann, der zu ihnen gekommen ist, dessen Leben sich in sie eingelebt hat, seine Erlebnisse erscheinen ihnen jetzt als der Ausdruck ihrer Eigenschaften und sein Schicksal ihr Verdienst oder Unglück. Es ist etwas mit ihnen umgegangen wie ein Fliegenpapier mit einer Fliege; es hat sie da an einem Härchen, dort in ihrer Bewegung festgehalten und hat sie allmählich eingewickelt, bis sie in einem dicken Überzug begraben liegen, der ihrer ursprünglichen Form nur ganz entfernt entspricht.“⁵³²

Ein solcher Formverlust – oder ein solches Formverfehlen – wird weniger wahrscheinlich, wenn man die Chance hat, einen Leiteindruck zu bilden, ähnlich wie mit dem ersten Vorschlag umschrieben.

II. Zweiter Vorschlag, wie man sein Leben ändern kann: „Besinne dich auf dein Dichfinden in deiner Umgebung“

Hand in Hand mit der prägnanten Verdichtung teleologischer Tendenzen im Leiteindruck wird eine Übung wichtig, die ebenfalls neuphänomenologisch inspiriert ist, und zwar im Sinn des Postulats: Besinne dich auf dein Dichfinden in deiner Umgebung. Hierzu empfiehlt sich das oben erwähnte Basis-Training: auf einer Bank im Freien (in einem Park oder Garten) zu sitzen und sich darauf zu konzentrieren, was man dort wahrnimmt und fühlt. Auf Ortsangaben (Bank, Park, Garten) kommt es dabei nicht an; nicht einmal darauf, dass man sitze. Man kann die Übung auch anderswo und in anderen Situationen durchführen. Ihnen allen sollte aber gemeinsam sein, dass sie einen fokussierenden Zug haben und dass sie Teil des Alltags, des gewöhnlichen Lebens, sind. Zwar liegt es nahe, neuphänomenologisch inspiriert darauf zu verzichten, einen Nutzen dieser Übung anzugeben, aber zwei Vorteile seien genannt. Man entwickelt zum einen jene Fähigkeit, von der bei Schmitz viel abhängt: man lernt, Gefühle zu fühlen. Zum anderen wird es durch eine solche oder eine ähnliche Übung auch leichter werden, implantierende Situationen zu bilden und zu erfahren. Der zweite Vorschlag einer philosophischen Lehre zum richtigen Leben, orientiert an den Autoren dieser Arbeit, kann dann lauten:

Besinne dich im Alltag auf dein Dichfinden in deiner Umgebung. Übe dieses Wahrnehmen und Fühlen, indem du dich z.B. im Freien auf eine Bank setzt und dich auf das konzentrierst, was du mit deinen Sinnen, d.h. mit deinem leiblichen Resonanzraum, spürst.

⁵³² Musil 1987, S. 131.

III. Dritter Vorschlag, wie man sein Leben ändern kann: „Meditiere möglichst regelmäßig“

Im Zusammenhang mit dieser zweiten Übung steht eine dritte, die fundamental ist, und dies nicht nur im Sinne von „grundlegend“, sondern auch von „tiefgreifend“. Vielleicht neigt man deshalb dazu, sie zu überhöhen und in die Königsklasse der Exerzitien zu erheben, mit denen man sein Leben ändern könne. Gemeint ist das Meditieren. Dabei geht es über das Sitzen auf einer Bank zunächst nur insofern hinaus, als beim Meditieren ein Zustand angestrebt wird, der von Lay als „außerwach“ und von Schmitz als „grenzenlos weit“ beschrieben wird. Die Differenzen, die zwischen den zwei Philosophen bestehen, wenn sie den meditativen Prozess deuten, sind oben skizziert worden. Um die Frage, unter wessen Vorgaben man angemessen meditiere, pragmatisch zu beantworten, mag man an ein gemeinsames Vorgehen denken. Vermutlich liegt man nicht falsch, wenn man sich mit Schmitz wiederum auf sein Sichfinden in seiner Umgebung konzentriert, d.h. mit leiblichen Vorzeichen meditiert. Auf diese Weise werden womöglich auch die Verkehrungen leichter wieder ins Lot kommen, die Schmitz als Fehlhaltungen der Gegenwart diagnostiziert. Wem es so gelingt, im Einklang mit dem Reservoir zu leben, das ihm seine Leiblichkeit zuspießt, der wird unter Umständen von selbst jene bei Lay erwähnten Erfahrungen eines Absoluten machen. Eine solche Vermutung sympathisiert mit der Auffassung, dass der Weg dorthin über den Leib führt und dass vielleicht auch dieses Absolute im leiblichen Sinn zu deuten ist. Entsprechend erklärt der Schmitz-Interpret Jens Soentgen:

„Es kommt [beim Meditieren] zu einem Verschmelzen von Ich, Hier und Jetzt. Ein fast paradiesischer Zustand, der wenn er bewußt gesucht wird, ein Ausweg aus den heillosen Kompliziertheiten des modernen Lebens sein kann, in eine Lebensform, die zugleich dicht und doch einfach ist. Damit muß keine Weltflucht verbunden sein, solche Zustände können im Tagesverlauf [...] Episode sein. Aber es läßt sich Kraft aus ihnen schöpfen, weil sie einen wieder in Kontakt bringen zu den Energien, die im Abgrund des Leibes gelagert sind.“⁵³³

Festzuhalten ist, dass es sich beim Meditieren um einen Kerntopos philosophischer Lebenspraxis handelt. Mehr als alle anderen Übungen dürfte es dazu disponieren, Einsichten zu gewinnen. Der dritte Vorschlag einer philosophischen Anleitung zum richtigen Leben lautet demnach:

Meditiere möglichst regelmäßig.

IV. Vierter Vorschlag, wie man sein Leben ändern kann: „Orientiere dich biophil“

Die bisherigen Hinweise bilden, was die Praxis angeht, die Basis. Das soll nicht heißen, dass die vorgeschlagenen Übungen bereits das ultimative Vademecum eines geänderten, richtigen Lebens

⁵³³ Soentgen 1998, S.44.

seien. Vor dem Hintergrund der Lehren Lays, Schmitz' und Schmidts stellen sie nur mögliche Ideen zum Vorgehen dar, denen weitere an die Seite gestellt werden können.

Mag die Frage nach der Praxis damit aber doch wenigstens vorläufig beantwortet sein – eine andere Frage ist es noch nicht: die nach der persönlichen Haltung, mit der man das Leben ändern oder mit der man durch ein anderes Leben gehen könne. Auch hierzu haben sich die drei Philosophen erklärt. Wenn man ihre Direktiven auf eine unverzichtbare Essenz reduziert, lassen sich zwei Empfehlungen festhalten. Sie bedingen einander und hängen mit den gerade angeführten Übungen zusammen. Als vierter Vorschlag ist die wichtigste Forderung Lays zu nennen:

**Handle so, dass du dein eigenes und fremdes Leben eher entfaltest als klein machst.
Orientiere dich am Biophilie-Postulat.**

Allerdings ist Lays leibferne Lesart der Biophilie zu ergänzen um Schmitz' Deutung dessen, was lebensentfaltend sei: die eigene Leiblichkeit stärker zu berücksichtigen. Mit dieser Komplementierung entgeht man manchen der Fehlhaltungen, die sich mit den Direktiven Lays unter der Hand einschleichen können. Wer neuphänomenologisch den Akzent darauf setzt, sich auf sein Sichfinden in seiner Umgebung zu besinnen und dies als biophiles Procedere versteht, bei dem es vor allem um leibliche Vollzüge geht, läuft weniger Gefahr, sich in die erwähnten konstellationistischen Konstruktionen zu verstricken, denen man mit Lays Lehre nahe gerät.⁵³⁴ Vielleicht entwickelt sich, wenn man die drei ersten Empfehlungen beachtet, die eigene persönliche Situation aber ohnehin auf ein biophiles In-der-Welt-sein hin. Philosophisch wird es allerdings von Nutzen sein, wenn man weiß, warum man etwas tut. Das gilt auch bei dem folgenden letzten Punkt.

V. Fünfter Vorschlag, wie man sein Leben ändern kann: „Entwickle eine Form von Autonomie, die deinem Leben angemessen ist“

Mit dem Blick auf die drei Philosophen hat sich gezeigt, dass der klassische Autonomiebegriff heute nicht mehr zu halten ist. Statt ihn aber ersatzlos zu streichen, sei hier eine neue Deutung der Autonomie zur Diskussion gestellt. Um dies tun zu können, ist zunächst noch einmal⁵³⁵ kritisch von Sloterdijks absolutem Imperativ und seinem Konzept der Vertikalspannung zu sprechen.

1. Sloterdijks Skepsis, dass sich die Menschen ändern, zurückgeführt auf seinen unrealistischen Vertikalspannungsbegriff

Sloterdijk äußert sich zurückhaltend, was die Erfolgsaussichten seines Imperativs angeht. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Mensch den Willen entwickle, sein Leben vom einen auf den anderen Moment zu ändern, sei gering, besonders im Westen. Vertikalspannung sei hier zu einer

⁵³⁴ S.o., S. 80 ff.

⁵³⁵ S.o., S. 18, Anmerkung 30.

Ausnahmeerscheinung geworden. Allzu wenige gerieten gegenwärtig noch „unter den Einfluss eines Vervollkommnungsgedankens“⁵³⁶ und richteten sich nach oben aus; zu beobachten sei vielmehr eine bestürzende Universalbohemisierung.⁵³⁷ Die Gründe, wie es zu dieser Bohemisierung gekommen ist, hat Sloterdijk ausführlich dargelegt⁵³⁸ und seine Diagnose liegt auf einer Linie mit den Analysen Lays und Schmitz'.⁵³⁹ Seine Prognose aber ist zu überdenken und zu relativieren, zusammen mit seinem Konzept der Vertikalspannung. Diese Vertikalspannung wurzelt in einer Zeit, die ihren Kairos vor 3.000 Jahren hatte, zu Beginn der Hochkultur, und sie wurde, erklärt der Philosoph, von „Ausnahmemenschen, Heiligen, verklärten Geschöpfen, exzentrischen Figuren“⁵⁴⁰ in die Welt und unter die Menschen gebracht, immer gebunden an den absoluten Imperativ. In seiner Rückführung geht Sloterdijk so weit, Vertikalspannung und absoluten Imperativ bei metaphysischen Instanzen vergangener Zeitalter zu verankern. So hat er auf die Frage, wer es denn eigentlich sei, der diesen Imperativ Rilkes, „Du musst dein Leben ändern“, rufe, bekannt:

„Dieser Imperativ geht jeweils aus dem Stand des Realen in jener Zeit hervor. Also ich glaube, wir müssen hier den Hegelschen Gedanken der Zeitgeister oder des Weltgeistes aus einem anderen Blickwinkel heraus noch einmal ganz ernsthaft neu durchdenken – auch wenn wir die alten Formulierungen zurechtrücken müssen. Es gibt tatsächlich so etwas wie Welt- und Zeitgeister [...].“⁵⁴¹

Diese Weltgeister, so ist er zu verstehen, fänden aber heute kein Gehör mehr, womit auch die Vertikalspannung zu einem seltenen Phänomen geworden sei. Spätestens hier droht Sloterdijs Argumentation in Schiefelage zu geraten. Denn er verlangt in immer neuen Wendungen für die heutige Zeit eine Vertikalspannung, die es nicht mehr gibt und kaum mehr geben kann: eine, die durch Weltgeister auf die Menschen niederfahren und zu einer radikalen Wende in enormer Geschwindigkeit führen soll.⁵⁴²

⁵³⁶ Sloterdijk / Wiebicke 2009.

⁵³⁷ S. o., S. 17.

⁵³⁸ Vgl. Sloterdijk 2005.

⁵³⁹ Die Beispiele aus der Gegenwart, die Sloterdijs wie Lays und Schmitz' Diagnose bestätigen, sind Legion. Dass es die Vertikalspannung à la Sloterdijk zusehends schwerer hat, zeigt etwa ein Artikel wie jener von Abigail Haworth in der F.A.Z. vom 12. Mai 2012. Darin geht es um die Freizeitvergnügungen junger westlicher Touristen in einem Dorf in Laos; der Bericht ist überschrieben mit *Freier Fall*, und im Untertitel heißt es: *Bevor für die Jugend im Westen der Ernst des Lebens beginnt, will sie irgendwo in der Welt noch über die Stränge schlagen. Ein Paradies nach dem anderen verwandelt sie so in die immergleiche Hölle – zuletzt Vang Vieng in Laos*. Vgl. Haworth 2012.

⁵⁴⁰ Sloterdijk / Wiebicke 2009.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Sloterdijk bezieht sich auch auf das Buch des Evolutionsbiologen Richard Dawkins, *Climbing Mount Improbable* von 1996 (vgl. die deutsche Ausgabe: *Dawkins 1999*). Darin wird beschrieben, wie sich im Laufe der Evolution Schritt für Schritt Entwicklungen vollzogen, die von ihrem Ende her sehr unwahrscheinlich (improbable) erscheinen. Ein Spinnennetz, die Fähigkeit mancher Tiere, zu fliegen, die Entwicklung des Auges – alles das kann als Momentaufnahme wie ein unwahrscheinliches Wunder erscheinen, das von Gottes Hand gewirkt wurde; diese Gottes-These vertreten jedenfalls die Kreationisten. Dagegen argumentiert mit vielen Befunden Richard Dawkins. In der Tradition Charles Darwins' vollzieht er die Schritte nach, die auf dem Weg zu „Wunderwerken“ wie der menschlichen Hand in Jahrhunderttausenden gemacht wurden. Dieser Weg geht langsam vonstatten. So schreibt Dawkins: „Selbst die schwierigsten Probleme sind zu lösen, und die steilsten

Der rhetorische Aufwand, den er mit seinem über 700 Seiten starken Buch betreibt, scheint aber an der falschen Stelle investiert zu sein. Sloterdijks Werk weist eine Leerstelle auf, die überraschen kann, wenn man bedenkt, wie gut er sich in der Neuen Phänomenologie auskennt. So beredt sein Werk auftritt, ist es doch wahrscheinlich, dass er ein anderes, dünneres Buch geschrieben hätte, wenn er die fragwürdige Vertikalspannung vernachlässigt und einen Kernbegriff der neuphänomenologischen Lehre vom richtigen Leben berücksichtigt hätte: den Leiteindruck.

2. Wie man das eigene Leben anders ändern kann: durch den Leiteindruck

Der Mensch, der vom Leiteindruck berührt wird, gerät ähnlich, wie Sloterdijk es verlangt, unter den Einfluss eines Vervollkommnungsgedankens, aber dieser emaniert nicht aus einem Weltgeist, sondern daraus, dass man die teleologischen Tendenzen der eigenen Situation zu verstehen beginnt. Bei diesem Geschehen übernimmt der Leiteindruck die Rolle, die Sloterdijk der Vertikalspannung zuspricht, führt die Regie aber ganz anders. Der Leiteindruck lässt den Einzelnen nicht nur – annähernd – wissen, wer er ist, sondern vermittelt ihm auch eine Richtung, die ihn spüren lässt, auf was (bzw. auf wen) es mit ihm hinaus will. Sloterdijks Vertikalspannung spielt hier keine besondere Rolle mehr. Denn die Richtung, die der Leiteindruck dem Menschen nahelegt, ist kaum mehr vertikal in dem Sinne, den Sloterdijk vertritt: umstürzlerisch, gewaltig und überaus aktiv nach oben, auf Höheres hin, ausgerichtet. Die Veränderungstendenzen, die sich mit dem Leiteindruck abzeichnen, werden sich langsamer entwickeln als in den schlagartigen Erweckungserlebnissen, von denen Sloterdijk spricht, und sie sind mithilfe von Vertikalbegriffen nur unzureichend zu beschreiben. Es geht hier um jene Einsicht, die zu Beginn dieses Kapitels erwähnt wurde, und damit liegt es nahe, dass man, wenn man unter dem Einfluss eines Leiteindrucks steht, nicht mit dem enormen Tempo in die Höhe schießen will, das Sloterdijk seiner Vertikalspannung unterlegt. Der teleologischen Leitlinie des eigenen Lebens folgt man nicht im Modus des Alles oder Nichts oder der finalen Entscheidung. Es handelt sich um Prozesse langsamerer Art, in denen sich jene Einsichten vorbereiten, mit denen sich ein Mensch verändert – ohne dass er sich hierzu noch einem vertikal befeuerten Übungsprogramm unterziehen müsste. Die prospektiven Anteile der eigenen Persönlichkeit versteht man nicht schlagartig und ultimativ, sondern peu à peu und zunächst nur ungefähr. *Wenn* dieser Prozess aber beginnt, ändert sich das eigene Leben, und zwar auf eine Weise, von der man im Nachhinein sagen können wird, dass dies ohne das eigene Zutun geschehen sei.

Höhen lassen sich erklimmen, wenn man nur einen langsamen, allmählichen, Schritt für Schritt gangbaren Weg findet. Das Unwahrscheinlichkeitsgebirge ist nicht im Sturmangriff zu nehmen. Man muß es zwar nicht immer langsam, aber stets allmählich besteigen.“ (Dawkins 1999, S. 352) Sloterdijk betont, dass im Gegensatz zu solcher Evolution der Natur die *kulturellen* Schritte der Evolution erheblich schneller gegangen würden. Vgl. *Sloterdijk 2009a*, S. 185 ff. („Naturakrobatik auf dem Mount Improbable“). Auf diese Weise überträgt er Dawkins Ansatz; er spricht weniger von den physischen Errungenschaften der Evolution, gewissermaßen der Hardware des Menschen, als vielmehr von der Software, den immer differenzierter entwickelten und zu entwickelnden mentalen und symbolischen Immunsystemen. Er liegt aber wohl falsch, wenn er die kulturellen Schritte der Evolution gleichsetzt mit den autodynamischen Prozessen der Gegenwart. Diese verlaufen in der Tat und offensichtlich in rasender, sich überstürzender Geschwindigkeit. Wer dagegen die eigenen „Immunsysteme“ (um Sloterdijks Perspektive einzunehmen) entfalten will, benötigt vermutlich mehr Zeit, ebenso wie der Mensch, der versucht, er selbst zu werden (um aus der Perspektive dieser Arbeit zu sprechen).

Dieses Leben ändert man nicht autonom selbstgesetzgebend „selbst“, sondern dieses Leben ändert sich – oder genauer: es wird geändert von der Zugkraft der prospektiven Anteile der eigenen persönlichen Situation.

Richtet man sein Leben an seinem persönlichen Leiteindruck aus – bindet man sich also an die Tendenzen, die einem der eigene Nomos vorgibt –, stellt sich die Lage auch nicht mehr so desperat dar wie bei Sloterdijk. Mag das Tempo, in dem sich hier das eigene Leben ändert, auch als langsam erscheinen: die Weise dieses Lebens geht über den Anspruch des absoluten Imperativs von Sloterdijk hinaus. Weil es der Leiteindruck ist, der hier die Richtung der Änderung anzeigt, lässt sich nicht nur von einem geänderten, sondern jetzt auch von einem gerichteten, d.h. im Wortsinn auch richtigen Leben sprechen. Das ist eine neue Qualität, die den Anspruch des Sloterdijk-Buches übertrifft.

Damit ist es an der Zeit, eine der Hauptfragen dieser Arbeit abschließend anzugehen und mit einem letzten Vorschlag zur Praxis zu verbinden: die Frage nach der Autonomie. Die hierzu gehörende SchlussThese lautet, dass ein vom Leiteindruck inspiriertes Leben seinem eigenen Gesetz folgt und sich insofern autonom gestaltet – wobei „autonom“ aber anders gemeint ist als im herkömmlichen Verständnis.

3. Ein unangemessener Autonomiebegriff des 20. Jahrhunderts: sich selbst das Gesetz geben

Mit Hilfe des Leiteindruckes soll gleich die Frage beantwortet werden, die zu Beginn dieser Arbeit gestellt worden ist: welche Rolle kann der Begriff der personalen Autonomie in philosophischen Anleitungen zum anderen, richtigen Leben spielen?

Im Rückblick liegt es nahe, bei einer Antwort jene Autonomie, für die Wilhelm Schmid wirbt, nurnmehr zu berücksichtigen, um sich davon abzugrenzen. Es handelt sich um eine Autonomieform, die als „selbstmächtige Selbstgesetzgebung“ zu verstehen ist und die Schmid immer wieder stark zu machen versucht hat. So sieht er in ihr die Chance, die Ethik zu erneuern und darüber auch die Lebenskunst wieder ins Zentrum der Philosophie zu rücken. Schmid's Ausblick in dieser Sache liest sich so:

„Ethik würde ernsthaft zu einer Frage der Selbstgesetzgebung, zum Vollzug der Autonomie im Wortsinne: Sich selbst mithilfe einer eigenständigen, klugen Wahl ‚das Gesetz zu geben‘; an ein Prinzip, eine Regel, eine Maxime sich zu halten, auf die das Selbst sich selbst verpflichtet, um der Freiheit Form zu geben und eine Praxis der Freiheit ins Werk zu setzen; etwas für sich selbst als verbindlich zu betrachten und auf diese Weise eine freie Bindung einzugehen, ganz in dem Sinne, wie Kant dies für den freien Willen entwarf, jedoch ohne ‚Nötigung‘. Mit der Freiheit der Wahl geht aus Klugheitsgründen die Notwendigkeit der Selbstgesetzgebung einher, um eben diese Freiheit zu bewahren.“⁵⁴³

⁵⁴³ Schmid 1998, S. 231.

Schmid spricht dann von seiner „starken Betonung des autonomen Individuums und der Unhintergebarkeit seiner Wahl“⁵⁴⁴ – so, als wolle er kein Missverständnis aufkommen lassen, wie ernst es ihm mit der Autonomie sei. Als Vorsitzender seines eigenen Autonomie-Projektes⁵⁴⁵ scheut er schließlich auch nicht davor zurück, das 21. Jahrhundert zum Jahrhundert der Autonomie auszurufen:

„,autos‘ und ,nomos‘ [...] bedeutet, ‚sich selbst‘ das ‚Gesetz‘ zu geben. Genau das ist [...] die stärkste mögliche Bindung, die es überhaupt gibt: Sich selbst das Gesetz zu geben. [...] Ich vermute daher, dass das 21. Jahrhundert das Jahrhundert der Autonomie sein wird, aber im Sinne von Autonomie als Selbstgesetzgebung [...].“⁵⁴⁶

Der Lebenskunst-Philosoph Schmid erweist sich als orthodoxester Autonomievertreter in der Reihe der hier vorkommenden Philosophen, als Stellvertreter eines traditionellen Autonomie-Verständnisses. Seine Definition trägt aber nichts Neues zur Frage nach dem richtigen Leben bei. Sogar seinen Jahrhundert-Ausblick relativiert er an anderer Stelle, wenn er dekretiert: „Das 21. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Ökologie“⁵⁴⁷, und man müsste sich Sorgen um das Säkulum machen, wenn nicht anzunehmen wäre, dass es derlei Doppelbesetzungen verschmerzen kann. Deshalb sei hier auch versucht, das 21. Jahrhundert unter einer weiteren Perspektive in den Blick zu nehmen: mit einem alternativen, neuphänomenologisch revidierten Autonomiebegriff.

4. Das 21. Jahrhundert im Zeichen eines neuen, angemessenen Autonomiebegriffes: Autonomie bedeutet, dem Nomos der eigenen Persönlichkeit zu folgen

Was von einigen Kernbestandteilen des klassischen Autonomiebegriffes, vor allem der Willens- und Wahlfreiheit, noch übrig ist, verliert angesichts eines anderen Verständnisses der Autonomie an Wichtigkeit. Dabei bekommt „Autonomie“ eine Bedeutung, die sie bisher nicht hatte, die aber philosophisch nicht ohne Belang zu sein scheint. Dieses neue Verständnis könnte sogar – so eine vorsichtige Vermutung dieser Arbeit – zum Zentrum einer noch zu entwickelnden philosophischen Lehre des richtigen Lebens werden. Grundlegend hierzu ist es, die Begriffe „Leiteindruck“ und „Autonomie“ so in Verbindung miteinander zu setzen, dass sie aufeinander verweisen.

Zunächst zum *Leiteindruck*. Er bezieht sich auf die teleologische Struktur des Menschen: auf die Bereiche seiner Persönlichkeit, die nicht nur auf Entwicklung, sondern auf *zielgerichtete* Entwicklung hin angelegt sind. Schmitz spricht von „prospektiven“ Anteilen der persönlichen Situation. Sie zu erkennen, bedeutet sich selbst zu erkennen. Solche Selbsterkenntnis kann aber nicht in einsamer Selbstbespiegelung geschehen, sondern hängt meist von den Eindrücken durch ein Gegenüber ab,

⁵⁴⁴ Schmid 1998, S. 231.

⁵⁴⁵ Dass er hier eigene Interessen verfolgt, liegt auf der Hand, würde doch seine Lebenskunst-Philosophie ohne sein Prinzip der Selbstmächtigkeits-Autonomie in sich zusammenfallen.

⁵⁴⁶ Schmid 2007b.

⁵⁴⁷ Schmid 2008a, S. 7. Im Gegensatz hierzu hat Sloterdijk das 21. Jahrhundert zu einem solchen der Exerzitien ausgerufen; s.o., S. 38 f.

die im Leiteindruck vermittelt werden: niemand kann unmittelbar einen Eindruck von sich selbst haben.

Ein derartiges Sich-selbst-Erkennen im Leiteindruck wird oft begleitet werden von dem Wunsch, dem eigenen (Leit-)Bild oder Leiteindruck zu entsprechen. Bei diesem Wunsch handelt es sich aber nicht um jenes aktive Streben, das Sloterdijk mit seiner Metapher der Vertikalspannung zu umreißen versucht. Vielmehr ist das agens hier der Leiteindruck selbst, welcher das Leben des Menschen an der Leitlinie jener prospektiven Anteile entlang führen kann. Das heißt aber nichts anderes, als dass das Leben des Menschen in diesen essentiellen Bereichen geführt *wird* – und er es nicht selbst führt.

Es ist dieses Geschehen, in dem jetzt die *personale Autonomie* einen neuen Platz und Stellenwert erhält. Versteht man das Wort „nomos“ („νόμος“) in „Autonomie“ auf neuphänomenologischer Grundlage, kann nicht nur die Autonomie, sondern auch das „richtige Leben“ einen anderen als den bisherigen Sinn bekommen. Schmitz übersetzt „Nomos“ nämlich nicht – wie Wilhelm Schmid – als „Gesetz“, sondern lässt es als Begriff im griechischen Original stehen. Dann beschreibt er diesen Nomos so:

„[Der] *Nomos* der persönlichen Situation bündelt sich in den partiellen, prospektiven Situationen, die das enthalten, worauf die Person aus ist.“⁵⁴⁸

Mit Schmitz' Engführung von „Nomos“ ließe sich ein 21. Jahrhundert der Autonomie ausrufen, das sich anders gestalten würde als jenes, welches Schmid im Sinn hat. Darin würde es nicht darum gehen, sein Leben selbstmächtig, vertikal gespannt und „autonom“ (also sich selbst das Gesetz gebend) zu führen, sondern *sich autonom führen zu lassen*.⁵⁴⁹ Für einen im traditionellen Sinn autonomiebewussten Philosophen des 21. Jahrhunderts würde allerdings der Anspruch, sich führen zu lassen, den Rückfall in ein heteronomes Zeitalter bedeuten. Vor neuphänomenologischem Hintergrund kann dagegen plausibel vermutet werden, dass in diesem Sich-führen-lassen das Geheimnis eines richtigen Lebens verborgen liege. Führen lässt man sich hier nämlich nicht von einem Vorgesetzten oder Volksführer, sondern von dem Ausblick, den die prospektiven Anteile der eigenen Persönlichkeit bieten, d.h. von deren Nomos. Plastischer könnte man auch sagen, sich vom Nomos führen zu lassen bedeute, auf die eigene Stimme zu hören. Diese wird allerdings nicht so

⁵⁴⁸ Schmitz / Sohst 2005, S. 81 f. Kursiv ebd. Guten Willens könnte man versucht sein, diesen Nomos noch auf Linie mit jenem „Gesetz“ zu bringen, von welchem Schmid spricht, aber die Differenz ist zu groß. Schmid spricht ja von „Gesetz“ nicht in Goethes Sinn („bist alsobald und fort und fort gediehen, nach dem Gesetz, wonach du angetreten“), sondern in seinem bekannten der Selbstmächtigkeit. Entsprechend versteht er auch Autonomie.

⁵⁴⁹ Vgl. Henrich 2012. In seinem Artikel *Celibidache als Lehrer* schreibt Dieter Henrich über den Dirigenten: „[Celibidache sah] sich gegen einen übermächtigen Dirigierbetrieb angehen [...], der es geradezu ausschließt, dass die Werke der Komponisten nach den in sie eingebildeten Gesetzen der Entfaltung erklingen. Celibidaches Denken ging vor allem auf diese Gesetze. In jedem Werk von Bedeutung bildet sich vom ersten Ton her ein Ganzes aus, das nicht zu interpretieren, sondern zu begreifen ist. Die Phrasierung der einzelnen Takte, die er in den Proben vor allem klärte und einübte, diente zuletzt nur dem, dass im hochkommenden Tonraum die Kontinuität der Entstehung eines Ganzen hin zum Höhe- und Umkehrpunkt und dann zum zwingenden Abschluss vollzogen und vom Hörer mitvollzogen werden konnte. Der Grund der Ausbildung eines in sich gefügten Ganzen und die Frage nach seiner Bedeutung im Leben der Menschen sind nämlich auch für die Philosophie ein Grundproblem.“ (Henrich war in München Schüler Celibidaches geworden.)

unvermittelt laut dramatische Imperative skandieren wie bei Sloterdijk, sondern den Einzelnen eher leise in eine vertikale Richtung rufen.

Wer also danach fragt, wie er sein Leben führen solle, kann hier eine Antwort finden. Richtig lebt er, wenn er sein Leben nicht führt, sondern es führen lässt: wenn er sich darin übt, den prospektiven Anteilen, d.h. dem Nomos, seiner Persönlichkeit zu entsprechen. Eine *conditio sine qua non* hierzu ist jene Einsicht, der man durch Übungen allenfalls den Boden bereiten kann, die sich aber nicht herbeitrainieren lässt.⁵⁵⁰ In diesem Sinn sei ein letzter philosophischer Vorschlag formuliert, wie man sein Leben ändern und richtig leben könne:

5. Versuche, den Nomos deiner eigenen Persönlichkeit zu verstehen und ihm zu folgen. Achte dazu auf deine innere Stimme und versuche, ihr zu entsprechen, indem du dein Leben, darauf abgestimmt, änderst. Übe dich also darin, in einem neuen Sinn autonom zu leben: am Nomos deiner persönlichen Situation orientiert.

Die vorliegende Untersuchung kommt damit an ein Ende. Wichtig ist es noch, auf den Zusammenhang der fünf Vorschläge hinzuweisen. Keiner kann gut für sich alleine stehen; vielmehr sollen die verschiedenen Sätze einander auslegen und ergänzen. Bei dem ersten Vorschlag („Erkenne dich selbst“) und dem gerade genannten fünften („Richte dich an deinem Nomos aus“) ist das offensichtlich. Beide Empfehlungen lassen sich mit dem vierten Vorschlag („Orientiere dich am Biophilie-Postulat“) justieren, weil dieser dafür sorgen kann, dass man jenseits einer individualisierten, solipsistischen Nomos-Orientierung dazu beiträgt, auch das Leben anderer Menschen zu entfalten. So wird Sloterdijks dunkler Blick in die Zukunft relativiert. Seine vertikal aufgeladenen Alles-oder-Nichts-Ideen haben wohl wirklich wenig Aussicht darauf, verwirklicht zu werden; aber vielleicht lässt sich die Welt auch verändern (um nicht Sloterdijks *Weltrettung* das Wort zu reden), wenn man nicht nur die eigenen, sondern, so gut es gehen mag, auch prospektive Anteile anderer Menschen berücksichtigt. Der zweite und der dritte Vorschlag schließlich („Besinne dich im Freien auf dein Dichfinden in deiner Umgebung“ und „Meditiere möglichst regelmäßig“) sollen dafür sorgen, dass die Vorschläge eins und fünf nicht zum logozentrischen Projekt werden. Gerade wenn die Teleologie der Persönlichkeit verhandelt wird, wenn es also um deren prospektive Anteile geht, läuft man Gefahr, ein menschliches Leben vom Schluss her und in seiner Gesamtheit zu bewerten – als sei es die wichtigste Frage jedes Lebens, inwieweit es seinen Nomos verwirklicht und sein Telos

⁵⁵⁰ Hierzu gehört es nach *Schmitz 1993*, S. 12, sich als „Medium und Gefäß“ zu verstehen für die Dinge und Halbdinge, welche der gegenwärtige Augenblick enthält, „freilich nicht für alles, was ergreifen kann und will, sondern als ein dank der unabdingbaren kritischen Funktion der Vernunft wählerisches Gefäß, das ‚nicht der Willkür der Wellen, sondern dem Willen seiner Einsicht‘ folgt“. Schmitz zitiert hier Goethes *Maximen und Reflexionen*, Nr. 477. Vollständig lautet die Passage (*Goethe 1991*, S. 807): „Es begegnet mir von Zeit zu Zeit ein Jüngling an dem ich nichts verändert noch gebessert wünschte; nur macht mir bange, daß ich manchen vollkommen geeignet sehe, im Zeitstrom mit fortzuschwimmen, und hier ist's wo ich immerfort aufmerksam machen möchte: daß dem Menschen in seinem zerbrechlichen Kahn eben deßhalb das Ruder in die Hand gegeben ist, damit er nicht der Willkür der Wellen, sondern dem Willen seiner Einsicht Folge leiste.“

erreicht hätte.⁵⁵¹ Dagegen sei betont, dass das gelungene Leben das gelingende ist. Es gelingt, indem es sich auf den Augenblick besinnt, und dieses Besinnen wird immer auch ein leibliches Konzentrieren und Mitgehen sein, ohne Rücksicht auf die Vergangenheit oder einen Ausblick in die Zukunft.

Wenn es mit dem fünften Vorschlag also heißt, dass das geänderte, richtige Leben jenes sei, das sich autonom am Nomos der eigenen Situation orientiere, ist das zu ergänzen durch jene Gegenwartsorientierung, die mit den Vorschlägen zwei und drei betont werden soll: richtig ist nicht das vom Schluss her als richtig beurteilte, sondern das auf den gegenwärtigen Augenblick gerichtete Leben, und es ist richtig in diesem Moment, ohne Schlussbewertung. „Richtig leben“ heißt dann zum einen „autonom“ leben, und zum anderen „gerichtet“. Das Gemeinte wird ungefähr ausgedrückt mit den Zeilen von Andreas Gryphius:

„Mein sind die Jahre nicht, die mir die Zeit genommen.
Mein sind die Jahre nicht, die etwa möchten kommen.
Der Augenblick ist mein, und nehm ich den in Acht,
So ist Der mein, der Jahr und Ewigkeit gemacht.“⁵⁵²

Wem es gelingt, sein Leben zu ändern und auf diese Weise zu leben, der wird leichter vermeiden können, was Lay, Schmitz, Sloterdijk und auch Schmid als gegenwärtige Tendenz und Gefährdung beschreiben. Er würde zwar kaum ein autonomes Leben im klassischen Sinn führen, aber dafür auf jene Weise autonom leben, die hier vorsichtig vorgeschlagen wird. Autonom und richtig lässt es sich leben, wenn die prospektiven Anteile der eigenen persönlichen Situation entfaltet werden – wenn, mit anderen Worten, der Nomos der eigenen Persönlichkeit zu seinem Recht kommt.

⁵⁵¹ Schmitz selbst scheint solchen Deutungen Vorschub zu leisten, wenn er schreibt: „Der Eindruck eines mehr oder weniger gelungenen Lebens richtet sich für die Person selbst und sie verstehende Andere danach, wie weit sie dem Zug dieser Richtung nach Maßgabe der Umstände treu bleiben kann und dann auch, ohne sich zu vergreifen, wirklich treu bleibt.“ (Schmitz 1993, S. 91.) Es ist der Ausdruck „gelingen“, der hier auf ein Leben zu verweisen scheint, das nun fertig ist und auf das man, nachdem es abgelebt ist, bewertend zurückblickt. Noch drastischer klingt es, wenn Schmitz erklärt: „Die Beobachtungen [...] weisen auf eine teleologische Tendenz der persönlichen Situation hin, die, wenn sie ihr allmählich sich enthüllendes Ziel erreicht, dem Leben den Stempel eines gelungenen Lebens aufdrückt.“ (Schmitz / Sohst 2005, S. 83.) Gegen die beobachtete Teleologie soll hier nichts gesagt werden; gegen den Stempel, den man mit Schmitz einem Leben zu dessen Ende hin aufdrücken könne, seien aber Bedenken angemeldet. Vielleicht muss man hier den Nomos der Neuen Phänomenologie vor ihrem Schöpfer und dessen Stempeln in Schutz nehmen.

⁵⁵² Andreas Gryphius, *Betrachtung der Zeit*, in: *Giesen 2010*, Titelblatt. Man kann Gryphius' Gottesbezug auch als Verweis auf die unerschöpfliche Fülle des Augenblicks lesen: wer sich auf sein leibliches Sichfinden in seiner Umgebung besinnt, dem steht diese Fülle offen.

Literaturverzeichnis

Andermann, Kerstin / Undine Eberlein (Hg.)

2011 *Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband, Berlin.

Arrau, Claudio

1984 *Kreativität und Selbstverwirklichung* (¹1967), in: Joseph Horowitz, *Claudio Arrau. Leben mit der Musik* (Conversations with Arrau, London 1982), Bern.

Augustinus, Aurelius

1863 *Die Bekenntnisse* (¹1838), als *Confessiones* um 400 n. Chr., dt. von Georg Rapp, Stuttgart.

Benn, Gottfried

1966 *Gedichte*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, hg. von Dieter Wellershoff, Wiesbaden.

Berndt, Christina

2012 *Fitness für das Erbgut. Sport macht sich schon nach 20 Minuten in der DNA bemerkbar*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 7. März, S. 18.

Blothner, Dirk

1986 *Intensivberatung und lange Psychoanalyse*, in: *Zwischenschritte. Beiträge zu einer morphologischen Psychologie*, 1/1986, Köln.

Bodian, Stephan

2011 *Meditation für Dummies*, Weinheim.

Böhme, Hartmut / Gernot Böhme

1983 *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main.

Böhme, Gernot

2003 *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Zug/Schweiz.

2010 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Überarbeitete und erweiterte Neuauflage (¹1984), Bielefeld.

Böhringer, Hannes

1985 *Kompensation und Common Sense. Zur Lebensphilosophie Alfred Adlers*, Königstein im Taunus.

1987 *Kunst und Lebenskunst*, Bern.

1993 *Was ist Philosophie? Sechs Vorlesungen*, Berlin.

Brandt, Daniel

2010 *Philosophische Praxis. Ihr Begriff und ihre Stellung zu den Psychotherapien*, Freiburg im Breisgau.

Burckhart, Holger / Jürgen Sikora

2005 *Praktische Philosophie – Philosophische Praxis. Die Kunst der persönlichen Lebensführung*, Darmstadt.

Dawkins, Richard

1999 *Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution* (Climbing Mount Improbable, New York 1996), Hamburg.

Dörpinghaus, Sabine

2010 *Was Hebammen erspüren. Ein leiborientierter Ansatz in Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main.

- Dostojewskij, Fjodor
1986 *Schuld und Sühne* (¹1866), übersetzt von Hermann Röhl, Berlin.
- Ellis, Albert
2006 *Training der Gefühle. Wie Sie sich hartnäckig weigern, unglücklich zu sein*, Landsberg am Lech.
- Ellis, Albert / Petra Jacobi / Dieter Schwartz
2004 *Coach dich! Rationales Effektivitäts-Training zur Überwindung emotionaler Blockaden*, Würzburg.
- Emmerlich, Eilika
2009 *Rupert Lay und die Manager. Eine kritische Theorie und ihre Praxis – untersucht an Werk und Wirken von Rupert Lay* (Philosophische Dissertation an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main), Großkrotzenburg.
- Euripides
1961 *Der bekränzte Hippolytos* (aufgeführt 428 v. Chr.), übersetzt von Ernst Buschor, Stuttgart.
- Farías, Viktor
1989 *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main.
- Fellmann, Ferdinand
2009 *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg.
- Foucault, Michel
1987 *Michel Foucault. Eine Geschichte der Wahrheit* (Une Histoire de la Vérité, Paris 1985) [Aufsätze zu Foucault], München.
1989 *Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste* (Histoire de la sexualité, vol. 2: L'usage des plaisirs, Paris 1984), Frankfurt am Main.
2007 *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. von Daniel Defert und Francois Ewald, ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar, Frankfurt am Main.
- Frese, Jürgen
1995 *Gefühls-Partituren*, in: Michael Großheim, *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Lynkeus, Studien zur Neuen Phänomenologie, Bd. 1, S. 45-70, Berlin.
- Fromm, Erich
1983 *Haben oder Sein? Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (To have or to be? ¹1976), München.
1979 *Die Seele des Menschen*, Frankfurt am Main, Wien, Zürich (The heart of man. Its genius for good and evil, New York 1964).
- Gernhardt, Robert
1989 *Letzte Ölung. Wie es weiterging* (¹1984), Zürich.
- Giesen, Traugott (Hg.)
2010 *Kleiner Bruder; C.H. Beck Gedichtekalender 2011* (27. Jahrgang), München.
- Goethe, Johann Wolfgang von
1960 ff. *Urworte. Orphisch* (¹1820), in: ders., *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, Band 17, Berliner Ausgabe, Berlin.
1988 *Briefe*, Hamburger Ausgabe in sechs Bänden (hg. von Karl Robert Mandelkow), Band 1, München.
1991 *Maximen und Reflexionen*, Münchner Ausgabe in 21 Bänden (hg. von Karl Richter u.a.), Band 17, München.

Gracián, Baltasar

1992 *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* (Oráculo manual y arte de prudencia, 1647), deutsch von Arthur Schopenhauer (¹1842), mit einer Einleitung von Karl Voßler (¹1942), Stuttgart.

1999 *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, deutsch von Arthur Schopenhauer, mit einer Einführung von Rupert Lay, Freiburg im Breisgau.

Grau, Alexander

2011 *Halbdinge. Philosophie der Gefühle*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. Mai, S. N 3.

Graefe, Steffen

Philosophie der Lebenskunst. Rezension des Buches von Wilhelm Schmid in: Büchermarkt, Deutschlandfunk, 3. Februar 1999.

Greffrath, Mathias

2011 *Der wandernde Schmerz. Ist Krankheit eine Sprache? Der Schriftsteller Tim Parks und der Naturphilosoph Klaus Michael Meyer-Abich versuchen zu verstehen, was wehe Körper uns sagen*, in: Die Zeit, 20. Januar, S. 47.

Großheim, Michael

1994 *Ludwig Klages und die Phänomenologie*, Berlin.

Grünewald, Stephan

2006 *Deutschland auf der Couch*, Frankfurt am Main.

Guralnick, Peter

1994 *Last Train to Memphis. The Rise of Elvis Presley*, New York.

Habermas, Jürgen

1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main.

1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main.

Hadot, Pierre

1991 *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin (Exercices spirituels et philosophie antique, Paris 1981).

Hage, Volker (Hg.)

2000 *Golo Mann, Marcel Reich-Ranicki. Enthusiasten der Literatur. Ein Briefwechsel; Aufsätze und Portraits*, Frankfurt am Main.

Haworth, Abigail

2012 *Freier Fall. Bevor für die Jugend im Westen der Ernst des Lebens beginnt, will sie irgendwo in der Welt noch über die Stränge schlagen. Ein Paradies nach dem anderen verwandelt sie so in die immergleiche Hölle – zuletzt Vang Vieng in Laos*. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 111, 12. Mai, S. 38.

Harris, Russ

2011 *Wer dem Glück hinterher rennt, läuft daran vorbei*. Ein Umdenkbuch mit einem Geleitwort von Konstantin Wecker, München.

Hayes, Steven / Spencer Smith

2007 *In Abstand zur inneren Wortmaschine*, Tübingen (Get Out of Your Mind and Into Your Life: The New Acceptance and Commitment Therapy, Oakland 2005).

Hayes, Steven / Jason Luoma / Robyn D. Walser

2009 *ACT-Training. Handbuch der Acceptance & Commitment Therapie*, Paderborn.

- Heidegger, Martin
 1972 *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main.
 1976 *Phänomenologie und Theologie*, in: Heidegger Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main.
- Heidbrink, Ludger
 2007 *Autonomie und Lebenskunst. Über die Grenzen der Selbstbestimmung*, in: Wolfgang Kersting / Claus Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, S. 261 – 286, Frankfurt am Main.
- Heinrichs, Hans-Jürgen
 2011 *Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens*, München.
- Henrich, Dieter
 2012 *Er wollte zeigen, gewahren und verstehen lassen. ‚Celibidache als Lehrer‘ – diese Aufgabe nahm er zumindest ebenso ernst wie die als Dirigent*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 4. Juli, S. 12.
- Henscheid, Eckhard
 2007 *Planstellen der deutschen Literatur. Aufriß und Einblick* (zuerst *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. u. 6. Januar 1994), in: ders., *Literaturkritik, Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, Frankfurt am Main, S. 11-24.
- Heuberger, Andreas
 2007 *Networking – durch interessante Kontakte zum Erfolg*, Berlin.
- Kabat-Zinn, Jon
 2011 *Gesund durch Meditation. Full catastrophe living. Das vollständige Grundlagenwerk*, München.
- Kafka, Franz
 1985 *Vor dem Gesetz* (¹1915), in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt am Main, S. 131 f.
- Kant, Immanuel
 1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Berlinische Monatsschrift*, Bd. 4, Zwölftes Stück, Dezember, S. 481-494, Berlin.
- Karich, Svantje
 2009 *Sie zeigt, wie sie sich spürt. Die Vorstellung sichtbar machen: Maria Lassnig, die österreichische Formenerfinderin, wird in zwei Ausstellungen in Köln und Wien gefeiert. Sie befreien den Blick von allen Begrenzungen*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. März, S. 35.
- Kerouac, Jack
 1971 *The Dharma Bums* (¹1958), London (*Gammler, Zen und hohe Berge*, Reinbek bei Hamburg, 1963).
- Kersting, Wolfgang / Claus Langbehn (Hg.)
 2007 *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt am Main.
- Klages, Ludwig
 1981 *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1932 in drei Bänden), Bonn.
- Kortmann, Christian
 2002 *Das Achttausender-Ego. Scheitern am Nackten Berg: Ein neues Buch von und eines über Reinhold Messner*, *Süddeutsche Zeitung*, 20. März 2002, S. 18.
- Langer, Susanne Katherina
 1987 *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt am Main.
- Laplanche, Jean / Jean-Bertrand Pontalis
 1999 *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main.

Lassnig, Maria

2009 *Im Möglichkeitsspiegel. Aquarelle und Zeichnungen von 1947 bis heute*. Katalog zur Ausstellung im Museum Ludwig in Köln, Ostfildern bei Stuttgart.

Lay, Rupert

1970 *Zukunft ohne Religion? Die Welt vermenschlichen? Ein Problem für Marxismus und das Christentum*, Olten.

1974 *Vor uns die Hoffnung*, Olten.

1975 *Marxismus für Manager. Kritik einer Utopie*, München.

1976 *Meditationstechniken für Manager*, München.

1980 *Krisen und Konflikte*, München.

1981a *Die Ketzer – von Roger Bacon bis Teilhard*, München, Wien.

1981b *Credo. Wege zum Christentum in der modernen Gesellschaft*, München.

1983a *Dialektik für Manager. Einübung in die Kunst des Überzeugens*, Reinbek (¹1974 als Dialektik für Manager. Methoden des erfolgreichen Angriffs und der Abwehr; ²⁰2003 überarbeitet von Peter Gruber)

1983b *Ethik für Wirtschaft und Politik*, München.

1984a *Manipulation durch die Sprache* (¹1974), Reinbek bei Hamburg.

1984b *Das Bild des Menschen. Psychoanalyse für die Praxis*, München.

1985 *Vom Sinn des Lebens*, München.

1987 *Führen durch das Wort* (¹1978), Reinbek bei Hamburg.

1988 *Philosophie für Manager*, Düsseldorf, Wien, New York.

1989a *Ethik für Manager*, Düsseldorf, Wien, New York.

1989b *Kommunikation für Manager*, Düsseldorf, Wien, New York.

1990a *Die Macht der Moral*, Düsseldorf, Wien, New York.

1990b *Einführung in die Wissenschaftsphilosophie* (Skript zur Vorlesung), Frankfurt am Main.

1991 *Ich halte die Zeit an. Ein Buch, zu sich selbst zu finden*, Hildesheim.

1992 *Wie man sinnvoll miteinander umgeht. Das Menschenbild der Dialektik*, Düsseldorf, Wien, New York.

1993 *Die Macht der Unmoral. Oder: die Implosion des Westens*, Düsseldorf, Wien, New York.

1994 *Wie man sich Feinde schafft. Ein Plädoyer gegen Gewalt*, Düsseldorf, Wien, New York.

1995 *Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche*, Düsseldorf.

1996a *Das Ende der Neuzeit. Leben in einer Welt ohne Götter*, Düsseldorf, Wien, New York.

1996b *Ketzer, Dogmen, Denkverbote. Christ sein heute*, Düsseldorf.

1997 *Über die Kultur des Unternehmens*, Düsseldorf, München.

1998 *Weisheit für Unweise*, Düsseldorf, München.

2000 *Charakter ist (k)ein Handicap – Persönlichkeit als Chance*, Berlin.

2001 *Über die alte und neue Unredlichkeit*, Bidingen.

2002 *Die Ängste unserer Manager*, Bidingen.

Lay, Rupert (Hg.)

1999 *Baltasar Gracián. Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, Freiburg im Breisgau.

Lay, Rupert / Ingeborg Sichau

1995 *Chefs: Narzißten mit Motivationsauftrag?*, Interview Sichaus mit Lay, in: *Horizont*, Zeitung für Marketing, Werbung und Medien, Ausgabe 35 (ISSN 0175-7989).

Lay, Rupert / Ulf D. Posé

2006 *Die neue Redlichkeit. Werte für unsere Zukunft*, Frankfurt am Main.

Lay, Rupert / Karl Otto Hondrich

2007 *Wie lebe ich - Wie sterbe ich? – Lichtblick - Die Deutschen werden weniger*, Großkrotzenburg.

Leland, John

2007 *Why Kerouac matters. The lessons of On the road (they're not, what you think)*, New York.

Lemhöfer, Anne

2012 *Geheimtipp war gestern. Der Amerikaner Doug Mack ist mit einem 50 Jahre alten Reiseführer durch Europa gereist. Ein Gespräch über die naive Euphorie vergangener Zeiten und das Verschwinden der Currywurst*, in: Die Zeit, 24. Mai.

Lepp, Nicola / Martin Roth / Klaus Vogel (Hg.)

1999 *Der Neue Mensch. Obsessionen des 20. Jahrhunderts*. Katalog zur Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum Dresden, Ostfildern bei Stuttgart.

Leinemann, Jürgen

2004 *Höhenrausch. Die wirklichkeitsleere Welt der Politiker*, München.

Loyola, Ignatius von

1966 *Geistliche Übungen* (1548, Paris), Übertragung und Erklärung von Adolf Haas, mit einem Vorwort von Karl Rahner, Freiburg im Breisgau.

Ludendorff, Erich / Mathilde Ludendorff

1937 *Das Geheimnis der Jesuitenmacht und ihr Ende*, München.

Maccoby, Michael

1992 *Die Methoden der Gesellschafts-Charakter-Forschung bei Erich Fromm*, Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Band 3: Wissenschaft vom Menschen – Science of Man, Münster.

Mann, Thomas

1986 *Buddenbrooks. Verfall einer Familie* (¹1901), Frankfurt am Main.

Marx, Karl / Friedrich Engels

1968 *Manifest der Kommunistischen Partei* (¹1848), Berlin.

1998 *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Abteilung IV, Bd. 3 (Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847), Berlin.

Matussek, Peter / Paul Matussek

1997 *Martin Heidegger*, in: dies., *Analytische Psychotherapie*, Band 2, Berlin, Heidelberg, New York.

Mertens, Wolfgang / Klaus Grawe

1995 *Den Sumpf austrocknen. Der Analytiker Wolfgang Mertens und der Analyse-Kritiker Klaus Grawe über den Wert von Therapien*. In: *Der Spiegel*, 14, S. 132-139.

Miller, James

1993 *The passion of Michel Foucault*, New York.

Mullan, Bob

1995 *Mad to be normal. Conversations with R.D. Laing*, London.

Musil, Robert

1987 *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. I (¹1930, Berlin), hg. von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg.

Nietzsche, Friedrich

1967 ff. *Nachgelassene Fragmente*, in: Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 5/2, Berlin.

Nyanaponika

1993 *Geistestraining durch Achtsamkeit. Die buddhistische Satipatthana-Methode* (¹1970), Konstanz.

Nyanatiloka

1906 *Wort des Buddha*, Leipzig.

Onken, Kurt (Hg.)

1986 *Zur Erkenntnis geneigt. Festschrift zum 85. Geburtstag des ehrwürdigen Nyanaponika Mahathera*, Konstanz.

Ott, Hugo

1992 *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (¹1988), Frankfurt am Main.

Parks, Tim

2010 *Die Kunst stillzusitzen. Ein Skeptiker auf dem Weg zu Gesundheit und Heilung*, München (*Teach us to sit still. A sceptic's journey to health and healing*, London 2010).

Paulus von Tarsos

1980 *Brief an die Römer* (geschrieben um 56 n. Chr.), in: *Das Neue Testament und die Psalmen. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, hg. vom Verlag Katholisches Bildungswerk, S. 345-373, Stuttgart.

Rabbow, Paul

1954 *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München.

Rathgeb, Eberhard

2007 *Mit knallroter Schärpe. Wilhelm Schmid, der Lebenskünstler, schlägt wieder zu*. Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 172, 27. Juli, S. 37.

Rattner, Josef

1984 *Alfred Adler zur Einführung*, Reinbek bei Hamburg.

Rilke, Rainer Maria

1986 *Die Gedichte*, Frankfurt am Main.

Safranski, Rüdiger

1994 *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, München, Wien.

Salber, Wilhelm

1980 *Konstruktion psychologischer Behandlung*, Bonn

1999a *Märchenanalyse*, Bonn

1999b *Kunst – Psychologie – Behandlung*, Köln.

Salamun, Kurt

2012 *Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale vom wahren Menschen von Karl Marx bis Karl Popper*, Tübingen.

Saltzwedel, Johannes

2006 *Philosophen erkunden die Welt der Gefühle*, in: *Der Spiegel*, Nr. 15, 10. April.

Sarasin, Philipp

2005 *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg.

Schelp, Theo / Ralf Gravemeier / Doris Maluck

1997 *Rational-Emotive Therapie als Gruppentraining gegen Streß*, Bern, Göttingen u.a.

Schelsky, Helmut

1975 *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen.

Schlegel, Christoph

2006 *„Ohne den Tod wäre das Leben wertlos“*. Ein Gespräch mit dem Philosophen Wilhelm Schmid über Rückschau und Sterblichkeit, in: *Stuttgarter Zeitung*, 20. Mai.

Schmid, Wilhelm

- 1980 *Bilder deines Lebens. Einfach ein nettes kleines Buch und nix Berühmtes*, Augsburg.
- 1983 *Wille zum Leben! Entwurf zur Haltung*, Augsburg.
- 1986 *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Michel Foucaults ‚Geschichte der Sexualität‘*, in: Merkur Nr. 450.
- 1987 *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt am Main.
- 1991 *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt am Main.
- 1993 *Was geht uns Deutschland an? Ein Essay*, Frankfurt am Main.
- 1998a *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt am Main.
- 1998b *Das Leben als Kunstwerk. Versuch über Kunst und Lebenskunst und ihre Geschichte von der antiken Philosophie bis zur Performance Art*, in: Lebenskunstwerke. Kunstforum International, Band 142; auch unter: <http://www.wilhelm-schmid.de>; Text-Archiv. Abgerufen am 4. 7. 2009.
- 2000 *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt am Main.
- 2001 *Über den Versuch zur Grundlegung einer Philosophie der Lebenskunst*, in: Information Philosophie 5, Lörrach.
- 2004 *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt am Main.
- 2005 *Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst*, Frankfurt am Main, Leipzig.
- 2006 *Die Fülle des Lebens. 100 Fragmente des Glücks*, Frankfurt am Main, Leipzig.
- 2007a *Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist*, Frankfurt am Main, Leipzig.
- 2007b *Gespräch über das Leben und die Philosophie*, TV-Gespräch mit Corinna Spiess, Bayerischer Rundfunk, 6. Juni.
- 2008a *Ökologische Lebenskunst. Was jeder Einzelne für das Leben auf dem Planeten tun kann*, Frankfurt am Main.
- 2008b *Der Tod macht das Leben klarer. Der Philosoph Wilhelm Schmid über die Endlichkeit der Existenz, die ewige menschliche Suche nach Sinn und den aktuellen Streit um die Sterbehilfe*, Spiegel-Gespräch von Mathias Schreiber u. Susanne Weingarten mit Schmid, in: Der Spiegel, Nr. 52, S. 134–138.
- 2008c *Das Menschenrecht auf schlechte Laune. Lebenskunst-Philosoph Wilhelm Schmid im Gespräch mit der Aichacher Zeitung*. Aichacher Zeitung, 3./4./5. Oktober, S. 19.
- 2009 *Gästebuch / Gästebucharchiv* in: <http://www.lebenskunstphilosophie.de>. Abgerufen am 4.7. 2009.
- 2010a *Die Liebe neu erfinden. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen*, Frankfurt am Main.
- 2010b *Meine letzten 24 Stunden*, in: Cicero. Magazin für politische Kultur, Nr. 43, November, S. 97.
- 2011a *Liebe. Warum sie so schwierig ist und wie sie dennoch gelingt*, Berlin.
- 2011b *Nachtlinie. Unterwegs mit Wilhelm Schmid*, Bayerischer Rundfunk (TV), 13. Januar.

Schmid, Wilhelm / Volker Caysa (Hg.)

- 2002 *Reinhold Messners Philosophie. Sinn machen in einer Welt ohne Sinn*, Frankfurt am Main.

Schmidt, Thomas

- 2011 *Am liebsten vergessen. Peter Hartz wird 70 Jahre alt. Auf politische Rehabilitierung wartet er vergeblich*, in: Die Zeit, 11. August, S. 25.

Schmitz, Hermann

- 1959 *Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang*, Bonn.
- 1964 *System der Philosophie*, Bd. 1: *Die Gegenwart*, Bonn.
- 1965 *System der Philosophie*, Bd. 2, 1. Teil: *Der Leib*, Bonn.
- 1966 *System der Philosophie*, Bd. 2, 2. Teil: *Der Leib im Spiegel der Kunst*, Bonn.
- 1967 *System der Philosophie*, Bd. 3: Der Raum, 1. Teil: *Der leibliche Raum*, Bonn.
- 1969 *System der Philosophie*, Bd. 3: Der Raum, 2. Teil: *Der Gefühlsraum*, Bonn.
- 1980a *Neue Phänomenologie*, Bonn.
- 1980b *System der Philosophie*, Bd. 4: *Die Person*, Bonn.
- 1980c *System der Philosophie*, Bd. 5: *Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn.
- 1985 *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. II: Platon und Aristoteles, Bonn.

- 1989 *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*, hg. v. Hermann Gausebeck u. Gerhard Risch, Paderborn; 2. überarb. u. erw. Aufl. 1992 (Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften, 48, hg. v. Hilarion Petzold), Paderborn.
- 1990 *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn.
- 1993 *Die Liebe*, Bonn.
- 1994 *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn.
- 1995 *Selbstdarstellung als Philosophie. Metamorphosen der entfremdeten Subjektivität*, Bonn.
- 1996 *Husserl und Heidegger*, Bonn.
- 1997 *Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, Berlin.
- 1999a *Der Spielraum der Gegenwart*, Bonn.
- 1999b *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bonn.
- 2003 *Was ist Neue Phänomenologie?*, Rostock.
- 2005 *Situationen und Konstellationen: Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg im Breisgau.
- 2007a *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung*. Bd. 1: *Antike Philosophie*, Freiburg im Breisgau.
- 2007b *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung*. Bd. 2: *Nachantike Philosophie*, Freiburg im Breisgau.
- 2007c *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld, Locarno (erweiterte und aktualisierte Neuauflage der Ausgabe von 1998, Ostfildern).
- 2009 *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg im Breisgau.
- 2010 *Jenseits des Naturalismus*, Freiburg im Breisgau.

Schmitz, Hermann / Wolfgang Sohst

- 2005 *Hermann Schmitz im Dialog: neun neugierige und kritische Fragen an die Neue Phänomenologie*, Berlin.

Schmitz, Hermann / Andreas Brenner

- 2009 *Die neue Phänomenologie*. Interview Brenners mit Schmitz, in: *Information Philosophie*. Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert, Ausgabe 5. Zitiert aus dem Internet: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2843&n=2&y=4&c=83>. Abgerufen am 25. 11. 2012.

Schmitz, Rudolf

- 2004 *Kompromißlos jung* [über Maria Lassnig], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18. Februar, S. 40.

Schopenhauer, Arthur

- 1908 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, Vorrede zur 2. Auflage, in: Julius Frauenstädt (Hg.), *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke*, Band II, Leipzig.
- 2010 *Senilia. Gedanken im Alter*, hg. von Franco Volpi u. Ernst Ziegler, München.

Senay, Ibrahim / Dolores Albarracín / Kenji Noguchi

- 2010 *Motivating goal-directed behavior through introspective self-talk – the role of the interrogative form of simple future tense*. *Psychological Science*, Bd. 21, S. 499-504.

Sloterdijk, Peter

- 1998 *Blasen. Sphären, Mikrosphärologie*. Bd. I, Frankfurt am Main.
- 1999 *Globen. Sphären, Makrosphärologie*. Bd. II, Frankfurt am Main.
- 2004 *Schäume. Sphären, Plurale Sphärologie*. Bd. III, Frankfurt am Main.
- 2005 *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt am Main.
- 2009a *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main.
- 2009b *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*, München
- 2012 *Zeilen und Tage*, Berlin.

Peter Sloterdijk / Frans Boenders

- 1987 *Peter Sloterdijk in Gesprek met Frans Boenders* (TV), 12. 1., <http://www.cobra.be/cm/cobra/cobra-mediaplayer/boek/1.699459>. Abgerufen am 25. 11. 2012.

- Sloterdijk, Peter / Hans-Jürgen Heinrichs
 1997 *Kantilenen der Zeit. Zur Entdiotisierung des Ich und zur Entgreisung Europas*. In: Lettre International, 36, Heft 36; zitiert nach: http://www.lettre.de/content/hans-jürgen-heinrichs_kantilenen-der-zeit. Abgerufen am 25.11.2012
 2006 *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Frankfurt am Main.
- Sloterdijk, Peter / Robert Misik
 2006 *Unter einem helleren Himmel*, Interview, „die tageszeitung“, 13. 6.
- Sloterdijk, Peter / Rüdiger Safranski
 2007 *Das Glück im Leben. Das philosophische Quartett*, ZDF, 25. November, mit Wilhelm Schmid und Monika Maron.
 2010 *Universum ohne Gott? Das philosophische Quartett*, ZDF, 28. November, mit Friedrich Wilhelm Graf und Gero von Randow.
- Sloterdijk, Peter / Ralf Müller-Schmid
 2009 *Spielräume eröffnen*. Radio-Interview, Deutschlandfunk, 2. Juni.
- Sloterdijk, Peter / Elke Uhl / Thomas Bach/ Siegfried Reusch
 2008 *An der Pforte der Bedeutsamkeit. Philosophie als Zivilisationspädagogik*. Interview, in: Der blaue Reiter. Journal für Philosophie, Ausgabe 25 (1/2008), Stuttgart.
- Sloterdijk, Peter / Jürgen Wiebicke
 2009 *Über Anthropotechnik*. Radio-Interview, Deutschlandfunk, 3. Juli.
- Sloterdijk, Peter / Christian Thiele
 2010 *Wie geht es dem Mann 2010, Herr Prof. Sloterdijk?* Interview in: Playboy, April 2010, S. 50-55.
- Soentgen, Jens
 1998 *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn.
- Suarez, Daniel
 2011 *Wir werden mit System erobert: Ein Gespräch mit Daniel Suarez*, Interviewer: Frank Rieger, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. April, S. 34 f.
- Tagliabue, John
 1980 *Terrorist Lecture Spurs Debate*, in: The New York Times, 5. Dezember, Late City Final Edition.
- Thimm, Katja
 2011 *Jeder ein lieber Gott. Mehr als die Hälfte der Deutschen bestellt einen Garten. Sie buddeln, zupfen, rupfen – und geben Milliarden dafür aus. Warum eigentlich?*, in: Der Spiegel Nr. 23, 6. Juni.
- Thomä, Dieter
 2007 *Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik. Kritische Anmerkungen*, in: Wolfgang Kersting / Claus Langbehn (Hg.), Kritik der Lebenskunst, S. 237-260, Frankfurt am Main.
- Thomas, William Isaac / Dorothy Swaine Thomas
 1928 *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York.
- Tonkinson, Carole (Hg.)
 1995 *Big Sky Mind. Buddhism and the beat generation*, New York.
- Veyne, Paul
 2009 *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart (Foucault: Sa pensée, sa personne, Paris 2008).

Walser, Martin

1991 *Auskunft. 22 Gespräche aus 28 Jahren*, hg. von Klaus Siblewski, Frankfurt am Main.

Weidert, Sabine

2007 *Leiblichkeit in der Pflege mit dementen Menschen. Zum Umgang mit anspruchsvollen Pflegesituationen im Klinikalltag*. Mit einem Vorwort von Gernot Böhme, Frankfurt am Main.

Weiss, Halko / Michael Harrer / Thomas Dietz

2010 *Das Achtsamkeitsbuch*, Stuttgart.

Weissmahr, Béla

1994 *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart.

Willmann, Urs

2010 *Das Ich kann einen ganz schön nerven. Wer mit sich selber gut reden kann, leistet mehr – hat der Selbstgesprächexperte Urs Willmann herausgefunden*, in: Die Zeit, Nr. 51, 16. Dezember, S. 38.

Hiermit erkläre ich, dass ich die hier vorgelegte Dissertation eigenständig und ohne unerlaubte Hilfe angefertigt habe. Die Dissertation wurde in der vorgelegten oder in ähnlicher Form noch keiner anderen Institution eingereicht. Ebenso versichere ich, dass ich bisher keine erfolglosen Promotionsversuche unternommen habe.

Köln, 17. Juni 2013

Stephan Thiele