

wendig an der Wirklichkeit vorbeisehen und kann die Fülle dessen, was sich am Gegenstand zeigt, nicht mehr erfassen.

Der Verf. spricht zum Schluß von zwei weiteren Bänden, die der Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus dienen sollen. Man wird nach dem vorliegenden ersten Band auf die eigentlich geschichtsphilosophische und anthropologische Auseinandersetzung gespannt sein dürfen. Eines aber hat der Verf. verständlich gemacht: daß Heideggers Lehren geglaubt werden, daß sie von einer enttäuschten Jugend nach dem ersten Weltkrieg begierig aufgegriffen wurden und nach dem zweiten Weltkrieg aus demselben Gefühl der Enttäuschung und dem radikalisierten Willen zur Änderung eines befremdlichen Zustandes in die Breite gewirkt haben. Die letzten Worte des Hommeschen Buches klingen in eine düstere Warnung aus. Hoffen wir, daß nicht ein zweites Mal dem Gefühl der Entfremdung der Umsturz folgt. Daß aber der Existenzialismus Ausdruck dieses seit mehr als hundert Jahren lebendigen Zeitgefühls ist, hat der Verf. eindeutig gezeigt. Wir sehen darin ein besonderes Verdienst des Buches.

V i n z e n z R ü f n e r, Bonn

B i n s w a n g e r, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. 2. Aufl. gr. 8^o (726 S.) Zürich 1953, Niehans.

Die 2. Aufl. dieses Buches ist ein unveränderter Abdruck der 1., 1942 erschienenen Ausgabe. Der Rahmen dieses Werkes, das einen Reichtum von Gedanken und eine Fülle von Anregungen bietet, ist sehr weit gespannt. Schon der Titel läßt diese Weite wenigstens ahnen, wenn man bei der Formulierung „menschliches Dasein“ an die Probleme denkt, die von der Existenzialphilosophie aufgeworfen und auch in den Bereich der Psychologie und Psychotherapie eingedrungen bzw. von diesen Gebieten aus neu gestellt worden sind. Letztlich geht es „um das Problem der psychologischen Erkenntnis und um den Aufweis ihrer anthropologischen Grundlagen“ (17). Die Fragen, wie der Begriff „psychologische Erkenntnis“ hierbei aufzufassen und welcher Sinngehalt mit dem Worte „Anthropologie“ zu verbinden sei, hat sich der Verf. durchaus gestellt und sucht ihnen in seinen Reflexionen und Analysen nahezukommen. Er unterscheidet zwei Arten psychologischer Erkenntnis: die Daseinserkenntnis und die Erkenntnisart der objektiv-gegenständlichen Psychologie. Die im allgemeinen als Psychologie bezeichnete Wissenschaft befindet sich dabei mit ihren Erkenntniszielen und Erkenntnismethoden allerdings auf einem „Nebenweg neben dem breiten Strom psychologischer Erkenntnis im Sinne von Daseinserkenntnis“ (572). Diese Formulierung scheint eine gewisse Minderbewertung exakter psychologischer Untersuchungen anzudeuten. Der Verf. meint, daß diese wissenschaftliche Psychologie nichts anderes sei als eine „Naturwissenschaft vom Menschen“ (18). Aber eine wissenschaftliche Psychologie braucht sich philosophischen und selbst metaphysischen Gedanken gegenüber nicht notwendig ablehnend zu verhalten, besonders dann nicht, wenn man sie mit Krueger u. a. als Wissenschaft vom seelischen Sein und nicht nur als Wissenschaft von den seelischen Phänomenen versteht.

Der Verf. ist in seinen Gedankengängen und Methoden der Existenzphilosophie vielfach verbunden. Sein Versuch wäre ohne Heideggers Fundamentalontologie und Husserls Phänomenologie undenkbar. Aber es kommt ihm doch nicht darauf an, etwa im Anschluß an Heidegger eine weiterführende Ontologie des Daseins zu geben. Er tendiert vielmehr auf *Daseins*-erkenntnis, deren Wesen nicht leicht positiv zu umschreiben ist. Jedenfalls hat sie ihren „eigentlichen Grund und Boden im liebenden Miteinandersein von Ich und Du“ (21). Noch genauer genommen, kommt es B. darauf an, die anthropologischen Grundlagen dieser Erkenntnisse herauszuarbeiten. Darum faßt er den Begriff der Transzendenz auch anders als Heidegger. B. will die „grundsätzliche Verschiedenheit von liebender und besorgender Transzendenz sichtbar machen“ (101). Die Liebe, das liebende Miteinandersein, das als eine Grundform menschlichen Daseins zu gelten hat, kann darum auch im Unterschied zur Sorgestruktur Heideggers „nicht aus der Endlichkeit des Daseins, sondern muß aus der Unendlichkeit interpretiert werden“ (55). Wie der

Begriff der Unendlichkeit in dieser und analogen Aussagen gefaßt werden soll, hätte vielleicht eindeutiger geklärt werden können. In die Richtung dieser Unendlichkeit geht es auch, wenn darauf hingewiesen wird, daß in jeder Liebe ein religiöser Wesenszug enthalten ist, unabhängig von der Frage, ob dieser Wesenszug sich in mythologischer, christlicher oder auch völlig anderer Prägung zeigt (384). Dieser religiöse Grundzug des menschlichen Daseins darf von keiner echten Anthropologie angetastet, muß vielmehr in ihre Überlegungen mit einbezogen werden. Deshalb kann der Mensch auch nicht völlig entsprechend aus der Endlichkeit, dem Sein zum Tode, verstanden werden (425). Das Sein zur Unendlichkeit, das Sein von der Liebe her und auf Liebe hin, wie es sich in der „Wirheit im Lieben“ und auch in der „Wirheit im Teilnehmen“, in der Freundschaft, offenbart, ist gegenüber der Sorgestruktur des Daseins die umfassendere und fundamentalere Kategorie menschlichen Daseins (151). Liebe kann zwar ohne Sorge nicht sein, sie transzendiert aber die Sorge (139) und steht in einem freilich nicht unlösbaren Widerspruch zu ihr (vgl. das Kap.: Die Überwindung des Widerspruches von Liebe und Sorge in der Daseinserkenntnis [499-565]).

Nach B. haben wir drei Grundformen menschlichen Daseins zu unterscheiden: Dualität, Pluralität und Singularität. In den drei Kapiteln des 1. Teiles (21-485) handelt B. von diesen Grundformen. Die entscheidenden Gedankengänge und Analysen des Verf. bietet das 1. Kap. mit seinen Untersuchungen über die Dualität in der Liebe und in der Freundschaft (23-219, 219-265). Als Hauptquelle dienen ihm dabei die Zeugnisse der Liebenden selber (z. B. Elisabeth Barrett-Barrett) und die Werke und Gleichnisse der Dichter (82). Im Sinn der Aufgabe, die der Verf. sich gestellt hat, wäre es aufschlußreich gewesen, wenn er darüber hinaus noch mehr Zeugnisse aus anderen Bereichen der Liebe, besonders auch der Gottesliebe, herangezogen hätte. Denn es gibt ja wesentlich nur eine Liebe (261), und die Liebe der Geschlechter ist nur ein spezieller Modus, in dem das Wesen von Liebe verifiziert wird (417). Die genannten und vom Verf. hauptsächlich benützten Quellen sprechen jedoch fast ausschließlich von diesem Erscheinungsmodus der Liebe. Das Studium der Literatur aus den Kreisen der Gottesfreunde und auch der Mystiker (B. referiert über Augustinus, Eckhart und Böhme) bestätigt übrigens, wie uns scheint, in vollem Maße die These des Verf. über die Selbstliebe: „Von Selbstliebe im Sinne von *Liebe* kann nur da gesprochen werden, wo der Mensch sich von Gott her versteht, und zwar vom Gott der Liebe“ (425).

Im 2. Teil seines Werkes (489-704) fragt B. nach dem *Wesen der Daseinserkenntnis*, die er hier mit psychologischer Erkenntnis gleichsetzt (vgl. auch das gute Sachverzeichnis). Um dieses Wesen aufzuhellen, geht er den Beziehungen nach, in denen die Daseinserkenntnis zur Gotteserkenntnis (Augustinus und seine Nachfolger, die er schon im 1. Teil behandelt), zur Geisteserkenntnis (Hegel), zur Naturerkenntnis im Sinne Goethes, zur Erfahrungserkenntnis nach den Gedanken der Naturwissenschaft, zur reinen Wesenserkenntnis Husserls, zur existentiellen Erkenntnis Heideggers und, letztlich, zur Geschichte steht. Bei dieser letzten Untersuchung würdigt er eingehend (649-698) das Werk Diltheys und sein Ringen um Lebens- und Daseinserkenntnis. Das Werk wird abgeschlossen mit einer Untersuchung über den Zusammenhang der Daseinserkenntnis und ihre wissenschaftliche Methode. Die Daseinserkenntnis will „eine Phänomenologie anthropologischer Wesensgestalten und Gestaltwandlungen“ bieten (704). Sie erfaßt nur das „Spiel“ des Daseins, nur das „Da“, nicht aber den unergründlichen Grund des Seins. Darin liegt der Unterschied von Daseinserkenntnis und christlicher oder auch philosophischer Anthropologie. Sie kann weder Gott erkennen noch das Sein überhaupt, noch die Seele als metaphysische Wesenheit (704). — Diese Einschränkungen zeigen, wie sehr der Verf. sich der Grenzen von Daseinserkenntnis bewußt ist. Sie sind aber auch ein Hinweis darauf, daß der „Kritik der psychologischen Vernunft“ noch weitere Aufgaben gestellt sind, z. B. die Aufgabe, das problematisch bleibende Verhältnis von Daseinserkenntnis und psychologischer Erkenntnis einer Klärung entgegenzuführen.

L. Gilen S. J.