

Otto Friedrich Bollnow

Besprechungsaufsatz: *

Ludwig Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Zürich 1942.

Unter den Neuerscheinungen zur philosophischen Anthropologie verdient das umfangreiche (über 700 Seiten starke) Werk von *Binswanger* schon darum einen besonderen Hinweis, weil es zu der ausländischen deutschsprachigen Literatur gehört, die in den letzten Jahren besonders schwer erreichbar war. So wird das Buch in Deutschland verhältnismäßig unbekannt geblieben sein. Es stellt in gewisser Weise die Neubearbeitung von des Verfassers „Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie“ (1922) dar, allerdings in einer völlig veränderten Form, die durch die Verwandlung der philosophischen Situation in [122/123] den letzten 20 Jahren bedingt ist. Das wesentliche Ereignis, dem das Buch seinen neuen Einsatz verdankt, ist der Anstoß, den die philosophische Anthropologie durch *Heideggers* „*Sein und Zeit*“ (1. Teil, 1927) empfangen hat. Dabei kann die Frage, wie weit *Heidegger* sein eigenes Werk als anthropologisch verstanden hat, hier außer Betracht bleiben; es genügt, daß es als solches verstanden und fruchtbar geworden ist. Und zwar ist hier das Verhältnis, genauer gesehen, so, daß das Buch *Binswangers*, auf dem von *Heidegger* freigelegten Boden stehend und ganz auf ihm aufbauend, doch aus einem Widerspruch gegen die grandiose Einseitigkeit *Heideggers* entstanden ist und so in kritischer Auseinandersetzung, gewissermaßen im Gegenzug zu ihm, vorgeht.

Aus der *Heideggerschen* Philosophie werden besonders die beiden folgenden Seiten, als bestimmend zugrunde gelegt:

1. *Heidegger* hat, seinerseits die Arbeiten mannigfaltiger Vorläufer in großem Wurf zusammenfassend, die Vorstellung eines der Welt getrennt gegenüberstehenden Bewußtseins durch die Lehre von der ursprünglichen Einheit des menschlichen In-der-Welt-seins überwunden und die Entstehung der theoretischen Haltung aus dem ursprünglich praktischen Umgang mit den „zuhandenen“ Dingen verfolgt. In diesem Zusammenhang wird die Struktur der den Menschen umgebenden Welt von ihm ausführlich und eindringend analysiert.

2. Dieses menschliche In-der-Welt-sein erfährt seine besondere Zuspitzung durch die scharfe „existentielle“ Gegenüberstellung von der „Eigentlichkeit“ und der „Uneigentlichkeit“ des Daseins. Nur in ausdrücklicher Abkehr gegen die „Verfallenheit“ des alltäglichen Daseins erhebt sich der Mensch zur Eigentlichkeit seiner Existenz, wie sie *Heidegger* in seinen Untersuchungen der Angst, der Sorge, des Verhältnisses zum Tode, der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins eindringlich und überzeugend herausgearbeitet hat.

Aber dieses existentielle Bild des Menschen war in seiner überwältigenden Großartigkeit doch zugleich einseitig und mußte auf die Dauer den Widerspruch herausfordern, weil es wesentliche Seiten des Menschenlebens nicht etwa nur faktisch unbehandelt ließ, sondern weil sich einsehen ließ, daß sie in dem von ihm gespannten Rahmen überhaupt keinen Platz haben könnten. Der *Heideggersche* Ansatz umfaßte die beiden Extreme der äußerlichen technischen Welt und der innerlichen menschlichen Existenz, aber „dazwischen“ fehlte die ganze Welt der organischen (pflanzlichen, tierischen und menschlichen) Natur wie die der Kultur und der inhaltlich erfüllten Geschichte. Es fehlten aber auch innerhalb des menschlichen Lebens zahlreiche Seiten, die in dem schroffen Gegensatz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit schlechterdings keinen Platz finden, wie die des erfüllten schaffenden Daseins und die der

* Der Besprechungsaufsatz erschien in der Zeitschrift „Die Sammlung“, 1. Jahrgang, 2. Heft, November 1945, S. 122-128. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

tragenden Bezüge zum Mitmenschen und der verschiedenen Formen der menschlichen Gemeinschaft.

Diesen Zusammenhang hatte ich seinerzeit in einer Arbeit über „Das Wesen der Stimmungen“ (1941) anzugreifen versucht, nachdem Heidegger die grundsätzliche Bedeutung der Stimmungen als der elementaren, alle höheren Leistungen tragenden Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins nachdrücklich herausgearbeitet hatte. Im Gegensatz zu der grundlegenden Bedeutung, die der Angst im Ganzen der Heideggerschen Philosophie zukommt, hatte ich hier in den glücklichen und freudigen Stimmungen den Zugang zu diesen anderen Erscheinungen des menschlichen Daseins zu gewinnen versucht. Ich hatte mich dabei auf den Umkreis der Stimmungen beschränkt, weil ich die Fragen in einem verhältnismäßig formalen Bereich zu entscheiden versuchte und eine Scheu mich zurück- [123/124] hielt, zu weit in die geheimen, leicht verletzlichen und im allgemeinen nur dem Dichter zugänglichen Erscheinungen einzudringen, die inhaltlich allein gewichtig genug sind, der Heideggerschen Behandlung des Todesproblems die Waage zu halten: der Selbstvergessenheit des Menschen in den Formen der Liebe wie der religiösen Ekstase.

Genau an dieser Stelle setzt nun Binswangers Buch ein, und wenn es erlaubt ist, hier vom ganz Persönlichen auszugehen, so kann ich mir keine beglückendere Bestätigung meiner eigenen Ansätze denken, als sie in diesem bedeutsamen Werk vorliegt. Es ist im wesentlichen eine im Gegenzug zur Heideggerschen Anthropologie der Sorge entwickelte Anthropologie der Liebe, der Liebe in ihren verschiedenen Formen im allgemeinen und dann neben der Freundschaft insbesondere der Liebe der Geschlechter als dem zugespitztesten und sichtbarsten Fall, an dem das allgemeine Wesen der Liebe am reinsten zum Ausdruck kommt. Aus den Zeugnissen der Dichter, die Binswanger aus der Vertrautheit mit den Literaturen der verschiedenen europäischen Länder in reicher Fülle zufließen, entnimmt er den Stoff, der sich dem unmittelbaren Zugriff des philosophischen Denkens zu leicht entzieht. Denn die sehr viel schwerere Zugänglichkeit dieses Seinsbereichs liegt darin begründet, daß der Mensch nur in der Bedrängnis und Not zur philosophierenden Selbstbesinnung gedrängt wird, allenfalls auch in der ruhigen Gelassenheit des Daseins nachzudenken vermag, daß ihn aber die Zustände eines gehobenen Lebensgefühls notwendig vom Philosophieren entfernen und er sie nur in den Werken der Kunst, vor allem der Dichtung, auszudrücken vermag. So baut das Buch auf der Polarität von Sorge und Liebe als der beiden sich wechselseitig ergänzenden Grundseiten des menschlichen Daseins auf. Seine große Leistung liegt in der Herausarbeitung der unableitbaren Eigengesetzlichkeit dieser Welt der Liebe. Wo Heidegger schon in seinen Analysen die Welt des theoretischen Bewußtseins durchstoßen und in der existentiellen Eigentlichkeit eine sehr viel tiefere Wirklichkeit freigelegt hatte, da werden hier in diesen neuen Untersuchungen weitere neue Provinzen für die philosophische Erhellung des menschlichen Daseins zugänglich gemacht.

Am Anfang steht eine hervorragend durchgeführte Untersuchung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit des liebenden Menschen. Binswanger nimmt von *Heidegger* auf, wie dieser gegenüber dem abstrakten dreidimensionalen Raum der Mathematik die ursprüngliche subjektbezogene Räumlichkeit des menschlichen Daseins herausgearbeitet hat, aber er zeigt zugleich, wie die Struktur dieses erlebten Raums sich wandelt, wenn der Mensch sich aus der bedrängenden Not der Sorge zur Fülle des liebenden Herzens erhebt. Bedeutsam sind in diesem Zusammenhang schon die in Binswangers früherem Buch „Über Ideenflucht“ (1933) mitgeteilten Analysen des Raumbewußtseins im Zustand der seelischen Gehobenheit: Der Raum weitet sich hier. Der Mensch gewinnt einen neuen Ausgriff in die Ferne, die ihm plötzlich nahe rückt. Zugleich verlieren die Dinge ihre Härte und Widerständigkeit. Sie werden weich und glatt und nachgebend, so daß der Mensch wie unberührt durch sie hindurchgehen kann.

Diese Züge bestätigen sich in der Welt der Liebe und gewinnen außer einer neuen Steigerung zugleich einen neuen Reichtum an Bestimmungen. Während in der Welt der Sorge der eine nur Raum gewinnt, indem er wegräumend den anderen verdrängt, geschieht in der Liebe das Wunder, daß der eine an Eigenraum gewinnt, je mehr er dem anderen hingibt, und an Stelle der Rivalität des [124/125] einen Selbst zum anderen entspringt hier das neuartige Phänomen der aus keiner nachträglichen Vereinigung vorher bestehender Selbst zu, gewinnenden Wirheit. Die Liebe ist raumschaffend im eigentlichsten Sinn. Die Liebenden „erzeugen sich gegenseitig unaufhörlich Raum und Weite und Freiheit“ (*Rilke*). Sie schaffen einen Raum des Miteinander, der bei aller erfahrenen Weite und Fülle und Unendlichkeit doch zugleich wieder nah und vertraut ist. Gerade dieser scheinbare Widerspruch ist ein positives Kennzeichen des in der Liebe phänomenal erfahrenen Raums. Gegenüber der existentiell erfahrenen Unheimlichkeit der Welt und Ungeborgenheit des Daseins entspringt hier erst Geborgenheit und Heimat.

Wesentlich deutlicher noch treten diese Zusammenhänge in der Zeitlichkeit der Liebe hervor. Gegenüber der zugespitzten Entschlossenheit des existentiellen Augenblicks ergibt sich eine andere Form der Zeitlichkeit, die trotzdem nicht die der alltäglichen Verfallenheit ist und die damit die *Heideggersche Dualität* von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit überhaupt sprengt: Die Zeitlichkeit verliert ihre bedrängende Schärfe, und die „reißende“ Zeit kommt zum Stillstand in einem Zustand, wo der Mensch nicht mehr, immer in die Zukunft vorauseilend, die Gegenwart überspringt, sondern in seliger Ruhe vom Augenblick selber erfüllt ist. Die Sprache der Liebenden selber spricht immer wieder von einer erfahrenen Ewigkeit dieses Zustandes, der keinen Anfang und kein Ende zu haben scheint. Binswanger spricht, begrifflich zuspitzend, von einem Angekommen-sein und Immer-schon-da-gewesen-sein, die beide als Weisen der liebenden Zeitlichkeit dann zusammen die Heimatlichkeit der Liebe begründen.

In diesem Zustand verliert die Entschlossenheit ihren Sinn, weil es nichts mehr zu entschließen gibt. Im sorgenden Blick aufs Ende würde die Liebe nur ihr eigenes Grab graben. Sie hat ihre eigenen Gesetze und erschließt eine eigene, dem gleichgültigen Verhalten unzugängliche Form der Wahrheit. Es ergibt sich so ein eigenes Verhältnis: Die beiden, als Sorge und Liebe bezeichneten Grundformen des menschlichen Daseins stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern die elementarere Welt der Sorge wird von der Welt der Liebe in zerbrechlicher Schwerelosigkeit überwölbt, überzeitlich und überräumlich und jenseits der Gesetze von Ursache und Wirkung. Binswanger betont, „daß das Dasein hier das Sein zum Ende mit seinen Zeitigungs- und Räumlichungsformen überzeitigt und überräumlicht in die Zeit als Ewigkeit und den Raum als Unendlichkeit, mit einem Wort in die Überweltlichkeit der Heimat“ (S. 98), wobei dieses „Über“ wiederum nicht zeitlich und nicht räumlich, sondern ontologisch „als eine die Erschlossenheit des Daseins als Sorge übersteigende oder transzendierende Erschlossenheit“ (S. 160) zu verstehen ist. ,

Von den reichhaltigen folgenden Untersuchungen seien nur die besonders gelungenen über Liebe und Tod und über Liebe und Sprache hervorgehoben. Liebe und Tod stehen in einem innigen, immer wieder erfahrenen und von den Dichtern immer wieder hervorgehobenen Zusammenhang, aber nicht im Sinne einer vorwegnehmenden und vorauslaufenden Entschlossenheit, sondern als erfüllte Bereitschaft, gerade aus dem in der Ewigkeit dieses Zustandes erfahrenen Belanglos-werden der äußeren Zukunft heraus. Binswanger spricht hier von einer „Liebesimmanenz des Todes“. Während existenzphilosophisch nur immer der „je eigene“ Tod im Blick stehen kann, erschließt sich von hier aus auch die dort unangreifbare, ja gar nicht sinnvoll zu stellende Frage nach dem Tod des geliebten anderen Menschen. Auch auf die Frage des Selbstmordes fällt von der Betrachtung des liebenden Verhältnisses her ein beachtenswertes neues Licht. [125/126]

Ähnlich steht es mit der Sprache der Liebenden. Sie steht jenseits jeden Zweckes, also auch außerhalb der Möglichkeit der Diskussion, und hat ganz andere, eigentümliche Aufgaben zu erfüllen. Sprache der Liebe ist zunächst das Verstummen im Schweigen. Die Übereinstimmung der Liebenden bedarf der sprachlichen Verständigung nicht. Von der bloßen Nennung des Namens angefangen, deren immer wieder als neu empfundene Wiederholung ihrerseits wieder Ausdruck der zyklisch in sich selber ruhenden Form dieser Zeitlichkeit ist, über die anderen Formen des liebenden Gesprächs, des Briefes, des Gedichtes bleibt es die Aufgabe dieser Sprache, in dem das zerbrechliche Glück gebannt und festgehalten wird, sowie Ausdruck, in dem der Gehalt der Liebe durch das Wort entfaltet und gestaltet wird. Sprache der Liebe ist darum Poesie statt zweckhafter Prosa.

Der zweite Teil des Buches gilt der Daseinserkenntnis, und die Verschlingung, die sich von hier zwischen Liebe und Erkenntnis des anderen Menschen ergibt, ist allgemein höchst bedeutsam. Die Betrachtungen gehen, wiederum an die Ergebnisse *Heideggers* anknüpfend, von der Feststellung aus, daß jede Erkenntnis aus einem praktischen Lebensbezug entspringt, und verfolgen in eingehend durchgeführten Untersuchungen die verschiedenen Weisen, wie wir den anderen Menschen (beim Ohr, bei der schwachen Stelle, beim Wort, beim Namen) nehmen, um die daraus jeweils entspringenden Möglichkeiten der Erkenntnis zu verfolgen. Sie alle nehmen den Menschen „als“ etwas, aber gerade durch dieses „als“ des Nehmens verfehlen sie ihn in seinem innersten Wesen. Erst indem die Liebe den Menschen aus allen Beschränkungen dieses „als“ löst, befreit sie ihn zu derjenigen Erkenntnis des wahren und reinen Seins des anderen Menschen, die *Binswanger* als „Daseinserkenntnis“ bezeichnet und die er als „Schau“ der reinen „Gestalt“ nach der methodologischen Seite hin ausführlich entwickelt. Auf die dabei auftauchenden Probleme einer Durchdringung zwischen der intuitiven Daseinserkenntnis der Liebe und der diskursiven Erkenntnis der Sorge und die in diesem Zusammenhang durchgeführte ausführliche Auseinandersetzung mit dem *Diltheyschen* Verstehen kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Der Wert des Buches liegt vor allem in den eindringlichen und überzeugend durchgeführten Analysen, durch die wirklich neue Seiten des menschlichen Daseins einer philosophischen Anthropologie zugänglich gemacht und in die gegenwärtige philosophische Diskussion hineingestellt werden. Gegenüber der Fülle des Stoffes tritt der systematische Zusammenhang zeitweilig zurück, und hier ergibt sich eine Reihe weiterer Fragen, die an dieser Stelle nur kurz angedeutet werden können.

1. Das eine ist das Verhältnis zur Heideggerschen Philosophie. *Binswanger* unterscheidet in Anlehnung an *Heidegger* selbst zwischen dessen ausschließlich ontologisch gerichteter Analyse des menschlichen Daseins und einer inhaltlich ausgeführten Anthropologie. Er deutet sein eigenes Unternehmen als eine Erweiterung und Ergänzung der *Heideggerschen* (oder genauer: aus *Heidegger* zu entnehmenden) Anthropologie im Rahmen von dessen als unangetastet übernommener Ontologie. Die Frage aber ist, wie weit sich beides voneinander sondern läßt und ob nicht jede wirklich grundsätzliche anthropologische Neuentdeckung zugleich den Rahmen der Ontologie mit verwandelt.

2. Das andere ist die vorausgesetzte Polarität von Sorge und Liebe. Bei *Binswanger* sieht es so aus, als ob diese beiden Seiten zusammen die volle Anthro- [126/127] pologie ergeben sollten. Nur in diesem Zusammenhang entsteht auch der schon im Titel ausgedrückte Anspruch, in dieser Auseinandersetzung mit *Heidegger* zugleich die Grundformen des menschlichen Daseins überhaupt zu entfalten. Aber diese Polarität ist selber nur eine schematische Vereinfachung, zweckmäßig für die Zielsetzung dieser bestimmten Auseinandersetzung und die Erkenntnis der Eigengesetze dieses besonderen Seinsbereichs in Abhebung von jenem anderen, aber sie umfaßt noch nicht den vollen Umkreis der anthropologischen Erscheinungen.

Sie ergänzt das existentielle Selbst des Einzelnen durch das Wir der liebenden Gemeinschaft, aber sie umfaßt noch nicht die weiten Bereiche der Natur und der Geschichte, einschließlich der Kultur in ihren verschiedenen Verzweigungen, ja sie enthält dafür noch nicht einmal die angemessenen Einsatzpunkte. Weil sie dies nicht sieht, wird auch die Auseinandersetzung mit *Dilthey* von vornherein auf einen diesem unangemessenen Boden abgedrängt. Eine wirklich umfassend durchgeführte Anthropologie kann nicht aus einer solchen einseitigen Gegenüberstellung heraus entwickelt werden (dies gilt in gleicher Weise gegen meinen angeführten eigenen Versuch), sondern muß in grundsätzlicher Offenheit die Gesamtheit der anthropologischen Erscheinungen zugrunde legen.

3. Endlich wird das Erkenntnisproblem zu eng gesehen, wenn die Sorge zwar als Umwelterkenntnis die kausalen Zusammenhänge im allgemeinen erschließen soll, die Liebe aber als Daseinserkenntnis ausschließlich dem anderen Menschen zugewandt bleibt. In Wirklichkeit kehrt dasselbe Verhältnis von besorgender und liebender Erkenntnis in genau entsprechender Weise auch in der Natur und in der Welt des Geistes, kurz in jedem Sein wieder, das außerhalb der reinen Zweckbezüge von ihm selbst her, aus seiner eigenen Mitte und in seinem eigenen Wesen erkannt werden soll. Und hier erst öffnet sich das Erkenntnisproblem in seiner vollen Weite, aus der sich die Erkenntnis des menschlichen Daseins nicht beliebig heraus-schneiden läßt.

Es ist allgemein die Frage nach der Entstehung einer reinen Wesenserkenntnis aus einer zunächst an den Leitfaden des umweltlichen Besorgens gefesselten Betrachtungsweise. Das ist genau die Frage, die *Binswanger* als die Befreiung des liebenden Erfassens von allen Bindungen des Nehmens-als-etwas in Angriff nimmt. Aber doch wäre es wohl zu eng, wollte man diesen für die Wesenserkenntnis als notwendig vorausgesetzten Zustand allgemein mit der (bestimmt gerichteten) Liebe gleichsetzen. Zunächst ermöglicht die Liebe nicht nur eine Erkenntnis des geliebten anderen Menschen, sondern erschließt zugleich, wovon bei *Binswanger* nicht die Rede ist, in genau entsprechender Weise auch die ganze übrige Welt aus einem neuen Gesichtspunkt. Sodann aber gibt es darüber hinaus ein ruhiges Verweilen bei seinem Gegenstand, der sich nicht, wie *Heidegger* es deuten möchte, als defizienter Modus des Besorgens verstehen läßt, sondern eine hinzukommende schöpferische Leistung darstellt. Es gibt einen Zustand der in sich selbst ruhenden stillen Heiterkeit, wo der Mensch, der nicht mehr sorgt, die Bereitschaft gewinnt, sich ein fremdes Wesen von ihm selbst her entgegenkommen zu lassen. *Heidegger* selbst scheint neuerdings solche Möglichkeiten anzuerkennen, wenn er in seinen „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“ (1944) schreibt: „Das Heitere, das Aufgeräumte, vermag allein, anderem seinen gemäßen Raum einzuräumen ... Indem die Aufheiterung alles lichtet, gewährt das Heitere jeglichem Ding den Wesensraum, in den es seiner Art nach gehört, um dort, im Glanz des Heiteren, wie ein stilles Licht, genügsam mit dem eigenen Wesen, zu stehen.“ In diesen Sätzen, die das Problem wieder ins grundsätzlich Ontologische vertiefen, scheint [127/128] sich eine radikale Wandlung in den Grundlagen der Heidegger-schen Philosophie zu vollziehen, deren Bedeutung sich heute nach den spärlichen vorliegenden Zeugnissen noch gar nicht absehen läßt und die das Problem jeder Auseinandersetzung mit ihm vor einen völlig neuen Tatbestand stellen würde. In ähnlichem Sinn hat *Kergny*, von ganz anderer Seite herkommend, in seinem Buch über „Die antike Religion“ (1940) den Ursprung der Theorie im Sinne der Griechen aus der Festlichkeit ihres Lebensgefühls, aus dem festlich gestimmten Anschauen des Schauspiels überzeugend nachgewiesen.

Dieser Zustand der heiteren (und im besonderen Fall: der festlichen) Gestimmtheit ist nicht unabhängig von dem der Liebe. Er wird durch ihn bedingt und enthält die Bereitschaft in sich, die zu ihm zurückführt. Aber er ist doch umfassender. Darum scheint an manchen Stellen der unbestimmtere Ansatz bei den Stimmungen doch weiter zu führen oder mit diesem bei der Liebe vereinigt werden zu müssen, denn auch die Stimmungen sind ja nicht als bloß psycho-

logische Erscheinungen zu verstehen, sondern als Grundverfassungen des menschlichen Daseins. Auch wären zur vollen Rundung des Bildes neben der Liebe auch die Formen der religiösen Ekstase und der religiösen Erfahrung überhaupt mit heranzuziehen und auf ihre eigentümliche Form der Welterschließung zu untersuchen, die mit derjenigen der Liebe in vielem sehr verwandt sein wird.

Otto Friedrich Bollnow.