

Jaspers, Karl, Philosophie. Bd. I, Philosophische Weltorientierung (XI u. 340 S.); Bd. II, Existenz-erhellung (VI u. 441 S.); Bd. III, Metaphysik (VI u. 237 S.) gr. 8°, Berlin 1932, Springer. M 10.60; 13.20; 8.40.

Der erste Band behandelt die objektive Welt, die Wissenschaft und ihre Versuche, sich als endgültige, absolute Seinserklärungen zu konstituieren (Positivismus und Idealismus), schließlich Ursprung und Wesen der Philosophie. Im zweiten Bande geht es um die Erhellung der Existenz, also des konkreten, einmaligen, in freier Entscheidung der objektiven Welt gegenüberstehenden und doch den Gegensatz Subjekt—Objekt noch irgendwie transzendierenden Ich; damit finden auch die Fragen der Ethik in diesem Bande ihren Platz. Der letzte Band beschäftigt sich mit der Transzendenz, dem Absoluten, das nicht in allgemeiner und allgemeingültiger Erkenntnis erreicht wird, sondern nur von dem Selbstsein des Menschen in den Chiffren Welt und Existenz gelesen werden kann, ohne dadurch zu einem eindeutigen, mitteilbaren Wissen zu werden. Jedoch nicht so, daß nun die Annahme einer solchen Transzendenz dem Belieben der Existenz anheimgestellt sei oder nur auf der Projektion des eigenen Seins beruhe; sondern durch das entschiedene Erfassen des eigenen Selbstseins im Scheitern in der Grenzsituation wird die Existenz im Sichüberschlagen alien Denkens und Sprechens ihrer erkenntnislos inne.

Das Werk ist durchdrungen von einem wirklichen philosophischen Eros und einem hohen sittlichen Ernste. Überraschend tiefe Einblicke, glänzende Formulierungen, Ablehnung alles Oberflächlichen zeichnen es aus. Auch die Subjektivität, die für alles, was Existenz und Transzendenz betrifft, vertreten wird, ist nicht die haltlose, flache Willkür, sondern die Haltung strenger Verantwortlichkeit gegen das Tiefste eigenen Seins. Gegenüber Heidegger, dem andern großen Vertreter der Existenzialphilosophie, ist die Basis breiter und das Gebäude umfassender.

J. steht unter dem Einflusse Kants, Kierkegaards und, negativ, des deutschen Idealismus. Darum philosophiert er völlig aus protestantischer Haltung heraus. Seine Ausführungen über die Unerkennbarkeit der Transzendenz erinnern deutlich an Luthers „deus absconditus“. Die Analyse der Wissenschaft im ersten Bande kann sich von der Auffassung des Allgemeinen als eines eigenen Seins nicht völlig frei machen. Die Begriffe der Substantialität, Kausalität sind in echt kantianischer Weise nur in der besonderen, bereits verengten und schematisierten Geltung naturwissenschaftlichen Erkennens genommen. Auch die Analysen von Zeit (III 55 f.) und Raum (III 59 f.) sind aus demselben Grunde ungenügend. Die verschiedenen Zeiten werden unvermittelt als völlig heterogen nebeneinander gestellt. Der Raum scheint als ein objektives Gebilde gedacht zu werden; denn J. nimmt als möglich an, daß der astronomische Raum anders gekrümmt sei als der irdische. Infolge der Unklarheit über das Wesen der Wissenschaft und des Bewußtseins überhaupt tritt in der Weltorientierung die Alltäglichkeit, das Vorwissenschaftliche, ungebührlich zurück. Das Verhältnis der Wissenschaft zu diesem wird nicht klargelegt. Der Idealismus ist also nicht völlig überwunden, sondern als innerer Gegensatz in die Philosophie mithineingenommen. Das hat eine schwerwiegende Folge. Über der Betonung der Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit der Existenz, wird wegen der Gleichsetzung von Weltorientierung und Wissenschaft die Konkretheit, Einmaligkeit der innerweltlichen Dinge völlig übersehen. Darum kann es dann scheinen, als sei das

Sein der Welt und das der Existenz völlig heterogen. Überhaupt ist in protestantischer Haltung die alles durchwaltende Analogie des Seins völlig verkannt, obschon das ganze Werk unmöglich wäre, würde nicht ständig doch von ihr Gebrauch gemacht. Denn das Reden von Existenz und Transzendenz in indirekter, hinwinkender Rede wäre ja undenkbar, bestände nicht irgendeine, wenn auch noch so schwache Ähnlichkeit zwischen den verschiedenen Bereichen des Seins. Hier liegt wohl der Grundfehler der ganzen Konstruktion. Daher die Überbetonung der Zerrissenheit des Seins, das heterogene Nebeneinander absolut unvergleichlicher Bezirke, das Finden eines Gegensatzes, wo nur ein Anderssein vorliegt, das Verkennen von Stufungen, die zwar nicht kontinuierlich ineinanderübergehen, aber doch in Analogie zueinander stehen. Zusammen mit der unklaren, kantianischen Auffassung der Wissenschaft und dem Fehlen einer Abstraktionslehre ergibt diese Einstellung dann von selbst die Lehre von der einmaligen, unmitteilbaren Wahrheit in der Philosophie im Gegensatz zur zwingenden Wahrheit der Wissenschaft. Es ist übersehen, daß auf allen Gebieten, auch in der Weltorientierung, das Allgemeine eine Abstraktion ist, innerhalb deren das Einmalige, Unwiederholbare und darum als solches Unsagbare liegt. Man kann durch Distinktionen und Spezialisierungen die Grenzen des Allgemeinen immer mehr zusammenrücken, aber nie so, daß sie zusammenfallen; immer bleibt dazwischen die Individualität. Allgemeinheit und Einmaligkeit sind in ihrer Isolierung nur Abstraktionen; konkret ist Ähnlichkeit. Darum ist es auch möglich, auf philosophischem und ethischem Gebiete allgemeine Erkenntnisse und Gesetze aufzustellen, die allerdings niemals die Ganzheit der Wirklichkeit aussprechen, sondern immer das Einmalige als solches draußen lassen. So bleibt auch für die sittliche Entscheidung trotz aller allgemeingültigen Gesetze immer ein Letztes, die Einmaligkeit der Situation, über die sich keine allgemeingültigen Regeln aufstellen lassen. Wohl aber geben diese allgemeingültigen Gesetze die Breite der Möglichkeit an, innerhalb derer eine sittlich sein wollende Entscheidung allein sich bewegen kann. J. hat aus alledem einen Widerspruch gemacht. Richtig ist allerdings, daß im Geistigen und vor allem im Sittlichen die Individualität von größerer Bedeutung ist als im Materiellen und Unfreien.

Noch stärker wirkt sich J.s Grundauffassung auf dem Gebiete der Gotteserkenntnis aus. Daß hier die stärkste Spannung herrscht in der Analogie, weiß auch die Scholastik in ihrer Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis. Ebenso, daß diese Analogie das Eigentümliche an sich hat, daß das Analogatum nie in seinem eigenen Sein erreicht werden kann, sondern nur durch das Sein der Welt und der Existenz, daß also diese Analogie prinzipiell unübersteigbar ist. An vielen Stellen des dritten Bandes liest sich deswegen auch J. wie die natürliche Theologie der Scholastik. — Die Gottesbeweise, die er so nennt, sind allerdings die von der Scholastik abgelehnten ontologischen. — Es ergibt sich in der Scholastik für die natürliche Theologie ein doppeltes: Erstens, die Analogie kann nicht überstiegen werden. Zweitens, was in allgemeingültige Sätze gefaßt werden kann, ist zwar nicht nichts-sagend und bloß vieldeutige Chiffre wie bei J., wohl aber der letzten Konkretion entbehrend; diese ergibt sich erst aus den individuellen Erfahrungen und Entscheidungen des in geschichtlicher Gemeinschaft stehenden Einzelnen. Auch hier bedeuten die allgemeinen Sätze eine Breite, innerhalb derer die Wirklichkeit sich fin-

det. Daß der Mensch geneigt ist, sich diese letzte Bestimmtheit ohne genügende Grundlage rein subjektiv in Mythen auszufüllen, zeigt allerdings die Religionsgeschichte. Aber hier liegt auch die Möglichkeit, daß Offenbarung von der Seite der Transzendenz her geschehe und über ihr Wesen letzte Bestimmtheiten vermittele, die die natürliche Erkenntnis nicht erreichen kann. Damit wird aber nicht behauptet, wie J. das anzunehmen scheint, daß durch Offenbarung die Analogie der Gotteserkenntnis überstiegen werden könne. In Übereinstimmung mit Kant, schließlich mit der lutherischen Spaltung des Menschseins in weltlose Religiosität und gottlose Welt, sieht J. zwischen Philosophie und Religion einen unversöhnlichen Gegensatz, der allerdings auch nie durch Verschwinden der einen Seite behoben werden kann.

Was J. unter Religion versteht, kann allerdings bei Katholiken nur Staunen erregen. Es ist leicht, eine solche Religion als mit Philosophie unvereinbar abzulehnen. Etwas Gequältes, Düsteres, Verstiegenes liegt darüber, eine ungesunde sektenhafte Mystik lebt darin. Askese ist gemeint als fakirhafte Selbstquälerei, Gebet als magischer Zwang der Gottheit oder feiges Ausweichen vor der Entscheidung, Gotteserkenntnis als unmittelbares mystisches Berühren des Unnahbaren, von dem man widerstandslos überwältigt wird. In echt lutherischer Auffassung sieht J. in der Gnade die Vernichtung der Freiheit und — lehnt sie ab; sie entspricht der Verzweflung und völligen Selbstentwertung. Wie schwer katholische Philosophie mit diesen Fragen gerungen — ohne darum zu meinen, sie endgültig lösen zu können —, das scheint sich J.s Kenntnis völlig zu entziehen. Auf lutherische Auffassungen geht es auch zurück, wenn J. wie auch Heidegger es als Schuld bezeichnet, daß der Mensch in seiner Entscheidung immer nur eine von den mehreren sich biefenden Möglichkeiten verwirklichen kann. Es ist die enttheologisierte Lehre von der Sündigkeit der bösen Begierlichkeit zusammen mit der idealistischen Auffassung der Endlichkeit als Übel. Nicht Schuld, die etwas anderes bedeutet, sondern die Kontingenz wird in dieser Tatsache erfahren. Die Auffassung als Schuld kann leicht zu furchtbaren Konsequenzen führen. Wenn alle Entscheidung Schuld ist, wenn sie wenigstens im Äußern immer ein Abfall ist, so hat es keinen Sinn, Schuld meiden zu wollen, oder wenigstens ist alles äußere Tun, Politik, Staatsleben, Wirtschaft, notwendig sündig, entzieht sich daher jeder Regelung durch die Sittengesetze und unterliegt nur der Begrenzung durch die Gewalt. Anklänge an solche Auffassungen fehlen in der Tat bei J. nicht.

Auch der Glaubensbegriff bewegt sich völlig in lutherisch-kantischen Bahnen. Alle Erkenntnis von Existenz und Transzendenz wird schroff abgelehnt und dem nicht religiös gemeinten Glauben zugewiesen. Allerdings wird auch klar, daß mit Erkenntnis vorzüglich die wissenschaftliche gemeint ist; aber J. will doch mehr sagen. Tatsächlich ist doch das Innwerden der Existenz und Transzendenz irgendwie eine Erkenntnis, wenn auch von anderer Art als die auf die Welt der Gegenstände gehende. Auch die letzte, nicht mittelbare Erfassung des Konkreten vom konkreten Einzelnen, ein Moment, das entsprechend der oben dargelegten Seinsstruktur jeder Erkenntnis eignet, ist und bleibt darum doch eine Erkenntnis.

Lebhaft wird man an vielen Stellen an die Existenzialphilosophie erinnert, die bereits vor einem Menschenleben der französische Philosoph M. Blondel in seinem Werke „L'Action“ (Paris 1893) entwickelt hat. Manchmal klingen sogar die Formulierungen anein-

ander an, ohne daß irgendwelche Abhängigkeit sichtbar wäre. Aber wieviel ruhiger, geklärt und darum an entscheidenden Stellen tiefer wirken Blondels Analysen, ohne darum an Entschiedenheit und sittlichem Ernst das Geringste einzubüßen. Alles Sektenhafte, gegen das J. sich wehrt, ohne daß man den Eindruck gewinnt, als sei er innerlich davon frei geworden, fehlt bei Blondel. Auch die Analyse der Wissenschaft ist eindringender.

Letztlich ist J.s Philosophie ein gewaltiger Ausdruck des Ringens des modernen Menschen, der, aus protestantischer Welt kommend, an der Religion irre geworden, sich in eine Welt der Trostlosigkeit und Hoffnungslosigkeit versetzt sehend, in heroischem Aufschwung das eigene Sein sich zu schaffen sucht und in diesem Aufschwung, wenn auch scheiternd, die eigene Tiefe mit ihrem Geheimnis, das über sich hinausweist, erfährt. Allerdings ist die Starre gegenüber Heidegger gemildert, die Verzweiflung nicht ohne leise Hoffnung. In diesem Sinne ist das Werk ergreifend wie alles ehrliche Ringen und Suchen eines Menschen.

A. Brunner S. J.

Spann, Othmar, *Geschichtsphilosophie* (Die Herdflamme, hrsg. v. O. Spann, Ergänzungsband 5). 8^o (XVI u. 456 S.) Jena 1932, Fischer. M 15.—; geb. M 16.30.

Wie wir es beim Ganzheitsphilosophen S. nicht anders erwarten können, bietet er uns in seiner Geschichtsphilosophie allgemeingültige Kategorien der Geschichte, die auf einer Metaphysik, auf seinem ganzen philosophischen, d. i. vorab religionsphilosophischen, System beruhen, das hier überall in seiner neuesten Gestaltung durchleuchtet. Wie stets geht S. mit Vorliebe vom Ganzen aus, von oben nach unten. Demnach ist es für ihn, wenn wir auch zunächst im Geschehen äußerlich nur ein Teilgeschehen und -werden wahrnehmen, die Geschichte selbst doch ein sinnvolles Ganzheitsgeschehen, wobei die Zukunftsvollendung als das fertige Ganze schon von je in Gott grundgelegt erscheint.

In der Urschöpfung, Urgezweigung, treten aus der Urfülle subjektiver und objektiver Geist auseinander, aber so, daß alles übrige nur „Entfaltung“ der „Gründung“ der einzelnen Seelen und aller einzelnen Wesen ist. Im Grunde von allem ruht das Unmittelbare, das Gottesfünkeln, wodurch alles mit Gott „rückverbunden“ bleiben muß. Weil nun jene Entfaltung, Ausgliederung des Schöpfungsganzen und seiner Unterganzen und aller Einzelwesen ihre Inhaltfülle nicht erschöpfen kann, muß zur Ausgliederung, Umwandlung, „Umgliederung“ in der Zeit als geschichtliche Hauptkategorie hinzutreten. Die Teil-Geistesmächte sind hierbei vorrangemäß Religion und Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Recht; die Teil-Geistesstufen oder Umgliederungsträger der Menschheit sind vorrangemäß Kulturkreise, engere Völkerkreise, Volkheiten, Stämme, als entsprechende handelnde Anstalten treten auf Staatenbünde, Staaten, Berufsstände, Sippen, Familien; dabei wird jedoch der wahrhaften Persönlichkeit, insofern sie durch die Hingabe an das Ideenganze Ganzheitscharakter für alle gewinnt, der bloßen Menge gegenüber besondere Führerbedeutung beigegeben. Nur bedingende Grundlagen für die Geistumgliederungen sind Leib, Rasse, Alter, Geschlecht, Güter, Umwelt. Ohne Grund meint S., bei Augustin trete der Eigenwert der Völker nicht zutage (37); vgl. etwa Civ. Dei XIX 17. Es läßt sich auch nicht aufrechterhalten, die ersten Christen hätten die heidnischen Götter nicht gelehnet; vgl. *StimmZeit* 101 (1921 II) 383. Bei S.s Vorranglehre