

Otto Friedrich Bollnow

Philosophie der Sehnsucht *

Besprechungsaufsatz:

Hans Kunz. Die anthropologische Bedeutung der Phantasie. 2 Bände, 275 und 311 S. Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Supplementum 3 und 4. Basel 1946.

1. Die Einbildungskraft oder Phantasie hat in der philosophischen Deutung des Menschen bisher eine erstaunlich geringe Bedeutung gehabt. Vielleicht war es die Nachwirkung der alten Wesensbestimmung des Menschen als eines durch den Besitz der Vernunft ausgezeichneten Lebewesens, daß man sich dagegen sträubte, einem so „leichten“ und frei schwebenden Vermögen wie der Phantasie eine ernsthafte Bedeutung zuzubilligen. Zwar sah man ihre Leistung für das künstlerische Schaffen, aber wie auch der Künstler neben der Schwere und Verantwortung des sonstigen soliden menschlichen Lebens als ein im Grunde nicht ganz voll zu nehmender Außenseiter erschien, so pflegte man auch in der Phantasie vor allem ein leichtfertiges und mutwilliges Überspringen der Wirklichkeit zu sehen, das beim kleinen Kind verziehlich und beim Künstler vielleicht mitunter ganz reizvoll sei, bei dem Erwachsenen dagegen als unverantwortliche Flucht vor den Anforderungen der Wirklichkeit erschien. Die Phantasie lag am Rande des Menschen. Für sein tieferes Verständnis hatte sie nichts zu besagen. Auch Kants Hinweis auf die grundlegende [370/371] Leistung, die ihr beim Zustandekommen grundsätzlich jeder Wahrnehmung (die immer schon von einem Bild der Einbildungskraft geleitet sei) zukomme¹, blieb ohne weitere Auswirkung.

Erst Heidegger hat in seinem Kantbuch² darauf hingewiesen, eine wie grundlegende Rolle die Einbildungskraft zum mindesten in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ als verbindendes Glied und gemeinsame verborgene Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand zu erfüllen hatte, und hat damit zugleich auf die bisher wenig beachtete Stellung der Einbildungskraft in der Philosophie des gesamten deutschen Idealismus aufmerksam gemacht. Damit war hier die Einbildungskraft in das eigentliche Zentrum der Besinnung auf den Menschen gerückt. Wie weit dann allerdings Heideggers eigene Untersuchungen in dieser Richtung weiterzuführen vermögen, so wie dies durch seinen Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der transzentalen Einbildungskraft bei Kant und der ursprünglichen Zeit, der zugleich sein eigenes systematisches Hauptwerk gewidmet ist, nahegelegt wird, muß so lange offen bleiben, wie die zweite Hälfte von „Sein und Zeit“ noch nicht veröffentlicht ist. An dieser Stelle setzen, den Heideggerschen Arbeiten weitgehend verpflichtet, aber dann doch wieder ganz selbstständig weiterbauend und in verschiedentlicher kritischer Auseinandersetzung mit Heidegger, die vorliegenden umfangreichen Untersuchungen über die Phantasie ein.

Von den zwei Bänden enthält der erste „die psychologische Analyse und Theorie der Phantasie“. In breit angelegten Einzeluntersuchungen wird die Phantasie von den ihr verwandten Erscheinungen abgegrenzt, ihr Verhältnis zu den Trieben ausführlich entwickelt und bei der Behandlung ihrer zeitlichen Abwandlungen das zeitentrückte Versunkensein der Phantasie der zeitlosen Punktualität des geistigen Akts (wie sie in Anlehnung an manche Formulierungen bei Klages entwickelt wird) gegenübergestellt. Sodann wird die in den Wünschen aufgebaute

* Erschienen in der Zeitschrift „Die Sammlung“, 3. Jahrg. 1948, Heft 6, S. 370-384. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ I. Kant, Kr. d. r. V. A, S. 120 Anm.

² M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.

Phantasiewelt und das „in der Liebe ausgebildete verklärte Bild des geliebten Menschen eingehend behandelt. Der Band schließt mit einem kurzen Ausblick auf die Rolle, der Phantasie in der Wahrnehmung und im Handeln. Oftmals verweilt der vielfach verschlungene Weg der Darstellung bei einzelnen Fragen, die dann zu den Rahmen des Ganzen fast sprengenden Einzeluntersuchungen anwachsen. Bemerkenswert (und uns bei der gegenwärtigen Literatur-Schwierigkeit doppelt zu Dank verpflichtend) ist immer wieder, in wie weitem Maße eine zerstreute und sonst schwer zu übersehende Literatur herangezogen und ausgewertet wird, und immer wieder überzeugt die besonnene Art des Verfassers, mit der er Recht und Unrecht der einzelnen Auffassungen gegeneinander abwägt und über die Ordnung der vorhandenen Literatur hinweg zu einer bei aller Behutsamkeit doch entschiedenen eignen Stellung durchdringt.

Wir verweilen jedoch nicht länger bei diesem vorbereitenden ersten Band, um die volle Aufmerksamkeit sogleich dem zweiten Band über „die anthropologische Deutung der Phantasie und ihre Voraussetzungen“ zuzuwenden. In ihm geht es darum, an dem ausgebreiteten Material der psychologischen Analysen zu einer Behandlung der Phantasie im Rahmen einer philosophischen Anthropologie vorzudringen, wobei es dann die Rolle dieser philosophischen Anthropologie ist, nicht nur die einzelne Erscheinung aus [371/372] dem größeren Zusammenhang des gesamten menschlichen Daseins zu verstehen, sondern zugleich umgekehrt zu fragen, was aus der Untersuchung dieser einzelnen Erscheinung für das Verständnis des Menschen im ganzen zu gewinnen ist. So formuliert der Verfasser selber die Aufgabe, „am Phänomen der Phantasie oder an der Rolle, die ihr im Ganzen unseres Daseins eignet, nach dem Wesen der menschlichen Existenz zu fragen“ (6). Weil es aber eine methodisch gesicherte Form einer solchen philosophischen Anthropologie bis heute nicht gibt, so gewinnt das Unternehmen, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, zugleich eine allgemeinere Bedeutung als der Versuch, „am Leitfaden eines bestimmten, psychologisch faßbaren Phänomens nach dem Sinn und der Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie zu fragen“ (VII). Der Ausarbeitung dieser Fragestellung dient dann das erste, vorbereitende Kapitel „Das Problem einer anthropologischen Interpretation der Phantasie“.

Wenn man von hier aus in die eigentlichen Erörterungen des Buchs eintritt, dann muß man zunächst manche mitgebrachte Erwartung beiseitelassen und sich ganz dem Gang seines Schöpfers überlassen. Von den Dingen, an die man sonst zuerst beim Begriff der Phantasie zu denken pflegt, ist gar nicht oder nur am Rande die Rede. So werden die dichterische und die religiöse Phantasie, die Formen also, in denen man sie in besonderer Reinheit ausgeprägt findet, überhaupt nicht behandelt und ihre unauffälligeren, aber darum nicht weniger wichtigen Leistungen für das Alltagsleben innerhalb der Arbeit und der Erholung werden nur in dem kurzen abschließenden Kapitel über „die anthropologische Bedeutung der Phantasie“ flüchtig gestreift. Und für den weitaus größeren Teil des Buchs verschwindet selbst der im weitesten Sinn gefaßte Begriff der Phantasie fast ganz aus dem Blickfeld. Die Behandlung konzentriert sich vielmehr auf eine bestimmte, besonders prägnante Erscheinung der Phantasie, nämlich die schaffende Sehnsucht, die dann allerdings in einer unerhört weittragenden Bedeutung für den Aufbau des gesamten menschlichen Daseins herausgearbeitet wird und deren Erörterung umfangreicher Vorbereitungen bedarf, in denen die zu ihrem Verständnis erforderlichen allgemeinen anthropologischen Zusammenhänge auseinandergesetzt werden. Das sind die „Voraussetzungen“, von denen im Titel des zweiten Bandes die Rede ist und die an Umfang wesentlich größer sind als die Behandlung der Phantasie im engeren Sinn und insbesondere die der Sehnsucht. Wir versuchen hier dagegen um der bei einer Besprechung gebotenen Kürze wegen den umgekehrten Weg: unmittelbar und möglichst unbefangen bei der Betrachtung der Sehnsucht einzusetzen und erst nachträglich von den Vorbereitungen so viel heranzuziehen, wie für das Verständnis unbedingt erforderlich ist. Das hat den Nachteil, daß so der Blick beschränkter bleibt und nicht die ganze Weite des anthropologischen Horizonts zur Geltung

kommt und überhaupt manches Wichtiges unbeachtet bleibt, aber es hat dafür den Vorteil, schneller an das (oder vorsichtiger: ein) Zentralproblem des Buchs hinzuführen.

2. Man kann das Buch als eine Philosophie der Sehnsucht bezeichnen. Wenn wir uns zunächst die Erscheinung der Sehnsucht mit ein paar andeutenden Strichen vergegenwärtigen, so unterscheidet sie sich von allen den Menschen an die unmittelbare leibhafte Gegenwart bindenden Gefühlsbezügen durch den schweifenden Charakter, mit dem sie die Gegenwart überspringt und sich der Ferne entgegenstreckt, mag dies nun im einzelnen [372/373] die Ferne der Vergangenheit oder die der Zukunft oder auch die räumliche Ferne sein. Aber von den übrigen Arten der gefühlsmäßigen Bezogenheit auf die Vergangenheit oder Zukunft, wie dem Wünschen, Erwarten, Hoffen, Befürchten, Bereuen, Verzweifeln usw. hebt sich die Sehnsucht wiederum durch eine eigentümliche Unbestimmtheit heraus, mit dem sie im Unendlichen und Grenzenlosen zerfließt. Kunz spricht von einem „tragendschwebenden Entrücken“ über die Gegenwart (278), um damit zugleich den bezeichnenden wehmütigen, süß-traurigen Stimmungston der Sehnsucht herauszuheben.

Indem die Sehnsucht den Menschen der gegenwärtigen Umwelt entreißt, baut sie aber zugleich von sich aus eine neue Welt auf. Sie ist „weltschaffend“. Und diese Leistung ermöglicht es allererst, sie als eine Sonderform und zwar als eine durch ihre Wichtigkeit ausgezeichnete Sonderform der Phantasie zuzuordnen. Aber man würde die in ihr aufgebaute Welt erkennen, wenn man in ihr nur eine unverbindliche Traumgestalt sehen würde, sie dringt vielmehr als solche zugleich in die Bezüge zur umgebenden Realität ein, formt und gestaltet sie und ermöglicht so allererst das Verhalten des Menschen zu seiner ganzen Welt.

Vieles ist hierfür schon in den eingehenden Untersuchungen des ersten Bandes über das Wünschen und die darin aufgebaute Wunschwelt vorbereitet, denn Wünschen und Sehnen hängen eng miteinander zusammen. Beiden gemeinsam ist der die Gegenwart überfliegende unbestimmt-schwebende Zug sowie die Fähigkeit, eine eigne Phantasiewelt aufzubauen. Aber sie unterscheiden sich doch wieder wesentlich, so daß man die Bestimmungen des einen nicht unbesiehen auf das andere übertragen kann. Während die Wünsche mehr auf einzelne, für sich bestimmbare Gegenstände gerichtet sind, bezeichnet die Sehnsucht mehr den allgemeinen, unbestimmt verdämmernden Horizont (wenn auch im einzelnen die Übergänge dann wieder fließend sein können). Und weiter: während die Wünsche, unter Umständen wenigstens, erfüllbar sind, drängt die Sehnsucht wesensmäßig von sich aus in die unerfüllbare Ferne hinaus. So spannt dann die Sehnsucht den Rahmen, innerhalb dessen sich die einzelnen Wünsche entwickeln können. Und Kunz bestimmt das Verhältnis dahin, daß die Sehnsucht „das die Wünsche ermöglichte anthropologische Fundament“ (264) verkörpert. Darin wird die ganze grundlegende Leistung der Sehnsucht im Gesamtaufbau des menschlichen Daseins verständlich, und darum sieht sie Kunz „nicht als Aktualisierung eines spezifischen Vermögens, Strebens, Aktes oder als Zusammenspiel solcher unterscheidbarer Tendenzen, sondern sie ist eine innere weltschaffende Bewegtheit der gesamten Existenz des Menschen“ (163), die darum für ihr Verständnis auch auf eine Analyse der gesamten Existenz des Menschen zurückverweisen muß.

Aber zuvor ist es zweckmäßig, noch einen vorläufig orientierenden Blick auf die verschiedenen Formen der Sehnsucht zu werfen. Sie unterscheiden sich inhaltlich je nach dem besonderen Gegenstand, auf den sich die Sehnsucht richtet. So sehnt man sich in die Vergangenheit zurück nach dem verlorenen Paradies oder in die Zukunft voraus nach einem kommenden Reich, man sehnt sich in der Heimat nach den blauen Bergen der Ferne und in der Ferne dann wieder nach der Heimat zurück und insbesondere dann als Kind nach der Mutter, und es besteht die ausgeprägte Sonderform des Heimwehs. Man sehnt sich weiter verlangend nach dem großen Glück, nach einem teilnehmend-verstehenden menschlichen Herzen und in anderer

[373/374] Weise dann wieder ermüdet nach Ruhe und Frieden und in der letzten Form nach dem Tod.

Alle diese Formen hängen wiederum eng miteinander zusammen, und grade in ihrer wechselseitigen Erhellung sind sie geeignet, das allgemeine Wesen der Sehnsucht so viel reiner hervortreten zu lassen. Alle Sehnsucht zielt in die Ferne, aber was in ihr aufleuchtet, weist zugleich wieder zurück auf die ursprüngliche Heimat des Menschen, die ihrerseits wesentlich auf den Mutterbezug zurückzuführen scheint. So weist der Verfasser in einer durchaus überzeugenden Weise an der „blauen Blume“ des „Heinrich von Ofterdingen“ den engen Zusammenhang mit dem Mutterbezug nach. So kommt Kunz allgemein zu dem Ergebnis, daß überhaupt das Erlebnis der Ferne in seinen verschiedenen Formen insbesondere für diejenigen Menschen bezeichnend sei, deren Leben entscheidend durch das Bild der Mutter bestimmt sei. „Dem ‚Eros der Ferne‘ liegt ... eine ‚Mutterbindung‘ zugrunde“ (290). Dabei rückt er aber stark von einer psychoanalytischen Deutung dieses Verhältnisses ab und betont mit v. Gebstall die Bedeutsamkeit des Tatbestands, daß infolge des frühkindlichen Bezugs zur Mutter „der Mensch das andersgeschlechtliche Wesen primär nicht durch die Sexualität hindurch erlebt“ (292).

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen führt die Sehnsucht nach dem Glück. Der Verfasser meint, daß die empirisch allgemeinmenschliche Verbreitung der Glückssehnsucht zusammen mit ihrer eigentümlichen, zu ihrem Wesen gehörigen und nicht zu beseitigenden inhaltlichen Unbestimmtheit (bei aller Vagheit etwa nach Ruhe, wunschloser Seligkeit oder Bergung) zur Annahme berechtige, daß ihr ein nicht erinnerungsfähiger vorgeburtlicher Zustand zugrundeliege. „Das inhaltlich zwar leere ... ‚Wissen‘ um das Glück wäre demnach die Manifestation der – man kann es nur paradox formulieren – ‚erinnerunglosen Erinnerung‘ oder ‚Innerung‘ (Carus) an das vorgeburtliche Leben“ (273) (wobei der Verfasser aber nicht vergißt, auf den spekulativen Charakter dieser nur plausibel zu machenden aber nicht zu beweisenden Behauptung hinzuweisen). Ganz Entsprechendes ergibt sich auch bei der Sehnsucht nach dem Tode, bei der, so mannigfaltig sie sich im einzelnen darstellt, regelmäßig das Verlangen nach so etwas wie einer Heimat eine Rolle spielt. In den verschiedenen Formen weist also das in die Ferne zunächst scheinbar vom Menschen fortgerichtete Sehnen zugleich auf seinen Ursprung zurück.

3. In dem den Höhepunkt darstellenden 6. Kapitel „Die heimatlose Welt, der entgleitende Augenblick und die schaffende Sehnsucht“, an das sich auch der bisherige Bericht schon im wesentlichen angelehnt hatte, bringt Kunz die über die Gegenwart hinausschwingende Bewegung der Sehnsucht in eine enge Beziehung zu dem ganz im Augenblick ruhenden Erlebnis eines höchsten Glücks. Er bezeichnet den Zustand eines zur höchsten Vollendung gesteigerten Glücks wegen der darin erlebten Aufhebung der Welt, in Anlehnung an einen der mystisch-religiösen Sphäre entnommenen Sprachgebrauch, als den „ewigen Augenblick“ und behauptet, daß ein solcher reiner Glückszustand (wenn man von den Kümmerformen eines künstlich herbeigeführten Rausches absieht) immer von einem wehmütigen Gefühl der Vergänglichkeit begleitet sei: „Der erlebte ‚ewige Augenblick‘ ereignet sich dann, wenn das schon entgleitende Begegnende oder Geschehnis im bewußten Ergreifen für eine kurze Weile vor dem Versinken zurückgehalten und dem Untergang so entrissen werden kann. Es muß [374/375] der Abglanz der Vergänglichkeit auf dem Begegnenden – dem stürzenden Flug eines Baumfalken oder dem verlorenen Lächeln eines Vorübergehenden – ruhen, wenn es Gefäß des ewigen Augenblicks werden soll“ (257). Es ist also, genauer gesehen, so, daß erst im zeitweiligen und auf die Dauer erfolglosen Zurückhalten des verschwindenden Augenblicks das beglückende Gefühl der Ewigkeit aufgeht. Es ist, so betont Kunz ausdrücklich, „einzig der ihnen einwohnende Vergänglichkeitsgehalt, welcher ihnen die ewige Augenblicklichkeit verleiht“ (258).

Derselbe Zusammenhang kehrt dann noch einmal im Bezug zum Kunstwerk wieder. Das Be-glückende des Kunstwerks beruhe auf demselben Bewußtsein des unwiederbringlichen Schwindens: „Die Gegenwärtigkeit des Schönen ist die zurückgehaltene, noch eben gegenwärtige Vergänglichkeit“ (278).

Aber hier werden wir stutzig. Daß es die von Kunz beschriebenen Phänomene wirklich gibt und daß sie von höchster Bedeutsamkeit sind, dürfte außer Zweifel stehen: Wohl gibt es das überwältigende berauschende Glück des Augenblicks, von dem Nietzsche in der „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“ sagt: „Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheit vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte, wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist.“ Dies Glück erscheint als vergänglich grade in seiner höchsten Erfüllung, so daß man sagen kann, daß erst das Bewußtsein seiner Unwiederbringlichkeit die letzte Steigerung in dies Erleben hineinpreßt. Wohl gibt es das stille gläserne Glück – etwa eines letzten heiteren Sommertages – das so zart den Menschen berührt, daß er sich kaum zu regen wagt, aus Furcht, es könnte zerbrechen. Und so gibt es auch bei der Schönheit dasselbe Erleben, wie das O. Becker als die „Hinfälligkeit des Schönen“ wieder herausgehoben hat³ und wie es in ergreifender Schlichtheit einmal bei Hermann Hesse im „Knulp“ geschildert ist: „Das Schönste ist immer so, daß man dabei außer dem Vergnügen auch noch eine Trauer hat und eine Angst ... Darum weiß ich auch nichts Feineres, als wenn irgendwo in der Nacht ein Feuerwerk ange stellt wird. Da gibt es blaue und grüne Leuchtkugeln, die steigen in die Finsternis hinauf, und wenn sie gerade am schönsten sind, dann machen sie einen kleinen Bogen und sind aus. Und wenn man dabei zuschaut, so hat man die Freude und zu gleicher Zeit die Angst: gleich ist's wieder aus, und das gehört zueinander“.

Aber wenn es auch diese Erscheinungen gibt und wenn sie anthropologisch noch so bedeutsam sind, so entsteht doch die Frage, ob sie darum die von Kunz behauptete Ausschließlichkeit haben, d. h. ob jedes Erlebnis der „ewigen Gegenwart“ oder der Schönheit schon als ein solches eines der vorübergehend zurückgehaltenen Vergänglichkeit sei, bei der immer ein geheimer Unterton der sanften Trauer zurückbleibt. Das dürfte schon beim vollen Glücksgefühl nicht allgemein zutreffen, und das Fehlen des Vergänglichkeitsgefühls ist nicht ein Zeichen des Fluchtcharakters beim Rausch, sondern kennzeichnet grade das volle Glück in seinen höchsten Erfüllungen. Wenn ich hier von den Zeugnissen der religiösen Erfahrung absehe, so scheint mir schon das auch von Kunz herangezogene Beispiel von Proust besonders aufschlußreich, der in seinem Romanwerk „Auf der Suche nach der [375/376] verlorenen Zeit“ das entscheidende Erlebnis in bestimmten charakteristisch wiederkehrenden Glückserfahrungen sieht, in denen der Held zur eigentlichen Wahrheit „jenseits der Zeit“ durchstößt und in denen sich jedesmal auf rätselhafte Weise ein gegenwärtiger Zustand mit einem durch ihn heraufbeschworenen vergangenen Erlebnis so durchdringt, daß die Zeitlichkeit darin überhaupt als aufgehoben erscheint. Wenn es hier gegenüber meiner eignen Darstellung⁴ heißt: „Das entscheidende Moment daran ist der Ferne-, d.h. Vergänglichkeitsgehalt“ (258), so mag das Moment der Ferne dahingestellt bleiben, zweifellos falsch ist daran, die Vergänglichkeit hinneinzuziehen, und auch bei erneuter Überprüfung der Belege habe ich bei Proust keinen Anhaltspunkt gefunden, der eine solche Auslegung rechtfertigen könnte. Im geschilderten Erlebniszustand ist ein solches Erlebnis des Schwindens genau ausgeschlossen, weil grade die unvergängliche Gegenwart des schon verloren Gegläubten so beglückend erfahren wird; und dabei hinter den bewußten Erlebnisgehalt auf einen diesen erst ermöglichen bewußten Faktor zurückzugehen, dafür lassen sich in der genauestens gegebenen Schilderung des Erlebens

³ O. Becker, Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers, Husserl-Festschrift, Halle 1929.

⁴ O. F. Bollnow, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt 1941, ³1943.

nicht die geringsten Hinweise finden. Man dürfte sich vielleicht fragen, ob es richtig ist, dem einen Fall bei Proust ein beweisendes Gewicht zuzumessen, der auf jeden Fall eine sehr besondere Erfahrung darstellt und nicht mit dem Normalfall des Glückserlebens gleichgesetzt werden darf, aber auch von andern Seiten her etwa von Nietzsches Erleben des „großen Mittags“ lassen sich ähnliche Zeugnisse dafür erbringen, daß zum mindesten nicht alle Glückserlebnisse und unter ihnen grade nicht der von Kunz als beweisend herangezogene Fall des „ewigen Augenblicks“ die in ihm für die Entstehung der Sehnsucht in Anspruch genommene Grundlage der vorübergehend festgehaltenen Vergänglichkeit aufweist.

Entsprechendes gilt in einem gewissen Grade auch von der Kunst: Wohl gibt es die Form der zerbrechlichen Schönheit, die grade um so reiner ist, je hinfälliger sie in ihrer zarten Gestalt erscheint, wie ein schwebender Hauch über der unvollkommenen irdischen Wirklichkeit, und es wäre vieles über die existentielle Wirkung zu sagen, wie sie grade in ihrer Zerbrechlichkeit den Menschen zur Stille und zum Hören zwingt.⁵ Aber es dürfte übereilt sein, dies zum ständigen Wesensmerkmal der Kunst zu verallgemeinern. Es sei nur an die ganz und gar nicht zerbrechlichen Formen der ägyptischen Kunst erinnert.

Aber wenn wir auch das Problem der Kunst beiseitestellen – es ist für den gegenwärtigen Zusammenhang nicht tragend – so bleibt doch als Ergebnis, daß es neben den von Kunz durchaus berechtigt geschilderten Formen des schwindenden Glücks auch andre ohne ein Vergänglichkeitsbewußtsein gibt. Und so dürfte seine These „Die flüchtige Bewahrung des gegenwärtigen Entgleitenden vor dem völligen Absinken mittels des denkenden Ergreifens seiner auf dem Grunde des drohenden Todes wirkt den ewigen Augenblick, in welchem das Begegnende – es mag als solches noch eo unscheinbar sein – für eine kurze Weile zum schlagenden Herzen der Welt wird“ (259), nicht so allgemeingültig aufrechterhalten werden können und grade für den im prägnanten Sinn so bezeichneten „ewigen Augenblick“ nicht zutreffen. Wenn Kunz selber mit Nachdruck darauf aufmerk- [376/377] sam macht, daß es nicht eine einheitliche Form der Zeitlichkeit, sondern eine Vielfalt untereinander verschiedener sich zeitlich nennender Zustände gibt (253), so dürfte grade für die Analyse der Glückszustände die Differenzierung der Möglichkeiten von größter Bedeutung sein.

Ganz gewiß hat der Verfasser recht, wenn er die Notwendigkeit betont, die sich als zeitlos gebenden Zustände auf die allgemeine Zeitlichkeit des menschlichen Lebens zurückzuführen, und es ist zweifellos richtig, „daß die uns zugänglichen extra- und atemporalen Sachverhalte nur aus der Historizität des existierenden Menschen begriffen werden müssen“ (254). Aber es scheint, als ob dies den Verfasser zur Annahme einer zu sichtbaren Form der Beziehung verleitet hat. Die Frage ist vielmehr erst, ob diese Verwurzung der erlebten Zeitlosigkeit in der allgemeinen Zeitlichkeit des menschlichen Lebens notwendig als bewußter Bestandteil im „ewigen Augenblick“ enthalten ist, ja ob sie überhaupt die Form des vorübergehenden Festhaltenwollens des Schwindenden hat.

Dies aber führt zu der weiteren Frage, wie weit überhaupt das Glücks- und Schönheitserlebnis mit der Sehnsucht notwendig zusammenhängt. Daß irgendwie ein solches Erleben vorhanden gewesen sein muß, damit eine Sehnsucht entstehen kann, ist selbstverständlich. Aber daß im Glückserlebnis selber schon die Sehnsucht entsteht, wäre erst dann der Fall, wenn, wie Kunz es annimmt, im Glück selber das Moment des Schwindens angelegt ist. Da dies aber zum mindesten in gewissen Fällen nicht der Fall sein dürfte, entfällt die Möglichkeit, es als tragendes Glied für die Deutung der Sehnsucht heranzuziehen, so bedeutsam es in andern Zusammenhang ist. Dieser Teil der Erörterungen erscheint also als nicht ganz zwingend. Immerhin wiegt auch der Einwand nicht allzuschwer, weil der Bezug zwischen der Sehnsucht und dem „ewigen Augenblick“, im Gesamtgefüge der Darstellung nicht notwendig eine tragende Funktion hat.

⁵ Vgl. O. F. Bollnow, Das Bild vom Menschen in Rilkes „Sonette an Orpheus“, Dichtung und Volkstum 1937.

4. Um so wesentlicher ist der Zusammenhang zwischen der weltschaffenden Sehnsucht und der Heimatlosigkeit des Menschen, und der Begründung dieser sehr tiefliegenden Beziehungen dient die weit ausholende Vorbereitung, die den Hauptteil des zweiten Bandes ausmacht, vor allem das umfangreiche zweite Kapitel (selber ein Drittel des ganzen Bandes): „Die Verneinung, das Nichts, der Tod und der Ursprung des Seins“. Wir müssen uns darauf beschränken, aus diesen sehr verwickelten Beziehungen mit einer gewissen Gewaltsamkeit einige wenige für uns wichtige Züge herauszuheben.

Wenn die Sehnsucht die Gegenwart überfliegt, so müssen in dem gegenwärtigen Bewußtseinsablauf selber die Voraussetzungen enthalten sein, die eine solche Loslösung der Phantasie möglich machen. Die Loslösung des Menschen aus der unmittelbaren Verwobenheit in die gegenwärtige Umwelt, durch die sich der Mensch vom umweltverhafteten Tier unterscheidet, geschieht in der bedrängenden Erfahrung des Nichts, in der dem Menschen die vertrauten Umweltbezüge entgleiten und er selbst zum zutiefst heimatlosen Wesen wird. Es fragt sich daher, worin diese Erfahrung des Nichts begründet sei.

Kunz wendet sich hier gegen die bekannte Auffassung Heideggers, der das Nichts und in ihm die Verneinung im Erleben der (nicht mit bloßer Ängstlichkeit zu verwechselnden) ursprünglichen Angst aufgehen lässt, und leugnet überhaupt die Möglichkeit einer Zurückführung dieser logischen Begriffe auf bloß stimmungshafte Grundlagen. Er schreibt sie vielmehr dem Wissen des Menschen um seine eigne jederzeit mögliche Vernichtung, [377/378] d. h. dem Wissen um den Tod zu und stützt sich dabei auf Schelers Nachweis, daß das Wissen um den Tod im Leben selber schon immer als notwendiger Bestandteil gegeben sei⁶. Er vermutet hier: „Das objektivierte Nichts (einschließlich seiner erlebten Bild- und Stimmungsqualitäten) sei die in die Welt verlegte gedankliche Projektion eines ursprünglichen, dem Menschen selber einwohnenden Nichts, welches etwas mit dem Tode als der radikalsten totalen Vernichtung des lebendigen Seienden zu tun haben müsse“ (79). Allerdings ist der Unterschied nach der einen Seite nicht so eingreifend, als ja auch die Angst bei Heidegger im letzten Todesangst ist. Um so wesentlicher wird dann die Frage nach dem rationalen oder irrationalen Ursprung dieser Gewißheit.

Kunz stützt sich dabei auf die für ihn entscheidende These, daß das Denken überhaupt im Todesbezug verankert, ja daß darüber hinaus Denken und Todeswissen im letzten identisch seien: „Der unanschauliche Denk- und Wissensakt selbst ist in seinem innersten Wesen die Bekundung des möglichen Todes und damit des ursprünglichen Nichts als Bedingung der Möglichkeit aller (gegenständiger) Nichtserlebnisse“ (79). Er behauptet also nicht nur, daß das Nichts im Wissen um den Tod verankert ist, sondern daß das Denken selber und das Wissen in allen seinen Formen im Todesverhältnis begründet sei: „Der reine Wissensakt ist die Manifestation des eigenen möglichen Todes“ (91). Es ist „die Behauptung einer inneren Identität des im Menschen geschehenden seinsverstehenden reinen Denkaktes mit dem nichtenden möglichen Tode“ (131). Das ist eine sehr gewichtige und weittragende Behauptung, die von Kunz mit großem Nachdruck vertreten wird und den bleibenden Hintergrund seiner gesamten späteren Ausführungen ausmacht. Allerdings ist er sich darüber klar, daß es sich hier um eine „Vermutung“, um eine „uneinsichtige Behauptung“ handelt, die man nicht mit logischen Mitteln beweisen, sondern nur nach der „Methode der wechselseitigen Merkmalbegründung“ (94) plausibel machen kann, und es darf nicht vergessen werden, mit welcher Vorsicht und Behutsamkeit der Verfasser diese ihm so wichtige These einführt.

Wir wollen diese weit ausgreifende kühne These als Ausblick mit demjenigen tiefen Respekt offen lassen, den wir dem auf alle Unsicherheit nachdrücklich, hinweisenden Bekenntnis des

⁶ M. Scheler, Schriften aus dem Nachlaß, Berlin 1933.

Verfassers schuldig sind. Der Wert des Buchs liegt nicht zum geringsten Teil in der Kühnheit, mit der hier große Durchblicke durch den gesamten Strukturzusammenhang des menschlichen Daseins gewagt und überraschende Verbindungen hergestellt werden. Im folgenden wollen wir davon nur so viel heranziehen, wie zum Verständnis der abschließenden Deutung der Sehnsucht unbedingt erforderlich ist. Nur ein einzelner Gedanke muß hier wenigstens noch angedeutet werden, der sogleich für den Einsatz der Sehnsucht bedeutsam wird: Wenn die außerzeitliche Punktualität des Denkakts als ein Einbruch in den stetigen Fluß des vitalen Daseins gefaßt wird, so sind damit „Lücken“ in diesem Dasein gegeben, in denen dann das bildende Wirken der Phantasie einsetzen kann: „Die das wache Dasein des Menschen unausgesetzt durchschlagenden Denkakte brechen gleichsam eine intermittierende Reihe von ‚Lücken‘ in das stetige, sieh in vitalen Bewegungen und Wahrnehmungen dokumentierende In-der-Welt-sein. Diese Lücken ermöglichen die mannigfaltigen Manifestationen der Phantasie“ (259). [378/379]

5. Die weiteren Kapitel „Die Verfluchung und Vergöttlichung des Geistes“, „Der Mensch als das verneinende Wesen“, „Das Selbstsein, die Freiheit und der Abgrund“ führen dann von diesen grundsätzlichen Vorbemerkungen an die Analyse der Sehnsucht heran. Die Nennung der Überschriften muß genügen, den Gang der zusammenhängenden Untersuchung wenigstens ahnen zu lassen. Hier soll nur noch versucht werden, an Hand des abschließenden Kapitels „Die Inständigkeit und das Verhängnis der Ferne“ die anthropologischen Ergebnisse aus der bisherigen Analyse der Sehnsucht anzudeuten. Sie sammeln sich um den Begriff der Ferne. Heidegger hatte den Menschen ein „Wesen der Ferne“ genannt: „Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen“⁷ (296). Hier also ist die Ferne als das gesehene, wozu der Mensch in der Transzendenz hinüberschreitet, fast möchte man sagen: das Absolute. Hier greift dann Kunz mit seinen weiterführenden Überlegungen ein: Was heißt eigentlich Ferne? Die Ferne ist zu unterscheiden von der Fremde. Die Fremde ist das Unbekannte im Sinn des Bedrohenden, das, was über den vertrauten Bereich der Heimat hinausliegt und in dem der Mensch seine gewöhnliche Lebenssicherheit verliert. Die Ferne ist zwar auch das Unbekannte, aber jetzt nicht als das Bedrohliche, sondern als das Lockende, auch in seiner Gefahr noch Lockende, das den Menschen mit sich fortzieht. Kunz sagt in diesem Zusammenhang: „Das Fremde kann zwar wie das Unheimliche, Erschreckende, Grauenhafte faszinieren und locken, aber es fehlt ihm durchaus der innige, wehmütige Ton der Ferne“ (293 Anm.), worin der „innige“ Charakter der Ferne mit Recht hervorgehoben wird als „faszinierend“, aber das Fremde vielleicht schon etwas zu nahe an die Ferne herangerückt wird. Selbst das „Unheimliche“ kann von der Fremde nicht eigentlich ausgesagt werden, weil darin neben dem Schreckenden zugleich ein lockender Zug enthalten ist, der nur der Ferne zukommt. Die Fremde hat nichts von der „Ambivalenz“, durch die die Ferne ausgezeichnet ist. Die Ferne dagegen ist lockend, so wie sie von den Romantikern aller Zeiten immer wieder besungen ist, aber im Lockenden bleibt immer zugleich ein Unterton des Unheimlichen und Gefährlichen, eben weil die Ferne nicht Heimat ist.

Der Gegenbegriff zur Fremde ist das Eigene, das durch tägliche Gewohnheit selbstverständlich Gewordene; der Gegenbegriff zur Ferne ist die Nähe, aber der Gegensatz von Nähe und Ferne ist nicht so klar wie der von Eigenem und Fremdem; denn auch in der Nähe kann plötzlich die Ferne aufbrechen, sie bleibt bei aller Vertrautheit geheimnisvoll, und auch die Ferne ist dem Menschen nicht schlechthin fremd, sondern bedeutsam grade, indem sie selber in irgendeinem geheimen Bezug zum Menschen selber steht. Darum kann sich der Mensch in der Fremde verlieren, hier ist er einsam, in der Ferne aber sucht er sich selber, und grade darauf

⁷ M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Husserl-Festschrift, Halle 1929, S. 110.

beruht der innig-wehmütige Charakter der Sehnsucht, daß das in die Ferne Lockende nicht irgend etwas schlechthin Fremdes ist, sondern in irgendeinem geheimen Bezug zum Menschen selber steht.

Dahin zielen die verschiedenen Züge der Sehnsucht, die vorher in der vergleichenden Betrachtung herausgehoben waren. Von da aus wird auch die ausgezeichnete Bedeutung des Mutterbezugs deutlich: „Der unausweich- [379/380] liche und unwiederbringliche Verlust der ehemals erlebten bergenden Nähe der Mutter ist es, welcher die einstmalige Nähe zur Ferne verwandelt – und zwar in jene ziehende, die Sehnsucht erweckende Ferne, der zugleich eine der Fremdheit ermangelnde Innigkeit eignet“ (293). „Deshalb schlägt der Verlust der erinnerungslosen, obzwar nicht im Sinne der Unwirksamkeit vergessenen Innigkeit der vertrauten bergenden Nähe in die wehmütig lockende Ferne um“ (293/94). Allerdings ist zu beachten, wie Kunz die Notwendigkeit dieses Zusammenhangs einschränkt. Wenn die Mutterbindung als die lebensgeschichtliche Bedingung für die Ansprechbarkeit durch die Ferne erscheint, so soll sie doch keineswegs die einzige Bedingung sein, sie ist nur eben eine typische Möglichkeit, in der sich ein allgemeiner anthropologischer Zusammenhang ausdrückt. Das ist der Ursprung der Ferne in einer ursprünglichen Nähe. „So wohnt die Ferne“, kann darum Kunz zusammenfassen, „in der innersten Mitte des existierenden Menschen“.

Aber die in der Ferne verborgene ursprüngliche Nähe ist im Zustand des alltäglichen „Dahinlebens meist verdeckt, und darum bedarf es erst des „Erlebnisses des Ferneinbruchs“ (288), damit der Mensch ihren Ruf vernehmen kann. Um deutlich zu machen, wie dies bei Kunz gemeint ist, seien die besonders schönen Zeugnisse wörtlich angeführt, in denen er selber dies Erleben beschreibt, um damit zugleich einen Hauch des Geistes mitzuteilen, in dem das Buch geschrieben ist: „Der Flug des warnenden großen Brachvogels über den Riedwiesen oder der Schrei des Mäusebussards, der hoch über den Wäldern kreist; der Ruf des Waldkauzes im frühen Februar, der aus den alten Parken der Stadt kommt; der Wachtelschlag mitten in der Nacht oder während des hohen Mittags, wenn der Sommer über den reifenden Kornfeldern brütet; ein verhallendes Lied in den nächtigen Straßen: solche und andere Erlebnisse, deren sich jeder aus seinem Leben entsinnt, können sich in einen Schimmer von Ferne hüllen, die einen unsagbaren Zauber auf uns ausübt. Allein auch in der Nähe vermag die Ferne aufzubrechen: die ersten Herbstzeitlosen, die uns am regenschweren Morgen begegnen; die ziehenden Wolken, die sich auf dem innersten Grunde der Augen eines geliebten Menschen spiegeln – sie werden Träger der Ferne, ohne daß man weiß, warum“ (288/89).

Immer handelt es sich darum (ohne daß man hoffen könnte, mit diesem dürfstigen Hinweis das Wesen dieses Erlebens auszuschöpfen), daß etwas wie zufällig den Menschen berührt, in dem er eine besonders tiefe Bedeutung ahnt, eine Bedeutung, die ihn irgendwie im Innersten seines Wesens angeht, und daß dieses ihn doch wieder so flüchtig berührt, daß es vorüber ist, ehe er die gehaute Bedeutung ergreifen kann, oder doch so unfaßbar bleibt, daß es sich der Deutung entzieht, so daß er jetzt der ungreifbaren Bedeutung mit einem Gefühl der Wehmut nachhängt. So ist dann das Erleben der Ferne zugleich der Ursprung der Sehnsucht.

In diesem Sinn hat der Verfasser selber das Wesen des „Ferneinbruchs“ zu bestimmen versucht: „Damit aus der Fremdheit die Ferne entstehen kann, muß die entgleitende Nähe eines – gesehenen, gehörten, erinnernd oder hoffend vergegenwärtigten – Ereignisses oder Gegenstandes hinzutreten: wenn über das entrückte Nahe die Möglichkeit des Vergehens als des allgemeinsten Sinnbildes des Sterbens kommt, geschieht der Einbruch der Ferne“ (297). Die, Ferne also entsteht, wenn die entgleitende Nähe eines Ereignisses usw. „hinzukommt“. Aber in welcher Weise kommt die „Nähe“ zur Fremdheit „hinzu“? Nicht als ein neues Ereignis, das sich [380/381] mit dem alten verbindet, sondern das Fremde ist zugleich in anderer Weise selber das Nahe; aber es gelingt doch wieder nicht, das Fremde ganz in das Nahe zu verwandeln, es eigentlich in seinem Sinn zu erkennen, weil es schon wieder verschwunden ist.

Damit ist zugleich der Zusammenhang mit den früheren Überlegungen über das entgleitende Glück wiederhergestellt. Wenn wir damals das Vergänglichkeitsbewußtsein für gewisse äußerste Glückserfahrungen ablehnen mußten, so ist doch der Zusammenhang mit andern, und nicht weniger wichtigen und wahrscheinlich sogar häufigeren Glückserfahrungen deutlich. Das kaum besessene und schon in die Ferne entzweidende Glück erweckt die Sehnsucht, und man kann einsehen, daß jedes Sehnsuchterlebnis mit einer, wenn auch noch so flüchtigen Glückserfahrung zusammenhängt: es ist die Beglückung, die aus der Berührung mit der kaum geahnten tieferen Bedeutung erwächst.

6. Wenn wir uns von der Frage nach dem Ursprung der Sehnsucht jetzt der nach ihrem Wirken zuwenden (das es ermöglicht, im strengen Sinn von einer schaffenden Sehnsucht zu sprechen), so ergibt sich zugleich der Einsatzpunkt, von dem her wir die Berechtigung begreifen, die allgemeine Frage nach dem Wesen der Phantasie von der Sehnsucht als ihrer „auffälligsten“ oder „prägnantesten Bekundung“ (301) her anzugreifen. Bei ihrer ersten Einführung erschien die Sehnsucht als eine unter mehreren Möglichkeiten der Phantasie: „Eine besondere Weise des gegenwartsentrückenden Daseins realisiert sich in dem als ‚Sehnsucht‘ bezeichneten Erleben, das im vorliegenden Zusammenhang eine besondere Betrachtung verdient“ (260). Jetzt verstehen wir den Zusammenhang tiefer: Die Bilderwelt, die sich in der Sehnsucht aufbaut, ist nicht das Werk einer freischwebenden, unverbindlich spielenden Phantasie, sie ist auch nicht das Ergebnis einer von einem besonderen Trieb oder Bedürfnis geleiteten Form der Phantasie, sondern sie entspringt aus der Berührung mit dem innersten Ursprung des Menschen selbst. In dieser Wesensnähe zur inneren Mitte des Menschen beruht die Sonderstellung der Sehnsucht: In ihr wird der schweifende Charakter der bloßen Phantasie überwunden und sie in einer existentiell verpflichtenden Weise auf die Endlichkeit und Bedürftigkeit des menschlichen Daseins zurückbezogen. In ihr wird aber zugleich die Enge der bloß triebgebundenen Phantasie ausgeweitet und der Raum der tieferen Seinsmöglichkeiten geöffnet. Und weil dann die Berührung mit diesem innersten Ursprung nur flüchtig geschieht, darum ist seine Erfassung nicht im sicheren Besitz einer Erkenntnis, überhaupt nicht in einem festen Seinsverhältnis, sondern nur im dichtenden Vermögen der Phantasie möglich. So ist das Werk der Sehnsucht, wie Kunz es zusammenfaßt, „das Bilden von Heimat“ (294).

Damit schließt sich der Kreis zu den früheren Betrachtungen über die endliche, dem Nichts und der Vergänglichkeit ausgesetzte Natur des Menschen: Nur weil der Mensch im tiefsten Grunde seines Wesens ein endliches und vergängliches Wesen ist, kann er die „Heimat“, das Bild seines Ursprungs und Wesens, nur im „irrealen“ Bild der Einbildungskraft besitzen. In diesem Sinn spricht Kunz vom „Verhängnis der Ferne“. Der Mensch, der durch die Erschütterungen des Nichts und des Todeswissens aus der natürlichen Sicherheit der vertrauten Lebensbezüge, wenn wir so sagen wollen: aus der Heimat herausgerissen und der grundsätzlichen Heimatlosigkeit überantwortet ist, gewinnt in der Phantasie das Mittel, [381/382] sich das Bild einer neuen, idealen Heimat zu entwerfen. „Nur weil der Mensch in seinem innersten Wesen das Nichts beherbergt ..., vermag er sich der ihm innenwohnenden Phantasie mit einer grenzenlos scheinenden Freiheit... zu bedienen“ (292). Dies Wirken der Phantasie aber ist von der Sehnsucht geleitet, sofern sie sich nicht im Raum beliebiger Willkür bewegt, sondern aus der Ahnung des innersten Ursprungs selber entspringt. So heißt es dann zum Abschluß, noch einmal den Gedanken von der „lückenfüllenden“ Wirksamkeit der Phantasie aufnehmend: „Will man ... die im wissenden Denken vollzogenen Durchbrüche des geschlossenen Umwelthorizontes in die unendliche offene Welt ... als Manifestationen einer kosmischen Heimatlosigkeit kennzeichnen, so fungiert die die ‚Lücken‘ erfüllende Einbildungskraft als kosmogenisches Geschehen: mittels dessen sich der Mensch die andere, irreale, ‚überirdische‘ Heimat – das ‚ewige Reich‘ – zu sichern versucht“ (308/09). Es schließt sich also der Kreis, oder genauer, es ergibt sich ein dialektisches Verhältnis: Die verlorengegangene „natürliche“

Heimat, wie sie in der Umweltgebundenheit der Tiere veranschaulicht werden kann, wird in der Leistung der Sehnsucht als „ewige Heimat“ – wenn auch in immer nur zerbrechlicher Weise – wiederhergestellt, und diese ist, das sei noch einmal ausdrücklich wiederholt, trotz ihrer Irrealität nichts Wesenloses, sondern muß als eine das Dasein gestaltende Macht begriffen werden.

Allerdings wehrt sich Kunz dagegen, dieser Heimat jetzt die andere Form einer jenseitigen Realität zu geben, sie also als selbständiges Reich zu hypostasieren, und fährt an der angegebenen Stelle fort: „Jedoch schwebt diese Bilderwelt niemals als eine vom erscheinenden Sein abgelöste ‚Wirklichkeit der Bilder‘ über dem existierenden Menschen; sie bleibt unlösbar in ihm als das seine ‘Innerlichkeit durchwaltende Schweben verwurzelt und geht mit ihm, seine Vergänglichkeit teilend, unter“ (308). So hatte er sich schon früher gegen die „ontologisierende Tendenz“ (276) der Ästhetik gewandt, die der Schönheit ein jenseits des Menschen liegenden eigenen Reich zuschreiben möchte. In dieser Weise hält er folgerichtig den anthropologischen Ansatz des Buchs fest: Es ist eine Deutung des Menschen aus ihm selber, die ganz konsequent jede außer- und übermenschliche Setzung ablehnt „Vom Menschen her gesehen“ – man beachte diese Einschränkung, die für den Ansatz der philosophischen Anthropologie konstitutiv ist, aber grundsätzlich einen andern Ansatz nicht ausschließt – „vom Menschen her gesehen“, ist es unmöglich, ihn als ein endliches Wesen von einem Unendlichen her zu begreifen, sondern umgekehrt: „Die Unendlichkeit gründet in der Endlichkeit“ (282).

7. In ihrer weltschaffenden Leistung wird so die Sehnsucht zum „Gegenbegriff“ der Angst (283), und er erläutert dies: „Jener als der stimmungsmäßigen Offenbarkeit des Nichts steht in der Tat die Sehnsucht als die weltschaffende Stimmung gegenüber – weltschaffend, im Sinne des Entwurfs des Seins im Ganzen, welches dem begegnenden Seienden den Eingang in das welthaft-umgreifende Worin eröffnet und offenhält“ (289). Das schließt sich in seiner ganzen Auffassung eng an die Gedankengänge Heideggers, vor allem im „Wesen des Grundes“, an, aber zugleich doch so, daß es, obgleich noch im Rahmen der dort gegebenen Möglichkeiten, doch der bei Heidegger gegebenen einen Seite eine ergänzende andre Seite entgegenstellt: der weltvernichtenden Leistung der Angst die weltschaffende Leistung der Sehnsucht. So kann er die Sehnsucht dann (mit Metzger) als „das Haben [382/383] des Seins“ (284) bezeichnen. Dieser, wenn auch bei Kunz mehr beiläufig so formulierte, aber doch für den ganzen Aufbau des Buchs entscheidende Zusammenhang erhält zugleich eine allgemeinere Bedeutung; denn es handelt sich hier nicht nur um eine Auseinandersetzung mit Heidegger, sondern darin zugleich um ein Hinausgehen über den anthropologischen Ansatz der Existenzphilosophie überhaupt. Und darum verdient er eine ganz besondere Aufmerksamkeit.

Auch an dieser Stelle sind wiederum gewisse Bedenken oder, vorsichtiger gesagt, Fragen anzumelden. „Der“ Gegenbegriff zur Sehnsucht wäre die Angst nur dann, wenn ihr als einziger diese weltschaffende Leistung zukäme. Aber hier ergeben sich doch gewisse Schwierigkeiten. „Sie ist *eine* (von mir hervorgehoben) weltschaffende Bewegtheit der gesamten Existenz des Menschen“, hatte der Verfasser an früherer Stelle gesagt (163) und damit (obgleich sprachlich nicht ganz eindeutig so aufzufassen) auch andere Formen einer weltschaffenden Bewegtheit zugelassen, während sie an der späteren Stelle als „die“ (mithin die einzige „weltschaffende Stimmung“ (289) bezeichnet wurde. Man könnte hier zunächst fragen, warum hier die weltschaffende Leistung speziell der Sehnsucht und nicht allgemeiner der Phantasie zugeschrieben wird, aber diese Frage beantwortet sich aus der schon hervorgehobenen Sonderstellung der Sehnsucht innerhalb der Phantasie, derzufolge die Sehnsucht allein im innersten Kern des Menschen begründet ist. Man könnte aber darüber hinaus daran erinnern, daß schon in andern, in gewisser Weise parallelen Versuchen, über die existenzphilosophische Anthropologie hinauszukommen, solche „Gegenbegriffe“ der Angst aufgestellt sind, und man könnte sich

fragen, wie sich zu diesen, bestätigend oder berichtigend, die Gegensatzstellung der Sehnsucht verhält.

So war auf der einen Seite die Leistung der Glücksstimmung gefaßt worden⁸, die vielleicht noch deutlicher der Angst gegenübersteht, weil sie eine reine Stimmung ist und ihr das ambivalente, an der Angst (nämlich des Entgleitens) doch wieder teilhabende und in der Wehmut sich ausdrückende Wesen der Sehnsucht fehlt. Das seinsoffenbarende, das „Haben des Seins“ ermöglichte Wesen des Glücks war hier sehr deutlich. So war es spezieller, um im engen Zusammenhang damit dann die Gläubigkeit, vor allem die religiös gesehene Glaubenssicherheit, deren seinsoffenbarenden Charakter schon in der Glaubensphilosophie F. H. Jacobis mit solcher Eindringlichkeit hervortrat, daß es nahe lag, von hier aus einen Gegenbegriff zur Angst aufzubauen⁹, und so hat neuerdings G. Marcel eine überaus eindringliche Analyse der gläubigen Treue (wie auch entsprechend der Hoffnung und der Liebe) gegeben und dabei dieser Haltung ausdrücklich das „ontologische Mysterium“, d.h. die nur im Geheimnis zugängliche Enthüllung des echten Seins zugeschrieben¹⁰. Und so hat endlich Binswanger im Bereich der zwischenmenschlichen Bezüge die Welt der Liebe derjenigen der Angst gegenübergestellt, als den angemessenen Ort, in dem allein das wahre Sein des andern Menschen aufleuchtet¹¹. Wir haben also, formelmäßig zusammengefaßt, hier vier mögliche Gegenbegriffe der Angst, [383/384] denen jedesmal die Wiedergewinnung und tiefere Befestigung der in der Angst vernichteten Seinsbezüge zugeschrieben wird: das Glück, die Gläubigkeit, die Liebe und die Sehnsucht. Wenn wir diese Möglichkeiten miteinander vergleichen, so ergibt sich:

1. Keiner dieser Begriffe befriedigt ganz, und das mit Recht, weil sich nämlich diese Strukturbegriffe der philosophischen Anthropologie nicht auf das einfache Bild eines symmetrischen Gegensatzpaars bringen lassen. Keiner dieser Gegenbegriffe ist somit zur Angst voll symmetrisch.
2. Aber diese Begriffe sind nicht unabhängig voneinander, sie hängen vielmehr eng miteinander zusammen und heben jeweils nur eine Seite des Gegensatzverhältnisses heraus. Sie weisen also auf einen tieferliegenden verwickelteren Zusammenhang hin, der in jedem dieser Momente nur teilweise zum Ausdruck kommt.
3. Dabei nimmt allerdings die Sehnsucht eine bemerkenswerte Sonderstellung ein, der gegenüber die drei andern Begriffe dann verhältnismäßig nahe aneinanderrücken, und bringt einen neuen fruchtbaren Gesichtspunkt hinein: Glück, Gläubigkeit und Liebe rücken dadurch zusammen, daß sie seins- und *weltoffenbarend* sind, während die Sehnsucht (wie auch die Phantasie überhaupt) ihnen als wirklich seins- und *weltschaffend* gegenübertritt. Dabei hat allerdings der Begriff des Seins, wie der der Welt, in beiden Fällen eine verschiedene Bedeutung. Im ersten Fall handelt es sich um ein der außermenschlichen Wirklichkeit selber innenwohnendes Wesen, das als ein normalerweise verborgenes dem Menschen nur unter besonderen ausgezeichneten Bedingungen zugänglich wird. Und diese Offenbarung ist dann der Sinn des „ontologischen Mysteriums“ bei Marcel. Im zweiten Fall handelt es sich dagegen in Sein und in Welt um einen vom Menschen selbst aus seiner transzentalen Tiefe hervorgebrachten, im echten Sinn geschaffenen Entwurf, der über die begegnende Wirklichkeit gebreitet und von dem sie gedeutet wird.

Das „Haben von Sein“ bedeutet also im ersten Fall das Ergreifen einer Wirklichkeit, im zweiten Fall dagegen das Besitzen eines selbstgeschaffenen und darum zur eignen Natur gehörigen

⁸ O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1941.

⁹ Vgl. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart 1933.

¹⁰ G. Marcel, vor allem *Être et Avoir*, Paris 1935, vgl. E. Gilson, *Existentialisme Chrétien*, Paris 1947, sowie meine Darstellung Marcels im nächsten Heft der „Sammlung“.

¹¹ L. Binswanger, *Grundformen u. Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942, vgl. die Anzeige „Die Sammlung“ 1. Jahrg. 2. Heft.

Verständnishorizonts. Der alte Gegensatz von Realismus und Idealismus bricht hier also in der existentiell bestimmten Philosophie wieder auf, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß zum mindesten bei Jacobi und Marcel das außermenschliche Sein nur unter der Bürgschaft des konkreten christlichen Glaubens zugänglich wird. Aber es soll sich nicht darum handeln, die hier gegebenen Unterschiede auf herkömmliche Gegensätze zurückzuführen, die im Ansatz der Existenzphilosophie grade überwunden zu sein schienen, sondern zurück-schauend nur für den Augenblick ein Liedt auf die Problemlage zu werfen und darin die Besonderheit des Kunz'schen Ansatzes bei der Sehnsucht etwas deutlicher hervortreten zu lassen. Und noch ein letztes ist hier zu beachten, ehe man die Gegensätze zu weit auseinanderreißt: Weil das Bilden der Sehnsucht bei Kunz auf der Erfahrung des schwindend erfaßten Glücks aufbaut, so liegt der seinoffenbarende Charakter dieses Glücks schon immer der weltschaf-fenden Leistung der Sehnsucht zugrunde und bedingt grade deren tiefe, an die verlorene „Heimat“ zurückreichende Verwurzung. Beide Leistungen, die des Schaffens und die des Of-fenbarends, liegen also gar nicht getrennt, sondern sind in einem größeren, wenn auch vorläu-fig noch dunklen Leistungszusammenhang verbunden. Otto Friedrich Bollnow