

Die Kritik der existenzphilosophischen Kulturkritik — Karl Jaspers' 'Die geistige Situation der Zeit' im Kontext der frühen 30er Jahre

Die Rezeption eines Buches ist identisch mit dessen öffentlicher Bedeutung. Zu unterscheiden ist sie vom bloß quantitativen Umsatz, auch wenn dieser den Geschäftssinn von Autor und Verleger ganz zufriedenstellen sollte. Jaspers' Büchlein *Die geistige Situation der Zeit* von 1931 wurde innerhalb von drei Jahren bei Göschen (Berlin) fünfmal neu aufgelegt, und doch ist die Ausbeute an Rezensionen und Kritiken vergleichsweise karg. Die Gründe sind bekannt: nach Hitlers « Machtergreifung » konnte ein Buch wie dieses nicht mehr offen diskutiert werden. Daran änderten auch die Übersetzungen ins Englische und Spanische aus dem Jahr 33 nichts — eine französische Fassung erschien ohnehin erst 1951.

Jaspers selbst hat sein Buch vor der fünften Auflage, die noch 1933 veröffentlicht wurde, revidiert. Und da solche Revisionen auch zur Rezeptionsgeschichte gehören, soll zunächst in aller Kürze etwas über die Änderungen, die der Autor am Text vornahm, berichtet werden. In einem zweiten Schritt möchte ich dann einen Überblick über den publizistischen Kontext geben, in dem die Situationsschrift entstand. Gehört sie doch zu jener zeitbedingten Konjunktur der Kulturkritik, deren Vergegenwärtigung geeignet ist, die Reichweite von Jaspers' Ansichten zu relativieren. Im dritten Teil meiner Untersuchung komme ich endlich auf die Rezensionen und Kritiken zu sprechen, die gewissermaßen unmittelbar — nämlich in den frühen 30ern — über die Situationsschrift geurteilt haben. Eine Rezeptionsgeschichte im Längsschnitt zu versuchen, erschien mir wenig verlockend. Die Bemerkungen, die in den 1979 von Jürgen Habermas herausgegebenen *Stichworten zur 'geistigen Situation der Zeit'* kritisch zu Jaspers Stellung beziehen, widerlegen nicht die Tatsache, daß die Schrift das was ihr Thema war, die Situation der Moderne, *nicht* verändert hat. Lohnt es daher überhaupt, sich mit dem Echo eines wirkungslosen Buches zu beschäftigen? Nun, in Frankreich hat es der schicksalhaften Auswahlpolitik der Agregationskommission gefallen, das Los jüngst auf Jaspers' Situationsschrift fallen zu lassen, und daher datiert eine neue Welle der Rezeption (vgl. Merlio, 1986). Ein anderes Argument liegt in der Tatsache, daß die zeitgenössische Auf-

nahme des in Frage stehenden Büchleins bisher niemals untersucht worden ist, und daß eine solche Arbeit auch Aufschluß über das Kommunikationsklima zu Anfang der 30er Jahre zu geben vermag.

1

Jaspers hat, als er die Schrift 1932 vor der fünften Auflage, durchsah und revidierte, keinen Gebrauch von den bis dahin vorliegenden Kritiken gemacht. Er beschränkte sich, wie er 1947 in einem kurzen Nachwort schrieb (GSZ 149), auf « stilistische und dispositionelle Änderungen ». Kollationiert man die Ausgabe der ersten mit denen der fünften und späteren Auflagen, so wird das bestätigt. Jaspers achtete vorab auf Umstellungen im Text und auf eine verbesserte Gliederung der einzelnen Teile oder Kapitel. So fügte er in der Einleitung eine 4. Zwischengliederung hinzu (« Methode der Erhellung gegenwärtiger Situation ») und erweiterte das Kapitel « Staat » um einen Zwischentitel (« Krieg und Frieden »). Neues wurde nicht aufgenommen. Ferner differenzierte er formal schärfer zwischen den Themen « Technik » und « Masse », indem er einige Textblöcke umgrupperte und zu selbständigen Teilen zusammenfaßte. Diese so sparsam veränderte Auflage von 1933 wurde nicht nur zur Grundlage diverser Übersetzungen, sie erschien auch wieder als Neudruck in den Jahren zwischen 1947 und 1979.

Die Frage drängt sich auf, warum ein Philosoph, der zeitlebens über Kommunikation und Geschichte philosophiert hat, eine Schrift, die schon im Titel ihre Situationsgebundenheit zu bekunden scheint, über Jahrzehnte hinweg wie ein auf Dauer gestelltes Monument unverändert vervielfältigen ließ. Jaspers hat sie selbst ja auf überzeitliche Geltung festgelegt, als er 1946, vor dem unveränderten Neudruck der Auflage von 1933 schrieb, das Buch erscheine ihm — von einem Stimmungswandel abgesehen — « heute wie damals gültig » (GSZ 194). Diese Selbsteinschätzung wirkt vor dem Hintergrund der leidvollen Erfahrungen befremdlich, die der Autor persönlich unter dem NS-Regime hatte machen müssen.

Welche Gründe dafür in seinem Denken liegen, ist an dieser Stelle nur zu vermuten. In der Situationsschrift wird die Existenzphilosophie als « das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken » definiert. Es ist mithin ein Denken, das nicht die Gegenstände, sondern sich selbst aufklärt. Insofern setzt es sich — wie Arnold Gehlen einmal treffend bemerkte — als eine « negative Dogmatik » von aller Geschichte ab. Weder Sachbeschreibung noch Ursachenanalyse geben dem Leser des existenzphilosophischen Diskurses Orientierung. Fragt man, was dann noch bleibt, so stößt man auf eine rhetorische Intention, in der sich der Erziehungsanspruch des Philosophen erfüllt. Jaspers selbst hat darauf mit dem Begriff des « Wirkungswillens » hingewiesen, der auf alle seine Schriften zutreffe (*Autobiographie* 127). « Ich kann den Leser erregen, aufmerksam machen, sehen lehren », so heißt es im Rückblick auf die

Entstehung der Situationsschrift, « aber nicht eine historische Übersicht über die Gegenwart geben » (*Autobiographie* 85).

So wenig demnach die Schrift von Jaspers als Diagnose des Zeitgeists zu verstehen ist, so symptomatisch ist sie jedoch für den Kontext der Ende der 30er Jahre ins Kraut schießenden Kulturkritik. Das Bewußtsein, in einer Periode der allgemeinen Krisen zu leben, war im damaligen Europa Tagesgespräch und ein unerschöpfliches Thema der Feuilletonisten. Doch ermangelte es nicht der ernst zu nehmenden, für das Porträt der Moderne charakteristischen Analysen.

2

1930 — Jaspers schloß gerade die Arbeit an der Situationsschrift ab — erschien in Madrid Ortega y Gasset's ' *La rebelión de las masas* ' (1931 in deutscher Übersetzung). Ortegas polemischer Begriff der « Masse » berührt sich mit dem, den Jaspers zur Warnung aufgerichtet hat. Und doch gilt es einen besonderen Unterschied festzuhalten. Ortega argumentierte in offener Weise im Namen einer politischen Gesinnung. Er fürchtete den von der Masse ausgehenden Willen zur Macht, der, wider die humanistischen Traditionen gerichtet, das politische Wertsystem zerstören werde. Als bedrohliche Beispiele führte er den spanischen Anarcho-Syndikalismus, den italienischen Faschismus und die Herrschaft der Techniker ins Feld. Ortegas Furcht vor der Gewalt und Geschichtslosigkeit der Masse hat einen Grund in der biologistischen Deutung der ihr zugeschriebenen Kräfte: Triebhaftigkeit und Aggressivität stellen sie gewissermaßen ins kulturelle Abseits. Die biologisch-vitalistische Komponente ist aber für Jaspers Massenpsychologie bedeutungslos. Dieser kehrt — bei der gleichen Gefahr für die Elite, die auch Ortega heraufziehen sieht — das Entgegengesetzte hervor: den Zwang zum technoiden Funktionalismus, den beide, « Apparat » und « Masse », in komplementärer Wirkung hervorbringen.

Einen Ausweg aus der Krise suchte Ortega in einem ideologischen Programm, das sich liberal gab und der Stärkung individueller Werte gelten sollte. Jaspers bot keine so klare und eindeutige Lösung. Zwar deutete er an, daß ein übernationaler Verständigungsprozeß den « Interessen des Menschseins » zu dienen vermag, doch blieb dieser Gedanke unpolitisch. Statt dessen beschwor der Philosoph die menschliche und geistige Verbundenheit zwischen den europäischen Nationen, verwies damit aber ausdrücklich auf eine Wesensverwandtschaft, die mit praktischen Fragen zunächst nichts zu tun hatte. Hinzu kommt, daß Jaspers politisches Handeln auf einen Typus des strategischen Aktivismus beschränkte, der allein den Kampf um die Macht als Zweck anerkennt. « Auch bei Gelingen eines langen Friedens », schrieb er, « ist auf die Dauer verloren, wer die innere Bereitschaft zum physischen Kampf aufgehoben hat » (*GSZ* 89). Und in diesem Zusammenhang taucht sogar der ominöse Begriff der « Wehrhaftigkeit » auf. Es ist schon oft bemerkt worden: Die Abstraktheit von Jaspers' Zeitkritik lenkt den Blick des

kritischen Lesers zwangsläufig auf das, was er verschweigt, auf den Nationalsozialismus — von Bolschewismus und Faschismus weiß die Situationsschrift wenigstens beiläufig zu berichten.

Und doch hat Jaspers die Methoden der völkisch-nationalistischen, ja auch der nationalistischen Gruppen in Heidelberg schon in den zwanziger Jahren unmittelbar vor Augen gehabt. Dafür ist der Fall Gumbel, in den er selbst als Mitglied der Philosophischen Fakultät verstrickt war, ein genauer Beleg. Emil Julius Gumbel war Pazifist und las an der Universität Heidelberg mathematische Statistik. In mehreren Publikationen hatte er schon zu Beginn der zwanziger Jahre die politischen Morde von rechts inventarisiert und die Strukturen der dafür verantwortlichen gewalttätigen Geheimbünde beschrieben (Jansen 1984). Eine öffentliche propazifistische Äußerung wurde zum Anlaß für nationalistische und nationalsozialistische Studentenbünde, eine Hexenjagd auf Gumbel zu entfesseln, die 1932 — nach jahrelangen Auseinandersetzungen — zum Entzug der *venia legendi* geführt hat. In diesen Auseinandersetzungen war Jaspers als Gutachter tätig, und es kann ihm weder der Terror der Studentenbünde noch die patriotische Übertreibung seiner Fakultätskollegen entgangen sein. Diese wollten in Gumbels Haltung nichts anderes als einen Verrat an der Ehre des Vaterlands erkennen.

Diesem Urteil hat sich Jaspers nie angeschlossen, aber er verschwieg auch in der Öffentlichkeit das, was ihn von der dahinterstehenden Gesinnung trennte. Vielmehr hielt er noch in den Krisenjahren der frühen 30er aus kaum verständlichen Gründen an jenem verkommenen Vokabular fest, das auch nationalistische Extremisten für propagandistische Zwecke ausbeuteten. Als er 1932 in einem dezidiert rechtslastigen Verlag ein Büchlein mit dem Titel *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* veröffentlichte, stellte ihn seine Schülerin Hannah Arendt wegen des « deutschen Wesens » zur Rede. Er antwortete auf ihre Kritik in einem Brief vom Januar 1933: « Daß ich diese etwas wunderliche Formulierung wähle, hat einen Ursprung in meiner Neigung, erziehen zu wollen. Ich finde in der nationalistischen Jugend soviel guten Willen und echten Schwung in verworrenem und verkehrtem Geschwätz, daß ich unter Anerkennung des Willens zu deutschem Selbstbewußtsein sie hinweisen möchte auf den Anspruch an sich selbst, der darin liegt, ein Deutscher zu sein. Daher habe ich einen nationalistischen Verlag für geeignet gehalten, an die Leser zu kommen, die dieses erzieherischen Impulses bedürfen und vielleicht sich selbst danach sehnen » (*Briefwechsel* 52). Und wenige Zeilen später erklärt er aufs neue, daß nur eine europäische Einigung Deutschland « im alten Glanze » aufrichten könne, selbst wenn als Preis dafür der Pakt mit der « egoistischen Spießerng der Franzosen » zu zahlen sei.

Von dieser Einstellung unterscheidet sich in wesentlichen Nuancen Thomas Manns « *Appell an die Vernunft* », der am 18. Oktober 1930 im *Berliner Tageblatt* veröffentlicht wurde. Wer damals die deutsche Situation ohne Scheuklappen studierte, dem mußte auffallen, daß die Vernunft in politischen Fragen weit hinter den Erfolgen der Täuschung und Gewalt zurückstand. 1930 war ein Entscheidungsjahr im Kampf um die

Republik. Einige Daten seien hier in Erinnerung gerufen : Im Frühjahr scheiterte das parlamentarische System, Brüning wurde Kanzler und hatte nichts Eiligeres zu tun, als die politischen Entscheidungsprozesse mithilfe der Notverordnungen zu entdemokratisieren. Die globale Wirtschaftskrise traf mit Wucht auch die Republik : Innerhalb eines Jahres stieg die Zahl der Arbeitslosen um 1,5 Millionen, gleichzeitig kürzte die Regierung die Arbeitslosenunterstützung. Der Abzug ausländischer Kredite in Milliardenhöhe und eine hektische private Kapitalflucht zerrütteten die Investitions- und Zahlungsfähigkeit der Wirtschaft. Schließlich erreichten die Nazis mit den Septemberwahlen ihren ersten großen Wahlsieg. 1930 war darüber hinaus das Jahr einer ideologischen Annäherung zwischen völkisch-konservativen Gruppen und Nationalisten. Im Frühjahr 32 zahlte sich das aus : Der neue Kanzler Papen, ein Repräsentant der Rechten, begünstigte offen die Kampfverbände der NSDAP und geht schließlich als Steigbügelhalter Hitlers in die Geschichte ein.

Während Jaspers damals noch in durchaus zweideutiger Weise über das Verhältnis zwischen Masse und Führer philosophierte, forderte der Vernunftappell Thomas Manns das Bündnis zwischen den wirtschaftlich deprivierten Klassen des Bürgertums und der Arbeiterschaft. Es drohte, wie Mann voraussah, jene Herrschaft des Irrationalen, die sich im Wahlsieg der Nationalsozialisten bereits abzeichnete. Dem Schriftsteller ging es ähnlich wie Jaspers um die Verteidigung der geistigen, sprich : kulturellen Freiheit. Aber er löste sie — nachdem er den Standpunkt der « Unpolitischen Betrachtungen » relativiert hatte — nicht völlig von der politischen Freiheit. « Die sozialistische Klasse ist », so bemerkte er, « im geraden Gegensatz zum bürgerlich kulturellen Volkstum, geistfremd nach ihrer ökonomischen Theorie, aber sie ist geistfreundlich in der Praxis, — und das ist, wie heute alles liegt, das Entscheidende » (Politik 120).

Es ist unwahrscheinlich, daß Jaspers, der sich schon früh für Thomas Manns politische Haltung interessiert hat, den *Appel an die Vernunft* nicht gekannt haben soll, zumal dieser ein sehr lautstarkes Presse-Echo hervorrief.

Ein drittes mit Jaspers Schrift gleichzeitiges Dokument der Kulturkrise ist Sigmund Freuds bekannte Untersuchung *Das Unbehagen in der Kultur*, die 1930 im Internationalen Psychoanalytischen Verlag herauskam. Jaspers' Kulturbegriff ist mit dem Freuds keineswegs kompatibel, was gewiß nicht nur mit des Philosophen ablehnender Haltung gegenüber der Psychoanalyse zusammenhängt. In Jaspers' Zweiweltenlehre — hier die Welt des Daseins, dort die Welt des Seins — steht Kultur nicht nur im Gegensatz zur Zivilisation, sondern auch an der Schwelle zur Transzendenz : « In den Werken der Kunst, Wissenschaft und Philosophie schafft sich der Geist seine Sprache » (GSZ 100). Nur die falsche Entscheidung des einzelnen für den Besitz der objektivierten Kultur führe zum Verlust der Möglichkeit, im Gespräch der Geister sich selbst zu überschreiten, um in dieser Erfahrung die Grenzen des bloßen Daseins zu überwinden.

Freuds Kulturbegriff kommt ohne Metaphysik aus. Er ist sozialpsychologisch begründet und verweist auf die unheimliche Antinomie von

Lebens — und Todestrieb. Freud beobachtete im Kulturprozeß ein Moment der Gewalt gegenüber der Natur, während in Jaspers' Denken die Bedrohung des Geistigen von der Natur ausgeht. Daher auch der Appell der Existenzphilosophie, triebgeleitetes Handeln symbolisch zu sublimieren, Erotik etwa als Chiffre « unbedingter Kommunikation », das heißt: als Symbol der Einheit des Menschen mit seiner natürlichen Bestimmung zu deuten.

Auch ein Vergleich mit der Kultur- und Gesellschaftskritik des zu Beginn der 30er Jahre reformierten Frankfurter Instituts für Sozialforschung müßte erhebliche Unterschiede in der Einschätzung der damaligen Lage namhaft machen. Nur einige wenige Bemerkungen dazu: Anders als Jaspers haben Adorno/Horkheimer die Freudsche Psychoanalyse nicht abgelehnt, sondern bewußt als Baustein der kritischen Gesellschaftstheorie verwendet (Horkheimer 1932). Zwar sahen Jaspers und Adorno in der Kunst so etwas wie die Möglichkeitsbedingung für die Kritik des schlechten gesellschaftlichen Allgemeinen. Doch vertraute Adorno auf die aufhebende Kraft des in der wahren Kunst überwinternden kritischen Bewußtseins, während Jaspers das Jenseits der Entfremdung in der Selbstvergessenheit ästhetischer Anschauung beheimatet wissen wollte.

Man könnte so fortfahren und hätte doch nicht Raum genug, um die mit Jaspers' Buch zeitgleichen Analysen, Warnungen und Hoffnungen zusammenzufassen und zu vergleichen. Es sei nur an Hermann Hellers *Rechtsstaat oder Diktatur* erinnert oder an *Hitlers Weg* von Theodor Heuss. Zwei Mängel mag der knappe Vergleich jedoch schon aufgewiesen haben. Politisches und Soziales spielt in der Situationsschrift eine untergeordnete, allenfalls noch abstrakte, nämlich ins rein Begriffliche gewendete Rolle. Und damit hatten die zeitgenössischen Rezensenten und Kritiker fertig zu werden. Daß ihnen das nicht leicht fiel, ist kein Einwand gegen ihre Urteilsfähigkeit.

3

Im folgenden werden drei Gruppen von Rezensionen unterschieden:

1. Varia: das sind im wesentlichen kurze Anzeigen, die bestenfalls durch die Art, wie sie auswählen und gewichten, gewisse Tendenzen verraten;
2. Polemiken: das sind Stellungnahmen, die auf politischen Vorentscheidungen beruhen;
3. Philosophische Kritiken: diese erörtern mit akademischer Gründlichkeit den Zusammenhang mit essentiellen Problemen und erwiesen sich am ergiebigsten.

Unter den 'Varia' steht an erster Stelle eine Besprechung in der *Revue philosophique* von 1933. Der Rezensent referiert brav die Hauptpunkte des Büchleins, das er im übrigen als ein Dokument der deutschen Mentalität erkennt. Er empfiehlt es, « car il est non seulement très moderne mais aussi très allemand ». Zusammenfassend vereinfacht Kojewnikoff die Thesen Jaspers', da ihn vor allem der Gedanke des

Individualitätsverlusts zu interessieren scheint. Zwischen « perte de soi-même » und « perte d'individualité » sieht er keinen Unterschied. Da er in Masse und « Apparat » die Kontrahenten des Individuums sieht, versteht er den Gedankengang Jaspers' als antithetische, den Widerspruch zwischen Gesellschaft und einzelnem widerspiegelnde Konstruktion und deutet den Appell der Existenzphilosophie ins Konkrete um: Sie spreche das Individuum an, um es zur Freiheit zu bewegen: « Ce n'est que le retour à soi-même qui peut nous sauver, et ce retour ne peut s'effectuer que dans les profondeurs de la personnalité de l'individu humain ».

Kojevnikoffs Paraphrase verfehlt das Zentrum der Existenzphilosophie. Bleibt doch der Appell an die individuelle Freiheit, so wie er ihn begreifen möchte, ohne Inhalt. Gerade davor aber hatte Jaspers gewarnt. Er trennt zwischen empirischem Individuum und Selbstsein. Letzteres ist für ihn nur als Bewegung an der Grenze zwischen Dasein und Existenz, also an der Grenze zur Transzendenz, denkbar. Diese Bewegung des Denkens erwähnt Kojevnikoff indessen nicht. Deshalb entgeht ihm auch die besondere Sprache der Transzendenz, deren Chiffren Jaspers den immerwährenden Impuls der Sinnsuche eingeschrieben hat.

Zu den Varia des Rezeptionskontextes gehören auch die beiläufigen Besprechungen von Friedrich Georg Jünger in *Der Tag* vom 18. Dezember 1931 und von W. Stzrelewicz in der *Zeitschrift für Sozialforschung* (Jahrgang 1932).

Stzrelewicz begnügt sich mit dem Einwand, Jaspers habe das Verhältnis zwischen Philosophie und Empirie nicht geklärt. Die Bewertung Jüngers weist in eine andere, in eine ideologische Richtung. Er handelt die Situationsschrift neben anderen Zeitkritiken unter dem Sammeltitle « Die Krise im Spiegel der Literatur » ab. Es bedurfte damals offenbar gar keines erklärenden Wortes mehr über den Grund der Krise; man war sich einig: « die Krise », das war die Gegenwart. — Auch Jünger verfehlt das Philosophische der Situationsschrift. Er äußert Zweifel am Rechtsgrund der 'Diagnose' und stellt der Angst vor dem « Apparat », die Jaspers eindringlich beschreibt, eine andere Angst gegenüber. Diese bringt er mit « Urkräfte (n) » zusammen, « denen gerade das Organisierte und die kunstvolle Apparatur nicht gewachsen » seien. Das wird nur verständlich, erinnert man sich der krampfhaften Versuche Jüngers, den soldatischen Nationalismus als Entfesselung einer kämpferischen Natur zu verklären und den Krieg als Anzeichen eines modernen, von moralischen Skrupeln freien, die Technik virtuos handhabenden Heroismus zu preisen. Dem soldatischen Nationalismus, einer Spielart der Konservativen Revolution, die 1930 mit dem von Ernst Jünger herausgegebenen Buch *Krieg und Krieger* an die Öffentlichkeit trat, hatte Jaspers, das belegt F.G. Jüngers Urteil, nichts zu sagen. Vielleicht lag es daran, daß Jaspers, der den Heroismus keineswegs verachtet hat, ihn allein als philosophische Metapher ernst nehmen wollte.

Kojevnikoffs und Jüngers Artikel geben einer bezeichnenden Verlegenheit der damaligen Kritik Ausdruck. Der Situationsbegriff im Titel von Jaspers' Schrift weckte in Verbindung mit dem der Zeit Erwar-

tungen, die der Text nicht erfüllte. Das mußte vor allem jene enttäuschen, die sie aus soziologischer oder historischer Neugier, oder gar Rat suchend in die Hände nahmen. Kojevnikoff überspielte diese Verlegenheit, indem er das Buch als Dokument einer deutschen Besonderheit las, Jünger, indem er schlicht von etwas anderem sprach.

Die angedeutete Verlegenheit muß sich zur Karikatur verzerren, wird die Schrift an bestimmten politischen, gar parteipolitischen Ansprüchen gemessen. Und das trifft auf jene Polemiken zu, von denen als nächstes die Rede sein soll.

Wir beschränken uns hier auf die Beispiele einer rechten und einer linken Polemik, die von unterschiedlicher Länge und unterschiedlichem Gewicht sind. Die faschistische Variante vertritt Carlo Franellis Besprechung in der florentinischen Zeitschrift *Leonardo* (1933). Sie ist kurz und daher schnell abgetan. Franelli zitiert zunächst zustimmend die fragwürdige Polemik Jaspers' gegen Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie. Er unterstellt ihm dann aber, er beuge sein Denken dem objektiven Zwang des für die Daseinsfürsorge zuständigen Apparats, während der Ausweg aus der Kulturkrise doch längst gefunden sei: « non sa quale rinnovamento degli spiriti il Fascismo abbia recato ».

Diesem Urteil widerspricht der unter dem Pseudonym Lot Anker schreibende linke Kritiker in der Zeitschrift *Deutsche Republik* (1932). Sein Argument: die Schrift sei « als repräsentative Äußerung der vom Liberalismus mählich in den Faschismus umsteigenden geistigen Oberschicht » zu lesen (617). Lot Ankers Attacke bedient sich der im Ideenkampf bewährten Gegenüberstellung von Idealismus und Materialismus. Wie er selbst seine Aufgabe sieht, das beschreibt folgender Satz: « Sinnlos und schädlich ist es in der heutigen Situation, diesen philosophierenden Aristokraten in die Gefilde metaphysischer Höhenluft zu folgen: man muß sie, gerade heute, in den Niederungen der materiellen Krankheiten einkreisen, um sie an Hand der Tatsachen, daß ein hungernder, ein erwerbsloser, ein seinem Beruf entzogener, also ein ausgestoßener Mensch auf sein 'Menschsein' pfeifen wird, immer festzunageln » (624). Es ist nicht nur das wirtschaftliche Elend, das der Polemiker ins Feld führt, wichtiger noch ist ihm das politische Motiv: der Kampf gegen eine Gesinnung, die von der faschistischen Drohung ablenkt, die, aufgrund ihres beschwichtigenden und wirklichkeitsfremden Gestus, « die geistige Wegbahnung für die Restauration » vollzieht. « Politisch schickt sich jetzt der Faschismus zur Machtübernahme an », bemerkt der vorausschauende Kritiker, « und schon stehen die geistigen Führer der (getarnten und offenen, subjektiv zum Teil noch gutgläubigen, - doch objektiv schuldigen) Reaktion gesammelt (...). Eher und besser als die Proletengefolschaft der Hitlerbewegung haben diese Intellektuellen begriffen, worum es dem National'sozialismus' wirklich geht, wohin seine Ideologie führt » (620).

So schief und unzutreffend Lot Ankers Polemik im einzelnen ausgefallen sein mag, sie macht doch auf den resignativen Zug in Jaspers' Schrift aufmerksam. Der existenzphilosophische « Appell » an die in der Misere lebenden Zeitgenossen verleugnet ja nicht die Situation, auf die er antwortet. Um so unbefriedigender wirkt die Aufforderung, im Rück-

zug auf eine bloß intuitiv erfahrbare « Existenz » nach Abhilfe zu suchen. In Lot Ankers Polemik kommt diese Unzufriedenheit in überspitzter Form zur Sprache, ohne daß der Kritiker sich bemüht, die Anstrengung des philosophischen Begriffs auf sich zu nehmen. Freilich ist das auch nicht Sache der Polemik.

Anders liegen die Dinge in der dritten Gruppe der hier vorzustellenden Besprechungen. Die ihr zugehörigen Texte lassen sich ausnahmslos in verstehender, wenn auch nicht unkritischer Weise auf die Situationschrift ein. Die besten unter ihnen prüfen unnachlässig, ob der Text die Ansprüche erfüllt, die der Existenzphilosoph als Zeitkritiker intendierte.

Eine Besprechung in der *Deutschen Literaturzeitung* von 1932 bemerkt, ohne dies zu beklagen, die Distanz des Philosophen gegenüber Historie und Politik. Der Kritiker, E. Seeberg, wendet den Begriff der « Grenzsituation » auf jene Zeitsituation an, die Jaspers' Buch in so trübem Licht zeigt. Gewiß eine zutreffende Bemerkung, da die Situationschrift nicht mit Hinweisen auf das Umschlagen der Krise in eine andere Qualität spart, ohne freilich beim Namen zu nennen, wie diese beschaffen sein könnte. Seeberg zitiert in diesem Zusammenhang Luther-Kierkegaard: « In der Zerstörung gewinnen wir das Leben ». Ein Hinweis auf die theologischen Gründe und Abgründe der Existenzphilosophie.

Seeberg ist nicht der einzige, der die theologische Dialektik mit Jaspers verbindet. Helmut Kuhns Besprechung in den *Kant-Studien* (1932) deutet die Dialektik von Verfall und Erneuerung unter zweifachem Aspekt: als « Dialektik der Entscheidung » und als « historische Dialektik ». Stellt die erstere die Mitwelt durch Beschreibung der Dekadenz vor die Frage: 'Glaube oder Nihilismus?' so sucht die zweite Dialektik im Empirischen nach den Spuren eines *möglichen* neuen Lebens. Seebergs Deutung ist nicht so bestimmt, eher ist sie skeptisch. Er fragt darüber hinaus nach der philosophischen Herkunft von Jaspers' Leitbegriffen und vermutet eine « Kantsche Grundlage ». In der Tat hat Jaspers Kants Unterscheidung zwischen der « Existenz » eines Dinges und dem « Begriff », den man von ihm hat, auf die Differenz von « Denken » und « Sein » übertragen. Die entscheidende Frage, wie das « Sein » unter dieser Voraussetzung zu « denken » sei, hat Seeberg der Situationschrift nicht vorgelegt, aber er hat auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die daraus entstehen müssen, sucht man nach den Möglichkeitsbedingungen für eine schlüssige Antwort.

Auch Kuhn kritisiert die philosophischen Grundlagen der Schrift. Betrachten wir noch einmal das von ihm so genannte Verfahren der « historischen Dialektik ». Kuhn verweist zur Illustration auf zwei exemplarische Stellen in Jaspers' Buch. An diesen ist von den Symbolfiguren des Sportlers und des Soldaten die Rede. Beide repräsentieren jene Mechanisierung vitaler Lebenstribe, die zu den Entfremdungserscheinungen des Massendaseins gehört. Zugleich liest Jaspers an beiden Figuren die Möglichkeit ab, über den Entfremdungszusammenhang hinauszugelangen, ihn durch heroische Anspannung der Kräfte zu überwinden. « Der einzelne deutsche Soldat », so faßt Kuhn die Funktion des Sinnbil-

des zusammen, « der beim Zurückweichen der Front standhält und sich opfert, wird zum 'Symbol der gegenwärtigen Möglichkeit überhaupt' » (vgl. GSZ 1931, 181).

« Der Entwurf des möglichen Lebens », so wendet Kuhn aber ein, « setzt sich nicht als das konstitutive Prinzip der Orientierung in der Situation durch » (281). Er trifft damit, wie mir scheint, einen neuralgischen Punkt in Jaspers' Argumentation. Denn dieser erkennt die faktische Macht des Wirklichen an, ohne in ihren *Strukturen* nach möglichen Lösungsmomenten zu suchen. Allein im heroischen Rückzug auf ein symbolisch gesetztes « Selbst », das sich philosophisch über die Wirklichkeit erhebt, soll ein anderer Lebensentwurf gelingen. Der beständige Kampf, den Jaspers sogar auf das kommunikative Handeln bezieht, ist jedoch nicht durch Vernunft gedeckt und insofern nicht zustimmungsfähig. Die « Philosophie des Scheiterns » verlangt vom einzelnen einen Willen zur Ohnmacht, der noch auf das fixiert bleibt, was er verneint. Es liegt — wie Kuhn erkennt — ein Widersinn vor, wenn sich das Standhalten schon « im Voraus den Sinn seines Scheiterns gesichert hat » (281).

Kuhns Kritik steht der von Herbert Marcuse nahe. Dieser wandte gegen die von Jaspers in der mit der Situationsschrift gleichzeitigen *Philosophie* vertretene Geschichtsphilosophie ein: Die « Existenzphilosophie hat die Möglichkeit, jede Situation des Daseins als 'geschichtliche' von vornherein (d.h. ohne die Frage nach ihrem faktisch-realen Gehalt zu stellen) zu sanktionieren. Sie denkt nicht daran, daß menschliche Existenz auch in sehr 'ungeschichtlichen' Situationen stehen kann, aus denen sie sich nur durch faktische Aufhebung dieser Situation — und nicht durch existentielle Aneignung — zu ihrer eigenen Freiheit befreien kann. Alle geschichtlichen Situationen sind der Existenzphilosophie im Hinblick auf die eigentliche Existenz gleichwertig, d.h. aber in echtem Doppelsinn: *gleichgültig* » (Marcuse 1973, 132).

Die Frage nach dem *Grund* der Freiheit hat auch Gerhard Krüger zum Ausgangspunkt seiner kritisch zustimmenden Lesart genommen (1932 geschrieben, 1973 veröffentlicht). Krüger folgt — ähnlich wie Kuhn und Marcuse — einem hermeneutischen Leitfaden verstehender Aneignung und konstruiert seine Grundsatzfrage aus dem Gang einer immanenten Kritik. Wie kann der Appell an die Freiheit des einzelnen, die Jaspers intendiert, als Freiheit für alle verbindlich werden? — so lautet die Frage. Sie so zu stellen, verschiebt das Verhältnis von Dasein und Existenz. Auch Existenz muß — so der Einwand Krügers — unter den Bedingungen begriffen werden, die Jaspers für die Daseinsordnung beschreibt. « Wir stehen im Banne der Situation mitsamt ihrer herrschenden Auslegung », so daß auch das Philosophieren nicht anders kann, als mit der Macht der Wirklichkeit zu rechnen (135). Krüger behauptet nun, Jaspers versperre sich den Weg zu einer verbindlichen Freiheitsnorm, da er mit dem Begriff der « geschichtlichen Situation » das scheinbar Unabänderliche relativiere. Denn als « geschichtlich » sei zu verstehen, was die Menschheit einst aus freier Entscheidung vollzogen habe: die Zerstörung kosmologisch-theologischer Weltinterpretation durch den kritischen Geist der Aufklärung. « Jaspers sieht, daß der Bruch mit der christlichen Tradition einmal frei geschehen ist, und doch läßt er diese Grundent-

scheidung unseres Zeitalters (...) als etwas Selbstverständliches hingehen. Was anspruchsvoll, durchaus 'appellierend', als der Vorwurf unserer Vergangenheit zu uns sprechen will, um den erstarrten Geist dieser Zeit, an dem sie selbst leidet, in Frage zu stellen, das wird bei Jaspers nur feststellend, ohne Bewußtsein von der grundsätzlichen Bedeutung des Anspruchs gekennzeichnet; es wird nicht in die Leidenschaft, aus der es entsprungen ist, zurückgenommen» (141).

So setzt Krügers Skepsis an der gleichen Stelle an, die schon andere Kritiker als Schwachstelle in Jaspers' Schrift erkannt haben: am Begriff des Geschichtlichen. Wie berechtigt auch immer seine Einwände sein mögen, die Antwort auf die von ihm konstatierte allgemeine Ratlosigkeit ist es meines Erachtens nicht. Denn er gesteht der Geschichte, deren Ontologie er mit Heidegger teilt, eine Autorität zu, die nicht wirklich ihr, sondern einst der *Tradition* zukam. Geschichte ist doch nach den neuzeitlichen Maßstäben wissenschaftlicher Kritik und nach der Erfahrung der Französischen Revolution nicht mehr mit jener Tradition zu verwechseln, deren Sinnfiguren auf unmittelbare Weise, nämlich «immer schon» appellierend in die Lebenswelt eingegriffen haben. Als «Geschichte» ist die Tradition reflexiv, und der ehrwürdige Satz, Historie sei Philosophie in Beispielen, gehört heute zu den schätzenswerten Museumsbeständen europäischen Denkens. Es kann also nicht darum gehen, Werte — etwa die der christlichen Überlieferung — wieder mit der Autorität des Traditionellen auszustatten oder an eine affektive Zustimmung zu verweisen. Es ist durchaus möglich, einen Prozeß der Wertbildung auf vergleichsweise reflexivem Weg, nämlich über eine Kritik fragwürdiger Tradition, einzuleiten.

Die letzte der hier vorzustellenden Kritiken knüpft nicht nur an immanente Widersprüche und Zweideutigkeiten an. Karl Löwith, von dessen 1933 in den *Neuen Jahrbüchern für Wissenschaft und Jugendbildung* veröffentlichter Rezension die Rede sein soll, fragt nach den Voraussetzungen der Existenzphilosophie selbst.

Nach Darstellung der Hauptgedanken der Situationsschrift wendet Löwith sich der fundierenden Idee des Selbstseins zu. Er deutet sie als «Ideologie», da sie «der überspitzte und sublimierte Ausdruck einer sozialen Vereinzelung» sei (4). Schon Hegel habe darin, so bemerkt er, die Signatur der «bürgerlichen Gesellschaft» erkannt. In der Situationsschrift wird die Vereinzelung ja tatsächlich mit dem bewußten Schritt in eine weltlose Einsamkeit verbunden, so daß es den Anschein hat, als würde Jaspers innerhalb der «bürgerlichen» Ideologie die Kraft der Selbstaufhebung vermuten. Diese Aufhebung erweist sich freilich, folgt man der Interpretation Löwiths, als Schein. Denn Selbstsein konstituiert sich im Modus einer allseitigen Geistigkeit, die nichts anderes hat als sich selbst. Mit Jaspers' Worten: «Philosophieren ist das Denken, mit dem oder als das ich selber tätig bin» (*GSZ* 1931, 165). Daraus resultieren die objektive Bodenlosigkeit der Entscheidung und die Folgenlosigkeit für praktische Fragen der Lebensführung. Jaspers lasse keine Alternative gelten, bemerkt Löwith (5); seine Antwort laute allemal: «Weder-Noch».

Der Verzicht auf positive Orientierung führt, wie der Kritiker moniert, aus der Dogmatik alternativer Weltdeutungen heraus in die Zweideutigkeit des « Menschseins ». Zweideutig ist dies aufgrund der Stellung zwischen empirischem Dasein und Transzendenz. Der Mensch *ist* für Jaspers nur als Möglichkeit. Seine Freiheit beruht darauf, daß er sich selbst will und nicht eine empirisch bestimmte willkürliche Daseinsform. Hierin erkennt Löwith als zweite Voraussetzung die « Freiheitsmetaphysik des deutschen Idealismus » wieder (6).

Eine dritte Prämisse liegt in der Hoffnung Kierkegaards, die desperate Vereinzelung durch den Sprung in eine persönliche Gottanschauung zu überwinden. Nur hat Jaspers an die Stelle Gottes eine « vieldeutige 'Chiffre' der Transzendenz » gesetzt, deren Auflösung nur behauptet, niemals aber demonstriert werden kann. An die Stelle der Hoffnung tritt die Anerkennung des Scheiterns. Diese letzte Konsequenz leitet Löwith aus einem romantisch eingefärbten Existenzbegriff ab. Denn « Existenz » bedeute in Jaspers' Philosophie ein Überschreiten der Gegenständlichkeit, das, so möchte ich hinzufügen, ästhetizistische Züge enthält. Löwith interessiert vorab ein methodischer Fehler in der existenzphilosophischen Weltauslegung: Die Argumentation sei dort von einem vitiosen Zirkel bedroht, wo Jaspers vom Transzendieren der bestimmten Daseinswirklichkeit spreche. Man kann nicht über etwas 'hinausdenken', ohne schon innerhalb dieses Etwas ein Bild oder einen Begriff von dem zu haben, was das mögliche Ziel oder der mögliche Gegenstand des Hinausdenkens (Überschreitens) sein könnte. Die Existenzphilosophie setzt ja ein intuitives Wissen dieses Möglichen voraus, ohne daß sie sich der an die bestimmte Wirklichkeit gebundenen Begriffssprache entschlagen kann.

Löwiths Kritik nimmt an Schärfe zu, wo er sich mit dem existenzphilosophischen Begriff des « Menschen » auseinandersetzt. Er wirft Jaspers vor, mit der Unterscheidung zwischen bedingtem Dasein und unbedingter Existenz an einem Dualismus von empirischem und absolutem Ich festzuhalten, der, mit Kants Unterscheidung des Menschen in Natur- und Vernunftwesen vergleichbar, zum Fundament jener positiven Wissenschaften gehöre, deren Geltungsansprüche die existenzphilosophische Kulturkritik gerade bestreite. Während Jaspers, angesichts der entgötterten Welt, die Stellung des Menschen zwischen Dasein und Transzendenz zum Problem wird, bezweifelt Löwith überhaupt die Zeitgemäßheit einer solchen Fragestellung. « In einer Welt ohne 'Gott' hat auch der Mensch keine 'Seele'. Durch diese Problematik von 'Transzendenz' und 'Existenz' wird Jaspers verhindert, (...) die Frage nach ihm [dem Menschen] dort wieder aufzunehmen, wo sie Nietzsche stehen gelassen hat, bei seinem Versuch zur Wiederherstellung eines natürlichen Menschen, durch Abtragung der 'vielen eiteln und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne', welche sich über den 'Grundtext' des menschlichen Seins gelagert haben » (10).

Man wird sich hier Jaspers' Kritik an dem « billigen Lebensoptimismus » Nietzsches erinnern (GSZ 149f.). Zwar erkennt Jaspers in Nietzsches Zerschlagung des Idealismus einen Kierkegaard ebenbürtigen Vordenker der Existenzphilosophie, doch deutet er das 'notwendige' Schei-

tern Nietzsches im Sinne seiner Chiffrenlehre : als Aufforderung, nicht in der Negativität stehen zu bleiben, sondern die Verneinung als Möglichkeitsbedingung der Transzendenz zu begreifen. Genau das kritisiert Löwith als Wiederholung einer abgetanen Frage und verlangt nach einer philosophischen Anthropologie, die den Naturalismus Nietzsches, indem sie diesen aufhebt, ernst nimmt. Es ist nicht nur eine andere Auslegung von Nietzsche und Kierkegaard, die Löwith Jaspers entgegenhält, es ist auch ein anderes Verständnis von Philosophie.

4

Fragt man abschließend, welche Wertung der Situationsschrift sich durchgesetzt hat, so mag der Eindruck entstehen, die Schrift sei eher auf Ablehnung denn Zustimmung gestoßen. Dem war sicher nicht so. Über die Berechtigung, an der eigenen Zeit die Symptome einer tiefreichenden Krise abzulesen, waren sich alle Kritiker einig. Ihr Mißvergnügen bezog sich auf jene speziellen Fragen des Philosophendiskurses, die sowohl begrifflicher als auch weltanschaulicher Natur sind. Das betrifft die Voraussetzungen der Existenzphilosophie ebenso wie die Verflüchtigung des Konkreten in Jaspers' Rede über die politischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen der Lebenswelt. Wenn der Philosoph später darauf bestand, daß sich zwischen 1930 und 1946 die Geltung seiner Aussagen im Kern nicht verändert habe, so gab er denen recht, die ihm vorwarfen, an der Situation vorbei gedacht zu haben.

Dagegen könnte Jaspers unter Berufung auf die Prinzipien seiner Philosophie einwenden, es sei ihm nicht so sehr darauf angekommen, historisch bestimmte Situationen zu analysieren, sondern die unumstößliche Tatsache zu denken, daß unser endliches Leben stets raumzeitlich bedingt, also von konkreten Voraussetzungen abhängig ist. Denn « Situation » in des Begriffs konkreter Bedeutung umfaßt nun einmal die komplexe Matrix temporaler, soziokultureller sowie politisch-ökonomischer Bedingungsverhältnisse, die Gegenstand wissenschaftlich produzierten Wissens sein können. Diesem Wissen erscheinen die bestimmten Situationen als veränderbare. Nicht veränderbar aber ist das Prinzip der Situationsgebundenheit als solches. Soweit würde noch der Polemiker Jaspers folgen können. Schwierig wird die Verständigung dort, wo Jaspers behauptet, die Situationsgebundenheit menschlichen Daseins zu *denken*, führe an die Grenze zu einem möglichen Sein, in dessen Licht die prinzipielle Situationsgebundenheit übersprungen (transzendiert) werden kann.

Die Kritiker mißtrauen jedoch dem existentialistischen « Appell » und vermissen eine zureichende theoretische Begründung. Was Jaspers stattdessen anbietet, das beruht auf einer Mischung von prinzipiellen und empirischen Argumenten, deren Kern die These bildet, in einer unvergleichlichen Epoche der Auflösung leben und philosophieren zu müssen. Schon die Einleitung der Situationsschrift setzt dafür ein Zeichen. Dort weist der Autor auf einen genetischen Zusammenhang zwischen moder-

ner Zivilisation und Rationalisierung des Sakralen hin, den jener von Jaspers so sehr verehrte « Philosoph », Max Weber, in seinen religionssoziologischen Studien als den entscheidenden Schritt aus dem relativ homogenen Weltbild archaischer Gesellschaften in das in sich widersprüchliche Weltbild vergesellschafteten Zusammenlebens beschrieben hat. Die inneren Widersprüche des modernen Weltbildes zeigen sich an der Spannung zwischen weltlicher und transzendenter Ordnung, einer Spannung, die — wie Jaspers' Einleitung darlegt — in der Geschichte der Rationalisierungsschübe immer weiter von den ursprünglichen Erlösungsprämissen wegführen mußte. Diese Entwicklung hat, so lautet eine der Thesen, ein neues Selbstbewußtsein hervorgebracht, das sich « im Glauben an die Möglichkeit einer irdischen Vollendung » die Welt unterwirft (GSZ 6). Die damit einhergehende Umdeutung der Transzendenz, ihre — mit Max Weber zu sprechen — « Verweltlichung » führt indessen zur Einsicht in das Willkürliche aller empirischen Lösungsversuche. Die Fülle des Möglichen, die sich im Kampf der ideologischen Konzeptionen niederschlägt, erweckt — und hier kommt wieder Jaspers' eigene Interpretation zur Geltung — ein allgegenwärtiges « Gefühl der Ohnmacht ».

Es ist zu bedenken, ob diese Thesen aus der Einleitung der Situationsschrift nicht schon andeuten, worauf Jaspers hinaus wollte. Nämlich nicht auf eine Kritik des 19. oder frühen 20. Jahrhunderts, sondern auf eine Kritik des modernen Kulturprozesses überhaupt. Die Situationschrift und ihr Prätext, die « *Philosophie* » von 1932, wären dann — die Richtigkeit dieser Hypothese vorausgesetzt — als Versuch zu lesen, die Kluft zwischen weltlicher und transzendenter Ordnung durch eine Resymbolisierung der rational verfügbaren modernen Erfahrungswelt wenn nicht zu schließen, so doch wenigstens zu überbrücken. An dieser Resymbolisierung, die nicht von ungefähr eine enge Verwandtschaft mit der sakralen Auslegung besitzt, wäre vor allem die Lektüre der weltlichen Ordnung als « Chiffreschrift » beteiligt. Diese Lektüre nimmt die Welt nicht unter Begriffen des Wißbaren und Erklärbaren wahr. Sie rekonstruiert vielmehr eine Polysemie der phänomenalen Wirklichkeit, auf die der moderne Mensch in ähnlicher Weise reagiert, wie der archaische Mensch auf die Erscheinung der Götter.

Wie Jaspers sich diese Rückkehr der Götter im Rahmen einer innerweltlichen Transzendenz gedacht hat, das mag die folgende Passage aus der *Philosophie* andeuten, an der von der existenz-erhellenden Erfahrung der Grenzsituation die Rede ist: « In der Welt wollen wir unser Dasein erhalten, indem wir es erweitern; wir beziehen uns auf es, ohne zu fragen, es meisternd und genießend, oder an ihm leidend und ihm erliegend; aber es bleibt am Ende nichts, als uns zu ergeben. Auf Grenzsituationen reagieren wir daher sinnvoll nicht durch Plan und Berechnung; um sie zu überwinden, sondern durch eine ganz andere Aktivität, das *Werden der in uns möglichen Existenz*; wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten. Sie werden, dem Wissen nur äußerlich kennbar, als Wirklichkeit für Existenz fühlbar » (*Philosophie* II, 204).

Mit diesen Worten werden Schauen und Empfinden, die alten Wahrnehmungsformen des Numinosen, dem Wissen und Begreifen der Wissen-

schaften gegenübergestellt. Aber die alten Götter sind tot, an ihre Stelle ist der Mensch getreten. In der Grenzsituation begegnet er, der Macht über die weltliche Ordnung besitzt, sich selbst im Stand der Ohnmacht. In der Denkfigur der Selbstbegegnung, wie auch im Doppelgesicht von Macht und Ohnmacht hält Jaspers noch die Züge fest, die das Bild des alten Christengottes überliefert hat. Es ist dies ein Bild, das dem Gläubigen nahelegt, das Dasein innerhalb der Welt nicht höher zu veranschlagen als eine ständige Anfechtung der Gottebenbildlichkeit.

Jaspers' Forderung, das Scheitern als Schritt auf dem Weg zur Freiheit der Selbstbegegnung zu akzeptieren, knüpft an dieses Schema der Existenzauslegung an. Ihm ist, so will mir scheinen, auch die Resignation gegenüber allen handlungsbezogenen Entscheidungen zu verdanken, die im Diskurs der mit der Situationsschrift gleichzeitigen Kulturkritik anderer Autoren so viel Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Dietrich HARTH
Universität Heidelberg

Literatur

GSZ 1931 : Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931.

GSZ : K.J., *Die geistige Situation der Zeit*, 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Berlin/New York 1979.

Rezensionen :

ANKER, Lot, in : *Deutsche Republik* VI, 1932, S.617-625.

FRANELLI, Carlo, in : *Leonardo* 4, 1933, S.363-365.

JÜNGER, FRIEDRICH Georg, *Die Krise im Spiegel der Literatur*, in : *Der Tag*, 18.12.1931.

KOJEVNIKOFF, A., in : *Revue Philosophique* 58, 1933, S.137-139.

KUHN, Helmut, in : *Kant-Studien* 1932.

KRÜGER, Gerhard : *Einleitung zu Jaspers' « Die geistige Situation der Zeit »* (1932), in : H. Saner (Hg.), *K.J. in der Diskussion*, München, 1973, S.133-141.

LÖWITH, Karl, in : *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 9, 1933, S.1-10.

SEEBERG, E., in : *Deutsche Literaturzeitung* 47, 1932, S.2212-2215.

STRZELEWICZ, W., in : *Zeitschrift für Sozialforschung* I, 1932, S.146.

Weitere Quellen und zit. Literatur :

ARENDDT, Hannah, JASPERS, K., *Briefwechsel 1926-1969*, hg.v. L. Köhler, H. Saner, München/Zürich, 1985 (zit. : Briefwechsel).

FREUD, Siegmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, Leipzig etc., 1930.

HORKHEIMER, Max, *Geschichte und Psychologie*, in : *Zeitschrift für Sozialforschung* I, 1932, S.125-144.

JANSEN Christian, Emil JULIUS GUMBEL, *Ein Statistiker des Antimilitarismus*, in : D. Harth et al., *Pazifismus zwischen den Weltkriegen. Deutsche Schriftsteller und Künstler gegen Krieg und Militarismus 1918-1933*, Heidelberg, 1985, S.31-42.

JASPERS, K., *Philosophie*, 3 Bde., Berlin/Heidelberg/New York ⁴1973, (zit : *Philosophie*).

JASPERS, K., *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg i.O., 1932.

JASPERS, K., *Philosophische Autobiographie*, in : K. Piper (Hg.), *Karl Jaspers Werk und Wirkung*, München, 1963, S.19-129 (zit : *Autobiographie*).

- JÜNGER, Ernst, (Hg.), *Krieg und Krieger*, Berlin, 1930.
- LEONHARD, Joachim-Felix (Hg.), *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*, Heidelberg, 1983.
- LÖWITH, Karl, *Kierkegaard und Nietzsche*, in : *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch.* XI, 1933, S.43-66.
- MANN, Thomas, *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft*, in : T.M., *Essays*, Bd.2, Frankfurt a.M. 1977, S.109-125.
- MARCUSE, Herbert, *Philosophie des Scheiterns*, in : *Vossische Zeitung*, Nr.339, 14.Dez. 1933.
- MERLIO, Gilbert (Hg.), *Jaspers, témoin de son temps. La situation spirituelle à la fin de la République de Weimar*, Bordeaux, 1986.
- MOMMSEN, Hans et al. (Hg.), *Industrielles System und politische Entwicklung in der Weimarer Republik*, Düsseldorf, 1974.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, 1930.
- SCHNEIDERS, Werners, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bonn, 1965.