

Mit einem Beitrag von Burkhard Gäbler

Akademie-Verlag Berlin 1987

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 108

[7]

„Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel Für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“  
*Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*

„Wir müssen uns befreien von der Vorstellung, daß das Philosophieren an sich und wesentlich eine Professorenangelegenheit sei. Es ist eine Sache des Menschen ...“

*K. Jaspers: Einführung in die Philosophie*

[9]

## 1. Krise und Existenzphilosophie

„Daher ist das Bewußtsein allgemein, daß es mit dem, worauf es eigentlich ankommt, nicht in Ordnung sei. Alles ist fraglich geworden; alles sieht sich in seiner Substanz bedroht. Wie sonst die Wendung geläufig war, wir lebten in einer Übergangszeit, so ist jetzt in jeder Zeitung von Krise die Rede. Alles ist in die Krise gekommen, die weder überschaubar noch aus einem Grunde zu begreifen und wieder gut zu machen, sondern als unser Schicksal zu ergreifen, zu ertragen und zu überwinden ist.“<sup>1</sup>

Im Deutschland des Jahres 1931, mitten in der Weltwirtschaftskrise und ihren furchtbaren materiellen und geistigen Auswirkungen, erscheint ein Buch, das eigentlich nur einen zentralen Gegenstand hat – die Krise des Menschen in der Gegenwart und der existentielle Aufschwung zur Krisenbewältigung. Grundpositionen dieses Büchleins sind im obigen Zitat angezeigt: alles ist fraglich geworden, überall ist die Substanz des Seins bedroht, die Krise, die in ihrem Wesen nicht aus *einem* Grunde zu begreifen ist, die man nur in ihren Phänomenen, umkreisend, darstellen kann, ist auszuhalten und zu überwinden. Die Frage ist nur, auf welchem Wege, und wenn es nicht *ein* Grund ist, welches sind die Gründe?

Am Ende der 20er und zu Beginn der 30er Jahre war das Erscheinen von Schriften, die die Krise der Zeit feststellten und Lösungswege jeglicher Art deklamatorisch verkündeten, nicht gerade neu und deshalb auch nicht sehr originell. Dieses Buch aber, das mit dem Titel „Die geistige Situation der Zeit“ 1931 als 1000. Jubiläumsband der prominenten und weitverbreiteten „Sammlung Göschen“ erschien, nahm einen besonderen Platz ein. Sein Verfasser war dabei alles andere als ein bekannter Mann der Politik oder Wirtschaft, der passende „Rezepte“ zur Krisenbewältigung hätte verkünden können. Es war der Heidelberger Philosoph und Psychiater Karl Jaspers. Bis zu diesem Zeitpunkt war er eine bekannte und umstrittene Größe nur im engeren Kreis des bürgerlichen geistigen, vornehmlich philosophischen Deutschland zwischen den beiden Weltkriegen. Er war Verfasser medizinisch-psychiatrischer und psychologischer Artikel und ebensolcher Fachbücher. Schließlich schrieb er – sie erscheint fast gleichzeitig mit dem obigen Werk – eine drei Bände umfassende und, gemessen am traditionellen Sprach- und Lehrstil, äußerst schwer verständliche „Philosophie“. Sein kleineres Werk aber, das in der kurzen Zeit von einem Jahr fünf Auflagen erlebte und später weitere Auflagen im In- und Ausland erreichen sollte, machte ihn schlagartig bekannt. Nicht nur Fachleute, sondern ein breites, in einer bestimmten geistigen Tradition des deutschen Bildungsbürgertums stehendes Publikum, las und diskutierte dieses Buch. Sein rascher Erfolg basierte offenkundig darauf, daß hier die krisenhafte Lebenssituation dieser Kreise am deutlichsten angesprochen wurde und man sich von den angedeuteten Lösungswegen auch eine, zumindest innerliche Krisenbeherrschung versprach. Philosophie war in die Ebenen praktisch-politischen Geschehens hinabgestiegen, ohne sich in ihnen zu verlieren. Man war bemüht, mit den Mitteln der Philosophie Krisenbewältigung zu betreiben.

Worauf läßt sich die Wirkung dieses Buches zurückführen? Es mag viele Ursachen und Gründe geben, wie etwa die bestechende Beschreibung der schnellen und bedeutsamen Entwicklung von Wissenschaft und Technik und die Schilderung ihrer Destruktivseiten oder die interessanten Bemerkungen zum Massendasein. Aber all das war schon von anderen vor Jaspers festgestellt worden, wie z. B. in der Massensoziologie und -psychologie Le Bons oder in technik-kritischen Positionen der deutschen und französischen Lebensphilosophie, des Neukantianismus etc.

Das Neue bestand vielmehr darin, daß Jaspers die Krise der Zeit bis in ihre letzten menschlichen Bereiche (wenngleich der ökonomische bei ihm wesentlich ausgespart bleibt) konsequent ausleuchtet und in keiner Art auch nur die geringste Illusion bestehen läßt, daß einer der traditionell gültigen Werte der bürgerlichen Gesellschaft, die die Festigkeit derselben bis 1914 repräsentierten, noch Bestand hätte. Bis in die Familienbeziehungen hinein beleuchtet Jaspers die zersetzende Wirkung des Zeitgeistes in einer alles vernutzenden „modernen Daseinsordnung“, und er warnt aus seiner Sicht vor Krisenbewältigungsversuchen aus Ganzheitsbetrachtungen heraus; denn zu verneinen, man

---

<sup>1</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, Berlin – New York 1979, S. 73.

wisse, „was das Ganze geschichtlich und gegenwärtig sei, ist ein Grundirrtum“<sup>2</sup>. Das Sein dieses Ganzen ist fraglich, und „niemand kann über seine Zeit hinaus; er fiele ins Leere“<sup>3</sup>.

[11] Das Aufzeigen des Zerfalls traditioneller Normen und Werte und die Vernichtung der Illusion, die Krise aus irgendeiner ganzheitlichen Schau geistig bewältigen zu können, das sind zwei wesentliche Momente, die die Existenzphilosophie zu einem Prototyp spätbürgerlicher Krisenideologie auf philosophischem Gebiet in der Epoche der Zuspitzung aller Widersprüche des Imperialismus, in der Zeit des ersten Weltkrieges und danach machte. Karl Jaspers hatte schon in seinem Buch „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919) diesen Geist eingefangen und ihn philosophisch auf den Begriff gebracht. Dennoch war das noch nicht der eigentliche gesellschaftliche Grund für die Wirksamkeit existentialistischen Denkens in den einzelnen Entwicklungsetappen der allgemeinen Krise der bürgerlichen Gesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts. András Gedö benennt in seinem Buch „Philosophie der Krise“ ein wesentliches Moment dafür, warum bürgerliches Philosophieren in dieser Zeit sowohl Dokument des Krisenbewußtseins als auch selbst Ausdruck der tatsächlichen Krise der spätbürgerlichen Philosophie ist. „Das philosophische Krisenbewußtsein ist in seinen beiden Beziehungen ein *falsches Bewußtsein*: es faßt die Krise der *bürgerlichen* Philosophie als die *der* Philosophie auf, und als Krisenphilosophie wandelt es die Krise *des Kapitalismus* in die fatale Krise *des menschlichen Seins* um. Der Verfall der bürgerlichen Welt und der bürgerlichen Geistigkeit wird im philosophischen Krisenbewußtsein zum *Mysterium*; diese Philosophie betrachtet ihre eigene Dekadenz im Spiegel der Dekadenz, schreibt diese den Folgen der Vernunft, der Wissenschaft und Technik, der Tragik der Erkenntnis und des Seins zu, betrachtet somit die Krise als den natürlichen Zustand der Philosophie, mindestens als unvermeidliches Geschick des Denkens in der Gegenwart. Der Verfall ist hier nicht nur beklagt, sondern auch – ja vor allem – genossen und kultiviert ...“<sup>4</sup>

Als *falsches* Bewußtsein ist es aber ein geistiger Reflex *wirklicher*, bestehender Verhältnisse, die in den bürgerlichen Menschen „wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen“, und dieses Phänomen geht bekanntlich seit Marxens Erkenntnissen in der „Deutschen Ideologie“ ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen“<sup>5</sup>. Die Existenzphilosophie ist in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland ein philosophischer Ausdruck des allgemeinen Krisenbewußtseins des bürgerlichen Menschen und zugleich Beleg für die Krise der spätbürgerlichen Philosophie in dieser Zeit, die das Vertrauen in die Kraft menschlicher Vernunft [12] und den sicheren Gang des historischen Fortschritts, in die humanistischen Werte der eigenen Geschichte und die Schöpferkraft des einzelnen Menschen verloren hatte. Allerdings auch nicht ohne Grund, hatte doch eben der erste Weltkrieg, der erste Höhepunkt der allgemeinen Krise des Imperialismus, in nie dagewesener Dimension das barbarische Wesen imperialer Machtansprüche, ihre Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit, ihren realen Antihumanismus enthüllt. Und was das Schlimmste war, die bürgerliche Gesellschaft tat alles, um diese Ereignisse, diesen hohen Blutzoll, den die Menschen in Europa gezahlt hatten, schnell vergessen zu machen. Sie stürzte von diesem Krisengipfel durch die Phase einer kurzen Prosperität in die nächste Rezession, die schließlich in Deutschland zur barbarischsten Form der Herrschaft des Großkapitals, zum Faschismus führen sollte.

Diesen Prozeß spiegelt die Existenzphilosophie wider, allerdings nicht derart, daß auf das *Wesen* dieses Krisenprozesses orientiert würde, eben auf den Grundwiderspruch zwischen Monopolkapital und Arbeit, der nur durch eine revolutionäre Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse aufzugeben wäre. Die Existenzphilosophie, namentlich die Jasperssche in ihrer Einschätzung der „geistigen Situation der Zeit“, gibt zweifelsohne sehr einprägsame Zustandsschilderungen von Phänomenen des krisenhaften Geschehens in der bürgerlichen Welt. Eigentlich sei alles in die Krise gekommen, und diese ist „weder übersehbar noch aus einem Grunde zu begreifen und wieder gut zu machen, sondern als unser Schicksal zu ergreifen, zu ertragen und zu überwinden“<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 27.

<sup>4</sup> A. Gedö, [Philosophie der Krise](#), Berlin 1978, S. 9. (Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, hrsg. v. M. Buhr, 90).

<sup>5</sup> K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, In: K. Marx/F. Engels Werke, Bd. 3, Berlin 1981, S. 26.

<sup>6</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 73/74.

Jaspers will die Krise thematisieren und bestimmt daher Phänomene als ihre Erscheinungsweisen wie: das „Planetarischwerden“ aller menschlichen Probleme als technische und wirtschaftliche (Welttechnik, Weltwirtschaft); den Prozeß der Nivellierung aller menschlichen Werte und Beziehungen; den Substanzverlust des Menschen in der Massenordnung; den Verlust von echten Autoritäten; die Entgötterung der Welt; die Herrschaft der Masse; die alles umgreifende Angst etc. Das Zentrum aber ist der Verfall des Menschseins, und zu diesem Anfang muß man zurück. Die Krise des Kapitalismus, einprägsam dargestellt, weil selbst tief empfunden, ist so letztlich zur Krise des Menschen geworden, deren wahrer Grund damit unbegreiflich bleibt. Allerdings hatte Jaspers damit – und darin ist wohl auch die Wirksamkeit seiner damaligen „Zeitanalyse“ begründet – Lebenssituationen großer Teile der in das Mahlwerk der Weltwirtschaftskrise geratenen Mitglieder der [13] bürgerlichen Gesellschaft auf das genaueste getroffen, geschildert und zu einer philosophischen Theorie verarbeitet, die ihrerseits nun wiederum weltanschauungsbildend auf das Bewußtsein dieser Menschen wirkte.

Zur gleichen Zeit, als Karl Jaspers die Einschätzung der „geistigen Situation der Zeit“ vornahm, schilderte und analysierte Siegfried Kracauer in seinem kulturkritischen Essay „Die Angestellten“ die Lebenssituation dieser gesellschaftlichen Zwischenschicht, die die Krise am Ende der 20er und zu Beginn der 30er Jahre besonders hart traf. Hier sind in umfangreichen Recherchen, basierend auf Befragungen von Angehörigen dieser sozialen Schicht, Belege für die von Jaspers philosophisch verallgemeinerten Lebenssituationen der Furcht und Angst, des Selbstmordes und der Todesahnung erbracht worden. In diesen Befragungen tauchen als Zukunftsvisionen für das einzelne Individuum immer wieder ausweglose Formulierungen auf: „Zukunft? – Arbeit, Irrenanstalt oder Gashahn.“ – „Der letzte Schritt ist für mich Selbstmord.“ – „Ich bin seelisch gebrochen und beschäftige mich ab und zu mit Selbstmordgedanken. Außerdem habe ich das Vertrauen zu sämtlichen Menschen verloren ... Zukunft? Trostlos und aussichtslos. Der baldige Tod dürfte das Beste sein.“<sup>7</sup>

Die Existenzphilosophie brachte diese krisenhafte Lebenssituation, die millionenfach im Alltagsbewußtsein durch die Krise der bürgerlichen Gesellschaft produziert wurde, auf den philosophischen Begriff, ohne dabei als Philosophie einer bestimmten Schicht gelten zu wollen oder zu können. Dies anzunehmen, wäre eine gewaltsame Verkürzung eines äußerst komplexen Ideologiebildungsprozesses. Sie erhob damit aber „die Angst und Verlorenheitsgefühle jener, die unter die Mühlen des Kapitalismus geraten waren, ohne zu begreifen, woher und wohin ... mystagogisch zur Norm menschlicher Existenz schlechthin ...“<sup>8</sup> Allerdings muß man hinzufügen, daß sie sich nicht bei Zustandsschilderungen aufhält, sondern ihrer Verpflichtung als Philosophie nachzukommen versucht, den Nachdenkenden aus Lethargie und Pessimismus herauszureißen. Jaspers' Existenzphilosophie will aktivieren, aber sie bleibt, getreu ihrem philosophischen Ansatzpunkt, in dem Appellieren stehen, sich über die Leerheit und Sinnlosigkeit der gesellschaftlichen Lebensumstände hinaus auf die je eigensten Möglichkeiten der menschlichen Existenz zu besinnen und so zu einem neuen Daseinssinn zu kommen.

Kracauer verglich in seinem Essay unter anderem die Krisensituation der „Durchschnittsarbeiter“ mit der der „Zwischen-[14]schichten“ – in seinem Fall der Angestellten – und konnte feststellen: „Der Durchschnittsarbeiter, auf den so mancher kleiner Angestellter gern herabsieht, ist diesem oft nicht nur materiell, sondern auch existentiell überlegen ... Die Masse der Angestellten unterscheidet sich vom Arbeiter-Proletariat darin, daß sie *geistig* obdachlos sind. Zu den Genossen kann sie vorläufig nicht hinfinden, und das Haus der bürgerlichen Begriffe und Gefühle, das sie bewohnt hat, ist eingestürzt, weil ihm durch die wirtschaftliche Entwicklung die Fundamente entzogen worden sind. Sie leben gegenwärtig ohne Lehre, zu der sie aufblicken, ohne ein Ziel, das sie erfragen können.“<sup>9</sup> Diese geistige Ohnmacht, die in der Zeit der akuten Weltwirtschaftskrise am Ende der 20er Jahre besonders deutlich über Millionen von nichtproletarischen Menschen wie eine Naturkatastrophe hereinbrach, war es vor allem, die auch den Philosophen Jaspers so entsetzte. Sein philosophisches Bemühen ging auf Sinnstiftung, aber diese konnte nicht auf dem fragwürdigen Sinn traditioneller bürgerlicher Wert- und Weltmodelle beruhen. Jaspers' Sinnstiftung bedeutet deshalb vor allem, vom Bewußtsein eines

<sup>7</sup> S. Kracauer, Die Angestellten. Kulturkritischer Essay, Leipzig und Weimar 1981, S. 48/49.

<sup>8</sup> W. Heise, Aufbruch in die Illusion, Berlin 1964, S. 363.

<sup>9</sup> S. Kracauer, Die Angestellten, a. a. O., S. 88 (Hervorhebung – H.-M. G.).

Völlig-auf-sich-selbst-zurückgeworfen-Seins des Menschen auszugehen, d. h., in seiner ganzen Nacktheit zurückgeworfen zu sein, wie es in der „geistigen Situation der Zeit“ heißt, und von hier aus den „Beginn mit dem anderen Einzelnen, dem treu er sich verbündet“, <sup>10</sup> zu suchen. Die Krise soll bewältigt werden, allein es bleibt immer ein Versuch der einzelnen Existenz.

Der Hang zum Pessimismus ist in der Existenzphilosophie wohl vorhanden, er ist jedoch nie in „reiner“ Form aufgetreten und konnte es zweifelsohne auch nicht, weil ja gerade die „Existenzsituation“ des Menschen in der bürgerlich-imperialistischen Welt notwendigerweise die unbedingte Evidenz der sittlichen Forderung nach Wahrung der menschlichen Würde und Freiheit im Prozeß zunehmender Entwürdigung und Unfreiheit forderte. Die Position, von der aus gehandelt werden müßte, die einzige, die nicht von den Verfallserscheinungen der Zeit angegriffen sein sollte, war für Jaspers die der Existenz. Existenz aber bedeutete für ihn etwas, „was nie Objekt wird, Ursprung, aus dem ich denke und handle, worüber ich spreche in Gedankenfolgen, die nichts erkennen; Existenz ist, was sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält“. <sup>11</sup> Ideologiekritisch hinterfragt, enthüllt sich uns die Existenz als die auf den philosophischen Begriff gebrachte widersprüchliche Klassensituation des bürgerlichen Individuums, welches sich in wachsendem Maß mit einer ihm völlig entfremdeten Umwelt konfrontiert sieht und die Hohlheit [15] traditioneller bürgerlicher Wertvorstellungen angesichts neuer sozialer Seinszusammenhänge nur zu deutlich verspürt. Diese ideologische Position setzt sich im philosophischen Begriff der Existenz spezifisch um. Er versucht, sich jeder rationalen Faßlichkeit zu entziehen und kann so nie objektiver Gegenstand theoretischer Analysen werden. Existenz ist „nicht rational faßbar, die Ratio ist in ihrem Ergreifen nur Durchgangsstufe, nur Medium. Existenz ist Ursprung unseres Seins und deshalb dem Wissen unzugänglich. Wir ergreifen darum die Existenz nur im Sprung. Wir vollziehen einen Sprung von der Daseinsanalyse zum eigentlichen Sein, von der Welt zur Existenz“. <sup>12</sup>

Die Geschichte, in welcher der Mensch agiert, wird dabei ihres objektiven, gesetzmäßigen Zusammenhanges beraubt und auf die Lebenssituation des einzelnen in einer feindlichen gesellschaftlichen Umwelt reduziert. Zwar wird nie die Vorhandenheit einer objektiven historischen Entwicklung geleugnet, weil auch für den Existentialisten der Fortgang der gesellschaftlichen Entwicklung die Basis für die einzelnen Existenzen darstellt. Der Mensch hat aber bei seinen existentiellen Entscheidungen diese Erkenntnisse „auszuklammern“. Er wird auf seine „existentielle“ Situation „eidetisch reduziert“, wie es Husserl in seiner Phänomenologie methodisch vorgeführt hatte. Er ist so in ein Reich der „Eigentlichkeit“ entrückt, das eine Verkehrung seiner wirklichen Klassenlage darstellt und die reale Wirklichkeit als eine Welt des „Uneigentlichen“ charakterisiert. Zugleich läßt sich das „Uneigentliche“ aber nicht „verdrängen“, vielmehr drängt es ständig als Bedrohung gegen das Individuum an, und dieses spürt auch seine schicksalhafte Eingelassenheit („Geworfenheit“) in eine Welt, in der es sich in ewiger schuldhafter Verstrickung zu entscheiden hat. Die Freiheit dieses Individuums besteht nicht etwa im liberal-bürgerlichen Tun-und-Lassen-Können, sondern in der Verdammnis zur Entscheidung in absoluter Einsamkeit, ohne gängige Wertvorstellungen, ohne Bezugsgefüge auf die anderen, die sich dem existentiellen Individuum ja als Masse und so als Teil des „Uneigentlichen“ darstellen.

Die Existenz wird damit zur „letzten Fluchtburg“ für den bürgerlichen Menschen, um aus einer Welt sinnentleerter Machbarkeit herauszukommen. Um den existentiellen Aufschwung zu vollziehen, ist jedoch nicht metaphysische Grübeleien über letzte Seinsgründe und auch nicht pragmatische Zweckmäßigkeitsüberlegung vonnöten. Hier hilft nur die existentielle Erfahrung der jeweiligen Situation des Menschen, in welcher er sich zu bewähren hat. Diese läßt sich wieder-[16]um nicht vom Denken her übersichtlich gestaltbar und beherrschbar machen, sie läßt sich überhaupt nicht mit den Mitteln gängiger Philosophie rational erklären und im Sinne des Herrschens des Menschen über die äußere Natur und Gesellschaft gestalten.

Die Existenzphilosophie, insonderheit die Jaspersche, steht hier im Gesamtzusammenhang eines lebensphilosophischen Grundzuges der spätbürgerlichen Philosophie, dessen „gesellschaftspolitisches

---

<sup>10</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 183.

<sup>11</sup> K. Jaspers, Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, Berlin 1932, S. 15.

<sup>12</sup> K. Jaspers, Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin 1932, S. 4/5.

Merkmal der Krisenmythos“ ist und der behauptet, „daß jede gesellschaftliche Entwicklung, der Geschichtsprozeß insgesamt, durch Irrationalität gekennzeichnet sind, die eine Veränderung gegebener gesellschaftlicher Verhältnisse nicht zulasse bzw. von vornherein zum Scheitern verurteile“<sup>13</sup>. Allerdings zeigt die Existenzphilosophie im Verhältnis zur Lebensphilosophie im spezielleren Sinne etwas Neues, etwas, was über die lebensphilosophischen Ansätze, die wesentlich vor dem ersten Weltkrieg entwickelt wurden und die drohende Krise des bürgerlichen Menschen mehr ahnten denn beschrieben, hinausgeht. Es war die elende Faktizität des Menschen in der Krise der imperialistischen Gesellschaft selbst, die es nicht mehr erlaubte, daß das erlebende Individuum, in welches schon die Lebensphilosophie (etwa Dilthey) den objektiven Geschichtsprozeß aufgelöst hatte, noch getragen wurde durch eine allgemeine Natur des Menschen, durch ein inhaltserfülltes umfassendes Gesamtleben.

In der „Existenz“ des Menschen ist dieser auf sein nacktes Dasein, ohne inhaltliche Bestimmung zurückgeworfen. Eine begriffliche Erfassung ist völlig unmöglich geworden. Dazu hatte es allerdings einer gewaltigen Zuspitzung aller gesellschaftlichen Widersprüche (und nicht nur der ideologischen) bedurft, um zu dieser objektiven Auffassung bürgerlicher „Tragik der menschlichen Existenz“ zu kommen. Die veränderte gesellschaftliche Situation des Imperialismus während und nach dem ersten Weltkrieg trieb das „Unheimlichwerden“ des realen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses weiter. Die Scheingeborgenheit, die im „Lebens“- und „Erlebens“-Begriff noch teilweise mitklang, brach völlig zusammen. Unbehagen, Fremdheit, Unheimlichkeit des wirklichen, gesellschaftlichen Lebens wird zur offenen Bedrängnis des bürgerlichen Menschen. Die *Angst* wird zum *gesellschaftlichen* Phänomen. Während im lebensphilosophischen Bereich „Eigentliches“ und „Uneigentliches“ „die Menschen gewissermaßen in zwei Klassen, in die das Leben Lebenden und die vom Leben Abgerissenen“,<sup>14</sup> teilte, „entsteht jetzt der Riß mitten im Subjekt“, und es „wird jetzt das Leben eines jeden, [17] das Leben überhaupt als gefährdet angesehen“.<sup>15</sup> Auf die mit der wachsenden Krise drohenden Gefahren der Vernichtung des Lebens, auf den imperialistischen Versuch totaler Manipulierung des Menschen, auf die latente Existenzunsicherheit (Weltwirtschaftskrise) und den Schein des „Unwesentlichwerdens“ des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft reagiert das bürgerliche Denken dann mit der „emphatischen Betonung der Existenz“, in der „jener Kern, jenes Echte der Subjektivität gesucht“ wird, „das man aus diesem drohend generellen Verderben noch zu retten hofft und erstrebt. Das Pathos der neuen Richtung drückt also die Sehnsucht aus: nach Rettung der nackten Existenz aus einem Weltzusammenbruch“.<sup>16</sup> Damit sind neue Bereiche für eine philosophische Arbeit aufgetan worden, die in der gesamten bisherigen Philosophiegeschichte tatsächlich ausgespart blieben.

Die Existenzphilosophie versteht sich so prinzipiell als Gegenposition zu einer philosophiegeschichtlichen Entwicklung, die ausschließlich auf die Rationalität, d. h. die rationale Durchdringung aller Seinsschichten angelegt war und die das Problem menschlicher Existenz bisher kaum artikuliert hatte. Sie begreift sich als Gegenreaktion auf alle Formen des Rationalismus, der in seinen großen Systemkonstruktionen und in seinen positivistischen Ablegern es nicht vermochte, dem Menschen in seiner Alltäglichkeit einen angemessenen Platz im jeweiligen System einzuräumen. Das Individuum sei bisher einzig als animal rational gefaßt worden (Descartes) oder als begreifbare Funktion eines übergeordneten Zusammenhanges, sei es als Moment im Prozeß der Realisation des absoluten Geistes (Hegel), sei es als Teil des wohlgeordneten Kosmos in der antiken Philosophie oder eingebettet in die Gesetzmäßigkeiten einer häufig sehr unterschiedlich interpretierten Natur (Spinoza, französischer Materialismus, Feuerbach). Der Mensch und seine Verhältnisse zur Wirklichkeit waren so prinzipiell immer rational begreifbar und steuerbar.

Die Krise des bürgerlichen philosophischen Rationalismus, die nach der politischen Machtergreifung der Bourgeoisie in ganz Europa mehr oder weniger offenkundig wurde und die sich in den

---

<sup>13</sup> M. Buhr/R. Steigerwald, [Verzicht auf Fortschritt, Geschichte, Erkenntnis und Wahrheit, Berlin 1981](#), S. 39; A. Gedö, *Philosophie der Krise*, Berlin 1978; R. Steigerwald, [Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin 1980](#) (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte 18).

<sup>14</sup> G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, S. 392.

<sup>15</sup> Ebenda.

<sup>16</sup> Ebenda.

verschiedensten Rettungsversuchen einer halbierten oder atomisierten Vernunft (vom Neukantianismus bis zum Positivismus) artikulierte, eröffnete neuen philosophischen Positionen geistigen Raum. Eine davon ist der Existentialismus, der sich durch seine ungebrochene philosophische Radikalität als legitimer Erbe des bürgerlichen Rationalismus ausweist. Einen fest umrissenen Ausdruck fand dieses Denken [18] zunächst im 19. Jahrhundert in der Philosophie Kierkegaards, der das menschliche Individuum in seiner aussichtslosen Verlassenheit, seinen Sorgen, Ängsten und Nöten zeigte, das sich auf keine sicheren Lebensbezüge oder festen Bindungen an eine Transzendenz mehr verlassen kann, und das immer vor die Situation gestellt ist, sich selbst zu verwirklichen. Geschehen kann dies nur im „Salto mortale“, im ungesicherten Sprung aus seiner endlichen Existenz heraus zu Gott, dem Absolutum, das freilich nie erreicht wird; Diesen neuen Denkansatz aufgreifend, entwickelte Jaspers dann im 20. Jahrhundert seine Existenzphilosophie, die gleichsam zu einem neuen Typ spätbürgerlicher Weltanschauung und Philosophie in der Zeit extrem zugespitzter gesellschaftlicher und individueller Krisen werden konnte. Jaspers ist auch deshalb paradigmatisch für dieses Denken, weil er im Unterschied zu anderen Repräsentanten (Heidegger, Sartre) diese Position am deutlichsten vertreten hat und sie auch nicht durch verschiedene „Kehren“ und Wenden abänderte, wenngleich eine Entwicklung in ihr feststellbar ist.

[19]

## 2. Karl Jaspers: Stationen seines Lebens – Etappen seiner theoretischen Entwicklung

„Denn die Philosophie ist als geistiges Werk doch in Motiven und Veranlassungen gebunden an den Lauf eines Lebens.

Diese Bindung gilt auch dann, wenn das Leben, wie das meine, einfach und verborgen war, durch keine Ereignisse von allgemeinem Interesse ist oder doch nur von dem Interesse, das ein jedes Menschenleben für Menschen haben kann.“<sup>1</sup>

Philosophie und Leben, Lebensweg, der als Entwicklungsweg von Theorie sich zeigt – das spielt bei Jaspers eine wesentliche Rolle; Ganz im Gegensatz etwa zu Martin Heidegger, der dem Wert des Biographischen eher skeptisch gegenüberstand; der Mann sollte bei Heidegger hinter dem Werk verschwinden. Bei Jaspers entfaltet sich das Grundanliegen seines Denkens von frühester Jugend an, späteres Wissen hat dies in seinem Werk nur entfaltet: „Blicke ich auf meine geistige Entwicklung, so meine ich etwas von Kindheit an Gleichbleibendes zu sehen. Die Grundverfassung der Jugend hat sich im Lauf des Lebens geklärt, im Stoff des Weltwissens bereichert, aber es hat niemals Krise und Wiedergeburt .. Mit allem späteren Wissen konnte ich das Licht dorthin fallen lassen, um es zu vollem Bewußtsein zu bringen.“<sup>2</sup>

Karl Jaspers wurde am 23. Februar 1883 in Oldenburg, nahe der Nordsee-Küste geboren. Sein Vater, zunächst Amtshauptmann, später angesehener Bankdirektor, war liberal eingestellt, und Jaspers rühmte an ihm, daß er „seiner Ämter mit Klugheit, Gründlichkeit und Pflichttreue“ waltete. Ein Bruder seiner Mutter – Theodor Tantzen – gehörte der freisinnigen Partei Eugen Richters an und wurde später Ministerpräsident des Landes Oldenburg. In Jaspers' Elternhaus herrschte eine liberal-konservative, aufgeklärte Atmosphäre, die sich insbesondere gegen die preußische Bevormundung nach der Reichsgründung und den reaktionären, militaristischen Geist, der mit dem Preußentum auch in Oldenburg einzog, wandte. Jaspers begann nach dem Abschluß des Gymnasiums 1901 zunächst [20] ein Studium der Jurisprudenz, welches er jedoch nach einigen Semestern wieder aufgab, um sich dem Studium der Medizin zu widmen. Dieses schloß er 1908 ab. Er verteidigte im folgenden Jahr seine Dissertation zum Thema „Heimweh und Verbrechen“.

Seit 1908 arbeitete Jaspers als Volontärassistent – eine lebenslang anhaltende Krankheit erlaubte keine Vollassistenz im Klinikbetrieb – in der psychiatrischen Klinik der Universität Heidelberg bei dem Hirnhistologen Nissl. Hier beschäftigte er sich vorzugsweise mit theoretischen und methodologischen Problemen der Psychopathologie. 1913 habilitierte er sich auf der Basis dieser Forschungsarbeit bei dem Neukantianer Wilhelm Windelband mit der Habilitationsschrift „Allgemeine Psychopathologie“, die noch heute, nun schon „klassisch“ geworden, zum Grundbestand psychopathologischer Literatur in der Medizin gehört. In dieser Zeit – Jaspers ist seit 1916 außerordentlicher Professor – orientierte er sich jedoch mehr und mehr auf philosophische Fragen, die den Horizont des Psychopathologen erweiterten. Das Ergebnis seiner Forschungen war schließlich das 1919 erschienene Werk „Psychologie der Weltanschauungen“, in dem Karl Jaspers erstmalig Grundpositionen seiner Existenzphilosophie entwickelte. Man kann dieses Werk wohl überhaupt als „Geburtsurkunde“ systematischer Existenzphilosophie ansehen. Auf Grund dieser Arbeit wird er (gegen den ausdrücklichen Widerstand des Neukantianers Heinrich Rickert) 1921 in Heidelberg als ordentlicher Professor für Philosophie berufen. Berufungen nach Greifswald und Kiel, später nach Bonn hat er abgelehnt.<sup>3</sup>

In dem nachfolgenden Jahrzehnt widmet sich Jaspers vor allem seiner akademischen Lehrtätigkeit und veröffentlicht nur einige kleinere Arbeiten zu Max Weber, Strindberg und van Gogh, die teils als Anwendung, teils als Abschied von der Psychopathologie zu begreifen sind und (zumindest bezüglich

---

<sup>1</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuausgabe, München 1977, S. 7.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 122/123.

<sup>3</sup> Zu Jaspers' Heidelberger Zeit vgl. neuerlich: Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit, Hrsg. von J.-F. Leonhard, Heidelberg 1983.

der letztgenannten) pathographische Studien darstellen.<sup>4</sup> Eine philosophisch und bildungspolitisch wichtige Arbeit war seine Schrift „Die Idee der Universität“ aus dem Jahre 1923, in welcher er die Idee der liberalen Freiheit und Autonomie der bürgerlichen Universität gegen reaktionären Korpsgeist und Bürokratisierung des Studienbetriebes vertrat. Diese Schrift erschien 1946 neugeschrieben wieder, um in dem Prozeß der Wiederherstellung der Universitäten nach dem faschistischen Spuk in Deutschland im bürgerlich-liberalen Sinne mitzuwirken. Allein Jaspers mußte später resignierend feststellen, daß seine Worte beide Male ohne Wirkung blieben.

[21] In den Jahren 1931/32 erscheinen zwei Hauptwerke von Karl Jaspers, die schon Erwähnung fanden. Es ist „Die geistige Situation der Zeit“ und sein philosophisches Hauptwerk in drei Bänden, welches aber nie den Verbreitungsradius der eindringlichen Gegenwartsanalyse erreichen konnte und auch nicht sollte. Dieses Werk war vielmehr der philosophischen Diskussion der Fachleute überlassen. Jaspers hatte hier aus existenzphilosophischer Sicht die in der „Geistigen Situation der Zeit“ für ein breiteres Leserpublikum beschriebenen Lebenssituationen des bürgerlichen Menschen des 20. Jahrhunderts auf neue, im bürgerlichen Philosophieren bisher nicht gekannte Art theoretisch beschrieben, zergliedert und dabei zugleich nach neuen Lebenszielen gesucht. Das Unmögliche schien möglich geworden zu sein, die so oft beschworene „Unsystematik“ der allem Systemdenken feindlichen Philosophie der Existenz war zu einem umfassenden System entwickelt worden.

Das Jahr 1933 brachte auch für Karl Jaspers eine völlig neue Situation. Zum einen war der aus liberalem Geist der Verantwortung theoretisch und praktisch in der Universitätsarbeit tätige Jaspers den Nazis suspekt. In ihren Gleichschaltungsbemühungen fanden das Denken und die Person von Karl Jaspers keinen Platz. Zum anderen war er mit einer jüdischen Frau verheiratet, von der er sich, gegen alle Repressalien der Faschisten und obgleich man es ihm nahelegte, nicht scheiden ließ. Seine existentielle Theorie war ihm auch in seinem Privatleben zur apodiktischen Lebensmaxime geworden: „Liebe ist entweder ganz oder gar nicht.“ 1937 verboten die Nazis ihm, sein Lehramt auszuüben, nachdem sie ihn schon seit 1933 von der Lenkung und Leitung der Universität ausgeschlossen hatten. 1938 erhält er Publikationsverbot. Dennoch hat Jaspers intensiv gearbeitet. Bevor er mit Publikationsverbot durch die Nationalsozialisten belegt wurde, veröffentlichte er 1935 fünf Vorlesungen zum Thema „Vernunft und Existenz“, die er auf Einladung der Universität Groningen gehalten hatte. Sein Nietzsche-Buch, dessen Diktion gegen den faschistischen Nietzsche-Kult gerichtet war, erschien 1936. 1937 veröffentlicht er im Sonderheft der „Revue philosophique“ in Paris sein Werk „Descartes et la philosophie“ (deutsch 1937) anlässlich der 300. Wiederkehr des Erscheinens des „Discours de la méthode“. Die letzte Veröffentlichung erschien 1938. Es waren die drei Vorlesungen unter dem Thema „Existenzphilosophie“, die er am Freien Hochstift in Frankfurt am Main im September 1937 noch gehalten hat, ehe er Redeverbot erhielt. Das waren die damals sichtbaren Schritte des Schaffens am Bau seiner Philosophie.

[22] Der uns seit einiger Zeit mögliche Blick in den Nachlaß zeigt jedoch, daß Jaspers in dieser Zeit persönlicher Gefahr seine Philosophie ausbaute. So begann er 1937 eine „Weltgeschichte der Philosophie“ zu schreiben, an welcher er 25 Jahre arbeitete und deren erste Ergebnisse 1957 in den „Großen Philosophen“ vorgestellt wurden. Erst mit der Veröffentlichung des Nachlasses sind und werden weitere literarische Zeugen dieser und späterer Jahre an die Öffentlichkeit gelangen.<sup>5</sup> Der Zusammenbruch der faschistischen Diktatur 1945 verhinderte schließlich eine von der Gestapo noch geplante Deportation von Karl Jaspers und seiner Frau in ein Massenvernichtungslager.

Gleich nach 1945 stellte sich Jaspers mit anderen Intellektuellen, da er eine „reine Weste hatte“, wie er einmal äußerte, der Aufgabe, in Heidelberg die Universität wiederzueröffnen und den alten, reaktionären, faschistischen Geist aus den deutschen Bildungsanstalten auszutreiben. Ihn beschäftigte

---

<sup>4</sup> Arbeiten Jaspers' aus dieser Zeit: Max Weber. Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier, Tübingen 1921; Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathologischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, in: „Arbeiten zur angewandten Psychiatrie“, Bern 1922 (zweite ergänzte Auflage, Berlin 1926).

<sup>5</sup> Vgl. Hans Saners vorläufigen Bericht (1969/71) zu Karl Jaspers' Nachlaß in: Karl Jaspers in der Diskussion. Hrsg. v. H. Saner, München 1973, S. 449-463.

nach der Barbarei des Faschismus und den furchtbaren Wirkungen des von deutschem Boden ausgegangenen zweiten Weltkrieges immer wieder die Frage nach der Schuld an diesem Geschehen. Seine ersten Vorlesungen nach 1945 kreisten um dieses Problem, und 1946 publizierte er „Die Schuldfrage“, wohl eine seiner besten politischen Schriften. Er mußte jedoch feststellen, daß viele seiner mehr oder minder kompromittierten Landsleute gerade darüber nichts lesen wollten. Der von ihm aus spätbürgerlich-liberaler Gesinnung betriebene Versuch, eine tiefgreifende Wandlung des gesellschaftlichen Selbstverständnisses zu initiieren, gelang nicht.

Jaspers mußte erkennen, daß dieser Wandlungsprozeß nicht wirklich mit vollem Ernst betrieben wurde und man sich mit Halbheiten – wie er die auch von den westlichen Alliierten verhinderte wahre Entnazifizierung und Wiederherstellung der Demokratie aus seiner Sicht begriff – zufriedengab. Jaspers – enttäuscht von dieser Entwicklung – nahm schließlich einen Berufungsantrag der Universität Basel an und übersiedelte 1948 in die Schweiz. In den Jahren bis zu seinem Tode am 26. Februar 1969 publizierte er eine Reihe seiner wichtigsten Schriften, wie etwa 1947 die „Philosophische Logik“ (1. Band: Von der Wahrheit) oder 1949 seine Geschichtsphilosophie unter dem Titel „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“, „Die großen Philosophen“ 1957, „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“ 1962, „Kleine Schule des philosophischen Denkens“ 1965 usw.

Auch eine Reihe sehr widersprüchlicher politisch-philosophischer [23] Schriften entstanden in seiner Baseler Zeit. So u. a. „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ 1958, für dessen antikommunistische Grundintention die reaktionären Kreise der BRD Beifall spendeten und Jaspers 1958 den „Friedenspreis des Deutschen Buchhandels“ erhielt, und seine zweite große politische Zeitanalyse (wir sehen die erste in „Die geistige Situation der Zeit“ manifestiert) „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ aus dem Jahre 1966, in der er eine schonungslose Abrechnung aus seiner liberalen politisch-ideologischen Sicht mit reaktionären, konservativen und neofaschistischen Tendenzen in der Bundesrepublik betrieb und für die er von den gleichen Kräften, die einst sein „Atombombenbuch“ lobten, nun scharf attackiert wurde. Wie mit seinen politisch-zeitkritischen Schriften, so war Jaspers zeitlebens (und auch nach seinem Tode) mit seiner Philosophie unterschiedlichen Wertungen und Kritiken ausgesetzt. Sie reichten von zustimmender Bewunderung über kritische Verarbeitung bis zur totalen Ablehnung.

Eine Schule im engeren Sinne des Wortes hat er nie gebildet, wohl aber gab und gibt es eine Reihe bedeutender bürgerlicher Wissenschaftler, die sich dem Jaspersschen Denkansatz verpflichtet fühlen oder fühlten und die, durch seine Philosophie beeinflusst, neue Wege des Denkens gingen. Zu ihnen lassen sich zählen: Hannah Arendt, Jeanne Hersch, Edgar Salm, Golo Mann, Dolf Sternberger, Otto Friedrich Bollnow, Kurt Sontheimer. Durch seine Psychiatrie wurde besonders Ludwig Binswanger in seinen psychiatrischen Forschungen und Praktiken angeregt. In kritischem Diskurs standen die großen evangelischen Theologen Rudolf Bultmann und Karl Barth mit Jaspers. Gleiches trifft auf den anderen Begründer eines Denkens menschlicher Existenz am Ende der zwanziger Jahre zu – Martin Heidegger.

Von Jaspers' zeitkritischem Geist angesprochen fühlten sich nach eigenen Aussagen auch die Journalisten Thilo Koch und Rudolf Augstein.

Ernst Bloch und Georg Lukács waren es schließlich, die sich – sie hatten persönliche Bekanntschaft mit Jaspers in dem Heidelberger Kreis um Max Weber geschlossen – mit seiner Existenzphilosophie kritisch auseinandersetzten.

Wirkung und Widerspruch nicht nur im deutschsprachigen Bereich, sondern weltweit, zeigten, daß Jaspers mit seiner Philosophie einem neuen, zeitgemäßen Typus bürgerlicher philosophischer Weltanschauung zum Durchbruch verholfen hatte und einer ihrer wichtigsten Repräsentanten wurde.

[24]

### 3. Die „maßgebenden Denker“ für Jaspers und ihr Einfluß auf seine Philosophie

In einem Radiovortrag vom Februar 1951 (Studio Basel), der seinen „Weg zur Philosophie“ thematisierte, sagte Karl Jaspers: „Wir gewinnen Kräfte aus den geschichtlichen Quellen. Wir möchten Widerhall werden des Tiefen, das einmal gedacht wurde, möchten dessen Aneignung fördern.“<sup>1</sup>

Jaspers' Weg zur Philosophie, der ja, wie gezeigt wurde, durchaus nicht der traditionelle eines deutschen bürgerlichen Philosophen zu Beginn des 20. Jahrhunderts war, kann nur verstanden werden, wenn wir uns zugleich seine philosophiegeschichtlichen Quellen erschließen. Wir meinen damit nicht so sehr seine Philosophiegeschichte, in welcher er den größten Teil der weltgeschichtlich bedeutsamen philosophischen Systeme bearbeitet hat und der wir uns in einem späteren Abschnitt gesondert zuwenden möchten. Es handelt sich hier vielmehr um *die* Springquellen, ohne die Jaspers' philosophische Systematik undenkbar wäre, gleichsam um die „Meister“, die Jaspers auf den Weg brachten. Vom frühesten, dem ersten tastenden Suchen nach philosophischer Verallgemeinerung erworbenen Sach- und Fachwissens ausgehend, bis hin zu seinem Spätwerk glauben wir (und man kann das sowohl aus autobiographischen Bemerkungen als auch aus der Werkanalyse herauslesen) feststellen zu können, daß es die folgenden Denker waren, die nachhaltigen, andauernden oder zeitweisen Einfluß auf sein Denken und Handeln hatten: Spinoza und Kant, Kierkegaard und Nietzsche, Dilthey und Husserl, schließlich Max Weber. Es wären sicher noch andere zu nennen – Platon, Augustin –, doch jene sind die wichtigsten.

„Der erste unter den Philosophen, der mich beflügelte, war Spinoza.“<sup>2</sup> „Er wurde mein Philosoph.“<sup>3</sup> Die Spinoza-Lektüre ließ Jaspers auf eine Weise nachdenken, „die mir zwar philosophische Einsicht brachte, aber gerade darum wissenschaftlich nicht gültig war“<sup>4</sup>. Es stellt sich jedoch die Frage, in welchem Maß ausgerechnet [25] Spinoza, also einer der drei großen rationalistischen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, dessen pantheistische Substanzauffassung (deus sive natura [Gott oder auch die Natur]) eigentlich gerade den Gegenpol zu jeglicher Philosophie der Subjektivität (sei sie rationalistisch oder nichtrationalistisch gefaßt) bildet, auf Jaspers einwirken konnte?

Man muß dabei vorausschicken, daß Jaspers weder zu Spinoza – und zu ihm vielleicht sogar am allerwenigsten – noch zu anderen für ihn „maßgebenden“ Denkern ein unkritisches, nur auf Rezeption ausgerichtetes philosophisches Interesse entwickelte. Alle wurden in wesentlichen Positionen ihres Denkens für Jaspers bedeutsam, wenngleich er dabei immer um die Differenzen zu seinem System wußte und auf diese aufmerksam machte.

Kommen wir auf das Zitat bezüglich seiner eigenen Spinoza-Lektüre zurück, so schätzte er dessen philosophischen Rationalismus, der *more geometrico* [auf die Art der (euklidischen) Geometrie] – mit der der mathematischen Erkenntnis abgesehenen Kraft des Zwingenden in der Argumentation – ein Gleichnis für die Erkenntnis ewiger Dinge schuf. Die Zeitlosigkeit logisch-mathematischer Verhältnisse ist ihm schönstes Symbol für die Zeitlosigkeit des eigentlich Wahren. Aber Spinoza sei deshalb kein platter Rationalist; denn diese Rationalität ist ein ständiges Medium für das, „was mehr als Rationalität (nämlich das intuitive Erkennen des intellectus) ist“<sup>5</sup>. Für Jaspers ist Spinozas Dritte Stufe der Erkenntnis (*scientia intuitiva*) gerade der Punkt, an dem er anzuknüpfen meint; denn Spinoza gibt keine erklärende Ableitung der Welt aus dem Ursprung Gottes. Für Jaspers ist hier kein Ergründen, sondern ein Erhellen. „Es ist ein Hinsprechen zum Geheimnis, es zu erhellen, nicht zu ergründen.“<sup>6</sup> Spinozas dritte Erkenntnisstufe, eben die Intuition, wird hier von Jaspers als der Anknüpfungspunkt zu seiner Position der Existenzerhellung angesehen, was letztendlich aber nicht Spinozas Anliegen war; denn ihm geht es gerade hier um adäquate Erkenntnis des Ganzen, Gottes.

---

<sup>1</sup> K. Jaspers, *Mein Weg zur Philosophie*, in: Karl Jaspers: *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, München – Zürich 1983, S. 15.

<sup>2</sup> *Philosophische Autobiographie*, a. a. O., S. 125.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 10.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 36.

<sup>5</sup> Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, München 1957, S. 781.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 777.

Jaspers sieht Spinoza offensichtlich in einem zweiten, vielleicht sogar wesentlicheren Aspekt als bedeutsam für sein eigenes Philosophieren an. Spinoza war einer der Großen des 17. Jahrhunderts, der um seine persönliche Unabhängigkeit derart bemüht war (viele Berufungen an führende Universitäten der damaligen Zeit lehnte er ab und lebte von der bescheidenen handwerklichen Tätigkeit des Linsenschleifens), daß sein System sich ohne Rücksichtnahme, ohne Einschränkungen und Anpassungen an offizielle Lehrdogmatik frei entfalten sollte. So lehnte er bekanntlich den Ruf Karl Ludwigs von der Pfalz an die Heidelberger Universität 1673 ab, um nicht [26] in der „Freiheit des Philosophierens“ behindert zu sein. Spinozas Leben ist gelebte Philosophie, und dieses Einmalige philosophischer Existenz beeindruckt Jaspers. Er sieht sich offensichtlich mit seiner Philosophie, die mit den Erwartungshaltungen der damaligen spätbürgerlichen akademischen deutschen philosophischen Öffentlichkeit durchaus nicht übereinstimmt (vergleiche Jaspers' Kontroverse mit seinem berühmten Gegner Heinrich Rickert), in eine „Spinoza-ähnliche“ Position gedrängt, nur – und hier ist auch die für Jaspers spürbare und aus seiner Spinoza-Interpretation ablesbare Differenz zu finden – während Spinoza „geschützt in der allumfassenden Gotteswirklichkeit“<sup>7</sup>, ohne innere Kämpfe, in völliger Ruhe lebt, entwickelt Jaspers gerade die für die menschliche Existenz wesentlichen Grenzsituationen. Spinoza war von vornherein er selbst, und darum ging es auch unter spätbürgerlichen Bedingungen Karl Jaspers, nur hatte sich für dieses bürgerliche Selbst die Fragwürdigkeit seiner Lebenssituation sehr deutlich gezeigt. Jaspers steht am Ende der bürgerlichen Entwicklung, Spinoza an ihrem Beginn.

Welche grundlegenden Einwände hat Jaspers nun gegen Spinoza? Sicherlich lassen sich deren viele finden. Es geht uns aber hier um diejenigen, die selbst als Einwände noch für die Entwicklung des Jaspersschen Denkens bedeutsam geworden sind.

Zunächst muß Jaspers natürlich vom Grundsätzlichen her gegen das Ausbleiben von Geschichtlichkeit bei Spinoza auftreten. Die spinozistische Substanz wird *sub specie aeternitatis* [unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit] gefaßt. Damit erreicht Spinoza, daß in der Relation Denken und Sein das Denken ein Attribut der Substanz ist, ewig vorhanden, ungeworden. „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird ...“<sup>8</sup>

Damit – und das kritisiert auch der Marxismus an Spinoza – ist das historische Werden von Erkenntnis und objektiver Realität ausgeschlossen. Auch Jaspers muß von seiner existentialistischen Position dieses „*sub specie aeternitatis*“ kritisieren. Aber seine Kritik divergiert wesentlich von der marxistischen. Marx' Forderung „*sub specie historiae*“ sieht Geschichte als gesetzmäßigen Prozeß menschlicher Entwicklung, Jaspers' Kontrapolition der Geschichtlichkeit negiert dies gerade und sieht darin nur ein Derivat spinozistischer Position – nur mit dem Mantel der Historie verhängt. Er fordert vielmehr Einmaligkeit. Die Einmaligkeit der Individualität ist wohl der wichtigste Gegenpol gegen das Allgemeine der Substanz. Mit dem strengen Determinismus Spinozas schließlich erfährt das Individuum „nicht die Ungewißheit, die Fülle und das Scheitern [27] in der tätigen Geschichtlichkeit der Existenz“<sup>9</sup>. Und Spinoza kann so die Grenzsituation nicht kennen, nicht die Angst und die Verzweiflung, die für Jaspers aber typisch werden im existentialistischen Menschenbild des Spätbürgertums. Wenngleich Spinoza für Jaspers nur eine frühe Episode war, so blieb sie doch insbesondere in der Identität von Leben und Werk, also der mit aller Konsequenz gelebten eigenen Philosophie und der Treue zu ihr, lebenslang eine verborgene Triebkraft für Jaspers.

Anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in Frankfurt am Main an Karl Jaspers im Jahre 1958 schrieb Hannah Arendt, daß, wenn Kant je einen legitimen Nachfolger gehabt habe, dieser nur in Karl Jaspers gesehen werden könne.<sup>10</sup> Sicher ist dies eine überzogene Behauptung, die aus der damaligen Situation und dem konkreten Anlaß heraus zu verstehen ist. Jaspers ist selbstverständlich kein Kantianer, auch kein Neukantianer, wenngleich der Einfluß der am Ende des vorigen und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wirksamsten deutschen akademischen Schulphilosophie auch auf Jaspers nicht zu verkennen ist. Man muß jedoch der historischen Wahrheit halber hier

<sup>7</sup> Ebenda, S. 886.

<sup>8</sup> B. Spinoza, Ethik, Buch I, Definition 3.

<sup>9</sup> K. Jaspers, Die großen Philosophen, a. a. O., S. 893.

<sup>10</sup> Vgl. K. Jaspers, Wahrheit, Freiheit, Frieden, München 1958, S. 52 f.

hinzufügen, daß das Verhältnis zwischen Jaspers und dem auch in Heidelberg tätigen bedeutenden Repräsentanten des Neukantianismus der südwestdeutschen Schule – Heinrich Rickert – immer ein gestörtes war (vgl. dazu den 4. Abschnitt: „Rickert“ in Karl Jaspers’ „Philosophischer Autobiographie“).

Schon in den frühesten Werken von Jaspers finden wir Hinweise bezüglich der Zurückführung seines Denkens auf Anregungen, die ihm durch das Denken Immanuel Kants gegeben worden sind. In der „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919) nominiert Jaspers für den ersten Platz in der Reihe der bedeutsamen Persönlichkeiten, die ihn in dieser Phase seines Schaffens von philosophischer Seite her beeinflusst haben – Kant. „Kant ist durch seine Ideenlehre der Schöpfer des Gedankens, der dieser Weltanschauungspsychologie überall zugrunde liegt.“<sup>11</sup>

Im Anhang dieses Werkes umreißt er dann die für die Weltanschauungspsychologie bedeutsame Kantsche Ideenlehre.<sup>12</sup> Es geht Jaspers hier besonders um den Tatbestand, daß Kant, im Bemühen, die Erkenntnisleistung des Menschen zu analysieren, die auf das Ganze, auf die Totalität gehende Vernunftserkenntnis von den anderen Formen (Anschauung, Verstand) abgehoben hat. Bezüglich der Erkennbarkeit des Individuums heißt es deshalb: „Da das Individuum als Individuum immer Idee ist, ist es somit letztlich [28] unerkennbar. Die Idee aber des Individuums besteht nur in der Idee des Ganzen überhaupt, der Mikrokosmos nur in Beziehung auf den Makrokosmos. Ein Individuum erkennen wollen, heißt die Welt überhaupt erkennen wollen.“<sup>13</sup> Die Kluft zwischen einer durch Einzelwissenschaften betriebenen, mit exakten Methoden vorgehenden verstandesmäßigen Analyse des menschlichen Individuums und dem Menschen als philosophischem Problem, die in den späteren Jaspersschen Schriften dann unüberwindbar wird und sich aus dieser Sicht auf Kants Trennung von Verstandes- und Vernunftserkenntnis nicht ganz stimmig beruft, taucht hier in den frühen Werken ansatzweise auf.

In seiner Arbeit „Der philosophische Glaube“ heißt es dann bezüglich dieser totalen Kluft zwischen „eigentlichem“ und „uneigentlichem“ Menschen: „Zwei Wege zeigen uns den Menschen; entweder den Menschen als Forschungsgegenstand oder den Menschen als Freiheit.“<sup>14</sup> Diese existieren im konkreten menschlichen Individuum als Antinomie. Jaspers greift hier auf Kant zurück. In Kants Transzendentalphilosophie sind die Antinomien als erkenntnistheoretisches Problem gefaßt, als „Gebrauch der Verstandesgrundsätze“, die „über die Grenze der letzteren hinaus“ ausgedehnt werden. Diese erkenntnistheoretischen Antinomien sind bei Kant keine Sophismen. Es sind echte, einander ausschließende Thesen, die in einem „ungehinderten Wettstreit untereinander“ stehen, denen aber keine Vereinigung gelingt.<sup>15</sup> Kant war trotz seines „gedämpften“ Erkenntnisoptimismus ein Ideologe und Philosoph des aufstrebenden Bürgertums. Der Mensch wird wesentlich als erkenntnisoptimistisches und – vornehmlich dann bei Fichte und Hegel – als „tatfreudiges“ Individuum angesehen. Jaspers dagegen steht mit seinem philosophischen Schaffen gleichsam am anderen Ende der historisch progressiven Entwicklung zur bürgerlichen Gesellschaft. Zwar knüpft er philosophiehistorisch an das von Kant aufgeworfene Problem an. Aber wir müssen davon ausgehen, daß es nicht mehr der originäre Kant war, der für Jaspers’ Transformation des einst gnoseologisch gefaßten Problems der Antinomien in eine existentiell-anthropologische Antinomie von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ im Menschen von Bedeutung wurde.

Hier, wie auch in anderen Zusammenhängen, in denen Jaspers dem Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“ nahezustehen meint, ist es in Wirklichkeit ein durch das Prisma des Neukantianismus „gebrochener“ Kant. Obwohl es zu Rickert kontroverse Positionen gab, blieben seine These von der Trennung der Wissen-[29]schaften in die „generalisierenden“ Naturwissenschaften einerseits und die „individualisierenden“ Kulturwissenschaften andererseits, die als „eigentliche Wirklichkeitswissenschaft“ gelten sollten, wie auch das Wert-Sollens-Problem nicht ohne Einfluß auf das Jasperssche Denken. Allerdings muß man hinzufügen, daß er, der die von Rickert scharf attackierte Lebensphilosophie

<sup>11</sup> K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, S. 12.

<sup>12</sup> Vgl. ebenda, S. 408-428.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 419.

<sup>14</sup> K. Jaspers, Der philosophische Glaube, München 1954, S. 43.

<sup>15</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1960, S. 509 f.

Diltheys, Gedanken der Phänomenologie Husserls und verschiedene Theorien der Psychiatrie und Tiefenpsychologie (Nissl, Kraepelin, Freud u. a.) in seiner eigenen existenzphilosophischen Welt- und Menschenvorstellung kritisch mit verarbeitete, auch ein eigenes „existentialistisches“ Kantverständnis entwarf. Die Differenz zwischen Jaspers und Kant zeigt sich sehr deutlich im Menschenbild ihrer verschieden begründeten und realisierten Philosophien.

Kants Einteilung des Menschen in ein empirisches Wesen, das strenger Naturnotwendigkeit gehorcht, und in ein intelligibles Wesen, das dem Sittengesetz folgt, ist kein gänzlicher Zerfall des einheitlichen Menschen in der Hinsicht, daß er nur im empirischen Bereich rational erfaßbare Aussagen über sich selbst machen könnte und als Sittwesen einer absoluten Irrationalität unterläge. Das Sittengesetz ist nach Kant für den Menschen von gleicher Verbindlichkeit und Faßbarkeit wie das Naturgesetz. Anders wäre auch Kants Optimismus in bezug auf die ständige Höherentwicklung der Menschheit, trotz oder gerade wegen des von ihm schon erkannten Hanges des Menschen zur ungeselligen Geselligkeit, nicht zu begreifen. Jaspers dagegen trennt den Menschen in ein „uneigentliches“ (natürliches und soziales) und ein „eigentliches“ („Existenz“-) Wesen. Die Struktur des menschlichen Daseins zeichne sich aus durch „Unvereinbarkeiten, welche nicht überwindbar sind, Widersprüche, die sich nicht lösen, sondern beim klaren Denken nur vertiefen, Entgegensetzungen, die kein Ganzes werden, sondern als unschließbare Brücke an der Grenze stehen.“<sup>16</sup> Wenn man mit Denkkategorien des „Uneigentlichen“ das „Eigentliche“ zu erfassen versuche, gelange man nie zum Wesen des „Eigentlichen“. Es verschließe sich prinzipiell solchen Untersuchungen.

Diese „Antinomie“ setzt die Konstruktion eines philosophischen Menschenbildes voraus, das – hier aber im Gegensatz zu Kant stehend – im Menschen selbst eine abgrundtiefe, unüberwindbare Kluft bestehen läßt. Das existentielle Ideal wird als das „Wahre“, „eigentliche Sein“ des Menschen ausgegeben, während der wirkliche, gesellschaftlich existierende Mensch im „Verfall an die Welt“ lebt.

Es sind aber nicht nur Spinoza und Kant bzw. die hier nicht [30] speziell erwähnten Denker der Antike (Platon, Plotin) und der Klassik (Schelling, Hegel), die Jaspers beeinflussten. Es waren zwei bedeutende, in ihrem theoretischen und politischen Wesen äußerst widersprüchliche Philosophen des 19. Jahrhunderts, die gleichsam die geistige Schwelle zu einer neuen kulturellen Entwicklungsetappe der bürgerlichen Gesellschaft repräsentierten und sie mit heraufführten – S. A. Kierkegaard und F. Nietzsche –, die Jaspers anregten. Beide, wenngleich Kierkegaard von seinen äußeren Lebensdaten weit früher literarisch aktiv war als Nietzsche, wurden philosophische Repräsentanten eines Bürgertums, das die Krisenhaftigkeit seiner eigenen Existenz immer deutlicher zu spüren begann und das dieses Gefühl im theoretischen Schaffen beider Denker adäquat repräsentiert glaubte. In Jaspers' Interpretation stellt sich dieser Prozeß so dar: „Beim Gang in die neue Welt sehen wir Kierkegaard und Nietzsche wie Sturm- vögel vor einer Wetterkatastrophe: Sie zeigen die Unruhe, die Hast – dann die Kraft und Klarheit eines augenblicklichen hohen Fluges und wieder etwas wie Kreisen und Taumeln und Absturz. Sie selber wissen sich als Seezeichen; an ihnen ist Orientierung möglich – aber indem man sich in Distanz von ihnen hält. Ihnen zu folgen, wird von ihnen selber verwehrt.“ Und weiter heißt es: „Denn je mehr ein Zeitalter, die geschichtlichen Bindungen verlierend, unter die Knechtschaft der Masse gerät, desto stärker wird der Anspruch an den Einzelnen als Einzelnen: *er selbst zu sein*. Jeder Mensch ist ein Einzelner, hier ist der letzte Grund, dem allein sich wieder zeigen kann, was eigentlich ist.“<sup>17</sup>

Jaspers hat damit umrissen, was er von beiden Denkern als Anregung bekommen hat, nämlich im Gegenzug zu Hegel (und auch zu Marx, wie er später feststellen sollte), der sich auf das Allgemeine konzentrierte, sich auf das einzelne, den einzelnen Menschen zu konzentrieren; und zwar den Menschen in seiner Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit, Unaustauschbarkeit, seiner „Eigentlichkeit“ – kurz in seiner „Existenz“. „Kierkegaard verdanke ich den Begriff der ‚Existenz‘, der mir seit 1916 maßgebend wurde, um das zu fassen, worum ich mich bis dahin in Unruhe bemüht hatte.“<sup>18</sup>

<sup>16</sup> K. Jaspers, Philosophie II. Existenzerhellung, a. a. O., S. 250.

<sup>17</sup> K. Jaspers, Kierkegaard, in: Karl Jaspers, Aneignung und Polemik, München 1968, S. 309 (Hervorhebung – H.-M. G.).

<sup>18</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 125.

Søren Kierkegaard hatte bekanntlich in seiner Auseinandersetzung mit Hegels rationalistischem System dessen abstrakt-logischen Denken die in kein System einpaßbare konkrete Existenz des Menschen gegenübergestellt. In „sokratischem“ Stil fordert Kierkegaard den Menschen auf, ehe er anderes zu erkennen sich müht, sich selbst kennenzulernen. In seiner „Drei-Stadien-Theorie“ entwickelt Kierkegaard drei Positionen menschlichen Daseins. Die [31] erste Position ist die des „Ästhetischen“, d. h. die Stufe der unmittelbaren Gewißheit des Äußeren in der Sinnlichkeit des Menschen und das Sichstützen auf diese Außenwelt, d. h. das Sichorientieren an ihr. Die zweite Position, die diese erste überschritten hat (es gibt zwischen beiden Positionen nur ein „Entweder-Oder“), ist die des „Ethischen“. „Wer das Leben ethisch betrachtet, der sieht das Allgemeine, und wer ethisch lebt, der drückt in seinem Leben das Allgemeine aus ...“<sup>19</sup> Das Selbst ist hier nicht nur ein persönliches Selbst, es ist das bürgerliche Selbst, d. h. das Individuum in seiner ethischen Verantwortlichkeit in der menschlichen (der bürgerlichen) Gesellschaft. Kierkegaard stellt sich als anarchisch-religiöser Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer protestantischen Staatsreligion entgegen, aber jenseits von „Ästhetischem“ und „Ethischem“, wie später Nietzsche dann jenseits von „Gut“ und „Böse“ stehen wollte.

Kierkegaard ringt mit Verzweiflung um ein Leben im „Religiösen“, welches aber nicht der philisterhafte Glaube des offiziellen Protestantismus ist. Im „Religiösen“ lebt der Mensch existentiell, lebt er als Existenz in rückhaltloser Hingabe bis zum Martyrium an Gott. Hier aber ist der Mensch absolut einsam, er kann sich auf keine allgemeingültigen Glaubenssätze berufen, um sich mit ihnen zu beruhigen. Er steht in totaler Einsamkeit vor Gott, wie dermaleinst Abraham vor Gott stand, als er Isaak opfern sollte. Einzig auf sich selbst angewiesen ist Abraham in seiner Entscheidung, und darin liegt für Kierkegaard gerade das Entsetzliche. Diese Position der „entsetzlichen Einsamkeit“ der Existenz greift Jaspers gezielt heraus. Allerdings wird aus dieser Einsamkeit des Menschen vor Gott bei Jaspers (wie übrigens auch bei Heidegger) die Einsamkeit des Menschen vor dem „Nichts“. Aus dieser entspringt entweder die Angst (Heidegger), oder der Mensch gerät hier in Grenzsituationen seines Daseins (Jaspers), denen er nie ent-rinnen kann. Schon in den frühen Schriften wird für den aus dem Umkreis der Psychiatrie kommenden Jaspers, der später dann die „Geistige Situation der Zeit“ als „Herrschaft der Masse“<sup>20</sup> und Feind aller menschlichen „Existenz“ darstellt, folgendes aus Kierkegaards und Nietzsches Denken bedeutsam:

- „Beide haben die Problematik des Daseins erlebt, sie sind die größten Psychologen der Weltanschauungen geworden.“
- „Es kommt ihnen auf das Leben der gegenwärtigen Individualität, auf die ‚Existenz‘ an.“
- Sie fassen die Problematik des Ich, in grenzenloser Selbstreflexion gewonnen, als Dialektik des subjektiven Daseins. „Dabei wird [32] ihnen ganz von selbst die Frage der Echtheit des seelischen Lebens und Daseins zum Problem und die äußerste Bewegung, die Unruhe des seelischen Daseins selbstverständlich.“
- „Beide sind ‚Romantiker durch ihre innere Bewegung‘...“
- „Beide waren auch in ihrer literarischen Produktion gegen das System. Ihre Gedanken haben die Form des Aphorismus und des Essays.“ Sie sind ausgemachte Antisystematiker und von dieser Position aus im traditionellen Sinne der europäischen Philosophie seit Platon und Aristoteles eigentlich – „Antiphilosophen“.<sup>21</sup>

Diese Positionen von Kierkegaard und Nietzsche wurden und waren nicht nur für das Philosophieren des jungen Jaspers von Bedeutung. Auch in seiner ausgereiften Philosophie späterer Jahre beruft er sich immer wieder auf die Grundpositionen dieser Denker. So ist es nicht ohne Bedeutung, daß er seine fünf Vorlesungen im Frühjahr 1935 an der Universität Groningen (Holland), angesichts der faschistischen Barbarei in Deutschland und der offenen Krisenhaftigkeit der bürgerlichen Ordnung, zu dem Thema „Vernunft und Existenz“ mit einer Vorlesung eingeleitet hat, die er unter die Überschrift stellte: „Herkunft der gegenwärtigen philosophischen Situation. Die geschichtliche Bedeutung Kierkegaards und Nietzsches“.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, Entweder – Oder, Köln – Olten 1960, S. 732.

<sup>20</sup> Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 34 ff.

<sup>21</sup> Sämtliche Zitate, die als charakterisierende Identitäten für beide Denker genommen wurden, entstammen Karl Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen, a. a. O., S. 12.

Jaspers hält die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Denker folgendermaßen fest: „Es ist, als ob erst sie uns ganz aus einer Gedankenlosigkeit herauszwingen, die ohne sie selbst beim Studium der großen Philosophen für uns noch zu bleiben scheint. Wir können nicht mehr ruhig in der Kontinuität der überlieferten Begriffsbildung fortgehen. Denn durch Kierkegaard und Nietzsche ist eine Weise der Denkerfahrten der Existenz wirksam geworden, deren Folgen noch nicht allseitig an den Tag gekommen sind. Sie haben eine noch undurchschaute, aber fühlbare Frage gestellt, die noch offen ist. Es ist durch sie zum Bewußtsein gebracht und bewirkt, daß kein selbstverständlicher Boden mehr für uns ist. Es gibt nicht mehr einen unangetasteten Hintergrund unseres Denkens.“<sup>22</sup>

Kierkegaard habe als Lösung auf all diese Fragen ins „absurd Christliche, vor dem die Welt versinkt“, verwiesen, und Nietzsche habe „ins Ferne, Unbestimmte, das nicht als Substanz erscheint, aus der wir leben könnten“<sup>23</sup>, gezeigt. Nietzsche habe schließlich die Philosophie gestürzt, um zur „Gottlosigkeit“ zu kommen.

Verweilen wir in diesem Zusammenhang noch einen Augenblick bei der Philosophie Nietzsches, und betrachten wir die wesentlichsten Eckpunkte der Einflußnahme dieses Denkers auf die Philosophie Karl Jaspers’.

[33] Zunächst muß man aus zeitgeschichtlicher Sicht unbedingt hinzufügen, daß die Berufung der Nationalsozialisten auf Nietzsche und insbesondere die barbarischen ideologischen und politischen Folgen, die sich daraus ableiteten, natürlich auch für Jaspers’ Nietzsche-Bild nicht ohne Belang waren. Schon in seinem Nietzsche-Buch aus dem Jahre 1936 zeigt sich eine zurückhaltende, aber merkwürdige Distanzierung vom verfälschenden NS-Nietzsche-Kult, die sich besonders reibt an dessen politisch-pragmatischer Vernutzung. Aber auch rein inhaltlich-sachlich befindet sich Jaspers immer in einer Distanz zu Nietzsche. Besonders in seinem Aufsatz „Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie“ hält Jaspers 1950 fest, daß es kein vorbehaltloses Bekenntnis zu Nietzsches Denken geben könne, weil dieses Denken zwar in Bewegung bringe, aber nicht befriedige.<sup>24</sup>

Wie wurde nun Jaspers durch Nietzsches Philosophieren beeinflusst?

*Erstens* ist es wohl der Standpunkt des philosophischen Subjektivismus, der als „Wille“, als „Dasein“, als „Leben“ den Anspruch erhebt, jenseits von Materialismus und Idealismus zu stehen. Der Mensch als solchermaßen ausgewiesener Gegenstand des Nietzscheschen Philosophierens ist aber für Jaspers wesentlich charakterisiert durch ein „Sich-zu-sich-selbst-Verhalten“<sup>25</sup>. Jaspers bezeichnet aber bekanntlich gerade Existenz als das, „was sich zu sich selbst verhält“<sup>26</sup>. Und schließlich ist mit diesem Menschenbild, welches „gegen das Allgemeine für das Individuum“<sup>27</sup> eintritt, auch die für den Existentialismus typische Individualitäts- und Freiheitskonzeption apostrophiert. Allerdings wendet sich Jaspers gegen die Nietzschesche „Freiheit ohne Transzendenz“, denn „Freiheit im existenzphilosophischen Sinne ... ist in bezug auf Transzendenz“<sup>28</sup>.

*Zweitens* eröffnet sich bei Nietzsche mit der Problematik des über den „Daseinsmenschen“ hinaus-treibenden „Übermenschen“ eine neue Transzendenz. Zwar sei Nietzsche durch einen Nihilismus getrieben, der vom „Tode Gottes“ getragen sei, aber „eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt; Entschieden hält er den Raum frei“.<sup>29</sup> Nietzsche erhält sich also Transzendenz in „einem selbsterdachten Glauben und zu selbstgemachten Symbolen (Übermensch, ewige Wiederkehr, Dionysos usw.)“<sup>30</sup>.

---

<sup>22</sup> K. Jaspers, Vernunft und Existenz, Bremen 1949, S. 30 f.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>24</sup> K. Jaspers, Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie, in: Karl Jaspers, Aneignung und Polemik, a. a. O., S. 400.

<sup>25</sup> Vgl. K. Jaspers, Nietzsche, Berlin – Leipzig 1936, S. 111 ff.

<sup>26</sup> K. Jaspers, Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, a. a. O., S. 15.

<sup>27</sup> K. Jaspers, Nietzsche, a. a. O., S. 127.

<sup>28</sup> Ebenda, S. 133.

<sup>29</sup> Ebenda, S. 387.

<sup>30</sup> Ebenda, S. 386.

*Drittens* wirkte Nietzsche auf Jaspers ethisch-moralisch und gesellschaftsphilosophisch durch seine Aversion bezüglich der Tendenzen der „modernen Gesellschaft“ zur „Massengesellschaft“, die jegliche Individualität zerstöre. Jaspers hat diesem Aspekt insbesondere in der „Geistigen Situation der Zeit“ Ausdruck verliehen. „Die Massen-[34]ordnung baut einen universellen Daseinsapparat auf, der die eigentliche menschliche Daseinswelt zerstört.“<sup>31</sup> Für Nietzsche ist der gegenwärtige Zustand menschlichen Daseins gekennzeichnet durch Nihilismus und Decadence, durch das „Übergewicht der Herde über die Hirten“. „Der Instinkt der Herde schätzt die Mitte und das Mittlere als das Höchste und Wertvollste ...“ Das Mißtrauen gilt den Ausnahmen: „Ausnahme sein gilt als Schuld.“<sup>32</sup>

Jaspers Wendung gegen die Entindividualisierung des Menschen in der sogenannten „modernen Massengesellschaft“ ist nicht unwesentlich durch Nietzsches Mißtrauen gegen die Tendenz der Zeit zum „Herdenmenschen“ und dessen Erlösungsglauben und Geniekult beeinflusst worden.

*Viertens* muß schließlich der scharfe Antiszientismus Nietzsches (insbesondere in seiner „Zarathustra-Periode“) als bedeutsam für Jaspers' eigenes Konzept bezüglich der Warnung vor einer Überbewertung der Wissenschaften im 20. Jahrhundert gesehen werden. Sicher hat der an exakten Methoden naturwissenschaftlich-medizinischer Forschung orientierte Jaspers ein anderes Verhältnis zu den Wissenschaften gehabt, als Nietzsche es je haben konnte (selbst in seiner sogenannten „Wissenschaftsphase“, 1878-1882, hatte das, was Nietzsche unter Wissenschaft verstand, wenig mit exakten Wissenschaften gemein). Es steht jedoch fest, daß sich für beide zwischen Philosophie und Wissenschaften eine unüberwindbare Kluft aufgetan hatte, in welcher das menschliche Wesen verschlungen werden konnte, wenn es sich nicht auf sein „Eigentliches“ besinnt.

Von dieser Position aus kommen wir nun unmittelbar an die Zusammenhänge heran, die wesentlich für die Analyse des Verhältnisses zwischen Karl Jaspers und Max Weber geworden sind. Bekanntlich verkehrte der junge Jaspers mit den etwa gleichaltrigen G. Lukács und E. Bloch im Hause Max Webers in Heidelberg. Es hatte sich um den Gelehrten Weber, den J. Kuczynski als „den größten Gesellschaftswissenschaftler, den die deutsche Großbourgeoisie als treuen Sohn ihrer Klasse hervorgebracht hat“, bezeichnet<sup>33</sup>, ein Kreis bedeutender bürgerlicher Wissenschaftler gebildet (der sogenannte Weber-Kreis), in dem u. a. E. Troeltsch, G. Simmel, H. Rickert, A. Weber verkehrten. In diesem Kreis waren es insbesondere Max Webers sozialtheoretische Lehren und seine politischen Anschauungen und Haltungen, die auf Jaspers Einfluß gewannen. Diese Einflußnahme war also eine doppelte. Einmal wirkte Weber als Vertreter der an exakten Forschungsmethoden und dem Prinzip der „Wertfreiheit“ ausgerichteten Sozialwissenschaften auf Jaspers und zum ande-[35]ren auch als politischer Repräsentant des großbürgerlichen national-liberalen Denkens im damaligen Deutschland.

Wenden wir uns zunächst der Einflußnahme Max Webers auf das politische Denken Karl Jaspers' zu. „Was ich seit dem Kriegsausbruch 1914 politisch dachte, stand unter dem Einfluß Max Webers“<sup>34</sup>, erklärt Jaspers selbst. Weber habe ihn, dem bis zu diesem Zeitpunkt nationalstaatliches Denken fremd war, das nationale Denken gelehrt. Jaspers' Aversion gegen die preußisch-deutsche Reichseinigung von oben war eine rein emotionale, aus der Zeit seiner Jugend im Oldenburgischen, in welche nach 1870 eine vom Jaspersschen Elternhaus subjektiv abgelehnte „Invasion preußischer Gesinnung ... preußischer Manieren (Assessoren- und Leutnantston)“ einzog.<sup>35</sup>

Auch für Weber waren die junkerlich-preußischen Welteroberungspläne, denen er anfänglich selbst nicht ganz abweisend gegenüberstand, schließlich unter der aggressiven, aber dilettantischen Politik Ludendorffs und Wilhelm II. politisch unerträglich geworden: Der Beginn einer damit einhergehenden politischen Unmündigkeit der Deutschen wird von Weber schon bei Bismarck gesehen. Dieser hinterließ eben „eine Nation ohne alle und jede politische Erziehung ... ohne allen und jeden

<sup>31</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 38.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. 3, München 1977, S. 621.

<sup>33</sup> J. Kuczynski, Max Weber – negatives Genie und positiver Charakter, in: [Jürgen Kuczynski, Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 6, Berlin 1977](#), S. 174 ff.

<sup>34</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 66.

<sup>35</sup> Ebenda, S. 64.

politischen Willen, gewohnt, daß der große Staatsmann an ihrer Spitze für sie die Politik schon besorgen werde. Und ferner als Folge der mißbräuchlichen Benutzung des monarchischen Gefühls als Deckschild eigener Machtinteressen im politischen Parteikampf, eine Nation, daran gewöhnt, unter der Firma der ‚monarchischen Regierung‘ fatalistisch über sich ergehen zu lassen, was man über sie beschloß, ohne Kritik an der politischen Qualifikation derjenigen, welche sich nunmehr auf Bismarcks leergelassenem Sessel niederließen und mit erstaunlicher Unbefangenheit die Zügel der Regierung in die Hand nahmen.“<sup>36</sup>

Aber Webers Aversion richtete sich auch gegen die Arbeiterklasse, die, wie Jaspers den Standpunkt von Max Weber zitiert, „keinen Funken einer katilinarischen Energie der Tat“ aufweise: „Es fehlten in ihr die großen Machtinstinkte“.<sup>37</sup> Nur eine nicht näher spezifizierte „Arbeiteraristokratie“, die noch geboren werden müsse, könne vielleicht einmal den Speer übernehmen, für den der Arm des Bürgertums in Deutschland noch immer zu schwach sei. Besonders aber wandte sich Weber nach der Oktoberrevolution gegen die Kommunisten. Jaspers schreibt: „Als ich im Januar 1919 Max Weber fragte, was zu tun sei, wenn die Kommunisten die Herrschaft gewinnen, war seine Antwort: dann interessiert die Sache mich nicht mehr.“<sup>38</sup> Gemeint war die Sache der deutschen Nation und [36] ihrer historischen Entwicklung; Weber war Vertreter des spätbürgerlichen deutschen Nationalliberalismus, der gegen die preußischen Junker und Teile der mit diesen paktierenden reaktionären Großbourgeoisie auftrat, weil sie leichtfertig mit ihrer räuberischen Machtpolitik auf gefährliche und sträfliche Weise die Klassenherrschaft der Bourgeoisie aufs Spiel setzten. Seine prinzipielle Ablehnung galt den revolutionären Teilen des Proletariats, und er forderte einen Typus einer „Arbeiteraristokratie“, die mit pseudorevolutionärer Energie ausgestattet sein sollte.

Sein politisches Ideal ist der bürgerliche Parlamentarismus, dessen Gefährdung er aber in den westlichen „Massendemokratien“ zu sehen vermeint. Die Masse denke nur bis übermorgen, und sie sei „rein emotionalen und irrationalen Beeinflussungen ausgesetzt“.<sup>39</sup> Deshalb müsse Politik mit kühlem, klarem Kopf gemacht werden und vor allem nicht von den Massen, sondern von den wenigen echten politischen Führern. Webers dezisionistisches Politik-Modell kommt voll zum Tragen, wenn er meint, daß klare, verantwortliche Entschlüsse nur gefällt werden können: „1. je kleiner die Zahl der an der Erwägung Beteiligten ist, – 2. je eindeutiger die Verantwortlichkeiten jedem einzelnen von ihnen selbst und den von ihnen Geleiteten vor Augen stehen“<sup>40</sup>. In einzelnen Positionen (Klassenfrage, Parlamentarismus, Stellung zu Krieg und Frieden) hat Weber unmittelbar und direkt auf Jaspers' politische Position gewirkt. Es war aber doch wohl vor allem diese allgemeine spätbürgerliche Haltung eines nationalen Liberalismus unter den spezifischen Bedingungen des Imperialismus in Deutschland, der das ganze theoretische Schaffen und die politische Haltung Webers Ausdruck verlieh, die Jaspers' politisches Denken und Handeln bis in sein hohes Alter hinein bestimmte. In engem Zusammenhang damit steht natürlich auch die Spezifik der Beeinflussung des Philosophen Jaspers durch den Soziologen Weber.

Zunächst scheint der Gegensatz gerade zwischen dem nüchternen, rationalistisch angelegten Sozialwissenschaftler Weber und dem leidenschaftlichen, auf nicht rationalen Bereichen insistierenden Existenzphilosophen Jaspers von grundlegender und unüberbrückbarer Art zu sein. Schon in seinem berühmten Vortrag 1913 im „Verein für Sozialpolitik“ über den „Sinn der Wertfreiheit in den Sozialwissenschaften“ fordert Weber, daß Einzelwissenschaften nur die Aufgabe haben, eine rationale Zweck-Mittel-Relation zu erarbeiten, unerwünschte Nebenwirkungen im voraus zu kalkulieren und die Konkurrenz mehrerer möglicher Wertungen zu konstatieren. Mehr kann und darf im Leistungsbereich rationaler Wissenschaft nicht er-[37]wartet werden. Wissenschaft habe ein rein theoretisches Interesse. Aber Weber ist weit davon entfernt, anzunehmen, daß praktische Interessen keine Rolle

<sup>36</sup> M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, in: Max Webers Schriften zur theoretischen Soziologie, zur Soziologie der Politik und Verfassung, Frankfurt am Main 1947, S. 207.

<sup>37</sup> K. Jaspers, Max Weber, Oldenburg 1932, S. 15.

<sup>38</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 68.

<sup>39</sup> W. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, a. a. O., S. 260.

<sup>40</sup> Ebenda.

spielen, nur sollen sie aus der Phase direkter wissenschaftlicher Analyse ausgespart bleiben. Weber erkannte nämlich, daß schon die Auswahl des Wesentlichen aus der Fülle empirischer Materialien eine die bloßen Fakten übersteigende Wertung zur Voraussetzung hat, ganz zu schweigen von handfest auftretenden Interessenkonstellationen. Gerade an dieser Stelle setzte nun später der Philosoph Jaspers ein. Er akzeptierte die scharfe Trennung zwischen der Wissenschaft vom Sozialen und der Philosophie, wie sie Weber vorgenommen hatte, eröffnete letzterer aber dann den geistigen Raum, vor dem Weber die Grenze für eine empirisch-rationale einzelwissenschaftliche, soziologische Arbeit unter spätbürgerlichen Bedingungen aufgerichtet hatte. Jaspers erarbeitete somit die für Webers spätbürgerlichen Liberalismus unter imperialistischen Bedingungen auf sozialwissenschaftlichem Gebiet adäquaten philosophischen Positionen, von denen er glaubte, daß sie den verantwortungsethisch Entscheidenden und Handelnden auf dem Felde der menschlichen Gesellschaft stimulieren könnten.<sup>41</sup>

Ein abschließendes Zitat aus der Vorlesungsreihe „Existenzphilosophie“ soll aus Jaspers’ Sicht diese Nahtlinie zwischen dem Sozialwissenschaftler Weber und dem Existenzphilosophen Jaspers noch einmal prinzipiell beleuchten: „Max Weber enthüllte den Irrtum, daß durch Wissenschaft – etwa in der Volkswirtschaftslehre und Soziologie – herauszubekommen und zu beweisen sei, was getan werden solle. Die methodische Wissenschaft erkennt Tatsachen und Möglichkeiten. Sollen diese objektiv gültig erkannt werden, so muß der forschende Mensch seine Wertungen, insbesondere seine Wünsche, seine Sympathien und Antipathien, die auf dem Weg zum Erkennen fruchtbare Antriebe geben und den Blick helllichtig machen, im Erkenntnisakt selbst suspendieren, um die Verschleierung und Einseitigkeit, die aus ihnen kommen, wieder rückgängig zu machen; Wissenschaft ist nur redlich als *wertfreie Wissenschaft*. Aber diese wertfreie Wissenschaft ist, wie Max Weber zeigte, ihrerseits in der Auswahl der Probleme und Gegensätze noch im ganzen gelenkt durch Wertungen, die sie zugleich durchschauen kann. Die Leidenschaft der Wertung – die für das Leben den Vorrang hat und auch erst begründet, daß Wissenschaft überhaupt sein soll – und die Selbstüberwindung durch Suspension der Wertungen beim Erkennen machen Zusammen erst die Kraft des Forschers aus. Solche Erfahrungen in der Wissenschaft lehrten die Möglichkeit eines jeweils ganz bestimm-[38]ten konkreten Wissens und die Unmöglichkeit, in der Wissenschaft zu finden, was man in der damaligen Philosophie vergeblich erwartet hatte. Wer in der Wissenschaft den Grund seines Lebens, die Führung seiner Handlungen, das Sein selbst gesucht hatte, mußte enttäuscht werden. Es galt, den Weg *zur Philosophie* zurückzufinden.“<sup>42</sup>

Es mag vielleicht nicht ganz gerechtfertigt erscheinen, in die Reihe der für Jaspers’ Entwicklung als Philosoph „maßgebenden“ Denker Dilthey und Husserl aufzunehmen; wir tun es jedoch unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung Jaspers’ *zum* Philosophen. Jaspers’ Nachdenken über das, was an Vielfältigkeit und Fragwürdigem in der Psychiatrie der damaligen Zeit gesagt und geschrieben wurde, veranlaßte ihn, nach neuen Wegen zu suchen, die zuallererst methodologisch angelegt waren. Beim Stand der damaligen wissenschaftstheoretischen, erkenntnistheoretischen und -logischen Diskussion in Philosophie und Geisteswissenschaften mußten zwangsläufig die Modelle von Husserl und Dilthey auf Jaspers’ Arbeiten auf dem Felde der Psychiatrie Einfluß gewinnen. Hier waren philosophische Methodengefüge entwickelt worden, von denen Jaspers annahm, daß sie den Weg der Psychiatrie als Wissenschaft befestigen könnten, dessen aktueller Zustand sich dadurch auszeichnete, daß man „vielleicht keine Behauptung aufstellen“ konnte, „die nicht irgendwie und irgendwo bestritten“<sup>43</sup> wurde. Jaspers kam deshalb zu der Konsequenz: „Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß jeder Psychopathologe notwendig Methodologie treibt.“<sup>44</sup> Diese blieb nicht ohne Folgen für seine eigene Entwicklung. In zwei Fußnoten seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ erwähnt er expressis verbis zwar nur kurz das Novum der von Husserl geforderten „phänomenologischen Grundlegung der psychologischen Untersuchungen“,<sup>45</sup> die auch ihn

<sup>41</sup> Vgl. H.-M. Gerlach, Existenzphilosophie und Politik. Kritische Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, Berlin 1974, S. 86 f., S. 91 f.; H. Kramer, Karl Jaspers und Max Weber, in: Karl Jaspers (1883-1969), Halle 1984, S. 180 ff.; H.-J. Schreiber, Einige Bemerkungen zur kritischen Analyse des Ethikverständnisses der Jaspersschen Existenzphilosophie, in: ebenda, S. 38 ff.

<sup>42</sup> K. Jaspers, Existenzphilosophie, Berlin (West) 1956, S. 6 f.

<sup>43</sup> K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin – Heidelberg 1948, S. 5.

<sup>44</sup> Ebenda.

<sup>45</sup> Ebenda, S. 3.

inspirierte, und die Tatsache, daß er von den Diltheyschen „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ „weiter gefördert wurde“.<sup>46</sup> Wir wissen jedoch, in welchem nachhaltigem Maß sich dieser geistige Kontakt auf Jaspers' Entwicklung auswirken sollte, wiewohl er ständig um Distanz von beiden und zu beiden bemüht war.

In seinem Aufsatz „Mein Weg zur Philosophie“ schildert er in bemerkenswerter Klarheit das, was ihn damals zu Husserl hin, aber auch von Husserl als Philosophen wegtrieb. „Seine Phänomenologie war als Methode ergiebig, weil ich sie für die Beschreibung der Erlebnisse von Geisteskranken anwenden konnte; Wesentlicher aber war es mir zu sehen, wie ungemein diszipliniert er dachte, dann daß er den Psychologismus, durch den sich alle Probleme auflösen in [39] solche psychologische Motivationen, überwunden hatte, vor allem seine unablässige Forderung, unbemerkte Voraussetzungen zu klären.“<sup>47</sup> In einer Welt voller Vorurteile und Konventionen im theoretischen Bereich mußte der junge Jaspers diesen Ruf „Zu den Sachen selbst!“ als theoretische und methodologische Befreiung empfinden. Nur allzubald wurde Jaspers jedoch vom Fortgang der Husserlschen Phänomenologie enttäuscht. Zwei Dinge sind es, die Jaspers empören: erstens die Prozedur der Wesensschau, die er abwehrte, und zweitens der Versuch, die „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (so der berühmte „Logos“-Aufsatz gleichen Titels von Edmund Husserl aus dem Jahre 1910) zu betreiben, den Jaspers zurückwies.

Hier in dieser grundsätzlichen Ablehnung kommt eigentlich schon – wiewohl noch nicht wörtlich ausformuliert – das spätere Jaspersche Philosophieverständnis zum Tragen, nämlich die behauptete Unmöglichkeit, Philosophie mit Mitteln der Wissenschaft betreiben zu können. Eine solche Philosophie (und Husserls, aus alten rationalistischen Traditionen entspringendes Selbstverständnis der Phänomenologie als *Mathesis universalis* entsprach dem) ging am Wesen echten Philosophierens vorbei. Jaspers spürte einen radikalen Unterschied zwischen „eigentlicher Wissenschaft“ und Philosophie. Wissenschaft bleibt mit ihrem von besonderen Methoden auf besondere Gegenstände gerichteten Blick immer im Partiellen – erreicht aber hier zwingendes, allgemeingültiges Wissen. Philosophie erhellt den Lebensgrund, aber um den Preis der Aufgabe des Allgemeingültigen, logisch Stringenten in ihren Aussagen. Phänomenologie wollte in ihrer Entwicklung beides – und griff zu kurz. Jaspers meinte deshalb: „Die Phänomenologie für Philosophie zu nehmen, schien mir aus dem Ethos der Philosophie verwerflich.“<sup>48</sup> Er trifft in seiner Kritik an der ihn sonst durchaus „auf den Weg bringenden“ Phänomenologie Husserls zugleich auch ziemlich genau die Jahre später hervortretende und in persönliche Querelen ausmündende Differenz zur Philosophieauffassung des Rickertschen Neukantianismus (wie wohl des Neukantianismus überhaupt), nämlich Rickerts Bemühungen um eine „wissenschaftliche Philosophie“ und den damit verbundenen Anspruch auf ihre „allgemeine und zwingende Geltung“<sup>49</sup>. Beides bestritt Jaspers vehement, wie er eben auch die Bestimmung der phänomenologischen Philosophie als strenge Wissenschaft rundweg ablehnte.

Jaspers erkannte, daß man im Geschäft der Philosophie nicht durch einen bloßen zuschauenden Blick auf Phänomene, so wie in den Wissenschaften, vorankäme. Hier gehe es um Denken, „das zugleich [40] ein inneres Handeln ist. Es hat Folgen in meiner Lebenspraxis und zeigt darin, was seine Wahrheit ist.“<sup>50</sup> In dieses Innere einzudringen, es theoretisch zu erfassen, ohne sich in einzelwissenschaftlichen Kausalerklärungsschemata zu „vergreifen“, war der gewiß nicht einfache Auftrag an die Philosophie; denn zugleich sollte es auch nicht zum romantisch verklärten, völlig irrationalen Residuum degenerieren.

Der Einfluß einer damals schon andauernden und recht bedeutsamen Diskussion um die Psychologie, ihren Charakter und ihre vielfältigen Methoden machte sich hier nun zugleich bemerkbar. Insbesondere waren es Wilhelm Diltheys Bemühungen um die theoretische Fundierung der Geisteswissenschaften und seine „beschreibende Psychologie“, die Dilthey als Gegenentwurf zu Wilhelm Wundts „erklärender Psychologie“ konzipiert hatte, die Karl Jaspers inspirierten; Das geschah zunächst auf

<sup>46</sup> Ebenda, S. 250.

<sup>47</sup> K. Jaspers, *Mein Weg zur Philosophie*, a. a. O., S. 11.

<sup>48</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>49</sup> K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, a. a. O., S. 36.

<sup>50</sup> K. Jaspers, *Mein Weg zur Philosophie*, a. a. O., S. 12.

dem Felde der Fortentwicklung seiner eigenen psychologischen Theorie, die er nunmehr als „verstehende“ deklarierte.

In seiner „Philosophischen Autobiographie“ schreibt Jaspers dazu: „Dilthey hatte gegen die theoretisch erklärende Psychologie eine andere ‚beschreibende und zergliedernde Psychologie‘ gestellt. Diese Aufgabe machte ich mir zu eigen, nannte die Sache ‚verstehende Psychologie‘ und arbeitete die längst geübten, von Freud auf eine eigentümliche Weise faktisch angewandten Verfahren heraus, durch die man im Unterschied von den unmittelbar erlebten Phänomenen die genetischen Zusammenhänge des Seelischen, die Sinnbezüge, die Motive aufzufassen vermag. Dafür suchte ich die methodische Rechtfertigung und sachliche Gliederung. Eine Fülle von bekannten, angeordneten psychologischen Ansätzen schien mir, zugleich mit der Schilderung von Tatsachen, den methodischen Ort zu finden.“<sup>51</sup>

Folgewirkungen hatte Diltheys Theorie aber auch in der Fort- und Umbildung der Jaspersschen „verstehenden Psychologie der Weltanschauungen“, die ja dann schon keine Psychologie im engeren Sinne einer einzelwissenschaftlichen Disziplin mehr war, sondern auf dem Wege zur Existenzphilosophie die Eingangspforte bildete. In der „verstehenden Psychologie“ deutete Jaspers das an, was später in der Existenzphilosophie, namentlich in der „Existenzerhellung“ inhaltlich und methodisch zum Durchbruch kam. W. Dilthey ist somit zumindest mittelbar auch zu einem für Jaspers' spätere philosophische Entwicklung „maßgebenden Denker“ geworden.

[41]

---

<sup>51</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 23/24.

## 4. Karl Jaspers: Grundthemen seines Philosophierens

### a) Zeitgeist und Lebenssituation

In der Jasperschen Existenzphilosophie erlebt die philosophische Subjektivität ihren Gipfelpunkt – allerdings nicht im Cartesianischen oder Fichteschen Sinne einer unerschütterlichen Überzeugtheit der rationalen Beherrschbarkeit oder gar universellen Produzierbarkeit der Welt, sondern umgekehrt, gerade im Spüren der Unzulänglichkeit dieser Möglichkeiten und eines wachsenden Realitätsdruckes auf und gegen das Individuum, welches sich seiner eigenen Endlichkeit prinzipiell bewußt ist und in dieser um seinen inneren Kern, die Existenz, ringt. Existenzphilosophie strebt rigoros eine Verinnerlichung an, die sie als eigene Leistung betrachtet und die aus einer allgemeinen Angst vor der Brüchigkeit der äußeren Welt, ihrer nur scheinbar festen Normen, Werte und Traditionen entspringt. Das Gefühl einer Geborgenheit, wengleich von einigen spätbürgerlichen Kassandrarufern schon vor 1914 scharf attackiert, zerbricht für ganze Schichten der bürgerlichen Gesellschaft im Gefolge des ersten Weltkrieges, dem ersten Höhepunkt der imperialistischen Krise, von dem Lenin schrieb, daß er alle „tief verborgenen Widersprüche verschärft und ans Tageslicht“ brachte und „alles Konventionelle beseitigt und die verfaulten oder angefaulten Autoritäten zerstört“.<sup>1</sup> Aus dem individuellen Gespür der Brüchigkeit und der Angst vor dem Verfall äußerer Werte (bis hin zu offiziellen religiösen) im Zeitgeist erwächst in den menschlichen Lebenssituationen ein *allgemeines* Gefühl der Weltangst, die nicht mehr durch einen Übergang in ein absolutes Wesen (Gott, Idee) gedacht oder verdrängt werden kann.

Die Existenzphilosophie war die philosophische Richtung, die das Phänomen der Angst zu einem umfassenden philosophischen Theorienkonstrukt ausgearbeitet hat. Allerdings ist das Problem menschlicher Angst philosophiehistorisch nicht von den Existenzphilosophen des 20. Jahrhunderts erstmalig thematisiert worden. Es war der dänische Theologe, Literat und Philosoph Søren A; Kierkegaard, der sich ausdrücklich im Jahre 1844 in seiner Arbeit „Der Begriff der [42] Angst“ ihrer Problematik zuwandte. Er ist zugleich auch einer der ersten, der aus der Sicht des Philosophen Angst und Furcht voneinander scheidet. Der Begriff der Angst sei „ganz und gar verschieden von der Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen, wohingegen Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist.“<sup>2</sup> Furcht ist immer an etwas Bestimmtes gebunden, Angst ist gegenstandslos. Jaspers sollte diesen Einteilungsschematismus später dann direkt in seine „Allgemeine Psychopathologie“ einfließen lassen. Auch die moderne Psychologie und Psychiatrie ist nicht unberührt davon an ihr vorübergegangen, wengleich ihr später andere Untersuchungsmöglichkeiten für die wissenschaftliche Begründung dieses Schematismus zur Verfügung standen. Nimmt man diese Einteilung also ernst, so kann man feststellen, daß zwar das Phänomen der „Furcht“ in der klassischen griechischen Philosophie und Literatur wie auch in der rationalistischen Philosophie des 17. Jahrhunderts und in der Philosophie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine Rolle spielte, die Angst aber kein Gegenstand theoretischer Reflexionen war, bzw., wenn sie als Begriff gebraucht wurde, synonym mit dem der Furcht war und immer als gegenstandsbezogene Affektion des Körpers begriffen wurde. Für Platon ist Furcht etwas, was zum Menschen dazugehört, da er immer Gefahren ausgesetzt ist und der Mensch um diese auch weiß. Der Furcht habe er sich aber durch Tapferkeit zu erwehren. Auch Aristoteles anerkennt die Furcht, die er als Extrem menschlicher Verhaltensweisen der Tollkühnheit gegenüber setzt und beide durch das „Mittlere“, die Tapferkeit, überwinden läßt. Ja letztlich, in seinen Überlegungen zur Rolle der Tragödie in der Gesellschaft, sieht er den erzieherischen Wert der Furcht, die den Menschen so erregen soll, daß sie zur Reinigung der Seele von diesen Affekten, also zur Katharsis führt.

Die Bemühungen der hellenistischen Philosophie um die Überwindung der Furcht im Inneren des Menschen (der stoische Held, Epikurs Überlegungen zur Beseitigung der Todesfurcht) sind einerseits Ausdruck für den Zusammenbruch des Sicherheitsgefühls, welches sich für den griechischen Menschen aus der Wohlgeordnetheit des Kosmos ergab, andererseits war aber individuelle Verdrängung

<sup>1</sup> W. I. Lenin, Der tote Chauvinismus und der lebendige Sozialismus, in: W. I. Lenin, Werke, Bd. 12, Berlin 1960, S. 87 f.

<sup>2</sup> S. Kierkegaard, Der Begriff der Angst, in: S. A. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 11/12. Abt., Düsseldorf – Köln 1952, S. 40.

von Furcht möglich. Ähnliches erleben wir dann in der Philosophie der Neuzeit, wo Furcht (insbesondere bei Spinoza) als menschlicher Affekt betrachtet wird, der – wie auch alle anderen Affektionen – letztlich unter der zwingenden Kraft der „alles leitenden Vernunft“ geläutert und so für den Menschen rational beherrschbar wird. Es [43] ist aber schon das „unglückliche Bewußtsein“ des Christentums, in der Verfallsperiode der Antike, um mit Hegel zu sprechen, welches den Zwiespalt zwischen seiner Nichtigkeit und der irdischen Welt einerseits und der geheiligten ewigen Welt andererseits als unüberbrückbare Kluft spürt, wo aus der Furcht eine schier unüberwindbare Angst vor dieser Nichtigkeit wird.

Die Angst des „unglücklichen Bewußtseins“ als religiöses und theoretisches Problem wurde mit dem Beginn der auf rationale Weltbeherrschung optimistisch ausgerichteten Entwicklung der neuen, bürgerlichen Gesellschaft zielstrebig zurückgedrängt, ohne sie allerdings je ganz verdrängt zu haben. Mit dem Ende der aufsteigenden Entwicklungslinie dieser Gesellschaft, also dem Eintreten zunächst des Zweifels an der Prosperität, später dann mit der Akzentuierung des Nihilismus, drängte Weltangst wieder an.

Kierkegaard hatte sie aus seiner christlichen Sicht des Weltverfalls in einer grundlegenden Krisenphase der bürgerlichen Gesellschaft auf den Begriff gebracht, die Existenzphilosophie hat sie zu einer menschlichen Grundbefindlichkeit erklärt und daraus eine neue philosophische Theorienkonstruktion entwickelt. Für Heidegger ist Angst zur entscheidenden Daseinsbestimmung des Menschen geworden, da ihm hier die Unsicherheit seiner Existenz offenbar wird, die er aushalten muß. Angst wird zum eigentlichen Stimulans des Menschen.

„Die Angst wirft sich auf alles“, und „eine vielleicht noch nie gewesene Lebensangst ist der unheimliche Begleiter des modernen Menschen“,<sup>3</sup> meint Jaspers in der „Geistigen Situation der Zeit. Existenzphilosophie will Angst nicht verdrängen und aufheben, sondern sie geradezu thematisieren als eine Grenzsituation des Menschen, vor der alle Strebungen nach objektiver Sicherheit scheitern müssen. Von Furcht befreite gegenstandslose Angst wird zur anthropologischen Grundbefindlichkeit des Menschen erklärt, die ihn auf seine Endlichkeit wesentlich orientiert, die der Mensch zu ergreifen hat, um nicht in Beliebigkeit und in „Pseudogeorgenheiten“ zu versinken. O. F. Bollnow schreibt dazu: „So ist die Existenzphilosophie gewissermaßen die letzte Fluchtborg einer sinnlos gewordenen Außenwelt, und viele von ihren Zügen werden erst von hier auf richtig verständlich. Insofern bleibt sie in der Tat gebunden an eine ganz bestimmte geschichtliche Lage und in ihr hat sie eine ganz bestimmte, nicht zu unterschätzende Bedeutung. Aber sie kann keine endgültige Lösung sein, denn der Mensch kann sich nicht auf die Dauer in seine letzte Innerlichkeit zurückziehen, und die Welt ihrer Verfahrenheit überlassen.“<sup>4</sup>

[44] Karl Jaspers' philosophische Entwicklung hat diesem komplizierten Wandel selbst Ausdruck verliehen, da es zum Wesen der Existenzphilosophie gehört, daß sie auf Dauer nicht nur auf die Situation existentieller Befindlichkeiten reduziert werden kann, sondern sich auch der Transzendenz und dem Du erschließt.

## **b) Wissenschaft und Philosophie**

Jaspers' Weg zur Philosophie ist bestimmt durch seine theoretische Herkunft, die für die deutsche Universitätsphilosophie atypisch ist und die ihn zu einem „Außenseiter“ machte. Die Jurisprudenz als Studienrichtung aufgebend, weil „enttäuscht von den Abstraktionen, die sich auf das gesellschaftliche Dasein bezogen“, wandte er sich der Medizin zu, weil sich ihm hier „das weiteste Feld mit der Gesamtheit der Naturwissenschaften und dem Menschen als Gegenstand“<sup>5</sup> öffnete, wie Jaspers in seiner „Philosophischen Autobiographie“ schrieb. Dem Menschen galt seit dieser Zeit das vorrangige Interesse, dem Einzelindividuum. Praktische klinische Erfahrungen und die Beschäftigung mit dem theoretischen Stand der damaligen Psychiatrie, den er wegen der weitgehenden Beliebigkeit der vertretenen Theorien und der damit verbundenen Stagnation in der wissenschaftlichen Forschung und

<sup>3</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 55 f.

<sup>4</sup> O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, Stuttgart o. J., S. 127.

<sup>5</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 11.

Therapie als absolut unbefriedigend empfand, wurden zum Stimulans des Interesses an methodischen Fragen. Die Phänomenologie Edmund Husserls und die beschreibende und zergliedernde Psychologie Diltheys wurden für ihn zu anregenden methodologischen Positionen, die seine Methode der „verstehenden Psychologie“ auf den Weg brachten.<sup>6</sup>

Jaspers entwickelte hier einen Wissenschaftsbegriff, den er auch als Existenzphilosoph nicht aufgegeben hat. „Wissenschaft verlangt begriffliches Denken, das mittelbar und systematisch ist. Nur soweit ein solches Denken entwickelt ist, kann es Psychopathologie als Wissenschaft geben.“<sup>7</sup> Wissenschaft hat vorurteils- und wertfrei zu sein, sie ist in ihren Erkenntnissen nie auf Totalität aus, sondern auf Partikulares, ohne sich an den Fall zu verlieren. Jaspers' Wissenschaftsbegriff ist „am Ideal der klassischen Physik“ orientiert.<sup>8</sup> Strenge Systematik ist zwingend gefordert, ohne auf ein abgeschlossenes System fixiert zu sein. Hierin ist der spätere Existenzphilosoph – der jegliches Philosophieren sub specie aeternitatis ablehnte, aber auch im philosophischen Raum zwingende Systematik forderte – dem jungen Psychopathologen durchaus verwandt. „Objektive Erkenntnis als [45] Weltorientierung finden wir allein in den Wissenschaften“, und „ohne sie ist keine philosophische Weltorientierung möglich“, „wird das Philosophieren leer, weil stofflos“.<sup>9</sup> Der Differenzpunkt liegt für Jaspers dort, wo Philosophie glaubt, letzte Ergebnisse der Wissenschaft zu einem einheitlichen Weltbild zusammenfassen zu können, gleichsam als universale oder Metawissenschaft. Dies sieht er als Totalwissen an, dem er beispielsweise später das Denken von Marx und Freud zuordnete.<sup>10</sup>

Für Jaspers – der hier in den Kantschen Traditionen steht – treiben allerdings die Wissenschaften an Grenzen, die mit den Mitteln werturteilsfreier Verstandesarbeit nicht zu überschreiten sind, nämlich an die menschliche Existenz, die nicht Forschungsgegenstand, sondern Freiheit ist.<sup>11</sup> Wenngleich sich Jaspers auch hier um theoretische Systematik bemüht, tritt nunmehr eine neue Denkhaltung auf, die auch der bisherigen bürgerlichen Philosophie nicht geläufig war – die Existenzerhellung. „Über die Grenzen des gegenständlich Wißbaren hinaus gelange ich durch einen nicht mehr rational einsichtig zu machenden *Sprung*.“<sup>12</sup> Jaspers orientiert dabei darauf, daß wissenschaftliches Denken in Inhalt und Methode objektiv begrenzt bleibt, sich auf konkretes Seiendes richtet und werturteilsfrei entscheidet, Philosophie hingegen die umgreifende Totalität des Seins zum Gegenstand hat. Der Ursprung beider liegt aber für Jaspers in zwei verschiedenen Stämmen des Erkennens, die nicht aufeinander rückführbar sind, und so bleibt (zumindest in seiner Schaffensphase der zwanziger und dreißiger Jahre) die Quelle eines Wissens in der Philosophie wesentlich auf den Bereich menschlicher Existenz und deren Streben zur Transzendenz beschränkt. Zwischen den beiden Stämmen kann es dann keinen kontinuierlichen Übergang mehr geben, es bleibt letztlich nur der nicht rational erfaßbare Kierkegaardsche *Sprung*. Allerdings hat Jaspers damit – und das gilt es, als Problem zu bedenken – nachdrücklich nochmals auf das Verhältnis Wissenschaft und Philosophie sowie deren Leistungen und Fehlleistungen aufmerksam gemacht, angesichts einer politischen Entwicklung, die Wissenschaft u. a. zum Mittel einer Massenvernichtung der Menschheit degenerieren ließ.

### c) Die Thematisierung der menschlichen Existenz

Die uralte philosophische Frage nach dem Sein seit Aristoteles' *τι το ὄν* [Was ist das Sein?] erhielt am Beginn des 20. Jahrhunderts einen neuen Stellenwert. Eine Reihe sehr unterschiedlicher „neuer Ontologien“ (manchmal ver-[46]bunden mit einer „Auferstehung der Metaphysik“ – P. Wust) entstand (Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Günther Jacoby u. a.). Im Gegensatz zur klassischen Ontologie wird besonders in Heideggers Fundamentalontologie das Subjekt nicht nur einbezogen, sondern gerade zur Basis dieser Frage nach dem Sinn von Sein gemacht. Der Sinn von Sein wird vom

<sup>6</sup> Vgl. K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, a. a. O., S. 251 ff.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 2.

<sup>8</sup> Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von H. Saner, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 70.

<sup>9</sup> K. Jaspers, Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, a. a. O., S. 30.

<sup>10</sup> Vgl. K. Jaspers, Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1967, Abschn. VII: Erkenntnis und Werturteil, Abschn. VIII: Psychologie und Soziologie.

<sup>11</sup> Vgl. K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München 1981, S. 50 ff.

<sup>12</sup> K. Jaspers, Philosophie II. Existenzerhellung, a. a. O., S. 5.

subjektiven Dasein aus erschlossen. Ontologie fundiert in Anthropologie, wemngleich Heidegger selbst diese Auslegung seiner Fundamentalontologie immer abgelehnt hat.

Jaspers steht, trotz mancher Differenz zu Heidegger, in dieser philosophischen Linie. Es wird deshalb angebracht sein, auf das Verhältnis Jaspers – Heidegger wenigstens kurz einzugehen. Allgemein werden beide häufig ziemlich unterschiedslos als *die* deutschen „Stammväter“ der Existenzphilosophie bezeichnet. Aber diese Einschätzung scheint nur auf den ersten Blick stimmig. Ein tieferes Eindringen in beider Systeme zeigt weit stärkere Differenzen als Übereinstimmungen, letztendlich sogar einen anderen Ausgangspunkt und ein anderes Ziel. Seit dem Tod von Heidegger und Jaspers sind über ihr Verhältnis zueinander eine Reihe von Bemerkungen, Briefen, Entwürfen etc. publiziert worden, die über das persönliche und sachliche Verhältnis beider zueinander dokumentarisch belegte Auskunft geben. So etwa das in Jaspers' „Philosophische Autobiographie“ seit 1977 erstmals aufgenommene Kapitel über Martin Heidegger oder die von Hans Saner 1978 herausgegebenen „Notizen zu Martin Heidegger“, die aus der Feder von Karl Jaspers stammen und den Zeitraum von 1928 bis 1964 umspannen.<sup>13</sup> Auch hier läßt sich wahrscheinlich Persönliches vom Sachlich-Fachlichen nicht trennen. Wir wollen dennoch versuchen, Identität und Differenz zwischen beiden zu markieren.

Jaspers stellte sich diese Frage, worin denn das Gemeinsame ihrer Bemühungen gelegen hätte, in seiner Autobiographie selbst, um sogleich festzustellen, daß das, was sie glauben machte, für eine „kurze Zeit auf dem gleichen Wege“ zu sein, „von später her gesehen, vielleicht ein Irrtum war“.<sup>14</sup>

Eine erste, wohl aber (wie Jaspers selbst hervorhebt) vielleicht äußerliche Gemeinsamkeit bestand zunächst darin, daß beide sich in „Opposition gegen die traditionelle Professorenphilosophie“ befanden.<sup>15</sup> In Jaspers' „Notizen zu Martin Heidegger“ lesen wir dazu: „Unter den deutschen Philosophieprofessoren unserer Zeit hat mich nur einer interessiert: Heidegger. Alles andere schien mir intellektueller Betrieb. Nur hier war ein anderer Ernst. In den Jahren von 1920 bis 1930 hat er uns verbunden.“<sup>16</sup>

[47] Über diese Ablehnung hinaus ging aber ein zweiter, weit wesentlicherer Kontakt, der zunächst enge geistige Gemeinschaft erwarten ließ. Es war der Anspruch, die Wiedergeburt der Philosophie aus Anfangsgründen vorzunehmen, die die bisherige philosophische Tradition weitestgehend ausgespart hatte. Luther und Kierkegaard, Pascal und Nietzsche, Meister Eckhart und Plotin waren es, die sie auf den Weg brachten und ihren Blick auf die menschliche Existenz, die Unmöglichkeit einer rationalen Erfassung derselben, das Leben angesichts des bedrohenden Verfalls an das Nichts, die daraus erwachsende Angst und die dennoch behauptete Entschlossenheit, diese Angst auszuhalten, gelenkt hatten. Das menschliche Dasein in seiner existentiellen Befindlichkeit war für beide Denker in der spätbürgerlichen Gesellschaft zum eigentlichen Schlüssel für alle Seinsprobleme geworden. Nicht das objektive Wissen um das Welt- und Geschichtskontinuum war wesentlich für die bedrohte menschliche Existenz, sondern vielmehr das ständige Mühen um die Erfahrung der je eigenen Lebenssituation. Es war aber nicht erst die unterschiedliche politische Entscheidung beider angesichts der faschistischen Machtergreifung im Jahre 1933, die die Differenzstellen dann offenkundig werden, ließ. Die Differenz lag schon im Ansatz, was Heidegger vielleicht weit eher bemerkt hatte als Jaspers, wemngleich auch Jaspers in seinen „Notizen zu Heidegger“ schon seit 1928 Differenzpunkte festhielt.<sup>17</sup> Heideggers Ziel war es nicht, in dieser „Existenz“, die Jaspers seit seiner „Philosophie“ mittels der „Existenzerhellung“ bis hin in sein Spätwerk ständig umkreiste, zu verbleiben. Es war für ihn zunächst die Basis, aus späterer Sicht dann aber nur Durchgangsstation zur Beantwortung einer sehr traditionell anmutenden philosophischen „Ur“-Frage, nämlich der nach dem Sinn von Sein.

Seine Abgrenzung von der Jaspersschen oder einer anders angelegten Existenzphilosophie bestand schon darin, daß Heidegger seine Erforschung der „Existenzialien“ im ontologischen Sinne betrieb, das heißt, daß er den Sinn von Sein über eine „Analytik des Daseins“ zu erforschen glaubte, um so das

<sup>13</sup> Vgl. K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 92-111; K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, hrsg. von H. Satter, München – Zürich 1978.

<sup>14</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 94.

<sup>15</sup> Ebenda.

<sup>16</sup> K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, a. a. O., S. 75.

<sup>17</sup> Vgl. ebenda, insbes. S. 25-41; aber auch Notizen 48, 68, 155, 210 und 215.

transzendente Apriori menschlichen alltäglichen Lebens offen darzustellen. Mit der Darstellung der Zeitlichkeit ist schließlich der Horizont erreicht, an welchem sich der Sinn von Sein bestimmen lassen soll. An dieser Stelle bricht Heidegger 1927 sein Hauptwerk „Sein und Zeit“ ab. Den Weg der Ontologie (und so auch den „Sinn von Sein“) verfolgt er auf diese Weise nicht mehr. Er „kehrt“ um, das heißt, er wendet sich direkt dem Sein zu, dabei immer bemüht, die „Einbahnstraße“ traditioneller Metaphysik zu umgehen, da diese die „Seinsfrage“ immer nur als Frage nach dem Seienden stellt. Damit bleibe aber „die Wahrheit des Seins als die Lichtung selbst ... der Metaphysik verborgen“.<sup>18</sup>

Jaspers hat dieser „ontologischen“ Vorgehensweise (mit Kierkegaard sich im Bunde wissend) immer skeptisch gegenübergestanden, sie schließlich vehement abgelehnt. Existenz ist für Jaspers niemals eine notwendige, sie kann nie zu einem, auch keinem existentialen Apriori werden. Sie bleibt immer nur „Entwurf“ und so Aufruf, Appell zum „Eigentlichen“. Jaspers' Existentialismus ist jeglicher ontologischen Festschreibung der Existenz abhold.<sup>19</sup>

Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ fundamental-ontologisch lösen zu wollen, heißt, sie ad hoc nicht lösen zu können. Eine solche Frage läßt sich für Jaspers nicht philosophisch eindeutig beantworten. Heidegger mußte ja später dann selbst zugeben, daß „Sein und Zeit“ tatsächlich noch die „Sprache der Metaphysik spreche“ und er deshalb „nicht durchgekommen sei“. Ein mystisch bleibendes Sein wird nunmehr sein „Denkfeld“.

Für Jaspers hingegen erfolgt von Anbeginn der Zugang zum Sein immer nur über das je eigene Menschsein. Dieses spaltet sich für Jaspers bekanntlich aber in verschiedene Seinsarten, die auf ein jeweiliges Objektsein bezogen sind und uns die innere Zerrissenheit des Seins als Ganzes zeigen. Im traditionellen philosophischen Sinne ist ein absoluter Halt nicht zu finden, also zentriert sich das eigentliche Philosophieren letztlich auf das menschliche Selbstsein als mögliche Existenz. „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält.“<sup>20</sup> Existenz bestimmt sich zunächst in zweierlei Positionen: erstens, sie ist ein Selbstverständnis, zweitens, sie ist bezogen auf Transzendenz, das heißt, sie ist antinomisch. Einmal muß Existenz im ständigen Ringen gegen alle Formen von Veräußerlichung zu sich selbst finden, zugleich aber ist sie offen für Transzendenz, das heißt für ein Unbedingtes, aus welchem sie lebt. Diesen antinomischen Charakter spürt das Individuum allerdings nur in den von Jaspers bestimmten „Grenzsituationen“ (Kampf, Leid, Schuld, Tod usw.), die sicher als ein Beitrag zu einer existenzphilosophischen „Affektenlehre“ gesehen werden können und in deren Erfahrungsinhalt dem Individuum seine Endlichkeit bewußt wird. Hier richtet es den Blick auf ein Unbedingtes und wird im Scheitern an dem je zu erreichenden Unbedingten auf seine mögliche Existenz zurückgeworfen. Jaspers will den Menschen in einer Welt wachsender spätbürgerlicher Manipulationsmechanismen aufrichten gegen zwei Gefahren: erstens gegen die Gefahr einer Verdrängung der Probleme der [49] Bedrohung des menschlichen Selbstseins und die Flucht in manipulative äußerliche Pseudogeorgenheiten, zweitens gegen die eng damit verbundene Gefahr eines Nihilismus, der die Welt ihrer Verfahrenheit überläßt und sich zu ihr nur gelangweilt betrachtend verhält. Jaspers' Philosophie ist hier also alles andere als nihilistisch und pessimistisch. Dieser Kampf gelingt dem existentiellen Ego aber nur, indem Jaspers den beiden obigen Bestimmungen (Bezug auf sich selbst, Bezug zur Transzendenz) noch eine dritte hinzufügt – die Kommunikation, das heißt den Bezug auf den anderen. Im Gegensatz zu Heidegger und Sartre wird der andere nicht als der Feind, Gegner (Sartre: Der andere, das ist die Hölle) angesehen, sondern als der sich mit mir im „liebenden Kampf“ Befindende. Damit wird zwar der Raum zum Mitmenschen geöffnet, allein es wird die auf den gesellschaftlichen Charakter der zwischenmenschlichen Beziehungen orientierte Lösung des Problems sofort als uneigentliche zugunsten einer eigentlichen existentiellen Kommunikation verworfen. Trotz aller Beschwörung der Kommunikation wird es immer nur die zwischen einem einsamen Ich und einem genauso einsamen Du sein. Es verbirgt sich dahinter eine neue, eine spezifisch-existentielle „Monadologie“. Die Auflösung des existentialistischen Geheimnisses dieser frühen Phase des Jasperschen Schaffens bezeugt:

<sup>18</sup> M. Heidegger, Brief über den „Humanismus“, in: M. Heidegger, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 162.

<sup>19</sup> Vgl. K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, a. a. O., S. 229 (Notiz 216).

<sup>20</sup> K. Jaspers, Philosophie 1. Philosophische Weltorientierung, a. a. O., S. 15.

- Philosophie wird auf die existentielle Innerlichkeit des Menschen als letztem Fluchtpunkt orientiert, sie stellt so im spätbürgerlichen Denken einen Gipfelpunkt der subjektivistischen Philosophie dar:
- Existenz zeigt sich als antinomisch strukturiert, einerseits spürt sie ruhelos die Zerrissenheit der Welt und ihrer selbst, andererseits sucht sie die Ruhe im Absoluten, sie ist aktiv im Ergreifen ihrer existentiellen Möglichkeit und passiv im Hinblick auf den Schenkungsanspruch einer Transzendenz, sie ist in *letzter Instanz* der philosophische Reflex der inneren Zerrissenheit des spätbürgerlichen Individuums;
- Mit den Grenzsituationen entwirft Jaspers erstmalig Grundpositionen einer existentialistischen Situationslehre, die später in verschiedenen bürgerlichen Situationsethiken aufgegriffen wurden und die es auch von der marxistischen Ethik im Konsens mit Medizinern, Psychologen, Pädagogen und Soziologen vom historisch-materialistischen Standpunkt aus kritisch zu analysieren gilt, da sich hier für das menschliche Leben nicht unwesentliche Probleme verbergen. [50]

#### d) Existenz und Welt. Das Umgreifende

Die Zeit der faschistischen Gewaltherrschaft in Deutschland, die Jaspers als in „Mischehe“ lebender und liberal denkender Wissenschaftler mit vielfältigen Repressalien bis hin zur Möglichkeit der Deportation überlebte, war nicht nur die Zeit einer intensiven philosophischen und philosophiegeschichtlichen Produktion, es war auch die Zeit einer Wandlung in einigen philosophischen Grundpositionen, ohne dabei den Ausgangspunkt prinzipiell aufzugeben. Allein die existentielle Freiheit des einzelnen vermag nichts Wirkliches zu bewegen angesichts barbarischer faschistischer Diktatur; diese bittere Erkenntnis hatte Jaspers gewonnen. 1945 verkündete er im Geleitwort für die Zeitschrift „Die Wandlung“: „Der einzelne ist er selbst nur, wenn auch der andere er selbst ist. Freiheit ist nur in dem Maße, als alle frei sind ... Aber der einzelne ist machtlos. Er bedarf des öffentlichen Geistes, der ihn trägt. Dieser Geist ist unser aller Verantwortung ... Einer der möglichen Wege dahin ist die Geschichte.“<sup>21</sup>

Zwei Themen sind damit neu und prinzipiell artikuliert: die Verantwortung des einzelnen für die ihn umgreifende Welt, die zugleich auch er umgreift, und der Bezug zur Geschichte. Das Gehäuse der existentiellen Innerlichkeit, welches durch die konkrete historische Entwicklung durchlöchert wurde, wird nunmehr aufgebrochen, um sich der Welt zu öffnen; allerdings geschah das nie so, daß damit der existenzphilosophische Ausgangspunkt verleugnet worden wäre. Jaspers' Aufbruch zur „Weltphilosophie“, deren Kommen nach all diesen Erfahrungen unumgänglich war,<sup>22</sup> verlief nie so, daß er die „Existenzphilosophie“ aufgegeben hätte. Das drückt sich wohl auch darin aus, daß der Gedanke, daß kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt sei, der ihn seit der „Psychologie der Weltanschauungen“ bewegte, auch ein Grundsatz seiner Altersphilosophie ist, deren bedeutendstes theoretisches Werk sicher seine „Philosophische Logik. Von der Wahrheit“ (1947) ist. „Was auch immer wir erfahren, wir sind in der Spaltung, nicht auf der einen Seite dieser Spaltung.“<sup>23</sup> Dabei ist das Sein, das wir sind, Existenz, und das Sein, welches uns umfängt, ist Welt. Beide sind „miteinander da, aber in ihrem Ursprung unabhängig voneinander, sich gleichsam die Waage haltend“<sup>24</sup>.

Sie wurzeln jedoch gemeinsam in der Transzendenz, welche Jaspers auch als „Umgreifendes aller Umgreifenden“<sup>25</sup> bezeichnete. Diese Transzendenz entzieht sich einem bestimmten verständlichen „Gedachtwerden“, sie läßt sich nur chiffrhaft deuten und ist eine eigen-[51]tümliche Mischung aus Lutherischem deus absconditus und Schellingschem mystischem Ungrund. Ihre philosophische Funktion ist es, vor den Gefahren eines erstarrten Wissens zu warnen, das vermeint, die Welt allein zu entdecken aus der Summe endlicher Theorien, die verabsolutiert werden. Jaspers bemerkt allerdings

<sup>21</sup> K. Jaspers, Geleitwort für die Zeitschrift „Die Wandlung“ (1945), in: Karl Jaspers, Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965, München 1965, S. 29.

<sup>22</sup> Vgl. K. Jaspers, in: Richtung auf eine Weltphilosophie (Nachlaß), zit. bei: J. Hersch, Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk, München 1980, S. 128 f.

<sup>23</sup> K. Jaspers, Philosophische Logik, Bd. I: Von der Wahrheit, München 1947, S. 232.

<sup>24</sup> Ebenda, S. 87.

<sup>25</sup> Vgl. K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 123.

recht deutlich, daß sich damit eine andere Gefahr auftut, nämlich aus dem Verlust des Einheitsgedankens auf traditionelle theoretische Weise nun diese Welt einem beziehungslosen Chaos zu überantworten. Reale Basiselemente sind dafür in der geistigen und politischen Situation der Zeit des bürgerlichen Nachkriegsindividuums zu finden. Der Zusammenbruch nazistischer Weltanschauung und Ideologie führte im spätbürgerlichen Alltagsbewußtsein häufig zu chaotisch-nihilistischer Haltung. Jaspers will beides (erstarrtes Wissen oder nihilistisches Chaos) nicht und setzt auf ein philosophisches Denken, das nirgendwo zur Ruhe kommt, alles Endliche durchbricht, auf Unendliches ausgerichtet ist, aber weiß, daß die Wahrheit als Ganzes nie erfaßbar ist. Im Gegensatz zur klassischen deutschen Philosophie, insbesondere zu Kant, wo Vernunft als oberste Erkenntniskraft gesehen wurde, deren hauptsächliches Geschäft es ist, „den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“,<sup>26</sup> oder zu Hegel, wo „der Geist die Idee als seine *absolute Wahrheit*“ erkennt, „die an und für sich ist“,<sup>27</sup> zwingt Jaspers die Bewegung der Vernunft gerade dahin, „wo immer Einheit durchbrochen wird“ und „an die das Allgemeine durchbrechende Ausnahme“,<sup>28</sup> allerdings um auch an ihr nicht Ruhe zu finden.

Jaspers' Spätphilosophie ist der Versuch, für das spätbürgerliche Bewußtsein die Idee der Vernunft in ihrem Wirken in der Welt zu erhalten, allerdings eine fragwürdig gewordene Vernunft, die durch ihre Spannung zwischen wißbarem Endlichen und unwißbarer Totalität die Menschen zum allseitigen Kommunikationswillen anstacheln soll (im Gegensatz zur früheren Ich-Du-Kommunikation), der den Menschen die Gefahren der modernen Welt zeigt (so zum Beispiel die der Atombombe, die der totalen Herrschaft der Technik, der Manipulationsmechanismen und eines sogenannten „Totalitarismus“).

#### e) Wissen und Glauben

„Von früh an war auch in der Stimmung bei mir nie etwas von der Art, die die Philosophie als eine Wissenschaft sieht, die überwölbt vom kirchlichen Glauben, von ihm geführt und begrenzt, durch ihn [52] erweitert wird in die über alle Wissenschaft transzendierende Glaubenswelt. Ebenso wenig war in mir die nur scheinbar dem entgegengesetzte Stimmung, die in der Philosophie eine ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ sieht. Beiden, der Philosophie als *præambulum fidei* [das dem Glauben Vorangehende] und als wissenschaftlicher Weltanschauung, ist die Philosophie ein Wissen im Sinne von Erlernen allgemeingültig erfaßbarer Sachverhalte, etwas, das wie andere Wissenschaft Forschung und Untersuchung ist.“<sup>29</sup>

Wer, wie Jaspers, die Grenzsituationen menschlicher Existenz so prinzipiell in das Zentrum seines Philosophierens stellte, mußte unwillkürlich mit zwei sich antinomisch gegenüberstehenden Lebenseinstellungen des Menschen konfrontiert sein und sich dazu eine Meinung bilden – dem Wissen und dem Glauben. Auf der einen Seite von allem Anfang seiner geistigen Entwicklung durch exakte einzelwissenschaftliche Forschung erzogen, war er von der Bedeutung des wissenschaftlichen Wissens für die Philosophie überzeugt. Andererseits jedoch erkannte er Probleme, wenn sich Wissenschaft über die Grenzen ihrer Aussagemöglichkeiten hinaus verselbständigt und Fragen zu lösen versucht, die ihr nicht anheimgestellt sind. Das Wissen scheint damit an Grenzen zu stoßen, die uns die seit dem Mittelalter in klassischer Form hervorgetretene Antinomie von Wissen und Glauben erneut offenbaren. Jaspers, der die Rolle der Wissenschaft für die Philosophie ausdrücklich betont („Aber sie ist primär näher zugeordnet der Philosophie. Denn nur die Philosophie versteht und will die grenzenlose und allseitige Wissenschaft. Sie war stets zur Rechtfertigung und zum Schutz der ‚modernen Wissenschaft‘ gegen die wissenschaftsfremden Mächte bereit.“<sup>30</sup>), orientiert seinerseits die Philosophie auch auf den Glauben. Damit wirft er aber sofort die Frage nach der Stellung der Philosophie zur Religion und Theologie auf. Eine Frage zu stellen, heißt auch, sie zu beantworten. „Glaube ist

<sup>26</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Werke in sechs Bänden (im folgenden: Werke), hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956 ff., Bd. 2, S. 311 f.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, in: Werke in zwanzig Bänden (im folgenden: Werke), Frankfurt am Main 1969 ff., Bd. 6, S. 469.

<sup>28</sup> K. Jaspers, Philosophische Logik, Bd. 1: Von der Wahrheit, a. a. O., S. 114.

<sup>29</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 116 f.

<sup>30</sup> Ebenda, S. 118.

nicht ein Wissen von etwas, das ich habe, sondern die Gewißheit, die mich führt ... Glaube ist der Grund vor aller Erkenntnis. Er wird im Erkennen heller, aber nie bewiesen.“<sup>31</sup>

Jaspers begreift philosophische Vernunft in großer Nähe zu den Problemen, die auch im religiösen Glauben eine Rolle spielen. Allein er lehnt eine Identität zwischen beiden ab, fordert aber für die Philosophie nicht nur das Wissen, sondern auch den Glauben. Christlichen Offenbarungsglauben weist er deshalb zurück, weil er dogmatisch verengt, nur die christliche Offenbarung als die einzig mögliche, die noch dazu in Glaubenssätzen fest kanonisiert ist, akzeptiert. Es verbindet sich damit eine Mission von Glaubensverkündigungen, die [53] häufig äußerst intolerant war gegen Andersgläubende und -denkende und gegen das Wissen. Jaspers hingegen orientiert auf den philosophischen Glauben, der keine religiöse oder sonstige Indoktrination kennt, der aber auch die Gegenstände seines Glaubens nicht mit Hilfe wissenschaftlichen Kategorien zu erfassen vermag, wohl aber eine Vernunft akzeptiert, „die unbegrenzte Aufgeschlossenheit“, „totalen Kommunikationswillen“, „die verbindende Kraft von richtig Wißbarem“ in sich einschließt<sup>32</sup> und so nicht auf Verstand reduzierbar ist. Jaspers knüpft hier zielgerichtet an Kants Unterscheidung von Vernunft und Verstand an und teilt auch dessen liberalen Toleranzstandpunkt.

Allein, während bei Kant die Vernunft die regulative Funktion hat, „alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein *absolutes Ganzes* zusammenzufassen“,<sup>33</sup> und so auf „Vernunftseinheit“ zielt, bleibt philosophische Vernunft oder auch Glaube für Jaspers „ungreifbar“, „steht vor dem schlechthin Widervernünftigen“,<sup>34</sup> ist eine Art *unio mystica* [mystische Vereinigung], die sich bemüht, mit Chiffredeutung in aller Vieldeutigkeit die Transzendenz, die nie gegenständlich wird, zu deuten. Auf diese Weise steht Jaspers' philosophischer Glaube natürlich dem theologischen weit näher als dem exakten Wissen, wenngleich er ständig um Abgrenzung bemüht ist. Jaspers' philosophischer Glaube zeichnet sich dadurch aus, daß er einerseits gegen Intoleranz und Dogmatismus selbstherrlicher Glaubenssätze und verabsolutierten Wissens auftreten will und auf einem schmalen Grad zwischen beiden die Balance zu halten gedenkt, andererseits aber durch seine ablehnende Haltung gegenüber einer Berechtigung exakter Erkenntnis in diesem Bereich des Denkens der Gefahr des Irrationalismus nicht entgeht. Das ständige Bemühen um die Problematisierung des Problemlosen, weil zu Eindeutigen und zu Klaren, für alle Zeiten Festgeschriebenen, wird damit selbst problematisch.

## f) Geschichte und Politik

Keine Realität ist wesentlicher für unsere Selbstvergewisserung als die Geschichte.“<sup>35</sup>

„Philosophie ist nicht ohne politische Konsequenz.“<sup>36</sup>

Jaspers hat damit zwei Grundmaximen seines philosophischen Denkens umrissen, deren Gegenstände von ihm immer wieder im engsten Zusammenhang gesehen werden: Geschichte und Politik: Will man die gegenwärtige politische Situation erschließen, so ist das [54] nur möglich, wenn man das volle Wissen um die Vergangenheit besitzt, Geschichte begreift. Diese Vorgehensweise war jedoch bei Jaspers nicht immer die bestimmende. Als er 1931 „Die geistige Situation der Zeit“ einschätzte, orientierte er sich besonders auf die Gefahren, die sich aus den aktuellen pathologischen Veränderungen des „Massenbewußtseins“ der ungezügelter Entwicklung von Wissenschaft und Technik, dem Verfall des philosophischen und kulturellen Geistes und der Herrschaft „anonymer Mächte“ ergaben. Die Jasperssche Philosophie war so generell in ihren Fragestellungen der adäquate Ausdruck und der Spiegel der bürgerlichen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts, die dabei jedoch nicht nur eine passive Abspiegelung objektiver Verhältnisse darstellte, sondern zur schärfsten Kritik im Lager spätbürgerlicher Philosophie an dieser Gesellschaft selbst gelangte.

<sup>31</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a. a. O., S. 49 f.

<sup>32</sup> K. Jaspers, *Philosophische Logik*, Bd. I: *Von der Wahrheit*, München 1980, S. 114 f.

<sup>33</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 2, S. 331.

<sup>34</sup> K. Jaspers, *Philosophische Logik*, Bd. I: *Von der Wahrheit*, München 1947, S. 121.

<sup>35</sup> K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München 1981, S. 75.

<sup>36</sup> K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, a. a. O., S. 84.

Allein ihre Lösungsvorschläge der aufgezeigten Widersprüche gereichten letztlich nicht zur wirklichen Aufhebung des Rätsels der Geschichte. In dem Bestreben, Geschichte vor dem Nichts zu bewahren, sie nicht in selbstvergessenen Daseinsgenuß oder in eine zeitlose Naturverherrlichung auflösen zu lassen, wird sie allein auf die Situation des einzelnen „ganz auf sich in seiner Nacktheit zurück geworfen“<sup>37</sup>. Weltgeschichtliche Dimensionen fehlen hier. Damit allerdings erwies sich die Jasperssche Existenzphilosophie als der wahren Entwicklung der geistigen und politischen Situation der Zeit nicht gewachsen, wenngleich gerade ihr subjektiv ehrliches Bemühen und ihr Mahnen darüber nicht in Vergessenheit geraten dürfen: In ihrer geisteselitären Konzeption des Adels in der Politik, ihrem abstrakten Massenverständnis und der Lösungskonzeption durch einen Appell an das existentielle Selbstsein, die ihrer philosophischen Grundüberzeugung entsprang, traf sie die wirklichen Ursachen des Verfalls gesellschaftlicher Verhältnisse nicht, griff in den Mitteln zu ihrer Bewältigung zu kurz und besaß keine ausgemachte historische Dimension.

Die Erfahrungen der Nazibarbarei, die Universalisierung des Krieges, wie sie der zweite Weltkrieg augenscheinlich gemacht hatte, und die Möglichkeit der Auslöschung der Weltgeschichte durch die Anwendung der Atombombe öffneten Jaspers die Augen, um das Problem von Politik und Geschichte neu zu sehen. Neu aber ist für ihn, „daß die Geschichte in unserer Zeit zum erstenmal Weltgeschichte wird“, vor der alle frühere Geschichte nur ein „Aggregat von Lokalgeschichten“ ist.<sup>38</sup> Jaspers entwickelt 1949 in seiner Geschichtsphilosophie den Begriff der „Achsenzeit“ (800-200 v. u. Z. liegend), in welcher fast gleichzeitig und unabhängig voneinander in [55] den großen Kulturzentren der Erde (von China bis Griechenland reichend) Grundkategorien hervorgebracht wurden und Weltreligionen entstanden, mit denen und in denen die Menschheit noch heute lebt. Hier nun wurde auch die Menschheit in einen, wenngleich damals noch unbekanntem weltgeschichtlichen Zusammenhang gebracht. Aber erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts – für Jaspers wesentlich mit der Herrschaft von Wissenschaft und Technik verbunden – tritt dieser weltgeschichtliche Anspruch deutlich heraus.<sup>39</sup> Jetzt erst wird aus lokaler Politik Weltpolitik. Jaspers hatte zweifelsohne eine tatsächliche weltgeschichtliche Entwicklungsgesetzmäßigkeit erkannt, die er in wesentlichen Phänomenen beschrieb, zu deren ökonomisch-politischem Wesenskern er jedoch nicht vorstieß, nämlich dem Übergang des Kapitalismus in sein imperialistisches, monopolkapitalistisches Stadium und den damit verbundenen gesellschaftlichen Folgen. „Zum kapitalistischen Imperialismus aber wurde der Kapitalismus erst auf einer bestimmten, sehr hohen Entwicklungsstufe, als einige seiner Grundeigenschaften in ihr Gegenteil umzuschlagen begannen, als sich auf der ganzen Linie die Züge einer Übergangsperiode vom Kapitalismus zu einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation herausbildeten und sichtbar wurden. Ökonomisch ist das Grundlegende in diesem Prozeß die Ablösung der kapitalistischen freien Konkurrenz durch die kapitalistischen Monopole.“<sup>40</sup> Für Jaspers bleibt die Ursache dieser Entwicklung jedoch auf den planetaren Herrschaftsanspruch von Wissenschaft und Technik reduziert.

Jaspers entwarf in seinen geschichtsphilosophischen und politisch-philosophischen Schriften Fährnisse und Hoffnungen für diesen politischen Prozeß. Er schilderte sehr drastisch die Gefahren des Krieges für die Menschheit und die, die sich aus ungezügelter Nutzung der natürlichen Ressourcen der Erde ergeben, er sah Gefahren für den Menschen in seinem Personsein, die aus den modernen Manipulationspraktiken entstehen, er entwickelte aber auch die „Totalitarismus“-Doktrin mit all ihren verheerenden Folgen in der Zeit des „kalten Krieges“.<sup>41</sup> Doch er versuchte zugleich, politische Positionsbestimmungen aus seiner philosophischen Perspektive und seiner spätbürgerlich-liberalen Grundhaltung heraus abzuleiten, die – auch hier an Kants Geschichtsphilosophie und Webers Politikverständnis anknüpfend – von der Proklamation einer föderativen Weltordnung bis hin zu Überlegungen zu einer „neuen Ostpolitik“ der Bundesregierung reichten. Letztere fanden sich in wesentlichen Punkten dann

<sup>37</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 183.

<sup>38</sup> K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 80.

<sup>39</sup> Vgl. K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, S. 98 ff.

<sup>40</sup> W. I. Lenin, Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Werke, Bd. 22, Berlin 1981, S. 269 f.

<sup>41</sup> Vgl. H.-M. Gerlach, Existenzphilosophie und Politik. Kritische Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, Berlin 1974, S. 127 f.

in der tatsächlichen Außenpolitik der Brandt-Scheel-Regierung der BRD Anfang der siebziger Jahre wieder.

[56] Die Bewältigung der Probleme unserer Zeit geschieht für Jaspers freilich nur durch moralische Wandlung des Individuums, die einzig eine politische Umkehr im Weltmaßstab zu ermöglichen vermag, das heißt, es wird nunmehr der Sprung aus der Welt wieder in die Existenz des Menschen zurückgetan. Die Moralität des Einzelnen soll die Legalität des Allgemeinen bestimmen. „Es kommt auf jeden Einzelnen an. Dieser wird durch seine Lebensweise, seine täglichen kleinen Handlungen, seine großen Entschlüsse sich selber zur Bezeugung dessen, was möglich ist. Es wirkt durch diese seine gegenwärtige Wirklichkeit unerkennbar mit an der Zukunft.“<sup>42</sup>

[57]

---

<sup>42</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 84.

## 5. Der Weg zur Existenz und die Grenzsituationen

„Jaspers' Philosophie ist wesentlich und primär Metaphysik. Sie ist ein Suchen nach dem Sein, das über den Tag hinaus gültig ist.“<sup>1</sup>

Wer allerdings Metaphysik im klassischen Sinne des Wortes bei Jaspers sucht, wird sie nicht finden, wenngleich der dritte Band seiner großen „Philosophie“ mit „Metaphysik“ überschrieben ist. Eine traditionelle Ontologie, die das Ganze, die Totalität des Seins, in einem begrifflich fixierten System letztgültig zu fassen glaubte,<sup>2</sup> war für Jaspers nur eine vorschnell begriffliche Fixierung einer Gedankentotalität, die an der Wirklichkeit scheitern mußte. Gleiches gilt allerdings für die gesamte Geschichte des philosophischen Denkens, die das Sein (sei es ein ideelles oder ein materielles) als wißbares Ganzes zu fassen glaubte. Jaspers erklärt alle Philosophie (auch die subjektiv-idealistische, die die Einheit des Seins als realisierte Einheit des denkenden Subjekts deklarierte – etwa Descartes oder Fichte) für letztlich gescheitert. Das Sein sei „in einem wißbaren Sinne nicht zu finden“. Sein als einziges Sein von Objekten, als Erkennbares, bei dem ich mich aus den Objekten ableite, sei genauso ein Phantasma wie Sein als Freiheit des Subjekts und Ableitung der Dinge aus dem Subjekt.<sup>3</sup> Ein derartiges Denken ist nicht in der Lage, das Sein in seiner Totalität zu erfassen. Es werden immer nur herausgerissene Teile für das Ganze ausgegeben. „Jedoch jede sich konkretisierende Forschungsidee erweist sich stets wieder als eine nur besondere in der Welt: die eine Welt als in der Idee aufgegebene ist der Stoß, den das Bewußtsein überhaupt ins Leere vollführt, wenn es über seine ihm zugänglichen erfüllbaren Perspektiven hinaus auf die eine Welt treffen möchte, die in Wahrheit als ein erkennbares Einssein für uns nicht bleibt.“<sup>4</sup>

[58] Jaspers hat damit einen in der Geschichte des philosophischen Denkens oft erfahrenen Sachverhalt aufgenommen, nämlich die Tatsache, daß Philosophie immer dann an ihre Grenzen stößt, wenn sie die Wirklichkeit in ihrer Totalität lediglich auf ein Prinzip zurückführen wollte und dieses Prinzip zugleich der Ausgangspunkt eines in sich abgeschlossenen Systems wurde, in das diese Wirklichkeit gepreßt werden sollte. Die Jaspers-Schülerin Jeanne Hersch bezeichnete die Philosophie ihres Lehrers als einen „Versuch der Verdeutlichung dessen, was das Scheitern einer Ontologie uns über das Sein – und über unser Verhältnis zum Sein – lehrt“<sup>5</sup>.

Jaspers wendet sich sowohl besonders kritisch gegen den Positivismus, der mechanistisch vorgehe und den empirischen Fakt überbetone, als auch gegen den „Idealismus“, der das Individuum bzw. auch die Welt zu einer leeren Idee verkommen ließe oder diese unzulässig „materialisiere“. Beide wollten das Sein als objektiv Gegenständliches erfassen, jeglichen Subjektstandpunkt ausschließen und griffen dabei zu kurz.

Jaspers hat zwar Philosophie als eine solche Form von totalen Weltanschauungen in ihrem Scheitern gezeigt, allein Philosophie als Weltorientierung für notwendig erachtet. Er wollte nicht zum Verächter der Philosophie werden, sondern zu ihrem Neubegründer. Wie aber läßt sich Philosophie neu begründen, wenn die Totalität des Seins denkend nicht erfaßt werden kann? Was erreicht das Subjekt mit der philosophischen Weltorientierung? Es versucht, sich in der Welt zu orientieren, um seine Position in der Welt zu bestimmen. Jedoch wurde es sich der Tatsache bewußt, daß wir „nur der endlichen Gegenstände in der Welt gewiß“ sind, „nicht der Welt als eines Ganzen“.<sup>6</sup> Das Ganze

<sup>1</sup> K. Hoffmann, Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers, in: Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers, hrsg. von P. A. Schilpp, Stuttgart 1957, S. 82.

<sup>2</sup> „So erhält das Logische erst dadurch die Schätzung seines Werts, wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist; es stellt sich daraus als die allgemeine Wahrheit, nicht als eine *besondere* Kenntnis *neben* anderem Stoffe und Realitäten, sondern als das Wesen alles dieses sonstigen Inhalts dem Geiste dar.“ (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I, in: Werke, a. a. O., Bd. 5, S. 55.)

„Sie [die Philosophie – H.-M. G.] faßt daher jene Gestaltungen der realen und ideellen Endlichkeit sowie der Unendlichkeit und Heiligkeit in sich und begreift sie und sich selbst. Die Ableitung und Erkenntnis dieser besonderen Weisen ist nun das fernere Geschäft der besonderen philosophischen Wissenschaften.“ (G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, in: Werke, a. a. O., Bd. 6, S. 549 f.)

<sup>3</sup> Vgl. K. Jaspers, Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, a. a. O., S. 22 ff.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 64.

<sup>5</sup> J. Hersch, Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk, München 1980, S. 24.

<sup>6</sup> K. Jaspers, Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, a. a. O., S. 95.

versinkt in der Vielfalt seiner Teile. Je entschiedener aber der Mensch diese Welteinheit sucht und nur Beweise für ihre innere partikuläre Zerrissenheit findet, „desto heimatloser fühle ich mich in ihr, die als das Andere, als nur sie trostlos ist“<sup>7</sup>. Wenn Welt aber nun dieses trostlose Andere ist, welches das Gefühl des Fremden, des Heimatlosen für das Subjekt bereithält, so wird das Subjekt auf sich selbst zurückgewiesen. Diese Subjektposition versteht Jaspers nicht als das *cogito* des Descartes oder als das schaffende Ich Fichtes, nicht als Diltheysches Erleben, Nietzschescher Wille oder mit Husserl als phänomenologischen Bewußtseinsakt, sondern als *Existenz*. Sie hebt von den genannten Formen philosophischer Subjektivitätsauffassungen ab, aber das Subjekt wehrt sich auch dagegen, daß das Dasein des Menschen schon seine Existenz sein sollte.

[59] Im ersten Band seiner „Philosophie“, der „Philosophischen Weltorientierung“, schildert Jaspers die Stufen des Daseins. Dem Ich als empirisches Dasein folgt das Ich als „Bewußtsein überhaupt“ (Auftreten der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ im Bewußtsein), ihm folgt der „Geist“ als Leben der einzelwissenschaftlichen, künstlerischen, philosophischen Idee in uns und schließlich das „Ich“ als „mögliche Existenz“. So ist also *nicht das Dasein* des Individuums gleichzeitig auch seine *Existent*, sondern nur deren Möglichkeit. Existenz kann nie als ein endgültiger Status festgeschrieben werden, in dem sich ein Individuum ständig befindet, den es ein für allemal erreicht hat. Um Existenz müsse man täglich *ringen*; im „In-der-Welt-Sein“ kämpft der Mensch täglich, stündlich um seine Existenz, wenn er nicht in der Alltäglichkeit eines Massendaseins verzichten will. Was ist nun diese Existenz bei Jaspers? „Existenz ist, was nie Objekt wird. *Ursprung*, aus dem ich denke und handele, worüber ich spreche in Gedankenfolgen, die nichts erkennen; Existenz ist, *was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält*.“<sup>8</sup> Es lassen sich mindestens drei Bestimmungen der „Existenz“ aufweisen, die bei Jaspers (aber auch bei den anderen Existenzphilosophen) im Existenzbegriff angelegt sind. Die erste Bestimmung ist „die Fähigkeit“ zu einem Selbstverhalten. Die zweite ist, daß jedes existenzphilosophische Verhalten zu sich selbst ein Verhalten zum anderen, zum existentiell gefaßten Du einschließt, ohne daß damit die *gesellschaftlichen* Beziehungen des Menschen zu Mitmenschen gemeint wären. Jaspers will vielmehr der drohenden Gefahr einer solipsistischen Philosophie auf diese Weise entgehen. Die dritte Bestimmung ist schließlich, daß die Existenz und ihr kommunikatives „Andere“ nur aus und in einem *Unbedingten* bestehen kann. Bei Kierkegaard war dies zum Beispiel der existentiell gefaßte christliche Gott, bei Jaspers ist es die „Transzendenz“, bei Heidegger später das Sein.<sup>9</sup>

Bringt man diesen Begriff der Existenz in einen Zusammenhang mit dem Bild vom Menschen und seiner Stellung zur Umwelt im Imperialismus des 20. Jahrhunderts, so ist er ein spätbürgerlicher, aus humanistischer Verantwortung für den Menschen entsprungener Versuch, den Menschen vor seinem Ausgeliefertsein an die Erfahrungen kapitalistischer „Entfremdung“ – die die Existenzphilosophen, und speziell Jaspers, nur als einen Verfall des Menschen an die sinnlose Entwicklung der Technik und Wissenschaft ansehen – zu retten. Die Rettung gelingt jedoch nicht, da die „Existenz“ gerade durch ihre strikte Aufforderung zur Besinnung des Menschen [60] auf sein Eigentliches die Trennung vom „Uneigentlichen“ (also von seinen gesellschaftlichen Wesensvollzügen) viel stärker herauskehrt, als es je vorher geschah. Die *fremde* Welt, bislang außerhalb des Subjekts, wird jetzt zu einer Fremdheit im Individuum selber. Der individuelle Mensch zerfällt in „Ich“ und „Selbst“. Der als „neohumanistisch“ ausgegebene Rettungsversuch verkehrt sich damit potentiell sogar in sein Gegenteil. Der Entwurf einer *autonomen* Persönlichkeit, die in ihrer praktischen Tätigkeit diese Trennung überwindet, ist auf spätbürgerlichem Boden theoretisch auf keine Art mehr möglich, auch nicht im existenzphilosophischen Sinne. Gute Kenner dieser spätbürgerlichen Philosophie, wie zum Beispiel O. F. Bollnow, müssen deshalb feststellen: „So ist die Existenzphilosophie gewissermaßen die letzte Fluchtburg einer sinnlos gewordenen Außenwelt, und viele von ihren Zügen werden erst von hier aus richtig verständlich. Insofern bleibt sie in der Tat gebunden an eine ganz bestimmte geschichtliche Lage und in ihr hat sie eine ganz bestimmte, nicht zu unterschätzende Bedeutung. Aber sie kann keine

<sup>7</sup> K. Jaspers, Philosophie II. Existenzerhellung, a. a. O., S. 3.

<sup>8</sup> K. Jaspers, Philosophie I. Philosophische Weltorientierung, a. a. O., S. 15.

<sup>9</sup> Vgl. O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, a. a. O., S. 33; ferner A. Diemer, Grundriß der Philosophie, Bd. 1, Meisenheim am Glatt 1962, S. 290.

endgültige Lösung sein, denn der Mensch kann sich nicht auf die Dauer in seine letzte Innerlichkeit zurückziehen, und die Welt ihrer Verfahrenheit überlassen.“<sup>10</sup>

Wir wissen, daß Jaspers nach dem zweiten Weltkrieg verstärkt diese Weltbezogenheit in seine Philosophie aufnahm. Allerdings befand er sich auch nie in der Lage, daß mit vielen Wenden und „Kehren“ etwas an das existentielle Subjekt herangetragen werden mußte, welches ihm erneut die Dimension des Seins eröffnete, wie es zum Beispiel bei Heidegger der Fall war. Schon seine „Philosophie“ aus dem Jahre 1932 endet nicht mit der „Existenzerhellung“, sondern es schließt sich ein Band „Metaphysik“ an, der der Existenz die Dimension der „Transzendenz“ eröffnen wollte.

Jaspers faßte darum recht prägnant in seinen 1937 gehaltenen Vorlesungen am Freien Hochstift in Frankfurt am Main die Existenz als sich auf Transzendenz gründend und sich von ihr geschenkt wissend auf. Dieser Gedanke einer Schenkung der Existenz durch Transzendenz, also durch Gott (wenn auch nicht im christlich-konfessionellen Sinne gemeint), erscheint auch in Jaspers' Schrift „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus“, und zwar an der Stelle, an der die Frage aufgeworfen wird, ob sich der Mensch im Ursprung selbst hervorbringe oder ob er „im Ursprung sich durch Transzendenz gegeben“ wisse. Jaspers schreibt: „Wir haben *uns nicht selbst geschaffen*, sondern sind in der Welt durch etwas, das nicht wir sind ... Wir sind nicht frei durch uns selbst, [61] sondern im Grunde der Freiheit durch das, worin *wir uns geschenkt werden* ... Wir sind bezogen auf die Transzendenz.“<sup>11</sup> So ist der Mensch gerade dadurch „ausgezeichnet“, daß er sich durch das Transzendente geschenkt weiß und nach ihm streben muß und soll. Seine Freiheit besteht darin, sich auf diese Transzendenz hin zu entwickeln. „Existenz ist nur in bezug auf Transzendenz oder gar nicht.“<sup>12</sup> Damit postuliert Jaspers die unabdingbare Einheit von Transzendenz und Existenz. Existenz ohne Transzendenz sei so unecht wie Existenz ohne Freiheit.

Gleichzeitig ist für Jaspers aber Existenz auch nicht ohne den anderen, ohne Kommunikation. Kommunikation wird nach Jaspers das „liebende Ringen“ um das Du, das der Mensch in jeder Lebenslage, in jedem Augenblick des Daseinskampfes führen muß, ohne das er in der bürgerlichen Gesellschaft im „Massendasein“ versinken würde. Existenzphilosophische Kommunikation ist „die restlose Offenheit“, ist das Bemühen „um die Ausschaltung jeder Macht und Überlegenheit, um das Selbstsein des Anderen so gut wie um das eigene“.<sup>13</sup> Gerade das „Ungenügen der schon wirklichen Daseinskommunikation“ sei „der Stachel, der mich zur tieferen existentiellen Kommunikation erweckt“.<sup>14</sup> So wirkt auch hier der existenzphilosophische Regelmechanismus von „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“. Jaspers trennt entschieden zwischen empirisch erforschbaren, objektivierbaren Beziehungen der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, die häufig mit barbarischen Machtkämpfen verbunden sind, und einer Kommunikation mit dem „existentiellen Du“.

Jaspers' „Kommunikation“ hat keinen Bezug zu der marxistischen Aussage vom gesellschaftlichen Charakter des menschlichen Individuums, das heißt zu der Tatsache, daß jedes Individuum erst durch die realen, objektiv vorhandenen gesellschaftlichen Verhältnisse und materiellen Beziehungen zwischen Menschen überhaupt existiert. Gegen eine solche Auffassung der Kommunikation wendet sich Jaspers ganz entschieden. Wahre Existenz ist vielmehr für existenzphilosophisches Denken „die vom Boden der Gemeinschaft abgehobene Existenz des einzelnen Menschen“<sup>15</sup>. Diese „wahre Existenz“ in der Einsamkeit stelle dann in der Kommunikation Beziehungen „restloser Offenheit“ zu anderen Einsamen her. „Alle *wahrhafte* Kommunikation ist wenigen eigen. Eine Gemeinschaft ist je größer, desto kommunikationsloser.“<sup>16</sup> Kommunikation ist also nicht die Gemeinschaft aller, sondern nur weniger, ja eigentlich nur eine Ich-Du-Relation. Es ist eine kommunikative Beziehung, die im [62] „liebenden Kampf“ das Du, den anderen als einsame Existenz sich zu erschließen hofft, und es ist

<sup>10</sup> O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, a. a. O., S. 127 f.

<sup>11</sup> K. Jaspers, Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, Stuttgart o. J., S. 27.

<sup>12</sup> K. Jaspers, Philosophie III. Metaphysik, Berlin 1932, S. 6.

<sup>13</sup> K. Jaspers, Philosophie II. Existenzerhellung, a. a. O., S. 65.

<sup>14</sup> Ebenda, S. 78.

<sup>15</sup> O. F. Bollnow, Existenzphilosophie, a. a. O., S. 49.

<sup>16</sup> K. Jaspers, Philosophie II. Existenzerhellung, a. a. O., S. 438.

zugleich eine Haltung des einsamen Protestes gegen eine Welt, die entweder nur die egozentrische Bezogenheit der Sicherung des eigenen Vorteils oder die Manipulation der Meinung des einzelnen durch mächtige Verbände und Gruppen kennt, die auf beiden Seiten zum Verlust der menschlichen Persönlichkeit führen, auch ohne daß der Mensch physischem Terror ausgesetzt werden muß.

Existenz steht für Jaspers in der Mitte zwischen Welt und Transzendenz. An die Welt kann Existenz verfallen und im Uneigentlichen versinken, von der Transzendenz weiß sie sich geschenkt. Allerdings nicht als Stellvertreter eines Allgemeinen, sondern vielmehr als unverwechselbares Einzelnes, welches nicht unter ein Absolutum zu subsumieren ist. Diese Existenz kann nicht, so meint Jaspers, mit den normalen philosophischen und wissenschaftlichen Kategorien erfaßt werden, da auf diese Weise der Versuch unternommen wird, das Nicht-Objektivierbare zu objektivieren. Jaspers will vielmehr mit dem Mittel der *Existenzerhellung*, die fragt, „was Existenz ist und wie sie wird“<sup>17</sup>, die Daseinssituation des Menschen erhellen, deren Schwierigkeit aber nun eben darin besteht, daß sie etwas in Begriffe (wenn auch in „neue“) fassen soll, was sich nach Maßgabe des Philosophen nicht begrifflich fassen läßt.<sup>18</sup> Jaspers hat allerdings in seiner Existenzerhellung einen bedeutsamen Schritt zur Darstellung und theoretischen Verarbeitung menschlicher Lebensumstände, Lebenssituationen vom Standpunkt einer subjektiv-idealistischen Philosophie aus unternommen, wie er vor ihm nur von S. A. Kierkegaard versucht wurde. In Jaspers' Theorie von den Grenzsituationen finden wir eine existentialistische Verarbeitung der Psyche und der Affekte des intellektuellen Bürgertums, welches an der schier ausweglosen Lage allgemeiner Persönlichkeitszerstörung und Wertverlust der Tradition zu verzweifeln drohte. Jaspers wollte zeigen, wie der Ausgleich zwischen dem Zeitlich-Vergänglichem und dem Ewig-Absoluten zu erreichen ist, auch wenn alle Werte und Normen – bis hin zu den Glaubenssätzen der Kirche im Verfall begriffen sind. Er unterscheidet in seiner Philosophie *Situationen* und *Grenzsituationen*. Das Bewußtsein zeigt dem Menschen, daß er sich immer in Situationen befindet, die die konkrete physische und psychische Wirklichkeit des Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt ausmachen. Trete ich aus einer Situation heraus, so komme ich sofort in eine andere hinein. Diese trivialen Lebenssituationen erlebt der Mensch, in ihnen und ihren Zusammenhängen [63] lebt er, die Wissenschaft erforscht sie. „Ich bin Situationszusammenhängen unterworfen, deren Regeln erst wissenschaftliche Forschung bewußt macht ...“<sup>19</sup>

Alle Situationen, die sich ständig verändern, sowohl in ihren äußeren Bedingungen als auch durch das Handeln der Menschen, lassen sich vom Menschen in ihrem Verlauf erkennen, und so ist er in der Lage, aus einer Situation in die andere „umzusteigen“. Von diesen Situationen hebt Jaspers nun jedoch eine zweite Art von Situationen ab, in die oder aus denen niemand beliebig ein- oder aussteigen kann. Es sind dies *Grenzsituationen* des Menschen. Jaspers schuf – aufbauend und anknüpfend an Kierkegaard – diese Begrifflichkeit in der spätbürgerlichen Philosophie erstmalig, und er wurde so auch mitbestimmend für die Begründung der umfangreicheren Richtung der Situationsethik.

Grenzsituationen „*wandeln sich nicht*, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind auf unser Dasein bezogen, endgültig. Sie sind *nicht überschaubar*; in unserem Dasein sehen wir hinter ihnen nichts anderes mehr. Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern.“<sup>20</sup>

Einzelne Grenzsituationen sind: Tod, Kampf, Dasein, Leiden, Schuld.

Der Mensch als faktisches Dasein steht in Lebensumständen, die er sich nicht ausgesucht hat, das heißt, die er nicht wählen konnte, zum Beispiel bei seiner Geburt. Als endliches Wesen kann er weder an dieser Geburt etwas korrigieren, noch kann er aus einer absolut unvertretbaren Situation, einer

<sup>17</sup> Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von H. Satter, a. a. O., S. 97.

<sup>18</sup> „*Existenzphilosophie* ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt. *In die Schwebe gebracht* durch Überschreiten aller das Sein fixierenden Welterkenntnis (als philosophische Weltorientierung), *appelliert* er an seine Freiheit (als Existenzerhellung) und schafft den Raum seines unbedingten Tuns im Beschwören der Transzendenz (als Metaphysik) ... Existenzerhellung führt, weil sie gegenstandslos bleibt, zu keinem Ergebnis.“ (K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, a. a. O., S. 149 f.).

<sup>19</sup> K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, a. a. O., S. 203.

<sup>20</sup> Ebenda.

wirklich allerletzten heraus, dem Tode. Im Leben selbst steht er immer im Kampf mit anderem Dasein, und er kann nie dem Leiden entgehen, das er allerdings auch nie nur als vorübergehende Situation empfinden und so verdrängen sollte. Schließlich ist der Mensch in der Grenzsituation der Schuld, das heißt, er wird immer schuldig werden, wie immer auch er seine Wahl oder Entscheidung trifft.

Welche Funktion haben Grenzsituationen in der Jasperschen Philosophie? Grenzsituationen sind in der Jasperschen Philosophie ein absolut notwendiges Element, weil sie den Menschen

- a) auf seine Endlichkeit aufmerksam machen sollen und
- b) ihn vor gleichgültigem Treibenlassen im Alltag warnen wollen.

Die Frage ist nur, befindet sich Jaspers damit nicht auf der Ebene eines absoluten Pessimismus und Nihilismus, gegen den er doch aus spätbürgerlich liberalem und humanistischem Verantwortungsbewußtsein immer so vehement aufgetreten ist? Die Gefahr ist [64] zweifelsohne gegeben, und Jaspers weiß um sie; die Breitenwirkung des Existentialismus nach 1945 ging dann eben auch einher mit einer recht breiten Stimmung für den Suizid vor allem in Intellektuellenkreisen. Allein, Jaspers redete ihr in der theoretischen Grundanlage seines Werkes nicht das Wort. *Grenze* war nicht zu fassen als Eingrenzung, als Wand des Scheiterns, als Abkapselung des Daseins, als in eine unheimliche Angst versetzende Daseinsbeschränkung. Sie hatte eine andere Funktion. Die Grenzsituationen – die ja nur denen als solche erscheinen, die sich ihnen bewußt gestellt haben – erschüttern vielmehr das Dasein, reißen es so heraus aus seinem engen, beschränkten Horizont von ständig wechselnden oberflächlichen Lebensumständen oder von einer gelangweilten nihilistischen Lebenshaltung. „Auf Grenzsituationen aber reagieren wir entweder durch Verschleierung oder, wenn wir sie wirklich erfassen durch Verzweiflung und durch Wiederherstellung: wir werden wir selbst in einer Verwandlung unseres Seinsbewußtseins.“<sup>21</sup>

Grenzsituationen bringen also den Menschen zur existentiellen Freiheit, die er aber nur auf sich gestellt, weder objektivierbar noch ganz mittelbar oder erkennbar, bestehen kann. Andererseits oder zugleich soll die Grenze, die Mauer des Scheiterns dem Menschen zeigen, daß sich hinter dieser noch etwas anderes befindet – die Transzendenz. „Vom Weltsein, es durchbrechend, komme ich zu mir selbst als mögliche *Existenz*. Ich bin darin als Freiheit und in Kommunikation auf andere Freiheit gerichtet ... Aber auch dieses Sein ist nicht das Sein, mit dem alles erschöpfbar wäre. Es ist nicht nur mit und durch anderes Sein der Freiheit, sondern es ist selbst bezogen auf ein Sein, das nicht Existenz, sondern ihre *Transzendenz* ist.“<sup>22</sup>

[65]

---

<sup>21</sup> K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 18.

<sup>22</sup> K. Jaspers, Philosophie III. Metaphysik, a. a. O., S. 2.

## 6. Aufbruch zur Transzendenz oder vom Sein des Umgreifenden in der Periechontologie

„Wir kommen zu uns selbst durch Teilnahme am Umgreifenden, d. h. durch Leben aus dem Ursprung. – Daher ist in uns der unstillbare Drang zum Sein.“<sup>1</sup>

Jaspers hat 1932 seine „Philosophie“ nicht mit der Existenz-erhellung abgebrochen, sondern – dem von ihm festgehaltenen „unstillbaren menschlichen Drang“ zum Sein folgend – den Weg zur Erfahrung der Transzendenz vorgezeichnet. Sein Denken kreiste eigentlich schon immer um das Sein, wie es überhaupt seit Jahrhundertbeginn in der deutschen bürgerlichen Philosophie fast üblich geworden war, neue Lehren über das Sein zu verbreiten (vgl. N. Hartmann, G. Jacoby, M. Heidegger, die Neothomisten etc.), was 1920 Peter Wust veranlaßte, von einer „Auferstehung der Metaphysik“<sup>2</sup> zu sprechen.

In der Zeit seines „Berufsverbotes“ durch die deutschen Faschisten beschäftigte sich Jaspers intensiv mit diesem Problem, dessen Vielfältigkeit er dann 1947 in seinem umfangreichen Werk „Philosophische Logik. Von der Wahrheit“ darlegte. Der grundlegende Begriff seiner philosophischen Logik wurde – „das Umgreifende“<sup>3</sup>. Dieses „Umgreifende“ ist eines der kompliziertesten Probleme der Jaspersschen Philosophie, und es soll der Versuch unternommen werden, es analytisch-kritisch zu hinterfragen. Jaspers greift auf die Geschichte der Philosophie zurück und befragt sie nach ihrem Grundproblem. Dieses stellt sich dar als die Frage: Was ist das, was die Welt im Innersten zusammenhält? Die Antwort scheint immer zu lauten – das Sein. Jedoch die Frage ist das eine, der Antworten hingegen sind viele. Wie Heidegger sich einst als junger Student an der Freiburger Universität nach der Lektüre der Brentanoschen Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ die Frage vorlegte, was denn nun „die leitende Grundbedeutung“<sup>4</sup> des Seins sei, so sieht auch Jaspers die Vielfalt dieser [66] Antworten. Er hebt daraus hervor, daß das Sein wesentlich gegenständlich, als ein einem anschauenden Subjekt gegenüberstehendes Objekt gedacht wurde. Damit aber war eine schier unüberwindbare Kluft zwischen Subjekt und Objekt in der Geschichte des philosophischen Denkens aufgerissen worden, um deren philosophische Bewältigung sich Jaspers nun zielstrebig mühte.

Allerdings suchte er für sein Bemühen in der Geschichte der Philosophie Vorbilder. Und er fand sie in Platon und Kant. Platon entwarf in seiner idealistischen Ontologie die höchste Idee des Guten (agathón), die eine ideale Einheit alles Seienden erzeugen sollte. Platon war der Überzeugung, „daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten zuteil werde, sondern daß es sein Sein und Wesen von ihm habe, so daß das Gute nicht das Sein ist, sondern an Würde und Kraft noch über das Sein hinausrage“<sup>5</sup>. Die Idee des agathón ist der Versuch, auf idealistisch-ontologische Weise die Einheit des Seins in aller Totalität zu erfassen. Jaspers sieht Platon deshalb in seiner Vorgeschichte stehend. Allein, die Sache war offensichtlich in ihrer ontologischen Vorgehensweise nur vom Pol eines idealen Objekts aus gedacht, welches über alles Seiende, über das Reich der Genesis und der Ousia, über Doxa und Episteme hinausreichte, die getrennten Welten umfaßte und so zur Einheit brachte. Agathón ist gleich einer göttlich schöpferischen Urkraft. „In dem Gebiet des Denkbaren zeigt sich zuletzt und schwer erkennbar die Idee des Guten; hat sie sich aber einmal gezeigt, so muß sich bei einiger Überlegung ergeben, daß sie für alle die Urheberin alles Rechten und Guten, indem sie im Sichtbaren das Licht und den Quell und Herrn desselben (die Sonne) erzeugt, in dem Denkbaren aber selbst als Herrscherin waltend uns zu Wahrheit und Vernunft verhilft ...“<sup>6</sup>

Anders als Platon faßt Kant die Sache auf, der die Einheit des Vielen nicht vom Standpunkt einer ontologisch gefaßten Idee, sondern einer transzendental begriffenen sieht. Jaspers, der diesem

<sup>1</sup> K. Jaspers, Philosophische Logik, Bd. I: Von der Wahrheit, München 1980, S. 108.

<sup>2</sup> Vgl. P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920.

<sup>3</sup> Vgl. K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 86.

<sup>4</sup> M. Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie, in: Martin Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 81.

<sup>5</sup> Platon, Politeia 509 B.

<sup>6</sup> Ebenda, 517 A.

Problem erstmalig im Anhang seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ nachgeht, hebt die Bedeutung der Kantschen Ideenlehre besonders in seiner philosophiegeschichtlichen Arbeit „Die großen Philosophen“ hervor, in der er zur „positiven Bedeutung der Ideen“ bei Kant schreibt: „Erfahrungserkenntnis geht ins Endlose. Die synthetische Einheit der kategorial geformten Einzelerfahrung schafft den Gegenstand, aber sie bringt nicht den systematischen Zusammenhang dieser Gegenstände in einer Wissenschaft. Diese gewinnen wir erst mit Vorstellungen des Ganzen durch die Idee.“<sup>7</sup>

[67] Für Kant sind „die transzendentalen Ideen niemals von konstitutivem Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden ... Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich-notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.“<sup>8</sup>

Die transzendente Idee dient für Kant so allein „zum *Aufsteigen* in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten“<sup>9</sup>. Mit der transzendentalen Idee wird über die Kategorien hinaus der Gedanke der Totalität in der Philosophie Kants zielgerichtet vorgetragen. Und nur bei Berücksichtigung dieser transzendentalen Voraussetzungen hat die Philosophie bei Kant den Anspruch auf Wissenschaft, die mit logischer Strenge arbeiten kann. In beiden Formen wird das Absolute, das Unbedingte gegenständlich, oder besser objektiv gesetzt, einmal als oberste Idee in einem objektiv-idealistischen Ideenreich und zum anderen als die einzige Möglichkeit, das Unbedingte im Subjekt zu objektivieren und so wissenschaftlich Allgemeingültiges aussagen zu können, also Metaphysik auf neue Weise wissenschaftlich zu begründen. Überall aber tritt – so Jaspers – eine Spaltung in Subjekt und Objekt derart auf, daß „das Sein als etwas, das mir als Gegenstand gegenübersteht, auf das ich als ein mir gegenüberstehendes Objekt, es meinend, gerichtet bin ... Immer sind Gegenstände als Inhalte unseres Bewußtseins äußerlich oder innerlich uns gegenüber. Es gibt – mit Schopenhauers Ausdruck – kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt.“<sup>10</sup>

Jaspers behält diesen Schopenhauerschen Ansatz in seinem Denken bei, betont, daß das Sein, als Objekt gedacht, noch nicht das Ganze sein kann, da das Subjekt hier nicht sogleich mitthematisiert sei. Die Thematisierung des Subjekts ist aber gerade Grundanliegen seiner Existenzphilosophie, die bekanntlich in den Grenzsituationen den Menschen an Dimensionen herangeführt hatte, die das Subjekt transzendieren, die nicht in der erneuten Rückführung auf eine Welt faktischer Objekte, die man als eine ins Unendliche fortlaufende Reihe endlicher Dinge ansehen kann, zu begreifen sind, sondern nur im Hinblick auf ein die Welt sowohl des Subjekts als auch des [68] Objekts umgreifendes Sein, also auf das „Umgreifende“. Jaspers nennt später dann seine Lehre auch die *Periechontologie*, abgeleitet vom griechischen *to periechon* – das Umfassende, das Umgreifende.

Dieses Umgreifende ist sein „neues“ Sein, welches a) die bisherige Spaltung von Subjekt und Objekt umgreift, aber nicht in einer neuen Einheit aufhebt, also etwa vor den Grund der Dinge im Schellingschen Sinne den Ungrund setzt, sondern vielmehr die Verschränkung von Subjekt und Objekt darstellen soll, und b) ist es eine Metapher, um das Unausdrückbare auszudrücken, zu erhellen, nämlich in die widerspruchsvolle Einheit der Gespaltenen zu verweisen, ohne zu einem einzigen Prinzip Zuflucht nehmen zu müssen.

„Das Umgreifende ist das, was sich immer *nur ankündigt* ..., das aber *nie Gegenstand* wird.“<sup>11</sup>

Dieses Umgreifende wird in Jaspers' Auffassung nicht zum Gegenstand denkender, erkennender Reflexion, kommt aber wohl in der Spaltung zur Erscheinung, die sich uns erhellt. Wie jedoch wird diese Erhellung vollzogen?

---

<sup>7</sup> K. Jaspers, Die großen Philosophen, München 1957, S. 466.

<sup>8</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: Werke, a. a. O., Bd. 2, S. 565.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 337.

<sup>10</sup> K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 25.

<sup>11</sup> K. Jaspers, Existenzphilosophie, Berlin (West) 1956, S. 14.

Jaspers hat die Weisen des Erhellens des Umgreifenden in seiner „Philosophischen Logik. Von der Wahrheit“ sehr ausführlich behandelt. Für ihn existieren mehrere Weisen des Umgreifenden, also nicht nur *ein* Umgreifendes, welches sich schon wieder als die ultima ratio menschlicher Überlegungen verfestigen könnte. Umgreifendes ist für Jaspers entweder ein Sein, welches uns umfängt, oder es ist unser Sein, welches wir sind. Das uns umfangende Sein ist Welt und Transzendenz, das Sein, welches wir sind und das sich auch als Weisen des Umgreifenden darstellt, teilt sich in Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist und Existenz.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> K. Jaspers schildert in seinem Buch „Der philosophische Glaube“, München 1948, S. 16-19, in knapper Form die verschiedenen Weisen des Umgreifenden, die wir hier wiedergeben wollen:

„29. Die Weisen des Umgreifenden

Das Umgreifende ist entweder das Sein an sich, von dem wir umfassen sind, oder es ist das Sein, das wir sind. Das Sein, das uns umfängt, heißt Welt und Transzendenz. Das Sein, das wir sind, heißt Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist, heißt Existenz.

a) *Das Sein, das uns umfängt.* – Dieses Sein, das ist, auch ohne daß wir sind, und das uns umfängt, ohne daß wir es sind, ist zweifacher Art: – es ist die Welt, das ist: das Sein, von dem eine Seite unseres Wesens doch ein winziger Teil ist, wenn die Welt im Ganzen als Nichtwirdsein uns umgreift; – es ist die Transzendenz, das ist: das Sein, das das uns schlechthin Andere ist, an dem wir keinen Teil haben, aber in dem wir gegründet sind, und auf das wir uns beziehen.

aa) *Welt:* Die Welt im Ganzen ist kein Gegenstand, sondern eine Idee. Was wir erkennen, ist in der Welt, ist nie die Welt.

bb) *Transzendenz:* Transzendenz ist das Sein, das niemals Welt wird, aber das durch das Sein in der Welt gleichsam spricht. Transzendenz ist nur dann, wenn die Welt nicht aus sich besteht, nicht in sich selbst gegründet ist, sondern über sich hinausweist. Ist die Welt alles, so ist keine Transzendenz. Ist aber Transzendenz, so liegt im Weltsein ein möglicher Zeiger auf sie.

b) *Das Sein, das wir sind.* – Die Weisen, in denen wir unseres Seins bewußt werden, sind folgende:

aa) Wir sind *Dasein:* Wir leben in einer Umwelt, wie alles Lebendige. Das Umgreifende dieses Lebendigseins wird der Erforschung Gegenstand in seinen Erscheinungen, in den Hervorbringungen des Lebens, in der Leibesgestalt, in den physiologischen Funktionen, im erblich begründeten Formbildungszusammenhang, in psychologischen Erlebnissen, in Verhaltensweisen, in Umweltstrukturen. Dazu bringt der Mensch, und nur er, Sprachen, Werkzeuge, Gebilde, Taten, bringt er sich selber gegenständlich hervor. Alles Leben außer dem des Menschen ist nur Dasein in seiner Umwelt. Das Dasein des Menschen dagegen hat die Fülle seiner Erscheinung dadurch, daß die folgenden Weisen des Umgreifenden in es eintreten, entweder von ihm getragen oder in seinen Dienst gezwungen werden.

bb) Wir sind *Bewußtsein überhaupt* in der Spaltung von Subjekt und Objekt. Nur was in dieses Bewußtsein tritt, ist Sein für uns. Wir sind das umgreifende Bewußtsein, in dem alles, was ist, in den Formen der Gegenständlichkeit gemeint, gewußt, erkannt werden kann. Wir durchbrechen unsere bloße Umwelt zur Idee der Welt, der alle Umwelten angehören, ja wir denken über die Welt hinaus und können sie im Gedanken, als ob sie nichts sei, verschwinden lassen.

cc) Wir sind *Geist:* Geistiges Leben ist Leben der Ideen. Die Ideen – z. B. die praktischen Ideen von Berufen und Aufgaben unserer Verwirklichung, die theoretischen Ideen von Welt, Seele, Leben usw. – führen uns, und zwar als Antriebe in uns, als Zug der in der Sache liegenden Sinntotalität, als systematische Methode des Eindringens, des Aneignens und des Verwirklichens. Sie sind kein Gegenstand, aber erscheinen in Schematen und Gestalten. Sie sind wirksam gegenwärtig und zugleich unendliche Aufgabe.

Diese drei Weisen des Umgreifenden – Dasein, Bewußtsein überhaupt, Geist – sind die Weisen, in denen wir Welt sind: d. h. in der Objektivierung dieses Umgreifenden zu einem Gegenständlichen erscheinen wir empirisch in adäquater Weise als Gegenstand der biologischen und psychologischen, der soziologischen und geisteswissenschaftlichen Forschung. Aber damit ist unser Sein nicht erschöpft.

dd) Wir sind mögliche *Existent:* Wir leben aus einem Ursprung, der über das empirisch objektiv werdende Dasein, über Bewußtsein überhaupt und Geist hinaus liegt. Dieses unser Wesen gibt sich kund: 1. in dem *Ungenügen*, das der Mensch an sich erfährt, denn es ist in ihm eine ständige Unangemessenheit zu seinem Dasein, seinem Wissen, seiner geistigen Welt; 2. in dem *Unbedingten*, dem als seinem eigentlichen Selbstsein sein Dasein sich unterwirft, oder als dem, was zu ihm verständlich und gültig gesagt ist; 3. in dem unablässigen *Drang zum Einem*; denn der Mensch ist nicht zufrieden in einer Weise des Umgreifenden für sich, nicht in allen zusammen, sondern er drängt auf die Einheit im Grunde, die allein das Sein und die Ewigkeit ist; 4. in dem Bewußtsein einer unfaßlichen *Erinnerung*, als ob er eine Mitwissenschaft mit der Schöpfung (Schelling) habe, oder als ob er sich erinnern könnte an Geschautes vor allem Weltsein (Plato); 5. in dem Bewußtsein der Unsterblichkeit, die nicht ein Fortleben in anderer Gestalt ist, sondern ein zeitteilgendes Geborgensein in der Ewigkeit, ihm erscheinend als Weg unablässigen Fortwirkens in der Zeit. –

Das Umgreifende, das ich bin, ist in jeder Gestalt eine Polarität von Subjekt und Objekt:

Ich bin als *Dasein:* Inwelt und Umwelt,

als *Bewußtsein überhaupt:* Bewußtsein und Gegenstand,

als *Geist:* die Idee in mir und die aus den Dingen entgegenkommende objektive Idee,

als *Existenz:* Existenz und Transzendenz. Das Umgreifende, das ich bin, umgreift gleichsam das Umgreifende, das das Sein selber ist, und wird zugleich von diesem umgriffen. Dieses Sein heißt „Welt“ in den ersten drei Polaritäten und ist hier als Umwelt, Gegenständlichkeit des Wißbaren, als Idee. Es heißt in der vierten Polarität ‚Transzendenz‘.“

Umgreifendes tritt also nicht als *ein* gesonderter Seinsbereich auf, der bei aller Subjekt-Objekt-Spaltung vor diesen oder über diesen beiden Polen als Grund oder Klammer existiert, sondern in diesen Weisen tritt in der Spaltung das den anderen Pol mit Umgreifende auf. Das Umgreifende, das ich bin, umgreift zugleich das Umgreifende, was uns als Sein („Sein an sich“: Welt oder Transzendenz) entgegentritt und so uns umgreift.

Das Schopenhauersche „Kein Subjekt ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt“ wird also tatsächlich in Jaspers' Philosophie des Umgreifenden aufgehoben und auf neue Art bewahrt. Jaspers ist zugleich der Meinung, daß man von diesen Arten des Umgreifenden auch Schlußfolgerungen für das Finden der Wahrheit des Seins ziehen kann. Sein erster zu Lebzeiten noch erschienener Band der „Philosophischen Logik“ ist „Von der Wahrheit „überschrieben, weil [69] er sich den „Wahrheiten“ und den „Wahrheitsfindungen“ im Prozeß der Beschäftigung mit den Formen des Umgreifenden widmet.

Gleich dem Lessingschen Standpunkt, daß nicht der Besitz der Wahrheit den Wert des Menschen ausmache, „sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen“<sup>13</sup> und den auch S. A. Kierkegaard in seiner „Unwissenschaftlichen abschließenden Nachschrift“ so begeistert aufgriff,<sup>14</sup> formuliert Jaspers in seiner „Philosophischen Logik. Von der Wahrheit“: „Wir leben nicht unmittelbar im Sein, daher wird Wahrheit nicht unser fertiger Besitz. Wir leben im Zeitdasein: Wahrheit ist unser Weg.“<sup>15</sup>

Der Wert der Wahrheit ist also nicht am Status des Besitzes festzumachen – oder zumindest nicht nur dort allein –, sondern liegt im Prozeß ihres Werdens. Jede Weise des Umgreifenden hat Wahrheit in ihrem ihr eigentümlichen Sinn und auch dort ihre begrenzte Berechtigung. Überzieht sie diese Grenze, setzt sie sich als „alleinseligmachende“ Wahrheit über andere, dann erhebt sie einen unzulässigen Totalitätsanspruch und wirkt dogmatisch verengend.

Damit dies nicht geschieht, orientiert Jaspers auf die Rolle der Vernunft. Vernunft ist ihm „das Band aller Weisen des Umgreifenden und aller Erscheinungen in ihnen“<sup>16</sup>. Jaspers greift bewußt – auch um sich gegen den Vorwurf der Absage an die Vernunft zu verteidigen – die einheitsstiftende Rolle der Vernunft auf, die aus der Zerstreutheit des Vielen und der sich zueinander gleichgültig verhaltenden einzelnen Erkenntnisse herausführen soll und die das wechselseitige Zueinandergehören (trotz aller Differenzen) betont.

Vernunft muß die Erkenntnisse der Wissenschaften berücksichtigen, da sie sonst zur Scharlatanerie absinken würde. Sie drängt über die jeweilige Einheit des wissenschaftlichen Wissens hinaus, doch nicht um sich dann in einer metaphysischen Einheit zu beruhigen und so letztlich nicht anders zu verfahren als jegliche „klassische“ Metaphysik. Sie ist zwar einheitsstiftend und muß das Allgemeingültige im Vielen herausarbeiten. Aber da es ihre Spezifik ist, auch die die Allgemeingültigkeit durchbrechende Ausnahme gleichrangig zu bedenken, ist ihr wahres Wesen der ständige Prozeßcharakter des Werdens. Vernunft will und muß Einheit stiften, aber sie drängt zugleich dahin, „wo immer Einheit durchbrochen wird, um im Durchbruch noch eine Wahrheit dieses Durchbruchs zu erfassen“<sup>17</sup>. Somit zeigt Jaspers' Philosophie des Umgreifenden, seine Periechontologie eine paradoxe Situation: das alle Subjekt-Objekt-Spaltung Umgreifende ist nicht von einer einzigen Art, sondern stellt sich [70] auf mehrfache Weise dar, und es ist nicht gewiß, ob dies schon alle Arten sind. Sie sind alle Weisen des Umgreifenden, aber sie stehen in einem eigentümlichen Verhältnis des Zueinander, Miteinander, Gegeneinander und doch auch des Einanderdurchdringens. Was sich uns zeigt, ist das Bild eines in sich zerrissenen, gespaltenen Seins, welches sich nicht auf nur *eine* Art vereinigen läßt. Der Jaspers-Schüler und Nachlaßverwalter Hans Saner schreibt dazu in seiner Jaspers-Biographie: „Wir

<sup>13</sup> G. E. Lessing, Eine Duplik, in: Lessing, Auswahl in drei Bänden, Bd. 3, Leipzig 1952, S. 307.

<sup>14</sup> Vgl. S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil: Das subjektive Problem. Das Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit des Christentums oder das Christwerden (Erster Abschnitt: Etwas über Lessing), in: S. A. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 16. Abt., Düsseldorf-Köln 1957, S. 55 ff.

<sup>15</sup> K. Jaspers, Philosophische Logik, Bd. I: Von der Wahrheit, a. a. O., S. 1.

<sup>16</sup> Ebenda, S. 49.

<sup>17</sup> Ebenda, S. 115.

weisen darauf hin, wie diese Verwobenheit als ein Zueinander, Ineinander, Gegeneinander und als ein wechselweises Einander-Umgreifen gleichsam zu einem offenen Räumegeflecht wird, das selbst nur der unendliche Zugang zum Sein ist.“<sup>18</sup>

Ähnlich ist es mit den Formen der Wahrheitsfindung in diesen Räumen. Wahrheit ist nicht nur von einer Art und auf eine Form, einen Inhalt zurückzuführen. Wahrheit stellt sich uns prozessual als ein offenes „Wahrheitsgeflecht“ dar. Jaspers' Lehre vom Umgreifenden, die laut eigener Formulierung einen „der schwierigsten philosophischen Grundgedanken“ in sich birgt, hat verschiedene Ursachen ihres Entstehens, die sowohl allgemein-ideologischer, gesellschaftlicher als auch innertheoretischer Natur waren. Das impliziert auch die Frage nach dem Verhältnis der Existenzphilosophie zu dieser den Anspruch der Vernunft stärker betonenden Spätphilosophie, der Periechontologie.

In seiner Arbeit „Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit“, die einige Jahre nach dem zweiten Weltkrieg veröffentlicht wurde und die aus drei Vorlesungen hervorging, schrieb Jaspers: „Vor Jahrzehnten habe ich von Existenzphilosophie gesprochen und damals hinzugefügt, es handle sich nicht um eine neue, nicht um eine besondere Philosophie, sondern um die eine, ewige Philosophie, der für einen Augenblick des Verlorenenseins an das bloß Objektive der Kierkegaardsche Grundgedanke als Akzent gegeben werden dürfe. –

Heute möchte ich die Philosophie eher Philosophie der Vernunft nennen, weil es dringlich scheint, dies uralte Wesen der Philosophie zu betonen. Geht Vernunft verloren, so geht die Philosophie selber verloren. Ihre Aufgabe war von ihrem Anfang her und bleibt, Vernunft zu gewinnen, als Vernunft sich wiederherzustellen, und zwar als die eigentliche Vernunft, die in der Beugung unter die Notwendigkeit des zwingenden Verstandes, ihn selbst sich ganz zu eigen machend, doch nicht in die Verengungen des Verstandes gerät.“<sup>19</sup>

Wir können hier auf jeden Fall neue Orientierungen bei Jaspers ablesen, wenngleich keine Grundpositionen im existenzphilosophischen Denken aufgegeben wurden und auch nicht aufgegeben [71] werden konnten, da Jaspers sowohl die Existenzerhellung als auch auf Vernunft ausgerichtete Periechontologie als zwei Pole des philosophischen Denk- und Frageweges des Menschen betrachtet. „Weder Periechontologie noch Existenzerhellung verfestigen sich zu einer Lehre und schließen sich in einem System, sondern sie bleiben als die dauernde philosophische Aufgabe unablässig auf dem Wege des kommunikativ zu vollziehenden Prozesses des kritischen Philosophierens. Der Entwurf des philosophischen Grundwissens bricht mit der Seinswissenschaft wie die Idee der Existenzphilosophie mit der Idee vom Menschen abrechnet.“<sup>20</sup> Dennoch ist die auf Vernunft und Welt stärker ausgerichtete philosophische Position nach dem zweiten Weltkrieg, deren Ansätze sich schon in den letzten Publikationen Jaspers' vor seinem ihm von den Faschisten auferlegten Publikationsverbot zeigten, nicht zu verkennen.

Suchen wir nach den Ursachen dieser Jaspers'schen theoretischen Entwicklung, so finden wir eine wesentliche äußere – wenngleich nicht äußerliche – Ursache im gesellschaftlichen, sozialen und politischen Bereich. Gerade die Erfahrung, die Jaspers mit faschistischer Gewaltherrschaft machte, die ihn selbst, wie er später bekannte, zur „schuldvollen Passivität“<sup>21</sup> verurteilte, zeigte ihm, wie a) die traditionellen rationalistischen Systeme ohnmächtig vor den politischen und geistigen Niedergangserscheinungen der Zeit versagten und b) die Zerstörung der Vernunft, die Propagierung des Widervernünftigen in faschistischer Ideologie schließlich zur Gefährdung von Frieden, Freiheit und Menschsein überhaupt führte. Für Jaspers führte dieses Widervernünftige „aus Glaubenslosigkeit in fanatischen Scheinglauben und wieder zurück ins Nichts“<sup>22</sup>. Rückkehr zur philosophischen Vernunft ist deshalb für Jaspers oberstes Prinzip. Allein, das Versagen der in sich geschlossenen rationalistischen Vernunftssysteme vor

---

<sup>18</sup> H. Satter, Karl Jaspers, a. a. O., S. 90.

<sup>19</sup> K. Jaspers, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, München 1952, S. 49.

<sup>20</sup> J. Schultheiss, Philosophieren als Kommunikation. Versuch zu Karl Jaspers Apologie des kritischen Philosophierens, Königstein/Ts. 1981, S. 25 f.

<sup>21</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 75.

<sup>22</sup> K. Jaspers, Vernunft und Widervernunft ..., a. a. O., S. 55.

solchen gesellschaftlichen Realitäten und das Ungenügen szientistisch-positivistischer „Teilrationalitäten“ läßt ihn die Forderung nach einer neuen Form der Vernunft stellen, die sich aber auch auf neue Weisen „Seinsräume“ erschließt, die nicht starr in sich abgeschlossen sind und die auch das Subjekt nicht aus ihren Dimensionen als etwas „ganz anderes“ ausschließen. Damit kommen wir aber schon zur Beleuchtung der innertheoretischen Ursachen dieser Jaspersschen Entwicklung, die ohne die gezeigten äußeren nicht begreifbar wären. Jaspers war der Überzeugung, daß alles Seinsdenken, das in der Subjekt-Objekt-Spaltung stehenbleibt, das Sein zerreißt, es verfestigt in genau abgezielte Bereiche und es entweder mit festen Kategorien wissenschaftlich [72] erfassen will oder in nebulöse Illusionen auflöst. Die „Festschreibung“ verkennt aber nicht nur das Objekt, sondern verkehrt auch das Subjekt. Jaspers hatte sich – auch in Auseinandersetzung mit rationalistischen und emotionalistischen „Subjektphilosophien“ der Vergangenheit und Gegenwart – deshalb besonders der überall „vergessenen“ existentiellen Subjektivität zugewandt. Allein, die gesellschaftliche Wirklichkeit zwang ihn dann, sich stärker mit dem anderen Pol dieses Verhältnisses zu beschäftigen, denn die innere existentielle Freiheit des einzelnen vermochte letztlich gegen faschistische Gewaltherrschaft nichts auszurichten. Das mußte Jaspers erkennen. Und deshalb orientierte er seine Philosophie stärker auf die Welt, aber im Sinne des Umgreifenden, das Welt und Existenz in prozessualer Einheit denkt.

Jaspers lehnt eine Ontologie im traditionellen Sinne des festen Seinssystems und -denkens ab. Er ist der Überzeugung, daß er mit seiner Philosophie des Umgreifenden, die die „Räume- und Wahrheitsgeflechte“ im ständigen Übergang zu denken versucht, einen Gegenentwurf zu allen alten und „neuen“ Ontologien geschaffen habe, wenngleich es sicher Berührungspunkte etwa mit der Schichtenlehre der „neuen Ontologie“ Nicolai Hartmanns gibt.<sup>23</sup> Seine Philosophie des Umgreifenden war der schwierige Versuch, bei der „Verflüssigung“ des festen kategorialen Denkens doch nicht in offene Mystik zu verfallen und bei der Auflösung des philosophischen Systems, das alles auf ein erstes Prinzip zurückführt, dennoch eine prima philosophia zu entwickeln, die als philosophische Logik eine „offene“ Systematik der Seinsräume zu geben versucht. Vernunft muß erhalten bleiben, aber nicht als das abgeschlossene System des Vernünftigen. Das Sein ist zu erfahren, aber auch nicht nur in der Art der religiösen oder philosophischen Mystik, der unio mystica, des direkten Einswerdens mit Gott. Jaspers hat trotz aller Abgrenzungsversuche mit seiner Periechontologie immer in der Nähe einer solchen unio mystica gestanden und war deshalb immer bemüht, die Differenz zu zeigen, die er vor allem in der Verstandesfeindschaft und in der Preisgabe der Gegenständlichkeit dieses mystischen Denkens sah. „Daher ist in uns der unstillbare Drang zum Sein. Er führt entweder zur mystischen unio mit der Transzendenz auf einem Wege, der an allen Gegenständen vorbeiführt, sie preisgibt und direkt auf den Grund trifft, mit dem das Einswerden gegenstandslos, sprachlos, bildlos unter Verschwinden von Ich und Welt geschieht. – Oder das Offenbarwerden des Seins in der Erhellung des Umgreifenden gelingt auf dem Wege über alle Weisen der Gegen-[73]ständlichkeit: Gegenstände werden Sprache, derart, daß sie aus dem Umgreifenden mich treffen und daß sie, von mir konstruiert, in das Umgreifende hineinleuchten.“<sup>24</sup>

Jaspers' Philosophie des Umgreifenden ist der ideologisch-geistige Ausdruck der versuchten Balance zwischen vielen widerstrebenden Kräften in einer widersprüchlichen Welt. Sie bringt sowohl die innere Zerrissenheit der bürgerlichen Gesellschaft als auch ein ernsthaftes philosophisches Denken zum Ausdruck, das ihr standhalten will. Der intellektuellen Redlichkeit der Jaspersschen Philosophie kann man sicher die Anerkennung nicht versagen, doch muß man ihre theoretische und praktische Leistungsfähigkeit in unserer Zeit kritisch befragen.

[74]

<sup>23</sup> Vgl. N. Hartmann, Ethik, Berlin 1926; ders., Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre, Berlin 1940.

<sup>24</sup> K. Jaspers, Philosophische Logik, Bd. I: Von der Wahrheit, a. a. O., S. 108.

## 7. Vom Sinn, Ursprung und Ziel der Geschichte

„Der einzelne ist er selbst nur, wenn auch der andere er selbst ist. Freiheit ist nur in dem Maße, als alle frei sind ... Aber der einzelne ist machtlos. Er bedarf des öffentlichen Geistes, der ihn trägt. Dieser Geist ist unser aller Verantwortung ... Einer der möglichen Wege dahin ist die Geschichte.“<sup>1</sup>

Ausgehend von der geschichtlichen Erfahrung, daß die Freiheit des einzelnen in seiner Innerlichkeit allein nicht den Menschen vor den Gefahren der äußeren Welt bewahren kann, daß der Weg in die Innerlichkeit vielmehr auch die Gefahr in sich birgt, die Welt ihrer Verfahrenheit zu überlassen, und man in letztlich „schuldvolle Passivität“ geraten kann, orientierte sich Jaspers – wie schon gezeigt werden konnte – stärker auf das, was diese Innerlichkeit transzendiert, sie umgreift und gleichzeitig von ihr umgriffen wird. Jaspers strebte mit dem Umgreifenden nicht nur zur „Weltphilosophie“. Er orientierte sich auch, viel stärker als bisher den Kantschen Standpunkt des „Weltbürgers“ für sich in Anspruch nehmend, auf Geschichte. Wer sich in der Welt orientieren will, wer in weltpolitischen Dimensionen angesichts moderner Menschheitsprobleme denkt, kann dies weder allein von der existentiellen Innerlichkeit aus, noch ohne die Vergegenwärtigung des Sinns, des Ursprungs und des Ziels der Geschichte.

Es hat nun den Anschein, als würde die Dimension des Historischen von dem Jaspers der zwanziger und dreißiger Jahre – zumindest wenn wir seine bis zu diesem Zeitpunkt vorliegenden Publikationen sichten – nicht sonderlich beachtet. In der „Geistigen Situation der Zeit“ taucht die geschichtliche Dimension *expressis verbis* nur auf als „geschichtliche Aneignung“, das heißt als historisches Wissen im Rahmen der Bildung als einer Lebensform des Menschen.<sup>2</sup> Im zweiten Band seiner „Philosophie“, der „Existenzerhellung“, widmet sich Jaspers ausdrücklich nur im 4. Kapitel der „Geschichtlichkeit“.<sup>3</sup>

[75] Doch der Schein täuscht. Jaspers' Philosophie thematisierte in all ihren Phasen diese Dimension mit, wenngleich auch sein geschichtsphilosophisches Werk „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ erst 1949 erschien. Mit diesem Werk gab er eine verhältnismäßig konzentrierte Darstellung einer existentialistisch orientierten Geschichtsphilosophie, wie sie bisher nicht vorlag und auch später nicht wieder konzipiert wurde. Es war jedoch keine Geschichtsphilosophie im bisher allgemein bekannten Stil eines Hegel, Ranke, Schleiermacher oder auch Dilthey. Es ging nicht um den allgemeinen treibenden Weltgeist in der Geschichte, nicht um den einheitlichen Plan des geschichtlichen Weltlaufs und die in sich geschlossenen Etappen der Verwirklichung eines solchen Planes oder gar um Kausalität und Gesetze im Historischen. Das konnte auch nicht der Fall sein, da Jaspers' geschichtsphilosophisches Konzept nicht außerhalb oder neben seinen eigentlichen philosophischen Grundpositionen entwickelt worden ist. „Jaspers ist kein historischer Denker im Stil Leopold Rankes oder der englischen ‚Whig-Historiker‘. Das behaglich-genießende Verstehen alles Vergangenen um der eigenen Bildung willen ist nicht seine Sache; noch weniger die Konstruktionen, die einer sogenannten siegreichen Sache dienen und das Geschichtswerk, das zur gratulierenden Festrede wird. Die Idee des Fortschritts hat er weder tragisch preisgeben noch höhnisch bekämpfen müssen – sie ist ihm fremd.“<sup>4</sup> So hat Golo Mann die Positionen geschichtsphilosophischen Denkens umrissen, die Jaspers nicht akzeptieren konnte und wollte.

Welches jedoch war der entscheidende Punkt, von dem aus Jaspers Geschichte dennoch thematisierte? Jaspers hat diesen Punkt schon 1932 in seiner „Philosophie“ benannt. Es ist die „Geschichtlichkeit“, die er bewußt von der Geschichte abhebt, die aber ihrerseits in Geschichte fest eingebettet ist. „Diese *Einheit* meiner mit meinem Dasein als Erscheinung ist meine Geschichtlichkeit, ihrer *inne* zu sein, ist *geschichtliches Bewußtsein*.“<sup>5</sup>

Wir können damit aus Jaspers' Konzept zwei Gegensatzpaare in der Geschichtsphilosophie ableiten, die aufeinander bezogen sind: Geschichte – Geschichtlichkeit; historisches – geschichtliches Bewußtsein.

<sup>1</sup> K. Jaspers, Geleitwort für die Zeitschrift „Die Wandlung“ (1945), in: Karl Jaspers, Hoffnung und Sorge, a. a. O., S. 29.

<sup>2</sup> Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 110 ff.

<sup>3</sup> Vgl. K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerhellung, a. a. O., S. 111 ff.

<sup>4</sup> G. Mann, Freiheit und Sozialwissenschaft, in: Karl Jaspers in der Diskussion, hrsg. von Hans Satter, München 1973, S. 303 f.

<sup>5</sup> K. Jaspers, Philosophie II. Existenzerhellung, a. a. O., S. 121.

Die Geschichte ist für Jaspers auf verschiedene Weise charakterisiert. Sie ist abgegrenzt gegenüber der Natur und dem Kosmos und „gleichsam umstellt von Abgründen“,<sup>6</sup> sie ist aus sich selbst heraus nicht abschließbar, sie ist unvollendet, strebt aber auf ein Ende zu, und der Mensch wird nie das Ganze der Geschichte er-[76]fahren können. Geschichte in ihrer Faktizität ist ein unpersönliches Werden. „Die Geschichte ist nur im Faktischen unwiderruflich, nicht aber im Sinne und ihren Folgen.“<sup>7</sup> Hinsichtlich des Erfassens der Geschichte betonte Jaspers: „Wenn wir die Geschichte in allgemeine Gesetze fassen ..., so haben wir mit diesem Allgemeinen nie die Geschichte selbst. Denn die Geschichte ist in ihrem Individuellen etwas schlechthin Einmaliges.“<sup>8</sup>

Das historische Bewußtsein wird uns mit aller Akribie Fakten und historische Kausalzusammenhänge liefern, und so wird für Jaspers tatsächlich in den zunächst chaotisch anmutenden Wirbel zufälliger historischer Ereignisse der Weltgeschichte ein Kausalnexus hineingebracht, dem auch er zuerkennt, „gewisse Totalaspekte, etwa in der Stilfolge des Geistigen durch eine Reihe von Generationen, als auseinander hervorgehende Zeitalter der Kultur, als große geschlossene Kulturkörper in ihrer Entwicklung“<sup>9</sup> herausarbeiten zu können. Allein „so gesehen, hat Geschichte keinen Sinn, keine Einheit und keine Struktur“, und es ist Aufgabe der Geschichtsphilosophie, „solche Einheit, die Struktur der Weltgeschichte zu suchen“.<sup>10</sup>

Spricht er in seinem geschichtsphilosophischen Spätwerk davon, daß dies nur „die Menschheit im ganzen treffen kann“, so ist dies zweifelsohne nicht im Gegensatz zu seinem existenzphilosophischen Grundansatz zu verstehen. Vielmehr ist dieser „Menschheitsstandpunkt“ nichts anderes als der umfassender gesehene, ausgedehnte Existenzstandpunkt. Dieser Standpunkt erst kann unpersönlich ablaufende Geschichtsprozesse für den Menschen bedeutsam machen. Von hier aus ist Sinn und Ziel der Geschichte zu erschließen. Die Jaspersche Geschichtsphilosophie folgt einer Tendenz, die in Deutschland mit Diltheys lebensphilosophisch-hermeneutischer Einteilung in „Erklären und Verstehen“ sowie dem Windelband-Rickertschen Modell der nomothetischen Naturwissenschaften und der idiographischen Kultur- und Geschichtswissenschaften begann und sich in der kritisch-ablehnenden Haltung zu allgemeinen Gesetzen und entsprechender Gesetzeserkenntnis im Bereich der Geschichte und ihrer systematischen Erforschung in der spätbürgerlichen deutschen Geschichtsphilosophie fortsetzte. Jaspers steht mit seinem existenzphilosophischen Ansatz durchaus in dieser Linie. Dennoch treten neue Aspekte auf. Während die Begründer dieser Linie einen scharfen Zäsurstrich zwischen Natur und Geist, Natur und Geschichte setzen, verschiebt sich diese Zäsur bei Jaspers in den Bereich der Geschichte selbst, der nunmehr in sich die Teilung in die faktisch erfahrbare, nach allgemeinen Kausalzusammenhängen [77] erforschbare objektive Geschichte und die vom Menschen sinnvoll erlebte Geschichte als Geschichtlichkeit trägt. Es kommt ein neues, widersprüchliches, sich wechselseitig ausschließendes und doch aufeinander bezogenes Verhältnis zwischen diesen beiden Polen zustande.

Der alte, existenzphilosophische Mechanismus der Teilung in „Eigentliches“ und „Uneigentliches“ kommt auch auf dem Boden der Geschichte wieder zum Durchbruch. „Mein theoretisches Wissen von der Historie wird aber über alle Geschichtswissenschaft hinaus Funktion möglicher Existenz, sofern ihre Inhalte und Bilder zu mir sich richten, mich ansprechen, fordern oder mich abweisen, nicht als nur ferne Gestalten für sich geschlossen bestehen ...“<sup>11</sup>

Für Jaspers ist die vom existierenden Dasein ergriffene Zeit keine objektiv ablaufende Zeit mehr, die sich in Gesetzeszusammenhängen fassen ließe. Mit dem Ergreifen der Geschichte durch die einmalige, unwiederholbare, endliche Existenz erhält auch die Geschichte eine metaphorische Erhöhung zum „Eigentlichen“. Sie wird – wie von einer Zauberrute berührt – nun die „Geschichtlichkeit“, weil die Berührung der abstrakten Zeit durch die einmalige Existenz diese aus dem gleichmäßigen unpersönlichen Lauf des Allgemeinen herausreißt und persönlich bedeutsam macht.

<sup>6</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 291.

<sup>7</sup> K. Jaspers, Antwort, in: Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers, a. a. O., S. 765.

<sup>8</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 299.

<sup>9</sup> K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 76.

<sup>10</sup> Ebenda.

<sup>11</sup> K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerhellung, a. a. O., S. 120.

Auf gleiche Weise wird das historische Wissen, das Bewußtsein über die objektiven Verlaufsformen der Geschichte zum geschichtlichen Bewußtsein, das heißt mit Jaspers' Worten: ich werde meines Selbst in der Geschichtlichkeit inne.

Jaspers hat sich immer dagegen gewehrt, daß seine Geschichtsphilosophie als irrational abgewertet werde, da er ja mit seinen vehementen Wendungen gegen den philosophischen Anspruch, die Geschichte in ihren allgemeinen Zusammenhängen theoretisch zu erfassen, gegen jeden Rationalismus und jedes Gesetzmäßige im geschichtsphilosophischen Denken aufbegehren mußte. Doch der Gefahr des Abgleitens in den Irrationalismus ist er nicht entgangen, auch wenn er betonte, daß sein geschichtsphilosophisches Denken „übrational, nicht irrational“<sup>12</sup> sei. Die allgemeinen Ursachen dafür liegen im Ideologiebildungsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft, die das Gefühl der bedrohten Individualität durch das Andrängen unbekannter allgemeiner, zwingender Mächte und die Rettung der Individualität nur durch Hypostasierung des Einzelnen über und gegen das Allgemeine zur alles bewerkstellenden Norm macht. Die innere Ursache im Jaspersschen Denken selbst ist seine tatsächliche Sensibilität für diese Gefahren, [78] die er theoretisch umsetzt, indem er Geschichte im philosophischen Sinn ausschließlich auf das Jetzt, Hier und Heute eines je eigenen existentiellen Lebensvollzugs reduziert. Geschichte wird philosophisch allein bedeutsam im Hinblick auf die eigene Situation. Dadurch erhält sie ihre Weihe. Damit wird aber Geschichte fast ausschließlich unter ethisierendem Aspekt betrachtet und gewertet. Wie in der „Philosophischen Logik“ Wahrheit auf Wahrhaftigkeit zurückgeführt wird, so in der Geschichtsphilosophie Geschichte auf Geschichtlichkeit. „Das Geschichtliche ist vielmehr das Einzige, Unersetzliche, – noch nicht das bloß reale Individuum, das vielmehr vom eigentlich geschichtlichen Individuum durchdrungen, verzehrt, verwandelt wird, – noch nicht das Individuum als Gefäß des Allgemeinen oder als Repräsentant für ein Allgemeines, vielmehr die dies Allgemeine erst beseelende Wirklichkeit. Es ist das Selbstseiende, das verbunden ist mit dem Ursprung alles Seienden, in seinem Selbstbewußtsein sich seiner in diesem Grunde gewiß.“<sup>13</sup>

Der Sinn der Geschichte läßt sich also nicht aus dem objektiven Prozeß des gesetzmäßigen Verlaufs der Geschichte erforschen, sondern nur in bezug auf die Geschichtlichkeit des Menschen existentiell bestimmen. Aber „der eigentliche Sinn von Geschichtlichkeit verschließt sich in seinem eigenen positiven Wert den Formeln des objektivierenden Erkennens“, was von „sehr weitreichenden Konsequenzen“ ist.<sup>14</sup> Die Konsequenz besteht tatsächlich darin, daß sich der Mensch, wenn er bemüht ist, den Sinn festzustellen, der verallgemeinernden Sprache und entsprechender Kategorien bedienen muß. Hier taucht nun aber die alte Crux der Existenzphilosophie auf, nämlich etwas in Begriffen zu erfassen, welches in seinem Wesenskern als über alles Begreifbare hinausreichend festgeschrieben worden ist. Die einzige Lösung kann nur noch im Sinne Kierkegaards der „Sprung“ sein, und Jaspers hat dies grundsätzlich für sein Denken (damit letztlich auch für sein geschichtsphilosophisches Denken) in Anspruch genommen, als er schon 1932 in seiner „Philosophie. Existenzerhellung“ formulierte: „Über die Grenzen des gegenständlich Wißbaren hinaus gelange ich durch einen nicht mehr rational einsichtig zu machenden *Sprung*.“<sup>15</sup>

Um der immer wieder beschworenen Gefahr, daß Geschichte, in abgeschlossenen Endlichkeiten gedacht, unzulässig verallgemeinert und so dogmatisiert werde, ausweichen zu können, gerät Jaspers in eine andere Gefahr, nämlich Geschichte nur noch als Geschichtlichkeit im ständig oszillierenden Übergang von Endlichkeit und Ewigkeit zu denken und so geschichtsphilosophisch einem Irratio-[79]nalismus ausgesetzt zu sein, der immer wieder um den nicht rationalisierbaren Sprung zwischen menschlicher Endlichkeit und der Transzendenz des Ewigen kreist. Geschichte wird damit für Jaspers zu einer „Stätte des Offenbarwerdens des Seins der Gottheit. Das Sein wird offenbar im Menschen mit dem anderen Menschen. Denn Gott zeigt sich in der Geschichte nicht auf eine einzige, ausschließliche Weise. Jeder Mensch steht der Möglichkeit nach unmittelbar zu Gott.“<sup>16</sup> Jaspers' philosophischer

<sup>12</sup> Ebenda, S. 131.

<sup>13</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 300.

<sup>14</sup> Seung-Kyun Paek, Geschichte und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung zum Geschichtsdenken in der Philosophie von Karl Jaspers, Tübingen 1975, S. 82.

<sup>15</sup> K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerhellung, a. a. O., S. 5.

<sup>16</sup> K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 81.

Zentralgedanke, daß Existenz ein Selbst ist, welches kommunikativ auf das Andere und die Transzendenz bezogen ist, wird hier geschichtsphilosophisch relevant gemacht. So kommt Jaspers zuletzt auch dort, wo er Sinn und Ziel der Geschichte umreißen will, zu der Meinung, daß „die Frage nach dem Sinn der Geschichte durch *eine* Antwort, die ihn als *ein* Ziel anspricht, nicht zu lösen“ ist.<sup>17</sup>

Jedes Ziel sei ein partikulares, vorläufiges. Allerdings gibt auch der späte Jaspers den Gedanken des Ziels der Geschichte nicht auf.

Gegen Hegel und die christliche Geschichtsphilosophie, vor allem aber gegen Marx gewendet, den er unterschiedslos Hegel zuordnete, weil auch er eine „abgeschlossene Konstruktion“ der Geschichte mit wißbarem Anfang und Ende geliefert habe, postuliert Jaspers die Geschichte als „faktisch und für mein Bewußtsein ungeschlossen“.<sup>18</sup> Geschichte löst sich damit auf – und Jaspers erkennt das – in ein Versuchsfeld, in ein Mannigfaltiges, welches ohne inneren Halt bleibt und so eine pluralistische Zufälligkeit aufweist. Die Gefahr relativistischer Auflösung der Geschichte ist hier akut geworden. Jaspers versucht, ihr in zweierlei Hinsicht zu begegnen. Den Blick auf *Zukünftiges* gerichtet, spricht er von dem Streben nach der Realisierung der Einheit der Menschheit, die als Idee in der Geschichte wirkt,<sup>19</sup> die er aber nur als „Symbol“, als „unendliche Aufgabe“ begreifen will und, in die *Vergangenheit* gewendet, sucht er nach der Achse im welthistorischen Prozeß, „um die sich das Menschsein in seiner Bewegung zusammenfindet“.<sup>20</sup> Jaspers erbrachte damit einen höchst originären Beitrag im Rahmen spätbürgerlichen geschichtsphilosophischen Denkens – den der *Achsenzeit*, der seitens marxistischer komparativer Geschichtsforschung noch spezieller zu diskutieren ist. Mit dieser Achsenzeit ergibt sich auch für Jaspers die Möglichkeit, ein Schema der Weltgeschichte zu entwickeln und nach Strukturen in ihr zu forschen.

Die Achse der Weltgeschichte, die wesentlich auf geistige Prozesse reduziert ist, liegt nach Jaspers' Geschichtsphilosophie „rund um 500 vor Christus“, „in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden [80] geistigen Prozeß“.<sup>21</sup> Sicher werden wir mit Jaspers nicht übereinstimmen können, daß dort „der tiefste Einschnitt der Geschichte“ liegt, da dort der Mensch entstanden sei, „mit dem wir bis heute leben“.<sup>22</sup> Jaspers stellt am historisch Faktischen jedoch fest, daß sich in dieser Zeit geistige, soziale und politische Prozesse in Asien, dem vorderen Orient und Europa (wobei für „Europa“ Griechenland steht) vollziehen, die, wenngleich nicht in jedem Falle mit direkter Berührung untereinander, doch große Ähnlichkeiten aufweisen. Für ihn ist es die Tatsache, daß sich der Mythos aufzulösen beginnt und der Mensch den Übergang zur Rationalität vollzieht, indem sich die Grundkategorien und Prinzipien rationalen Denkens herausbilden. Es ist die Zeit, da sich der Mensch seiner neuen, grenzenlosen Möglichkeiten bewußt wird, er aber damit zugleich auch die Abgründe des Seins und seiner Existenz erfährt. Man gestaltet bewußt und planvoll das gesellschaftliche Leben aus diesen Einsichten. Die Weltreligionen bilden sich schließlich total oder in Ansätzen heraus. Dies sind nur einige typische Charakteristika der Jaspers'schen Achsenzeit, über die man sicher streiten kann und muß, und der Historiker wird sowohl Einwände haben gegen die Einstellung Jaspers' zu den alten Hochkulturen als auch gegen den konkreten Fortgang der Geschichte von dieser Achse her bis in unsere Zeit. Wissenschaftsmethodologisch wichtig bleibt aber der anregende Gedanke der Achsenzeit zum Beispiel für die Philosophiegeschichtsforschung oder auch andere historische Forschungen.<sup>23</sup>

Jaspers' geschichtsphilosophisches Denken, geprägt durch die Erfahrungen mit dem Faschismus und die furchtbaren Folgen des zweiten Weltkrieges, bestimmt zugleich von einer antikommunistischen Grundeinstellung mit ihrer „Totalitarismus“-Doktrin, war der spätbürgerliche Versuch der Lösung der Quadratur des Kreises: Gegen Geschichtskonzeptionen auftretend, die Geschichte als von

<sup>17</sup> Ebenda (Hervorhebung – H.-M. G.).

<sup>18</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 320.

<sup>19</sup> Vgl. K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 82 f.; ders., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 324 ff.

<sup>20</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 324.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 19.

<sup>22</sup> Ebenda.

<sup>23</sup> R. Moritz, Eine chinesische Parallele zur griechischen Eleatik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1/1973, S. 55 ff.

allgemeinen Gesetzesabläufen durchzogene objektive Realität, erfahrbar und erkennbar, betrachten, wird sie aufgelöst in nicht mehr rational faßbare Geschichtlichkeit. Da hier nun die Einheit der Geschichte verlorenzugehen droht, orientierte sich Jaspers wieder auf eine einheitsstiftende Idee, nämlich die einer nicht näher bestimmbar Einheit der Menschheit in „weltbürgerlicher Absicht“. Während aber Kant den Gang der Weltgeschichte zu diesem Zustand als einen ständig vorwärtsschreitenden Prozeß verstand, kann ihn Jaspers nicht mehr als solchen fassen. „Diese Einheit kann nicht wirklich werden ...“, sie bleibt „der unendlich ferne Bezugspunkt, der Ursprung und Ziel zugleich ist; es ist das Eine der [81] Transzendenz“.<sup>24</sup> Dennoch ist immer zu bedenken, daß Jaspers durch all diese spekulativen geschichtsphilosophischen Überlegungen hindurch seinen bürgerlich-liberalen politischen Standort bestimmt und festgehalten hat, der eine Weltordnung errichten wollte, „die in sich verschiedene Daseinsordnungen föderativ vereinigen könnte“<sup>25</sup> und deren Aufgabe es insbesondere sein soll, den Krieg im Zeitalter atomarer Vernichtung aus dem Leben der Menschheit auszuschließen „wegen der unermesslichen Gefahr dieses Krieges für alle“.<sup>26</sup>

[82]

---

<sup>24</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 327.

<sup>25</sup> H. Satter, Karl Jaspers, a. a. O., S. 109.

<sup>26</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 261.

## 8. Im Zwiegespräch mit den großen Philosophen. Die Idee einer Weltgeschichte der Philosophie

Das Interesse an der Geschichte der Philosophie ist wohl so alt wie das Interesse an der Philosophie selbst. Schon in der griechischen Antike gab es erste Untersuchungen, das Denken der philosophischen Vorläufer in kritischer Distanz oder in naher Zustimmung zu rezipieren. Platons Dialoge<sup>1</sup> sind eine wahre Fundgrube für philosophie-geschichtliche Forschung der Antike. In Aristoteles' „Metaphysik“ finden wir den umfangreichen Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit dem philosophischen Erbe vor.<sup>2</sup> Es war allerdings erst Diogenes Laertius, von dem wir mit Fug und Recht sagen können, daß er erstmalig den Versuch unternahm, das Leben und die Meinungen berühmter Philosophen niederzuschreiben.<sup>3</sup>

Die Geschichte des philosophischen Denkens nachvollziehend, können wir zugleich mehr oder weniger ausgeprägt feststellen, daß dieser und jener Denker Ideen seiner Vorzeit rezipierte und kritisch verarbeitete. Es sind dies Bruchstücke, Ansätze zu philosophiegeschichtlichem Denken; eine einheitliche Philosophiegeschichte und Philosophiegeschichtsschreibung freilich ist es noch nicht. Erst mit der Renaissance und ihrem Interesse an den originalen alten Texten, die der Gegenwart wieder die Welt der Vergangenheit erschloß, wobei sich beide als innere Einheit, als aufeinander bezogen, verstanden, eröffnen sich auch der Philosophiegeschichtsschreibung neue Horizonte.

Man war bemüht, eine Kontinuität zwischen dem Humanismus der Renaissance und den antiken Philosophen und Dichtern herauszustellen. Der Bruch erfolgte erst mit dem neuzeitlichen Skeptizismus, der „die rationale Geschlossenheit bleibender Philosophien im Zweifel gegenüber allen Systemen und konsequent gemachten Konzeptionen“<sup>4</sup> auflöste. Aber darin bestand gerade ein positives Moment philosophiegeschichtlicher Arbeit. Es wurde nicht nur auf Unbrauchbares, Überholtes der Vergangenheit aufmerksam gemacht, es wurde auch der Gedanke des durchgängig Einigen aufgegeben und [83] mit der Differenz des Neuen gegenüber dem Alten auch dessen Eigenständigkeit betont. Die Spezifik des jeweils Besonderen hebt sich ab von der Idee des harmonischen Einen, das von der Vergangenheit her kontinuierlich und ungebrochen in die historische Gegenwart reicht. Diesen Gedanken, der sich kritisch gegen die Vergangenheit verhielt, entwickelte aufklärerisches Denken fort, und erst Hegels großer philosophiegeschichtlicher Konzeption (der ersten, die einem durchgängigen Prinzip folgt) verdanken wir die Synopse beider Positionen als echte Synthese.

Für Hegel ist das bloße Sammeln von historischen Kenntnissen noch keine Wissenschaft von der Geschichte der Philosophie, da hier der theoretische Leitfaden fehlt. Dieser kann aber nicht außerhalb ihrer selbst gesucht werden. Will die Geschichte der Philosophie zur Wissenschaft werden – und das soll sie nach Hegel –, so muß sie „die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte“ als das Historisch-Konkrete der „Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee“ begreifen.<sup>5</sup>

Für Hegel hatte die Philosophiegeschichte damit einen roten Faden ihrer Entwicklung gefunden. Es ist der Selbstverwirklichungsprozeß der absoluten Idee, der in den konkreten Philosophien seine Erscheinungsweise hat. Für Hegel ist somit „das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang ..., er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt“.<sup>6</sup>

Seine Philosophiegeschichte zeigt eine durchgängige Fortschrittskonzeption auf idealistischer Basis, die sich, gleich einer Spirale, von den ersten Anfängen in Griechenland bis zu seiner Zeit fort-

---

<sup>1</sup> Platon hat sich in solchen Dialogen wie „Protagoras“, „Kratylos“, „Gorgias“, „Théätet“, „Phaidon“, „Sophistes“, „Parmenides“ u. a. mit Vorläufern oder Zeitgenossen seines philosophischen Denkens auseinandergesetzt.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Aristoteles, Metaphysik, insbes. Buch A 983 a<sup>24</sup> – 993 a<sup>27</sup> Buch G 1009 a<sup>6</sup> – 1012 a<sup>27</sup>, Buch M 1076 a<sup>8</sup> – 1087 b<sup>25</sup> etc.

<sup>3</sup> Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. I u. II, Berlin 1956.

<sup>4</sup> K. Marx/F. Engels, Über Geschichte der Philosophie, ausgew. und mit einer Einleitung vers. von G. Irrlitz und D. Lübke, Leipzig 1983, S. 9.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: Werke, a. a. O., Bd. 18, S. 49.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 55.

schraubt, und sie wurde der Höhepunkt progressiven bürgerlichen Philosophiegeschichtsverständnisses, an welchem, in kritischer Umkehr des idealistischen Ausgangspunktes insbesondere am dialektischen Gedankengang, Marx dann anknüpfen konnte.

Die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung nach Hegel und Feuerbach kennt in Deutschland recht vielfältige Versuche der systematischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition? Erinnert sei nur an die Arbeiten von E. Zeller, F. Ueberweg, W. Dilthey, A. Schwegler, W. Windelband, K. Vorländer, R. Eucken u. a.

Neuere bürgerliche Philosophiegeschichtskonzeptionen finden wir bei K. Schilling, E. von Aster, J. M. Bocheński, H. J. Störig u. a.<sup>7</sup>

Eine der bemerkenswertesten Konzeptionen, die gleichsam auch als großer Gegenentwurf zur Hegelschen und Marxschen Philosophiegeschichtsschreibung verstanden werden kann, ist die von Karl Jaspers.

[84] Im Jahre 1937, ständig unter der Bedrohung eventueller Repressalien durch die Faschisten lebend und ausgeschlossen von den Möglichkeiten eines geistigen Kontaktes mit gleichgesinnten Wissenschaftlern, erschloß sich Jaspers in der „inneren Emigration“ eine neue Dimension – die des Dialogs mit den „großen Philosophen“ der Vergangenheit. Obwohl Jaspers auch schon vorher in seinen Vorlesungen Zyklen philosophiegeschichtlicher Art behandelte (Griechische Philosophie; Von Augustin bis Thomas; Von Thomas bis Luther; Kant und Kierkegaard; Nietzsche u. a.)<sup>8</sup> und er auch vor dem durch die Faschisten gegen ihn verhängten Publikationsverbot Bücher zu bedeutenden Philosophen der Vergangenheit veröffentlicht hatte,<sup>9</sup> war seine Konzeption der Existenzphilosophie doch bisher wesentlich ohne philosophiehistorische Dimension entwickelt worden. Weder in der großen „Philosophie“ noch in „Vernunft und Existenz“ oder der „Existenzphilosophie“ lassen sich Ansätze dafür finden, daß Jaspers die Philosophiegeschichte einmal zu einem seiner wichtigsten Anliegen machen sollte. Sicher spielt dabei seine gesamte Entwicklung, sein spezieller Werdegang zum Philosophen eine nicht unwesentliche Rolle.

Während fast alle anderen deutschen bürgerlichen Philosophen, die von allem Anfang dieser Disziplin berufsmäßig zugeneigt waren und nicht über den „Umweg“ der Einzelwissenschaften zur Philosophie stießen, wesentlich am Medium der Philosophiegeschichte ihre Konzeptionen entwickelten, war das bei Jaspers keineswegs so. Sicher gab es schon beim jungen Jaspers Interessen für große Philosophen (z. B. Spinoza), und als junger Ordinarius mußte er auch Philosophiegeschichte lesen. Seine Vorlesungen seien keineswegs souverän gewesen, schätzt er später ein, da sie für ihn der Weg des Erarbeitens, nicht der Wiedergabe einer fertigen Lehre gewesen seien. „In den philosophiehistorischen Vorlesungen brachte ich die Gedanken und Bilder, die ich mir beim Studium zu eigen machte, die Charakteristik der Zeitalter und den Sinn ihrer rationalen Gebilde und Methoden. Hin und her, ohne Bindung an die chronologische Ordnung, las ich aus allen Zeiten der europäischen Philosophiegeschichte. Dabei kam ich mir wohl vor wie ein Orchesterdirigent, der Gewesenes vergegenwärtigt.“<sup>10</sup> Jaspers unterscheidet sich auch hier gravierend von Heidegger, dessen Denken seit seinen frühesten wissenschaftlichen Arbeiten immer um die Seinsfrage kreiste, und das geschah wesensmäßig im Medium der Philosophiegeschichte. Systematik und Historie zeigen hier eine konzeptionelle Einheit. Bei Jaspers tritt die inhaltliche Notwendigkeit einer zielstrebigem um-[85]fassenden Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte vom innertheoretischen Gesichtspunkt dann ein, als er beginnt, seine Systematik philosophisch neu zu durchdenken und neu zu konzipieren. Der Aufbruch zur

<sup>7</sup> Bedeutsame Werke bürgerlicher Philosophiehistoriker sind u. a.: E. Zeller, Die Philosophie der Griechen; F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie; W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie; K. Vorländer, Geschichte der Philosophie; A. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß; R. Eucken, Über den Wert der Geschichte der Philosophie. – Ferner: K. Schilling, Weltgeschichte der Philosophie; E. von Aster, Geschichte der Philosophie; I. M. Bocheński, Europäische Philosophie der Gegenwart; H. J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie.

<sup>8</sup> Vgl. K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., Abschn. 12: Idee einer Weltgeschichte der Philosophie.

<sup>9</sup> K. Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1936; ders., Descartes und die Philosophie, Berlin 1937.

<sup>10</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 42.

„Weltphilosophie“, der die Geschichte so augenscheinlich auch theoretisch herausforderte, könnte die Philosophiegeschichte nicht dem Zufall subjektiven Interesses oder Desinteresses überlassen.

„1937 faßte ich den Plan einer Weltgeschichte der Philosophie, die neben der ‚Philosophischen Logik‘ und mit ihr zu fördern sei. Es war mir zwar klar, daß ein Unternehmen dieser Art für einen einzelnen Kopf unmöglich ist, wenn das gesamte Material historisch gekannt und behandelt werden sollte. Aber es war mir ebenso klar die Notwendigkeit dieser Aufgabe. Weil die Auffassung des Ganzen seiner Geschichte eine Unerläßlichkeit für das Philosophieren selber ist und immer wieder nur von einem einzelnen Kopf geleistet werden kann, muß das Unmögliche versucht werden.“<sup>11</sup> Dabei war Philosophiegeschichte für Jaspers weder eine reine enzyklopädische Sammlung von philosophiehistorischen Fakten, noch war sie in ihrer Realisierung einem weltfremden, weltfernen Fachspezialistentum anheimgestellt. Angesichts faschistischer Barbarei waren die abendländischen Geister scharf zu befragen, „in welchem Sinne sie Schöpfer und Hüter dessen waren, was dem Schrecklichen zu widerstehen vermochte, und in welchem Sinne sie Wegbereiter für die Ermöglichung solchen Schreckens wurden“.<sup>12</sup> Auf die „schuldvolle Passivität“ innerer Emigration zurückgeworfen, war Jaspers’ Blick schärfer denn je auf die Welt und ihre aktuelle schreckensvolle Entwicklung konzentriert. Die politische Situation, die auch ihn zur totalen Isolierung führte, ließ ihn damals und später zwar nie das Gehäuse einer existentiellen Innerlichkeit völlig verlassen, wohl aber es aufbrechen und mit wachem Blick die Realität beobachten, eine Realität, die alles Humane in den zwischenmenschlichen, zwischenstaatlichen und gesellschaftlichen Beziehungen systematisch vernichtete. Jaspers’ Blick war nicht nur auf den weltpolitischen und weltgeschichtlichen Zusammenhang gerichtet. Er hatte nunmehr auch die Idee einer *Weltgeschichte* der Philosophie entworfen. An der Realisierung dieses Projektes hat Jaspers seit 1937 unentwegt gearbeitet. Publiziert wurde allerdings zu seinen Lebzeiten nur ein Band seines umfangreichen Projektes zur Philosophiegeschichte. Es waren „Die großen Philosophen“, die im Jahre 1957 erschienen.<sup>13</sup> Dieses Werk, welches mit einer umfangreichen Einleitung (über 70 Seiten) versehen ist, zeigt uns einen Teil des Jaspersschen Konzepts, das hier materiale Gestalt angenommen hat.

[86] Mißt man Jaspers’ Konzeption, wie sie sich in den „Großen Philosophen“ darstellt, an den bedeutsamen philosophiegeschichtlichen Arbeiten der klassischen und auch der nachklassischen Phase bürgerlichen Philosophierens, so scheint sein Konzept vor allem darauf angelegt zu sein, die Chronologie philosophiegeschichtlicher Entwicklung zu sprengen, den Gedanken einer kontinuierlichen Höherentwicklung in dieser Denkform zu leugnen, Gruppierungen zu bilden, die quer zum objektiven Werdegang der Philosophiegeschichte verlaufen und über deren Berechtigung man vielfältige Zweifel äußern muß.<sup>14</sup> Die Auswahlprinzipien beim Zusammenstellen der Gruppen sind offensichtlich stark bezogen auf seine zum gleichen Zeitpunkt entwickelte systematische Philosophie des offenen Vernunfttraumes. Die „chronologische Folge“ bleibt ihm genauso etwas Äußerliches, wie er überzeugt ist, daß die „problemgeschichtliche Ordnung“ das Werk der großen Denker „zerschneidet“.<sup>15</sup> Kulturräume, so meint Jaspers, trennen die Denker nicht so sehr, wie es manche Kulturgeschichten glauben machen möchten, wie andererseits nächste Beziehungen nicht in jedem Falle durch das Lehrer-Schüler-Verhältnis ausgedrückt sind. „Das alles ist richtig für eine Betrachtungsweise realer Zusammenhänge; es täuscht, wenn es sich um die persönliche Größe des Denkers handelt.“<sup>16</sup>

Und insofern Jaspers vor hat, diese „persönliche Größe“, die natürlich sehr schnell relativiert werden kann, wenn man einen Denker im Gesamtstrom eines Zeitalters oder der gesamten Philosophiegeschichte sieht, in seiner Philosophiegeschichte transparent zu machen, sieht er sich gezwungen, neue Bezugsräume zu entwickeln, die nicht mehr epochal, sondern personal sind; „Wenn die Frage ist, ob eine typisierende Gruppierung möglich sei, die über ein Sachproblem hinaus und quer durch Zeitalter und Kulturen das Wesen der persönlichen Erscheinung im Werk deutlicher heraushebt, so wäre die

<sup>11</sup> Ebenda, S. 121.

<sup>12</sup> Ebenda, S. 120.

<sup>13</sup> K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, München 1957.

<sup>14</sup> Vgl. ebenda, S. 46 ff.

<sup>15</sup> Ebenda, S. 50.

<sup>16</sup> Ebenda.

Voraussetzung: die Welt der Philosophie zu sehen nicht nur als sachliche Struktur in der Ordnung ihrer Grundfragen und Antworten, nicht nur als historische Struktur der einander folgenden Zeiten, sondern in der Mannigfaltigkeit von persönlichen Strukturen in ihrer Zusammengehörigkeit. Wir hätten uns statt in einem sachlichen Raum in einem personalen Raum zu orientieren.“<sup>17</sup>

Es wird so ein „Gruppenbild“ von einander verwandten Philosophen modelliert, welches zwar deren Geschichtlichkeit im Bezug aufeinander zeigt, aber nicht dem Geschichtsverlauf verpflichtet ist. Wie der Raum der Vernunft unabgeschlossen und zu vielfältigen Bildungen frei ist, so ist auch die Geschichte der Philosophie im [87] Jaspersschen Sinne nie eine endgültige. Die von Jaspers vorgeschlagenen Gruppen selbst sind nicht als letztgültig zu denken, denn ein „großer Philosoph gehört nirgends hin in einem wißbaren Gebäude, in dem ihm ein endgültiger Platz zukäme“<sup>18</sup>. Es ist Jaspers' Prinzip auch hier, nicht vorschnell, ja eigentlich überhaupt nicht zu apodiktischen Festlegungen über Wert und Funktion eines Philosophen zu kommen, um damit Klassifikationen und so auch drohende Fehleinordnungen zu meiden. „Die Darstellung der großen Philosophen muß in der Spannung bleiben ...“<sup>19</sup> Ähnlich stellte sich ja auch der offene Vernunfttraum der Jaspersschen Spätphilosophie dar, die, in Ansehung der furchtbaren, mit Zwang durchgesetzten Geschlossenheit faschistischer Ideologie und ihrer Folgen, erstens gegen solche, anderes Denken bis zur physischen Vernichtung ausschließenden „totalen Denkformen“ aufzutreten gedachte, dabei aber die Gefahr des Abgleitens in den Rationalismus oder Irrationalismus spürt und deshalb zweitens auf eine Vernunft rekurriert, die mehr ist als nur Denken. „Sie ist das alle Grenzen überschreitende, allgegenwärtig fordernde Denken, das nicht nur erfaßt, was allgemeingültig wißbar oder was selbst ein Vernunftsein, im Sinne von Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Geschehens, ist, sondern auch das Andere zutage bringt.“<sup>20</sup> Das „Andere“ aber ist das „schlechthin Widervernünftige“.

Philosophiegeschichte und philosophisches „System“ bilden also auch bei Jaspers durchaus eine Einheit, sind aufeinander bezogen: Und so ist der Umgang mit der Philosophiegeschichte kein Selbstzweck, sondern dient dem Zwecke existentieller Aneignung der Wirklichkeit. Das allerdings zu leisten, vermag eine Philosophiegeschichtsschreibung, die diesen personalen Erschließungsraum nicht ausdrücklich entwickelt hat, kaum. Es mag viele Einwände gegen Jaspers' Philosophiegeschichtskonstruktion geben. Von marxistischer Seite muß man – trotz der Akzeptierung, daß Jaspers eine interessante Vielzahl von Aspekten bezüglich der Einschätzung der „Größe“ und Bedeutsamkeit eines Philosophen der Vergangenheit eingebracht hat und seine „Gruppenbildungen“ bedenkenswerte Zusammenhänge für eine komparative Philosophiegeschichtsforschung aufdeckten – vor allem einwenden, daß eine Philosophiegeschichte dieser Art, die allein auf Kommunikationsmöglichkeiten von geistig ähnlich gelagerten und Ähnliches beabsichtigenden Philosophen abzielt, doch die inhaltliche Bindung an Zeit und Raum verliert. Das hat zur Folge, daß die Philosophen aus konkreten historischen, sozialen und kulturellen Beziehungsgefügen heraus-[88]gerissen werden. Sie sind zu einem „übergeschichtlichen Reich der Großen“ stilisiert worden, die Kommunikationspartner jedes existentiell Erlebenden, gleich welchen Zeitalters, werden können. Jürgen Habermas formulierte dazu: „Allein, die Weltgeschichte der Philosophie löst ihre Großen nicht nur aus dem realen Zusammenhang heraus, sie führt sie in einem eigens reservierten Jenseits der Geschichte, im Reich der großen Geister, einer Art metaphysischer Gelehrtenrepublik, wieder zusammen; sie begegnen sich dort so, wie bei Raffael die Philosophen in der Schule von Athen.“<sup>21</sup> Und er betont zugleich kritisch dagegen gewendet, daß es doch schon von den geschichtlich epochalen Lebensumständen abhängt, ob man mit Philosophen anderer Zeiten oder Kulturkreise gegenwärtig etwas anfangen kann.

Der Jasperssche Gedanke der Einheit von Existenz und Transzendenz als Spannungsverhältnis in der philosophischen Systematik stand wohl Pate bei diesem philosophiegeschichtlichen Konzept. Es wird dabei aber in Wirklichkeit die Idee der Geschichte (auch die der Philosophie) als ein sich gesetzmäßig

<sup>17</sup> Ebenda.

<sup>18</sup> Ebenda, S. 51.

<sup>19</sup> Ebenda.

<sup>20</sup> K. Jaspers, Philosophische Logik, Bd. I: Von der Wahrheit, a. a. O., S. 121.

<sup>21</sup> J. Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1971, S. 104.

vollziehender Prozeß der Weiter- und Höherentwicklung, der selbstverständlich ohne teleologisches Endziel, das heißt in der Zukunft offen ist, beiseite gestellt. Eine so betriebene Philosophiegeschichte birgt die Gefahr in sich, ja provoziert sie wissentlich, die Philosophen der Vergangenheit als allein bedeutsam für das einzelne existentielle Individuum anzusehen, das in je einziger Art in eine Kommunikation mit den Großen aller Zeiten tritt. Die Bedeutsamkeit einer objektiv verlaufenden Philosophiegeschichte im notwendig sich vollziehenden Prozeß der Menschheitsgeschichte für die geistige und soziale Befreiung aller Menschen, nicht nur einzelner Individuen, wird, wenn auch nicht völlig ausgeschlossen, so doch als am „Eigentlichen“ vorbeigehend bewertet. „Die großen Philosophen werden erst richtig sprechend, wenn wir sie aus den historischen Verbänden herausnehmen und sie dann als sie selbst für uns da sind.“<sup>22</sup>

Nun muß allerdings hinzugefügt werden, daß dieses Konzept, welches in den „Großen Philosophen“ publiziert worden ist (einschließlich der beiden 1981 erschienenen Nachlaßbände), nur eine Facette des Bildes der Philosophiegeschichte bei Jaspers darstellt, das als Ganzes weit umfangreicher und komplexer ist. Hans Saner schrieb schon in seinem „vorläufigen Bericht“ zu „Karl Jaspers' Nachlaß“ (1969/71), daß aus diesem Nachlaß klar hervorgeht, „daß Jaspers ein weit komplexeres Bild von der Geschichte der Philosophie hatte. Die drei Bände der ‚Großen Philosophen‘ machen nämlich im [89] Gesamtprojekt der Weltgeschichte der Philosophie nur *eines* unter sechs Büchern aus. Jedes der sechs Bücher war aber als ein Versuch gedacht, die ganze Geschichte der Philosophie von einem jeweils andern Prinzip her in den Griff zu bekommen.“<sup>23</sup>

Nach Information Saners umfaßt der gesamte philosophiegeschichtliche Nachlaß etwa 22.000 Blatt, von dem bislang nur ein kleiner Teil publiziert vorliegt. Weitere, von Jaspers geplante, aber nicht abgeschlossene Bände eröffnen uns dann offensichtlich doch neue Dimensionen bezüglich seiner Vorstellung zur Philosophiegeschichte. So bemüht er sich in einem Buch um eine „Chronologie der Geschichte der Philosophie“, ein anderes konzipiertes Buch beschäftigt sich mit den Gegenständen der Philosophie in ihrer Geschichte. Ein drittes Buch schildert uns die Philosophen von Rang und Größe. Dieses Manuskript ist wesentlich in den „Großen Philosophen“ publiziert worden. Ein viertes Buch beschäftigt sich konzeptionell mit dem Wechselverhältnis von Philosophie, Sprache, Mythos, Religion, Dichtung und Kunst in der Geschichte. Ein fünftes Buch setzt sich auseinander mit dem Prozeß der Verwirklichung von Philosophie in der Geschichte (sowohl in der Lebenspraxis als auch im „Gerinnen“ in festen Systemen und in politischer Programmatik). Und ein sechstes und letztes Buch war geplant als Darstellung der Geschichte des philosophischen Meinungsstreites.<sup>24</sup>

Der bislang vorherrschende Eindruck, daß Jaspers (wenn auch nicht ausschließlich, so aber doch vorwiegend) Philosophiegeschichte personal dachte, scheint – sofern uns der Nachlaß allseitig zugänglich wird – doch korrekturbedürftig zu sein. Der Aufbruch zur „Weltphilosophie“ hat auch der Geschichte der Philosophie weitergehende Räume eröffnet, und Sachkenner behaupten, daß „die harmlosen Urteile über den Philosophiehistoriker Jaspers ... durch den Nachlaß in die Revision kommen“ werden.<sup>25</sup> Seine Weite der Konzeption, sein Wagemut in diesem Medium wird mit Hegels philosophiegeschichtlichem Bemühen gleichgesetzt. Eines läßt sich aber bei Kenntnis des Jaspersschen philosophischen Werdeganges voraussehen, seine Philosophiegeschichte bleibt (sicherlich auch in ihrem Facettenreichtum) immer eingeordnet in das Gebäude seiner „systematischen“ Philosophie. Sinn des Philosophierens ist, die „Wirklichkeit in der Situation zu gewinnen, in der jeweils ein Mensch steht“<sup>26</sup>. Das ist auch der Zweck der Philosophiegeschichte für den Menschen. „Es ist die Aufgabe, durch sie in eigener Vergewisserung zu sich selbst zu kommen, in ihrem Ursprung den eigenen Ursprung wiederzufinden.“<sup>27</sup>

<sup>22</sup> K. Jaspers, Die großen Philosophen. Nachlaß 1: Darstellungen und Fragmente, hrsg. von H. Satter, München – Zürich 1981, S. 4.

<sup>23</sup> H. Saner, zu Karl Jaspers' Nachlaß. Ein vorläufiger Bericht (1969/71), in: Karl Jaspers in der Diskussion, hrsg. von H. Saner, a. a. O., S. 455.

<sup>24</sup> Die Angaben beziehen sich auf den obigen Bericht Hans Saners zum Nachlaß von Karl Jaspers.

<sup>25</sup> Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von H. Satter, a. a. O., S. 82.

<sup>26</sup> K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 13.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 109.

Geschichte wird so Erwecker und Spiegel des Eigenen zugleich, [90] sie bleibt wesentlich ein unveräußerliches Moment der Philosophie der Existenz, die den Menschen im Dialog mit den Alten helfen soll, seinen Platz im Gegenwärtigen zu bestimmen. Das Gegenwärtige aber ist vor allem der Raum des politischen Geschehens, in das der Mensch handelnd oder als Objekt fremder Interessen „behandelt“ eingelassen ist. Für Jaspers besitzt Philosophiegeschichte somit eine aktuelle Bedeutung für die Stimulierung des individuellen Handelns im Politischen. Allerdings ist dazu zu bemerken, daß aus der Zeitlosigkeit einer philosophischen Gelehrtenrepublik heraus die echte Bewältigung weltpolitischer Probleme durch das Individuum allein nicht möglich ist.

[91]

## 9. „Philosophie ist nicht ohne politische Konsequenz.“ Jaspers' Philosophie des Politischen

„Im Jahre 1958 veröffentlichte Karl Jaspers sein Buch ‚Die Atombombe und die Zukunft des Menschen‘. In ihm erörterte der renommierte Existenzphilosoph, der politische Schriftstellerei eigentlich nicht als sein Amt ansah, in einer über mehrere hundert Seiten sich erstreckenden Zeitanalyse u. a. auch die Möglichkeit, daß es angeraten sein könne, sogar einen Atomkrieg zu riskieren, wenn die Alternative die Unterwerfung der Menschheit unter eine totalitäre Herrschaft, sprich: die Sowjetunion, wäre. Die Empörung auf seiten der politischen Linken war groß. Der Autor wurde als Agent der Bourgeoisie, als Nato-Philosoph und ähnlich etikettiert. Entsprechend wohlwollend war die Aufnahme des Buches in rechtsstehenden Kreisen.

Aber schon zwei Jahre später wendete sich das Blatt. Als Jaspers in einem Fernsehinterview der deutschen Wiedervereinigung alle philosophische und politische Legitimation absprach, reagierte die Rechte mit einem Wutschrei. In Drohbriefen wurde der Philosoph als Vaterlandsverräter, Handlanger des Kommunismus oder einfach als politisches Schwein beschimpft.“<sup>1</sup>

Jaspers' scharfe Auseinandersetzung mit den Bestrebungen politisch maßgeblicher Kreise der BRD, die Mordtaten der Naziverbrecher verjähren zu lassen, und seine philosophisch-politische Kritik an der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung der Bundesrepublik, die in dem 1966 erschienenen Buch „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ kulminierte, schien den Eindruck einer tendenziellen „Linkswendung“ Jaspers' noch zu verstärken. Friedrich Tomberg hat in der angeführten Darstellung der veränderten Reaktion politischer Kräfte auf das Wirken und die politischen Äußerungen von Karl Jaspers innerhalb eines knappen Jahrzehnts politischen Weltgeschehens ein Situationsbild entworfen, welches den Eindruck erwecken könnte, als wäre es zu einer totalen politischen Wende im Schaffen Jaspers' in dieser Zeit gekommen. Dem ist jedoch keinesfalls so. Tomberg meint, [92] daß zwar solche Wandlungen vom Saulus zum Paulus durchaus im Rahmen des Möglichen liegen, und er verweist auf die Entwicklungen von Peter Weiss, Martin Walser oder Jean-Paul Sartre. Aber „nichts von alledem trifft auf Jaspers zu. Von 1958 auf 1960 bzw. 1966 hat sich in den Grundlagen seines politischen Weltbildes nicht die geringste Änderung begeben. Jaspers hat nie der politischen Linken nahegestanden, er verstand sich nie als Sozialist oder gar Marxist. Er war und blieb vielmehr ein überzeugter Antikommunist, der den Imperialismus mit der ‚freien Welt‘ identifizierte, die das Leben allein lebenswert mache. Die Sowjetunion sah er hingegen als den Hort eines menschenfeindlichen Totalitarismus an, wie vorher Hitlerdeutschland. Und doch dürfte es kaum noch einen zweiten bürgerlichen Ideologen geben, der sich mit solch einem moralischen Engagement unabhängig für den Frieden, besonders auch in Europa, eingesetzt hat. Wenn sich uns heute die Bewahrung bzw. Herstellung des Friedens als Hauptaufgabe unserer Politik stellt, so haben wir in Karl Jaspers und allen, die ihm auf seinem Wege folgen, verlässliche und unverzichtbare Bündnispartner.“<sup>2</sup>

Friedrich Tomberg hat das Phänomen politischen Verhaltens von Jaspers damit schon auf das Wesentliche und Allgemeine gebracht. Kein politisches Engagement für eine politische Bewegung, gleich welcher Art, aber ethisch-politische Haltung für die Erhaltung der menschlichen Existenz. Dies gilt es, vertieft zu analysieren und einer marxistischen Kritik zu unterziehen, um die Leistungsfähigkeit und die Grenzen der philosophisch-politischen Sicht Jaspers' aufzudecken.

Welcher Art sind nun die Grundstrukturen des politischen Denkens von Karl Jaspers?

In seiner „Philosophischen Autobiographie“ formulierte er einmal den bemerkenswerten und sicher nicht von vielen spätbürgerlichen Philosophen seines Ranges akzeptierten Satz: „Philosophie ist nicht ohne Politik und nicht ohne politische Konsequenzen.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> F. Tomberg, Zur Aktualität des politischen Denkens von Karl Jaspers, in: Karl Jaspers (1883-1969). Eine marxistisch-leninistische Auseinandersetzung mit Jaspers' philosophischem, politischem und medizinischem Werk, hrsg. von H.-M. Gerlach und S. Mocek, Halle/Saale 1984, S. 110.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 111.

<sup>3</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 84.

Jaspers war tatsächlich, wie nur wenige andere spätbürgerliche Philosophen, in hohem Maß politisch sensibilisiert. Von Jugend an ihm Geiste des konservativ gefärbten Liberalismus einer oldenburgischen Beamtenfamilie erzogen, die von dem mit der deutschen Reichseinigung auch dort einziehenden und sich ausdehnenden preußischen Geist abgestoßen wurde, hat ihn der Ausbruch des ersten Weltkrieges politisch zutiefst erschüttert. „Jedoch 1914 mit Kriegsausbruch ... wurde es anders. Die geschichtliche Erde bebte. Alles, was für lange gesichert schien, war mit einem Schlage bedroht. Wir [93] spürten, daß wir in einen unaufhaltsamen, undurchschauten Prozeß geraten waren. Unsere Generationen wissen sich erst seitdem hineingeworfen in den Strom katastrophaler Ereignisse.“<sup>4</sup>

Jaspers bemühte sich seit diesem Zeitpunkt, die Geschehenszusammenhänge des Politischen zu durchleuchten. Eine entscheidende theoretische Leitlinie gab ihm – nach eigenen Aussagen – Max Weber. „Was ich seit dem Kriegsausbruch 1914 politisch dachte, stand unter dem Einfluß Max Webers.“<sup>5</sup>

Ohne hier auf das Verhältnis Jaspers – Weber näher eingehen zu können – dazu sind von marxistischer Seite an anderer Stelle Ausführungen gemacht worden<sup>6</sup> –, muß man doch soviel festhalten, daß das Kreieren Jaspers' um das Verhältnis von Nationalstaat und Weltpolitik, um die Entwicklungsprobleme der deutschen Nation, um das Verhältnis zwischen sittlich-politischer Entscheidung des einzelnen und der Herrschaft technokratisch-bürokratischer Apparate und um das Problem der Großmachtspolitik durch Webers politische und theoretische Position stimuliert wurde.

Allerdings vollzieht sich das offensichtlich alles mehr auf der Ebene des Streitgesprächs, der Diskussion, denn die Publikationen des jungen Jaspers sind zu dieser Zeit rein medizinwissenschaftlicher Art, und auch der an das Licht der philosophischen Öffentlichkeit getretene Jaspers zeigt in seinen theoretischen Arbeiten kein vordergründiges politisches Engagement. Die dreibändige „Philosophie“ zeigt keine besonderen Meinungsäußerungen zu politischen Fragen, die doch gerade in der Zeit ihres Erscheinens (1931-1932) eine hochgradige Zuspitzung politischer und sozialer Widersprüche in Deutschland und darüber hinaus erlebten. Jaspers betonte vielmehr, daß er alle auf die Gegenwart bezogenen Äußerungen aus dieser „Philosophie“ herausnahm und sie in seinem „Auftragswerk“ – dem 1000. Göschenbändchen – unter dem Titel „Die geistige Situation der Zeit“ veröffentlichte.<sup>7</sup> Allerdings muß festgehalten werden, daß es dabei eben nicht um die „politische“, sondern um die „geistige Situation der Zeit“ ging, die eingeschätzt werden sollte. Daß dabei natürlich auch Probleme aus dem Umfeld des Politischen perzipiert wurden (Vermassung, Bürokratie, Machtstaat, Führertum, Krieg – Frieden, Erziehung usw.), steht außer Zweifel. Jedoch tritt hinter der Analyse der „geistigen Situation“ immer und überall die „politische“ zurück. Und sie muß es auch, da Jaspers meint, daß alles, „was aus dem Menschen selbst wird“, davon abhängt, „wie er dieses Wissen, das ihm die geistige Situation aufzwingt, verarbeitet. Der Mensch steht jetzt vor der Frage, ob er sich dem gewußten Übermächtigen, [94] das alles zu bestimmen scheint, fatalistisch unterwerfen will, oder ob er Wege sieht, die er gehen kann, weil diese Macht dahin nicht reicht.“<sup>8</sup> Diese situationsethische Entscheidung war eine Konsequenz des Jaspersschen theoretischen Standortes. Politisch viel folgenschwerer aber war sein später gemachtes Eingeständnis, das in der 1946 erschienenen Ausgabe dieses Buches mit abgedruckt wurde, nach dem er zwar 1930 die „geistige Situation der Zeit“ einschätzte, doch von der drohenden Gefahr des deutschen Nationalsozialismus kaum Kenntnis gehabt habe. „Dieses Buch ist im Jahr 1930 geschrieben. Ich hatte damals kaum Kenntnis vom Nationalsozialismus, etwas mehr Kunde vom Faschismus. In der Befriedigung über den gerade erreichten Abschluß des Manuskripts war ich bei den Septemberwahlen 1930 erstaunt und erschrocken über den damals ersten Erfolg der Nationalsozialisten.“<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> Ebenda, S. 66.

<sup>5</sup> Ebenda.

<sup>6</sup> Vgl. H.-M. Gerlach, Existenzphilosophie und Politik, Berlin 1974, S. 78 ff.; H. Kramer, Karl Jaspers und Max Weber, in: Karl Jaspers (1883-1969), hrsg. von H.-M. Gerlach und S. Mocek, a. a. O., S. 177 ff.

<sup>7</sup> Vgl. K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 72.

<sup>8</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 31 ff.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 194.

Georg Mende schilderte in seinen „Studien über die Existenzphilosophie“ die Situation unter den Intellektuellen am Ende der Weimarer Republik, wobei er auch auf den Jaspersschen Anspruch auf Einschätzung der Zeitsituation reflektierte und hervorhob: „Nur wer jene Jahre des allmählichen Hineingleitens in den deutschen Faschismus schon damals bewußt auf der Seite der deutschen Arbeiterbewegung miterlebt hat, vermag den Ingrimme zu begreifen, den alle jene ideologischen Erzeugnisse auslösen mußten, die in den kleinbürgerlichen Schichten die ohnehin schon bestehende geistige Verwirrung direkt oder indirekt zugunsten des Faschismus verstärkten.“<sup>10</sup>

Trotzdem hatte für Jaspers die Philosophie, offenkundig zumindest von dem Zeitpunkt an, da er eine philosophische Breitenwirkung im deutschen bürgerlichen Geistesleben gewonnen hatte (das geschah mit dem Buch „Die geistige Situation der Zeit“), eine politische Konsequenz, deren Darlegung in Deutschland für ihn allerdings 1933 beendet war. Die Jasperssche Tragik bestand damals darin, daß er durch sein Werk die Verwirrung in Kreisen der deutschen Intelligenz zweifelsohne nicht beheben konnte und seine philosophische Zeitanalyse auch ohnmächtig hinsichtlich der Barbarisierung des deutschen politischen Lebens war, da sie den wirklichen Feind für eine humanistische Gesellschaft, die auch dem einzelnen hinlängliche Bedingungen seiner individuellen Entfaltung gibt, in „totalitärer“ Verblendung nicht zu erkennen vermochte.

Jaspers mußte dies in den Jahren faschistischer Gewaltherrschaft nur zu deutlich am eigenen Leibe verspüren. Und diese Zeit war es auch, die ihn veranlaßte, sich den Fragen des Politischen ganz zwin-[95]gend und unmittelbar zuzuwenden. Sein einstiger Schüler, der Heidelberger Politologe Dolf Sternberger, schrieb 1963 sogar: „Erst die Erfahrung der Diktatur Hitlers hat Karl Jaspers zu einem politischen Philosophen gemacht.“<sup>11</sup> Alles was davor war, ging in Jaspers' Denken nicht so sehr auf politische Strukturen, sondern er benutzte sie allenfalls als drohenden Hintergrund, vor dem der Appell zur existentiellen „Selbstwerdung“ um so deutlicher hervorstach. Ein Programm, auch ein philosophisches, zur Verhinderung konkreter politischer Gefahren für das Individuum in der spätbürgerlichen Gesellschaft, die in die totale Diktatur der reaktionärsten Kreise des deutschen Monopolkapitals hineintrieb, war hier nicht zu finden. Jaspers hatte nach 1945 die Gefahr erkannt, die sich aus der politischen Distanz deutscher Intellektueller ergab. Sie konnte nur allzusehr in reaktionäre Politisierung umschlagen, wie die faschistische Diktatur gezeigt hatte. Er beteiligte sich deshalb in unmittelbarer Zusammenarbeit mit demokratischen, antifaschistischen Kräften am Prozeß des Wiederaufbaus der Universität in Heidelberg, war 1945 neben Dolf Sternberger, Werner Krauss und Alfred Weber Mitbegründer der Zeitschrift „Die Wandlung“, in der solche bedeutenden, von den Faschisten in die Emigration getriebenen Persönlichkeiten wie Thomas Mann, Bertolt Brecht, Martin Buber, Carl Zuckmayer u. a. ihre Gedanken über den antifaschistischen Neubeginn publizierten, und er wandte sich mit rückhaltloser Offenheit dem Problem der „Schuldfrage“ zu.<sup>12</sup> Bald jedoch mußte Jaspers erkennen, daß der wirkliche Weg zur Wandlung nicht begangen werden sollte, „daß der politische Weg Deutschlands nicht ohne Schuld der Amerikaner bald anders verlief als erhofft“.<sup>13</sup>

Jaspers resignierte vor dieser Entwicklung und nahm 1948 eine Berufung an die Universität Basel an. Wenngleich Jaspers sich dort im Vorlesungs- und Lehrbetrieb umfangreich engagierte und eine Reihe seiner bedeutenden philosophischen Spätwerke publizierte, ließ er doch das Feld des Politischen nicht mehr aus dem Auge. Das betraf sowohl seine Beschäftigung mit weltpolitischen Fragen als auch die scharfe und gründliche Beobachtung der politischen Strukturen der Bundesrepublik Deutschland, zu deren schärfstem Kritiker er insbesondere in den sechziger Jahren wurde.<sup>14</sup> Ihn bewegten aber auch die Fragen der Ost-West-Beziehungen, insbesondere Probleme der Oder-Neiße-Grenze und des Ausgleichs mit den Völkern Osteuropas.<sup>15</sup> Er wandte sich gegen alle Formen des Revanchismus in der

<sup>10</sup> G. Mende, Studien über die Existenzphilosophie, Berlin 1956, S. 5.

<sup>11</sup> D. Sternberger, Jaspers und der Staat, in: Karl Jaspers. Werk und Wirkung, hrsg. von K. Piper, München 1963, S. 133.

<sup>12</sup> Vgl. K. Jaspers, Die Schuldfrage, Heidelberg 1946.

<sup>13</sup> Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargestellt von H. Satter, a. a. O., S. 55.

<sup>14</sup> Vgl. K. Jaspers, Wohin treibt die Bundesrepublik?, München 1966; ders., Antwort, München 1967; ders., Provokationen, München 1969.

<sup>15</sup> Vgl. K. Jaspers, Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik, München 1960; ders., Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965, München 1965.

BRD, und Teile seiner politisch-philosophischen Positionen fanden Jahre später ihren Niederschlag in der sogenannten „Neuen [96] Ostpolitik“ der damaligen SPD-Regierung: Gleichzeitig ist Jaspers jedoch nie von seinem Modell des „Totalitarismus“ abgerückt, das er in den Jahren des „kalten Krieges“ entwickelt hatte und das noch immer Faschismus und Kommunismus (Bolschewismus) gleichsetzte.<sup>16</sup> Sein Antikommunismus blieb bestehen, auch wenn er sich, wie Hans Saner schreibt, im hohen Alter mit den Schriften von Rosa Luxemburg gründlich beschäftigte, deren großartigen Mut und wahrhaften Willen zur Freiheit rühmte, und bereit war, „mit allem was er bisher über den Kommunismus gedacht hatte, in die Revision zu gehen“<sup>17</sup>.

Jaspers war und blieb immer ein Kritiker der zur bloßen Vermarktung und Betriebsamkeit herabsinkenden Politik, als deren Ursache er jedoch einzig die moderne Massengesellschaft ansah, die Politik zum einfachen Betrieb degenerieren ließe, Freiheit und damit Individualität unterdrücke und von einer erstrangigen Gefahr kriegerischer Zerstörung des Menschlichen durchzogen sei. Jaspers' philosophisch-politisches Denken war durch einen scharfsinnigen Realismus gekennzeichnet, der sich fernhielt von all den diffizilen Überlegungen einer „Political science“ amerikanischer Prägung, die imperialistische Politik mit allen Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis und Methodologie berechen- und leitbar machen wollte, der er aber aus seiner Sicht mangelndes Verantwortungsbewußtsein für das menschlich-gesellschaftliche Ganze vorwarf und die er begriff als aus der gleichen pragmatischen und bornierten Tendenz des politischen Betriebs entspringend, ja ihn sogar stimulierend. Sein ehemaliger Schüler, der Politologe Kurt Sontheimer, kritisierte deshalb, daß Jaspers' Analyse zu wenig politikwissenschaftlich-soziologisch fundiert sei, daß „er komplizierte und differenzierte Situationen und politische Strukturen in wenigen Strichen so apodiktisch beschreibt, daß man allenfalls dem mitreißenden Schwung seiner Ideen, nicht aber ihren analytischen Elementen folgen“ könne.<sup>18</sup>

Jaspers aber war dies gerade Prinzip, und er lehnt gegenüber Sontheimer ein Abgleiten von Politik in technische Zweckmäßigkeit ohne inneres Wertgefüge ab.<sup>19</sup> Jaspers blieb, der er war, ein großer Liberal-Konservativer des Geistes, auch und gerade im Bereich des Politischen, der das Ziel der Politik angesichts drohender militärischer Konflikte im spätbürgerlichen Sinne in einer Weltordnung (nach dem Vorbild Kants) sah, die den Krieg, der das menschliche Leben mit den Atomwaffen völlig auszulöschen in der Lage war, „aus dem Gang der menschlichen Dinge auszuschalten“ vermag.<sup>20</sup> Einer solchen Weltpolitik wollte er in späten Jahren mit seinem [97] „Aufbruch“ zu einer „Weltphilosophie“ keine Legalität, sondern eine neue Moralität liefern.

Wenden wir uns abschließend dem Verhältnis von Gesellschaft und Staat als Erscheinungsformen des Politischen im Denken Karl Jaspers' zu.

In einer Würdigung zu Karl Jaspers' 80. Geburtstag im Jahre 1963 schrieb Dolf Sternberger in seinem Artikel „Jaspers und der Staat“, daß man zuweilen der Meinung sein könne, „Karl Jaspers sei mehr am öffentlichen Geist als an den Einrichtungen der Verfassung interessiert – mit einem Wort: mehr an der Freiheit als am Staat“.<sup>21</sup>

Wir finden diese Tendenz, die von seiner existenzphilosophischen Position durchaus erklärbar ist, besonders ausgeprägt in den frühen philosophisch-politischen Arbeiten von Jaspers, insbesondere in der „Geistigen Situation der Zeit“. Indem Sternberger ab er zeigt, daß Jaspers nicht als empirischer

---

<sup>16</sup> Grundlegend wurde dieses Modell geschichtsphilosophisch in seiner Arbeit „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ (1949) entwickelt. Es zieht sich durch sein gesamtes politisches Philosophieren bis zu seinem Tode. Direkt legte er seine „Totalitarismus“-Doktrin in dem Aufsatz „Im Kampf mit dem Totalitarismus“ dar (abgedruckt in: K. Jaspers, Philosophie und Welt, München 1958).

<sup>17</sup> Karl Jaspers in Selbstzeugnissen ..., a. a. O., S. 156.

<sup>18</sup> K. Sontheimer, Menetekel über die Bundesrepublik. Karl Jaspers' politische Sendung, in: Der Monat, Berlin (West), Juli 1966, S. 43.

<sup>19</sup> Vgl. K. Jaspers, Antwort, a. a. O., S. 182 ff. – Zur Polemik Jaspers' mit Sontheimer vgl. auch L. Elm, Karl Jaspers und die antifaschistische Verantwortung der Intelligenz, in: Karl Jaspers (1883-1969) ..., hrsg. von H.-M. Gerlach und S. Mocek, a. a. O., S. 134.

<sup>20</sup> K. Jaspers, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München 1958, S. 39.

<sup>21</sup> D. Sternberger, Jaspers und der Staat, in: Karl Jaspers. Werk und Wirkung, hrsg. von K. Piper, a. a. O., S. 138.

Politologe an die Erscheinungen der bürgerlichen Politik herangehen wollte, sondern bewußt als Philosoph auftrat, also nicht die politischen Institutionen, Parteien und Körperschaften im Detail untersuchte, sondern die weltanschaulich-philosophischen Hintergründe ihrer Existenzweise und ihres Handelns beleuchtete, muß er zugeben, daß Jaspers' Beschäftigung mit der „Freiheit“ im Endeffekt auch eine Behandlung des Staats- und Verfassungsproblems darstellte. Nach 1963 zeigt sich dann der Wandel bei Jaspers, den Sternberger schon vorher zu erkennen vermeint, nämlich die weitergehende, unmittelbare Beschäftigung mit den Details der Politik, insbesondere der in der BRD, also dem Parlament, der Verfassung, den Parteien, der Außen- und Innenpolitik usw. Eingesetzt hat dieser Prozeß etwa 1958 mit Jaspers' Rede in der Frankfurter Paulskirche bei der Verleihung des „Friedenspreises des (west-)deutschen Buchhandels“, dann über „Freiheit und Wiedervereinigung“ von 1960 bis zu seinem 1966 erschienenen Werk „Wohin treibt die Bundesrepublik?“. Man muß jedoch hinzufügen, daß er auch in „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ den Boden einer philosophischen Beurteilung der damaligen BRD-Politik nicht verläßt, was ihm dann schwere Vorwürfe von Politikern, Journalisten und Politologen einbrachte. In seiner „Antwort“ auf diese kritischen Bemerkungen betonte Jaspers nochmals, daß er als philosophischer Kritiker, nicht als fachsimpelnder Politologe über den politischen Status der Bundesrepublik geschrieben habe.

In seiner Arbeit „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ setzte sich Jaspers, soweit es seine philosophische Position erlaubte, sehr konkret mit dem Staat, der Demokratie und der Freiheit in der Bundes[98]republik auseinander, wobei er die Freiheit nicht nur als ein Existential und den Bereich des Politischen nicht nur als ein Medium für ihre mögliche Verwirklichung sieht, sondern Staat und Demokratie als möglichen Garant für Freiheit zu finden sucht. W. Schneiders weist darauf hin, daß diese Stellung Jaspers' zu den Fragen des Politischen aus seiner immer wieder betonten Einheit von Moral und Politik und ihrer Wechselwirkung resultiert. Aus diesem Grunde konnte sich Jaspers zwangsläufig nicht nur mit der Freiheit des einzelnen beschäftigen, die bei ihm in einem symmetrischen Verhältnis zur Existenz steht, also moralisch-philosophisch aufgefaßt wird; ihn mußten auch nach seinen Erfahrungen mit dem deutschen Faschismus und seinen Nachkommen die politischen Daseinsbedingungen interessieren, die Freiheit oder Unfreiheit des einzelnen im System der möglichen Freiheit oder Unfreiheit des gesellschaftlichen Ganzen ermöglichen bzw. negieren. Jedoch muß Schneiders die Frage aufwerfen, ob die von ihm charakterisierte Tatsache, daß der gesellschaftsgebundene Inhalt der Moral bei Jaspers „nur zum zufälligen und äußerlichen Stoff einer rein formalen individuellen Moralität“<sup>22</sup> absinke, in einem Zusammenhang mit dessen Unvermögen stehe, „die für das Individuum konstitutiven Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft herauszuarbeiten“.<sup>23</sup> Es ist wohl weniger eine Frage, sondern eher eine Tatsache, daß Jaspers die echte Einheit von Moral und Politik, trotz seiner praktischen Bemühungen (etwa seit dem Buch „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“), nicht herstellen konnte, weil seine Philosophie, als Voraussetzung für diese praktisch-politischen Probleme, von der Spaltung des Menschen und seiner gesellschaftlichen Umwelt in Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit und deren Verkehrung lebt und das tatsächliche Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung immer wieder zu ihrer ersten Voraussetzung macht. Erst wenn Jaspers diese Position aufgegeben hätte, hätte er die genannten „konstitutiven Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft“ in einer den tatsächlichen Verhältnissen entsprechenden Weise sehen können. Das wäre dann aber keine existentialistisch aufgefaßte Meinung zur Politik mehr gewesen und war folglich für ihn unakzeptabel.

Jaspers' Grundanliegen war zwar die existentialistisch aufgefaßte Freiheit, aber er versuchte, sie stets in bezug zum politischen Daseinsganzen als einer möglichen oder unmöglichen Verwirklichung derselben zu setzen. Er erkannte schon 1931 die Gefahr, die eine ins Extrem getriebene Subjektphilosophie mit sich bringen konnte, nämlich einen nihilistischen Solipsismus. Jaspers bringt deshalb in [99] einem System die kommunikative Beziehung zum Du ins Spiel. Er läßt echte Kommunikation zwar nur im Bereich „existentialistischer Offenheit“ gelten, leugnet aber nie die realen menschlichen Beziehungen innerhalb der Gesellschaft, und er versucht, sie in einen Zusammenhang mit der möglichen

<sup>22</sup> W. Schneiders, Karl Jaspers in der Kritik, Bonn 1965, S. 111.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 112.

Existenzwerdung des Menschen zu bringen. Der einzelne kann für ihn nur innerhalb eines Ganzen, innerhalb einer Ganzheit als solcher existieren. Sozial gesehen, ist eine Existenz des einzelnen sozialen Wesens außerhalb des Ganzen nicht möglich. „Menschliches Dasein ist nur in Gesellschaft. Diese war für jeden Einzelnen die materiale Bedingung seines Werdens ...“<sup>24</sup> Die Gesellschaft wird von Jaspers als die materiale Bedingung des Werdens des einzelnen angesehen. Die reale Gesellschaft ist für ihn die objektive notwendige Voraussetzung, deren der einzelne in seinem realen Leben bedarf, um sich existentialistisch zu verwirklichen. Jaspers erklärt deshalb die Gesellschaft als „ein Daseins-ganzes, das gegenüber dem Einzelnen besteht, der die Wahl hat, in seiner Subjektivität sich ausschließend zunichte zu werden oder in die Objektivität eintretend, sich in ihr zu entfalten“.<sup>25</sup>

Damit wird die Gesellschaft bei Jaspers erneut zu einem Moment, in dem sich die existentialistische Spaltung zwischen Objekt und Subjekt ausdrückt, denn sie ist nach seiner Auffassung sowohl objektiv als auch subjektiv. Subjektiv versteht er hier aber nicht im Sinne von Marx. Marx hatte ja in der dritten Feuerbach-These formuliert, daß einerseits „die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind“<sup>26</sup>, daß andererseits nicht außer acht gelassen werden darf, „daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß“.<sup>27</sup> Marx sah diese menschliche, umweltverändernde Tätigkeit als „umwälzende Praxis“ des Subjekts an, die rational faßbar ist. Jaspers hingegen ist erstrebt, der Gesellschaft nur eine dienende Funktion für das existentialistische Subjekt zuzugestehen, denn nur so wird sie „Schauplatz möglichen Existierens und Erscheinung einer Transzendenz, wo ich eigentlich in ihr wirklich bin“.<sup>28</sup> Er sieht die Wirksamkeit des Subjekts in der Gesellschaft letztlich existentialistisch als das Unfaßliche, über das Objektsein hinausgehende, sich zur Transzendenzerfassung steigernde „Eigentliche“ und macht damit letztlich eine philosophisch-rationale Untersuchung der menschlichen Gesellschaft in ihrer Totalität unmöglich. Das „Überrationale“ präsentiert sich uns hier erneut; es tritt uns entgegen in den zur Funktion gewordenen Teilen der Gesellschaft, deren einer der Staat ist.

[100] Marx hat in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie die Hegelsche Verkehrung des Verhältnisses von Staat, Familie und Gesellschaft aufgedeckt und ihre Abhängigkeit von der Verkehrung des gesamten Hegelschen Systems gezeigt. „Familie und bürgerliche Gesellschaft sind ... die eigentlichen Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt.“<sup>29</sup> Kein bürgerlicher Politologe oder Soziologe kann heute an der Tatsache vorbeigehen, daß die menschliche Gesellschaft die realen grundlegenden Beziehungen zwischen den Menschen und des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Natur darstellt. Der französische Philosoph und Politologe Eric Weil sieht die Gesellschaft als den „sozialen Mechanismus“ an, der sich versteht und gestaltet „im Hinblick auf einen progressiven Kampf gegen die äußere Natur“<sup>30</sup> und der die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den Menschen so ausdrückt, daß die moderne Gesellschaft „im Prinzip rechenhaft, materialistisch und mechanistisch“<sup>31</sup> ist.

Produkt dieser Gesellschaft ist der Staat. Auch Karl Jaspers akzeptiert die Tatsache, daß der Staat mit seinen Funktionen ein Produkt der Gesellschaft ist, denn die Gesellschaft objektiviere sich „in jeweils gegebenen Institutionen, in den Berufen und Funktionen, im Staat, in den als selbstverständlich gültigen Forderungen für das Sichverhalten“<sup>32</sup>. Diese Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft aber macht Jaspers nun sofort existentialistisch relevant. Er erklärt nämlich die Gesellschaft als „Herrschaft“, das heißt als ein *Dasein*, das „nur im *Kampf* und in der Möglichkeit des Kampfes zur

<sup>24</sup> K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerhellung, a. a. O., S. 363.

<sup>25</sup> Ebenda.

<sup>26</sup> K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 3, S. 533.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 533 f.

<sup>28</sup> K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerhellung, a. a. O., S. 363.

<sup>29</sup> K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: K. Marx/F. Engels, Werke, a. a. O., Bd. 1, S. 206.

<sup>30</sup> E. Weil, Philosophie der Politik, Neuwied-Berlin (West) 1964, S. 69.

<sup>31</sup> Ebenda, S. 82.

<sup>32</sup> K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerhellung, a. a. O., S. 363 (Hervorhebung – H.-M. G.).

Wirklichkeit<sup>33</sup> komme. Gesellschaft sei Kampf ums Dasein, weil Existenz nicht vollständig sei und liebende Kommunikation häufig aussetze. Der „Kampf mit Gewalt ums Dasein“ wird von ihm schließlich zu einem ewigen menschlichen Kampf erhoben, indem er ihn als Grenzsituation allgemeinmenschlich macht. Dieser Kampf wird folglich immer sein, weil er eine Grenzsituation ist, in der das zur „möglichen Existenz“ strebende Wesen Mensch an seine Daseinsgrenzen stößt und sich dort Wege zur menschlichen Existenz andeuten.

Die Aufgabe des Staates ist es deshalb, mit Mitteln der Macht Eigentum und Ordnung zu sichern, die die rechtsstaatlichen Freiheiten und das Menschsein nicht beeinträchtigen. „Freiheit kämpft um die Macht, welche am Recht dient. Sie erreicht ihr Ziel im Rechtsstaat.“<sup>34</sup> Jaspers vertritt die prinzipielle Einheit von Staat und Macht. In dieser Forderung lehnt er sich wiederum eng an Max Weber an, der in seinem Vortrag „Politik als Beruf“ erklärte: „Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimm-[101]ten Gebietes ... das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht.“<sup>35</sup> Es geht jedoch weder Jaspers noch Weber um die Einheit von Macht und Staat in einem abstrakten Sinne, wie es ihnen auch nicht um den Staat allgemein zu tun ist. Jaspers hat den Staat, den er als ein gewisses Ideal sieht, mit dem Terminus „Rechtsstaat“ umschrieben. Hinter ihm verbirgt sich der bürgerliche Staat, die Regierungsform einer liberal-bürgerlichen Demokratie. Jaspers und auch Weber sehen Macht und Staat jedoch nur als Einheit, die bestehendes Eigentum nicht antastet. Jaspers versteigt sich sogar so weit zu behaupten, daß das „Selbstbewußtsein“ *des* Menschen aufhöre, wenn das Eigentum abgeschafft werde, da *er* „zum Sklaven derer“ würde, „die im Namen der Allgemeinheit über das Gesamteigentum verfügen“.<sup>36</sup>

Eine Machtausübung im Sinne einer Diktatur des Proletariats, die zur Verwirklichung des Menschseins politisch aktiv ist, lehnt Jaspers als „totalitäre“ Form ausdrücklich ab. Er erkennt aber auch, daß der bürgerliche Staat von diesen seinen Jasperschen Idealvorstellungen entarten kann. Gerade zu Beginn der dreißiger Jahre zeigte sich, daß die bürgerliche Demokratie der Weimarer Republik den Weg zum diktatorischen Machtstaat nehmen kann. Der Staat entartet zu einer „diktatorischen Wiederherstellung von Einheit, Autorität, Gehorsam, so daß in einem fanatisierten Staatsbewußtsein die Freiheit des Menschseins verloren geht und nur die Kraft der klugen Brutalität übrigbleibt“,<sup>37</sup> erkannte Jaspers schon 1932.

Worin sieht Karl Jaspers nun die Ursachen für eine solche Entartung des Staates? Zunächst sei nochmals darauf verwiesen, daß Jaspers ständig von einem abstrakt aufgefaßten Staat schreibt und dabei nie, auch in seiner geschichtsphilosophischen Arbeit „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ nicht, den Staat in seinem historischen Werdegang verfolgt. In Wirklichkeit beschäftigt er sich jedoch immer nur mit dem gegenwärtig bestehenden *bürgerlichen* Staat, den er zum philosophischen Abstraktum erhebt. Damit tritt auch sofort das Problematische in der Jasperschen Staatsauffassung zutage. Da er die Genesis des Staates in seiner Geschichtsphilosophie außer acht läßt, müssen seine Vorstellungen über Staat und Macht sowie über den Mißbrauch der Macht durch den Staat häufig recht diffus bleiben. Hätte er, entsprechend seinem Geschichtsschema, in den alten „Hochkulturen“ die ökonomischen Auflösungserscheinungen verfolgt, die der Historiker an einer Vielzahl von Beispielen nachweisen kann, dann wäre Jaspers zu den wahren Hintergründen der Staatswerdung und des Mißbrauchs der Macht im Staat vorgestoßen.

[102] In den Auflösungserscheinungen der Urgemeinschaft zeigte sich immer deutlicher, daß eine Einrichtung unabdingbar notwendig war, „die die neuerworbenen Reichtümer der einzelnen nicht nur gegen die kommunistischen Traditionen der Gentilordnung sicherstellte, die nicht nur das früher so geringgeschätzte Privateigentum heiligte und die Heiligung für den höchsten Zweck aller menschlichen Gemeinschaft erklärte, sondern die auch die nacheinander sich entwickelnden neuen Formen

<sup>33</sup> Ebenda, S. 371.

<sup>34</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, a. a. O., S. 203.

<sup>35</sup> M. Weber, Politik als Beruf, in: M. Weber, Schriften zur theoretischen Soziologie, zur Soziologie der Politik und Verfassung, Frankfurt am Main 1947, S. 146.

<sup>36</sup> K. Jaspers, Philosophie II: Existenzzerhellung, a. a. O., S. 364 f.

<sup>37</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 93.

der Eigentumserwerbung, also der stets beschleunigten Vermehrung des Reichtums mit dem Stempel allgemein gesellschaftlicher Anerkennung versah; eine Einrichtung, die nicht nur die aufkommende Spaltung der Gesellschaft in Klassen verewigte, sondern auch das Recht der besitzenden Klasse auf Ausbeutung der nichtbesitzenden und die Herrschaft jener über diese“.<sup>38</sup> Diese Einrichtung war der mit Machtbefugnis ausgestattete Staat der Ausbeuterordnung. Erst von dieser theoretischen Position aus erkennt man, daß es einen „gerechten“ oder „ungerechten“ Gebrauch der Macht des Staates, wie ihn Jaspers sieht, unter den Bedingungen der Ausbeuterordnung nicht geben kann, da diese Ordnung und folglich auch ihr Funktionsmechanismus, in unserem Falle der Staat, kraft ihres ökonomischen Grundgesetzes der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen inhuman und folglich für die große Masse der Unterdrückten ständig ungerecht sein muß.

Eine bestimmte moralische Wertung gesellschaftlicher Vorgänge als gerecht oder ungerecht ist nur in diesem engen Zusammenhang zu gebrauchen. Da Jaspers die Macht als eine Monopolisierung der Gewalt im Staat ansieht, der alle Individuen frei zustimmen, weil damit die Einzelgewaltanwendung jedes gegen jeden aufhört, kommt diese Wertung des Staates den Ideen bürgerlicher Gesellschaftstheoretiker des 18. Jahrhunderts, insbesondere Kants, recht nahe. Das Individuum stellt sich unter die Gewalt des Staates, da sonst seine Existenz nicht möglich wäre. Es hat einen „Staatswillen“. Der „Staatswille“ ist „der Wille des Menschen zu seinem Schicksal, das er niemals als nur Einzelner, sondern nur in seiner Gemeinschaft durch die Folgen der Generationen hat“.<sup>39</sup> Dieser Staatswille müsse den Weg durch eine unlösbare Spannung gehen, entweder eine Steigerung der Macht auf Kosten des Menschen vollziehen oder sich zum Menschsein bekennen und die Macht einschränken. Menschsein und Macht scheinen sich zu widersprechen, obwohl Jaspers die staatliche Gewalt ausdrücklich als notwendige Erscheinung für den Menschen in der Gesellschaft akzeptiert hat. Um aus diesem Zwiespalt herauszukommen und eine Einheit zwischen seinem Menschenbild und dem bürgerlichen Staat [103] zu ermöglichen, konstruiert er ideal-typisch zwei Alternativmöglichkeiten: a) den Staat als Machtrausch und b) den Staat als Diener des Menschseins, wobei letzteres Ideal mit seiner Idee der Verwirklichung des Menschen in der bürgerlich-liberalen Demokratie übereinstimmt.

Worin sieht Karl Jaspers die Ursachen des Machtrausches des Staates? Eine wesentliche Ursache ist für Jaspers in der „modernen Massenordnung“ zu sehen, die ihrerseits abhängt von der Raserei der Technik und Wissenschaft. Das Böse des Menschen im Massendasein führte, mit Unterstützung verabsolutierter Wissenschaft und Technik, zum Machtrausch der ganzen Masse und folglich auch zum Machtrausch des modernen Staates selbst, der das Produkt der modernen Massengesellschaft ist und das „Böse“ demzufolge im Staatsrausch verallgemeinert. Die Masse, auch die gegliederte, sei geistlos und unmenschlich, sie habe die Tendenz, „keine Selbständigkeit zu dulden und keine Größe, aber die Menschen zu züchten, daß sie zu Ameisen werden“.<sup>40</sup> Der einzelne wird nach Jaspers nur durch und in der Masse entmenschlicht, sie ist Ursache und Bedingung dafür. „Die Massenordnung baut einen universellen Daseinsapparat auf, der die eigentliche menschliche Daseinswelt zerstört.“<sup>41</sup> Obwohl der bürgerliche Intellektuelle Jaspers die Gefahr ahnte, die dem Individuum aus dem kapitalistischen Staatsgefüge erwächst, akzeptierte er natürlich nicht die sozialen und klassenmäßigen Hintergründe für den dumpfen „Machtrausch des Staates“. Im Gegenteil, dieses Streben wird bei ihm durch die Entmenschlichung des Individuums, das durch sein Dasein in der Masse sein „Selbstsein“ und folglich auch seine Humanität verliert, sogar noch verewigt. Ein Machtmißbrauch des Staates könne deshalb durch die „technische Massenordnung“ im sozialen Bereich nie ausgeschlossen werden. Gerade den Versuch der realen Veränderung der bestehenden Machtverhältnisse, um eine dem sozialen Wesen des Menschen adäquate Gesellschaftsordnung zu errichten, lehnt Jaspers aus seinem spätbürgerlich-konservativen Liberalismus ab. „Man ist unzufrieden in seinem Dasein und klagt die Zustände an, in denen man, statt auch in sich selbst, die einzige Ursache der Weise des eigenen Daseins

<sup>38</sup> F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, in: K. Marx/F. Engels, Werke, a. a. O., Bd. 21, S. 105 f.

<sup>39</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 78.

<sup>40</sup> Ebenda, S. 37.

<sup>41</sup> Ebenda, S. 38.

sucht.“<sup>42</sup> „Man hat Instinkte des Hasses und den der Begeisterung, vor allem den Instinkt des Machtwillens als solchen.“<sup>43</sup>

Der Kampf des Proletariats und seiner Verbündeten um diese neue Ordnung wird in Jaspers' Allgemeinverbindlichkeit als bloße Ablösung eines Machtrausches durch einen anderen abgetan. Er setzt die Klassenauseinandersetzungen sofort wieder in ein Verhältnis zur Grenzsituation „Kampf“ und versucht, die Notwendigkeit des [104] „ewigen Kampfes“ darzulegen, weil es eine Utopie sei, daß es eine „absolut gerechte, die letzten Wurzeln des Menschen kennende Auslese und Verteilung aller an die ihnen angemessene Stelle im Ganzen“<sup>44</sup> geben könne. Das Politische zu ergreifen, also den Staat zum Dienen am Menschen zu bewegen, sei sehr schwer, und es sei kaum zu erwarten, daß jemand „der hohen Aufgabe gewachsen“ ist.<sup>45</sup>

Karl Jaspers' gesamtes Staatsdenken ist angesichts der drohenden Gefahr der Machtergreifung der reaktionärsten Teile des deutschen Monopolkapitals zu Beginn der dreißiger Jahre insofern von einem politischen Pessimismus getragen, als es ihm im sozialen und politischen Bereich schien, daß diese Gefahr nicht aufhaltbar sei. Er sah dort keinen Ausweg, keine reale Kraft, die sich dieser drohenden Gefahr entgegenzusetzen vermochte. Allerdings bedeutete dies nun durchaus nicht, daß sich Jaspers an diesen politischen Pessimismus verlor. Was im Bereich des Politischen an Drohendem erwuchs, dem konnte und sollte das Individuum im Bereich des Geistes ein Bollwerk aktiver Selbstbesinnung entgegenstellen. Zwar stand dem Haltlosen und der Auflösung fester Formen und Strukturen in der Gesellschaft „das einsame Ich in Angst und Sorge“<sup>46</sup> gegenüber, aber es sollte sich dem Druck „anonymer“ Mächte in der Welt als einzelner in seinem Selbstsein in solidarischer Verbundenheit mit anderen einzelnen entgegenstellen. „Dem Einzelnen, ganz auf sich in seiner Nacktheit zurückgeworfen, bleibt heute zunächst nur der Beginn mit dem anderen Einzelnen, dem treu er sich verbündet.“<sup>47</sup>

Theodor W. Adorno hat in seinem „Jargon der Eigentlichkeit“ den ideologischen Charakter dieses „Auswegs“ der Existenzphilosophie geschildert, der auch in gewissem Maß für Jaspers' Staatsauffassung zutreffend war. „Je unkräftiger dann gesellschaftlich das Individuum wird, desto weniger kann es gelassen der eigenen Ohnmacht gewahr werden.“<sup>48</sup> Es flüchtet sich auf die Position der Innerlichkeit bzw. die der Erziehung und institutionsmäßig auf die der Familie. Durch Erziehung, Bildung und durch die Familie soll der Mensch Voraussetzungen für eine existentialistische Selbstbesinnung schaffen. In der Familie sei die „gewisse, alle anderen fundierende Menschlichkeit anzutreffen“,<sup>49</sup> die allein den Menschen vor der Massenordnung bewahren könne. Nur Bildung brächte den „Einzelnen durch sein eigenes Sein in die Mitwissenschaft des Ganzen“.<sup>50</sup> Allein die existentialistische Selbstbesinnung des einzelnen ist für Jaspers die brüchige Vorbedingung für eine Rettung des Staates und die Lenkung des Staatswillens im Sinne des Dienens am Menschsein.

[105] Höchst realer Gefahr wurden damit als einzige Waffe der Appell und eine philosophische Idee entgegengehalten. Jaspers sah jedoch selbst in einem gewissen Maße die Ohnmächtigkeit einer solchen Position, denn er schreibt: „In der Ohnmacht vor dem Gang der Dinge dennoch den Willen anspannen, auf sie zu wirken, ist der Mut des Selbstseins im politisch handelnden Menschen.“<sup>51</sup> Wie ohnmächtig diese Stellung tatsächlich war, sollte sich in Deutschland spätestens 1933 zeigen. Vergleicht man allerdings diese Auffassungen, die Jaspers in seinem Buch „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ auch geschichtsphilosophisch-theoretisch untermauert hat, mit denen in seinem Werk „Wohin treibt die Bundesrepublik?“, dann zeigen sich auch bei dem Problem bürgerliche Gesellschaft

---

<sup>42</sup> Ebenda, S. 83.

<sup>43</sup> Ebenda.

<sup>44</sup> K. Jaspers, Philosophie II: Existenzerschließung, a. a. O., S. 373.

<sup>45</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 82.

<sup>46</sup> G. Lukács, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1954, S. 390.

<sup>47</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 183.

<sup>48</sup> Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt am Main 1964, S. 135.

<sup>49</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, a. a. O., S. 52.

<sup>50</sup> Ebenda, S. 95.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 77 ff.

– Staat Ansätze dazu, von einer nur abstrakt-theoretischen Behandlung desselben abzugehen und sich praktischen Fragen der Politik (allerdings immer in philosophischer Sicht) zuzuwenden.<sup>52</sup> Die philosophische Grundeinstellung, daß die Gefahr, die sich aus der Entwicklung der imperialistischen Wirklichkeit für den Menschen ergibt, vom Standpunkt der Existenz gesehen wird, bleibt die gleiche. Jaspers verliert sich jedoch nicht in allgemeinen Urteilen über einen abstrakten Typus Staat, sondern geht zur Analyse des imperialistischen Staates in seinen Erscheinungsformen und seiner historischen Entwicklung in der dritten Etappe der allgemeinen Krise des Imperialismus über<sup>53</sup>, ohne daß er diese marxistische politische Einordnung akzeptiert hätte.

Philosophie und Politik waren im Schaffen von Karl Jaspers nach 1945 keine bloß abstrakten Größen mehr. Unter den Professoren der deutschen bürgerlichen „Schulphilosophie“ dürfte er in dieser Frage *der* Außenseiter gewesen sein, der vom spätbürgerlich-liberalen Klassenstandpunkt aus ein Ineinanderübergehen beider Momente anstrebte, um der Enthumanisierung imperialistischer Machtpolitik von einer philosophischen Position aus entgegenzutreten zu können. Da seine existenzphilosophische Kritik den Boden der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer geistigen Werte aber nie aufgab, ja ihn zu sanieren suchte, blieb seine philosophische Protesthaltung natürlich ohne massenwirksame Basis. Zu einer echten Alternative bezüglich dieser Politik konnte Jaspers' Philosophie des Politischen, trotz aller subjektiven Ehrlichkeit, objektiv nicht werden. Man darf aber nicht vergessen, daß Jaspers von seiner Position aus die bürgerliche Gesellschaft vor den reaktionären inneren Gefahren warnt, die der bürgerlichen Demokratie aus ihrem Wesensinneren selbst erwachsen.

Diese verband er zugleich mit der Warnung vor den Gefahren, die sich aus der neuen Situation der Massenvernichtungsmittel für den [106] Bestand der menschlichen Existenz seit Ende des zweiten Weltkrieges ergaben.

Hatte Jaspers schon 1932 in der „Geistigen Situation der Zeit“ auf die Sinnveränderung des modernen Krieges in Ansehung der barbarischen Opfer des ersten Weltkrieges verwiesen, die er durch die Technisierung des Kampfes, die Vernichtung der passiven Bevölkerung, durch den „Interessenkampf“ und den Kampf von „Staatsgebieten“<sup>54</sup> (also Neuaufteilung von Territorien zur Befriedigung konkreter Machtinteressen) verursacht sah, so erblickte er mit dem Entstehen der atomaren Massenvernichtungswaffen eine neue unmenschliche Dimension des Krieges in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Der Mensch habe sich zwar im Laufe der Geschichte immer an neue Waffensysteme gewöhnt, wenngleich sie zunächst geächtet gewesen seien (U-Boote im ersten Weltkrieg z. B.). „Heute aber ist die Atombombe ... ein grundsätzlich neues Ereignis. Denn sie führt die Menschheit an die Möglichkeit ihrer eigenen totalen Vernichtung.“<sup>55</sup>

Da diese Gefahr eine äußerst reale und nicht mehr nur abstrakt-möglich ist, gilt es zu handeln. Jaspers lehnt sich auf gegen eine Theorie, die von der unausweichlichen Naturnotwendigkeit eines solchen atomaren Infernos ausgeht. Für ihn handelt es sich „nicht nur um erkennbare, unausweichliche Naturnotwendigkeit, sondern um das, was Menschen tun werden, und das, was der Freiheit möglich ist.“<sup>56</sup>

Obwohl Jaspers nie seine antikommunistische Grundhaltung aufgegeben hat und immer von der existenzphilosophisch fundierten Freiheitsauffassung des bürgerlichen Individuums ausging, die in jeder Lebenssituation zu bewahren seine vorrangigste Aufgabe war und von der aus er die Politik der westlichen Welt bestimmt sehen wollte, mußte er, gerade weil diese Menschheit nicht vernichtet werden sollte, zunächst darauf orientieren, den Selbstzerstörungsprozeß der Menschheit zu verhindern. Das

---

<sup>52</sup> Vgl. H. Pieper, *Selbstsein und Politik*, Meisenheim am Glatt 1973. – In dieser Arbeit versucht die Autorin, die Entwicklungsetappen des Jaspersschen Denkens aufzuzeigen. U. E. scheint jedoch die Zäsur nach 1945 zu absolut zu sein. Sie verstellt den Blick für den Wandel Jaspers' nach 1960.

<sup>53</sup> Vgl. dazu insbes. aus marxistischer Sicht die Beiträge von F. Tomberg, L. Elm, V. von Wroblewsky und E. Voit in: *Karl Jaspers (1883-1969)...*, hrsg. von H.-M. Gerlach und S. Mocek, a. a. O. – Des weiteren sei verwiesen auf H.-M. Gerlach, *Existenzphilosophie und Politik*, a. a. O., Kap. III, Abschn. 4.2; 5; 6.

<sup>54</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, a. a. O., S. 87.

<sup>55</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (Rundfunkvortrag), in: *Karl Jaspers: Hoffnung und Sorge*, a. a. O., S. 153.

<sup>56</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958, S. 21.

aber kann nur mit politischen Mitteln geschehen, die er in der kontrollierten Abschaffung der Massenvernichtungsmittel sieht. Das ist auch aus heutiger Sicht ein Gedanke von brennender Aktualität. Da er in dieser kontrollierten Abrüstung mehr als nur eine militärtechnische Angelegenheit sieht, weil er darin zugleich die Chance der Kooperation der Völker verspürt, glaubt er mit solcher Praxis einer „friedlichen Einheit der Menschheit“<sup>57</sup> zugleich den „Anfang des Weltfriedens“<sup>58</sup> bestimmt zu haben.

Dies aber erfordert prinzipiell eine „neue Politik“, die auf wirkliche Verantwortung sich gründet. Wenngleich auch dieses Verantwortungsbewußtsein auf der je eigenen Entscheidung eines [107] existentiell isolierten Individuums basiert, so übergreift Jaspers im Politischen doch diesen Raum mit Hilfe seiner Idee der Kommunikation, die hier nicht nur auf das Du aus ist, sondern in einer Demokratie sich mitsorgt um das Ganze.

Diese geforderte „neue Politik“ kann nicht von irgendwoher erwartet werden. Sie bedarf des Willens der Individuen, die „zum Mitschöpfer“ einer „aus den Trümmern der zerbrochenen Welt“ heraus erwachsenden „neuen Welt“<sup>59</sup> werden sollen. Und sie bedarf in der gegenwärtigen Politik der „Umkehrung des *letzten* Orientierungspunktes vom Krieg auf den Frieden“. Erst dann wäre die Verwandlung der alten in die neue Politik geglückt.<sup>60</sup>

[108]

---

<sup>57</sup> K. Jaspers, *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, a. a. O., S. 228.

<sup>58</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, a. a. O., S. 38.

<sup>59</sup> K. Jaspers, *Antwort auf die Frage: Aus welchen Kräften leben Sie?*, in: Karl Jaspers, *Wahrheit und Bewährung/Philosophieren für die Praxis*, München – Zürich 1983, S. 212/213.

<sup>60</sup> K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, a. a. O., S. 482.

## Anhang

### Erklären oder Verstehen? Karl Jaspers als Initiator bedeutsamer Neuansätze in der Psychiatrie

Von Burkhard Gäbler (Leipzig)

Während Karl Jaspers als einer der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts allgemein bekannt ist, wird seiner Tätigkeit als Mediziner zumeist wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Und doch begann seine wissenschaftliche Laufbahn gerade auf diesem Gebiet und prägte wesentliche Positionen seines späteren Denkens. Bevor Jaspers zur Philosophie überwechselte, erwarb er sich bereits als Psychiater breite Anerkennung. Noch vor dem ersten Weltkrieg entwickelte er bedeutsame theoretische Neuansätze für die Psychiatrie, deren Diskussion bis in die Gegenwart anhält. Die psychiatrischen Schriften von Karl Jaspers entstanden von seinen späteren philosophischen Anschauungen noch unbeeinflusst, doch zeigt sich in ihnen bereits der heranreifende Philosoph. In seiner „Philosophischen Autobiographie“ bekennt er später: „Von Jugend an philosophierte ich. Die Medizin und die Psychopathologie habe ich ergriffen aus philosophischen Motiven. Die Philosophie geradezu zum Lebensberuf zu machen, davon hielt mich eine Scheu ab vor der Größe der Aufgabe.“<sup>1</sup> Obwohl Jaspers keine eigene Schule begründete, haben seine Schriften, insbesondere die „Allgemeine Psychopathologie“, das psychopathologische und psychiatrische Denken über Jahrzehnte entscheidend beeinflusst.

Nach absolviertem Medizinstudium arbeitete Jaspers von 1908 bis 1915 an der Psychiatrischen Universitätsklinik in Heidelberg. In diesen Zeitraum fällt die Ausarbeitung der Schriften „Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: ‚Entwicklung einer Persönlichkeit‘ oder ‚Prozeß‘?“ (1910), „Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie“ (1912) und „Kausale und ‚verständliche‘ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie)<sup>2</sup> (1913)<sup>2</sup>, die als Vorarbeiten für die 1913 erschienene „Allgemeine Psychopathologie“<sup>3</sup> zu werten sind. Nach dem Austritt aus der Klinik und dem Überwechseln zur Psychologie bzw. Philosophie hat Jaspers keine psychopathologischen Forschungen [109] mehr betrieben, wenn man von den Pathographien über Strindberg und van Gogh (1922) sowie über Nietzsche (1936) absieht.

Trotzdem blieb Jaspers auch in späteren Jahren mit dem Anliegen seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ eng verbunden. In den Jahren 1941 und 1942 nahm er eine grundlegende Neubearbeitung vor. Da Jaspers 1938 von den faschistischen Machthabern Publikationsverbot erhalten hatte, konnte das Werk in der neuen Fassung erst im Jahre 1946 erscheinen. Seitdem erschien es in mehreren unveränderten Nachauflagen. Die „Allgemeine Psychopathologie“ in der ursprünglichen Fassung der 1. Auflage (1913) umfaßte reichlich 300 Seiten. Seit der 4. Auflage (1946) liegt sie mit knapp 750 Seiten vor. Während Jaspers mit seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ von 1913 eine lebensphilosophisch und vor allem phänomenologisch begründete Psychopathologie vorlegte, entwickelte er sie dann zu einer existenzphilosophisch orientierten Psychopathologie weiter. Die psychopathologischen Auffassungen sind hier deutlicher als zuvor in das Weltbild eingeordnet, das er sich als Philosoph erarbeitet hat. Philosophische Positionen schieben sich jetzt stärker in den Vordergrund, als es Jaspers selbst bewußt ist. Seine philosophische Entwicklung wird insbesondere dort deutlich, wo er 1946 für die „Allgemeine Psychopathologie“ einen neuen abschließenden Teil verfaßt, der dem Verhältnis von Psychopathologie bzw. Psychiatrie und Philosophie (insbesondere seiner eigenen Existenzphilosophie) gewidmet ist.

So wie in den meisten deutschen psychiatrischen Kliniken zu Beginn unseres Jahrhunderts war auch an der Heidelberger Einrichtung die wissenschaftliche Tätigkeit weitgehend durch die psychiatrisch-naturwissenschaftlichen Anschauungen von Emil Kraepelin geprägt. Karl Jaspers war als junger Assistenzarzt von der Einseitigkeit und Uneinheitlichkeit der in seinem Fachgebiet angewendeten

<sup>1</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 30.

<sup>2</sup> K. Jaspers, Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, Berlin (West) – Göttingen – Heidelberg 1963.

<sup>3</sup> K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin (West) – Göttingen – Heidelberg 1953.

Methoden und Konzepte bestürzt und suchte einen Ausweg sowohl in einer *geisteswissenschaftlichen* als auch in einer *methodologischen* Fundierung der Psychiatrie. Er berichtet darüber: „Das Buch entstand in der Heidelberger Klinik. Unter Nissl als Chef verwirklichten Wilmanns, Gruhle, Wetzell, Homburger, Mayer-Groß u. a. eine Gemeinschaft lebendigen Forschens ... Dort erwachsen damals im Umkreis der Nisslschen Hirnforschung ... die Phänomenologie und die verstehende Psychologie... Die verstehende Psychologie ist heute ein unbezweifeltes Teil der Psychiatrie geworden. Wenn jedoch mein Buch gelegentlich als Repräsentant der phänomenologischen Richtung oder der Richtung verstehender Psychologie benannt wurde, so ist das insofern nur halb richtig, als sein Sinn umfassender war: die Klärung der [110] Methoden in der Psychiatrie überhaupt, ihrer Auffassungsweisen und Forschungswege. Das gesamte Erfahrungswissen sollte durch die methodische Reflexion kritisch durchdrungen und dargestellt werden.“<sup>4</sup> Die psychopathologischen Auffassungen von Jaspers sind vor allem durch W. Dilthey und E. Husserl beeinflusst. Von Husserl übernahm er die phänomenologische Forschungsmethode in ihrer frühen deskriptiven Form, nicht jedoch in ihrer Weiterentwicklung zur Wesensschau. Diltheys „beschreibende und zergliedernde Psychologie“ übertrug er unter dem treffenderen Terminus „verstehende Psychologie“ in die Psychiatrie. Anregungen erhielt er ferner von E. Spranger, M. Weber und G. Simmel.

In den frühen Auflagen der „Allgemeinen Psychopathologie“ fällt auf, wie wenig Jaspers seine methodischen Grundbegriffe „Verstehen“ und „Erklären“ sowie den phänomenologischen Ansatz reflektiert. Auf eine erkenntnistheoretische Diskussion läßt er sich nicht ein. Erst in späteren Auflagen präzisiert er und gibt auch seine geistigen Quellen an: „Verstehen ist seit alters ein methodisch bewußtes geisteswissenschaftliches Grundverhalten ... Droysen unterschied die Methode der Naturwissenschaft und der Geschichte als Erklären und Verstehen (Historik 1867). Dilthey sprach von beschreibender und zergliedernder im Gegensatz zu erklärender Psychologie, Spranger von geisteswissenschaftlicher Psychologie, ich von verstehender Psychologie. Der letztere Name hat sich durchgesetzt. Mir ging das methodische Bewußtsein über das Verstehen im Zusammenhang mit der großen Überlieferung auf durch Max Webers Arbeiten ..., von daher wurde ich weiter gefördert durch Dilthey (Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie) ... und durch Simmel (Probleme der Geschichtsphilosophie). Im Rückblick ist es erstaunlich, wie vergessen und unbekannt die geisteswissenschaftliche Überlieferung in der Psychiatrie war, derart, daß meine Arbeit von 1912 ... und dieses Buch (1913) damals als radikal neu wirkten, obgleich ich nur die geisteswissenschaftliche Überlieferung mit der psychiatrischen Wirklichkeit in Zusammenhang brachte.“<sup>5</sup> Die wesentlichsten Aspekte dieses Konzeptes, vor allem die methodische Unterscheidung zwischen verständlichen und kausalen Zusammenhängen psychopathologischer Erscheinungen, fanden Eingang in die Psychiatrie. Karl Jaspers gilt als der Begründer und einer der wichtigsten Vertreter der sogenannten *geisteswissenschaftlichen Psychiatrie*. Psychiater mit ähnlichen Intentionen, wie zum Beispiel A. Kronfeld, H. W. Gruhle, V. E. von Gebattel, E. Minkowski und E. Straus, bleiben neben ihm vergleichsweise wirkungsarm.

[111] Als die wichtigsten Leistungen von Jaspers für die Psychopathologie sind folgende drei Momente anzugeben: *erstens* die Einbringung des Gedankengutes der Phänomenologie sowie später der Existenzphilosophie in die Psychopathologie; *zweitens* die Einführung der Methode des Verstehens in die Psychopathologie sowie die Unterscheidung zwischen verstehender und erklärender Methodik; *drittens* das Bemühen um eine sichere methodologische Fundierung der Psychopathologie.

Die von Jaspers für die Psychiatrie erbrachten Leistungen müssen vor dem Hintergrund der Haupttendenzen der Psychiatrieentwicklung um die Jahrhundertwende gesehen werden. Er entwickelte sein geisteswissenschaftliches Psychiatriekonzept auf der Grundlage eines gegenüber der traditionellen Psychiatrie umfassenderen Menschenbildes. Mit feinem wissenschaftlichem Gespür erkannte er, daß die Psychiatrie kein beliebiger Zweig der Medizin ist und sich durch mehrere Besonderheiten von anderen medizinischen Disziplinen abhebt. Ihr Gegenstand ist der kranke Mensch nicht nur als ein

<sup>4</sup> K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, a. a. O. 1965, Vorw. zur 7. Aufl., S. V.

<sup>5</sup> K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, a. a. O. 1953, S. 250 f.

körperliches, sondern ebenso als ein seelisches Wesen. Die wissenschaftliche Anwendung dieser Einsicht war innerhalb der vielfältigen somatisch orientierten Forschungsaktivitäten in der Psychiatrie des ausgehenden 19. Jahrhunderts zunehmend verlorengegangen. Die stürmische Entwicklung der Naturwissenschaften der vorangegangenen Jahrzehnte hatte zu einer exakt-naturwissenschaftlichen Fundierung der Medizin geführt. So war auch die Psychiatrie unter Vernachlässigung psychologischer und soziologischer Untersuchungen zur Naturwissenschaft geworden. Sie orientierte sich nun fast ausschließlich an den Ergebnissen der Neuroanatomie, -physiologie, -histologie, -biologie und -pathologie. Im Unterschied zu den Erfolgen in anderen Disziplinen der Medizin hatte die vorherrschende somatische Ausrichtung der Psychiatrie weder eine befriedigende Erklärung der meisten Geisteskrankheiten noch wirksame Behandlungsmethoden erbracht.

Diesen Positionen gegenüber formulierte Jaspers: „Die somatische Medizin hat es mit dem Menschen nur als einem Naturwesen zu tun ... Die Psychopathologie sieht sich dauernd vor die Tatsache gestellt, daß der Mensch außerdem auch Kulturwesen ist.“<sup>6</sup> Er arbeitete heraus, daß die traditionelle Psychiatrie Geisteskrankheit fast ausschließlich unter dem Aspekt pathologischer Veränderungen des organismischen Daseins betrachtete und dabei die *Ebene des psychischen Geschehens* an sich vernachlässigt habe. Ein solches Psychiatrieverständnis greife mit der Leugnung der Eigenständigkeit des Psychischen zu kurz, werde dem spezifisch Menschlichen im psychopathologischen Geschehen nicht gerecht und gehe letztlich von einer trivialen Analogie zwischen Tier und Mensch aus. In dem Bestreben, diese begrifflichen, methodischen und forschungspraktischen Einseitigkeiten zu überwinden und die Forschung auf bislang weitgehend vernachlässigte Problemkreise zu lenken, stellte Jaspers dem naturwissenschaftlichen Psychiatriekonzept sein geisteswissenschaftliches Psychiatriekonzept gegenüber. Das bedeutete die Einsetzung der Geisteswissenschaften als andere und mit den Naturwissenschaften gleichberechtigte Grundlage für die Bestimmung und Analyse der menschlichen Lebensäußerungen. Während sich Jaspers im Sinne einer Ergänzung lediglich um eine geisteswissenschaftliche Erweiterung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise des Menschen bemüht hatte, verabsolutierten in seiner Nachfolge Psychiater wie L. Binswanger, V. E. von Gebattel, E. Straus, A. Storch, H. Kunz, J. Zutt und M. Boss diesen Ansatz im Sinne einer eindeutig antinaturwissenschaftlichen und psychologisch-reduktionistischen Bestimmung des Menschen und brachten damit auch die Jasperssche Psychopathologie in Mißkredit.

Jaspers kennzeichnete den Entwicklungsstand seiner Fachdisziplin zu Beginn des Jahrhunderts mit folgenden Worten: „Noch herrschte damals um 1900 durchaus die somatische Medizin in der Psychiatrie. Freud war in seiner Wirkung beschränkt auf kleine Kreise. Psychologische Bemühungen galten als subjektiv und vergeblich, nicht als wissenschaftlich ... Die geistige Verwirrung nun schien mir einen Grund in der Natur der Sache zu haben. Denn der Gegenstand der Psychiatrie war der Mensch und nicht nur sein Leib, sogar zum wenigsten sein Leib, vielmehr seine Seele, seine Persönlichkeit, er selbst. Ich las nicht nur das somatische Dogma: Geisteskrankheiten sind Gehirnerkrankheiten (Griesinger), sondern auch den Satz: Geisteskrankheiten sind Krankheiten der Persönlichkeit (Schüle). Womit wir es zu tun hatten, damit beschäftigten sich auch die Geisteswissenschaften. Sie hatten dieselben Begriffe, nur ungemein viel subtiler, entwickelter, klarer.“<sup>7</sup> Nach Jaspers ist der Mensch nicht schlechthin als biologisches, sondern vielmehr als *bio-psychisches* Wesen zu bestimmen. Er kam so zu der Ansicht, daß die psychische Dimension menschlichen Lebensvollzuges im Unterschied zur bislang verwendeten naturwissenschaftlichen Methodik nur durch eine geisteswissenschaftliche Methodik zu erfassen sei. Nach seiner Auffassung müsse das *Erklären* der Geisteskrankheiten durch das *Verstehen* ergänzt werden, sei die bisher generell verwendete somatopathologische Betrachtungsweise in der Psychiatrie durch eine im genauen [113] Wortsinn psychopathologische Betrachtungsweise zu bereichern. Die Psychiatrie werde auf die Dauer nicht umhinkommen, sich von der neurologischen Knechtschaft zu lösen und zu ihrer eigentlichen Gegenstandsbestimmung vorzustoßen.

Die von Jaspers entwickelten Auffassungen der erklärenden und der verstehenden Methodik basieren auf seinem Menschen- und Psychopathologieverständnis und sind aus dem Vergleich zwischen

<sup>6</sup> Ebenda, S. 594.

<sup>7</sup> K. Jaspers, Philosophische Autobiographie, a. a. O., S. 20-22.

Mensch und Tier abgeleitet. Somatisch sei der Mensch kaum anders als das Tier beschaffen. Daher sei gegen die von den Medizinern in der Regel angewendete analogisierende Betrachtungsweise kaum etwas einzuwenden. Die Psychopathologie könne hingegen nicht ausschließlich auf diese Weise vorgehen. Sie müsse zum eigentlichen Wesen des Menschen vordringen, das Jaspers im Psychischen repräsentiert sieht. Während Geisteskrankheiten spezifisch menschliche Krankheiten sind, können Tiere demgegenüber nur an Gehirn- und Nervenkrankheiten leiden. In diesem Sinne führt Jaspers dann auch aus: „Die Medizin ist nur eine der Wurzeln der Psychopathologie... Wo immer der Mensch und nicht der Mensch als eine Art der Tiere ist, da zeigt sich, daß die Psychopathologie ihrem Wesen nach nicht nur eine Gestalt der Biologie, sondern auch Geisteswissenschaft ist. Dem Mediziner tritt in der Psychiatrie eine allen seinen übrigen Disziplinen fremde Welt entgegen ... Diese Situation hat es mit sich gebracht, daß die Psychiatrie ... als Wissenschaft nicht auf gleichmäßiger Höhe steht ... Unsere psychopathologische Literatur ist durchsetzt von unzureichender Arbeit.“<sup>8</sup>

Jaspers hat seinen geisteswissenschaftlichen Ansatz erfolgreich in die Psychiatrie einbringen können.<sup>9</sup> Wenngleich die einseitig naturwissenschaftlich orientierten Forschungskonzeptionen damit noch längst nicht zurückgedrängt waren, widmete nun ein Teil der Fachvertreter der intrapsychischen Ebene psychopathologischer Vorgänge verstärkte Aufmerksamkeit. (Es sollte allerdings nicht übersehen werden, daß die Jasperssche Lehre in der Folgezeit die Aufnahme und Durchsetzung sozialwissenschaftlicher Forschungsansätze in der Psychiatrie gehemmt hat. Die geisteswissenschaftliche Psychiatrie besteht auf einer von den sozialen Verhältnissen weitgehend losgelösten, abstrakten und psychologisierenden Betrachtungsweise des Menschen.) Ein *Hindernis* für die Verbreitung und den vollen Durchbruch des Jasperschen Ansatzes bildete die von ihm eingeführte *dualistische Trennung* zwischen verstehender und erklärender Methodik bzw. zwischen verstehbarer und unverstehbarer Abnormalität im psychischen Krankheitsgeschehen (von Jaspers [114] auch als „Entwicklung“ und „Prozeß“ bezeichnet). In Fachkreisen stieß diese Alternativunterscheidung auf vielfältige Kritik und zunehmende Ablehnung, da sie die reale Einheitlichkeit und die komplexen Bedingungsbeziehungen des psychopathologischen Geschehens nicht voll zu erfassen vermag. Diese Differenzierung wurzelt bei Jaspers in der Auffassung, daß es vom Tier zum Menschen einen „völligen Sprung“ und keine fließenden Übergänge gäbe. So formuliert er: „Die Erklärung macht den Zusammenhang nicht verständlicher, das Verständnis macht ihn nicht erklärter. Jedes, das Verstehen wie das Erklären, bedeutet dem andern gegenüber etwas Neues. Tatsächlich ist übrigens kein Vorgang bekannt, der in diesem Sinne sowohl verstanden wie erklärt werden könnte.“<sup>10</sup> In diesem Sinne stünden sich auch Neurologie und Psychopathologie weitgehend unvermittelt gegenüber. Die Grenzen neurologischen Erkennens lägen „nach oben“ dort, wo das Verstehen beginne, umgekehrt ende psychopathologisches Erkennen „nach unten“ dort, wo das Erklären anfangen.

Die wichtigste Bestimmung, die Jaspers in seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ aufstellt, ist die systematisch durchgeführte Unterscheidung von Erklären und Verstehen bzw. erklärender Psychopathologie und verstehender Psychopathologie. Bei der Interpretation psychopathologischen Geschehens liefere das Verstehen stets auf *sinn-gesetzliche* Weise Erkenntnisse „von innen“, während das Erklären auf *kausal-gesetzliche* Weise immer Erkenntnisse „von außen“ liefere. Jaspers schreibt: „Durch Hineinversetzen in Seelisches verstehen wir genetisch, wie Seelisches aus Seelischem hervorgeht. Durch objektive Verknüpfung mehrerer Tatbestände zu Regelmäßigkeiten auf Grund wiederholter Erfahrungen erklären wir kausal.“<sup>11</sup> Das *Verstehen* ist im Gegensatz zum Erklären auf das Qualitative und nicht auf das Quantitative am Menschen gerichtet. Während die erklärende Methodik ein rationales Erkennen bewirke, ermögliche die verstehende Methodik ein emotionales Erkennen. Verstehen bewirke Einfühlen, Miterleben, Hineinversetzen in Fremdseelisches, „Mitzittern mit den

<sup>8</sup> K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, a. a. O. 1953, S. 31.

<sup>9</sup> Über Bedeutsamkeit und Grenzen des Jasperschen Schaffens als Psychiater vgl. auch A. Thom/K. Weise, Der Beitrag von Karl Jaspers zur Entwicklung der Psychiatrie, in: Karl Jaspers (1883-1969) ..., hrsg. von H.-M. Gerlach und S. Mocek, a. a. O., S. 185-194.

<sup>10</sup> K. Jaspers, Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, a. a. O., S. 333.

<sup>11</sup> K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, a. a. O. 1953, S. 250.

Ereignissen im Andern“. Das Verstehen bestimmt Jaspers als das spezifische Methodengefüge zum Erkennen psychopathologischer Sinnzusammenhänge. Den *Bereich des Verstehens* charakterisiert er als die Sphäre zwischen dem nur naturwissenschaftlich *Erklärbaren* und dem nur philosophisch *Erhellbaren*. Die Voraussetzung allen Verstehens bildet die Annahme, daß auch dem psychopathologischen Geschehen (z. B. bei der Schizophrenie oder der manisch-depressiven Erkrankung) ein [115] logisch strukturierter Sinngehalt innewohnt, den der Psychiater unter Zugrundelegung des eigenen seelischen Erlebens als Vergleichsbasis zu reproduzieren vermag. Das Verstehen gründet sich auf unmittelbare Evidenz. Es ist auf das Individuelle und Qualitative des Seelischen gerichtet und versucht, in sich strukturierte Sinnzusammenhänge nachvollziehbar zum Ausdruck zu bringen. Es soll den Therapeuten in die Lage versetzen, die Wünsche, Vorstellungen, Gefühle, Motive, Befürchtungen, Reaktionen, Handlungen usw. des Patienten in seiner eigenen Psyche nachzuerleben. Der Jasperssche Verstehensbegriff entspricht in seinen Grundzügen dem geisteswissenschaftlichen Verstehensbegriff von W. Dilthey und E. Spranger, ist in seiner konkreten Bestimmung jedoch den Erfordernissen der Psychopathologie angepaßt.

Die konkrete Aufschlüsselung der verstehenden Methodik einerseits und der erklärenden Methodik andererseits ist das zentrale Anliegen der „Allgemeinen Psychopathologie“ und prägt den ganzen Aufbau dieses Werkes. Bezüglich des naturwissenschaftlichen Erklärens stellt er im wesentlichen nur bereits allgemein bekanntes psychiatrisches Wissen referierend dar. Die Begründung und fachwissenschaftliche Aufschlüsselung geisteswissenschaftlichen Verstehens in der Psychopathologie ist demgegenüber das Hauptanliegen. Im I. Teil des Buches beschäftigt er sich mit den Erkenntnisquellen, den empirisch wahrnehmbaren Einzeltatbeständen des Seelenlebens als den Ausgangspunkten des Erkennens sowohl für das Verstehen als auch für das Erklären. Im II. und III. Teil der „Allgemeinen Psychopathologie“ widmet er sich nicht mehr dem sinnlichen Wahrnehmen, empirischen Beschreiben und unvoreingenommenen Erfassen psychopathologischer Erscheinungen, sondern vielmehr der höheren Stufe des Erkennens, die er als tiefgreifendes emotionales und rationales Durchdringen und Verarbeiten der wahrgenommenen Phänomene charakterisiert. Während sich Jaspers im I. Teil den „Einzeltatbeständen“ des Seelenlebens und den „Auffassungsorganen des Psychopathologen“ zuwendet, befaßt er sich – getrennt nach Verstehen und Erklären – im II. und III. Teil mit den „Zusammenhängen“ des Seelenlebens und den „Forschungsorganen des Psychopathologen“. Im II. Teil versucht er, die Relevanz der Geisteswissenschaften und im III. Teil die Relevanz der Naturwissenschaften für die Psychopathologie zu verdeutlichen. Der IV. Teil soll nach den vorangegangenen analytisch orientierten Teilen die Synthese der erzielten Erkenntnisse erbringen und die „Gesamtheit des Seelenlebens“ faßlich machen. Daß Jaspers dies letztlich nicht gelingt, wurde bereits dargelegt. Die Gegensätzlichkeit von Verstehen und Erklären, der von ihm mehrfach selbst erwähnte „Riß zwischen verstehender Psychologie und Naturwissenschaft“ und damit die Aufspaltung des Menschen in ein sinngesetzlich und in ein kausalgesetzlich funktionierendes Wesen bleibt letztlich bestehen. Die folgenden Kapitel sind tangierenden Problemkreisen gewidmet. Der V. Teil beschäftigt sich mit soziologischen Aspekten der Geisteskrankheiten. Der abschließende VI. Teil bietet eine subtile Darstellung des Verhältnisses von Psychopathologie und Philosophie aus Jasperscher Sicht.

Das *Verstehen* ist auf das Erkennen sinnhaft strukturierter Zusammenhänge des Seelenlebens gerichtet. Es beginnt im Erkenntnisprozeß mit dem *statischen Verstehen* (Gegenstand der subjektiven Psychologie), das Jaspers auch synonym mit dem Terminus „*Phänomenologie*“ bezeichnet, und führt zum *genetischen Verstehen* (Gegenstand der verstehenden Psychologie). Das *Erklären* hingegen ist auf das Erkennen kausaler Zusammenhänge gerichtet, es geht von der *sinnlichen Wahrnehmung* (Gegenstand der objektiven Psychologie) zum *kausalen Erklären* (Gegenstand der erklärenden Psychologie) fort. Jaspers schreibt: „Von der Einsicht in den prinzipiellen Gegensatz statischen Verstehens zur äußerlichen sinnlichen Wahrnehmung, genetischen Verstehens zum kausalen Erklären hängt die Möglichkeit eines geordneten Studiums und eines klaren Forschens in der Psychopathologie ab. Es handelt sich hier um völlig verschiedene letzte Erkenntnisquellen.“<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ebenda, S. 24.

Das *Verstehen* gliedert Jaspers in *zwei Erkenntnisstufen*: „Im weiteren Sinn. des ‚Verstehens‘ trennen wir aber zwei verschiedene Bedeutungen auch terminologisch als statisches und genetisches Verstehen.“<sup>13</sup> Das *statische Verstehen* bzw. die *psychopathologische Phänomenologie* vollziehe sich auf der Basis einer intentionalen Gerichtetheit auf den psychischen Gegenstand. Es habe lediglich die Aufgabe, die inneren subjektiven seelischen Erlebnisse des Patienten empirisch zu erfassen und zu vergegenwärtigen, ohne daß bereits nach den Zusammenhängen gefragt wird. Die einzelnen seelischen Qualitäten und Zustände sind dabei für sich zu erfassen, so wie sie erlebt werden, von ihrer Genese ist vorerst noch abzusehen. Es gehe hier – ähnlich wie bei dem sinnlichen Wahrnehmen als dem naturwissenschaftlichen Pendant des statischen Verstehens – zunächst nur um das Fixieren, Aufnehmen und Beschreiben des Sichtbaren bzw. Vorfindbaren. Die vergegenwärtigten seelischen Zustände sollen lediglich anschaulich erfaßt, begrenzt und mit festen Begriffen bezeichnet [117] werden. Jaspers notiert: „In der Phänomenologie vergegenwärtigen wir uns einzelne Qualitäten, einzelne als ruhend angesehene Zustände, wir verstehen statisch ...“<sup>14</sup> Der hier verwendete Phänomenologiebegriff geht auf den frühen Husserl zurück, als er darunter noch nicht „Wesensschau“, sondern „deskriptive Psychologie“ der Bewußtseinserscheinungen verstand.

Während sich das statische Verstehen nur mit dem „Querschnitt“ des Seelischen beschäftigte‘ befaßt sich nach Jaspers das *genetische Verstehen* als das eigentliche Verstehen nun mit dem „Längsschnitt“ des Seelischen. Genetisches Verstehen widmet sich nicht mehr dem „Sich-zur-Gegebenheit-bringen“ seelischer Zustände, sondern klärt die Frage, „wie Seelisches aus Seelischem mit Evidenz hervorgeht“.<sup>15</sup> Während seelische Prozesse bislang als ruhend betrachtet wurden, soll nun die Dynamik, die Bewegung, die innere Strukturiertheit, das sinnlogische Auseinanderhervorgehen seelischer Erscheinungen erfaßt werden. Genetisches Verstehen vollziehe sich durch „Hineinversetzen in Seelisches“. Es sei gerichtet auf das verstehende Erkennen des Fremdseelischen in dessen Motivzusammenhängen und beabsichtige so – selbstredend zum Zwecke der therapeutischen Einflußnahme –, die psychisch abnorme Persönlichkeit in ihren eigenen Wesenszusammenhängen zu erfassen. Genetisch heißt hier so viel wie: in bezug auf die eigene Entwicklung. In der „Allgemeinen Psychopathologie“ charakterisiert Jaspers das statische Verstehen mit folgenden Worten: „Seelisches ‚geht‘ aus Seelischem in einer für uns verständlichen Weise ‚hervor‘. Der Angegriffene wird zornig und macht Abwehrhandlungen, der Betrogene wird mißtrauisch. Dieses Auseinanderhervorgehen des Seelischen aus Seelischem verstehen wir genetisch.“<sup>16</sup>

Die verständlichen Zusammenhänge sind für Jaspers *ideal-typische Zusammenhänge* im Sinne Max Webers. Ihre Wahrheit oder Falschheit sei allein abhängig von dem hervorgerufenen *Evidenzerlebnis*, nicht jedoch von ihrem tatsächlichen Vorkommen. Genetisches Verstehen vollzieht sich nach Jaspers auf der Grundlage einer „unmittelbaren Evidenz, die wir nicht weiter zurückführen können. Auf solchen Evidenzerlebnissen gegenüber ganz unpersönlichen, losgelösten verständlichen Zusammenhängen baut sich alle verstehende Psychologie auf. Solche Evidenz ... hat ihre Überzeugungskraft in sich selbst. Die Anerkennung dieser Evidenz ist Voraussetzung der verstehenden Psychologie, so wie die Anerkennung der Wahrnehmungsrealität und Kausalität Voraussetzung der Naturwissenschaft ist.“<sup>17</sup> Die „Evidenz eines verständlichen Zusammenhanges“ habe [118] jedoch recht wenig damit zu tun, ob „dieser Zusammenhang nun auch in einem bestimmten Einzelfall wirklich sei, oder daß er überhaupt wirklich vorkomme“.<sup>18</sup> Wie die Richtigkeit des generellen idealtypischen Verstehens eines Zusammenhanges auch dann nicht in Frage gestellt sei, wenn er sich bei der Anwendung auf den Einzelfall als falsch erweise, sei es umgekehrt durchaus auch denkbar, verständliche Zusammenhänge überzeugend darzustellen, die noch niemals real vorgekommen sind. Wie sich hier zeigt, mißt Jaspers die Richtigkeit der verständlichen Zusammenhänge nicht an der Wirklichkeit, sondern die

<sup>13</sup> Ebenda.

<sup>14</sup> K. Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, a. a. O., S. 23.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, a. a. O. 1953, S. 23.

<sup>16</sup> Ebenda, S. 251.

<sup>17</sup> Ebenda, S. 252.

<sup>18</sup> Ebenda.

Wirklichkeit an der postulierten Evidenz verständlicher Zusammenhänge. Damit wird jedoch der von ihm verkündete Anspruch unhaltbar, daß der Ausgangspunkt des Erkennens die „anschauliche Vergegenwärtigung von Seelischem“, die phänomenologische Schau des „wirklich Erlebten“ sei. So erweist sich die Phänomenologie auch im psychopathologischen Denken nicht als eine Lehre, die, wie sie behauptet, von den Phänomenen, von den „Sachen selbst“ ausgeht, sondern ganz im Gegenteil die Intuition zur primären Erkenntnisquelle erhebt.

Nach den Darlegungen über statisches und genetisches Verstehen beschäftigt sich Jaspers mit den *Grenzen des Verstehens*. Das Verstehen sei sowohl „nach oben“ als auch „nach unten“ begrenzt. Der *Bereich des Verstehens* liege „gleichsam in der Mitte“ zwischen den „außerbewußten Mechanismen“ und der „Möglichkeit der Existenz als empirisch unerforschbarem Grund“, zwischen dem nur naturwissenschaftlich *Erklärbaren* und dem nur philosophisch *Erhellbaren*. So wie der Mensch eingespannt sei zwischen Bios und Transzendenz, so bewege sich auch das Verstehen in diesem Spannungsfeld. Nach Jaspers hat der Mensch „eine Sonderstellung ... Er reicht in den Erscheinungen seines Daseins bis zu den Tieren, im Grunde seines Wesens bis zur Gottheit als der Transzendenz, durch die er sich in seiner Freiheit gegeben weiß.“<sup>19</sup> Während die Psychopathologie das Verstehbare zum Gegenstand habe, ziele die philosophische Existenzerhellung auf das „mehr-als-Verstehbare“. Jaspers mißt dem Problemkreis der *Grenzziehung* zwischen dem psychologischen *Verstehen* und dem philosophischen *Erhellen* besondere Bedeutung bei, da er die Philosophie als separaten Bereich vom wissenschaftlichen bzw. gegenständlichen Erkennen abheben will. Während sich die *Wissenschaften* mit dem Menschen als „Forschungsgegenstand“ beschäftigen, befasse sich die *Philosophie* demgegenüber immer mit dem Menschen als „Freiheit“. Die Frage nach dem Verhältnis von Psychopathologie und Philosophie leitet über zur existenzphilo-[119]sophischen Analyse des Menschen und den Grundzügen der Jaspersschen Philosophie. So wechselte Jaspers auch beruflich von der Psychiatrie zunächst zur Psychologie und dann ganz zur Philosophie über. In diese Übergangsphase fällt die Ausarbeitung der „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919), der ersten Schrift von Jaspers, in der er als Philosoph auftritt, und der frühesten Fassung seiner Existenzphilosophie.

---

<sup>19</sup> Ebenda, S. 640.