

Otto Friedrich Bollnow

Besprechung:

Eugène Minkowski: Die gelebte Zeit * 1

Das bedeutende Buch des französischen Psychiaters erscheint in deutscher Übersetzung mit einer großen, sehr bedauerlichen Verspätung. Schon 1933, also vor fast vierzig Jahren, ist *Le temps vécu* in französischer Sprache erschienen². In Deutschland ist dies Buch, trotz gelegentlicher Hinweise³, fast unbeachtet geblieben. Erst 1971 ist endlich die deutsche Übersetzung des ersten Teils: „Über den zeitlichen Aspekt des Lebens“, erschienen, der 1972 dann, in erfreulich kurzem Abstand, die Übersetzung des zweiten Teils: „Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene“, gefolgt ist. Wenn man bedenkt, welche zentrale Rolle das Problem der Zeit in der dazwischenliegenden Zeit in der deutschen Philosophie, besonders unter dem beherrschenden Einfluß der Heideggerschen Zeitanalysen, gespielt hat, drängt sich die Frage auf, wie anders diese Entwicklung hätte verlaufen können, wenn es früher zu einer Diskussion mit der sehr andersartigen Zeitauffassung bei MINKOWSKI gekommen wäre.

Diese Verspätung erscheint aber noch größer, wenn man bedenkt, daß die Entstehung der hier entwickelten Gedanken noch sehr viel weiter zurückreicht. Schon 1933 schreibt der Verfasser in seinem Vorwort, daß das Werk „Fragmente von mehr als zwei Jahrzehnten“ zusammenfaßt (S. 19). In einer jetzt hinzugefügten Vorbemerkung: „An den deutschsprachigen Leser“, erläutert er dies noch genauer: „Die Zeit' hat ihre Wurzeln in der Münchener Periode von 1910—1914. Dort ist der eigentliche Ursprungsort dieses Buches, besonders aber des 1. Bandes“ (S. 10). MINKOWSKI lebte damals dort im Kontakt mit dem Münchener Phänomenologenkreis, entscheidend beeinflusst von BERGSON und SCHELER. Der Ausbruch des ersten Weltkriegs trieb den gebürtigen Polen, der als solcher damals russischer Staatsangehöriger war, nach Frankreich. Die Kriegszeit als Arzt im französischen Heer und anschließende weitere ärztliche Tätigkeit verzögerten den Abschluß des Buchs, brachten aber andererseits die Bereicherung durch die ärztliche Erfahrung, die jetzt ihren Niederschlag vor allem im 2. Band gefunden hat. Aber beide Bereiche sind bei ihm eng miteinander verbunden, wie sich der Verfasser allgemein, als an der Grenze von Philosophie und Psychopathologie stehend, als „Psychiater-Philosoph oder Metaphysiker-Psychopathologe“ (S. 11) bezeichnet; denn, so schreibt er, „die Pathologie hat so für mich aufgehört, eine Art Notbehelf zu sein . . . Sie ist vielmehr zu einer meiner wertvollsten Quellen geworden, aus der ich vielleicht mein bestes Wissen geschöpft habe“ (S. 18). Die Untersuchung pathologischer Phänomene dient ihm dazu, Zusammenhänge des normalen Seelenlebens in den Blick zu bekommen, die sonst verborgen geblieben wären.

Wenn das jetzt übersetzte Buch so lange nach seiner Entstehung seine Wichtigkeit behalten

* Die Besprechung ist erschienen in der Zeitschrift für Pädagogik, 19. Jg. 1973, Nr. 1, S. 149-155. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ EUGÈNE MINKOWSKI: Die gelebte Zeit. Autorisierte deutsche Übersetzung von MEINRAD PERREZ und LUCIEN KAYSER. Bd. I. Über den zeitlichen Aspekt des Lebens. Otto Müller Verlag Salzburg 1971. DM 20,—; Bd. II. Über den zeitlichen Aspekt psychoanalytischer Phänomene. Otto Müller Verlag Salzburg 1972. DM 40,—. (Neues Forum. Das Bild des Menschen in der Wissenschaft. Hrsg. von WILHELM JOSEF REVERS und IRAN GEBSER. Bde. 11 und 13.)

Zitate aus dem ersten Band sind mit bloßer Seitenzahl, Zitate aus dem zweiten Band mit einer vorgestellten II bezeichnet.

² EUGÈNE MINKOWSKI: Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques. (Collection d'Evolution Psychiatrique. Hrsg. v. J. L. L. d'ARTREY.) Paris 1933.

³ Vgl. die Dissertation von RUDOLF MEISSNER: Über den Begriff der Erlebten Zeit bei E. MINKOWSKI. Tübingen 1970; im übrigen etwa auch O. F. BOLLNOW: Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a. M. 1956, S. 263 f; ders.: Mensch und Raum. Stuttgart 1963, S. 226ff., S. 303 ff.

soll, so kann diese nur darin bestehen, daß es trotz der Verfeinerung des Zeitverständnisses in den letzten Jahrzehnten einen eigenen Ansatz vertritt, der das bisherige Bild wesentlich zu bereichern und manche Einseitigkeiten zu korrigieren verspricht.

MINKOWSKI setzt zunächst ganz im Sinne BERGSONS ein, indem er die konkret gelebte Zeit von der meßbaren physikalischen Zeit unterscheidet, wobei zugleich ein gewisser kulturkritischer Unterton mitschwingt, insofern er die gelebte Zeit als das Ursprüngliche bestimmt, zu dem wir aus dem Getriebe der technischen Welt (in einem außerzeitlich zu verstehenden Sinn) zurückkehren sollen. Dieser ruhelose Fluß der Zeit wirkt zunächst beängstigend: Alles entschwindet, nirgends ein Halt in der „reißen Zeit“, und der Mensch fühlt sich wie das Gras, „das frühe blühet und bald welk wird“. Demgegenüber macht MINKOWSKI darauf aufmerksam, daß es nur bestimmte Situationen sind, Müdigkeit, Mutlosigkeit und Enttäuschung, in denen den Menschen das Gefühl der Vergänglichkeit überfällt. Im übrigen Leben aber haben wir ein ganz anderes Verhältnis zur Zeit. Wir fühlen, „wie sich die Zeit vor unseren Augen entfaltet“, wir haben dabei ein „Gefühl der Beruhigung über das, was wir in uns entstehen sehen in Anbetracht der Kontinuität im Werden. Wir fühlen uns in dieser Kontinuität wohl, in ihr läßt sich leben“ (S. 36). Die Gegenwart ist dann kein schwindelerregender isolierter Punkt, sondern „eine Hochebene, in der man sich wohlfühlt“ (S. 43).

Mit diesem Sich-wohl-Fühlen ist ein charakteristischer Zug in MINKOWSKIS Zeitauffassung bezeichnet, durch den sich diese entscheidend von derjenigen der Existenzphilosophie und vor allem derjenigen HEIDEGGERS unterscheidet, die von der Grundbefindlichkeit der *Angst* bestimmt ist. Der Mensch fühlt sich bei MINKOWSKI durchwaltet von einem *élan vital*, der ihn trägt und in ein ihn umfassendes Werden einfügt. Er spricht in bezug auf den einzelnen Menschen auch von einem personalen Elan, durch den er sich als Person im umfassenden Werden behauptet. Aber auch dieser ist nichts Isoliertes, sondern bleibt, vor allem in den unbewußten Tiefen des Lebens, „ins Werden eingetaucht“ und „vereinigt sich so mit dem allgemeinen Leben“ (S. 54). MINKOWSKI betont „die Fähigkeit, harmonisch mit dem umgebenden Werden voranzugehen, indem wir es in uns eindringen lassen und uns eins mit ihm fühlen“ (S. 72). Es ist ein gradezu mystisch zu nennendes Grundgefühl, wenn MINKOWSKI selber auch diese Bezeichnung ablehnt und betont, nur die Phänomene zu beschreiben, wie sie sich ihm unmittelbar zeigen.

Aber nun kommt ein neuer Gedanke hinzu, durch den MINKOWSKI an einer entscheidenden Stelle über BERGSON hinausgeht: Der personale Elan enthält zugleich den Willen zum Werk. „Ich strebe vorwärts und verwirkliche so etwas“ (S. 51). Ich verwirkliche etwas, bedeutet: ich vollbringe ein Werk, das sich, sobald es vollbracht [150/151] ist, von mir löst und als Teil der umgebenden Welt ein von mir unabhängiges Dasein gewinnt. Damit kommt eine eigentümliche Spannung in das Leben, die vom bloßen Werden aus nicht zu gewinnen war. In der Hingabe an das bestimmte Werk löst sich der personale Elan vom tragenden Grund: „Ein Bruch ereignet sich zwischen uns und der Welt; wir wollen uns nicht *nur* mit ihr verschmelzen, noch weniger uns nur an sie anpassen. Wir wollen unsere Personalität behaupten . . . unser Ich der unendlichen Welt aufprägen, Neues hervorbringen und schaffen. Wir widersetzen uns so der Welt und spüren, wie sich der Kontakt zu ihr auflöst“ (S. 83). Aber wenn das Werk vollendet ist, löst sich die Spannung wieder. Es folgt eine Zeit der Ruhe, und MINKOWSKI hebt in unserer unruhigen Zeit den Wert der Ruhe nachdrücklich hervor. Dann aber erwacht wieder das Verlangen, mit der Umwelt zu verschmelzen. Wir treten erneut zurück in den Strom des Werdens. „Wir lassen uns wiegen von den Fluten des Werdens, wir stillen unseren Durst an seinen lebendigen Quellen, wir kosten die Empfindung, mit ihm eins zu sein“ (S. 84), bis sich erneut der personale Elan erhebt, sich wieder an das Werk hingibt und der Kreislauf von neuem beginnt.

In diesem „Zyklus des personalen Elan“ wechseln also Zustände der harmonischen Einheit

mit denen der Spaltung von Ich und Welt. Hier sieht MINKOWSKI zwei aufeinander bezogene Grundprinzipien, die ihm den Schlüssel zum Verständnis der psychopathologischen Erscheinungen geben und für die er die Begriffe der Schizoidie und der Syntonie aufnimmt.

Im Mittelpunkt der Untersuchungen steht das Verhältnis zur Zukunft, und hier sehe ich nach den stark in der Lebensphilosophie des beginnenden Jahrhunderts verhafteten Vorbereitungen den wesentlichen Ertrag des Buchs. MINKOWSKI geht davon aus, daß die Zukunft enger mit dem Leben verbunden ist und darum einen Vorrang vor den andern Formen der Zeit hat. Das Leben ist seinem Wesen nach gerichtet, es weist nach vorn und drängt von sich aus notwendig in die Zukunft. „Der Elan vital schafft vor uns die Zukunft“ (S. 45). Darum ist „die gelebte Zukunft uns unbestreitbar auf eine ursprünglichere Weise gegeben als die Vergangenheit. Sie bringt den schöpferischen Faktor ins Leben, dessen die Vergangenheit völlig entledigt zu sein scheint“ (S. 48).

Aber während man sonst in der Behandlung der Zeit zumeist versucht hat, „die“ Struktur der Zeitlichkeit im ganzen zu bestimmen, und dabei voraussetzte, daß es eine solche einheitliche Zeitstruktur gebe, die nur mit verschiedenen Inhalten jeweils verschieden erfüllt sei, geht MINKOWSKI davon aus, daß es bis in die formalen Strukturen hinein verschiedene Formen der Zeitlichkeit und damit zunächst des Verhältnisses zur Zukunft gibt.

Dabei unterscheidet er vor allem zwei verschiedene Arten, die Zukunft zu erleben: Im einen Fall sind wir es, die wir mit unserem Leben aktiv in die Zukunft vordringen, im andern Fall dagegen sehen wir die Zukunft als etwas, das auf uns zukommt, während wir selber im Zustand der Passivität dem ausgeliefert sind, was sie uns bringt. Aber damit überlagert sich dann eine zweite Unterscheidung nach der Reichweite, mit der das menschliche Verhalten in die Zukunft ausgreift. So ergibt sich die Einteilung in sechs paarweise einander zugeordnete „Lebensphänomene“, in denen sich das Verhältnis zur Zukunft entfaltet. Das sind die Aktivität und die Erwartung, der Wunsch und die Hoffnung, das Gebet und die sittliche Handlung. „Diese Phänomene, die sich sozusagen in drei Stufen aufbauen, scheinen den Grund der gelebten Zukunft zu bilden [151/152] und jedes auf seine Weise an ihrem allgemeinen Zusammenhang teilzunehmen“ (S. 86).

Das erste Gegensatzpaar ist das von Aktivität und Erwartung. Die Aktivität ist dabei als der noch undifferenzierte gemeinsame Grund allen Handelns verstanden. Der Mensch bewegt sich hier in seiner Welt frei und ohne ein Gefühl der Behinderung. Der Mensch fühlt sich, wenn er sich dieser Aktivität überläßt, ganz einfach wohl. Sie ist von einer Stimmung begleitet, die man als „die elementare Freude am Leben“ (S. 92) bezeichnen kann.

In der Erwartung dagegen „leben wir die Zeit sozusagen in umgekehrter Richtung; wir sehen die Zukunft auf uns zukommen und warten, daß diese (vorausgesehene) Zukunft Gegenwart werde“ (S. 93). Dabei ist nicht so sehr die Erwartung eines bestimmten Ereignisses gemeint, auf das man sich einrichten könnte, sondern die gegenständlich noch unbestimmte Erwartung dessen, was die Zukunft bringen wird. Das ist primär das Bedrohliche, das uns zu vernichten droht. Die Erwartung ist daher vor allem angstvolle Erwartung, sie ist „in ihrer ursprünglichen Art voll Angst und Schrecken“ (S. 94). Sie bedeutet in dieser Weise Einschränkung der Aktivität und damit des Lebens überhaupt, sie bewirkt ein Zusammenschrumpfen. Am ausgeprägtesten erscheint sie beim Gedanken des Todes: „Wir erwarten ohnmächtig die unvermeidliche und ganz nahe Vernichtung, der wir schonungslos ausgesetzt sind“ (S. 93).

Das zweite Gegensatzpaar, das von Wunsch und Hoffnung, reicht schon über den von Aktivität und Erwartung erfaßten zeitlichen Bereich hinaus weiter in die Zukunft hinein. Während die Aktivität auf das als erreichbar Gedachte gerichtet bleibt, greift der Wunsch weit darüber hinaus. Aber das darf nicht als bloße zeitliche Verlängerung der Aktivität verstanden werden. Der Wunsch hat eine spezifische Seinsweise, die ganz verschieden ist von der der Aktivität. Er erhebt sich über den Gedanken der Erreichbarkeit und ist eben dadurch „inniger dem Ich

verbunden“ als die Aktivität. „Er schafft die Sphäre des intimen Ichs“ (S. 104).

Über die Hoffnung, in der mir das zentrale Zukunftsproblem zu liegen scheint, äußert sich MINKOWSKI leider nur kurz. Auch hier hat er weniger die Alltagshoffnung auf ein bestimmtes Ereignis als vielmehr die allgemeine hoffnungsvolle Seelenverfassung im Auge. Diese läßt sich am besten von der Erwartung abheben. Sie reicht, wie der Wunsch, weiter in die Zukunft hinein und ist ebensowenig wie dieser als eine bloße zeitliche Verlängerung der Erwartung zu verstehen, sondern eröffnet eine andere, freiere Zukunft, die uns „von der angstvollen Erwartung befreit“ (S. 106). „Befreit von der Einengung der unmittelbaren Zukunft, sehe ich in der Hoffnung eine fernere Zukunft, die weiter und voller Versprechen ist. Und der Reichtum der Zukunft eröffnet sich jetzt vor mir“ (S. 106).

Dabei macht MINKOWSKI, dem als gutem Phänomenologen allzu symmetrische Schemata überhaupt verdächtig sind, auf eine eigentümliche Asymmetrie im Verhältnis dieser Zeitformen aufmerksam. Während die Glieder des ersten Gegensatzpaares, Aktivität und Erwartung, als positiv und negativ zu bewerten, klar entgegengesetzt waren, sind die des zweiten Gegensatzpaares, Wunsch und Hoffnung, beides positiv zu bewertende Phänomene. Sie sind beide Ausdruck einer bejahenden Lebenshaltung. „Es ist gut zu leben, weil es wohltuend ist, zu wünschen und zu hoffen. Dies ist eine Feststellung, die nicht bezweifelt werden könnte“ (S. 99).

Am meisten werden sich beim dritten Gegensatzpaar, dem von Gebet und sittlichem Streben, Bedenken erheben. Kann man das Gebet überhaupt als Phänomen der Zeit- [152/153] lichkeit betrachten? Und setzt darüber hinaus das Gebet nicht ein bestimmtes religiöses Verhältnis voraus, für das man keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann? Aber MINKOWSKI faßt das Gebet in einem sehr allgemeinen Sinn als eine Haltung, in der sich der Mensch in Augenblicken äußerster Bedrohung, wo auch die Hoffnung zu schwach ist, über sich selbst und seine Umwelt erhebt und die so, wenn sie auch auf verhältnismäßig seltene Augenblicke beschränkt sein mag, doch notwendig zum Wesen des Menschen gehört. So ist das Gebet für MINKOWSKI die letzte Form der Verinnerlichung, in der der Mensch in den tiefsten Grund seines Seins zurückgekehrt und eine Form gewinnt, wo alle Vorstellung von ihm abfällt und er nicht anders als lauter und sich durchsichtig sein kann. Zur Reihe der zeitlichen Phänomene aber gehört das Gebet, insofern es über die sich ins Unendliche ausbreitenden Zeiten hinweg zu einem Äußersten, Absoluten durchstößt.

Wichtig ist aber, wie auch das Streben nach dem sittlichen Tun in die Grundformen der gelebten Zeit eingeordnet wird. Der — auch für die Pädagogik bedeutsame — Grundgedanke besagt, daß das Streben nach dem Guten im Wesen des Werdens selber angelegt ist. „Für die phänomenologische Analyse verschmilzt die Suche nach dem Guten von einem gewissen Augenblick an mit dem Werden selbst, wird von ihm untrennbar und stellt eines seiner fundamentalsten Phänomene dar“ (S. 62). Dieses Streben eröffnet unserer Aktivität und unseren Wünschen eine einleuchtende Zukunft. Würde es fehlen, so würde die Zukunft „sich vor uns eigenartig verengen; sie würde gerade noch existieren, blind, fahl und ohne Leben“ (S. 118). Das sittliche Wollen gehört also dazu, um die zeitliche Struktur unseres Daseins ganz zu erfüllen, und daß es oft fehlt, ist kein Einwand dagegen; dann bleibt die zeitliche Verfassung eben unvollständig. Wie das Gebet gewinnt das sittliche Tun einen Absolutheitscharakter. Es hat seinen Wert in sich selbst, auch wenn es nicht von den anderen bemerkt wird. Es ist „die einzige ‚Handlung‘, die dem Werden standhält, dem Werden, das mit seinen grauen Fluten alles unter sich zu begraben droht“ (S. 122). Hier gelingt also, darin der HEIDEGGERSchen „Entschlossenheit“ vergleichbar, der Durchbruch durch die vergehende Zeit, der selber als ein Äußerstes mit zur erfüllten Zeitlichkeit gehört.

Ehe MINKOWSKI zur entsprechenden Behandlung der Vergangenheit übergeht, schiebt er ein Kapitel über den Tod ein. Er meint, daß es trotz des Grenzcharakters des Todes die Gewißheit

eines Überlebens gibt, die nicht von außen kommt, sondern im Leben selber ursprünglich angelegt ist. Aber ich muß darauf verzichten, auf diese an der Grenze des begründet Aussagbaren liegenden Gedanken einzugehen, die in der verkürzten Wiedergabe notwendig mißverständlich würden, und beschränke mich auch bei dem (kürzeren) Kapitel über die Vergangenheit auf den kurzen Hinweis, daß die Vergangenheit in der lebensphilosophischen Sicht MINKOWSKIS im wesentlichen als das verfestigte, verdichtete Leben erscheint, deren Sinn es ist, daß aus ihr „unser Elan von neuem ausbricht, um uns zur Zukunft hin zu führen“ (S. 163).

Der zweite Band „Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene“ (Structure spatio-temporelle des troubles mentaux) beschäftigt sich mit den pathologischen Erscheinungen, wobei es sich im Sinne der eingangs schon hervorgehobenen Grundhaltung um eine wechselseitige Erhellung handelt. Auf der einen Seite sucht MINKOWSKI die pathologischen Erscheinungen dadurch verständlich zu machen, daß er hinter den einzelnen Symptomen nach einer „Grundstörung“ sucht, aus der sie hervorgegangen sind, und diese zumeist in einer Störung des Verhältnisses zur Zeit (und [153/154] auch zum Raum) findet. Aber die psychiatrische Seite steht hier nicht zur Diskussion. Sie entzieht sich ohnehin der Beurteilung des medizinischen Laien. An dieser Stelle kommt es lediglich auf die zweite Seite an: inwiefern diese pathologischen Erscheinungen ein Licht auf das normale Seelenleben zurückwerfen, indem sie deutlich machen, wie vieles von dem, was uns im alltäglichen Leben selbstverständlich scheint, in Wirklichkeit gar nicht so selbstverständlich ist, wie es uns scheint. So beschreibt MINKOWSKI die „Interaktion zwischen der Phänomenologie und der Psychopathologie“ folgendermaßen: „Einmal werden die oft allzu abstrakten phänomenologischen Erwägungen gleichsam ‚handgreiflicher‘ durch ihre Anwendung auf die Psychopathologie, andererseits zeigten sich Bezüge, die bisher so vertraut waren, daß man in ihnen nur Gemeinplätze sah, in einem ganz anderen Licht, nachdem die psychopathologischen Tatsachen erwiesen hatten, daß es ‚ganz anders‘ sein könnte“ (II S. 7). Meist handelt es sich dabei um (untereinander wiederum sehr verschiedenartige) Veränderungen im Verhältnis zur Zukunft. Doch kann auf dieses z. T. in sehr ausführlichen Protokollen wiedergegebene, sehr interessante Material im Rahmen dieser Besprechung nicht eingegangen werden.

Hervorgehoben sei nur noch das Schlußkapitel, in dem MINKOWSKI ergänzend auch das Problem des gelebten Raums skizziert, dessen Problematik sich schon in den bisherigen Erörterungen mehrfach angedeutet hatte. Grundlegend ist ihm dabei das Distanz-Phänomen. Er meint mit Distanz nicht die meßbare, Entfernung des geometrischen Raums, aber auch nicht die subjektiv bedingten Abwandlungen, die eine Entfernung größer oder kleiner erscheinen lassen, sondern den Abstand, den ich von den Dingen nehme und der mir den Spielraum für die eigene Bewegung gibt. MINKOWSKI spricht von einer „Distanz, die mich vom Leben trennt oder eher mich mit dem Leben verbindet. Es gibt immer etwas vor mir wie einen freien Raum, in dem sich mein Leben und meine Aktivität ohne Hindernis entfalten kann“ (II S. 236). Und wiederum äußert sich hier das Gefühl der Geborgenheit: „Ich fühle mich wohl, ich fühle mich frei in diesem Raum, den ich vor mir habe“ (II S. 236). Das Ich fühlt sich im Einklang mit dem „Werden der Umwelt, das von ihm entfernt ist, getrennt und verbunden mit ihm durch diese ‚Sphäre des Wohlbehagens‘, in der sich mein Leben entfalten kann“ (II, S. 236).

Der gelebte Raum gliedert sich weiter in den Tagraum und Nachtraum. MINKOWSKI spricht auch von dem hellen und dem schwarzen Raum. Der helle Raum breitet sich vor mir aus, wenn ich bei Tage um mich blicke. Ich sehe die Dinge mir gegenüber, mit den sie klar begrenzenden Konturen, aber ich sehe zugleich den freien Raum, der sie umgibt. Es ist ein übersichtlicher Raum. „Alles in diesem Raum ist klar, präzise, natürlich, unproblematisch“ (II, S. 261). Der Nachtraum dagegen kennt nicht diese freie Distanz. „In ihm wird es im Gegensatz zum hellen Raum weder Distanz noch Benachbartes noch Entfernung noch Oberfläche noch Ausdehnung geben“ (II, S. 263). Er umschließt mich unmittelbar. Er „dehnt sich nicht gerade

vor mir aus, sondern berührt mich direkt, hüllt mich ein, dringt sogar in mich ein, durchdringt mich ganz“ (II, S. 262). Er ist voller Geheimnisse. „Alles ist dunkel und mysteriös im schwarzen Raum“ (II, S. 262). Das sind Gedanken, die dann MERLEAU-PONTY in seiner „Phénoménologie de la perception“ aufgenommen hat⁴. [154/155]

Der Mensch lebt in beiden Räumen. Beide gehören in gleicher Weise zu ihm. Dabei wird das Verhältnis so verstanden, daß „der helle Raum vom schwarzen Raum eingerahmt wird, oder daß er in ihn eingelassen ist“ (II, S. 266). Und nun werden manche pathologische Erscheinungen so erklärt, daß das Verhältnis zwischen beiden Raumformen in Unordnung geraten ist, wobei die „Weite“ des Tagraums verlorengeht. Dabei sei noch ein sehr bemerkenswerter Gedanke hervorgehoben: Die Begriffe des Unvorhergesehenen, des Zufälligen sind dem Tagraum zugeordnet, genauer: der Distanz. Mir begegnet vieles, was mir als zufällig erscheint. Erst wo in pathologischer Weise die Distanz verloren geht, entsteht die Vorstellung, daß das in Wirklichkeit Zufällige notwendig zusammengehört. Wie das freilich mit der andern Feststellung zusammenhängt, daß gerade die Nacht voller Überraschungen ist, bliebe noch zu fragen.

Fragen wir abschließend, was dies Werk trotz der sehr verspäteten Übersetzung im deutschen Sprachbereich bedeuten kann, so wäre es zunächst als Ausdruck einer typisch lebensphilosophischen Haltung bemerkenswert, in dieser Weise stark im Denken des Anfangs unseres Jahrhunderts verwurzelt. Um das deutlich zu machen, wurde im Bericht schon auf das zum Pantheismus neigende Gefühl des Einsseins mit dem umfassenden Strom des Werdens und des Wohlbefindens in dieser Welt hingewiesen. Die von hier entworfene Zeitauffassung steht im Gegensatz zu der einseitig von dem Gefühl der Ungeborgenheit und der Angst bestimmten Zeitauffassung der Existenzphilosophie. Deren Zuspitzung auf den existentiellen Augenblick entspricht hier das Getragensein auf dem breiten Rücken der Zeit. Der Vergleich der beiden in sich konsequenten Zeitauffassungen läßt auch deren Einseitigkeiten erkennen und kann produktiv über den Gegensatz hinausführen.

Darüber hinaus aber wäre allgemein gegenüber den meisten, nur jeweils eine einzelne Seite heraushebenden Auffassungen das darüber hinausführende, reicher gegliederte Bild der Zeit hervorzuheben. Dahin gehört zunächst die Unterscheidung einer Zukunft, in die wir aktiv vordringen, von einer anderen Zukunft, die wir in passiver Haltung auf uns zukommen lassen, vor allem aber die (ausführlich dargestellte) Unterscheidung der sechs Grundformen, in die sich das Verhältnis zur Zukunft auseinanderlegt. Gegenüber der sich dem Widerstand entgegensetzenden existentiellen Entschlossenheit äußert sich stärker ein Gefühl wohligen Getragenseins, das im Einklang mit dem umfassenden Werden als Wunsch und Hoffnung zur Zukunft hinüberdrängt. Manches könnte vielleicht noch weiter differenziert werden. Die Hoffnung wird vielleicht etwas zu wenig herausgearbeitet. Auch fehlt in dieser stark irrationalen Deutung das Verfügen über die Zukunft in der bewußten Planung.

Drittens wäre auf eine Fülle von treffenden Einzelbeobachtungen hinzuweisen, die im kurzen Bericht vernachlässigt werden mußten: etwa — um nur einige Beispiele zu nennen — über die Art und Weise, wie sich das Werk als ein Eigenwesen vom Schaffenden ablöst, dessen Tragweite und Folgen unabsehbar sind (S. 67), oder über die noch wenig durchdachte Problematik des Habens (S. 102, 132f.), vor allem die vielen oft überraschenden Einblicke, die sich von den pathologischen Erlebnisweisen für das Verständnis der Zeit ergeben. So ist das Erscheinen der Übersetzung trotz aller Verspätung als eine wesentliche, auch für den Pädagogen bedeutsame Bereicherung unseres Zeitverständnisses zu begrüßen. Auf die interessante Reihe „Das Bild des Menschen in der Wissenschaft“ sei bei dieser Gelegenheit allgemein aufmerksam gemacht.

⁴ MAURICE MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la perception*. Paris (Gallimard) 1945, S. 324ff.; Vgl. auch BOLLNOW: *Mensch und Raum*, a.a.O., S. 213ff.