

Vetter Festschrift:

Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens

Raum und Existenz im Werk Ludwig Binswangers

Mehr als die viel zu exzellente »Denkungsart« der Metaphysiker sind der Wahnsinn, das geistige Zurückgebliebensein, die Delirien, Ekstasen und Agonien, ist die »Denkungsunart« in Wahrheit dazu berufen, »uns zu entdecken«. (Henri Michaux)

Wo sind wir, wenn wir in der Welt sind? (Peter Sloterdijk)

Einleitung: Philosophie und Wahnsinn

„Wenn inmitten einer leidenschaftlichen Hingabe oder Erwartung urplötzlich das Erwartete uns betrügt, die Welt mit einem Male so »anders« wird, dass wir in völliger Entwurzelung den Halt in ihr verlieren, dann sagen wir später, vom wiedergewonnenen festen Standpunkt aus jenes Moments gedenkend, wir seien damals »wie vom Blitz getroffen aus allen Himmeln gefallen.« (AW III, 95) Mit diesem Beispiel einer Psychopathologie des Alltagslebens aus dem Vortrag *Traum und Existenz* führt Ludwig Binswanger seine Leser in den „Wesenszug des *Steigens und Fallens*“ (Binswanger 1961, 9) und in die Thematik des „Raumes der Lebensstimmung“ (ebd.) ein, deren Bedeutung ich im Folgenden näher erläutern werde. Ich möchte dieses Zitat meiner Arbeit aber auch deshalb voranstellen, als es eine Note anschlägt, die Helmuth Vetter wiederholt beschäftigt hat. Die Möglichkeit des plötzlichen Auftauchens einer „Andersheit“ und Verfremdung, die in pathischen Erlebensformen einbricht oder in plötzlichen Stimmungswechseln zu Tage tritt und den vertrauten Umgang mit der Welt bedroht, nahm Vetter immer wieder zum Anlass, um der Affinität zur Abgründigkeit der sich gern so wissenschaftlich gebenden Phänomenologie nachzuspüren. Vetter öffnete sich in seinen Vorlesungen und Seminaren daher auch Fragestellungen, die sich an den Rändern des klassischen philosophischen Kanons befinden oder sich in den Grenzbereichen zwischen Philosophie, Psychiatrie und Psychoanalyse bewegen. Als ein Beispiel für die ausdrückliche Beschäftigung mit dem „Anderen“ der Philosophie sei die Vorlesung *„Philosophie und / als Wahnsinn“* aus dem Jahr 1986 erwähnt.¹ Dieses Thematik ließ Vetter aber auch über die Folgejahre nicht los: Während seiner Vorlesung *„Einführung in die Hermeneutik“* von 1997 wies er auf den pathischen Untergrund aus Selbstzweifel und Depression hin, der in Husserls Ringen um eine klare phänomenologische Evidenz auflauerte, um im Verlauf zu Überlegungen zur Melancholie einzumünden, als Kehrseite einer „gesteigerten Sensibilität“. Tellenbachs Deutung von Husserls Stockungen und seine berühmt gewordene Charakterisierung eines „*Typus Melancholicus*“ als Prädisposition zur Schwermut

¹ Laut mündlicher Mitteilung sei eine Edition dieser Vorlesung projektiert.

bereichern dort die Ausführungen zu den Voraussetzungen der Phänomenologie². Aber auch in Blankenburgs bahnbrechender Studie über den „*Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*“ als Basissymptomatik der Schizophrenie, die in einem Seminar diskutiert wurde, konnte die Brüchigkeit des Selbstverständlichen aufgespürt und auf jene Unsicherheitszone hingewiesen werden, an welcher philosophisches Fragen ja so oft beginnt. Am klarsten erinnere ich mich an die Vorlesung aus dem Sommersemester 1994 „*Einführung in die Phänomenologie*“, in welcher Vetter nicht nur mit Analysen zu Heimito von Doderers „*frei steigenden Wutanfällen*“ auf Affekteinbrüche andere Art hinwies, sondern auch einen ausführlichen Exkurs ins Feld der Psychopathologie unternahm, indem er sich einer Fallbeschreibung von Binswangers unglücklicher Patientin „*Ellen West*“ widmete. Diesen Aspekt eines Dialogs mit der Kehrseite der Vernunft in Helmuth Veters Denken und Werk möchte ich zum Anlass nehmen, die Frage der Stellung von *Raum und Existenz* bei Ludwig Binswanger näher zu entfalten. Die daseinsanalytische Interpretation der Kranken- und Leidensgeschichte von Ellen West diene Binswanger als Paradebeispiel, um den atmosphärischen Kosmos einer einzelnen Daseinsgestalt in seiner Gänze auszuloten. In dieser Lebensbeschreibung gelang es ihm so eindrücklich wie nirgendwo sonst, seine Lehre von den wesentlichen „Daseinsrichtungen“ (Binswanger 1961, 9) und den ihnen entsprechenden Weltstrukturen zu illustrieren. Um die Funktion der „allgemeinen Bedeutungsrichtungen“ (AW III, 96) der Existenz zu erfassen, mit welcher die „innere Lebenskurve“ (AW I, 71) geschrieben wird, muss zunächst aber nach der Bedeutung von Räumlichkeit im Werk Binswangers gefragt werden, aus der Begriffe wie Steigen und Fallen ja erst ihren Sinn gewinnen. Ohne die Konturen ermittelt zu haben, die Binswanger in seiner Konzeption des „*gestimmten Raums*“ erarbeitet hat, müssen obige Bestimmungen in der Luft, oder genauer in der existentiellen Leere des dreidimensionalen Raums hängen.

Raumprobleme in der Psychopathologie

„Raum: Zeichen meiner Macht. (...) Raum: Zeichen meiner Ohnmacht.“ (Foucault 1992, 66) Mit diesen dramatischen Worten beschrieb der junge Foucault, der – ohne zur Daseinsanalyse enge Verbindungen zu unterhalten – eine ausführliche Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* schrieb, jene Spannung, unter welcher die Dimension der Räumlichkeit stehen kann, wenn sie bei Binswanger von ihrer mathematischen oder geometrischen Bedeutung in eine existenzielle umgewandelt worden ist. Gestützt auf die Vorarbeiten Heideggers und angeleitet durch die Raumwahrnehmung im Traum oder die Schilderungen seiner PatientInnen, zeigt Binswanger wie der homogene, euklidische Raum nur in einer eigenweltlichen Räumlichkeit zugänglich ist, die durch subjektive Sinndimensionen, Bedeutungskordinaten und einen jeweiligen Stimmungskolorit bestimmt ist. Diese Anwendung der von Heidegger eingeführten ontologisch-existenzialen Begriffe wie

² Mit einem Hinweis auf Hofmannsthals berühmten *Chandos*-Brief, unterstreicht Vetter seine Überzeugung, dass, „die Phänomenologie das Produkt einer Krise ist, einer radikalen Fraglichkeit überkommener Paradigmen der Philosophie, des Alltags und der Tradition.“ (Vetter 1997) Dies sind wichtige Geleitworte für die Konturen einer Philosophie, die sich ihre Offenheit behalten und weitergeben wollte.

„Weltlichkeit“ und „Räumlichkeit“ auf psychiatrische Symptome sieht Binswanger als zentralen Teil seiner Methode an, wenn der rückblickend feststellt, dass er „die existentielle Analytik im Anschluss an Heidegger (...) systematisch auf das Gebiet der *manischen* Form der Existenz ausgedehnt“ (AW III, 166) habe. Binswanger gewinnt dabei wichtige Erkenntnisse über die Mannigfaltigkeit des „erlebten Raums“, den er in mehreren Studien sehr eindringlich untersucht. Noch anschaulicher als Heidegger zeigt Binswanger, wie der Psychopathologie „eine völlig andere Raumform mit völlig anderen konstitutiven Bedingungen“ (AW III, 127) als jene des geometrischen oder physikalischen Raumverständnisses zu Grunde liegt. Die „pathische“ oder auch nur „praktische“ Erlebniswelt speise sich eben aus ganz anderen „Sinnprovenienzen“ als die „gnostische“ (ebd.). Bachelard, auf dessen „Räumlichkeit der Werte“ Binswanger wiederholt verweist,³ bringt das Wesentliche der „gelebten Räumlichkeit“ auf den Punkt, wenn er in der *Poetik des Raums* schreibt: „Der von der Einbildungskraft erfasste Raum kann nicht der indifferente Raum bleiben, der den Messungen und Überlegungen des Geometers unterworfen ist.“ (Bachelard 1992, 25) Der rein geographische Raum ist für Heidegger und Binswanger vielleicht am ehesten vergleichbar mit den meteorologischen-kalendarischen Grenzen, innerhalb dessen die Jahreszeiten bzw. das Klima sich abspielen können. Binswanger greift zur Ausarbeitung seiner Theorie des Raums als existenzielle Bestimmung nicht nur auf Heidegger sondern auch auf die Arbeiten von mittlerweile eher ins Vergessen geratenen Autoren wie Klages, Straus, Minkowski⁴ und – *last but not least* – Cassirer zurück. Gerade letzterer hob die für Binswanger sehr einflussreiche Eigenschaft des Raumes hervor, sich in verschiedenen Sinn- und Bedeutungskontexten unterschiedlich darzubieten. Für die Raumkonstitution sieht Cassirer gerade als entscheidend an, „daß es nicht eine allgemeine, schlechthin feststehende Raumanschauung gibt, sondern daß der Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung erst von der »Sinnordnung« erhält, innerhalb derer er sich jeweils gestaltet. (...) Der Raum besitzt nicht eine schlechthin gegebene, ein für allemal feststehende Struktur, sondern er gewinnt diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs, innerhalb deren sein Aufbau sich vollzieht“ (Cassirer 1931, 494). Dieser Bezug auf die Gestaltbarkeit des Raumes, mit welchen Binswanger „noch auf einem Bein auf dem Boden der Lehre von der *Sinnordnung* Cassirers steht“ (Binswanger 1955, 27), enthält, wichtige Voraussetzungen für seine Überlegungen zu Raum und Existenz, wenn auch Binswanger dieses Verhältnis weniger kategorisch vom Sinnzusammenhang aus denkt, als eher dimensional, also von der Räumlichkeit her erschließt. Binswanger, der obigen Hinweis lediglich als

³ Er bezieht sich auf das nicht ins Deutsche übersetzte Buch „*L'air et les Songes. Essais sur l'imagination du Mouvement*“ (vgl. Bachelard 1943).

⁴ Es ist immerhin erstaunlich festzustellen, dass jene phänomenologisch-psychiatrische Kryptotradition, auf die sich Binswanger oft bezieht, ein starkes frankophones Echo hatte. Auch Binswangers psychopathologische Beispiele erfahren in den Arbeiten Foucaults und Merleau-Pontys ein eigenwilliges „Nachleben“: Den von Binswanger beschriebenen Kranken, der im Bett liegend sieht und fühlt wie „ein Stück Bahnkörper (...) unterhalb seines Fensters in sein Zimmer heraufkommt und in seinen Kopf eindringt“ (AW III, 162), trifft man auch bei Foucault wieder an. Foucault sieht an ihm „die Ferne wie ein Meteor in die unmittelbare Sphäre des Subjekts“ eindringen, wenn ein „Stück Eisenbahn vom Horizont löst, in sein Zimmer eindringt, es durchquert, seine Schädeldecke durchstößt und sich in sein Gehirn bohrt“ (Foucault 1992, 66). Etwas weniger dramatisch wandelt sich bei Merleau-Ponty, der dieses psychopathologische Beispiel ebenfalls heranzieht, der Bahnkörper in „eine Bürste, die in der Nähe eines Fenster liegt, sich ihm nähert und in seinen Kopf eindringt“ (Merleau-Ponty 1966, 337).

Fußnote erwähnt, greift daher lieber auf die Terminologie Heideggers zurück, um seine psychopathologische Forschung theoretisch zu legitimieren, da die Lehre vom Sinngehalt, „in die Lehre vom Sein als Da-sein“ zurückverwandelt werden muss, „um nicht in der Luft zu hängen“ (ebd.). Erst die Ontologie Heideggers vermittelt soviel Bodenhaftigkeit, dass Binswanger die Fundamente der Daseinsanalyse ihr anvertrauen will. Wenden wir uns daher in aller Kürze der grundsätzlichen Umdeutung des Phänomens des „In-Seins“ und der Räumlichkeit bei Heidegger zu, als diese Revolution in der Raumbeschreibung für Binswanger trotz aller anderen Einflüsse maßgebend bleibt und umgekehrt die Zuspitzung der Begrifflichkeit Heideggers, wenn sie in das Feld der Psychopathologie übertragen wird, am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Begriffe wie Vor- und Zuhandenheit oder Bewandnisganzheit, die Heidegger in seinen grundlegenden Analysen von *Sein und Zeit* als „konstitutive Elemente des In-der-Welt-seins“ (Heidegger 1993, 64) herausarbeitete, werden erst jetzt, so scheint es, richtig zum Leben erweckt.

Goldfische im Bassin

Heideggers grundlegende Veränderung des Verständnisses der Seinsverfassung des Daseins, drehte sich um die Bedeutung der Präposition „in“. Diese wurde aus ihrer geometrischen Abstraktheit herausgelöst und in einer sprachlichen Meisterleistung, die den Ausdruck „bin“ mit „bei“ verknüpft, zu einer existenzialen Angelegenheit gemacht: nämlich dem „inne-Wohnen“, dem „Vertraut sein mit“, dem „sich-Aufhalten bei“ (Heidegger 1993, 54). Raumgegebenheiten haben nun nicht primär mit „Ineinander-Sein“, oder „In- und Auswendig-Sein“ (ebd.) zu tun. Räumlichkeit wird vielmehr lebensweltlich fundiert und zu einem Strukturmoment des „In-der-Welt-seins“ umgedeutet. Dies führte zu einer (Wieder-)Entdeckung des vormodernen Raums der Lokalisierung im „alltäglichen Besorgen“. Vorhandenheit wird zur Zuhandenheit, lautet die bekannte Schlussfolgerung, mit der jene Analyse des innerweltlich orientierten Raums endet. Der von seiner lebensweltlichen Bedeutung losgelöste Raum der natürlichen Weltanschauung wird dabei nun selbst zum pathologischen Spezialfall umgedeutet, der erst im Ausnahmezustand der *Derealisation* bloßgelegt wird, die Heidegger als „*Entweltlichung*“ (ebd., 112) kennzeichnet. Interessant ist auch, wie Binswanger in seiner von der Klinik geleiteten Forschung viel stärker als Heidegger auf die Beteiligung der „Leiblichkeit“ des Daseins in der Gestaltung und Ausrichtung der Raumorientierung hinweist: „Orientierter Raum heißt ja nichts anderes, als daß »das Ich« vermittels seines Leibes ein absolutes Orientierungszentrum hat, das absolute Hier, bildet, um das sich »die Welt« als Umwelt konstituiert“. (AW III, 132) Wichtige Überlegungen zur Leiblichkeit bei Merleau-Ponty finden sich an dieser Stelle bereits vorgezeichnet. Nicht verwunderlich ist auch, dass Binswanger die Pathologien und Abwandlungen im Raumerleben stärker betont. Die „unauffällige Vertrautheit“ mit der Um-Welt oder das „umsichtige Entfernen“ (Heidegger 1993, 106) in der Alltäglichkeit, deren Störanfälligkeit sich schon bei Heidegger in den Modi wie „Auffälligkeit, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit“ (ebd., 74) meldete, werden von Binswanger nun gänzlich durch die gravierenden Veränderungen der „Raumentdeckung“ in psychopathologischen Zuständen oder im Traumerleben ersetzt. Über die Bewegungsdynamik des Daseins im Raum finden sich bei Heidegger über die allgemeine Bemerkung, dass das Dasein „in seinem ursprünglichen Sinn räumlich“

(ebd., 111) ist und „Raum-geben“ und „Einräumen“ (ebd.) als *Existenzialien* zu seinen Wesensmomenten gehören, wenig. Binswanger muss die Formen „Raum-Nehmens“ wesentlich differenzieren und dynamisieren, um die räumliche Ausrichtung des Daseins in Manie und Depression zu beschreiben.⁵ Bewegtheit gehört für Binswanger stärker als für Heidegger zur ontologischen Grundausstattung des Daseins. „Das menschliche Dasein ist ein Sein, das nur als Ausdehnung und Bewegung *ist*.“ (Binswanger 1957, 50) Der Abstand zwischen den Dingen im „Raum-Einnehmen“ wird ausdrücklich mit dem Erlebnisraum verknüpft: „Neben dem physischen oder geometrischen Abstand“, wie Merleau-Ponty es in einem direkten Verweis zur Binswangers Studie über die *Ideenflucht* ausdrückt, „verbindet ein erlebter Abstand mich mit den Dingen, die für mich zählen und existieren, und verbindet sie untereinander. Dieser Abstand ist von Augenblick zu Augenblick die »Weite« meines Lebens“ (Merleau-Ponty 1966, 323). Diese Weite kann in unterschiedlichen Stimmungszuständen⁶ erheblich variieren. Räumlichkeit und Befindlichkeit werden daher bei Binswanger noch wesentlich stärker aufeinander bezogen, wie dies bei Heidegger der Fall ist. Binswanger folgt den grundlegenden Analysen zur Räumlichkeit des Daseins bei Heidegger, die vom Naturraum in den „orientierten“ Raum führen; der *orientierte Raum* muss, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, allerdings mit den Eigenschaften des *gestimmten Raum* ausgestattet werden, um für die Beschreibung von psychopathologischen Eigenwelten zur Verfügung zu stehen. Der Raum des Gemüts ist es, der den Naturraum färbt und im Traum weltbildende Funktion hat.⁷ Schließlich leben wir ja, wie Binswanger mit einem Wort Schelers meinte, nicht einfach in einem dreidimensionalen Raum wie „Goldfische im Glasgefäß“ (Scheler 1976, 220).

Haschischesser und zivilisierte Europäer

Binswangers Erforschung der Vielfältigkeit des „gestimmten Raums“, die den „orientierten Raum“ als blasse Normalform einer grauen Alltagshülle zurücklässt, führt nicht zu unerheblichen Turbulenzen in Heideggers – manchmal einer zu stark handwerklichen Perspektive verpflichteten – Entwurf. Orientierter Raum des „umsichtigen Besorgens“ und „gestimmter Raum“ des wie auch immer gefärbten Erlebens werden nun fast einander gegenüber gestellt, auch wenn beide als „verschiedene Abwandlungen der Räumlichkeit des Daseins überhaupt“ (Binswanger 1955, 26) einen gemeinsamen Ursprung haben: „Diese Stimmung des ruhigen »Verweilens-bei-etwas« (Heidegger) ist hier aber nicht das, was den Raum

⁵ Binswanger nennt etwa die Möglichkeit der „Raumverdünnung“ in der Manie (AW III, 217) oder des Klebens im Raum und die „Schrumpfung“ (AW I, 218) des Daseins in der Depression.

⁷ In *Traum und Existenz*, in welcher Binswanger bewusst „die von Freud in seiner klassischen »Traumdeutung« nicht benützte Literatur“ (AW III, 123) heranzog, unternahm er erstmals eine anthropologische Fundierung des Traumerlebens, die das Unbewusste mit einer Welt und einem Raum ausstaffiert. In den Bedeutungsrichtungen des *Steigens und Fallens* findet Binswanger Anschluss an mythische Kategorien, die im Traum in nuce enthüllt werden und außerhalb einer Freudianischen-ödpalen Tradition stehen.

konstituiert, sondern die Grundlage der Möglichkeit einer dem gestimmten Raum völlig entgegengesetzten Räumlichkeit, eben der des orientierten Raums“ (AW III, 158). Denn dieser orientierte Raum dringt noch nicht in den Kern dessen ein, woraus die Ausrichtung des Subjekts in der Welt entspringt. Die räumliche Orientierung, die durch die Lage und das jeweilige Betätigungsfeld erschlossen ist (und die natürlich ebenfalls gestört sein kann⁸), ergibt sich nicht primär aus der Stimmung (auch wenn sie nicht ungestimmt ist), sondern aus einem „sachlichen Hinsehen“ (ebd., 158). Da diese Räumlichkeit für den von Binswanger gemeinten pathischen Raum als zu neutral erscheint, schlägt er den Terminus *gestimmter Raum* vor, „insofern er (...) der Raum ist, in dem sich das menschliche Dasein als ein gestimmtes aufhält, einfacher ausgedrückt, insofern er der Raum unserer jeweiligen Stimmung oder Gestimmtheit ist.“ (ebd., 157) Diese Differenzierung hat nicht einen rein theoretischen Wert, als der gestimmte Raum wesentlich dynamischer als der orientierte und „das Beziehungssystem von Ich und Welt ein ungleich reicheres und volleres“ (ebd., 149) ist. Diese für Bedeutung offene Räumlichkeit enthüllt den Sinn des Daseins. Das ist für die Beschreibung von psychopathologischen Phänomenen von entscheidendem Wert: Im gestimmten Raum sind Nahraum und Fernraum durch die stimmungsgeladene Weltentdeckung aufeinander bezogen, von der Enge oder Bedrängnis (maximal gesteigert in der präsuizidalen Einengung)⁹ der diversen Angsträume bis zur Weite des hoffnungsvoll-leichten Ausschreitens in Optimismus und Manie. Die Bestimmung der Räumlichkeit bleibt dabei jeweils „an den Gesamtsinn der zugrundeliegenden pathologischen Gestimmtheit, des pathologischen Weltgefühls (...) gebunden“. (ebd., 163). Stimmung wird aber nicht nur in den Raum projiziert, sondern auch über eine bestimmte Räumlichkeit empfangen. Ein bestimmtes Raumstück hat nicht mehr nur „anschaulichen Sinn, sondern einen eigenen neuen Ausdruckscharakter“ (ebd.). Die Räumlichkeit erzeugt ihre eigene „Bewegungspathik“¹⁰ (AW III, 127) in welcher das „Sichbewegen“ nur die „Außenseite des Bewegtwerdens“ (AW III, 148) darstellt, was etwa in Ausdrücken wie „Ergriffenwerden, Übermanntwerden, Überwältigtwerden“ (ebd.) zum Ausdruck kommt. Die „Welt der Stimmung und Gestimmtheit“ haben daher, so Binswanger „ihre eigenen Raum- und Bewegungscharaktere, ihre eigenen räumlichen Ausdrucksgestalten, von denen eigene Forderungen an das Raumerleben ausgehen“ (AW III, 149). Trotz der Bedeutung der Subjektivierung des Raumerlebens, die Binswanger fordert, verfällt er niemals einem einseitigen Psychologismus, sondern siedelt das Raumerleben in der Einheit zwischen Dasein und Welt an, die sich wechselseitig bestimmen. Bestimmte Räume können daher eigenen „Ausdrucksgestalten“ haben (heute würden wir vielleicht von „Atmosphären“ sprechen), die auf das dafür empfängliche Subjekt zurückwirken: Man denke nur, schreibt Binswanger an Räume wie „Kirchen, Fabriken, Arbeits- und Wohnzimmer, von landschaftlichen Räumen wie der »unendlichen Ebene« (...) oder einem engen und tiefen Gebirgstal (...)“ (ebd.). Binswanger verweist aber auch auf eine interpersonelle Sphäre, die das Raumerleben einfärben kann, wenn er an die

⁸ Diese Störungen fallen dann aber eher ins Feld der Neurologie.

⁹ Ein Begriff, den Erwin Ringel in einer empirischen Untersuchung zum *präsuizidalen Syndrom* ohne raumtheoretische Grundlagen einführte (vgl. Ringel 1953) und dem der Autor dieses Textes, inspiriert durch die Lehre Helmuth Vettters, eine phänomenologische Ergänzung als ersten philosophischen Gehversuch widmete (*Die Phänomenologie der präsuizidalen Einengung*).

¹⁰ Diesen Ausdruck übernimmt Binswanger von Ludwig Klages.

„Ausdrucksgestalten, die von Mitmenschen ausgehen“ denkt, „in deren Nähe uns das Herz bald aufgeht, bald sich zuschnürt“ (AW III,150) oder in *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins* die Formen des „Wir-Raumes“ der Liebenden zu beschreiben versucht (AW II, 72). Es gehen somit sowohl vom „Ich aus Forderungen räumlicher Art an die Physiognomie der Welt“ (AW III, 150) wie auch umgekehrt eine bestimmte Stimmung, die ein Raum ausstrahlt, sich in das Dasein eindrücken kann. Im gestimmten Raum, so lautet die Schlussfolgerung Binswangers, bilden „Ich und Welt eine Einheit“ (ebd). In dieser „existenzialen Räumlichkeit“ (Heidegger 1993, 56), überkreuzen sich die wesentlichen Koordinaten unserer Existenz mit der Gestimmtheit, welche diese trägt, und den Raumdimensionen, die wir immer schon antreffen. Dieser Raum (weder Innen- noch Außenraum) hat seine eigene Färbung und sein eigenes Kolorit. Aus ihm ergeben sich die Dimensionen des Lebensraums, der sowohl die Alltagswirklichkeit wie auch den Raum unserer Phantasmen einkleidet. Dies ist der Raum, in dem sich die Atmosphären unseres Tages- oder Nacht- und Traumlebens erstrecken. Merleau-Ponty ist es, der in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* dafür die schönsten Worte findet: „Es gibt eine jeder «Wahrnehmung» vorgängige Bestimmung des Oben und Unten und überhaupt des Ortes. Leben und Geschlechtlichkeit geistern in ihrer eigenen Welt, ihrem eigenen Raum. Primitive verlassen, in ihrer mythischen Welt lebend, nie diesen existentiellen Raum, und eben daher gelten ihnen Träume ebensoviel wie Wahrgenommenes.“ (Merleau-Ponty, 1966, 331) Dieser Raum des „Primitiven“ ähnelt dem intensiven Raum- und Bedeutungserleben in psychischen Alterationen. Binswanger interessiert sich daher auch für diese dämonisch-magischen Daseinsprovinzen, von denen der „klare und ehrliche Raum“ (ebd.) des Geometers durchdrungen wird. Diesen „mythischen Raum“¹¹ des „primitiven Menschen“ mit seinen ganz eigenen Sinnanordnungen, der zum Beispiel in hirnganischen Prozessen, Psychosen oder Drogeneinnahmen – etwa „den königlichen Raumansprüchen des Haschischessers“ (Benjamin 1972, 46) von denen Benjamin spricht – (wieder-)erweckt werden kann, sieht Binswanger neben dem Alltagsraum des „zivilisierten Europäers“ (AW III, 163) fortexistieren. Binswanger bezieht aber auch den heimatlichen „Raum des liebenden Miteinanderseins“ (AW II, 71) mit den Ankerpunkten der Sehnsucht und Begegnung in seiner „Überweltlichkeit“ (AW II, 84) als geheimnisvollen und tiefen Raum in diesen Zusammenhang mit ein. In diesen Räumen können neue Erfahrungs- und Erlebnisdimensionen übertragen werden. Ob in Liebe, psychomimetischen Experiment oder Psychose – Binswanger gelingt es in der Erfassung der eigentlichen Form der Erfahrungen, an die er in der Beschreibung dieser Weltregionen rührt, auf im normalen Leben verdeckte Dimensionen des Sinns hinzuweisen und über die „Zweckräume“ (AW III, 150) hinaus auf „andere Räume“¹² zu zeigen: Räume, die auf ein „zweckloses, aber nichtsdestoweniger reiches und tiefes Dasein“ verweisen, „das den Menschen erst zum Menschen macht“ (ebd.). Binswanger greift dabei immer wieder auf eine sehr bildhafte Sprache zurück, um die einzelnen Züge einer Daseinsgestalt näher zu beschreiben (gemäß des Grundsatzes der Daseinsanalyse, „das die Individualität ist, was die Welt »als die ihre« sei“ (AW I,

¹¹ Binswangers Einfluss auf die Filmtheorie mag verschwindend gewesen sein, dennoch stellt der Film eindrückliche Mittel bereit, um die Raumwahrnehmung zu verändern. Wer sich zum Beispiel daran erinnert, wie David Lynch in *Twin peaks* die Räumlichkeit des provinziell-amerikanischen Alltags mit unheimlich-magisch-dämonischen Räumen interpolieren lässt, wird dies schwerlich wieder vergessen.

¹² Auch an Walter Benjamins Konzept der *Aura* als ahnungs- und bedeutungsvolles Aufbrechen der (re-)produzierbaren Wirklichkeit, wäre hier zu denken.

219)). Besonders die Figur der „landschaftlichen Welt“ (AW IV, 169),¹³ wird zu einem Leitmotiv der daseinsanalytischen Entschlüsselung.

Der Raum als Landschaft

„Bevor er geometrisch oder selbst geographisch ist, zeigt sich der Raum als Landschaft“ (Foucault 1992, 64), stellt Foucault in seinem Kommentar zu *Traum und Existenz* fest. In dieser Zuschreibung des Raums als Landschaft, sieht er bei Binswanger eine wesentliche Entdeckung, die auf den Sinn des Raumes stößt, wie er dem „ursprünglichen Erleben“ zukommt: „In dieser ursprünglichen Räumlichkeit der Landschaft entfaltet sich der Traum und zu ihren wichtigsten Gefühlswerten findet er zurück“. (ebd., 65) Um die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen des In-der-Welt-Seins in seinen strukturellen Analyse des jeweiligen Weltentwurfs zu erfassen, arbeitet Binswanger an einem umfassenden Katalog zur Beschreibung der jeweiligen existenzial-anthropologischen Struktur. Anders als bei Heidegger fungiert das In-der-Welt-sein – worauf Wolfgang Blankenburg hinweist – „nicht als allgemeine, allen konkreten Erfahrungen vom Menschen apriori zugrunde liegende Struktur, sondern als konkrete, im Hinblick auf jedes Menschenwesen empirisch neu zu erfassende Einheit von Selbst und Welt“ (Blankenburg 2007, 122). Um die Einheit der jeweiligen Daseinsstruktur und dessen „Weltregionen“ möglichst vollständig zu erschließen, zieht Binswanger sämtliche Register der „ästhetischen Erlebnisformen“ (AW I, 149). Binswanger versucht durch diese detaillierte Erforschung gleichsam den Dasein „auf den Puls zu fühlen“, seiner „Systole und Diastole, seiner Expansion und Depression, seinem Ansteigen und Zusammensinken zuzusehen“ (AW III, 102).

Die Intensität mit welcher Binswanger die Ausforschung der jeweiligen Daseinsabwandlung ohne – wie er betont – in Schematisierungen zu verfallen, vorantrieben möchte, wird aus seiner Aufzählung deutlich, die er zur Interpretation der Art der „Weltlichkeit“ vorschlägt. Diese soll untersucht werden hinsichtlich „ihrer Räumlichkeit, ihrer Zeitigung oder, wie die Psychiatrie erst lernen musste, in ihrer Materialität oder Konsistenz (Dichte, Härte, Weichheit, Luftigkeit, Feurigkeit usw.), in ihrer Belichtung, Beleuchtung, Färbung, ihrer »Höhe« und »ihrer Tiefe«, ihrer Schwere und Leichte, Hitze oder Kälte, ihrer Fülle und Leere, ihrem Steigen und Fallen usw.“ (AW IV, 64). In der psychopathologisch-klinischen Analyse des Falls *Ellen West*, der hier en bloc zitiert werden soll, beschreibt Binswanger die „landschaftliche Welt“ in ihrer ganzen Unwirtlichkeit und Zerklüftung:

¹³ Der Begriff der Landschaftlichkeit stammt ursprünglich von Erwin Straus (vgl. Erwin Straus 1935, 340 ff.), der in seinem Buch *Vom Sinn der Sinne* die Landschaft als psychologische Dimension einer je subjektiven Bestimmtheit einführt. So auch in der psychopathologischen Abwandlung: „Der Melancholische weiß, was es bedeutet, den Kontakt mit der Landschaft zu verlieren. Die Landschaft haben wir im Mit-werden. Der zeiterstarre Depressive ist der Landschaft entrückt. Er sieht den Wald von oben, wie aus der Vogelperspektive, wie auf einem Kartenbild, er schwebt über dem Boden.“ (ebd., 346) In aktuelleren Diskursen findet sich der Begriff Landschaft oft mit dem der Atmosphäre verwoben, so etwa in Kozljanič Aufsatz: *Landschaft als physiognomische-atmosphärisches und geistig kulturelles Phänomen*. (vgl. Hasse / Kozljanič 2010)

„Das Begrenzt- und Bedrücktsein zeigte sich hier als Verdüsterung, Dunkel, Nacht, Kälte, Ebbe, die Grenzen oder Schranken als feuchte Nebelwände oder Wolken, die Leere als Unheimlichkeit, die Sehnsucht nach Freiheit (aus dem Loch) als Aufsteigen in die Lüfte, das Selbst als verstummter Vogel. Innerhalb der Welt der *Vegetation* zeigte sich das Begrenzt- und Bedrücktsein als Verkümmern, die Schranken als Stickluft, die Leere als Unkraut, die Sehnsucht nach Freiheit als Wachstumsdrang, das Selbst als verdorrte Pflanze. Innerhalb der *Dingwelt* fanden wir das Begrenztsein als Loch, Keller, Gruft, die Schranken als Wände, Mauern, Fesseln, Netz, die Sehnsucht nach Freiheit als Gefäß der Fruchtbarkeit, das Selbst als weggeworfene Schale; innerhalb der *Tierwelt* das Begrenztsein als Eingelochtsein, die Schranken als Erde oder schwarze Nacht, das Selbst als überhaupt keiner Sehnsucht nach Freiheit mehr fähiger Wurm, die Leere als bloßes Vegetieren; innerhalb der *Mitwelt* das Begrenzt sein als Unterdrückt-, Bedrückt-, Beeinträchtigt- und Verfolgtsein, die Leere als Friedlosigkeit, Gleichgültigkeit, freudlose Ergebenheit, Zurückgezogenheit, Einsamkeit, die Schranken als Fesseln oder Nattern des Alltags oder Stickluft, das Loch selbst als kleine Welt (des Alltags). (...) Innerhalb der *Eigenwelt* als *Gedankenwelt* fanden wir das Begrenztsein als Feigheit, Nachsichtigkeit, Aufgeben der hochfliegenden Pläne, die Schranken als von allen Seiten einschließende und eindringende, anklagende, höhrende Geister oder Gespenster, die Leere als Beherrschtsein von einer einzigen Idee, ja als Nichts, das Selbst als banger Erdenwurm, eingefrorenes Herz, die Sehnsucht nach Freiheit als Verzweiflung. Innerhalb der *Eigenwelt* als *Leibwelt* endlich fanden wir das Begrenztsein (...) als Dicksein, die Schranken oder Wände als die Fettschicht, wogegen das Dasein, wie gegen Mauern mit Fäusten schlägt, die Leere als Dumpf-, Dumm-, Alt-, und Häßlich-, ja Totsein, die Sehnsucht nach Freiheit als *Dünnseinwollen*, das Selbst als bloßen Schlauch zur materiellen Ausfüllung und Wiederentleerung.“ (AW IV, 170)

Die psychopathologische Landschafts- und Seelenbeschreibung, die die Einmaligkeit eines Daseins möglichst vollständig beschreiben will, gewinnt hier einen regelrecht „kosmologischen Zug“ (ebd.). Psychologie wird von der „Auto-logie“, als Lehre vom Selbst zur „Kosmo-logie“ (Binswanger 1955, 228) erweitert, die die Art der Welt beschreibt, in welche das Erleben eingetaucht ist. Um die mannigfaltigen und unterschiedlichen Gefühls- und Existenzwerte einer Lebenswelt auszudrücken, bedient sich Binswanger einer eigenen dichterischen ausdrucksstarken Sprache im Sinne einer Poetologie der gefährdeten Existenz. Ausdrücke des *slangs*, Sprichwörter, Gleichnisse wie auch die Sprache der „Dichter und Sänger“ werden aktiv in den Wortschatz Binswangers miteinbezogen. Dies entspricht Binswangers Haltung, dass „die Umgangssprache und die Dichtung zu den unversiegbaren Quellen gehören, aus der die Daseinsanalyse schöpfen darf“ (AW III, 254) und „der Daseinsanalyse liebstes Kind die *Metapher* ist“ (AW IV, 66).¹⁴ Zwanzig Jahre vor Bachelards Versuch, „die Bilder des glücklichen Raumes“ (Bachelard 1994, 25) wiedererstehen zu lassen,¹⁵ stellt Binswanger die Frage nach den Werten der

¹⁴ Ein Echo dieses Versuchs andere Sprachformen in den philosophischen Kanon aufzugreifen findet sich in den ebenfalls Fragen der Räumlichkeit gewidmeten Arbeiten Sloterdijks, der über seinen Stil schreibt: „Die Philosophie hat alle Gründe, den virtuellen rationalen Reichtum der poetischen Sprachen genauer anzusehen und das Wissen der poetischen Rede für die theoretische Modellbildung fruchtbar zu machen.“ (Sloterdijk, 2006, 158)

¹⁵ Orte dieser „*Topophilie*“ mit Intimitätswert fand Bachelard an Beispielen wie Hütte, Winkel, Muschel und Nest, um nur einige zu nennen.

Geborgenheit oder dem Ausgesetzt-Sein des Daseins in Traumbildern. Auch hier lässt sich Binswanger von der Dimension der Gestimmtheit leiten, die zwei deutlich voneinander abgehobene Formen des Raums konturiert: „einen Raum der *geborgenen, vertrauten, gesicherten* Gestimmtheit des Daseins, repräsentiert durch ein «Gehäuse» wie Limousine, Zimmer, Haus, Schiff, Mühle, und einen Raum der *unheimlichen, unvertrauten, gefährvollen, «dämonischen»* Gestimmtheit, repräsentiert durch das unheimlich-stille, grenzen- und uferlose Meer, den unbestimmten, unbegrenzten Raum (...), durch eine (...) Klippe oder einen eiskalten, schmutzigen Strom.“ (AW III, 169) Die Aufzählung der Räume und Stimmungen ist freilich unabschließbar; eine Form der Räumlichkeit, die aufs engste mit dem Dasein verknüpft ist, weil es auf dessen Geschichtlichkeit verweist, ohne die keine Seelenlandschaft vollständig wäre, muss allerdings noch erwähnt werden: es ist jene des „historischen Raums“ oder des Raums „unserer inneren Lebensgeschichte“ (AW III, 160). Dieser enthält die für jede Existenz zentrale Dimension von Vertrautheit und Heimat, die die „Gefühlkräfte des Heimes“ (Foucault 1992, 65) im Form der „Treue“ (AW I, 186) und des „Immer-wieder-Zurückkommen-auf“ (ebd.) versammelt oder im Falle der Heimatlosigkeit im „Wirbel“ eines Lebens „in der Peripherie“ (ebd.) zentrifugiert. Die Bewegung des Ausschreitens und der Rückkehr verweist bereits auf die Richtungen der Existenz, die es nun in die Räumlichkeit als Sinnvektoren einzuzeichnen gilt.

Die Bedeutungsrichtungen der Existenz

Wir folgen damit Foucaults „Hauptfrage“ an Binswangers Text, nämlich: „Wie konstituieren sich die Wesensrichtungen der Existenz, welche die anthropologische Struktur ihrer gesamten Geschichte bilden?“ (Foucault 1992, 73). In den vorhergehenden Abschnitten zeigte sich bereits, dass Räumlichkeit mit einer Bewegtheit eng verbunden ist, welchen die Annäherung oder Entfernung bestimmt, mit der diese durchmessen wird. Die Bewegungsdynamik erfasst für Binswanger nicht nur die „vitale Sekurität“ und „zweckhafte Betätigung“ (AW III, 149), sondern auch Sinnrichtungen „existentialer Art“ (ebd.) Besonders Klages Lehre der „Ausdrucksbewegung“ scheint für Binswanger tonangebend, wenn dieser bereits 1920 über den „Anschauungsraum“ festhält: „Im Sinnenraum, als dem Aufenthaltsraum des Körpers, hat die Richtung von oben nach unten zugleich die Bedeutung der Wirkungsrichtung der Schwere oder der Fallrichtung, weshalb der unreflektierten Wahrnehmung sämtliche Lageverhältnisse zu Darstellungsmitteln werden für den Gegensatz von Leichte und Schwere, des Steigens und Sinkens, des Lastens und Tragens.“ (Klages 1923, 95) Wie schon im Eingangszitat dieses Textes angeklungen, sieht Binswanger ebenfalls im *Steigen und Fallen* einen von jeder biologischen Erklärung unabhängige anthropologische Bedeutungsdimension. Die „allgemeine Bedeutungsrichtung“ (AW III, 96) des Sinkens, Fallens oder Steigens stellt für Binswanger eine apriorische Grunderfahrung dar, die „keiner weiteren Ableitung mehr fähig“ (ebd., 97) ist, die auf keine anderen Existenzialien (etwa der Weltlichkeit) mehr rekurriert. Binswanger ist überzeugt, hier „ontologisch auf Grund“ (ebd.) zu stoßen. Diese in *Traum und Existenz* eingeführte Philosophie der Bedeutungsrichtungen, die einen „in der ontologischen Struktur des Menschseins angelegten speziellen Wesenszug“ (ebd., 96) enthüllt, erfährt in einer späteren Arbeit über Henrik Ibsens Drama *Baumeister Solness* eine wesentliche Ergänzung, als dort

auch die Dimension der Weite berücksichtigt wird und die Daseinsrichtungen mit einer „Geschichtlichung des Selbst“ (Binswanger 1957, 50) verknüpft werden. Zur anthropologischen Fundierung der Existenz zählt Binswanger nun vier zentrale Achsen: „Enge und Weite, Tiefe und Höhe“ (ebd., 49), bzw. die dazugehörigen Bewegungskorrelationen, wie die das „Schreiten oder Gehen in die Weite“ oder das „Steigen in die Höhe“ (ebd., 51). Innerhalb dieser vier Pole (und deren Relation zueinander) spielt sich das Drama der Existenz, der gelingenden ebenso wie der misslingenden, ab. Binswanger arbeitet die verschiedenen Weltstrukturen, die zu *Horizontalität und Vertikalität* gehören, heraus. Der *Horizontalität* entspricht das Bewegungsmuster des Wanderns: „ein Wandern im gelichteten Raum, in der Helle. (...) Gehen und Sehen gehören – als Wanderlust und Schaulust, als Sehnsucht in die Weite und als »Weitsichtigkeit« – zusammen. Als Ferne ist die Weite das Unbekannte, das noch zu »Erfahrende«, Neue, Zukünftige, Lockende oder Drohende, kurz das Bevorstehende und vom Vergangenen Ent-fernende. Aus der Weite gibt es einen Rückweg und einen mehr oder weniger ehrenvollen Rückzug. In der Weite kann man ferner Umwege machen, sich verlaufen oder sich vergehen, (...). In der Weite kann man schließlich nicht nur einen Vorsprung haben vor den Andern, sondern man kann ihren Blicken entschwinden, ja gänzlich verschwinden.“ (ebd., 51)¹⁶ Zur Horizontalität zählt die Chronologie („der *schrittweisen* Wanderung in die Zukunft“ (ebd.)) und Rhythmik des Lebenslaufes, etwa in Form von Aufbruch und Wiederkehr. Laut Binswanger entspricht „der Zug in die Weite mehr dem epischen Durchwandern oder »Erfahren«, dem Besitzergreifen von Welt, populär ausgedrückt der »Erweiterung des Gesichtskreises«, der Übersicht und Weitsicht über die äußere und innere Welt“ (ebd., 49). Foucault spricht daher von der „Odyssee des Existenz“ (Foucault 1992, 71), die sich in dieser Bewegungslinie gewinnen und verlieren kann, deren „Gewebe aus Traum und Wirklichkeit“ an die „epische Dichtkunst als fundamentale Struktur des Ausdrucksaktes“ (ebd.) erinnert. Anders die *Vertikalität*. Diese ist charakterisiert durch den „Zug in die Höhe“ und „das Steigen in der Vertikalen“. Dieser Bewegungstypus wird von Binswanger in Verbindung gebracht mit „dem dramatischen Abmessen, Abwägen, Vergleichen und dem aus ihm entspringenden Entscheiden und Leiden, kurz der »problematischen« *Vertiefung* des Selbst in die Rangordnung des menschlichen Lebens, der Sehnsucht in die Höhe *über-uns-hinaus* und der Angst vor der Tiefe *unter-uns-hinunter*. Altidudo ist immer Höhe, Ersteigbarkeit, und Tiefe, Abgründigkeit, zugleich.“ (ebd., 49) Während Enge und Weite mehr einer „Welterfahrung“ einem „abenteuerlichen Weltumsegeln“ (Binswanger 1955, 238) gleichkommt, hat „die Zeitigung im räumlichen Schema der Höhe und Tiefe mehr den Charakter der Selbstrealisierung im Sinne des Wandels, der Anverwandlung (...) im Sinne der Selbstverwandlung, der Steigerung der Selbstmächtigkeit“ (Binswanger 1957, 51). Vertiefung bedeutet auch „sich Entscheiden im Sinn der *Selbstverwirklichung* oder *Reifung*“ (Binswanger 1955, 238). Im Gegensatz zum Ausschwärmen in die Weite, den Erkundungstouren, Hin-, Rück- und Holzwegen zielt die Dimension der Vertikalität auf die Intensivierung der Erfahrung, was nur in einer erheblichen Anstrengung erreicht wird: „Im Gegensatz zur »erfahrenen« Weite, dem Vorwärtsschreiten, wird *die Höhe* erstiegen im Aufwärtssteigen oder Erklimmen, was gegenüber dem Schreiten einen viel größeren »Kraftaufwand« bedeutet. (...) Dieser Aufstieg ist mühsamer als das Wandern, er ist weniger ein An-sich-heran-kommen-Lassen des Zukünftigen im Hingehen-zu und

¹⁶ Dieser Zug in die Weite (und der gewandelten oder gescheiterten Rückkehr) findet sich nicht nur in zahlreichen *folk-songs*, sie entspricht oftmals auch Handkes Literaturmotiven.

Hineingehen-in als ein *Ansichziehen* des Zukünftigen im Erklimmen und Erringen. Daher auch die ethische Höherbewertung der Höhe als der Weite.“ (Binswanger 1957, 52). Diese ethische Vorrangstellung birgt aber auch andere Gefahrenquellen: Denn anders als die Dimension der Weite, die vielleicht in einem Verlaufen oder einem Versanden in der Oberflächlichkeit enden kann, gibt es „hier aber noch etwas ganz anderes, Neues, das es in der Bedeutungsrichtung der Weite nicht gibt, nämlich den *Fall* oder *Sturz*“ (ebd., 52). Dieser Abfall und Absturz weist auf ein anderes Zeitmoment hin, nämlich die „absolut selbstfremde Zeitstruktur der Plötzlichkeit, des plötzlichen Falls“ (ebd., 53). Überhaupt ist die Reziprozität in der Tiefendimension im Vergleich zum Verhältnis Weite und Enge aufgehoben: Dem Wagnis und dem Können des Hinaufsteigens entspricht in keiner Weise das Fallen, weder im Sinne des Absturzes noch des Rückfalls. Umgekehrt ist zwar ein Herabsteigen denkbar, während ein „Hinauffallen“, nicht gut möglich ist.¹⁷ In dieser Tiefendimension wird die Existenz auf die Probe gestellt und über ihr Schicksal entschieden. Auch Foucault ist in seinem Kommentar mit Binswanger über die Vorrangstellung der Vertikalität einig, da diese an die „Achse der tragischen Darstellung“ gemahnt (Foucault 1992, 72) und sich nur in ihr „die Zeitlichkeit, die Eigentlichkeit und die Geschichtlichkeit der Existenz dechiffrieren“ (ebd., 77) lassen. Wir wollen diese Bewertungen an dieser Stelle nicht weiter kommentieren, jedoch darauf hinweisen, dass es zur „Selbstrealisation“ im Leben und Kunst eine Abstimmung und ein Gleichgewicht aller vier Wesensrichtungen bedarf. Lässt man die ontologischen Deutungen beiseite und konzentriert man sich auf die Anthropologie wird man feststellen, dass man es in der Horizontalität und Vertikalität mit einer „dialektischen Dynamik“ (Blankenburg 2007, 126) zu tun hat und „daß »der Mensch« nur aus diesen beiden Bedeutungsrichtungen und ihrem Verhältnis zueinander, ihrer Proportion, verstanden werden kann“ (Binswanger 1957, 49). Diese Frage der Proportion wollen wir als nächstes aufwerfen.

Goldener Schnitt der Existenz?

Die anthropologische Proportion wird von Binswanger anhand eines architektonisch-literarischen Beispiels ermittelt, nämlich anhand des tragischen Scheiterns vom *Baumeister Solness* aus Ibsens gleichnamigen Drama, „der höher baut, als er steigen kann“ (Binswanger 1957, 57). Dieses Drama gilt Binswanger als „*Drama der menschlichen »Verstiegenheit«*“ (ebd., 83) schlechthin, die als Fehlproportion eine Form des misslungenen Daseins darstellt. Unter anthropologischer Proportion versteht Binswanger knapp gesagt das Verhältnis zwischen Höhe und Weite, welche in Ibsens Drama besonders sinnfällig expliziert wird: „Wenn wir sagten, die *Lebensrichtung* sei die Resultante aus Weite und Höhe, so können wir sie nun gerade an Hand des Vergleichs von Ibsens eigener Lebensrichtung und der seiner dichterischen Gestalten noch näher bestimmen als das *proportionale* oder *disproportionale* Verhältnis zwischen Höhe und Weite, mit einem Wort die *anthropologische Proportion* schlechthin.“ (ebd., 57) Diese Proportion soll helfen, die

¹⁷ Auf die Sonderstellung des Fliegens und Schwebens, das Binswanger mit dem Wünschen zusammenbringt, kann hier aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden.

Dimensionalität menschlicher Existenz auszuloten.¹⁸ Es geht in ihr nicht um Quantifizierbarkeit oder um die Bezifferbarkeit eines objektiven Maßes, sondern um eine anthropologische Grundbestimmung, die sich aus der Struktur des jeweiligen Daseins erschließen soll. Es gibt nicht *die* richtige oder falsche Proportion an sich, aber es gibt richtige und falsche Proportionen.¹⁹ Am pragmatischsten sieht Blankenburg in ihr einen Arbeitsansatz, „der Entfaltungsraum und Entfaltungsrichtungen menschlicher Existenz ein Stück weit bestimmbar“ (Blankenburg 2007, 123) macht. Horizontalität verweist dabei auf die „innerweltliche Realisierung“ und Vertikalität auf die „Selbstrealisation“ (ebd., 124). Ein Gleichgewicht in beiden Dimensionen ist Voraussetzung für ein „geglücktes Dasein“, das Binswanger mit der antiken *eudaimonia* (einen Terminus den er von Szilasi übernimmt) in Verbindung bringt. Die Lebensrichtung wird aus der Dialektik der beiden Pole gewonnen. Eine Gefährdung des Daseins entsteht wenn Höhe und Weite aus dem Gleichgewicht kommen, genauer wenn es zu einer Hypertrophie der Vertikalität auf Kosten der Horizontalität kommt.²⁰ Als klassische Form missglückten Daseins führt Binswanger die *Verstiegenheit*²¹ an, die aus „einem Missverhältnis von Steigen in die Höhe und Schreiten in die Weite“ (241) resultiert, da „das Dasein höher steigt als es seiner Weite, seinem Erfahrungs- und Verstehenshorizont entspricht“ (AW I, 243). Ein Missglücken der Proportion führt auch zu einem Stocken in der zeitlichen Progression als jeweilige Art eines „Steckenbleibens oder An-ein-Ende-Gelangens der eigentlichen geschichtlichen Bewegtheit des Daseins“ (AW I, 380). In der Verstiegenheit kommt die Dynamik zum Stillstand, der Erfahrungshorizont kann nicht mehr erweitert werden, die Idee wird leicht zur Ideologie. Das Dasein kommt nicht mehr „vom Fleck“ (ebd., 381). Auch das Gegenteil ist möglich, es kommt zum Verlust der Bodenhaftung, zur Unmöglichkeit des „Fußfassens auf der »Leiter« der menschlichen Problematik“ (AW I, 245): Anstelle der Vertiefung tritt die Entscheidungsunfähigkeit, Flüchtigkeit oder die *Nivellierung* „der eigentlichen, d.h. nur *mühevoll ersteigbaren Höhe* (oder Tiefe) des Daseins im Sinne der Entscheidung und Reife“ (ebd., 245). Dies trifft zum Beispiel für das Überfliegen, „die volatile Welt“ des Manischen zu. Disproportion bedeutet nun auch: Uneigentlichkeit. „In dieser *luftigen* Höhe haben Liebe und Freundschaft ihre Macht verloren und reduziert sich der Umgang oder Verkehr auf die Form psychiatrischer Fürsorge.“ (Binswanger 1955, 240) Es zeigt sich hier, dass je mehr die anthropologische Proportion zu einem Ideal hypostasiert wird, sich der Blickwinkel von der Beschreibung zur Bewertung verschiebt. Im Misslingen des Daseins erkennt Binswanger nun auch die Gefahr des Abbrechen der „Communio

¹⁸ Binswangers Studie blieb in ihrer philosophischen und klinischen Bedeutung weitgehend unbeachtet. Eine zeitgenössische Referenz findet sich bei Peter Sloterdijk, der aus der „anthropologischen Proportion“ ein „Basislager-Problem“ (Sloterdijk 2009, 278) ableitet, in welchem er eher aphoristisch die verschiedene Denkstile von Nietzsche, Foucault und Heidegger miteinander vergleicht.

¹⁹ Über Idealität und Normativität siehe Fußnote 20.

²⁰ Die umgekehrte Verschiebung, wie auch Blankenburg unterstreicht, also „eine Ausdehnung des Daseins auf Kosten seiner Höhen- und Tiefenentfaltung“ (Blankenburg 2007, 123), hat Binswanger weit weniger entfaltet, bleibt aber ebenfalls durchaus denkbar.

²¹ Die anderen Formen des missglückten Daseins, also *Verschrobenheit* und *Manieriertheit*, die Binswanger kennt, stellen ebenfalls Abwandlungen des eigentlichen Daseins dar, haben aber mit der Räumlichkeit primär weniger zu tun.

der Liebe und der Communicatio der Freundschaft“ (AW I, 242), also auch ein Misslingen des Miteinander-Seins, in dem der Kranke als „Daseinspartner“ (AW IV,72) zunehmend zu entschwinden droht.²² Ergiebiger als diesen im Spätwerk leider sich stärker durchbrechende normative Zug weiter zu verfolgen, ist es daher bei einer anthropologischen Erfahrung zu bleiben, die von Binswanger selber sehr schön am Drama des *Baumeisters Solness* festgemacht wird: nämlich dem Schwindel der Existenz. Hier zeigt sich phänomenologisch und wertfrei ein mögliche Gefährdung, von der das Dasein immer „umwittert“ ist (AW I 241), nämlich: dem Fall.

Schwindel der Existenz

Das Phänomen des Schwindels als Form des Pathos ist ein wichtiger Index für das Einbrechen des Unerwarteten, der Erschütterung des sicheren Stands. Der Schwindel erinnert daher nicht nur an die Freiheit, sondern auch an die Haltlosigkeit menschlichen Daseins, an die Möglichkeit des Abgrunds: „Jeder Schwindel, jedes Schwindligsein ist Ausdrucksform der Angst vor dem immer lauenden Plötzlichen, Unerwarteten, Selbstfremden oder »ganz anderen« und damit *Vernichtung*, dem seelischen oder leiblichen Tod.“ (Binswanger 1957, 53) Der Schwindel ist für Binswanger eine anthropologische Grunderfahrung, „ein Zeichen für die dem Steigen immanente Möglichkeit des Fallens, der Gefährdung“ (ebd., 52). Schwindel entsteht, wenn die horizontale Basis der Erfahrung zugunsten des Strebens nach Vertikalität verkürzt wird. Die erreichte Höhe erscheint nun „angemaßt“ oder wie es Binswanger in der Doppeldeutigkeit des Wortes anzeigt: „erschwindelt“ (AW I, 381). Das Streben in die Höhe war nicht „redlich angeeignet“ (Binswanger 1957, 82). Das Gleichgewicht „zwischen Breite und Höhe ist *gestört*“, „die Breite des Unterbaus vermag die Höhe, den Oberbau“ eben *nicht*, wie in der geglückten Existenz „müheles zu tragen“ (ebd.). Kommt es zu keinem „Zurückholen aus der Verstiegtheit »auf die Erde«“ (AW I, 247), von wo ein neuer „Aufbruch und ein neuer Aufstieg“ (ebd.) möglich ist, droht Schwindel und Sturz: „Der Ausdruck dieses zeitlichen Versteigens im Medium des Raumes, dieser Selbsttäuschung hinsichtlich der eigentlichen Kraft und Reife des Selbst, ist der *Schwindel*, die aus dem überhörten Gewissen stammende Angst vor dem selbstfremden *Umschwung*, vor dem inneren und äußeren *Umsturz*, vor der

²² Über das Verhältnis von *Moral und Diagnose* bei Binswanger ließe sich einiges sagen: Er kämpfte mit seiner Daseinsanalyse gegen die in der Psychiatrie – damals wie heute – gängige „psychiatrische Moraldiagnostik“ (AW I, 84), die von „bloßen, bereits stark »reduzierten«, d.h. aus ihrem existentialen Mutterboden herausgerissenen *Wortbedeutungen* ausgeht (...), um sie »unbesehen« weiterhin in Funktionsleistungen ein- und umzudeuten, statt sie in ihre anthropologischen Wurzeln hinein zu verfolgen und auf ihren anthropologischen Gehalt hin zu prüfen“ (AW I, 223). Auf die Gefahr psychiatrische Diagnosestellungen mit „biologischen Zweck- und Werturteilen“ zu verwechseln, wies Binswanger wiederholt hin. In dem Ausmaß aber wie Binswanger eine verstärkt ontologisch-idealistischen Orientierung sich zu eigen macht, gerät die Beschreibung des je „individuellen Weltentwurfs“, die in der daseinsanalytischen Hermeneutik noch als Variationen der Norm verstanden werden konnte, leider immer mehr in die Nähe einer stärker Defizit orientierten Sichtweise, die in Unfreiheit, Unfähigkeit zu Transzendieren und im Abbruch des Verstehens das eigentliche Daseinsgeschehen und die Daseinskommunikation entstellt und verfehlt sieht. (Vgl. die Einleitung von Alice-Holzhey-Kunz im dritten Band der Gesammelten Werke)

Katastrophe.“ (Binswanger 1957, 80) Schwindel kann sich aber nicht nur bei zu hochfliegenden Wünschen (von Binswanger wiederholt im Anschluss an Kierkegaard als die „elendste aller Solokünste“ benannt) einstellen, sondern auch das Einbrechen von Alterität, zum Beispiel einer intensiven Erfahrung mit einem geliebten Anderen bedeuten, von dem, wie Rilke sagt das eigene Bild und jenes der Welt „schwindlig wird“ (Rilke 1987, 79).²³ Das Phänomen des Schwindels kann aber auch als philosophisches Grundgefühl, das einer eigenständigen Untersuchung wert wäre, verstanden werden. Als explizites Moment hat neben Binswanger interessanterweise auch Karl Jaspers, ein Philosoph mit medizinischer Prägung das „Schwindligwerden“ als einen „Ursprung des Philosophierens“ betrachtet. Schon in der *Allgemeinen Psychopathologie* zieht Jaspers aus dem Schwindel eine philosophische Konsequenz: „Der Schwindel ist eine Erfahrung des Daseins im ganzen, das seinen Boden verliert, und als solches ist er Symbol für alles äußerste, das noch nicht zur geordneten Klarheit gegenwärtigen Seins gebracht ist – weswegen der Schwindel für Philosophen zum Ausdruck werden konnte für den Ursprung ihrer auf das ganze des Seins gehenden Grundeinsichten.“ (Jaspers 1965, 76) In der Haltlosigkeit des Schwindels sieht Jaspers eine Bewegung zur Transzendenz angedeutet, eine Eintrittspforte „in die Tiefe des Seins“ (Jaspers 1964, 264). Als Gefahr der Verstiegenheit bedeutet der Schwindel für das philosophische Denken ein beständiges Warnzeichen, wenn das Denken den empirischen Boden zu verlieren droht. „Befällt uns nicht der Schwindel, wenn wir dergleichen bestimmen“ (Heidegger 2010, 226), fragt sich zum Beispiel auch Heidegger, als er die vertrackte Beziehung zwischen dem Sein und dem Nichts untersucht. Mit dem Sinnbild des Schwindels als anthropologische Konstante der Infragestellung der „erarbeiteten Sicherheit des Selbst in der Welt“ (Binswanger 1957, 80) und der dem Denken, Leben und Philosophieren „immanenten Bedrohung“ (AW I, 380) der „Verstiegenheit“ ist das Ineinandergreifen von Psychopathologie und Philosophie noch einmal markiert, an das Helmut Vetter immer wieder erinnerte und an das ich mich in seinen Vorlesungen immer wieder erinnere; ein Erinnern, das mich zu diesem Text schließlich inspirierte. Kommen wir zum Schluss.

Schluss: Wahnsinn und Philosophie

Kommen wir zurück auf den Anfang. Helmut Veters Vorlesungen mit ihren Exkursen ins Feld der Psychopathologie haben auch zunächst für mich einen Anfang bedeutet. Einen Anfang und eine Weitung des Horizonts. Er hat mit der phänomenologischen Methode gezeigt, welche Themen sich als Ausgangspunkte für philosophisches Fragen anbieten können. Umgekehrt hat er auch gelehrt, wie mit einem philosophisch-phänomenologischen Instrumentarium psychiatrischen Symptomen begegnet und welche Vertiefung abseits des naturwissenschaftlich-medizinischen Wissens für das Verständnis von psychischen Erkrankungen (und psychisch Erkrankten) erreicht werden kann. Die gossen Fallvignetten Binswangers weisen daraufhin, wie die darin beschriebenen Schicksale gerade in ihrem Scheitern in wesentlich tieferer Weise als die (relativ) gesunde Alltagsexistenz mit philosophischen Fragestellungen wie der Bedeutung des zu-sich-selber-Kommens,

²³ Auf den Zusammenhang von Schwindel und Gefühl erinnert auch der Titel von Sebalds ersten, oft auch abgründigen, Erzählwerk *Schwindel. Gefühle.* (vgl. Sebald 1990)

des eigentlichen Selbstseins, der Stellung zur Welt, der Leiblichkeit und Weiblichkeit (oder Männlichkeit) konfrontiert waren und sind. Diese tragische Auszeichnung hat Binswanger in seinen Beschreibungen wiederholt signiert. Am markantesten wenn er am Ende seiner zweiten Studie zur *Ideenflucht* einhält und feststellt: „Irgendwie steht der Kranke »dem Dasein« näher als wir – ist er doch in einem wahren Daseinstaumel begriffen.“ (AW I, 164) Der Respekt vor dem veränderten Erlebenshorizont, der sich in diesem Zitat ausdrückt, mag es auch ermöglicht haben, dass er von manchen seiner PatientInnen gelernt hat, als diese ihm erst bestimmte Themenkreise erschlossen haben²⁴. Auch Helmuth Veters Philosophieren ist vom Stachel der diversen „*Perturbationes Animæ*“ infiziert. Hinweise zum unterschiedlichen Bedingungsgefüge von psychischer Verletzlichkeit und philosophischer Erkenntnisfehlen in seinen Vorlesungen daher nicht, im Gegenteil diese bilden oftmals den Auftakt in die Thematik, ganz im Sinne eines Denkens, das nicht „in der Luft hängt“, sondern einer Widerfahrnis, einer Tyche, einem Pathos verpflichtet ist, das „unsere gewohnten Einsichten erzittern“ (Merleau-Ponty 1994, 138) lässt. Philosophie und Wahnsinn können so einander begegnen, indem sie beide den selbstverständlichen Ablauf unterbrechen und in einer Entwurzelung einmünden, „die uns aus allen Himmeln fallen lässt“. Ganz gemäß der Auffassung von Bernhard Waldenfels, „dass die Philosophie selbst einem Pathos entstammt und ihr Entstehen mit Schwindelgefühlen einhergeht, dass die Philosophie selbst eine Form des Wahnsinns darstellt, sofern sie uns aus dem gewohnten Gang der Dinge herausreißt“ (Waldenfels 2002, 34).

Bibliographie:

Binswanger Ludwig: *Ausgewählte Werke, Band 1, Formen missglückten Daseins. Herausgegeben von Max Herzog.* Heidelberg: Asanger Verlag 1992. (AW I)

Binswanger Ludwig: *Ausgewählte Werke, Band 2, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Herausgegeben von Max Herzog und Hans-Jürg Braun.* Heidelberg: Asanger Verlag 1993. (AW II)

Binswanger Ludwig: *Ausgewählte Werke, Band 3, Vorträge und Aufsätze. Herausgegeben von Max Herzog.* Heidelberg: Asanger Verlag 1994. (AW III)

Binswanger Ludwig: *Ausgewählte Werke, Band 4, Der Mensch in der Psychiatrie. Herausgegeben von Alice Holzhey-Kunz.* Heidelberg: Asanger Verlag 1994. (AW IV)

Binswanger Ludwig (1961): *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band I. Zur phänomenologischen Anthropologie.* Berlin: Francke Verlag 1961.

²⁴ Didi-Huberman versucht recht anschaulich der Wirkung nachzugehen, die von Aby Warburg, der längere Zeit Patient in Bellevue war, auf Binswangers in den Jahren darauf entstandene Arbeit über die *Ideenflucht* ausging. Vgl. Didi-Huberman (2010), 416 ff.

Binswanger Ludwig (1955): *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Band II. Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie*. Berlin: Francke Verlag 1955.

Ludwig Binswanger (1949): *Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisierung in der Kunst*. Heidelberg: Lambert Schneider 1949.

Bachelard, Gaston (1994): *Poetik des Raumes*. Frankfurt a. M.: Fischer 1987.

Bachelard, Gaston: *L'air et les songes. Essai sur L'imagination du mouvement*. Paris: Edition José Cortis 1943.

Benjamin, Walter (1972): *Über Haschisch*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972

Wolfgang Blankenburg (2007): *Psychopathologie des Unscheinbaren. Ausgewählte Aufsätze. Herausgegeben von Martin Heinze*. Berlin: Parados 2007.

Wolfgang Blankenburg (1971): *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Enke Verlag 1971.

Cassirer Ernst (1931): „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum“ (Vortrag auf dem Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 1930)“, in: *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Herausgegeben von Jörg Dünne und Stephan Günzel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 485-500.

Didi-Hubermann, Georges (2010): *Das Nachleben der Bilder*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010.

Doderer, Heimito von (1996): *Repertorium. Ein Begreifbuch von höheren und niederen Lebens-Sachen*. München: C.H. Beck 1996.

Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (2006): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Herausgegeben von Jörg Dünne und Stephan Günzel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, 485-500.

Foucault Michel (1992): „Einleitung zu Traum und Existenz“, in: Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz*. Bern / Berlin: Gachnang & Springer 1992, 7-93.

Foucault Michel (2005): „Von anderen Räumen“, in: *Schriften in vier Bänden, Band 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, 931-942,

Hasse, Jürgen / Kozljanič, Robert J.: *Gelebter, erfahrener und erinnertes Raum*. 5. Jahrbuch für Lebensphilosophie 2010/2011. München: Albuena Verlag 2010.

Heidegger, Martin (2010) *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Klostermann

Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit. Siebzehnte Auflage*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993.

Jaspers, Karl (1994): Philosophie II. *Existenzerhellung*. München: Piper 1994.

Jaspers, Karl (1965): *Allgemeine Psychopathologie. Achte unveränderte Auflage*. Berlin- Heidelberg – New York: Springer 1964.

www.psychanalyse-ebner.de

- Klages, Ludwig (1923): *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth 1923.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1966.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm-Fink Verlag 1994.
- Rilke, Rainer Maria (1987): *Werke II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.
- Ringel, Erwin (1953) *Der Selbstmord. Abschluss einer pathologischen Entwicklung*. Wien: Maudrich 1953.
- Sebald, W. G. (1990): *Schwindel. Gefühle*. Frankfurt a. M.: Eichborn 1990.
- Scheler, Max (1976): *Späte Schriften*. Bern und München: Francke Verlag 1976.
- Sloterdijk, Peter / Heinrichs, Hans-Jürgen (2006): *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Sloterdijk Peter (2009): *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- Straus Erwin (1956): *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. 2. Auflage. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer 1935.
- Tellenbach, Hubertus (1974): *Melancholie, Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer 1974.
- Vetter, Helmuth (1997): *Methode und Gegenstand der Phänomenologie, Vorlesung Sommersemester 1997*. (noch nicht ediert)
- Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse. Phänomenotechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.