

Aus dem Universitätsklinikum Münster
Institut für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin
-Direktorin: Univ. Prof. Dr. med. B. Schöne-Seifert

Der Arzt-Philosoph
Wissenschaftstheoretische und philosophische Implikationen
eines ärztlichen Berufsethos' nach Karl Jaspers

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung des doctor medicinae

der Medizinischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

vorgelegt von:
Baars, Theodor
aus Oberhausen
2006

Gedruckt mit Genehmigung der Medizinischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Dekan: Univ.-Prof. Dr. med. H. Jürgens

1. Berichterstatter: Univ.-Prof. Dr. med. Dr. phil. P. Hucklenbroich

2. Berichterstatterin: Univ.-Prof. Dr. med. B. Schöne-Seifert

Tag der mündlichen Prüfung: 20.07.2006

Aus dem Universitätsklinikum Münster
Institut für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin
- Direktorin: Univ.-Prof. Dr. med. B. Schöne-Seifert -
Referent: Univ.-Prof. Dr.med. Dr.phil. Hucklenbroich
Koreferentin: Univ.-Prof. Dr. med. B. Schöne-Seifert

ZUSAMMENFASSUNG

Der Arzt-Philosoph
Wissenschaftstheoretische und philosophische Implikationen
eines ärztlichen Berufsethos' nach Karl Jaspers

Theodor Baars

Die Frage nach einer expliziten Medizinethik in Karl Jaspers' Gesamtwerk steht im Mittelpunkt dieser Studie. Die Tatsache, dass er in seinem Gesamtwerk keinen in sich geschlossenen systematischen medizinethischen Traktat verfasst hat, gleichwohl sich aber zahlreiche Texte finden, die medizinethischen Charakter haben, berechtigt zu dem Arbeitsauftrag der vorliegenden Untersuchung. Das um so mehr, da in der Sekundärliteratur eine Arbeit, die sich explizit der Frage nach einer möglichen Medizinethik in Jaspers' Werk widmet, bisher ein Desiderat ist.

Für die methodische Vorgehensweise dieser Arbeit ergibt sich hieraus der Arbeitsauftrag, die in Jaspers' Werk zur „Ethik“ und „Medizin“ verstreuten Aussagen mit medizinethischer Relevanz quellenanalytisch zu erheben und vor dem Hintergrund seiner (Existenz-) Philosophie in ihren argumentativen Zusammenhängen zu analysieren.

Inhaltlich wird deutlich, dass eine Medizinethik Jaspers' nicht identisch ist mit einer positivistischen Gesetzesethik, die vom Arzt die Befolgung klar definierter ethischer Grundsätze und Gesetze fordert. Vielmehr haben seine eher allgemein formulierten medizinethischen Gedanken appellativen Charakter mit einem wissenschaftstheoretischen und einen philosophischen Ausgangspunkt.

Gleichsam das Bindeglied zwischen den beiden medizinethischen Ansätzen bildet das Ethos der Humanität, insofern im wissenschaftstheoretischen Ansatz durch die „wissenschaftliche Haltung“ des Arztes der Raum für „Humanität“ eröffnet wird, der im philosophischen Ansatz von der philosophischen Lebensführung des Arztes im Umgang mit dem Patienten ausgefüllt und gestaltet wird.

Als aufschlussreich für die Beantwortung der Frage, ob sich eine in sich kohärente das Werk Jaspers' durchziehende Gesamtsystematik einer Medizinethik erkennen lässt, erweist sich die abschließende Analyse der Jaspers'schen Ausführungen über die ärztliche Praxis vor dem Hintergrund seiner wissenschaftstheoretisch und existenzphilosophisch begründeten Medizinethik.

Tag der mündlichen Prüfung: 20.07.2006

Inhaltsverzeichnis

1	EINFÜHRUNG	9
2	KARL JASPERS: ZWISCHEN MEDIZIN UND PHILOSOPHIE	14
2.1	Karl Jaspers: der philosophierende Arzt	14
2.2	Jaspers' Werk	22
2.2.1	Das medizinische Werk	22
2.2.2	Das philosophische Werk	26
3	ANTHROPOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN	28
3.1	Hinführung	28
3.2	Der Weltbezug des Menschen: Begrenzung und Offenheit	29
3.2.1	Der Mensch in der Subjekt-Objekt-Spaltung	30
3.2.2	Die Situationsgebundenheit des Menschen	32
3.2.3	Das kommunikative Merkmal des Menschen	35
3.3	Der Transzendenzbezug des Menschen: das Umgreifende	37
3.3.1	Jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung: die Transzendenz	38
3.3.2	Die Chiffren: Sprache der Transzendenz	40
3.3.3	Der „philosophische Glaube“	42
3.4	Jaspers' anthropologische Seinsweisen	45
3.4.1	Das Dasein als „bloßes Leben in der Welt“	46
3.4.2	Das „Bewusstsein überhaupt“	48
3.4.3	Der Geist	50
3.4.4	Die Existenz	51
4	GRUNDLINIEN ALLGEMEINER ETHIK IM WERK VON KARL JASPERS	55
4.1	Hinführung	55
4.2	Existenzerhellung als Ursprung ethischen Denkens	57
4.2.1	Existenzerhellung in der Grenzsituation	58
4.2.1.1	Wesen und Kennzeichen der „Grenzsituation“	59
4.2.1.2	Systematik der Grenzsituationen	61
4.2.1.3	Existenzielle Selbsterhellung als Wirkung der „Ur-Grenzsituation“ des Scheiterns „universalen Wissenwollens“	65

4.2.2	Existenzerhellung in der „existentiellen Kommunikation“	68
4.2.2.1	<i>Existentielle Selbsterhellung als Wirkung der Grenzerfahrung des Ungenügens in der Kommunikation</i>	69
4.2.2.2	<i>Wesen und Kennzeichen „existentieller Kommunikation“</i>	70
4.2.3	Jenseits der Grenzerfahrungen von Scheitern und Ungenügen: das absolute Bewusstsein und das Gewissen als „Stimme des Selbstseins“	72
4.3	Existenzwerdung als ethisches Handeln im Kontext von Grenzsituationen und „existentieller Kommunikation“	77
4.3.1	Der innere Prozess: Vom guten Willen zur ethisch-guten Handlung	77
4.3.2	Der inhaltliche Aspekt: Ethische Werthaltungen in der Selbstwerdung	81
4.3.2.1	<i>Ethische Haltungen in Grenzsituationen</i>	82
4.3.2.2	<i>Ethische Haltungen in der „existentiellen Kommunikation“</i>	88
4.4	Der philosophische Begriff der „Schuld“: das Versagen gegenüber der Verantwortung	94
4.4.1	Die Schuld des menschlichen Daseins	94
4.4.2	Die Schuld durch aktives Handeln und Nichthandeln	96
4.4.3	Schuld gegenüber dem möglichen Selbstsein	96
4.5	Ethischer Ertrag	98
5	MEDIZINETHISCHE ANSÄTZE IM WERK VON KARL JASPERS	101
5.1	Textbefund	101
5.2	Ethische Grundlagen ärztlichen Handelns: Wissenschaft und Philosophie	102
5.2.1	Der Arzt als Wissenschaftler	102
5.2.1.1	<i>Wissenschafts-Theorie der Medizin</i>	104
5.2.1.1.1	Medizin als (Natur-)Wissenschaft	104
5.2.1.1.1.1	Definition und Kennzeichen der Wissenschaft	104
5.2.1.1.1.2	Die Naturwissenschaft als das Ideal der Wissenschaft	108
5.2.1.1.1.3	Totalitätsanspruch und Grenzen der Erkenntnis des Wissenschaftlers	109
5.2.1.1.1.4	Der Mensch als Forschungsgegenstand der Medizin: ein Geheimnis	112
5.2.1.1.2	Wissenschaft und Philosophie	113
5.2.1.1.2.1	Die notwendige Trennung von Wissenschaft und Philosophie	114
5.2.1.1.2.2	Die wechselseitige Verwiesenheit von Wissenschaft und Philosophie	119
5.2.1.1.2.2.1	Von der Philosophie zur Wissenschaft: Funktion und Leistung der Philosophie	120
5.2.1.1.2.2.1.1	Philosophie als Antrieb wissenschaftlicher Forschung	120
5.2.1.1.2.2.1.2	Philosophie als Quelle von Methodenbewusstsein	121
5.2.1.1.2.2.1.3	Philosophie als Metareflexion: Grenzbewusstsein	122
5.2.1.1.2.2.1.4	Die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft	124
5.2.1.1.2.2.1.5	Ethische Führung der Wissenschaft durch die Philosophie	126
5.2.1.1.2.2.2	Von der Wissenschaft zur Philosophie: die Aufgabe der Wissenschaft	127
5.2.1.1.2.3	Ist Philosophie eine Wissenschaft?	128
5.2.1.2	<i>Wissenschafts-Ethik der Medizin als Konsequenz aus der Wissenschafts-Theorie</i>	130
5.2.1.2.1	Angesichts der Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens: zwei Fehlhaltungen des Arzt-Wissenschaftlers	130
5.2.1.2.1.1	Die Gefahr eines falsch verstandenen „Wissenwollens“: Wissenschaftsaberglaube – Wissenschaft als Pseudoreligion	131

5.2.1.2.1.2	Mögliche Folge aus einem enttäuschten Wissenschaftsaberglauben: Wissenschaftsfeindlichkeit	135
5.2.1.2.2	Die ethischen Haltungen des Arztes: „Wissenschaftlichkeit“ und „Humanität“	136
5.2.1.2.2.1	Die Überwindung der Fehlhaltungen von Wissenschaftsaberglauben und Wissenschaftsfeindlichkeit durch die ethische Haltung der „Wissenschaftlichkeit“	136
5.2.1.2.2.2	Die Haltung der „Humanität“: Achtung vor der Würde des Menschen	139
5.2.1.3	<i>Zwischenresümee</i>	141
5.2.2	Der Arzt als Philosoph	144
5.2.2.1	<i>Philosophie als Lebensform - Grundlagen</i>	145
5.2.2.1.1	Die undefinierbarkeit der Philosophie als Instanz der Selbsterhellung des einzelnen Menschen	145
5.2.2.1.2	Die Philosophie als Antwort auf die „Grenzsituation“	148
5.2.2.1.3	Gegenstand und Methoden der Philosophie: „eigentliches Sein“ und „Transzendieren“	150
5.2.2.2	<i>Philosophie als Lebensform - die „philosophische Lebensführung“</i>	156
5.2.2.2.1	Besinnung zur Selbstwerdung im transzendierenden Innwerden des „Seins selbst“ – das innere Handeln	156
5.2.2.2.2	Kommunikation mit dem anderen Menschen – das äußere Handeln	160
5.2.2.2.3	Die sittliche Grundhaltung philosophischer Lebensführung: das Ethos der Humanität – ein argumentativ uneingelöstes Postulat	161
5.2.2.3	<i>Zwischenresümee</i>	163
5.2.3	Medizinethischer Ertrag	165
5.3	Ärztliche Praxis als Anwendungsfeld und Ernstfall des ethischen Anspruches	166
5.3.1	Die wechselseitige Verwiesenheit von Wissenschaft und therapeutischer Praxis	166
5.3.2	Der Arzt angesichts der Grenzen ärztlicher Therapie	170
5.3.2.1	<i>Jaspers' Stufenmodell allgemeiner ärztlicher Therapie</i>	170
5.3.2.1.1	Die technisch-kausale Therapie	171
5.3.2.1.2	Die Pflegekunst	171
5.3.2.1.3	Die kommunikative Therapie	172
5.3.2.1.4	Die Psychotherapie: „die Behandlung des Menschen als Leib-Seele-Einheit“	173
5.3.2.1.5	Die existentielle Kommunikation: Therapieform jenseits wissenschaftlicher Behandlung	176
5.3.2.2	<i>Der Anspruch an den Arzt als Person „vor der Grenze“</i>	179
5.3.2.3	<i>Medizinethischer Ertrag</i>	181
5.3.3	Das Arzt-Patient-Verhältnis	183
5.3.3.1	<i>Die Asymmetrie im Verhältnis von Arzt und Patient als Gefährdung für das Ethos der Humanität</i>	183
5.3.3.2	<i>Das Ideal im Verhältnis von Arzt und Patient</i>	184
5.3.3.3	<i>Die Lüge, ein erlaubter Grenzfall in der Kommunikation von Arzt und Patient: der Arzt vor der ethischen Unbedingtheit seiner selbst</i>	186
5.3.3.4	<i>Die Auswirkungen des technischen Zeitalters auf das Arzt-Patienten-Verhältnis: die Gefährdung des Humanitätsideals!</i>	188
5.3.3.5	<i>Medizinethischer Ertrag</i>	190
5.3.4	Konkretion: Das ethische Ideal des psychotherapeutischen Nervenarztes	191
5.3.4.1	<i>Die Ausbildung des Nervenarztes als Erziehung zum Arztsein</i>	191
5.3.4.2	<i>Grundtypen des Nervenarztes</i>	192
5.3.4.3	<i>Der Nervenarzt: Vorbild und Ideal des Arztes schlechthin</i>	194
5.3.4.4	<i>Der Nervenarzt als ärztlicher Psychotherapeut: Ethische Anforderungen an die Persönlichkeit</i>	196
5.3.4.4.1	Gegen ein pseudoreligiöses Missverständnis der Psychotherapie: die Haltung der „Wahrhaftigkeit“	196

5.3.4.4.2	Gegen die Gefahr der Menschenverachtung: die Haltung des Helfenwollens und der Menschenliebe	197
5.3.4.4.3	Gegen eine entfremdende Einseitigkeit des Behandelns: die Forderung der beständigen Selbsterhellung des Psychotherapeuten	197
5.3.4.5	<i>Medizinethischer Ertrag</i>	198
6	RESÜMEE: GIBT ES IM WERK VON KARL JASPERS EINE MEDIZINETHIK?	201
6.1	Medizinethik bei Jaspers – eine personenzentrierte Ethik des Arztes als Wissenschaftler-Philosoph	201
6.2	Grundintuition: Grenzerfahrung	201
6.3	Wissenschaftstheoretisch begründete medizinethische Postulate	204
6.3.1	Die ethische Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ – Konkretion der ethischen Ur-Haltung der Annahme der Grenze	204
6.3.2	Die ethische Haltung der Humanität – Achtung vor der Würde und dem Geheimnis des Menschen	205
6.3.3	Philosophie als Horizont der Wissenschaft und deren „ethischer Führung“	206
6.4	Existenzphilosophisch begründete medizinethische Postulate	207
6.4.1	<i>Formale</i> ethische Grundhaltungen des Arztes	207
6.4.2	<i>Inhaltliche</i> ethische Grundhaltung des Arztes: das Ethos der Humanität	208
6.5	Medizinethik bei Jaspers – eine kritische Würdigung	209
7	ABKÜRZUNGEN DER WERKE KARL JASPERS'	214
8	LITERATURVERZEICHNIS	215
8.1	Primärliteratur	215
8.2	Sekundärliteratur	219

1 Einführung

Haben embryonale Stammzellen Menschenwürde? Wo fängt das menschliche Leben an, wann endet es? Ist der Mensch nur noch eine gentechnisch manipulierbare und beliebig vermarktbar klonale Existenz? So lauten aktuelle medizinethische Fragen.

Die Herausforderungen durch die rasanten Fortschritte in der modernen Medizin, insbesondere in der Diagnostik, Therapie, Prävention und Reproduktion, werfen immer neue Fragen auf und haben zu einer großen Unsicherheit geführt, wie mit Organtransplantation, Pränataldiagnostik, Sterbehilfe, Anwendung der Gentechnologie oder Geburtenkontrolle verantwortlich umgegangen werden soll. Gesucht werden moralische Wertmaßstäbe und ethische Richtlinien, an denen sich medizinisches Forschen und ärztliches Handeln angesichts der neuen Fragen orientieren und ausrichten können. Die vermehrte Einrichtung von Lehrstühlen für medizinische Ethik sowie die Installierung von Ethikkommissionen oder -räten im Bereich von Politik, Wissenschaft und Medizin zeigen hierbei, dass die zu behandelnden Probleme und Fragen offenbar nicht mehr nur im Rahmen der fachspezifischen Tätigkeit des Mediziners gelöst und beantwortet werden können. Es bedarf vielmehr eines Zusammenwirkens von Fachleuten der Medizin *und* der Philosophie bzw. der Ethik gleichermaßen. So ist zu beobachten, dass Medizinethik in den letzten Jahren verstärkt auch in den Mittelpunkt der Wissenschaften und der Philosophie getreten ist.¹

Diese Tatsache bedeutet allerdings nicht, dass das Reflektieren auf die ethischen Implikationen der medizinischen Forschung und des ärztlichen Handelns ein rein zeitlich-begrenztes Phänomen der Gegenwart ist. Einer der ersten, der bereits in der

Hinweise zur Benutzung der Fußnoten: Querverweise auf ein gesamtes Kapitel geschehen durch den Verweis auf die Kapitelnummerierung. Bei Verweisen auf eine konkrete Stelle innerhalb eines Kapitels wird die Seitenzahl angegeben; „ebd.“ bezieht sich immer auf das zuvor angeführte Werk bzw. (wenn noch eine Seitenzahl angegeben ist) auf die zuvor angegebene Stelle; „vgl.“ setzen wir dann, wenn wir nicht wörtlich aus einem Werk zitieren, sondern eine Bezugnahme in eigenen Worten vorliegt. Die Kurztitel sind aufzulösen nach der Erstzitation in Langform. Die Abkürzungen der Werke Karl Jaspers' sind nach dem Abkürzungsverzeichnis aufzuschlüsseln.

¹ An dieser Stelle seien stellvertretend einige medizinethische Werke der Gegenwart genannt: ACH, J. S. u. QUANTE, M. (Hgg.), Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin. Stuttgart/Bad Cannstatt 1997. - ALTNER, G., Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts. Darmstadt 1998. - BONDOLFI, A., Ethisch denken und moralisch handeln in der Medizin. Anstöße zur Verständigung. Zürich 2000. - v. ENGELHARDT, F. D. (Hg.), Ethik im Alltag der Medizin. Spektrum der Disziplin zwischen Forschung und Therapie. Basel/Boston/ Berlin 1997. - HÖFFE, O., Medizin ohne Ethik? Frankfurt a.M. 2002. - SASS, H.-M. (Hg.), Medizin und Ethik. Stuttgart 1989.

Mitte des vergangenen Jahrhunderts über die ethischen Implikationen medizinischen Handelns nachgedacht hat, ist der Arzt und Philosoph Karl Jaspers. Auch wenn er keinen in sich geschlossenen systematischen medizinethischen Traktat verfasst hat, so finden sich doch in seinem Gesamtwerk zahlreiche Texte, die medizinethischen Gehalt haben: „Der Arzt im technischen Zeitalter“, „Die Idee des Arztes“, „Arzt und Patient“.² Diese Beobachtung berechtigt zu dem Arbeitsauftrag der vorliegenden Untersuchung, ob sich im philosophischen Werk Jaspers' auch eine Medizinethik findet.

Bevor einige Bemerkungen zum methodischen Vorgehen der Arbeit folgen, soll ein kurzer Überblick zeigen, in welcher Weise bisherige Forschungsarbeiten sich mit medizinischen und medizinethischen Themenstellungen in Jaspers' Werk auseinandergesetzt haben:

Jaspers' medizinische und psychopathologische Schriften sind Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen. So beschäftigt sich eine Reihe von Arbeiten mit der Allgemeinen Psychopathologie von Jaspers unter psychiatriehistorischen Aspekten³. Andere Forschungsarbeiten setzen sich mit der Psychoanalysekritik von Jaspers auseinander.⁴ Drei weitere Untersuchungen versuchen die Argumente von Jaspers gegen

² Vgl. JASPERS, K., Der Arzt im technischen Zeitalter. Vortrag der 100. Tagung der „Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte“ 1958 in Wiesbaden, in: Klinische Wochenschrift. Berlin, München 36/1958, Nr. 22, 1037-1043; zitiert nach Abdruck in: Ders., Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie. München ²1999, 39-58; DERS., Die Idee des Arztes. Vortrag, gehalten am Festakt des Schweizerischen Ärztetages vom 6. Juni 1953 in Basel, in: Ärztliche Mitteilungen. Deutsches Ärzteblatt. Köln 38/1953, Nr. 18, 476-479; zitiert nach Abdruck in: Ders., Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie. München ²1999, 7-18; DERS., Arzt und Patient, in: Studium generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden. Berlin, Göttingen, Heidelberg 6/1953, Nr. 8, 435-443; zitiert nach Abdruck in: Ders., Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie. München ²1999, 19-38.

³ Zur Orientierung sind insbesondere folgende Arbeiten hervorzuheben: BLANKENBURG, W., Unausgeschöpftes in der Psychopathologie von Karl Jaspers, in: Der Nervenarzt (1984) 55: 447-460; GLATZEL, J., Die Psychopathologie Karl Jaspers' in der Kritik, in: Der Nervenarzt (1984) 55: 10-17; GRUHLE, H. W., Karl Jaspers. Allgemeine Psychopathologie, in: Der Nervenarzt 18 (1947), 8: 1-7; HEIMANN, H., Der Einfluss Karl Jaspers' auf die Psychopathologie, in: Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie Bd. 120 (1950) Nr. 1, 1-20; LANGENBACH, M., Jaspers' psychopathology, in: The British journal of psychiatry; the journal of mental science; 160 (1992) 133-134; SCHMITT, W., Die Psychopathologie von Karl Jaspers in der modernen Psychiatrie, in: Peters, U.H. (Hg.), Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. X. Zürich 1980, 46-62; SCHNEIDER, K., 25 Jahre „Allgemeine Psychopathologie“ von Karl Jaspers (1938), in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973, 13-16; TELLENBACH, H., Karl Jaspers' Konzeption einer geistigen Psychiatrie. Ein Nachwort zum 7. Jahrzehnt ‚Allgemeine Psychopathologie‘, in: Der Nervenarzt 58 (1987), 468-470; TÖLLE, R., Die Entwicklung der deutschen Psychiatrie im 20. Jahrhundert, in: Peters, U. H. (Hg.), Kindlers Psychologie des 20. Jahrhunderts Bd. 10. Zürich 1980, 13-23.

⁴ Vgl. hierzu: BORMUTH, M., Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002; KUHR, A., Jaspers philosophische Auseinandersetzung mit der Psychotherapie, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin 7 (1960/61) 289-300; WARSITZ, R. P., Das

Freud durch einen direkten Vergleich ihrer theoretischen Ansätze zu verstehen.⁵ Wiederum andere Studien stellen Jaspers' Methodik in der Psychopathologie in den Mittelpunkt ihrer Untersuchung.⁶ Aus medizinethischer Sicht verdienen zwei Arbeiten Erwähnung: (1) In seiner Studie „Lebensführung in der Moderne“⁷ beschäftigt sich Bormuth mit der Psychoanalysekritik von Karl Jaspers. Dabei finden Jaspers' Argumente gegen Freud ebenso Beachtung wie seine Auseinandersetzung mit Alexander Mitscherlich und Viktor von Weizsäcker. Als medizinethisch relevant erweist sich hierbei die in diesem Rahmen geführte Diskussion über die Grenzen ärztlicher Autorität in der Psychotherapie. (2) Koller verfolgt mit seiner Dissertation über die Fragestellung „Der Arzt gegenüber der Ganzheit des Patienten: Mittragende Persönlichkeit oder Kurpfuscher der Seele?“⁸ eine ganz andere Akzentsetzung. Auf der Grundlage der Gedanken Karl Jaspers' diskutiert er das Problem, was die Ganzheit des Menschen im Sinne Jaspers' bedeutet und inwieweit diese einer ärztlichen Behandlung zugänglich ist. Als medizinethisch relevant erweist sich hier die gedankliche Weiterführung des Ansatzes Karl Jaspers', demzufolge ärztliches Wissen zwar nicht in der Lage ist, den ganzen Menschen zu erfassen und ihm zu helfen, aber der Arzt imstande ist, jenseits ärztlicher Kunst als Existenz mit Existenz in Kommunikation zu treten und so zur mittragenden Persönlichkeit zu werden.⁹

Die beiden zuletzt genannten Studien gehen jedoch eher selektiv auf medizinethische Fragestellungen ein und ändern nichts an dem auch sonst festzustellenden Befund, dass

zweifache Selbstmissverständnis der Psychoanalyse. Die Psychoanalysekritik von Karl Jaspers in immanenter Kritik. Univ. Diss., Marburg 1985; DERS., Zwischen Verstehen und Erklären. Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse bei Karl Jaspers, Jürgen Habermas und Jacques Lacan. Würzburg 1990;

⁵ Zu nennen sind in diesem Rahmen: PFISTER, O., Karl Jaspers als Sigmund Freuds Widersacher, in: *Psyche* 6 (1952) 241-275; SCHAUB, N., Die Beurteilung der Psychoanalyse im psychiatrischen Werk von Jaspers. Univ. Diss., Freiburg 1973; SEIDLER, E./KINDT, H./SCHAUB, N., Jaspers und Freud, in: *Sudhoffs Archiv* 62 (1978) 37-63.

⁶ Hier sei auf folgende Arbeiten verwiesen: BABLER, W., Psychiatrie des Elends oder Das Elend der Psychiatrie. Karl Jaspers und sein Beitrag zur Methodenfrage in der klinischen Psychologie und Psychopathologie. Würzburg 1990; PITSCH, B., Zur Methodologie des Verstehens in der Psychopathologie von Karl Jaspers. Univ. Diss. Freiburg 1983; SCHMITT, W., Karl Jaspers und die Methodenfrage in der Psychiatrie, in: Janzarik, W. (Hg.), *Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft*. Stuttgart 1979;

⁷ Vgl. BORMUTH, M., *Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

⁸ Vgl. KOLLER, M., *Der Arzt gegenüber der Ganzheit des Patienten: Mittragende Persönlichkeit oder Kurpfuscher der Seele? Eine Diskussion dieser Frage auf der Grundlage von Gedanken Karl Jaspers'*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Medizinischen Fakultät der Universität Zürich. Zürich 1975.

⁹ Vgl. ebd., 36.

eine Arbeit, die sich explizit der Frage nach einer Medizinethik in Jaspers' Werk widmet, bisher ein Desiderat ist. Dieser Fragestellung möchte die folgende Untersuchung nachgehen.

Es wurde bereits oben erwähnt, dass Jaspers in seinem Gesamtwerk keinen in sich geschlossenen systematischen medizinethischen Traktat verfasst hat. Für die methodische Vorgehensweise dieser Arbeit ergibt sich hieraus der Arbeitsauftrag, die in Jaspers' Werk zur „Ethik“ und „Medizin“ verstreuten Aussagen mit medizinethischer Relevanz (im oben genannten Sinn) zu erheben und vor dem Hintergrund seiner (Existenz-) Philosophie in ihren argumentativen Zusammenhängen zu analysieren.

Dieser Ansatz erfordert folgende Arbeitsschritte:

1. Der Verfasser versucht sich der Thematik zunächst in einem einführenden biographischen Kapitel (Kap. 2 Karl Jaspers: Zwischen Medizin und Philosophie) zu nähern.
2. (Medizin-) Ethik ohne eine klare philosophische Konzeption vom Menschen ist unmöglich. In einem zweiten Schritt (Kap. 3 Anthropologische Voraussetzungen) gilt es daher, die zum Verständnis einer möglichen Ethik unerlässlichen anthropologischen Voraussetzungen in Jaspers' philosophischem Werk zu erfassen und in den Grundlinien darzustellen.
3. Eine Spezialethik (Medizinethik) ist nicht seriös konzipierbar ohne den Hintergrund einer allgemeinen Fundamentaethik. Das sich anschließende Kapitel (Kap. 4 Grundlinien allgemeiner Ethik im Werk von Karl Jaspers) befasst sich mit dem allgemeinen Ethikbegriff Jaspers' im Sinne einer „Fundamentaethik“. Da Jaspers keine Ethik als wissenschaftliches Werk verfasst hat, versuchen wir, quellenanalytisch die Grundzüge allgemeiner ethischer Argumentation aus seinem philosophischen Werk selbst herauszuarbeiten und eine mögliche Ethik zu bestimmen.
4. Das fünfte Kapitel (Kap. 5 Medizinethische Ansätze im Werk von Karl Jaspers) stellt das Hauptkapitel der Untersuchung dar. Vor dem Hintergrund der in Kapitel drei und vier erarbeiteten Erkenntnisse sollen medizinethische Ansätze aus Jaspers' medizinischem und philosophischem Werk erhoben und in ihren argumentativen Zusammenhängen analysiert werden.

5. Die Schlussauswertung erfolgt in Form eines abschließenden Resümees (Kap. 6 Resümee: „Gibt es im Werk von Karl Jaspers eine Medizinethik?“). Es fasst die gewonnenen Erkenntnisse zusammen und versucht eine differenzierte Antwort auf die Frage zu geben, inwieweit Jaspers sich mit medizinethischen Problemen und Fragestellungen auseinandergesetzt hat und ob man von einer Medizinethik in Jaspers' Werk sprechen kann.

In dieser Arbeit gehen wir quellenanalytisch vor in dem Sinne, dass wir Jaspers' Schriften selbst zum Gegenstand und zum Verständnishorizont unserer Überlegungen machen: Wir versuchen, Jaspers aus Jaspers zu verstehen. Es ist also nicht beabsichtigt, eine Interpretation der Positionen Karl Jaspers' aus der Perspektive einer spezifischen philosophischen „Schule“ und Denktradition durchzuführen oder die Leistungsfähigkeit seiner medizinethischen Positionen im Hinblick auf konkrete medizinethische Problemfälle zu untersuchen. Hier geht es viel fundamentaler um Grundlagenforschung, die die Voraussetzung für solche weitergehenden Fragestellungen bildet.

2 Karl Jaspers: zwischen Medizin und Philosophie

2.1 Karl Jaspers: der philosophierende Arzt

Karl Jaspers gilt als einer der Hauptvertreter der Existenzphilosophie.¹⁰ Was weniger bekannt ist: bevor Jaspers als Philosoph bekannt wird, hat er Medizin studiert und war als Arzt und Psychiater tätig. Im folgenden Abschnitt soll zunächst in Form einer kurzen biographischen Skizze die Person Karl Jaspers vorgestellt werden, ehe im Anschluss daran gezeigt wird, welche Lebensereignisse und Begegnungen des Arzt-Philosophen möglicherweise einen Einfluss auf die Ausprägung solcher Themen seiner Philosophie hatten, die für das Gesamtthema der vorliegenden Arbeit von Bedeutung sein werden. Über die äußeren Lebensstationen von Karl Jaspers und seinen inneren Werdegang geben wohl am ausführlichsten und beeindruckendsten seine selbstbiographischen Texte¹¹ sowie die Schriften zur Lebens- und Werkgeschichte Jaspers' von Saner¹² und Salamun¹³ Auskunft. Auf sie sei an dieser Stelle verwiesen.

Jaspers wurde am 23. Februar 1883 in Oldenburg geboren. Nach dem Abitur beginnt er zunächst in Heidelberg und in München mit dem Studium der Jurisprudenz. Sein Ziel, Rechtsanwalt zu werden, gibt er jedoch bereits nach drei Semestern auf.¹⁴ Er entschließt sich nun, Medizin zu studieren. Seinen Studienwechsel begründet er wie folgt: „Ich wollte erkennen, was möglich ist; die Medizin öffnete, so schien es mir, das weiteste Feld mit der Gesamtheit der Naturwissenschaften und dem Menschen als Gegenstand. Als Arzt konnte ich meine Rechtfertigung in der Gesellschaft finden.“¹⁵ Er studiert in der Folge in Berlin, Göttingen und Heidelberg. Mit einer Dissertation über „Heimweh

¹⁰ Vgl. HERSCHE, J., Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München 1990, 1.

¹¹ Es sind in diesem Zusammenhang insbesondere drei Schriften anzuführen: (1) JASPERS, K., Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. Herausgegeben von Hans Saner. München 1967: sie beinhaltet ein Selbstporträt des Philosophen, Erinnerungen an sein Elternhaus und seine Kind- und Jugendzeit, sowie Ausführungen über seine eigene Krankengeschichte; (2) DERS., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München 1958: sie enthält zwei autobiographische Aufsätze, „Mein Weg zur Philosophie (1951)“ und „Über meine Philosophie (1941)“; (3) DERS., Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1963: sie schließt eine „Philosophische Autobiographie (1956)“ mit ein.

¹² Vgl. SANER, H., Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1999.

¹³ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers. München 1985.

¹⁴ Vgl. JASPERS, K., Philosophische Autobiographie, 10: „Aber enttäuscht von den Abstraktionen, die sich auf das gesellschaftliche Dasein bezogen, das ich noch gar nicht kannte, beschäftigte ich mich mit Dichtung, Kunst, Theater, Graphologie, immer wieder anderem zugewandt, unglücklich in der Zerstretheit, glücklich in ... der Kunst.“

¹⁵ Ebd., 11.

und Verbrechen“¹⁶ wird er 1908 zum Doktor der Medizin promoviert. Nach der Approbation als Arzt (1909) arbeitet er zunächst als Medizinerpraktikant, dann als wissenschaftlicher Volontärassistent¹⁷ an der Psychiatrischen Klinik in Heidelberg. 1913 habilitiert er sich im Fach Psychologie mit seiner „Allgemeinen Psychopathologie“¹⁸ bei Windelband und ist seit 1914 als habilitierter Privatdozent für Psychologie innerhalb der Philosophischen Fakultät tätig. Diese Berufung bedeutet für Jaspers gleichzeitig den Wechsel von der Medizin/Psychiatrie zur Philosophie. Ab 1922 lehrt er als ordentlicher Professor Philosophie in Heidelberg. Wegen der jüdischen Abstammung seiner Frau wird er 1933 durch den nationalsozialistischen Staat von der Mitwirkung an der Universitätsverwaltung ausgeschlossen. Er verliert 1937 seinen philosophischen Lehrstuhl und wird zwangspensioniert.¹⁹ Nach seiner Wiedereinsetzung als Professor für Philosophie an der Universität Heidelberg 1945 ist er wesentlich am Wiederaufbau der Universität beteiligt. 1948 verlässt er Heidelberg und folgt einem Ruf an die Universität nach Basel. Als Motive für seinen Wechsel nennt er: „Das Ausbleiben der Konsequenzen des Massenmords an Juden - der radikale Abstand vom totalen Verbrecherstaat - meine Isolierung in den Universitätsbestrebungen - die Feindseligkeit der Regierung - eine Überbeanspruchung durch vergebliche Bemühungen - eine Minderung der Kraft meines philosophischen Arbeitens.“²⁰ In Basel lehrt er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1961. Am 26. Februar 1969 stirbt er in Basel.

Soweit ein kurzer Überblick über die äußeren biographischen Daten seines Lebens. Viel interessanter als dieser Überblick erscheint uns die Frage: Welche biographischen Impulse können Jaspers zur Entwicklung einer Medizinethik inspiriert haben?

Ein wichtiger Impuls stellt Jaspers' eigene Krankengeschichte dar. Schon von Kindheit an ist Jaspers organisch krank. Er neigt zu Infektionskrankheiten, leidet an Atembeschwerden, unter häufigen Fieberattacken und schweren Hustenanfällen. So

¹⁶ Vgl. DERS., Heimweh und Verbrechen. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg. Leipzig 1909; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 1-84.

¹⁷ Durch seine Krankheit war es ihm nicht möglich, Vollassistent zu werden.

¹⁸ Vgl. DERS., Allgemeine Psychopathologie. Berlin 1913.

¹⁹ Vgl. KOLLE, K., Karl Jaspers 23.2.1883-26.2.1969, in: *Psychiatrica clinica* 3(1970) 65-70.

²⁰ JASPERS, K., Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München 1967, 180.

schreibt er: „Gesund bin ich nie gewesen ... Von Kindheit an war ich organisch krank ... Auf der Jagd saß ich manchmal, aus Schwäche des Körpers versagend, bitterlich weinend irgendwo in der Verborgenheit des Waldes.“²¹ Die Diagnose wird gestellt, als er 18 Jahre alt ist: Bronchiektasen und sekundäre Herzinsuffizienz.²² Sie bedeutet für ihn eine wesentliche Einschränkung in die Möglichkeiten seiner Lebensgestaltung. Bei allen Entscheidungen, die er trifft, muss er auf seine Krankheit Rücksicht nehmen; er lernt auf vieles zu verzichten: Wandern, Reiten, Schwimmen und Tanzen sind für ihn unmöglich. In der Öffentlichkeit kann er sich nur unter sorgfältig eingehaltenen Voraussetzungen kurzzeitig aufhalten und ist dabei nicht selten auf die Hilfe, das Verständnis und die freundliche Gesinnung seiner Umgebung angewiesen.²³ Neben dem Lebensstil muss er auch seine Arbeitsweise ändern. Die Krankheit erlaubt keine lange Arbeitszeit. Pausen und ständige Unterbrechungen müssen in der Planung mitberücksichtigt und die kurzen Zeitabschnitte, die ein konzentriertes Arbeiten möglich machen, konsequent genutzt werden.²⁴ Ein solcher Lebensstil führt unweigerlich in die Einsamkeit, gerade weil Jaspers nicht spontan an jeder Unternehmung mit teilnehmen kann, und er beinhaltet immer auch - gerade in der Angewiesenheit auf die Hilfe anderer - die Akzeptanz der eigenen Abhängigkeit, oder anders gesagt die Aufgabe eigener Unabhängigkeit und die Einschränkung persönlicher Freiheit. Nach Abschluss seines Medizinstudiums kommt Jaspers an die Psychiatrische Universitätsklinik in Heidelberg und ist dort sieben Jahre lang (1908-1915), zunächst als Medizinalpraktikant und schließlich als wissenschaftlicher Volontärassistent tätig. Wegen seiner chronischen Bronchialerkrankung kann er nicht als Vollassistent eingesetzt werden. Er wird von der Verpflichtung der regelmäßigen Arbeitszeit entbunden und somit auch nicht in den regulären Klinikbetrieb einbezogen²⁵, wengleich ihm der Zugang zu allen Besprechungen und Diskussionen offen bleibt: an den gemeinsamen Visiten, Krankenvorstellungen und Beratungen von Gutachten in der Klinik nimmt er teil. Diese Ausnahmestellung im Klinikalltag erkaufte er sich gleichsam mit dem Verzicht auf jegliches Gehalt.²⁶

²¹ DERS., Philosophische Autobiographie (1953), in: Ders., Philosophische Aufsätze. München 1967, 156.

²² Vgl. ebd.

²³ Vgl. ebd., 157.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. SCHMITT, W., Karl Jaspers als Psychiater und sein Einfluss auf die Psychiatrie, in: Leonard, J.-F. (Hg.), Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit. Heidelberg 1983, 23.

²⁶ Vgl. SANER, H., Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 28.

Spätere Berufungen auf Lehrstühle für Psychiatrie wie z.B. als Nachfolger Nissls auf den Lehrstuhl für Psychiatrie an der Medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg 1916 muss er aufgrund seiner Krankheit ablehnen²⁷: „Was damals durch die Krankheit erzwungen und widerstrebend getan wurde, die endgültige Wahl der philosophischen Fakultät, war in der Tat die Führung auf den mir eingeborenen Weg.“²⁸

Die angeführten biographischen Begebenheiten verdeutlichen, wie sehr die Krankheit Jaspers' Lebensstil, Lebensentscheidungen und Arbeitsstil beeinflusst. Sie macht es ihm unmöglich, ein normales Leben zu führen und grenzt es in seinen Möglichkeiten erheblich ein: „Alle Entschlüsse meines Lebens waren mitbedingt durch eine Grundtatsache meines Daseins. Die Krankheit durfte durch Sorge um sie nicht zum Lebensinhalt werden. Die Aufgabe war, sie fast ohne Bewusstsein richtig zu behandeln und zu arbeiten, als ob sie nicht da sei. Alles musste nach ihr gerichtet werden, ohne an sie zu verfallen ... Will ich arbeiten, muß ich das Schädliche wagen, will ich am Leben bleiben, muß ich für strengste Ordnung unter Vermeidung des Schädlichen sorgen. Zwischen diesen beiden Polen verlief mein Dasein“²⁹

Hinzu kommt, dass die Diagnose „Bronchiectasen mit einer sehr schlechten Prognose verbunden ist: „Spätestens in den dreißiger Jahren gehen diese Kranken an allgemeiner Vereiterung zugrunde.“³⁰ Diese permanente Konfrontation mit der Möglichkeit, aufgrund dieser Krankheit zu sterben, wird seine existenzphilosophische Vorstellung, dass das Erleben von Grenzsituationen wie Tod, Leiden, Kampf, Schuld grundlegend für die menschliche Existenz sei, nicht unwesentlich beeinflusst haben.³¹

Angesichts der beständigen Erfahrung der Grenze entwickelt Jaspers einen Lebensstil, der zeigt, „wie Krankheit nicht nur unterbricht und zerstört, wie nicht nur trotz einer Krankheit etwas geleistet wird, sondern wie Krankheit Bedingung gewisser Leistung sein kann.“³² Im Wissen um die Unausweichlichkeit und die Unablösbarkeit der Krankheit mit dem eigenen Dasein gelingt es ihm, die eigene Krankheit als Grundgegebenheit seines Lebens nicht nur anzunehmen, sondern in das eigene Leben

²⁷ Vgl. SCHMITT, W., Karl Jaspers als Psychiater und sein Einfluss auf die Psychiatrie, 24.

²⁸ JASPERS, K., Philosophische Autobiographie. München ²1984, 30.

²⁹ Ebd., 12f.

³⁰ Ebd., 13.

³¹ Vgl. SALAMUN, K., Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers, 90.

³² JASPERS, K., AP, 7.

und Arbeiten zu integrieren.³³ Sie wird ihm nicht nur zur Grund- und zur Grenzsituation seines eigenen Lebens, sondern auch zu einer Grundthematik seiner Existenzphilosophie. Mit Salamun vertreten wir die Auffassung, dass die extreme körperliche Gefährdung, der sich Jaspers durch seine Krankheit ein Leben lang konfrontiert sieht, sich in Jaspers' Vorstellungen von den Grenzsituationen des menschlichen Lebens widerspiegeln und letztlich darin ihren Ursprung haben.³⁴

Eine zweite entscheidende Wirkung auf sein Leben und seine Philosophie ist der Begegnung Jaspers' mit seiner späteren Frau Gertrud Mayer zuzuordnen.³⁵ Hatte Jaspers zuvor an der durch seine Krankheit erlebten Eingeschränktheit der persönlichen Möglichkeiten und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Isoliertheit und Einsamkeit gelitten und gedacht: „Es gibt keinen Menschen für mich“³⁶, so ändert sich für ihn die Situation grundlegend, als er Gertrud Mayer kennenlernt: „Einsamkeit, Schwermut, Selbstbewusstsein, alles verwandelte sich, als ich ... Gertrud Mayer begegnete. ... Es war wie selbstverständlich, dass das Gespräch bald auf große Grundfragen des Lebens kam, als ob wir uns schon lange gekannt hätten.“³⁷ Für Saner fällt die Begegnung mit Gertrud Mayer mit dem Beginn seines aktiven Interesses für die Philosophie überhaupt zusammen. So schreibt er: „Der Anstoß zur Philosophie kam, nachdem sie geheiratet hatten (1920), vermutlich nicht so sehr durch ihr vorwiegendes Interesse, sondern mehr aus ihrem ganzen Wesen.“³⁸

Die Beziehung zu seiner Frau stellt jedoch nicht nur einen wichtigen Impuls und Motivationsfaktor zu Beginn seines philosophischen Schaffens dar. Vielmehr sind wir mit Salamun der Meinung, dass seine Ehe mit Gertrud Mayer entscheidend eines seiner philosophischen Grundthemen, das der Kommunikation, insbesondere den Begriff der existentiellen Kommunikation, innerhalb seines philosophischen Werkes in

³³ Vgl. DERS., Schicksal und Wille, 141: „Das Übernehmen der Krankheit: Das Wissen um das Unausweichliche fordert, das Kranksein anzunehmen. Es wird unablässig vom eigenen Dasein. Man wird sich einer unüberschreitbaren Grenze bewusst. Mit ihr sich ohne Verschleierung selbst zu finden, ist der Ursprung, aus dem man seine Krankheit ‚übernehmen‘ kann.“

³⁴ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers. München 1985, 12.

³⁵ Vgl. ebd.

³⁶ JASPERS, K., Philosophische Autobiographie, 12.

³⁷ Ebd., 15.

³⁸ SANER, H., Karl Jaspers – Von der Weite der Vernunft und der Verlässlichkeit des Handelns, in: Nordhofen, E. (Hg.), Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts im Porträt. Frankfurt 1986, 127.

wesentlichen Aspekten mitbestimmt hat.³⁹ Auch Saner unterstützt diese These, wenn er hierzu meint: „Was über Kommunikation und Liebe gesagt wird, ... wäre ohne die Verbundenheit mit der Lebensgefährtin in dieser Tiefe ungesagt geblieben.“⁴⁰

Dass das Thema „Arzt-Patienten-Verhältnis“ in Jaspers’ medizinischem und medizinethischem Werk einen zentralen Raum einnimmt, verwundert nicht. Dies mag einerseits daran liegen, dass gerade in der Psychiatrie, die Jaspers’ medizinischen Erfahrungshorizont darstellt, dem Therapeuten-Patienten-Verhältnis im Hinblick auf das Gelingen der Therapie eine nicht unerhebliche Bedeutung zugemessen wird. Andererseits ist Jaspers selbst in seinem Leben auf dreifache Weise Teil dieses Verhältnisses gewesen und kann somit aus eigener Lebens- und Leidenserfahrung von gelungenen und misslungenen Arzt-Patienten-Verhältnissen berichten:

Da Jaspers – wie beschrieben - schon von Kindheit an organisch krank ist, muss er frühzeitig die Rolle des Patienten einnehmen. Die Diagnose, die ihn fortan ein Leben lang zum Patienten macht, wird von seinem Hausarzt Albert Fraenkel gestellt.⁴¹ Mit ihm verbindet Jaspers eine ganz besondere Art der Beziehung, die über das reine Arzt-Patienten-Verhältnis hinausgeht. Wenn Jaspers in seinem Essay „Die Idee des Arztes“ formuliert: „Das Höchste, was ihm (dem Arzt) hier und da gelingt, ist Schicksalsgefährte zu werden mit dem Kranken, Vernunft mit Vernunft, Mensch mit Mensch, in den unberechenbaren Grenzfällen einer zwischen Arzt und Kranken entstehenden Freundschaft“, so hat er dabei die eigene Erfahrung des Arzt-Patienten-Verhältnisses im Blick, wie er es als kranker Patient mit seinem Hausarzt erlebt hat.

In seiner Zeit als Volontärassistent an der Psychiatrischen Klinik in Heidelberg wechselt Jaspers die Seite und wird nun selbst zum Arzt.

In seinem persönlichen Erleben, Verhalten und Beobachten der eigenen Krankheit gegenüber kommt nun eine dritte Komponente zum Vorschein. Jaspers nimmt hier in sich selbst eine Doppelrolle ein. Einerseits ist er als Subjekt der kranker Patient, der an seiner Krankheit leidet. Zugleich bleibt er aber immer auch der naturwissenschaftlich

³⁹ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers. München 1985, 13.

⁴⁰ SANER, H., Vorwort, in: Jaspers, K., Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München 1967, 13.

⁴¹ Vgl. ebd.

interessierte Arzt, der nicht bloß die Krankheit erleidet, sondern sie zum Gegenstand bzw. Objekt persönlicher naturwissenschaftlicher Betrachtung und Forschung macht.⁴²

Jaspers' Gedanken zum Ärzte-Ideal, das er an verschiedenen Stellen seines philosophischen Werkes entwickelt und das in dieser Arbeit Gegenstand medizinethischer Untersuchungen sein wird, ist im wesentlichen von drei Ärztepersönlichkeiten beeinflusst:

Eine ganz besondere Stellung nimmt hierbei sein schon erwähnter Hausarzt *Albert Fraenkel* ein. Ihm widmet Jaspers in seiner autobiographischen Schrift „Schicksal und Wille“ einen eigenen Abschnitt.⁴³ Zwar überschreibt er diesen mit der Überschrift „Meine Ärzte“, interessanterweise ist aber nur von einem Arzt die Rede, eben von Albert Fraenkel. In ihm sieht er das Ideal des Hausarztes, vielleicht sogar des Arztes schlechthin verwirklicht, wenn er schreibt: „In Fraenkel habe ich nicht nur den für mein Leben wohlthätigen Arzt gefunden. Sein Dasein wurde mir zur Grunderfahrung des Arztseins überhaupt in seiner höchsten Idee.“⁴⁴ Was Jaspers an ihm besonders fasziniert haben mag, lässt sich an drei Punkten veranschaulichen: (1) Es ist die Art und Weise, wie sich Fraenkel gegenüber dem Kranken verhält. Er steht diesem nicht distanziert gegenüber oder behandelt ihn wie ein beliebig austauschbares Objekt. Vielmehr versucht er, auf die je eigene Individualität des Kranken und seine Beschwerden einzugehen: „Seine Verwandlungsfähigkeit hatte ihren Antrieb in einer verschwendenden Güte des Herzens.“⁴⁵ Dabei nimmt er das Schicksal und die Nöte des Kranken so ernst, als „lebte er im andern, als ob er es selbst sei.“⁴⁶ Er wird dem Kranken auf diese Weise zum Weggefährten und Leidensgenossen. (2) Es ist die ganzheitliche Sichtweise seines ärztlichen Engagements. Sie bleibt nicht allein auf rein medizinisch-naturwissenschaftlich Machbare beschränkt. Vielmehr sieht Fraenkel seine ärztliche Aufgabe viel weiter: „Der ganze Mensch ging ihn an, da alles im Leben eines

⁴² Vgl. BERNSTEIN, A., Erinnerungen an Jaspers, in: Piper, K. u. Saner, H. (Hgg.), Erinnerungen an Karl Jaspers. München 1974, 290.

⁴³ Vgl. JASPERS, K., Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München 1967, 126-131.

⁴⁴ Ebd., 129; vgl. hierzu auch SANER, H., Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1999, 17: „Was er vorher und nachher über die Idee des Arztes geschrieben hat, ist in vielen Zügen ein Porträt dieser vornehmen Gestalt.“

⁴⁵ JASPERS, K., Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München 1967, 130.

⁴⁶ Ebd., 129.

chronisch Kranken positiv oder negativ auf das Kranksein einen Bezug hat.“⁴⁷ Den Menschen umfassend zu sehen und zu behandeln erweist sich als das Ziel seines Arztideals.

Und es ist (3) die wechselseitige und sich gegenseitig befruchtende Verbindung von theoretischer medizinischer Forschung und ihrer praktischen Anwendung im ärztlichen Handeln, die sich für Jaspers in der Person Fraenkels vereint: „Fraenkel beschränkte sich nicht auf die Behandlung seiner Kranken. Dies blieb ihm zwar die Hauptsache. Aber im Dienst der Kranken war er Organisator und Forscher.“⁴⁸ So verweist Jaspers exemplarisch auf Fraenkels Entdeckung und Entwicklung der therapeutischen Verwendung des Strophantins, die er als „ein Ruhmesblatt medizinischer Wissenschaft“⁴⁹ bezeichnet.

Als zweite Persönlichkeit, die Jaspers' Gedanken zum ethischen Ideal des Arztes nachhaltig mitbeeinflusst hat, ist *Franz Nissl* zu nennen. Unter seiner Leitung arbeitet Jaspers als Volontärassistent in der Heidelberger Psychiatrischen Klinik. Es ist anzunehmen, dass all das, was Jaspers später über das ethische Ideal des Nervenarztes verfasst⁵⁰, aus den positiven Erfahrungen erwachsen ist, die Jaspers während dieser Zeit in der Begegnung mit der Person Nissls und seiner Klinik gemacht hat. So schreibt er über ihn: „Nissls Autorität war unverletzlich wegen seiner Persönlichkeit, nicht nur wegen seines Amtes. Dieser Forscher war von einer großartigen Güte gegenüber Kranken und Assistenten, herb in der Form, zornig aus Temperament, ungemein gewissenhaft und vorbedacht im Handeln. Von ihm her wirkte eine warme und wohlwollende Atmosphäre. Er selbst war ein tief leidender Mann, unendlich bescheiden, durchdrungen von der Verfallenheit des Menschen.“⁵¹ An ihm erfährt Jaspers zudem, wie sich die Persönlichkeit und das Auftreten des Chefarztes auf das gesamte Arbeitsklima einer Klinik und auf das Verhalten der Assistenzärzte untereinander, der Ärzte zu den Patienten und dem Pflegepersonal gegenüber auswirken und den „Geist des Hauses“⁵² im positiven Sinn prägen und beeinflussen kann: „Auch in unserer Nisslschen Klinik herrschte die therapeutische Bescheidenheit. Man war im

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., 130.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. Kap. 5.3.4.

⁵¹ JASPERS, K., *Philosophische Autobiographie* (1953), in: Ders., *Philosophische Aufsätze*, 161.

⁵² Ebd.

Grunde therapeutisch ohne Hoffnung, aber menschenfreundlich, verhütete nach Kräften Unheil, das unnötigerweise aus dem Dasein der Geisteskranken folgen kann. Das Verhalten zu den Kranken war human ohne Pathetik, war heiter und tolerant. Die ‚psychiatrische Milde‘ galt als selbstverständliche Haltung nicht nur den Kranken, sondern auch dem Leben gegenüber.⁵³

Mit seinem Schwager und Arzt *Ernst Mayer* schließlich verbindet Jaspers die „Gemeinsamkeiten des Philosophierens“⁵⁴. In dem Vorwort zum ersten Band der „Philosophie“ hebt Jaspers die Bedeutung Mayers für die Entstehung seines dreibändigen philosophischen Hauptwerkes „Philosophie“ hervor. In dessen beständiger und konstruktiver Kritik sowie in seinem Mitringen um die rechte Artikulation des Gedankens sieht Jaspers eine entscheidende Hilfe auf dem Weg zu dem, was er die „kommunikative Gewissheit“⁵⁵ nennt. Ernst Mayer wird ihm zu einem Idealbild eines Arztes, der zwar um die notwendige Getrenntheit von Wissenschaft und Philosophie weiß und entsprechend handelt, der aber gleichwohl beides, Arztsein und Philosophie, in seiner Person vereint⁵⁶ und so zum „philosophierenden Arzt“ wird.⁵⁷

2.2 Jaspers' Werk

Thematisch lässt sich Jaspers' Werk und Wirken in zwei Schaffensperioden unterteilen, die zeitlich z.T. ineinandergreifen:

- Medizinisches Werk
- Philosophisch/ethisches Werk.

2.2.1 Das medizinische Werk

Jaspers' medizinisches Werk lässt sich seinerseits in *zwei Schaffensperioden* untergliedern⁵⁸:

Seine *frühen psychiatrischen Studien* entstehen zwischen 1909 bis 1914, also in einer Zeit, in der Jaspers als Universitätsassistent an der Universitätsklinik für Psychiatrie in Heidelberg tätig war. In dieser Phase beschäftigt er sich ausschließlich mit rein

⁵³ Ebd., 163.

⁵⁴ DERS., P I (Vorwort zur Philosophie), IX.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. SCHIPPERGES, H., Medizin als konkrete Philosophie, 103.

⁵⁷ Vgl. BLANKENBURG, W., Karl Jaspers (1883-1969), in: v. Engelhardt, D., Hartmann, T. (Hgg.): Klassiker der Medizin Bd. 2. München 1991, 355.

⁵⁸ Vgl. ebd., 352.

psychiatrischen Themengebieten. Seine medizinische Dissertation, die er 1909 bei F. Nissl in Heidelberg einreicht, trägt den Titel „Heimweh und Verbrechen“⁵⁹. Sie stellt zugleich sein erstes medizinisches Werk dar. In der Folgezeit schrieb Jaspers Aufsätze zu folgenden Themen: „Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: ‚Entwicklung einer Persönlichkeit‘ oder ‚Prozess‘?“ (1910), „Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der Demenz“ (1910), „Zur Analyse der Trugwahrnehmungen“ (1911), „Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie“ (1912), „Kausale und ‚verständliche‘ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei Dementia praecox (Schizophrenie)“ (1913) und „Über leibhaftige Bewusstheiten (Bewusstheitstäuschungen). Ein psychopathologisches Elementarsymptom“ (1913). Diese genannten Einzelarbeiten werden 1963 als „Gesammelte Schriften zur Psychopathologie“⁶⁰ in Buchform zum 80. Geburtstag von Karl Jaspers als Neudruck veröffentlicht.⁶¹ Im Jahr 1913, bereits nach nur drei Jahren medizinisch-psychiatrischer Praxis,⁶² erscheint Jaspers’ wohl bekanntestes medizinisches Werk: „Allgemeine Psychopathologie“⁶³. Mit dieser Schrift habilitiert er sich im gleichen Jahr im Fach Psychologie. Gutachter sind der Neuropathologe F. Nissl, der Soziologe Max Weber und der Psychologe O. Külpe. Seine Schrift beinhaltet eine systematische Darstellung des Gesamtgebietes der Allgemeinen Psychopathologie, „die ein völliges Novum in der psychiatrischen Literatur darstellte und in den 30 Jahren seit ihrem Erscheinen durch nichts ersetzt, geschweige denn überholt worden ist.“⁶⁴ Schneider schreibt gar: „Erst

⁵⁹ Vgl. JASPERS, K., Heimweh und Verbrechen. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg. Leipzig 1909; Nachdruck der 1. Auflage in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 1-84.

⁶⁰ Vgl. DERS., Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: „Entwicklung einer Persönlichkeit“ oder „Prozeß“?, in: Ders., GSP, 85-141; vgl. DERS., Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der Demenz. Kritisches Referat, in: Ders., GSP, 142-190; vgl. DERS., Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil), in: Ders., GSP, 191-251; vgl. DERS., Die Trugwahrnehmungen. Kritisches Referat, in: Ders., GSP, 252-313; vgl. DERS., Die Phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie, in: ders., GSP, 391-408; vgl. DERS., Über leibhaftige Bewusstheiten (Bewusstheitstäuschungen), Ein psychopathologisches Elementarsymptom, in: Ders., GSP, 413-420; vgl. DERS., Kausale und „verständliche“ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie), in: Ders., GSP, 329-412.

⁶¹ Vgl. WEITBRECHT, H. J., Karl Jaspers. 23.2.1883 bis 26.2.1969, in: Der Nervenarzt (1969) 40, 453.

⁶² Dass Jaspers nach nur drei Jahren bereits die „Allgemeine Psychopathologie“ geschrieben hat, ist vor allem in der Tatsache begründet, dass er wegen seiner schweren Lungenkrankheit (chronische Bronchiektasien) im Klinikalltag nicht im vollen Masse einsetz- und belastbar war und ihm so als „wissenschaftlicher Volontärassistent“ viel Zeit zum Studium und zur Ausarbeitung seiner Arbeit zur Verfügung stand. (Vgl. Saner, H., ...)

⁶³ Vgl. JASPERS, K., Allgemeine Psychopathologie.

⁶⁴ BISWANGER, L., Karl Jaspers und die Psychiatrie, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1971, 21.

von diesem Buch an gibt es eine wissenschaftlich befriedigende Psychopathologie.“⁶⁵ Diese Werke, vor allem aber seine „Allgemeine Psychopathologie“, sind letztlich der Grund dafür, dass Jaspers auch als Arzt und Psychopathologe bekannt wird und dass ihm bis ins hohe Alter Ehrenmitgliedschaften von psychiatrischen Gesellschaften verliehen werden.

Jaspers hat sich aber auch nach 1922, als er bereits Professor für Philosophie ist, noch mit Fragen und Problemen der Medizin und des ärztlichen Handelns beschäftigt. Seine *späten medizinischen Studien* schreibt er jedoch nun nicht mehr aus der Sicht des praktizierenden Arztes und Psychiaters, sondern sie entstehen aus der größeren Distanz des Philosophen. So wundert es nicht, dass gerade die medizinischen Ausführungen aus dieser Spätphase in besonderer Weise beeinflusst und durchdrungen sind von seinen existenzphilosophischen Gedanken, wie sie vor allem in den beiden Modellen der Grenzsituation und der Kommunikation zum Ausdruck kommen. Hier sind zuerst zu nennen seine drei pathographischen Analysen: 1922 die Ausführungen über Stringberg und van Gogh⁶⁶, 1936 die Studie über Nietzsches Krankheit und ihre Beziehungen und Auswirkungen auf das Gesamtwerk⁶⁷ sowie 1947 seine Analyse über den Propheten Ezechiel.⁶⁸ Des Weiteren ist zu verweisen auf den Abschnitt über „Ärztliche Therapie“ im ersten Band seines ersten philosophischen Hauptwerkes „Philosophie“ (1932)⁶⁹ und auf seine Ausführung über die gerechtfertigte Lüge des behandelnden Arztes gegenüber einem unheilbar kranken Patienten in seinem zweiten philosophischen Hauptwerk „Von der Wahrheit“ (1946)⁷⁰. In diese zweite medizinische Schaffensperiode fällt auch die Überarbeitung und Neugestaltung seines psychopathologischen Hauptwerkes „Allgemeine Psychopathologie“, die Jaspers um fast 300 Seiten zugunsten philosophischer Reflexionen erweiterte und die 1946 in ihrer vierten Auflage erschien. Jaspers hat hier seine psychopathologischen Darlegungen derart mit seiner Philosophie durchtränkt, dass Gruhle zu dem Schluss kommt: „Diese 4. Auflage war eigentlich ein

⁶⁵ SCHNEIDER, K., 25 Jahre „Allgemeine Psychopathologie“ von Karl Jaspers, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973, 13.

⁶⁶ Vgl. JASPERS, K., Stringberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin. Bircher 1922.

⁶⁷ Vgl. DERS., Nietzsche. Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin 1936.

⁶⁸ Vgl. DERS., Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie, in: Ders., RA, 95-106.

⁶⁹ Vgl. DERS., P I, 121-129.

⁷⁰ Vgl. DERS., W, 555-559.

neues Buch.⁷¹ Vor allem aber ist auf den Sammelband „Der Arzt im technischen Zeitalter“⁷² zu verweisen, der erstmals 1986 (posthum) und 1999 in seiner zweiten Auflage erschien. Es handelt sich um eine Zusammenstellung von insgesamt fünf Vorträgen und Aufsätzen, die Jaspers (mit einer Ausnahme) zwischen 1950 und 1958 gehalten bzw. geschrieben hat und die bereits in anderen Sammelbänden von Jaspers abgedruckt und erschienen sind. Sie sind in diesem Sammelband so zusammengefügt, dass sie die grundlegenden Positionen zu Jaspers' Kritik an der Psychoanalyse, seine Vorstellungen vom „Arzt-Patienten-Verhältnis“, seine Gedanken zur „Idee des Arztes“ und vom Ethos des ärztlichen Handelns deutlich werden lassen.

Für die medizinethische Thematik dieser Arbeit haben sich vor allem Jaspers' Ausführungen aus seiner zweiten Schaffensperiode (nach 1922) als relevant erwiesen. Dies ist nicht verwunderlich, da Jaspers sich hier nicht mehr mit psychiatrischen Spezialthemen und Krankheitsbildern beschäftigt, sondern sich vielmehr nun aus philosophischer Distanz kritisch mit Fragen der Medizin allgemein auseinandersetzt. In besonderer Weise sind hier seine Aufsätze aus den fünfziger Jahren zu nennen, wie sie im Sammelband „Der Arzt im technischen Zeitalter“ erschienen sind. Zudem enthält die „Allgemeine Psychopathologie“ in ihrer erweiterten vierten Auflage, insbesondere im sechsten Teil, Ausführungen zum nervenärztlichen Selbstverständnis aus philosophischer Sicht und zum Arzt-Patienten-Verhältnis.⁷³ Mit dem Thema „Arzt-Patienten-Verhältnis“ beschäftigt sich auch ein Kapitel seiner dreibändigen „Philosophie“.⁷⁴

Die genannten Werke sind deshalb auch die Hauptquellen der folgenden Untersuchung. Dabei sollen vor allem - der medizinethischen Thema der Arbeit folgend - seine Arbeiten über das Ethos des Arztseins und des ärztlichen Handelns im Vordergrund der Analysen stehen, weniger seine kritischen Ausführungen zur Psychoanalyse, die bereits an anderer Stelle wissenschaftlich gewürdigt worden sind.⁷⁵

⁷¹ GRUHLE, H.W., Psychopathologie und akademischer Unterricht, in: Piper, K. (Hg.), Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. München 1953, 167.

⁷² Vgl. JASPERS, K., Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie. München 1986.

⁷³ Vgl. DERS., AP 4, 624-686.

⁷⁴ Vgl. DERS., P I, 121-129.

⁷⁵ Mit dieser Thematik haben sich vor allem folgende Autoren ausführlich auseinandergesetzt: BORMUTH, M., Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse. Stuttgart-Bad-Cannstatt 2002;

2.2.2 Das philosophische Werk

Jaspers' Ausführungen zur Philosophie lassen sich ebenfalls in zwei Denkperioden einteilen:

Die *existenzphilosophische Periode* dauert bis 1945.⁷⁶ In dieser Zeit steht vor allem der einzelne Mensch als Existenz im Zentrum seiner philosophischen Überlegungen. Es geht Jaspers hier um die subjektive Bewältigung von Grenzsituationen, um die Intimität der zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehung in der Kommunikation sowie um die moralischen Einstellungen und Verhaltensweisen, die in der Bewältigung von Grenzsituationen und Kommunikation verwirklicht werden. Sternberger spricht in diesem Zusammenhang zurecht von einer „Ethik der Intimität“⁷⁷. Als grundlegend für diese „anthropologisch“ interessierte Schaffensphase erweisen sich vor allem seine philosophischen Hauptwerke „Philosophie“ und „Von der Wahrheit“, aber auch seine beiden kleinen philosophischen Schriften „Einführung in die Philosophie“ und seine „Kleine Schule philosophischen Denkens“, die die Gedanken dieser ersten Phase weitergeführt haben.⁷⁸

Die Zeit zwischen 1933 und 1945, in der Jaspers vom universitären Lehrbetrieb ausgeschlossen in ständiger Angst um seine Frau und sein eigenes Schicksal lebt, haben ihn entscheidend geprägt.⁷⁹ So kommt es nach 1945 zu einer Akzentverschiebung innerhalb seiner Philosophie. Nicht mehr die einzelne Existenz steht im Vordergrund, sondern nun werden die individuellen Werte und Werthaltungen mittels der Vernunft in öffentliche und politische Lebensbereiche übertragen, also eher Fragen ohne medizinethische Bezüge. Salamun bezeichnet diese philosophische Schaffensphase als die *Periode der politischen Philosophie*⁸⁰ bzw. „Ethik öffentlichen Verhaltens“⁸¹. Die

vgl. WARSITZ, R. P., Zwischen Verstehen und Erklären. Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse bei Karl Jaspers, Jürgen Habermas und Jacques Lacan. Würzburg 1990; vgl. DERS., Das zweifache Selbstmissverständnis der Psychoanalyse. Die Psychoanalysekritik von Karl Jaspers in immanenter Darstellung. Marburg 1985.

⁷⁶ Vgl. SALAMUN, K., Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers, in: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 1 (1988), 90.

⁷⁷ STERNBERGER, DOLF, Jaspers und der Staat, in: Piper, K. (Hg.), Karl Jaspers. Werk und Wirkung. München 1963, 134.

⁷⁸ Vgl. JASPERS, K., P II; vgl. DERS., EiPh; vgl. DERS., KISch.

⁷⁹ So ist sich Salamun sicher, dass erst das Erleben der Terrorherrschaft des Nationalsozialismus Jaspers bewogen hat, zu politischen Gegenwartsfragen Stellung zu nehmen und darüber Bücher zu verfassen. (vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers. München 1985, 102.).

⁸⁰ Vgl. DERS., Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers, in: Ders. (Hg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 1 (1988), 90.

⁸¹ Ebd., 100.

Phase der politischen Philosophie baut so gesehen auf der existenzphilosophischen Periode auf und kann deshalb als deren sekundäre Anwendung auf die Problembereiche Politik und Öffentlichkeit verstanden werden. Angesichts von Problemfeldern wie die Schuldfrage des deutschen Volkes vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus oder den Gefahren der Atombombe werden nun die Aufforderungen zur radikalen moralischen Besinnung, zur universalen Kommunikation und zur politischen Umkehr zu den wichtigsten Denkmotiven seiner philosophie-politischen Überlegungen.⁸² Als grundlegende philosophische Werke dieser Schaffensphase sind vor allem zu nennen: „Die Schuldfrage“ (1946), „Vernunft und Widernunft in unserer Zeit“ (1950), „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“ (1958), „Freiheit und Wiedervereinigung“ (1960), „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ (1966) und „Antwort“ (1967).⁸³

Für die Klärung der anthropologischen Voraussetzungen und der existenzphilosophischen Implikationen der (medizin-) ethischen Aussagen Jaspers' kommen besonders die Texte der ersten Schaffensperiode in Frage. Grundlage unserer Untersuchungen werden vor allem seine beiden philosophischen Hauptwerke „Philosophie“ und „Von der Wahrheit“ sowie seine kleinen philosophischen Schriften sein, die er in dieser Schaffensperiode (bis 1945) verfasst hat.

⁸² Vgl. DERS., Karl Jaspers, 103.

⁸³ Vgl. JASPERS, K., Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands. München ²1996; vgl. DERS., VuW; vgl. DERS., AZM; vgl. DERS., Freiheit und Wiedervereinigung: über Aufgaben deutscher Politik. München ²1990; vgl. DERS., Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen. München 1966; vgl. DERS., Antwort. Zur Kritik meiner Schrift Wohin treibt die Bundesrepublik? München 1967.

3 Anthropologische Voraussetzungen

3.1 Hinführung

In seinem philosophiegeschichtlichen Werk „Die geistige Situation der Zeit“⁸⁴ definiert Jaspers die Existenzphilosophie als „die Philosophie des Menschseins“⁸⁵. Im Zentrum der existenzphilosophischen Reflexionen Jaspers’ steht also der Mensch.⁸⁶ Er erweist sich als Ausgangspunkt und Ziel seines Denkens. Man ist versucht, seiner Philosophie gerade deshalb den Rang einer philosophischen Anthropologie zuzusprechen.⁸⁷ Jaspers selbst jedoch wehrt sich entschieden gegen ein solches Ansinnen und lehnt jeden Versuch und jede Möglichkeit einer umfassenden Deutung des Menschen in Gestalt eines in sich geschlossenen Menschenbildes mit der Begründung ab: „Keine Anthropologie erkennt, was das lebendige Dasein wirklich ist.“⁸⁸ An anderer Stelle sagt er: „Was der Mensch ist, können wir nicht erschöpfen in einem Gewußtsein von ihm, sondern nur erfahren im Ursprung unseres Denkens und Tuns. Der Mensch ist grundsätzlich mehr, als er von sich wissen kann.“⁸⁹ Alles Wissen über den Menschen gilt für ihn immer nur „relativ und partikulär“⁹⁰ und bleibt damit letztlich wissenschaftlich und philosophisch nicht objektivierbar und ungegenständlich. Jaspers betont sogar: „Existenzphilosophie würde sogleich verloren sein, wenn sie wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist.“⁹¹ So erweist es sich nur als folgerichtig, dass in Jaspers’ philosophischem Gesamtwerk eine Anthropologie als systematisch entwickelter Entwurf fehlt.

Gegen Jaspers’ Vorbehalte gegenüber einer Anthropologie wäre allerdings einzuwenden, dass eine solche nicht notwendig den Menschen definitiv reduziert und verfügbar macht. In diesem Sinn ist es unverkennbar, dass das Jaspers’sche Denken

⁸⁴ Vgl. JASPERS, K., GSZ.

⁸⁵ Ebd., 134.

⁸⁶ Hier sei vor allem auf seine Ausführungen über das Wesen des Menschen in seinem medizinischen Hauptwerk „Allgemeine Psychopathologie“ verwiesen (vgl. DERS., AP, 631-641.).

⁸⁷ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers. Graz 1985, 92.

⁸⁸ JASPERS, K., Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. München ³1983, 156; an anderer Stelle schreibt Jaspers: „Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren“ (DERS., P III, 187).

⁸⁹ DERS., Einführung in die Philosophie. München ³¹1994, 50.

⁹⁰ DERS., P I, 307.

⁹¹ DERS., GSZ, 146.

auf allgemeinen strukturellen Merkmalen eines Menschenbildes beruht. Hybasek spricht von sog. anthropologischen „Vorannahmen“⁹². Als solche erweisen sich:

- Der *Weltbezug des Menschen*, der sich vor allem in seiner Subjekt-Objekt-Spaltung, seiner unweigerlichen Situationsgebundenheit und seinem kommunikativen Charakter ausdrückt. (3.2)
- Der *Transzendenzbezug des Menschen*, der den Menschen über den reinen Weltbezug hinaus auf eine Transzendenz verweist, von der er sich geschaffen und geschenkt weiß und in der er letztlich den Sinn an sich erkennt. (3.3)
- Die *anthropologischen Seinsstufen*, in denen sich der Mensch in aufsteigender Rangfolge verwirklicht. (3.4)

Ziel dieses Kapitels soll und kann es nicht sein, die gesamten anthropologischen Gedanken Jaspers zu erfassen und darzustellen. Hier sei in der Sekundärliteratur vor allem auf die Arbeit von Hybasek verwiesen, die sich im Rahmen einer Dissertation in umfassender Weise mit dem Menschenbild bei Jaspers auseinandergesetzt hat.⁹³ In gleicher Weise sind die Arbeiten von H. Wittig⁹⁴, K. Barth⁹⁵ und O.F. Bollnow⁹⁶ zu nennen. Vielmehr gilt es im folgenden, die für das Verständnis seiner ethischen Gedanken (Kap. 4) und seiner medizinethischen Ansätze (Kap. 5) notwendigen anthropologischen Voraussetzungen aus seiner Philosophie zu erheben und zu rekonstruieren, wie sie in den genannten anthropologischen „Vorannahmen“ zum Ausdruck kommen.

3.2 Der Weltbezug des Menschen: Begrenzung und Offenheit

Jaspers hat dem ersten Band seiner „Philosophie“ den Titel „Philosophische Weltorientierung“ geben. In diesem Titel spiegelt sich der Ausgangspunkt wieder, von dem aus er seine philosophischen Gedanken beginnt: es ist der Mensch, der *in der Welt* lebt, der beobachtend und handelnd Orientierung und Sicherheit sucht und sich bemüht, die Welt und sich selbst als Teil dieser Welt forschend zu ergründen, dem diese „Welt“

⁹² HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers, 93.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Vgl. WITTIG, H., Das Menschenbild der Jaspers'schen Existenzphilosophie, in: Philos. Studien 2 (1951) 3-4, 329-343.

⁹⁵ Vgl. BARTH, K., Phänomene des Menschlichen. Zu Karl Jaspers' Anthropologie, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973, 319-334.

⁹⁶ Vgl. BOLLNOW, O.-F., Existenzhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, in: Blätter für Deutsche Philosophie 12 (1938/39); zitiert nach Abdruck in: Saner, H. (Hg.), Jaspers in der Diskussion. München 1973, 185-223.

aber nicht genügt. Das menschliche Leben in der Welt ist für Jaspers dabei unter bestimmte Grundbedingungen gestellt:

- Menschliches Denken und Wahrnehmen in der Welt ist nur im Rahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung möglich (3.2.1).
- Menschliches Dasein in der Welt findet stets in „Situationen“ statt und ist daher an sie gebunden (3.2.2).
- Menschliches Leben in der Welt vollzieht sich nicht in der Isolation, sondern ist stets auf den Mitmenschen ausgerichtet und findet in der Kommunikation seine Verwirklichung (3.2.3).

Diese Grundgegebenheiten menschlichen Lebens in der Welt gilt es im folgenden ausführlich zu behandeln.

3.2.1 Der Mensch in der Subjekt-Objekt-Spaltung

In seinem Werk „Von der Wahrheit“ bezeichnet Jaspers es als ein Urphänomen des Menschen, dass dieser bei allem, was er in der Welt denkt, erkennt und mit seinen Sinnen wahrnimmt, als Subjekt auf ein Objekt gerichtet ist.⁹⁷ An anderer Stelle schreibt Jaspers: „Wenn immer wir denken, sind wir als Ich auf Gegenstände, als Subjekte auf Objekte gerichtet.“⁹⁸ Diese Grundgegebenheit des Menschen nennt Jaspers die „Subjekt-Objekt-Spaltung“. Sie erweist sich als die „Grundstruktur unseres Bewusstseins“⁹⁹. Das heißt also, schon allein wenn der Mensch bei Bewusstsein ist, befindet er sich automatisch in dieser Spaltung und nimmt die Gegenstände in der Welt unter dieser Bedingung wahr. Menschliches Denken und Wahrnehmen außerhalb dieser Subjekt-Objekt-Spaltung ist nicht möglich.¹⁰⁰

Diese Spaltung kommt in Jaspers' Werk auf verschiedene Art und Weise zum Ausdruck: Sie wird *erstens* dort deutlich, wo der Mensch sich denkend auf einen bestimmten Gegenstand in der Welt bezieht. Im Vollzug des Denkens übersteigt er sich selbst als Subjekt, indem er sich nun auf ein Objekt richtet, das sich jenseits des Subjekts befindet.¹⁰¹ Hybasek spricht in diesem Zusammenhang vom Gegenstand als

⁹⁷ Vgl. JASPERS, K., W, 231f.

⁹⁸ DERS., KISch, 44.

⁹⁹ Ebd., 46.

¹⁰⁰ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 26f.

¹⁰¹ Vgl. JASPERS, K., P I, 37f.

einem „transsubjektiven Objekt“¹⁰². Sie zeigt sich *zweitens* darin, dass der Mensch einen Gegenstand nur dann wahrnehmen kann, wenn er ihn zuvor von anderen Gegenständen unterschieden und abgegrenzt hat, d.h. der Mensch kann letztlich immer nur Einzeldinge erkennen.¹⁰³ Sie drückt sich *drittens* dann aus, wenn der Mensch sich selbst und sein Handeln zum Gegenstand seiner Beobachtung und seines Denkens macht: im Akt der Selbstreflexion. Hier wird ihm klar: „Es besteht eine Distanz zwischen mir, der ich betrachte, und dem in mir, das ich wie ein fremdes Objekt beobachte.“¹⁰⁴ Der Mensch wird somit im Akt der Selbstbeobachtung zugleich zum Subjekt und Objekt. Allen drei Weisen der Spaltung ist gemeinsam, dass eben gerade durch die Subjekt-Objekt-Spaltung dem menschlichen Erkenntnisvermögen Grenzen gesetzt sind. Zwar ist der Mensch stets bestrebt, die Welt und sich selbst als Ganzes zu erfassen und zu erkennen, er muss sich aber gleichzeitig scheiternd eingestehen: „Erkennend besitzen wir alles Sein nur in der Subjekt-Objekt-Spaltung, d.h. als Gegenstand für unser Bewusstsein, wie er diesem ‚Bewusstsein überhaupt‘ in der Spaltung erscheint, nicht wie er an sich ist.“¹⁰⁵ Die subjektive Sichtweise des Menschen verhindert ein umfassendes Wahrnehmen, Denken und Erkennen. Das bedeutet für Jaspers freilich nicht, dass die Welt, wie sie dem Menschen zur Erscheinung kommt, lediglich eine „scheinbare“ Welt ist und im Gegensatz zur „wirklichen“ Welt steht. Vielmehr betont er: „Diese Welt ist nicht Schein, sondern Realität. Aber diese Realität ist Erscheinung. Als Erscheinungshaftigkeit ist sie getragen von der Wirklichkeit, von dem Umgreifenden, das selbst nirgends als Realität in der Welt, als erforschbarer Gegenstand vorkommt.“¹⁰⁶ Wenn also auch das Umgreifende¹⁰⁷ sich der menschlichen und damit der *wissenschaftlichen* Erforschung entzieht, so wird es doch gerade in der Erscheinungshaftigkeit der Welt, die in ihren Einzeldingen Gegenstand menschlicher Erkenntnis und Forschung werden kann, für den Menschen erahnbar.

¹⁰² HYBASEK, E., Das Menschenbild, 28.

¹⁰³ Vgl. JASPERS, K., EP, 26.

¹⁰⁴ Ebd., 291.

¹⁰⁵ DERS., AP, 632.

¹⁰⁶ DERS., KISch, 47.

¹⁰⁷ Für Jaspers gibt es ein Sein, das sich jedem forschen Bemühen des Menschen entzieht. Dieses Sein nennt er das „Umgreifende“, da es in seiner Gesamtheit nie Gegenstand menschlicher und wissenschaftlicher Erkenntnis werden kann. (Vgl. hierzu ausführlicher BÜHLER, K.-E., Der Begriff des Bewusstseins bei Jaspers und das Verhältnis zur Psychopathologie, in: Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 31; 3 (1983) 243f.

Man kann somit zusammenfassend festhalten:

- Menschliches Denken, Forschen und Erkennen ist für Jaspers immer unter der Prämisse der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ gestellt. Insofern ist es dem einzelnen Menschen nicht möglich, in der Welt das Ganze (der Welt, des Menschen, das Sein) zu denken und zu erfassen, sondern nur das, was ihm in seiner je *subjektiven* Sichtweise als Gegenstand (als Teilaspekt) aus dem Ganzen als Erscheinung gegenübertritt.
- Der Mensch bleibt gegenüber dem Ganzen aber nicht ahnungslos. Gerade in der Erkenntnis von Einzeldingen in der Welt kommen Teilaspekte des Ganzen zur Erscheinung, die den Menschen ahnen (nicht wissen) lassen, was letztlich das Ganze ausmacht. Der Mensch ist offen auf das Ganze.

3.2.2 Die Situationsgebundenheit des Menschen

Als ein weiteres anthropologisches Grundmerkmal bezeichnet Jaspers die Situationsgebundenheit menschlichen Lebens. Dieser ist gedanklicher Ausgangspunkt seiner dreibändigen „Philosophie“. Konsequent geht hier sein Denken von der Situation aus.¹⁰⁸ Dies wird deutlich, wenn er schreibt: „Wenn ich Fragen stelle wie diese: was ist das Sein? – warum ist etwas, warum ist nicht nichts? – wer bin ich? – was will ich eigentlich? – so bin ich mit solchen Fragen nie am Anfang. Ich stelle sie aus einer Situation heraus, in der ich mich, herkommend aus einer Vergangenheit, finde.“¹⁰⁹ Eine umfassende systematische Untersuchung des Situationsbegriffs sucht der Leser an dieser Stelle jedoch vergeblich. Erst im zweiten Band seiner „Philosophie“ erfolgt eine Definition von „Situation“. Jaspers beschreibt sie hier als eine „Wirklichkeit für ein an ihr als Dasein interessiertes Subjekt, dem sie Einschränkung oder Spielraum bedeutet; ... Situation heißt eine nicht nur naturgesetzliche, vielmehr eine sinnbezogene Wirklichkeit, die weder psychisch noch physisch, sondern beides zugleich als die konkrete Wirklichkeit ist, die für mein Dasein Vorteil oder Schaden, Chance oder Schranke bedeutet.“¹¹⁰

¹⁰⁸ Besonders herausgestellt hat dies Y. Örnek in seiner Dissertation: vgl. DERS., Existentielle Freiheit. Ihre Bedeutung im philosophischen und politischen Werk von Karl Jaspers. Phil. Dissertation. Mainz 1983, 4-9.

¹⁰⁹ JASPERS, K., P I, 1 ff. Bezeichnenderweise lautet die aller erste Überschrift, die im Inhaltsverzeichnis des Einleitungskapitels des ersten Bandes seiner Philosophie“ zu finden ist: „Ausgang des Philosophierens von unserer Situation“. (Ebd.).

¹¹⁰ DERS., P II, 201f.

Aus dieser Definition wird ersichtlich, dass die bloße Konstellation von Sachverhalten und die Anordnung von Dingen allein noch keine Situation ausmachen. Als entscheidend erweist sich für Jaspers vielmehr der *subjektive* Bezug.¹¹¹ Erst für und durch das Subjekt wird die Lage und Anordnung von Fakten und Dingen zu einer Situation, und zwar indem er in sie eintritt und sie denkend, beobachtend und handelnd mitgestaltet und konstituiert.¹¹²

Die „Situation“ stellt für Jaspers zudem nie etwas dem Menschen Gegenüberstehendes dar. Das Wort "Situation" meint vielmehr den *raumzeitlichen* Zusammenhang, in dem sich der einzelne Mensch (als menschliches Dasein) notwendig und ständig befindet. Jaspers sagt sogar: „Weil Dasein ein Sein in Situationen ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne in eine andere einzutreten.“¹¹³

Gerade weil aber der Mensch, als Subjekt in ihr lebend und handelnd, gleichsam zum Bestandteil einer Situation wird, kann er selbst sie gerade deshalb in ihrer Ganzheit nie umfassend, sondern allerhöchstens nur teilhaft (eben aus *subjektiver* Sicht) erfassen: „Wenn ich als Dasein mich stets in Situationen finde, in denen ich handle oder mich treiben lasse, so bin ich doch weit entfernt, die Situationen, in denen ich faktisch bin, zu kennen.“¹¹⁴ Ebenso wenig kann sie zum Gegenstand einer einzelnen Wissenschaft allein werden. Erst das Zusammenspiel vieler Wissenschaften ermöglicht einen vielfältig-differenzierten (nicht umfassenden) Blick auf eine Situation.¹¹⁵

Als ein weiteres charakteristisches Kennzeichen der Situation bezeichnet Jaspers die Tatsache, dass die „Situation“ nicht immer die gleiche und unveränderliche ist, sondern dass sie in ständigem *Wandel* begriffen ist: „Situationen bestehen, indem sie sich wandeln.“¹¹⁶

Die Situationen sind in ihrer Wandelbarkeit dem Menschen zwar vorgegeben, er ist ihnen jedoch nicht schutzlos *passiv* ausgeliefert: „Ich muss Situationen zwar erleiden als Gegebenheit, doch nicht schlechthin“¹¹⁷. Vielmehr hat er selbst die Möglichkeit, *aktiv*

¹¹¹ Hierzu sei auf die Arbeit von Diaz Diaz verwiesen, der sich im Rahmen einer Dissertation ausführlich mit dem Begriff der Situation im Werk von Karl Jaspers auseinandergesetzt hat (Vgl. DIAZ DIAZ, G., Begriff und Problem der Situation. Eine Untersuchung im Rahmen des Jaspers'schen Denkens. Freiburg i.B. 1961.).

¹¹² Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers, 106.

¹¹³ JASPERS, K., P II, 203.

¹¹⁴ Ebd., 202.

¹¹⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

Einfluss zu nehmen und auf sie zu reagieren, sie zu verändern und ggf. neue hervorzurufen. Dies kann zum einen geschehen durch bloßes Erfassen und Deuten einer Situation¹¹⁸, zum anderen durch die aktive Mitgestaltung der Situation durch das Verhalten selbst.¹¹⁹

An dieser Stelle sei auf den Zusammenhang zwischen dem anthropologischen Merkmal der Situationsgebundenheit und dem Konzept der anthropologischen Seinsweisen hingewiesen.¹²⁰ Es besteht darin, dass für das Bewusstwerden, die Deutung und das aktive Handeln in einer Situation es nicht unerheblich ist, aus welcher der Seinsstufen heraus der Mensch sich einer Situation nähert. Je nachdem, ob er aus der Sicht des Daseins, des Bewusstseins überhaupt, des Geistes oder möglicher Existenz in die Situation tritt, erhält sie für ihn eine andere Bedeutung und einen anderen Sinngehalt: auf der Stufe des „*Daseins*“ betrachtet der Mensch sie ausschließlich aus dem Blickwinkel des eigenen Vorteils und versucht, die eigenen Triebe und Interessen durchzusetzen. Als „*Bewusstsein überhaupt*“ strebt er danach, mit Hilfe des Verstandes die Situation zu analysieren, zu verstehen und zu deuten. Aus dem so erworbenen Wissen entwickelt er Kriterien und Leitlinien, an denen sich nun sein Handeln in der Situation orientiert. Der Mensch als „*Geist*“ wiederum beurteilt die Situation auf ihren Sinngehalt hin und versucht, die Situation im Hinblick auf diese Ideen zu verändern.¹²¹

Den genannten Situationen der immanenten Seinsweisen stellt Jaspers nun die Grenzsituationen gegenüber. Sie ordnet er der Seinsstufe der *möglichen Existenz* zu: „Die Grenzsituation gehört zur Existenz, wie die Situationen zum immanent bleibenden Bewusstsein.“¹²² Je nachdem, wie der Mensch sie deutet und wie er sich zu ihnen verhält, können sie ihm zum Untergang oder aber zum Impuls werden, sich selbst zu ergreifen und wirkliche Existenz zu werden.¹²³

Bei all den unterschiedlichen Sichtweisen und Deutungen von Situationen und den verschiedenen Möglichkeiten der Einflussnahme und Mitgestaltung von Situationen bleibt für Jaspers als charakteristisches anthropologisches Merkmal bestehen, dass es

¹¹⁸ Vgl. DERS., GSZ, 23.

¹¹⁹ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers, 106.

¹²⁰ Vgl. ebd., 107f. Zum Konzept der anthropologischen Seinsweisen siehe Kap. 3.4.

¹²¹ Vgl. ebd., 110.

¹²² JASPERS, K., P II, 203.

¹²³ Dies soll an dieser Stelle genügen. Auf das Jaspers'sche Selbstverwirklichungsmodell der Grenzsituationen soll im folgenden Kapitel (Kap. 4.2.1) im Rahmen seiner Ethik detaillierter eingegangen werden.

für den Menschen unmöglich ist, aus der Situation als solcher herauszutreten: „Weil Dasein ein Sein in Situationen ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne in eine andere einzutreten. Alles Situationsbegreifen bedeutet, dass ich mir Ansätze schaffe, Situationen zu verwandeln, nicht aber, dass ich das In-Situationen-Sein überhaupt aufheben kann. Mein Handeln tritt mir in seinen Folgen wieder als eine von mir mit hervorgebrachte Situation entgegen, die nun gegeben ist.“¹²⁴ Vielmehr erweist sich das menschliche Dasein notwendig als situationsgebunden.

3.2.3 Das kommunikative Merkmal des Menschen

In seinem zweiten Band der „Philosophie“ hat Jaspers den Begriff der „Kommunikation“ auf sechzig Seiten einer umfassenden Analyse unterzogen.¹²⁵ Als Resümee ergibt sich, dass der Mensch ohne Kommunikation nicht leben und letztlich nicht Mensch werden kann.¹²⁶ Menschliches Leben bedeutet für Jaspers vielmehr immer ein Leben mit Anderen, ein Leben in Gemeinschaft. So betont er: „ich bin nur in Kommunikation mit dem Anderen.“¹²⁷ An einer anderen Stelle schreibt er: „In der Tat ist alles, was für uns ist, in Kommunikation erwachsen, auf Kommunikation gerichtet.“¹²⁸ Der kommunikative Charakter gehört somit als anthropologisches Grundmerkmal ebenso notwendig zum Menschsein dazu wie die Situationsgebundenheit.¹²⁹

Ähnlich den einzelnen Ebenen der Situationsgebundenheit des Menschen in Abhängigkeit von seinen Seinsweisen unterscheidet Jaspers vier spezifische Formen der Kommunikation, die für die jeweiligen Seinsweisen charakteristisch sind:

Die Kommunikationsform des „*bloßen Daseins*“ ist die der „primitiven Gemeinschaftlichkeit“¹³⁰. Als ein von Trieben und Instinkten geleitetes Wesen ist der Mensch bestrebt, mit Hilfe der Kommunikation die eigenen Interessen durchzusetzen und seine Triebe zu befriedigen. Die Sprache dient ihm als reines Mittel zum Zweck.

¹²⁴ JASPERS, K., P II, 203.

¹²⁵ Vgl. ebd., 50-116.

¹²⁶ Vgl. DERS., RA, 415: „Der einzelne Mensch für sich allein kann nicht Mensch werden. Selbstsein ist nur in Kommunikation mit anderem Selbstsein wirklich. Allein versinke ich in dumpfe Verslossenheit, nur gemeinsam mit dem Anderen vermag ich offenbar zu werden in der Bewegung gegenseitigen Aufschließens. ... Isoliertes oder sich isolierendes Selbstsein bleibt bloße Möglichkeit oder verschwindet ins Nichts.“

¹²⁷ Ebd., 50.

¹²⁸ DERS., W, 374.

¹²⁹ Vgl. Kap. 3.2.2

¹³⁰ JASPERS, K., P II, 54.

Nicht mehr die Wahrheit des Gesagten steht im Vordergrund, sondern vielmehr seine Wirkung: „... es gilt Verschweigen, List, Zweideutigkeit, es gilt Lüge und Täuschung, sofern all dieses der eigenen Daseinsbehauptung dient.“¹³¹ Dies aber hat wiederum Konsequenzen für den Stellenwert des Kommunikationspartners in einer solchen Kommunikation. Er steht nicht als Selbstzweck im Vordergrund, sondern ihm kommt nur eine Bedeutung zu, insofern er sich für die Erlangung eigener Vorteile als nützlich erweist, ansonsten ist er beliebig austauschbar.¹³²

Dem „*Bewusstsein überhaupt*“ entspricht die Kommunikation „der sachlichen Zweckhaftigkeit und Rationalität“¹³³, die sich vor allem in wissenschaftlicher Kommunikation vollzieht¹³⁴. Auf dieser Stufe der Kommunikation geht es um „... ein Verstehen von Ich zu Ich durch gemeinsames Verstehen einer objektiven Sache als eines Denkinhaltes, in dem eine Richtigkeit als solche begriffen und anerkannt, oder das Tun, in dem ein Zweck mit den dazugehörigen Mitteln gemeinsam ergriffen wird.“¹³⁵ Es kommt also allein auf die Richtigkeit und zwingende Allgemeingültigkeit des sachlichen Inhaltes an. Die Kommunikationspartner selbst treten dagegen in den Hintergrund. Auch sie erweisen sich, wie schon auf der Ebene der Daseinskommunikation, als beliebig vertret- und auswechselbar.¹³⁶ Eine persönliche Beziehung zwischen den Kommunikationspartnern findet auch hier nicht statt.¹³⁷

In bezug auf die Dimension des *Geistes* spricht Jaspers von der Beziehung „der ideenbestimmten Geistigkeit des Gehaltes“¹³⁸. In ihr kommen Sinngehalte zum Ausdruck, die nicht mehr egoistischen Nützlichkeitsbedingungen unterliegen oder unpersönlichen Charakter haben, sondern unter der Führung einer Idee stehen.¹³⁹ Insofern nennt Jaspers die Kommunikation auf der Seinsstufe des Geistes eine „gehaltvolle Kommunikation“¹⁴⁰. Beide Kommunikationspartner bemühen sich, an der Idee des jeweils anderen teilzunehmen und sich selbst von ihr lenken zu lassen. Dies setzt eine bereits bestehende positive Einstellung und Nähe der Kommunikationspartner

¹³¹ DERS., W, 548.

¹³² Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 103.

¹³³ JASPERS, K., P II, 54.

¹³⁴ Vgl. HERSCHE, J., Karl Jaspers, 32.

¹³⁵ JASPERS, K., P II, 52.

¹³⁶ Vgl. DERS., VE, 62; vgl. auch DERS., P II, 52.

¹³⁷ Vgl. ebd.

¹³⁸ Ebd., 54.

¹³⁹ Vgl. DERS., E., 33.

¹⁴⁰ DERS., P II, 53.

zueinander voraus.¹⁴¹ Trotz der nun bestehenden größeren Nähe der Kommunikationspartner zueinander betont Jaspers jedoch, dass auch auf der Kommunikationsebene des Geistes eine „absolute Nähe des ‚ich selbst‘ mit dem anderen Selbst, in der schlechthin keine Vertretbarkeit mehr möglich wird“¹⁴², nicht besteht.

Diese drei Kommunikationsformen der immanenten Seinsweisen insgesamt bezeichnet Jaspers als „soziologische Beziehungen“¹⁴³. In Analogie zu den objektiven Seinsweisen bilden sie in sich eine aufsteigende Rangfolge, so dass die jeweils untere Ebene sich als Voraussetzung und Bedingung der nächsthöheren erweist. Ausgerichtet ist diese kommunikative Stufenfolge auf die „existentielle Kommunikation“ zwischen zwei unvertretbaren Kommunikationspartnern auf der Seinsebene der *Existenz*. Sie erweist sich in Jaspers’ Werk als das zu erstrebende Medium, durch das menschliche Selbstverwirklichung vollzogen und Existenzwerdung verwirklicht werden kann.¹⁴⁴ Auf das Konzept der „existentiellen Kommunikation“ soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Es ist vielmehr im folgenden Kapitel (4.2.2) im Rahmen der Auseinandersetzung mit einer möglichen Ethik in Jaspers’ philosophischem Werk Gegenstand ausführlicher Untersuchungen. An dieser Stelle ging es darum zu verdeutlichen, dass für Jaspers die Kommunikation notwendig zum Menschsein dazugehört, und dass ohne sie der Mensch nicht denkbar ist.

3.3 Der Transzendenzbezug des Menschen: das Umgreifende

Wenn der Mensch auch notwendigerweise *in der Welt* lebt, so betont Jaspers gleichzeitig, dass er nie ganz in seinem Bezug zur Welt aufgeht. Gerade aus der schmerzhaften Erfahrung der Begrenztheit eigener Erkenntnismöglichkeiten und eigenen Wissens hinsichtlich der Welt, des Menschen und seiner Selbst einerseits¹⁴⁵ sowie aus der Erkenntnis, die Welt und sich selbst nicht geschaffen zu haben andererseits, erwächst im Menschen ein Ungenügen und eine Unsicherheit, die ihn weiterfragen und suchen lässt nach dem, was letzte Sicherheit gibt. Der Mensch wird so über die Welt und sich selbst hinaus verwiesen auf ein Sein, dem er sein Dasein

¹⁴¹ Vgl. DERS., W, 612.

¹⁴² DERS., P II, 53f.

¹⁴³ Ebd., 54.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 54f.

¹⁴⁵ Vgl. DERS., EiPh, 52.

verdankt. Dieses Sein nennt Jaspers „Transzendenz“ oder „Gott“¹⁴⁶. Insofern der Mensch nun auf die Transzendenz verwiesen ist und in der Beziehung mit diesem Sein lebt, bezeichnet Jaspers den Menschen als „das gottbezogene Wesen“¹⁴⁷.

Im folgenden Abschnitt möchten wir uns in drei Schritten dem Thema des menschlichen Transzendenzbezuges nähern:

- In einem ersten Schritt soll geklärt werden, was Jaspers konkret unter der „Transzendenz“ versteht.
- Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der Fragestellung, auf welche Art und Weise sich Transzendenz dem Menschen zur Erkennung gibt.
- Wie sich die Beziehung zwischen dem Menschen und der Transzendenz gestaltet, soll Gegenstand des letzten Abschnittes sein.

3.3.1 Jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung: die Transzendenz

In seinem philosophischen Gesamtwerk hat sich Karl Jaspers umfassend mit dem Thema „Transzendenz“ auseinandergesetzt. So hat er in seinem ersten dreibändigen philosophischen Hauptwerk „Philosophie“ dieser Thematik den gesamten dritten Band gewidmet¹⁴⁸. Auch in seinem zweiten philosophischen Hauptwerk „Von der Wahrheit“ befasst sich Jaspers ausführlich mit diesem Themengebiet. Er unterscheidet hier zwischen der „universellen, uneigentlichen Transzendenz“, die er als Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, Existenz und Welt benennt, und der „eigentlichen Transzendenz“.¹⁴⁹ Im Rahmen dieses Abschnittes gilt unser Augenmerk der letztgenannten Form der Transzendenz, die er auch die „Transzendenz aller Transzendenzen“¹⁵⁰ nennt. Was genau Jaspers unter „Transzendenz“ versteht, bleibt jedoch „verschwommen“. Dies mag in Jaspers’ Auffassung begründet sein, dass die Transzendenz kein Gegenstand ist, der der wissenschaftlichen Forschung, dem gegenständlichen Wissen sowie dem Denken, das sich notwendig gegenständlich vollzieht, zugänglich ist.¹⁵¹ Die Transzendenz erweist sich insofern – aus der Sicht der Wissenschaft – als „ungegenständlich“ und nicht objektivierbar. Da aber menschliches Denken und Sprechen für Jaspers immer notwendig gegenständlich ist, stellt sich für

¹⁴⁶ Vgl. ebd., 51f.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Vgl. DERS., P III, 1-127.

¹⁴⁹ DERS., W, 109.

¹⁵⁰ Ebd.

den Leser die berechtigte Frage, wie dann Transzendenz überhaupt gedacht und über sie gesprochen und geschrieben werden kann? Jaspers selbst kennt verschiedene Namen und Umschreibungen für Transzendenz. Mal nennt er es „das Sein selbst“, „Wirklichkeit“, „Gott“, oder „Gottheit“¹⁵². Keiner der angeführten Namen vermag jedoch genau auszusagen, was das Wesen der Transzendenz ausmacht. Dies verwundert nicht, da auch Namen immer etwas Gegenständliches bezeichnen und insofern die Transzendenz, die selbst „ungegenständlich“ ist, auf einen rationalen und endlichen Gegenstand reduzieren.¹⁵³ Das Denken und Benennen von Transzendenz muss daher notwendig scheitern. Transzendenz wird somit von Jaspers wesentlich als das Nicht-Gegenständliche, Nicht-Wißbare und Nicht-Benennbare bestimmt.

Gleichwohl weisen die von Jaspers angeführten Namen allesamt auf Erfahrungen hin, die auf die Transzendenz hin deuten, sie letztlich aber nicht beweisbar erklären.¹⁵⁴

Jaspers unterscheidet drei Erfahrungen:

1. „*Formales Transzendieren*“: In seinen Bemühungen, Transzendenz zu denken, wird dem Mensch scheiternd vor Augen geführt, „dass die empirische oder wissenschaftliche Erkenntnis niemals auf die Transzendenz stößt, dass diese nur für Existenz fühlbar – aber unerreichbar – ist, dass man von ihr kaum anders als negativ sprechen kann, dass man ihr nur an den Grenzen, durch die Erfahrung des Scheiterns begegnen kann.“¹⁵⁵ Angesichts der Unmöglichkeit, Transzendenz zu denken, bezeichnet das „Formale Transzendieren“ für Jaspers eine Denkbewegung, der gerade im Scheitern endlichen Denkens in bezug auf das Unendliche (Transzendenz) der gedankliche Aufschwung gelingt.¹⁵⁶
2. „*Existentielle Bezüge zur Transzendenz*“¹⁵⁷: Die Beziehung von Existenz und Transzendenz verwirklicht sich für Jaspers in einem Spannungsfeld zwischen folgenden Polen: (a) zwischen der passiven „Hingabe“ an Gotteslehren und dem aktiven „Trotz“ und der Auflehnung gegen das eigene menschliche Schicksal, die sich u.a. in der Frage der Theodizee ausdrückt; (b) zwischen der

¹⁵¹ DERS., PhGO, 124.

¹⁵² DERS., W, 111f.

¹⁵³ Vgl. DERS., PhGO, 395.

¹⁵⁴ Vgl. DERS., W, 111f.

¹⁵⁵ HERSCH, J., Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München 1990, 36.

¹⁵⁶ Vgl. SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung. Hamburg 1995, 86; vgl. hierzu auch: JASPERS, K., P III, 36-67.

¹⁵⁷ Vgl. JASPERS, K., P III, 68-127.

Anerkennung der Nichtigkeit der eigenen Person angesichts der überragenden Größe Gottes (Abfall) und der Bereitschaft, eigenverantwortlich und eigenständig sein Menschsein gegenüber Gott zu vertreten (Aufstieg); (c) zwischen dem „Gesetz und der Ordnung des Tages“ im Sinne einer vernünftigen Lebensgestaltung und der „Leidenschaft zur Nacht“, in der der Mensch seine Lebenskraft genießt und im Rausch und der Ekstase die Extreme des menschlichen Seins sucht; (d) zwischen dem „Einen“ im Sinne der einen Gottheit und der „Vielheit“ des Polytheismus.¹⁵⁸ Nur in der beständigen Spannung dieser Polaritäten verwirklicht sich für Jaspers die Beziehung der Existenz zur Transzendenz. Eine harmonische Gottesbeziehung, die Gott fraglos wie selbstverständlich als personifizierte Güte annimmt und sich allein in Gebet und Meditation ausdrückt, lehnt Jaspers ab.¹⁵⁹

3. „Lesen der Chifferschrift“¹⁶⁰.

3.3.2 Die Chiffren: Sprache der Transzendenz

Der Mensch nimmt die Welt immer unter der Bedingung der Subjekt-Objekt-Spaltung wahr. Was er hierbei erkennt, ist jedoch niemals die Welt an sich und die Wirklichkeit, die jenseits der Welt sich gleichsam als ihr tragender Grund erweist: die Transzendenz. Die subjektive Sichtweise des Menschen ist es gerade, die ein umfassenderes und tiefgründigeres Wahrnehmen, Denken und Erkennen von Welt und Transzendenz unmöglich macht.¹⁶¹ So tritt dem Menschen all das, was ihm auf der Erde begegnet und was er wahrnimmt, als Erscheinung entgegen.¹⁶² Diese Erscheinung muss aber nicht in ihrer Erscheinungshaftigkeit selbst verharren. Sie kann vielmehr zum hinweisenden Zeichen für die Transzendenz werden. Dies gelingt genau dann, wenn keine andere Erscheinung mehr da ist, auf die sie hinweist.¹⁶³ Solche Zeichen, „die nicht mehr aufgelöst werden können durch Aufzeigen dessen, was sie bedeuten“¹⁶⁴, bezeichnet

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 126f.: „Gebet ist eine in die Verborgenheit einbrechende Zudringlichkeit, die der Mensch in höchster Einsamkeit und Not wagen mag, die als tägliche Gewohnheit und geformte Sitte eine fragwürdige Fixierung ist, der sich Philosophie versagt.“

¹⁶⁰ Vgl. DERS., *Der philosophische Glaube*, 124; vgl. hierzu ausführlicher Kap. 3.3.2.

¹⁶¹ Vgl. Kap. 3.2.1.

¹⁶² JASPERS, K., *KlSch*, 47.

¹⁶³ Vgl. SANER, H., *Chiffre und Leibhaftigkeit*, in: Jaspers, K., *Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle*. München 2003, 249.

¹⁶⁴ JASPERS, K., *KlSch*, 132.

Jaspers als „Chiffren“. Sie sind niemals die Transzendenz selbst¹⁶⁵, sondern werden gleichsam zur „Sprache der Transzendenz“¹⁶⁶, oder, wie *Rodiek* treffend formuliert, zu „Lichtspuren des verborgenen Gottes in der Welt“¹⁶⁷, die erahnen (nicht wissen) lassen, was Transzendenz bedeutet. So kann man auch sagen, dass gerade durch die Chiffren die Transzendenz eine gewisse Immanenz gewinnt, ohne selbst zur Immanenz zu werden.¹⁶⁸

Für Jaspers kann jeder Gegenstand zu einer möglichen Chiffre für die Transzendenz werden. Als Beispiele nennt er Mythos, Kunst, Dichtung, Philosophie, Natur und Geschichte, insofern hier all die Fragen des Menschen aufbrechen.¹⁶⁹

Die Chiffren dürfen jedoch nicht auf begrifflich festgelegte Symbole reduziert werden. Ihr Inhalt stellt kein allgemeingültiges zwingendes Wissen dar, ihr Lesen führt eben nicht zu klar aufweisbaren Ergebnissen und Glaubenswahrheiten¹⁷⁰, die für jedermann in gleicher Weise eindeutig les- und interpretierbar und verpflichtend sind. Es gibt für Jaspers kein Buch als „heilige Schrift“, die absolutes Wissen und uneingeschränkte Glaubenswahrheit für sich beansprucht.¹⁷¹ Vielmehr verlieren die Chiffren in dem Augenblick ihre Bedeutung und Wirkung, wo sie fixiert, für allgemeingültig erklärt und absolut gesetzt werden.¹⁷² Das gleiche gilt für ihren Inhalt, die Transzendenz. Das Lesen der Chiffren wird zum Götzendienst, wenn man Gott zum Objekt macht, oder wie Jaspers formuliert: „wenn man dem Bilde erweist, was nur der Wahrheit zukommt.“¹⁷³

Das Chiffrenlesen darf somit nicht auf ein bloßes Symboldeutung reduziert werden. Vielmehr vollzieht es sich in einem ganz persönlichen existentiellen Akt des Ergreifens und Entzifferns: „Die Transzendenz erscheint der Existenz in der Sprache der Chiffren, und nur der Freiheit der Existenz ist diese Sprache hörbar.“¹⁷⁴ Wenn somit die Chiffren von der Transzendenz nur zur Existenz sprechen, so setzt das Lesen der Chiffreschrift

¹⁶⁵ Vgl. DERS., P III, 129.

¹⁶⁶ DERS., KISch, 132.

¹⁶⁷ RODIEK, D., Karl Jaspers. Lebensweg und Lebensanliegen. Wilhelmshaven 1969, 16.

¹⁶⁸ Vgl. JASPERS, K., PhGO, 488.

¹⁶⁹ Vgl. RODIEK, D., Karl Jaspers, 16.

¹⁷⁰ Vgl. JASPERS, K., PhGO, 210: „Keine Chiffer ist die letzte, nicht die eine und einzige.“

¹⁷¹ Vgl. HERSCH, J., Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München ⁴1990, 38.

¹⁷² Vgl. JASPERS, K., W, 1031.

¹⁷³ DERS., PhGO, 391.

¹⁷⁴ POTEPA, M., Kant und Jaspers – ein Vergleich der Freiheitsauffassungen der beiden Denker, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, 154.

den Prozeß der existentiellen Selbstwerdung voraus, und erweist sich als ein ganz persönliches „inneres Handeln“, das das Horchen auf Transzendenz mit einschließt.¹⁷⁵

Was ist nun das Ergebnis des Chiffrelesens? Die Chiffren sind zwar Wegweiser und lassen erahnen, was die Transzendenz bedeutet, die Transzendenz selbst bleibt aber letztlich dem Menschen auch auf der Seinsstufe der Existenz verborgen und unerkannt. So schreibt Jaspers: „Was Gott ist, werde ich nie erkennen.“¹⁷⁶ Und an anderer Stelle resümiert er: „Es ist genug, dass Gott ist.“¹⁷⁷ Damit bleibt Gott letztlich das Geheimnis schlechthin und insofern „absolut transzendent“¹⁷⁸.

3.3.3 Der „philosophische Glaube“

Aus der Unbegreiflichkeit und Unwißbarkeit der Transzendenz ergibt sich konsequent das Thema des philosophischen Glaubens. In diesem Abschnitt werden wir uns dem Phänomen des „philosophischen Glaubens“ zunächst auf begrifflicher Ebene nähern. Hierbei fällt auf, dass sich der Begriff des „philosophischen Glaubens“ aus zwei begrifflichen Komponenten zusammensetzt:

- aus dem allgemeineren Begriff „Glaube“.
- aus dem Adjektiv „philosophisch“.

Den Begriff des „*Glaubens*“ bestimmt Jaspers wie folgt: „Glaube ist nicht Wissen von etwas, das ich habe, sondern die Gewissheit, die mich führt.“¹⁷⁹ Durch den Glauben lebt der Mensch aus der Gewissheit eines Ursprungs heraus, dem er seine Selbstwerdung verdankt und durch den er sich in seinem Lebensvollzug, d.h. in seinen Entscheidungen und Handlungen, geführt weiß. Der Glaube ist untrennbar mit dem *Glaubensinhalt* verbunden, den der Glaubende sich vorstellt und zu denken versucht. Dieser Glaubensinhalt ist dabei je nach Glaube unterschiedlich und vielfältig.

Mit dem Adjektiv „*philosophisch*“ grenzt Jaspers den von ihm formulierten Glauben von einem *religiösen* Glauben ab, der an ein im Offenbarungsgeschehen manifest werdendes Absolutes gebunden ist. Im Unterschied zum religiösen Glauben ist der philosophische Glaube dadurch gekennzeichnet, dass er weder Bekenntnis werden noch

¹⁷⁵ Vgl. HERSCH, J., Karl Jaspers, 39.

¹⁷⁶ JASPERS, K., P III, 123.

¹⁷⁷ DERS., PhGO, 360.

¹⁷⁸ SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung. Hamburg 1995, 99.

¹⁷⁹ JASPERS, K., PhGO, 49.

in Dogmen allgemeingültig und für jedermann verpflichtend fixiert werden kann.¹⁸⁰ Er beruft sich auf keine Gemeinschaft, kein Buch der Offenbarung und keine Institution. Er erhebt keinen Absolutheits- und Ausschließlichkeitsanspruch oder gar ein über das Verkünden von Offenbarungswahrheiten postulierter und nicht überprüfbares Erkenntnismonopol gegenüber anderen religiösen Glaubenspositionen.¹⁸¹ Gerade weil er sich eben nicht auf eine exklusive Offenbarung einiger weniger Erwählter stützt, sondern auf eine jedem Menschen zugängliche Erfahrung gründet, ist er nach Jaspers für alle Menschen von gleicher Bedeutung.¹⁸²

Inhaltlich versucht Jaspers mit dem Begriff des „*philosophischen Glaubens*“ die menschliche Existenz mit der Transzendenz zu verbinden. Dies drückt sich in der menschlichen Grunderfahrung aus: „Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich gewiß, dass ich es nicht durch mich selbst bin.“¹⁸³ Existenz kann demnach ihre Verwirklichung nicht aus eigenem Wollen und Tun allein herbeiführen. Sie ist hierbei vielmehr auf die Hilfe der Transzendenz angewiesen¹⁸⁴, sie bedarf des Sichgeschenktwerdens von der Transzendenz selbst.¹⁸⁵ Jaspers spricht in dieser Hinsicht von der „Gottbezogenheit des Menschen“¹⁸⁶. Sie ist keine naturgegebene Eigenschaft des Menschen, die ihm von Geburt an mit gegeben ist. Sie leuchtet dem Menschen erst dort auf, wo er den Sprung aus dem bloßen vitalen Dasein zu sich selbst, d.h. zur Existenz, vollzieht. So kann Jaspers formulieren: „Gott ist für mich in dem Maße, als ich eigentlich existiere.“¹⁸⁷ Nur für die Existenz hat Transzendenz Wirklichkeit. Die Gottgebundenheit wiederum bewirkt, dass der Mensch sich als frei und unabhängig von der Welt erfährt.¹⁸⁸

Der Transzendenz kommt aber nicht nur im Akt existentieller Selbstwerdung eine grundlegende Bedeutung zu. Gerade weil menschlicher Lebensvollzug nicht wie ein

¹⁸⁰ Vgl. DERS., *Der philosophische Glaube*, 15.

¹⁸¹ Vgl. SALAMUN, K., *Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung*, in: Ders. (Hg.), *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*. München 1991, 56.

¹⁸² Vgl. GAIDENKO, P., *Die Achsenzeit und das Problem des philosophischen Glaubens bei Karl Jaspers*, in: Salamun, K. (Hg.), *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*. München 1991, 89.

¹⁸³ JASPERS, K., E, 36.

¹⁸⁴ Vgl. DERS., *Der philosophische Glaube*, 51.

¹⁸⁵ Vgl. DERS., E, 36: „Der Mensch, der sich wirklich seiner Freiheit bewusst wird, wird sich zugleich Gottes gewiß. Freiheit und Gott sind untrennbar. Warum? Ich bin mir gewiß: in meiner Freiheit bin ich nicht durch mich selbst, sondern werde mir in ihr geschenkt, denn ich kann mir ausbleiben und mein Freisein nicht erzwingen.“

¹⁸⁶ DERS., *EiPh*, 51; vgl. hierzu auch Ders., *P III*, 6: „Existenz ist nur in bezug auf Transzendenz oder gar nicht.“

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Vgl. ebd.; vgl. auch DERS., *Was ist Philosophie?* München ²1996, 102: „Unsere mögliche Unabhängigkeit ist stets Abhängigkeit von der Transzendenz.“

Naturgeschehen abläuft, sondern der Mensch sein Leben in Freiheit mitgestalten kann und soll, bedarf er in seinem Entscheiden und Handeln der Orientierung und Führung, die er im Letzten durch die Transzendenz erfährt. Sie wird ihm nicht in der Weise zuteil, dass Transzendenz direkt zum Menschen spricht und ihm sagt, ob seine Entscheidungen und Taten gut oder böse sind.¹⁸⁹ Vielmehr geschieht sie auf dem Wege über die freiheitliche Selbstvergewisserung des Menschen selbst: „In der freien, redlichen Weise des urteilenden Selbstwahrnehmens, in Selbstanklage, in Selbstbejahung findet der Mensch indirekt nie endgültig und immer auch noch zweideutig Gottes Urteil.“¹⁹⁰ Das bedeutet, dass der Mensch letztlich nie sicher sein kann, in seinem eigenen Urteil über sein Tun und Handeln Gottes Stimme selber endgültig wahrzunehmen. So kommt Jaspers zu dem Schluss: „der philosophierende Einzelne glaubt, wo er aus der Tiefe entschieden ist, Gott zu gehorchen, ohne in objektiver Garantie zu wissen, was Gott will, vielmehr in ständigem Wagnis. Gott wirkt durch freie Entschlüsse der Einzelnen.“¹⁹¹

Diese philosophischen Glaubensinhalte hat Jaspers in seinem Werk „Der philosophische Glaube“ exemplarisch in drei Glaubenssätzen zu formulieren versucht: „Gott ist“ – „Es gibt die unbedingte Forderung.“ – „Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz.“¹⁹² In ihnen sieht Jaspers das gemeinsame Fundament aller philosophischer Glaubensinhalte ausgesprochen, insofern sie von den drei großen metaphysischen Bereichen (Gott, Existenz und Welt) und von ihrem Verhältnis zueinander handeln. Diese Glaubenssätze sind hierbei jedoch weder gesicherte Erkenntnisse noch Dogmen: „Keiner ist beweisbar wie endliches Wissen. Ihre Wahrheit ist nur aufweisbar durch Aufmerksammachen, oder erhellbar durch eine Gedankenführung, oder zu erinnern durch Appell. Sie bleiben in der Schwebelage des Nichtgewußtseins.“¹⁹³ Sie erweisen sich vielmehr als Leitsätze für das Handeln und Orientierungssätze für das Bewusstsein angesichts der Frage nach der Transzendenz.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Vgl. DERS., Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, 317.

¹⁹⁰ DERS., EiPh, 53.

¹⁹¹ Ebd., 57.

¹⁹² DERS., Der philosophische Glaube, 28-32.

¹⁹³ Ebd., 30f.

¹⁹⁴ Vgl. DERS., Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. München 2003, 243.

Betrachtet man nun abschließend den Jaspers'schen Transzendenz- und Glaubensbegriff in seiner philosophischen Konzeption, so drängt sich mit Salamun die kritische Frage auf, ob nicht gerade dieser Transzendenz- und Glaubensbegriff, der nach Jaspers inhaltlich völlig gegenstandslos und damit leer erscheint, der keine Normen und Wertmaßstäbe enthält und damit auch kein Verantwortungsverhältnis zu schaffen in der Lage ist, eine Verabsolutierung des individuellen menschlichen Ichs in der Freiheit der Selbstbestimmung und damit die Gefahr der egoistischen Willkür nach sich zieht. Diesem Problem scheint Jaspers aber dadurch zu begegnen, dass das Erleben des Sich-geschenkt-werdens durch die Transzendenz im existentiellen Selbstwertungsprozess den Menschen darauf verweist: die Freiheit seiner Selbstbestimmung stellt eben kein Absolutum dar und er ist sich selbst in dieser Freiheit eben nicht der letzte absolute Seinsgrund.¹⁹⁵ In der Erfahrung der Freiheit und der weltlichen Unabhängigkeit wird er sich vielmehr der Abhängigkeit von der Transzendenz bewusst: „Unsere mögliche Unabhängigkeit ist stets Abhängigkeit von der Transzendenz.“¹⁹⁶

3.4 Jaspers' anthropologische Seinsweisen

Jaspers' Menschenbild ist wesentlich geprägt durch sein Modell der vier „Seinsweisen“, in denen der Mensch sich verwirklicht:

- das Dasein als „bloßes Leben in der Welt“
- das „Bewusstsein überhaupt“
- der Geist
- die Existenz.

Dieses Modell der anthropologischen Seinsweisen entwirft Jaspers zum ersten Mal in seinem dreibändigen philosophischen Hauptwerk „*Philosophie*“ und führt es in der Folge in seinem Werk „*Vernunft und Existenz*“ weiter.¹⁹⁷ Er beschreibt es hier als ein System der Seinsstufen, die in sich eine aufsteigende Rangfolge bilden und auf die Existenz als der sittlich höchsten Seinstufe ausgerichtet ist. Diese erweist sich als das zu erstrebende und zu erreichende Ziel menschlicher Selbstverwirklichung, als das

¹⁹⁵ Vgl. SALAMUN, K., Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 58.

¹⁹⁶ JASPERS, K., Was ist Philosophie?, 102.

¹⁹⁷ Vgl. hierzu DERS., Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. München ³1984, 84: „Eine Rangordnung aber besteht, und zwar etwa die der Existenz vor dem bloßen Dasein und die der Existenz vor dem Geist, die des Geistes vor dem Bewusstsein überhaupt.“

eigentliche Menschsein.¹⁹⁸ Im Aufstieg werden die früheren Seinsstufen dabei nicht einfach verlassen. Vielmehr stellt die jeweils frühere Seinsstufe die voraussetzende Bedingung für die nächst höhere bis hin zur Existenz dar. Die drei ersten Seinsweisen (Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist) bezeichnet Jaspers als immanente bzw. objektive Seinsweisen. Sie stellen das empirisch-rational erfassbare Wesen des Menschen dar. Die Existenz dagegen entzieht sich dem Denken des Menschen und jeglicher wissenschaftlicher Beweisbarkeit und ist nicht objektivierbar.

In seinem zweiten philosophischen Hauptwerk „*Von der Wahrheit*“ nimmt Jaspers den Gedanken der anthropologischen Seinsweisen erneut auf. Im Unterschied zu dem Konzept der aufsteigenden Rangfolge der Seinsstufen in der „Philosophie“ beschreibt Jaspers die drei immanenten Seinsweisen hier als Weisen des Umgreifenden;¹⁹⁹ als solche erweisen sie sich als transzendente Räume, in denen der Mensch als Dasein, Bewusstsein überhaupt und als Geist objektiv wird.

Im Rahmen dieses Kapitels konzentrieren wir uns darauf, die Seinsweisen in ihrer für die Ethik relevanten Bedeutung als in einer Rangfolge angeordneten Seinsstufen zu behandeln.

3.4.1 Das Dasein als „bloßes Leben in der Welt“

Der Jaspers'sche „Daseins“-Begriff wird in der Sekundärliteratur sehr unterschiedlich gedeutet: Th. Räber z.B. unterscheidet in Jaspers' Werk „Philosophie“ zwei Bedeutungen von „Dasein“: (1.) das Dasein als Bezeichnung des Vollkommenen überhaupt²⁰⁰ und (2.) das subjektive Dasein.²⁰¹ B. Welte weist darauf hin, dass der Daseinsbegriff zum einen im Sinne eines Allumfassenden neben der Existenz verwendet wird, zum anderen innerhalb des Allumfassenden eine Stufe neben Bewusstsein überhaupt und Geist ist.²⁰² K. Salamun seinerseits kennt drei Bedeutungen des Daseinsbegriffes: (1.) das Dasein als „Weltsein“, (2.) Dasein als subjektives Menschsein

¹⁹⁸ Vgl. SALAMUN, K., Existenzverwirklichung in der Kommunikation, in: Speck, J. (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. Göttingen 1982, 17.

¹⁹⁹ Vgl. JASPERS, K., W, ³1983, 47: „Wir sind aber in dreifacher Weise umgreifendes Sein. Wir sind Dasein in der Zeit. Wir sind Medium des Bewusstseins überhaupt als Stätte allgemeingültigen Wissens. Wir sind der Raum geistiger Totalitäten als zusammenbindender, Richtung gebender, ordnender Kräfte der uns beseelenden Gehalte.“

²⁰⁰ Vgl. RÄBER, TH., Das Dasein in der „Philosophie“ von Karl Jaspers. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken. Bern 1955, 30-32.

²⁰¹ Vgl. ebd., 165.

²⁰² Vgl. WELTE, B., Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie: Symposion, Bd.2. Freiburg 1949, 16.

und (3.) Dasein als Bezeichnung einer der Seinsweisen und Verwirklichungsdimensionen neben „Bewußtsein überhaupt“, „Geist“ und „Existenz“.²⁰³ Salamuns Deutung ist besonders hilfreich, weil sie von allen Deutungen die differenzierteste Begriffsklärung leistet.

Im Rahmen dieses Abschnittes geht es darum, das Dasein in seiner für die Ethik relevanten Bedeutung als eine Seinsweise des Menschen neben „Bewusstsein überhaupt“, Geist und Existenz zu behandeln. In diesem Sinne bezeichnet das Dasein die unterste Seinsstufe in der Anthropologie Jaspers'. Auf dieser Stufe beschreibt Jaspers den Menschen als „bloßes Leben in der Welt“²⁰⁴, das durch das Zusammenspiel chemischer, biologischer und physikalischer Prozesse bedingt ist. Gleich allem Leben in der Welt ist auch der Mensch eingebunden in den immer währenden Ablauf des Entstehens, des Werdens und Vergehens: „ein lebendes Subjekt, das geboren wurde, das sterben wird, das um sein Leben kämpft“²⁰⁵. Sein Bewusstsein und sein Handeln sind trieb- und instinktbedingt gesteuert²⁰⁶ und im wesentlichen auf die Erfüllung körperlich-vitaler Funktionen ausgerichtet. Ziel ist ausschließlich die Daseinerhaltung: „Auf .. [diesem] Niveau ist der rücksichtslose vitale Daseinswille. Mit engem Gesichtsfeld, das aber gerade sichtbar macht, was Macht, Geltung und Genuß in der Welt verschafft – will er nur sich. Er schiebt gewaltsam beiseite, was ihm in den Weg kommt.“²⁰⁷

Der Mensch erweist sich als unfähig zur Selbstreflexion und wird sich der Möglichkeit seines eigentlichen Selbstseins (d.h. seiner möglichen Existenz) nicht bewusst: „In der Dumpfheit meines Selbstbewusstseins war ich unfähig, mich zu finden, ...ich lebte ... ohne Selbstreflexion.“²⁰⁸ Vielmehr lebt er in „natürlicher Unbekümmertheit“²⁰⁹ und „naivem Daseinsbewusstsein“²¹⁰. Insofern ist es ihm nicht möglich, selbst Wissenschaft zu treiben, wohl aber kann er selbst als empirisch-faßbares Dasein in der Welt in seiner Äußerlichkeit (d.h. in seiner Körperlichkeit) jederzeit zum potentiellen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden. Als Wissenschaft, die sich mit dem Menschen als

²⁰³ Vgl. SALAMUN, K., Existenzverwirklichung in der Kommunikation, 17-18.

²⁰⁴ Vgl. JASPERS, K., P I, 72.

²⁰⁵ DERS., EiPh, 53.

²⁰⁶ Vgl. DERS., P II, 40.

²⁰⁷ DERS., P III, 108.

²⁰⁸ DERS., P II, 24f.

²⁰⁹ Ebd., 24.

²¹⁰ Ebd., 25.

„bloßes Dasein“ in seiner reinen Körperlichkeit beschäftigt, nennt Jaspers die Biologie.²¹¹

3.4.2 Das „Bewusstsein überhaupt“

Die zweite menschliche Seinsweise, die auf die erste aufbaut, stellt das „Bewusstsein überhaupt“ bzw. der Verstand dar.²¹² Der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ erweckt zunächst den Eindruck, es handle sich um einen Oberbegriff, der verschiedene Bewusstseinsarten in sich einschließe. In der Tat unterscheidet Jaspers mehrere Arten von Bewusstsein: „Bewusstsein heißt erstens der Vollzug des Erlebens (Innerlichkeit), zweitens das gegenständliche Meinen von etwas (Wissen), drittens das auf sich reflektierende Bewusstwerden des Bewusstseins (Selbstbewusstsein).“²¹³ Wir wollen uns im folgenden begrifflich dieser Seinsstufe nähern. Hierbei fällt auf, dass der Begriff „Bewusstsein überhaupt“ aus zwei Komponenten besteht:

1. „*Bewusstsein* überhaupt“.
2. „*Bewusstsein überhaupt*“.

„*Bewusstsein* überhaupt“ meint: Der Mensch ist aus der naiven Unmittelbarkeit und Fraglosigkeit des „bloßen Lebens in der Welt“²¹⁴ erwacht und fragt.²¹⁵ Der Verstand befähigt ihn, die Welt als ein empirisches Dasein in Raum und Zeit zu erkennen und sinnlich wahrzunehmen. Er wird sich denkend bewusst, dass er sich in der Welt befindet und dass er als Subjekt gleichzeitig der Welt als Objekt gegenübersteht.²¹⁶ Fragend und forschend sucht er, die Gesetzmäßigkeiten der Welt zu ergründen.²¹⁷ Er wird zum Forscher (Wissenschaftler) und eignet sich auf diese Weise ein Wissen an. „Was [dagegen] ... in keiner Weise vom wissenden Bewusstsein getroffen werden kann, ist für uns so gut, als ob es nicht wäre.“²¹⁸

„*Bewusstsein überhaupt*“ meint: Allen Menschen auf dieser Seinsstufe ist das Bewusstsein als Verstand in gleicher Weise gegeben: „Wir sind Bewusstsein überhaupt

²¹¹ Vgl. DERS., W 55.

²¹² Vgl. DERS., Die großen Philosophen. Bd. I. München ²1959, 75.

²¹³ DERS., W, 64.

²¹⁴ DERS., P I, 72.

²¹⁵ Vgl. hierzu ebd.: „Frage ist die Krise, durch die ich mich löse aus meinem Dasein, in dem ich meine Welt wie selbstverständlich weiß, ohne zu reflektieren. ... Ich erwache zu einem Erkenntnisdasein, dem sich alles als allgemeingültige wißbare Welt gegenüberstellt.“

²¹⁶ Zur Subjekt-Objekt-Spaltung vgl. ausführlicher Kap. 3.2.1.

²¹⁷ Vgl. JASPERS, K., P I, 2f.

²¹⁸ DERS., W, 65.

als das in allem eine und gleiche Bewusstsein, mit dem wir auf das gegenständlich gewordene Sein, auf identische Weise es meinend, wahrnehmend, fühlend, gerichtet sind derart, dass uns in jedem seiner Akte ein Allgemeingültiges aufleuchtet.“²¹⁹ Es wird deutlich, dass „Bewusstsein überhaupt“ nicht identisch ist mit „Bewusstsein allgemein“, sondern selbst eine Art des Bewusstseins bezeichnet, das bei allen Menschen, die sich auf dieser Seinsstufe befinden, in gleicher Weise ausgeprägt ist. Ein solch „überindividuelles Bewusstsein“²²⁰ ist Voraussetzung dafür, dass die Menschen sich über die erkannten Gegenstände in der Welt verständigen und allgemeingültige Aussagen treffen können. Auf der Seinsstufe des „Bewusstseins überhaupt“ dominiert ein „klares und zwingendes, allgemeingültiges logisches Denken“²²¹. Da der Mensch somit erst auf der Seinsstufe des „Bewusstseins überhaupt“ fähig ist zu klarem, zwingenden und allgemeinlogischen Denken, ist er erst auf dieser Seinstufe in der Lage, den Grundbestimmungen von Wissenschaft²²² und damit des Wissenschaftlers zu entsprechen und damit Wissenschaft zu treiben. Das „Bewusstsein überhaupt“ kann diese Fähigkeit, Wissenschaft zu treiben, jedoch nur dort entfalten, wo es sich auf Inhalte bezieht, die ihm gleichsam im Dasein vorgegeben sind.²²³ Forschende Weltorientierung auf der Stufe des „Bewusstseins überhaupt“ kann insofern als „Daseinsanalyse“ bezeichnet werden, jedoch mit der Einschränkung, dass sie letztlich vom Dasein nur das erkennt, was dem rein objektiven Denken, d.h. dem allen Menschen prinzipiell gemeinsamen Bewusstsein, zugänglich ist.²²⁴

Die Grenzen des „Bewusstseins überhaupt“ sind identisch mit den Grenzen des Wissens bzw. der Wissenschaft. Es hat seine Grenzen an dem, was nicht zwingend und objektiv allgemeingültig wißbar ist. So bleibt das Sein als Ganzes und das Sein als Einzelnes (d.h. der Mensch als Existenz) für den Menschen nicht denkbar und offenbart sich daher in erhellender Art und Weise, wo das Wissen des Verstandes scheitert.²²⁵

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ BURKHARD, F.-P., Karl Jaspers. Einführung in sein Denken. Würzburg 1985, 30.

²²¹ JASPERS, K., P II, 52.

²²² Jaspers nennt als Grundbestimmungen der Wissenschaft: Methodisches Bewusstsein, zwingende Gewissheit und Allgemeingültigkeit. Vgl. hierzu Kap. 5.2.1.1.1.1.

²²³ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 95.

²²⁴ Vgl. ebd., 98.

²²⁵ Vgl. JASPERS, K., P I, 24. 28.

3.4.3 Der Geist

Als dritte immanente menschliche Seinsweise neben dem „Dasein“ und dem „Bewusstsein überhaupt“ kennt Jaspers den Geist, der auf die beiden bisher genannten aufbaut und über sie hinausgeht.²²⁶ Es handelt sich hierbei um einen nur schwer zu fassenden und zu definierenden Begriff, so dass wir zunächst versuchen werden, in Abgrenzung zu den bisherigen Seinsweisen darzustellen, was Jaspers unter dem „Geist“ versteht und inwieweit dieser über das „Dasein“ und das „Bewusstsein überhaupt“ hinausgeht.

Der Geist geht über das „bloße Dasein“ hinaus, insofern er sich im Denken (im Medium des „Bewusstsein überhaupt“) auf Gegenstände in der Welt richtet und sich in der Innerlichkeit des Verstehens und des Verstandenwerdens vollzieht.²²⁷

Er geht über das „Bewusstsein überhaupt“ hinaus, insofern der Geist im Denken nicht in der Spaltung von Ich und Gegenstand verbleibt (wie das „Bewusstsein überhaupt“), sondern sich als „ein Übergang des Innewerdens seiner selbst im anderen“²²⁸ erweist.

Was zeichnet den Menschen nun auf der Seinsstufe des Geistes im besonderen aus? Jaspers gibt die folgende Antwort: „er ist Träger eines Gehaltes, der entweder in dem Dunkel einer primitiven Gemeinschaft bewahrt oder durch eine geistige, bewusst werdende und nie zureichend gewusste Ganzheit verwirklicht wird.“²²⁹ Der Mensch als Geist erweist sich somit als Träger von Sinnesvorstellungen und Ideen. Diese „schaffen Zusammenhang in den vielfachen endlichen Zwecken meines Tuns, sie bringen begrenzende Formung in die Endlosigkeit des Bewusstseins überhaupt, Einheit in die Zerstreuung des Wißbaren und Erfahrbaren. Wo Idee sich verwirklicht, entfaltet sich eine Stufengliederung, die aus einem Ganzen dem einzelnen Tun und Denken Sinn gibt.“²³⁰ In dieser Bedeutung erweisen sich die Ideen als sinngebende, regulative Prinzipien, die der Mannigfaltigkeit und Vielfalt an Gedanken und Handlungen Struktur, Orientierung, Grenze und Maß verleihen²³¹. Gleichzeitig ist sich Jaspers

²²⁶ Vgl. DERS., P II, 53.

²²⁷ Vgl. DERS., W, 73.

²²⁸ Ebd., 74.

²²⁹ DERS., P II, 53.

²³⁰ DERS., W, 71f.

²³¹ Vgl. BURKARD, F.-P., Einführung, 34.

bewusst: „Die Welt in ihrer Realität ist unter Ideen nicht vollendet zu denken oder zu gestalten.“²³²

Damit wird deutlich, dass es dem Menschen auf den Stufen der immanenten Seinsweisen unmöglich ist, die Welt unter Ideen ganz zu erfahren und zu durchdringen. Jede Realisierung einer einzelnen Idee bleibt vielmehr stets partikulär und vorläufig. Einzig der Existenz ist es möglich, das Ganze der Idee, also die Wahrheit, zu ergreifen.²³³

3.4.4 Die Existenz

Den drei *immanenten* Seinsweisen (Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist) stellt Jaspers die *transzendente* Seinsweise gegenüber: die Existenz. Sie stellt die höchste Seinsstufe dar, die der Mensch erlangen kann. Sie ist der Lebensvollzug, in dem der Mensch sein persönliches „Selbstsein“ verwirklicht.²³⁴ Dabei zeichnet sie sich durch Einmaligkeit, Unvertretbarkeit²³⁵ und Unbedingtheit²³⁶ aus. Von den drei bisher genannten Seinsweisen unterscheidet sie sich dadurch, dass sie niemals objektivierbar ist und daher nicht Gegenstand natur- und geisteswissenschaftlicher Methodik werden kann²³⁷, d.h. für das „Bewusstsein überhaupt“ bleibt sie unverständlich. Dennoch kommt sie nur im Dasein (der Welt) zur Erscheinung. Das Dasein erweist sich für die Existenz als das Medium ihrer Verwirklichung.²³⁸ Im Gegensatz zu den drei immanenten Seinsweisen (bloßes Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist) ist die Existenz kein Sein, das dem Menschen schon notwendig gegeben ist: „Existenz ist nicht Sosein, sondern Seinkönnen“²³⁹, d.h. sie ist immer Möglichkeit, die der Mensch in Freiheit ergreifen kann, aber nicht muss, und setzt den Akt der Entscheidung voraus: „Das Sein, das – in der Erscheinung des Daseins – nicht ist, sondern sein kann und sein soll und darum zeitlich entscheidet, ob es ewig ist. Dieses Sein bin ich selbst als Existenz.“²⁴⁰ Existenz

²³² JASPERS, K., W, 619.

²³³ Vgl. ebd., 618.

²³⁴ Vgl. ebd., 76: „Selbstsein heißt Existenz.“

²³⁵ Vgl. DERS., PhGO, 118.

²³⁶ Mit „Unbedingtheit“ meint Jaspers, dass das Wesen der Existenz weder durch Daseinsbedingungen ableitbar noch aufhebbar ist.

²³⁷ Vgl. hierzu JASPERS, K., EiPh, 50: „Der Mensch ist grundsätzlich mehr, als er von sich wissen kann.“; vgl. auch DERS., P II, 34: „Das Selbst ist mehr als alles Wißbare.“

²³⁸ Vgl. SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung. Hamburg 1995, 72.

²³⁹ JASPERS, K., WiP, 251.

²⁴⁰ DERS., P II, 1.

stellt somit ein dynamisches Moment des Werdens und Möglichseins dar und trägt immer einen Appell und ein Sollen und damit ein Moment des Ethischen in sich.

Das dynamische Moment klingt auch im folgenden an, wenn Jaspers die Existenz als „das Selbst, dass sich zu sich selbst verhält und darin sich auf die Macht bezogen weiß, durch die es gesetzt ist“²⁴¹ bezeichnet. Jaspers nennt hier zwei Komponenten:

1. *Das Verhalten des Menschen zu sich selbst*: Hinter diesem Verhalten verbergen sich die beiden Momente der reflektierenden Existenzerhellung und die handelnde Existenzwerdung. Der Akt der Existenzwerdung, in dem der Mensch aktiv sein „Selbstsein“ ergreift, setzt zunächst einen Prozess der Selbstreflexion über die eigene Geschichtlichkeit und Situationsgebundenheit voraus. Dieses geschieht im absoluten Bewusstsein. Es führt dem Menschen die Möglichkeit der Existenz vor Augen und befähigt ihn dann, in Freiheit eine Entscheidung zu treffen²⁴²: „Existenz, die das Umgreifende verwirklicht, das ich selbst bin, ist eigentlich ein Seinkönnen. Sie steht ständig in der Wahl, zu sein oder nicht zu sein.“²⁴³ Der „Freiheit“ kommt hierbei für Jaspers eine zentrale Bedeutung zu, so dass er sie „als das eigentliche Sein und Tun des Menschen“²⁴⁴ bezeichnet. „Freiheit“ in diesem existentiellen Sinne verstanden meint nicht die Wahl von irgendetwas in der Welt, sondern sie zielt auf die mögliche Existenz, sich selbst zu wählen.²⁴⁵ Zwar stellt die Entscheidung in Freiheit eine notwendige Voraussetzung zur Existenzwerdung dar, „wirkliche Existenz“ wird der Mensch jedoch erst durch das Handeln in der Welt. Dabei zielt dieses Handeln einerseits auf die eigene Person: „Sage ich zu mir: ‚Ich bin frei‘, so heißt das: was ich werde, liegt auch an mir; ich werde, was ich bin, durch das, was ich in der Welt mit mir tue.“²⁴⁶ Andererseits hat dieses Handeln immer auch unverzichtbar den Mitmenschen im Blick: „Existenz ist nur in Kommunikation von Existenzen.“²⁴⁷ In diesem Handeln als Existenz erfährt der Mensch sich in seiner Freiheit und

²⁴¹ DERS., PhGO, 118.

²⁴² Vgl. DERS., P II, 40.

²⁴³ DERS., W, 77.

²⁴⁴ DERS., UZG, 195.

²⁴⁵ Vgl. SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung, 79.

²⁴⁶ JASPERS, K., PhGO, 354.

²⁴⁷ DERS., WiP, 254.

Unbedingtheit und wird zum Schöpfer seiner selbst, so dass Jaspers in diesem Zusammenhang von der „Selbstschöpfung“²⁴⁸ spricht.

2. *Die Transzendenzverwiesenheit des Menschen*: Wenn Jaspers einerseits das Verhalten des Menschen als einen Akt der „Selbstschöpfung“ bezeichnet, so weiß er gleichzeitig, dass es sich hierbei keineswegs um einen Prozess *absoluter* Selbstschaffung handelt.²⁴⁹ Das wird deutlich, wenn er sich die Frage stellt: „Wenn ich frei bin, bin ich dann frei durch mich? Ich kann nicht allein durch meinen Willen meine Freiheit erfüllen. Was ich bin, bin ich nicht durch mich. Ich werde in meiner Freiheit, im Freisein selber und seiner Erfüllung, mir geschenkt.“²⁵⁰ Zwar ist eigenes aktives Tun und Handeln notwendige Voraussetzung für die Existenzwerdung, aber nicht hinreichende Bedingung, d.h. aktives Handeln allein reicht nicht aus, es gibt keinen genauen Plan, nach dem allein die Existenzwerdung erzwungen werden kann, „weil dieses Sich selbst wollen noch eines Hinzukommenden bedarf.“²⁵¹ In der Erfahrung der Freiheit wird der Mensch sich vielmehr seiner Abhängigkeit und des Geschenktwerdens²⁵² von der Transzendenz und seinen Ursprung in ihr bewusst: „Wenn wir frei entscheiden und erfüllt vom Sinn unser Leben ergreifen, so sind wir uns bewusst, uns nicht uns selbst zu verdanken (...) Je mehr der Mensch eigentlich frei ist, desto gewisser ist ihm Gott.“²⁵³ Existenz ist somit nicht allein durch oder aus sich selbst, sondern es gilt vielmehr: „Weil Transzendenz ist, ist Existenz.“²⁵⁴ Gleichzeitig wird die Erfahrung der Freiheit des Menschen zur intensiven Gotteserfahrung. Mit dem Freiheitsbewusstsein ist somit immer automatisch auch ein Transzendenzbewusstsein gegeben.²⁵⁵

²⁴⁸ DERS., P II, 195.

²⁴⁹ Vgl. SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung, 79.

²⁵⁰ JASPERS, K., PhGO, 354f.

²⁵¹ DERS., P II, 45.

²⁵² Schübler weist zurecht daraufhin, dass gerade in der Formulierung des „Geschenktwerdens“ etwas anklingt, das an den christlichen Begriff der „Gnade“ erinnert (Vgl. SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung, 81.). Jaspers selbst dagegen lehnt den Gnadenbegriff vehement ab mit der Begründung, dass durch den allein wirkenden göttlichen Willen, der eben in der Gnade zum Ausdruck kommt, die Freiheit des einzelnen Menschen geleugnet würde (Vgl. JASPERS, K., P II, 198.).

²⁵³ DERS., EiPh, 51.

²⁵⁴ BURKARD, F.-P., Einführung, 39.

²⁵⁵ Vgl. SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung, 83.

Beide Momente der Existenz – die reflektierende Existenzerhellung und die handelnde Existenzwerdung – werden im sich anschließenden Kapitel über die Ethik in Jaspers`Werk noch eine wichtige Rolle spielen.

4 Grundlinien allgemeiner Ethik im Werk von Karl Jaspers

4.1 Hinführung

Es herrscht die weit verbreitete Überzeugung, dass weder die deutschen Vertreter der Existenzphilosophie (Heidegger, Wust usw.) noch die französischen Existentialisten (Sartre, Camus, Marcel usw.) eine Ethik konzipiert haben.²⁵⁶ Und in der Tat zeigt eine Durchsicht ihrer Werke, dass sie allesamt keine ausdrückliche, systematisch aufgebaute Ethik in Form eines wissenschaftlichen Werkes vorlegt haben. Jaspers stellt da beim ersten Hinsehen keine Ausnahme dar. Auch in seinem existenzphilosophischen Werk ist eine Ethik im Sinne einer philosophischen Disziplin, die über ihre Voraussetzungen, Gegenstände und Methoden reflektiert und zu übertragbaren Handlungsanweisungen kommt, ein Desiderat. Dieser Feststellung widerspricht jedoch nicht die Tatsache, dass in seiner Philosophie Implikationen einer Ethik vorhanden sind und auf ethische Haltungen und Werte Bezug genommen wird. So empfiehlt Jaspers die „Achtung vor jedem Menschen, die es ausschließt, dass irgend ein Mensch nur als Mittel und nicht zugleich als Selbstzweck behandelt werde“²⁵⁷. In seinem zweiten philosophischen Hauptwerk „Von der Wahrheit“ geht er an verschiedenen Stellen auf Themen philosophischer Ethik ein: So behandelt er u.a. ethische Begriffe wie das Böse²⁵⁸, die Freiheit²⁵⁹, die Wahrhaftigkeit²⁶⁰ und die Lüge²⁶¹. Im zweiten Band seiner „Philosophie“ untersucht er das Verhältnis von ethischen Sätzen und Rechtssätzen²⁶² und erörtert die Möglichkeit einer philosophischen Ethik²⁶³. Wenn diese Begriffe und Themen auf den ersten Blick scheinbar zusammenhangslos nebeneinander stehen, so zeigt sich doch bei näherem Hinsehen, dass diese ethischen Aspekte letztlich miteinander in seinen beiden Modellen der menschlichen Selbstverwirklichung (Existenzverwirklichung in Grenzsituationen und in der existentiellen Kommunikation)

²⁵⁶ Vgl. GENT, W., Existenzphilosophie und Ethik, in: Philosophische Studien (1950/51), 126-136; vgl. SCHNEIDERS, W., Karl Jaspers in der Kritik. Bonn 1965, 134f.; vgl. BURKARD, F.-P., Ethische Existenz bei Karl Jaspers. Würzburg 1982, 4f.

²⁵⁷ JASPERS, K., Der philosophische Glaube, 1948, 57.

²⁵⁸ Vgl. DERS., W, 531ff.

²⁵⁹ Vgl. ebd., 536.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 550f.

²⁶¹ Vgl. ebd., 555f.

²⁶² Vgl. DERS., P II, 359-361.

²⁶³ Vgl. ebd., 362-363.

verwurzelt und mit der Existenz selbst verbunden sind.²⁶⁴ So schreibt Jaspers, dass die menschliche Existenz letztlich ohne Werte nicht denkbar sei.²⁶⁵ An anderer Stelle ergänzt er, dass Maßstäbe und Werttafeln zum Existenzraum gehören.²⁶⁶ Ethik im Sinne Karl Jaspers ist somit nicht als eine Ethik im Sinne einer „autonomen“ philosophischen Disziplin zu verstehen, sondern ist vielmehr im Wesen der Existenz verankert und im existentiellen Vollzug praktisch zu verwirklichen.²⁶⁷ Das impliziert einen eigenen Ethik-Begriff.

In Kapitel 2.2.2 dieser Arbeit sind bereits ausführlich die zwei Denkperioden des philosophischen Gesamtwerkes Jaspers' behandelt worden. Dies soll an dieser Stelle nicht wiederholt geschehen. Wichtig erscheint es dem Verfasser jedoch an dieser Stelle noch einmal in Erinnerung zu rufen, dass die folgenden Ausführungen sich auf die existenzphilosophische Phase (bis 1945) konzentrieren, da sie die philosophische Grundlage für eine mögliche Ethik darstellt. Die philosophie-politische Phase (ab 1945) bleibt dagegen unberücksichtigt, da sie lediglich als sekundäre Anwendung auf bestimmte Problemfelder zu interpretieren ist.²⁶⁸ Zur Beantwortung der Frage nach einer Medizinethik in Jaspers' Werk werden wir uns daher konsequenterweise auf Jaspers' existenzphilosophischen Theorieansatz der Ethik konzentrieren, wie er in seinen beiden philosophischen Hauptwerken „Philosophie“ und „Von der Wahrheit“ sowie seinen kleinen philosophischen Schriften, die er in dieser Schaffensperiode (bis 1945) verfasst hat, zum Ausdruck kommt.

Die Aufgabenstellung und Vorgehensweise dieses Kapitels wird von der Tatsache bestimmt, dass die Existenzphilosophie Jaspers' keinen eigenen systematischen Entwurf einer Ethik enthält. So gilt es zunächst zu untersuchen, welche Ansätze einer philosophischen Ethik in seinem philosophischen Werk enthalten sind wie diese in seine Existenzphilosophie eingebunden ist. Es geht also letztlich darum, aus den ethischen Aspekten seiner Existenzphilosophie die Zusammenhänge einer möglichen Ethik herauszuarbeiten und als Gesamtes darzustellen. Dabei muss der Leser sich von vorneherein von der Erwartung lösen, einen vorgefertigten Systementwurf von Ethik als Maßstab anzulegen. Vielmehr ist die eigene Denkart und die besondere Begrifflichkeit

²⁶⁴ Vgl. JASPERS, K., P II, 61-73. 210-254.

²⁶⁵ Vgl. DERS., PW, 224.

²⁶⁶ Vgl. DERS., P III, 86.

²⁶⁷ Vgl. BURKARD, F.-P., Ethische Existenz bei Karl Jaspers, 9f.

²⁶⁸ Vgl. Kap. 2.2.2

in Jaspers' philosophischem Denken zu berücksichtigen. Dabei wird zu zeigen sein, wie das Ethische in der Existenzerhellung seinen Ursprung und im Prozess der Existenzwerdung seine Verwirklichung findet.

Mit dieser Thematik haben sich in der Sekundärliteratur bereits verschiedene Verfasser mit unterschiedlicher Zielrichtung ausführlich oder beiläufig auseinandergesetzt.²⁶⁹ Eine Interpretation der Ethik Jaspers' im Hinblick auf ihre medizinethischen Implikationen ist allerdings bisher ein Desiderat geblieben. Genau dies soll hier geschehen, wenn die Ethik Jaspers' von der bisher unbeachtet gebliebenen anthropologischen Grundbestimmung des „universalen Wissenwollens“ her entwickelt wird, der, wie zu zeigen sein wird, auch in seiner Medizinethik eine entscheidende Bedeutung zukommt.²⁷⁰

4.2 Existenzerhellung als Ursprung ethischen Denkens

Existenzerhellung vollzieht sich für Jaspers immer in solchen Augenblicken, in denen der einzelne Mensch, aus der Unbekümmertheit und Fraglosigkeit des bloßen Daseins in der Welt herausgerissen, an die Grenzen seiner Möglichkeiten und seines Wissens stößt. Jaspers hat in seinem philosophischen Werk zwei Selbstverwirklichungsmodelle entwickelt, das der „Grenzsituationen“ und das der „existentiellen Kommunikation“, in denen gerade die Grenzerfahrungen des Wissens und des Ungenügens zum Anstoß bzw. Auslöser der Existenzerhellung werden. Hierbei wird deutlich: So wie mit den objektiven Seinsweisen des Menschen spezifische Weisen der Kommunikation und bestimmte Formen von Situationen korrelieren, so ist der Seinsweise der Existenz die

²⁶⁹ An dieser Stelle seien genannt: SALAMUN, K., Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salmun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 1 (1988), 89-107; END, H., Existentielle Handlungen in strafrechtlicher Beleuchtung. Der menschliche Konflikt in der strafrechtlichen Pflichtkollision und ihre Bewertung im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers. Diss. München 1958; FAHRENBACH, H., Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt 1970; BURKARD, F.-P., Ethische Existenz bei Karl Jaspers. Würzburg 1982; DERS., Der Ansatz einer existentiellen Grundlegung der Ethik bei Karl Jaspers, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 3/4 (1990/91) 46-55; BOLLNOW, O., Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973, 185-223; GENT, W., Existenzphilosophie und Ethik, in: Philosophische Studien (1950/51), 126-136; REPUTAKOWSKI, P., Das Problem der Wertphilosophie bei Karl Jaspers. Der ontische und epistemologische Status der ethischen Werte, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 3/4 (1990/91), 79-92; GRUNERT, P. E., Objektive Norm, Situation und Entscheidung. Ein Vergleich zwischen Thomas von Aquino und Karl Jaspers. Bonn 1953; BUSSMANN, L., Der Gewissensbegriff bei Martin Heidegger und Karl Jaspers. Würzburg 1951.

²⁷⁰ Siehe Kap. 5.2.1.1.1.3.

Grenzsituation und die existentielle Kommunikation zugewiesen.²⁷¹ In den folgenden Abschnitten möchten wir uns zunächst mit der Jaspers'schen Vorstellung von der Existenzerschließung des Menschen in Grenzsituationen (4.2.1) beschäftigen, ehe wir dann in einem zweiten Schritt das Modell der existentiellen Kommunikation (4.2.2) vorstellen. Die Grenzerfahrungen in der Grenzsituation und der existentiellen Kommunikation führen uns direkt zu dem Jaspers'schen Begriff des „absoluten Bewusstseins“ (4.2.3), der jenseits dieser Grenzerfahrungen sich als Quelle ethischen Denkens und Maßstab ethischen Handelns erweist. Aus ihm entspringen die unbedingten Forderungen, die im weiteren das Handeln bestimmen können und in den unbedingten Handlungen ihre Verwirklichung finden.

4.2.1 Existenzerschließung in der Grenzsituation

Im existenzphilosophischen Gesamtwerk Jaspers' findet man den Begriff der „Grenzsituation“ schon früh. Zum erstenmal werden einzelne Grenzsituationen in seinem Werk „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919) ausführlich beschrieben.²⁷² Sie bilden hier die Grundlagen für das Verständnis und die Gliederung der Geistestypen. Dreizehn Jahre später stellt Jaspers die Grenzsituationen im 2. Band seines philosophischen Hauptwerk „Philosophie“ (1932) als ein Konzept philosophischer Existenzerschließung und –werdung vor.²⁷³ In seiner „Einführung in die Philosophie“ (1949) dann sieht Jaspers im Bewusstwerden der Grenzsituation neben dem Staunen und dem Zweifel eines der Ursprünge der Philosophie.²⁷⁴

Der Begriff der „Grenzsituation“ und seine Relevanz im Gesamtwerk Karl Jaspers' ist bislang Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen und wird bis heute kontrovers diskutiert.²⁷⁵ Der nun folgende Abschnitt erhebt nicht den Anspruch der vollständigen Behandlung. Vielmehr soll in Grundlinien das Konzept der Existenzerschließung in

²⁷¹ Siehe Kap. 3.2.2 und 3.2.3; vgl. auch HYBASEK, E., Das Menschenbild, 144.

²⁷² Vgl. JASPERS, K., PW, 229-280.

²⁷³ Vgl. DERS., P II, 201-254.

²⁷⁴ Vgl. DERS., EiPh, 18.

²⁷⁵ Hierzu sei insbesondere verwiesen auf folgende Ausführungen: LATZEL, E., Die Erschließung der Grenzsituationen, in: Schilpp, P.A. (Hgg.), Karl Jaspers. Stuttgart 1957, 164-192; MOTROSCHILOWA, N., Die neue Aktualität von Karl Jaspers' Begriffen „Grenzsituation“ und „philosophischer Glaube“, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 33-45; MARCEL, G., Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers (1932/33), 155-180, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973.

Grenzsituation dargelegt werden, soweit es für die Fragestellung einer möglichen Ethik in Jaspers` philosophischem Werk bedeutsam erscheint.

4.2.1.1 Wesen und Kennzeichen der „Grenzsituation“

In diesem Abschnitt werden wir uns dem Phänomen der Grenzsituation zunächst einmal auf begrifflicher Ebene nähern. Hierbei fällt auf, dass sich der Begriff der „Grenzsituation“ aus zwei begrifflichen Komponenten zusammensetzt:

- aus dem eher allgemeineren Begriff „Situation“.
- aus dem Präfix „Grenze“.

Der Begriff der „*Situation*“ ist in dieser Arbeit bereits behandelt worden.²⁷⁶ Es wurde deutlich, dass von „Situation“ in Jaspers` schem Sinne nur dort gesprochen werden kann, wo sich der Mensch als Subjekt einer bestimmten raumzeitlichen Konstellation von Faktoren bewusst wird. Aus diesem Bewusstsein heraus ist es ihm dann möglich, aktiv handelnd auf sie Einfluss zu nehmen, sie zu verändern und dadurch eine neue Situation hervorzurufen. Es bleibt ihm jedoch als menschliches Dasein verwehrt, aus der Situation als solcher herauszutreten. Vielmehr erweist sich das menschliche Dasein notwendig als situationsgebunden.²⁷⁷

Der Begriff der „*Grenze*“ hat für Jaspers eine besondere Bedeutung. Er meint niemals eine nur provisorische, auf einen bestimmten Zeitraum begrenzte und irgendwann überschreitbare Grenze. Vielmehr schreibt Jaspers ihr einen *endgültigen* Charakter zu: „Jede Grenze ... ist für das Menschsein ... per definitionem unüberschreitbar.“²⁷⁸ Gleichzeitig betont er, dass diese Grenze ein Hindernis *für ein Subjekt* darstellt. Allein für das Subjekt hat es die wahre Bedeutung der Grenze.²⁷⁹ Für das bloße Dasein und das Bewusstsein überhaupt ist die Grenze als solche nicht erfahrbar: „Das bloße Dasein und Bewusstsein überhaupt schließt vor ihrem Grenzcharakter die Augen.“²⁸⁰ Einzig der Mensch auf der Seinsebene der möglichen Existenz ist fähig, sich ihrer bewusst zu werden. Sie wird ihm zu einem unüberwindbaren Hindernis, zu einer Wand, hinter der scheinbar nichts mehr ist. Sie erhellt ihm seine eigene Endlichkeit und Verlorenheit und führt ihm die Fragwürdigkeit seines Lebens vor Augen. Die Grenze ist aber nicht nur

²⁷⁶ Vgl. hierzu Kap. 3.2.2.

²⁷⁷ Vgl. hierzu ebd.

²⁷⁸ HERSCH, J., Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk, München ⁴1990, 30.

²⁷⁹ Vgl. ebd., 29f.

²⁸⁰ BURKARD, F.-P., Ethische Existenz bei Karl Jaspers, 137.

eine Negation von Wissen, Grenze des Versteh- und Erklärbaren, sondern erhellt gerade in der Erfahrung des Scheiterns für den Menschen auch ein „Jenseits“ der Grenze: „Grenze drückt aus: es gibt ein anderes, aber zugleich: dies andere ist nicht für das Bewusstsein im Dasein.“²⁸¹ Sie weist also auf etwas hin, was dem Zugriff des Daseins und des Verstandes entrissen jenseits der Immanenz liegt und nur für mögliche Existenz erfahrbar ist: auf die Transzendenz.²⁸²

Hinter dem Begriff der „*Grenzsituationen*“ nun verbirgt sich bei Jaspers eine besondere Art von Situationen. Saner weist in seiner biographischen Darstellung der Person Karl Jaspers darauf hin, dass der Begriff „Grenzsituation“ wohl ein von Jaspers selbst geprägter Terminus ist.²⁸³ Im Unterschied zu den Situationen des Daseins erweisen sich die Grenzsituationen ihrem Wesen nach als unwandelbar und unveränderlich und sind als solche unwiderruflich mit dem Menschsein gegeben, so dass Jaspers schreiben kann: „Sie wandeln sich nicht, sondern nur in ihrer Erscheinung; sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern. Sie sind durch uns nicht zu verändern, sondern nur zur Klarheit zu bringen, ohne sie aus einem Anderen erklären und ableiten zu können.“²⁸⁴ Der Terminus „Grenzsituation“ ist somit kein Verstandesbegriff.²⁸⁵ Er bleibt für das Dasein und Bewusstsein (d.h. *für den Verstand*) undurchsichtig und kann weder „durch Plan und Berechnung“²⁸⁶ bewältigt noch aufgehoben werden. Der Mensch steht ihnen vielmehr machtlos gegenüber. Diese Grenzsituationen haben für Jaspers aber nicht nur eine rein negative Funktion. Vielmehr macht er deutlich: „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 Grenzsituation offenen Auges eintreten.“²⁸⁷ D.h.: Sie enthält die Chance der Erhellung und Klärung des Selbst

²⁸¹ JASPERS, K., P II, 203.

²⁸² Vgl. BURKARD, F.-P., Einführung, 66.

²⁸³ Vgl. SANER, H., Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 98.

²⁸⁴ JASPERS, K., P II, 203.

²⁸⁵ Vgl. hierzu LATZEL, E., Die Erhellung der Grenzsituationen, 175: „Grenzsituation ist kein Verstandesbegriff, keine gegenständliche Kategorie, sondern, wie Jaspers es nennt, ein signum, ein bloßer Zeiger, der darauf hinweist, dass bestimmte Situationen für mich eine besondere Tiefe gewinnen können, die begrifflich nicht ausschöpfbar ist. Die Tiefe, die in der Grenzsituation schlummert, wird fühlbar wieder nur durch die Tiefe, die in mir selbst angelegt ist als die Möglichkeit, eigentlich ich selbst zu sein, oder, mit dem Kierkegaard'schen Ausdruck erst eigentlich zu existieren.“

²⁸⁶ JASPERS, K., P II, 204.

²⁸⁷ Ebd.

und der Existenzwerdung. In der Ohnmacht und „Fragwürdigkeit allen Daseins“²⁸⁸ wird so der Aufstieg des Seins des Menschen zu sich selbst im Akt der Selbstverwirklichung möglich. Erst auf der Stufe möglicher Existenz werden die Grenzsituationen in allen ihren Implikationen als solche für den Menschen erfahrbar, so dass Jaspers schreiben kann: „Wo ich ihrer [der Grenzsituationen] wissend nicht Herr werde, kann ich sie nur existentiell ergreifen.“²⁸⁹

4.2.1.2 Systematik der Grenzsituationen

Jaspers hat bezüglich der Grenzsituationen Differenzierungen vorgenommen. Eine erste Systematisierung seiner Grenzsituationen findet sich in seinem Werk „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919). Hier nennt er (a) die antinomische Struktur des Daseins, (b) das Leiden und (c) die einzelnen Grenzsituationen des Kampfes, des Todes, des Zufalls und der Schuld.²⁹⁰ Eine weitere Differenzierung der Grenzsituationen hat Jaspers in seinem Werk „Philosophie“ (1932) vollzogen.²⁹¹ Er unterscheidet hier (a) die Grenzsituationen der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz, (b) die einzelnen Grenzsituationen Tod, Leiden, Kampf und Schuld sowie (c) die „Grenzsituation der Fragwürdigkeit allen Daseins und der Geschichtlichkeit des Wirklichen überhaupt“²⁹². In „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“ (1962) schließlich nennt er in der Reihenfolge Tod, Kampf, Schuld und Zufall als einzelne Grenzsituationen.²⁹³

In den folgenden Ausführungen wird die Studie sich auf die in Jaspers` Werk „Philosophie“ angeführten Grenzsituationen beziehen, da Jaspers hier zur Überwindung der genannten Grenzsituationen ethische Grundhaltungen und Lebenseinstellungen entwickelt hat.

Die erste grundlegende Grenzsituation nennt Jaspers die der *geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz*. Sie besagt (1.), dass der Mensch sich immer schon und zwangsläufig in einer Situation befindet, sein Dasein notwendig situationsgebunden ist: „Ich bin in dieser historischen Zeit in dieser soziologischen Lage, bin Mann oder Frau, jung oder alt, werde geführt durch Gelegenheit und Chancen.“²⁹⁴ Von dieser

²⁸⁸ DERS., PW, 256ff.

²⁸⁹ Ebd., 205.

²⁹⁰ Vgl. DERS., PW, 229-280.

²⁹¹ Vgl. DERS., P II, 201-254.

²⁹² Ebd., 249ff.

²⁹³ Vgl. DERS., PhGO, 34. 319.

²⁹⁴ DERS., P II, 209.

Grenzsituation der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz sind alle nun folgenden Grenzsituationen bestimmt, denn: „Während die erste Grenzsituation das Geschichtliche in allem Dasein der Existenz zum Bewusstsein bringt, treffen die einzelnen Grenzsituationen jeden als allgemeine innerhalb seiner jeweils spezifischen Geschichtlichkeit.“²⁹⁵ Sie äußert sich (2.) in der konkreten Lebenssituation durch den Zufall, dem der Mensch ausgeliefert ist und durch den sein Lebensweg durch den Eintritt von bestimmten Ereignissen beeinflusst und lenkt wird.²⁹⁶ Diese Grenzsituation wird von dem Einzelnen zunächst als Verengung und Einschränkung der persönlichen Freiheit wahrgenommen. So ist „meine unvermeidbare Abhängigkeit von Naturgegebenheiten und von den Willenpositionen anderer das Gesicht der Grenzsituation, sofern sie mich einengt.“²⁹⁷ Andererseits kann aber gerade diese zunächst als negativ erfahrene Beengung zu einer positiven Erfahrung werden, insofern sie den Einzelnen zur Erkenntnis seiner eigenen existentiellen Tiefe führt und somit die Voraussetzung zur Selbstverwirklichung schafft. So kann Jaspers sagen: „Was als geschichtlicher Grund ins Unabsehbare taucht, ist als Grenzsituation das mich zugleich Beschränkende und Erfüllende. Ich verhalte mich zu meiner Herkunft, wenn ich, durch sie schon geworden, ihrer bewusst werde.“²⁹⁸

Als einzelne Grenzsituationen nennt Jaspers: *Tod*, *Leiden*, *Kampf* und *Schuld*. Während Tod und Leiden Grenzsituationen sind, die auch ohne die Mitwirkung des Menschen bestehen²⁹⁹, sind Kampf und Schuld Grenzsituationen, die der Mensch mitwirkend herbeiführt und hervorbringt³⁰⁰. Im folgenden soll ein besonderer Akzent auf der Darstellung der beiden Grenzsituationen „Tod“ und „Leiden“ gesetzt werden. Sie seien ausführlicher behandelt, da sich der Arzt in seinem Handeln in besonderer Weise mit ihnen konfrontiert sieht.

Mit der Frage nach dem Tod gelangen wir zu der Grenzsituation, die Diaz Diaz „als die radikalste“³⁰¹ innerhalb der Jaspers’schen Systematik der Grenzsituationen bezeichnet, da sie nicht nur das menschliche Dasein rein zeitlich begrenzt und dem Menschen die

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Vgl. DERS., PW, 272.

²⁹⁷ DERS., P II, 213.

²⁹⁸ Ebd., 215.

²⁹⁹ Vgl. ebd., 233: „In ihnen offenbart sich ein Angesicht des Daseins, sofern ich nur hinblicke.“

³⁰⁰ Vgl. ebd.: „Aber Grenzsituationen sind sie darum, weil ich faktisch nicht sein kann, ohne sie zu bewirken.“

³⁰¹ DIAZ DIAZ, G., Begriff und Problem der Situation, 133.

Endlichkeit seines Lebens vor Augen führt³⁰², sondern weil sie die absolute und endgültige Verdunklung menschlichen Bewusstseins darstellt. Für Jaspers tritt der Tod in zweifacher Gestalt auf: (1) als eigener Tod und (2) als Tod des Nächsten.³⁰³ Nun ist das Wissen vom Tod noch nicht gleichzusetzen mit dem Stehen in der Grenzsituation des Todes.³⁰⁴ So schreibt Jaspers: „Der [eigene] Tod als ein objektives Faktum des Daseins ist noch nicht Grenzsituation“, denn der Mensch kann seinen eigenen Tod nicht erfahren. Gleiches gilt für das Besorgtsein oder die Angst um das unausweichliche Sterbenmüssen am Ende des Lebens. Insofern erweist sich der eigene Tod als etwas Unvorstellbares und Udenkbares.³⁰⁵ Wohl erfährt der Mensch den Tod als Grenzsituation beim Sterben desjenigen, mit dem er durch existentielle Gemeinschaft verbunden ist. Es wird also deutlich, dass nicht der Tod als objektives Faktum sich als das bestimmende Moment erweist, sondern vielmehr das subjektive Bewusstsein vom Tod bzw. vom Sterbenmüssen von entscheidender Bedeutung ist. Dieses Bewusstsein vom Tod äußert sich konkret als Angst vor der Art und Weise des Sterbens und als Angst vor dem Tod als Nichtsein.³⁰⁶ Indem der Tod sich als unüberwindbare Grenze des Daseins erweist, an der der Mensch gleichsam an einer Wand scheitert, macht er einerseits die Fragwürdigkeit des menschlichen Seins deutlich, andererseits scheidet sich an ihm, was wesentlich und was unwesentlich, was bloßes Dasein und was Existenz ist.³⁰⁷

Neben dem Tod nennt Jaspers an zweiter Stelle das *Leiden*³⁰⁸. Es durchzieht alle Grenzsituationen und gleicht darin dem Tod.³⁰⁹ Insofern kann es als eine Vorform des Todes verstanden werden.³¹⁰ Das Leiden selbst tritt in unterschiedlichen Ausprägungen

³⁰² Ausführlich hat sich Fukui in seinem Aufsatz „Über die Grenzsituationen, vor allem über den Tod“ mit dem Thema Tod als Grenzsituation bei Karl Jaspers auseinandergesetzt. (FUKUI, K., Über Grenzsituationen, vor allem über den Tod, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, Wien 3/4 (1990/91) 56-66.).

³⁰³ Vgl. JASPERS, K., KISch, 158f.

³⁰⁴ Vgl. LEHMANN, K., Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Heidelberg 1938, 35.

³⁰⁵ Vgl. JASPERS, K., PW, 261.

³⁰⁶ Vgl. DERS., KISch, 159.

³⁰⁷ Vgl. DERS., P II, 223: „So erzwingt die Gegenwart der Grenzsituation des Todes für die Existenz die Doppeltheit aller Daseinserfahrung im Handeln: was angesichts des Todes wesentlich bleibt, ist existierend getan, was hinfällig wird, ist bloßes Dasein.“

³⁰⁸ Während im 2. Band seiner „Philosophie“ das Leiden eine unter anderen Grenzsituationen ist, weist Jaspers dem Leiden in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ eine alle anderen Grenzsituationen umfassende Stellung zu: „Das Leiden ist nicht eine Grenzsituation unter anderen, sondern alle werden unter dem subjektivem Gesichtspunkt zu Leiden.“ (DERS., PW, 247.).

³⁰⁹ Vgl. ebd., 24.

³¹⁰ Vgl. DERS., P II, 230.

(Jaspers nennt als Formen des Leidens: „körperliche Schmerzen“, „Krankheiten“, „ohnmächtige Anstrengung“, „geisteskrank werden“, „krankhaftes Altern“, „Vernichtung durch Macht anderer“, „Hungernmüssen“³¹¹) an das Dasein des Menschen heran und bedroht es: „Das Heer der Leiden, die in manchen Situationen sich in den Vordergrund drängen, in anderen souverän übergegangen, aber doch nie ignoriert werden können, ist unübersehbar.“³¹² Leiden ist ein Faktum, das zwangsläufig zum Menschsein gehört und von jedem Menschen subjektiv erfahrbar ist. In der Erfahrung des Leidens wird sich der Mensch einerseits seiner Endlichkeit bewusst³¹³, andererseits wird er auf sich selbst zurückverwiesen, um hinter den Oberflächlichkeiten seines vergänglichen Daseins sich selbst zu finden.³¹⁴ Denn „wäre nur Glück des Daseins, so bliebe mögliche Existenz im Schlummer.“³¹⁵ Die wahre Größe des Menschen und die Wahrheit des Glücks liegt jedoch in dem, was der Mensch in der Erfahrung des Leidens und des Scheiterns wird.³¹⁶

Eine weitere Grenzsituation ist der *Kampf*. Für Jaspers kann der Kampf verschiedene Gestalten einnehmen: (1) Der Kampf, geführt als *Kampf um das Dasein*, erweist sich als Grundkomponente des Daseins selbst, weil er zum einen die Voraussetzung für das Dasein darstellt³¹⁷, und weil er zum anderen notwendige Bedingung für den Weiterbestand des eigenen Daseins ist.³¹⁸ So betont Jaspers: „Ohne Kampf hört der Lebensprozess auf.“³¹⁹ Dem Kampf entgegen steht eine Antinomie des Daseins, nämlich dass kein Dasein letztlich ohne gegenseitige Hilfe möglich ist.³²⁰ Der Mensch muss also, wenn er leben und überleben will, im Kampf sich bewähren und gleichzeitig Hilfe annehmen und Hilfe leisten. (2) Eine weitere Gestalt des Kampfes ist die des Kampfes auf der Seinsstufe des Bewusstseins überhaupt. Hier steht der Streit um Urteile, wissenschaftliche Untersuchungen und Ergebnisse sowie um Ideologien im

³¹¹ Vgl. ebd.

³¹² Ebd.

³¹³ Insofern hinter allem Leiden zuletzt der Tod steht, so verweist auch das Leiden indirekt auf die Endlichkeit des menschlichen Daseins. (Vgl. ebd.).

³¹⁴ Vgl. BURKARD, F.-P., Karl Jaspers. Einführung, 71.

³¹⁵ JASPERS, K., P II, 231.

³¹⁶ Vgl. ebd.

³¹⁷ Vgl. ebd., 235: „Daß ich lebe, beruht auf dem siegreichen Kampf meiner Vorfahren.“

³¹⁸ Vgl. ebd., 233: „Die im Verhältnis zu möglicher Ausbreitung des Lebens immer begrenzten materiellen Daseinsbedingungen machen einen Kampf um diese Bedingungen notwendig.“

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Vgl. ebd., 235.

Vordergrund. Und schließlich gibt es (3) den Kampf um geistige Ideen.³²¹ Gemeinsames Kennzeichen dieser Weisen des Kampfes ist das Ziel des Kampfes: die menschliche Selbstbehauptung des Einzelnen in der Auseinandersetzung und Verständigung mit dem Anderen.

Die letzte der einzelnen Grenzsituationen stellt die *Schuld* dar. Auf die Schuld soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Hierzu sei verwiesen auf den Abschnitt 4.4.

In der Gesamtschau der Grenzsituationen wird deutlich, dass jede Grenzsituation in sich unüberwindbare Unvereinbarkeiten trägt, so z.B. Tod und Leben, Leiden und Glück, Kampf und Hilfe, ... Jaspers erkennt darin die Antinomik des Daseins. Er nennt daher die letzte Grenzsituation die „*Fragwürdigkeit allen Daseins und der Geschichtlichkeit des Wirklichen überhaupt*“³²². Marcel bezeichnet sie als „das gemeinsame Element aller Grenzsituationen“³²³. Sie lässt jede Hoffnung scheitern, das Dasein in sich geschlossen als das Sein zu verstehen.

4.2.1.3 Existentielle Selbsterhellung als Wirkung der „Ur-Grenzsituation“ des Scheiterns „universalen Wissenwollens“

Der Prozess der Selbsterhellung (und daraus folgend Selbstverwirklichung) in den Grenzsituationen vollzieht sich für Jaspers in drei Schritten:

1. Im Sprung „vom Welt-dasein angesichts der Fragwürdigkeit von allem zur substantiellen Einsamkeit des universal Wissenden“³²⁴: Dieser Sprung stellt den Übergang vom „bloßen Dasein“ zum „Bewusstsein überhaupt“ dar. Der Mensch ist bestrebt, sich in der Welt, in der er lebt, zu orientieren und mit den Situationen, in denen er unweigerlich steht, auseinander zu setzen.³²⁵ Er nimmt dabei einen Standpunkt des reinen Denkens ein und versucht auf diese Weise, die Welt und sich selbst fiktiv zu verlassen und gleichsam eine Außenperspektive auf die Welt und sich selbst zu gewinnen.³²⁶ Aus diesem scheinbar „situationslosen“ und unbeteiligten Blickwinkel der „absoluten

³²¹ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 172.

³²² JASPERS, K., P II, 249.

³²³ MARCEL, G., Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion, 177.

³²⁴ JASPERS, K., P II, 207.

³²⁵ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 67.

³²⁶ Vgl. JASPERS, K., P II, 204.

Einsamkeit“³²⁷ strebt der Mensch danach, ein möglichst „objektives Wissen“ über sich selbst, sein eigenes Situationssein, über die Einflussfaktoren einer Situation und die Struktur der Welt zu erwerben, um dann schließlich selbst aktiv auf die Situation einzuwirken und sie nach eigenen Vorstellungen zu verändern und zu gestalten.³²⁸ In der Einsamkeit des Betrachtenden erweist sich der Mensch so als die „Universalität des Wissenwollens“³²⁹. Das so erworbene Wissen vermittelt ihm nun scheinbare Sicherheit und Halt.³³⁰

2. Im zweiten Sprung „vom Betrachten der Dinge angesichts meiner notwendigen Teilnahme an der Welt des Scheiterns zum Erhellen möglicher Existenz“³³¹ vollzieht der Mensch den Übergang vom „Bewusstsein überhaupt“ zum Bewusstsein möglicher Existenz. Die Stufe des Geistes findet in diesem Zusammenhang interessanterweise keine Erwähnung bei Jaspers und hat für ihn im Rahmen des ethischen Konzeptes der Grenzsituationen anscheinend keine eigenständige Bedeutung. In diesem Sprung nun wird dem einzelnen Menschen vor Augen geführt, dass es für ihn unmöglich ist, wirklich aus der Situation herauszutreten.³³² Sehr deutlich wird ihm dieses, wenn er Situationen als *Grenzsituationen* erlebt, die für Jaspers wesentlich Krisen des Wissens darstellen: Die zuvor erworbene Verhaltenssicherheit schwindet angesichts der Tatsache, dass in Grenzsituationen das erworbene „situationslose“ Wissen zur Bewältigung von Situationen versagt. Der Mensch als scheinbar „universal Wissenwollender“ erfährt die totale Hilflosigkeit und Ratlosigkeit und scheitert in seinem Streben nach universalem Wissen.³³³ Gleichzeitig wird ihm aber gerade im Erleben des Scheiterns als Wissender in Einsamkeit nun die Möglichkeit des zweiten Sprunges vor Augen geführt: das Erhellen möglicher Existenz. Er denkt über sich selbst nach und vergegenwärtigt sich der eigenen Beziehungen zur betreffenden Grenzsituation, d.h. er fängt an zu philosophieren. Jaspers formuliert dies wie folgt: „Jetzt scheidet sich mir das Weltsein, das ich wissend verlassen kann als eine nur spezifische Dimension des Seins, von

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 67.

³²⁹ JASPERS, K., P II, 205.

³³⁰ Vgl. ebd.

³³¹ Ebd., 207.

³³² Vgl. hierzu ausführlich Kap. 3.2.2.

³³³ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 67.

Existenz, aus der ich nicht, sie betrachtend, hinaus, sondern die ich nur sein oder nicht sein kann ... Der Sprung aus der Einsamkeit wissenden Selbstseins in das Bewusstsein seiner möglichen Existenz geht, statt gültig zu wissen, in die Erhellung der undurchsichtigen Grenzsituationen“³³⁴. Es ist festzuhalten: Der Mensch ist auch im Stadium möglicher Existenz wesentlich der „universal Wissenwollende“, und zwar im Bewusstsein und Modus des Scheiterns dieses Wollens.

3. Die philosophische Erhellung der Grenzsituation ist noch nicht identisch mit der existentiellen Verwirklichung des Menschen. Hierzu bedarf es vielmehr eines dritten Sprunges „vom Dasein als möglicher Existenz zur wirklichen Existenz in Grenzsituationen“³³⁵: Erst dieser letzte Sprung ermöglicht das philosophische Leben der Existenz. Er setzt jedoch zunächst eine existenzzerhellende Reflexion und dann eine unbedingte Entscheidung des einzelnen Menschen zur wirklichen Existenz, d.h. zu seinem eigentlichen Selbstsein, voraus. So schreibt Jaspers: „Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten.“³³⁶ Der Entschluss des Mensch, sich selbst zu ergreifen und wirkliche Existenz zu werden, erweist sich somit als der Ermöglichungsgrund menschlicher Selbstverwirklichung.³³⁷

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Grenzsituationen sind Ursprung existentieller Selbsterhellung. Dem „universalen Wissenwollen“ des Menschen sowie der krisenhaften Grenzerfahrung des Scheiterns eben dieses „universalen Wissenwollens“ kommt im Konzept der Grenzsituation Jaspers’ als Antriebsgrund eine Schlüsselrolle zu:

- Im ersten Sprung bewirkt es, dass der Mensch aus einer Fraglosigkeit und Gleichgültigkeit des Daseins erwacht und im Streben nach Sicherheit und Halt die Welt forschend und wissend zu ergründen versucht.
- Im zweiten Sprung führt es den Menschen angesichts der Grenzsituationen an die Grenze eigener Möglichkeiten und eigenen Wissens. In der Krise des

³³⁴ JASPERS, K., P II, 205ff.

³³⁵ Ebd., 207.

³³⁶ Ebd., 204.

³³⁷ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 67-68.

universalen Wissens wird der Mensch als Scheiternder auf sich selbst zurückgeworfen und sich der Möglichkeit eigener Existenz offenbar. Insofern kann man hier vom „universalen Wissenwollen“ als dem tragenden Impuls existentieller Selbsterhellung sprechen.

- Im Wissen um die Begrenztheit des zuvor scheinbaren „universalen Wissens“ ist der Mensch im dritten Sprung nun fähig, sich selbst zu ergreifen und wirkliche Existenz zu werden.
- Insofern sich das „universale Wissenwollen“ sowie das Scheitern desselben noch vor aller äußeren Differenzierung unterschiedlicher Typen von Grenzsituationen als der Grundmechanismus erweist, der in allen Grenzsituationen immer derselbe ist, kann das Scheitern „universalen Wissenwollens“ als die „Ur-Grenzsituation“ bezeichnet werden.

4.2.2 Existenzerhellung in der „existentiellen Kommunikation“

Während das Konzept der Grenzsituationen als Ursprung existentieller Selbsterhellung bereits erstmals 1919 in seinem Werk „Psychologie der Weltanschauungen“³³⁸ systematisch entwickelt ist, findet sich das Modell der „existentiellen Kommunikation“ als Ursprung existentieller Selbsterhellung zum ersten Mal 1932 im zweiten Band der „Philosophie“ genauer ausgearbeitet.³³⁹ Im Unterschied zum Konzept der Grenzsituation steht hier die Vorstellung Jaspers’ im Vordergrund, dass der Mensch sich niemals isoliert von anderen Menschen verwirklichen kann. Erst in Kommunikation mit dem Mitmenschen findet er zu sich selbst.³⁴⁰ Jaspers überwindet damit die bisherige individualistische Tendenz des Selbstverwirklichungsmodells der „Grenzsituation“, indem er auch Kommunikation als eine Grenzsituation begreift.

Der Kommunikationsbegriff Jaspers’ ist bisher aus unterschiedlichem Blickwinkel Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen.³⁴¹ Uns geht es an dieser Stelle

³³⁸ Vgl. JASPERS, K., PW, 229-280.

³³⁹ Vgl. DERS., P II, 50-117.

³⁴⁰ Vgl. ebd., 50. 57.

³⁴¹ Vgl. hierzu: KAUFMANN, F., Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation, in: Schilpp, P.A. (Hg.), Karl Jaspers. Stuttgart 1957, 193-284; BORELLO, O., Il problema della Comunicazione nella filosofia e nell'estetica di K. Jaspers, in: Riv. de Filos. 49 (1958) 377-395; PAUL, J.M., Der Weg des Menschen oder Kommunikation und Liebe bei Jaspers, in: Harth, D. (Hg.), Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik, und Philosophie. Stuttgart 1989, 43-64; BÜTTNER, E., Kommunikation im Werk von Karl Jaspers: Impulse für pädagogische Kommunikation. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München 1992; BÖVERSEN,

darum, das Konzept der „*existentiellen* Kommunikation“ in der Art zu behandeln, wie es zur Herausarbeitung seiner ethischen Grundgedanken sinnvoll erscheint.

4.2.2.1 Existentielle Selbsterhellung als Wirkung der Grenzerfahrung des Ungenügens in der Kommunikation

In Kapitel 3.2.3 wurde bereits ausführlich herausgearbeitet, dass Jaspers in Analogie zu den Seinsweisen vier spezifische Formen der Kommunikation unterscheidet, die sich für die jeweiligen Seinsweisen charakteristisch zeigen und die in aufsteigender Reihenfolge auf die „*existentielle* Kommunikation“ hin ausgerichtet sind. Als entscheidend für das Konzept der „*existentiellen* Kommunikation“ erweist sich die Grenzerfahrung des Ungenügens am Übergang von den drei Kommunikationsformen der immanenten Seinsweisen zur „*existentiellen* Kommunikation“: „Erfahre ich in jeder Kommunikation spezifische Befriedigung, so doch in keiner eine absolute. Denn wenn ich der Partikularität meiner Kommunikation bewusst werde und damit an deren Grenzen stoße, befällt mich ein Ungenügen.“³⁴² Die Grenze und das damit verbundene Gefühl des Ungenügens zeigt sich in der *Daseinkommunikation* darin, dass der Mensch, der allein seinen eigenen Vorteil im Blick hat, in dem anderen nie einen Freund oder Vertrauten sehen kann. Vielmehr stellt er für ihn ein Gegner und Rivale bei der Verwirklichung eigener Interessen dar. Er wird daher dem Anderen nicht rückhaltlos offen gegenüberreten und es vermeiden, eigene Schwächen zu zeigen. Die Kommunikationspartner bleiben sich so im Innersten ihres Wesens fremd und jeder einzelne bleibt auf sich allein gestellt.³⁴³ Auch in der Kommunikation auf der Seinsebene des *Bewusstseins überhaupt* bleibt er ein „... jedermann, d.h. das allgemeine Ich überhaupt; dieses will ich zwar sein, aber ich will auch ich selbst und nicht nur jedermann sein.“³⁴⁴ Der Kommunikationspartner erfährt sich auf dieser Kommunikationsstufe als beliebig vertret- und auswechselbar. Nicht er selbst steht im Mittelpunkt der Kommunikation, sondern vielmehr objektive wissenschaftliche Denkinhalte. Zwar besteht bei der *geistigen Kommunikation* im Vergleich zu den zwei vorhergenannten Kommunikationsweisen eine größere Nähe der

F., Kommunikation und Politik. Die Positionen von Karl Jaspers und Hannah Arendt, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 2(1989) 42-57.

³⁴² JASPERS, K., P II, 55.

³⁴³ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 180.

Kommunikationspartner zueinander, eine persönliche Beziehung der Kommunikationspartner zueinander im Sinne einer „absoluten Nähe des ‚ich selbst‘ mit dem anderen Selbst, in der schlechthin keine Vertretbarkeit mehr möglich ist“³⁴⁵, findet auch hier nicht statt. In den drei immanenten Kommunikationsweisen „der primitiven Gemeinschaftlichkeit, der sachlichen Zweckhaftigkeit und Rationalität, der ideenbestimmten Geistigkeit des Gehaltes“³⁴⁶ bleibt somit das Entscheidende unerfüllt: das Einzigartige, Unvergleichbare und Unvertretbare menschlicher Existenz.

Wenn also Kommunikation sich auf diese Weise existentiell nicht erfüllt, so sind die drei genannten Stufen doch nicht bedeutungslos. Vielmehr erweisen sie sich als notwendig auf ihrer jeweiligen Seinsstufe und erlangen in ihrer Anordnung der aufsteigenden Stufenfolge – gemäß der einzelnen Seinsweisen – eine unverzichtbare Bedeutung für das Zustandekommen von „existentieller Kommunikation: „... in ihnen wird die Richtung zur existentiellen Kommunikation artikuliert, diese selbst aber noch nicht getroffen.“³⁴⁷ Die Erfahrung des Ungenügens an den Grenzen der einzelnen Weisen „immanenter“ Kommunikation, die sich im Gefühl des Unerfülltseins und der inneren Leere äußert, drängt den Einzelnen dazu, die jeweilige Grenze zu übersteigen und die nächsthöhere Kommunikationsweise anzustreben. Das Erlebnis der Grenzerfahrung des Ungenügens an den „immanenten“ Kommunikationsweisen insgesamt verweist schließlich auf die Möglichkeit „existentieller Kommunikation“ und wird somit, gleichsam dem Scheitern in den Grenzsituationen, zum Antrieb und tragenden Impuls existentieller Selbsterhellung: „Das Ungenügen an Kommunikation ist daher ein Ursprung für den Durchbruch zur Existenz und für ein Philosophieren, das ihn zu erhellen sucht. Wie alles Philosophieren mit dem Staunen beginnt, das Weltwissen mit dem Zweifel, so die Existenzerhellung mit der Erfahrung des Ungenügens der Kommunikation“³⁴⁸

4.2.2.2 Wesen und Kennzeichen „existentieller Kommunikation“

Den drei Kommunikationsformen der immanenten Seinsweisen (Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist) stellt Jaspers nun die „existentielle Kommunikation“ gegenüber. In

³⁴⁴ JASPERS, K., P II, 55.

³⁴⁵ Ebd., 53f.

³⁴⁶ Ebd., 54.

³⁴⁷ Ebd.

³⁴⁸ Ebd., 55.

dem System der aufsteigenden kommunikativen Stufenfolge nimmt sie die zu erstrebende oberste Stufe ein und ist, in Analogie zu den anderen Kommunikationsweisen – einer Seinsebene zugeordnet: der Existenz. Während sich die immanenten Kommunikationsformen für das menschliche Leben als konstitutiv erweisen, insofern sich jedes Menschsein notwendig in den objektiven Seinsweisen realisiert, kommt der existentiellen Kommunikation (dem Möglichkeitscharakter der Existenz entsprechend) nur eine Möglichkeit zu, in der die Kommunikationspartner jeweils ihr „eigentliches Selbstsein“ bzw. ihre Existenz verwirklichen.³⁴⁹ Diese existentielle Kommunikation liegt analog zu ihrer Seinsweise (Existenz) in einer Dimension, die weder empirisch-rational nachweisbar noch mitteilbar ist.³⁵⁰ Sie ist nur im eigenen Lebensvollzug "erfahrbar". Existentielle Kommunikation findet grundsätzlich nur zwischen zwei "Existenzen" statt, die weder austauschbar noch vertretbar sind.³⁵¹ Jaspers beschreibt "existentielle Kommunikation" als Form der Annahme der unverfügbaren Andersheit der Existenz des Kommunikationspartners und der eigenen Person, also als Annahme einer Grenze, und hebt sie so von objektiver Kommunikation ab, die die Kommunikationspartner völlig ausblendet oder als "Fall von" subsumiert. Diese Form der Annahme nennt Jaspers auch den „liebenden Kampf“. Das Wort „Liebe“ beschränkt sich hier nicht auf die Liebe zwischen Mann und Frau, sondern schließt die Freundschaft zwischen zwei Menschen mit ein. Mit dem Begriff „Kampf“ macht Jaspers deutlich, dass es sich bei der existentiellen Kommunikation nicht um ein harmloses unverbindliches Geplauder oder einen harmonischen Austausch zwischen Gleichgesinnten handelt, die sich nicht herausfordern wollen und in gemeinsamer Harmonie und Eintracht verharren.³⁵² Es geht aber auch nicht um eine gewaltsame Auseinandersetzung zwischen zwei Existenzen, aus der der eine als Sieger und der andere als Verlierer hervorgeht. Der „liebende Kampf“ darf nicht verwechselt werden mit dem Daseinskampf, wo die Kontrahenten mit Lüge und Betrug den jeweiligen Gegner zu bezwingen versuchen. Vielmehr drückt sich der „liebende Kampf“ in einem gemeinsamen suchenden Ringen der Kommunikationspartner um das gegenseitige Selbst- und Wahrwerden der je eigenen Person, d.h. der Existenz, aus. So bezeichnet Jaspers den „liebenden Kampf“ auch als einen Kampf um Wahrheit: „Wahrheit suchen,

³⁴⁹ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 182.

³⁵⁰ Vgl. JASPERS, K., P II, 51. 58.

³⁵¹ Vgl. ebd., 58. 85.

das heißt immer, zur Kommunikation bereit sein, Kommunikation auch von anderen wagen. Wer wirklich Wahrheit, also auch Kommunikation will, mit dem kann man schlechthin über alles freimütig sprechen, und er selber kann es, aber so, dass er weder verletzt noch schont den, der wirklich hören will. Der Kampf um Wahrheit ist liebender Kampf.³⁵³ Wahrheit und „Wahrsein“ bzw. „Wahrwerden“ kann bei Jaspers begrifflich nicht genau fixiert werden. Er umschreibt es in seinem Werk „Von der Wahrheit“ mit „Lauterkeit einer Seele“, „Redlichkeit“, „Ehrfurcht vor der Wirklichkeit“ und „Liebe zur Ursprünglichkeit“.³⁵⁴ Wahrwerden im Sinne von Selbstsein als Ziel existentieller Kommunikation bedeutet für Jaspers somit, dass der Mensch den Weg zu seinem Ursprung findet, dass er also zu dem wird, was er ursprünglich einmal gewesen ist, im Augenblick aber nicht mehr ist. Den letzten Ursprung des Menschen und der Welt aber nennt Jaspers die Transzendenz. Sie gibt jeder Kommunikation Gehalt und Tiefe und muss letztlich als das letzte Ziel existentieller Kommunikation, als die absolute Wahrheit, angesehen werden.³⁵⁵ Daraus folgt aber, dass die Kommunikationspartner im liebenden Kampf sich ihrer Selbst erst gewahr werden, wenn sie sich im Akt der Kommunikation aufeinander und darin auf die Transzendenz beziehen und sich in ihr finden.

4.2.3 Jenseits der Grenzerfahrungen von Scheitern und Ungenügen: das absolute Bewusstsein und das Gewissen als „Stimme des Selbstseins“

Die Grenzerfahrung des Scheiterns in Situationen und des Ungenügens in der Kommunikation stellen für Jaspers den entscheidenden Impuls dar für den Bewusstwerdungsprozess. Dabei wird der Mensch sich nicht irgendeiner äußeren Begebenheit klar. Vielmehr wird er sich seiner selbst, d.h. seiner möglichen Existenz, bewusst. Anders formuliert kann man sagen, der Mensch, der an der Grenze scheitert, erlangt existentielles Selbstbewusstsein. Dieses existentielle Selbst- bzw. Seinsbewusstsein nennt Jaspers das absolute Bewusstsein.³⁵⁶ Es darf jedoch nicht

³⁵² Vgl. BÜTTNER, E., Kommunikation im Werk von Karl Jaspers, 95.

³⁵³ Vgl. JASPERS, K., UZG, 199.

³⁵⁴ Vgl. DERS., W., 551.

³⁵⁵ Vgl. ebd., 981f.

³⁵⁶ Vgl. DERS., P II, 255.

verwechselt werden mit einem Wissen der Existenz von sich. Vielmehr kommt im absoluten Bewusstsein das existentielle Sein zur Erscheinung.³⁵⁷

Die Gewissheit des Selbstseins im absoluten Bewusstsein erweist sich nun als der tragende Grund der Existenz, von dem aus die unbedingte Forderung ausgeht, in einer freien unbedingten Entscheidung das Selbstsein zu ergreifen und in der unbedingten Handlung zu verwirklichen. Als Ort der existentiellen Seinsgewissheit ist es immer auch der Ort der Gewissheit des Unbedingten: „Unbedingtheit ist allein dem Menschen als Existenz möglich. Wo er eigentlich er selbst ist, da wird er sich der Unbedingtheit gewiß, deren seine Freiheit fähig ist.“³⁵⁸ Gleichzeitig ist sich Jaspers bewusst: „Unbedingtheit kann nur Unbedingtheit des Guten sein.“³⁵⁹ Daraus folgt schließlich, dass der Ort der Gewissheit des Unbedingten sich als der Ort der Gewissheit des Guten erweist. Im absoluten Bewusstsein wird der Mensch als Existenz sich somit des schlechthin Guten gewiss, das er selbst in der Unbedingtheit seines Selbstseins ist. Oder anders formuliert: Das Gute und das Böse liegt nicht in einem vom Menschen losgelösten Sein, das dieser zu erstreben und zu erfüllen hat, sondern vielmehr ist es im Menschen selbst angelegt und begründet. Das absolute Bewusstsein erweist sich so als ethisches Bewusstsein, von dem aus die Existenz Orientierung für ihre Entscheidungen und Handlungen gewinnt.³⁶⁰ Im Konzept des „absoluten Bewusstseins“ hat Jaspers also die ethische Relevanz der Grenzsituation herausgearbeitet. Das absolute Bewusstsein als Ort ethischer Gewissheit ist dabei weder gegenständlich denkbar noch als Dasein erforschbar.³⁶¹ Es wird dem Einzelnen wohl vergegenwärtigt in Form des Gewissens³⁶² als ethisches Bewusstsein im Ursprung.

Das *Gewissen* nennt Jaspers die innere Stimme des autonomen unbedingten Selbstseins, wenn er schreibt: „Im Gewissen spricht eine Stimme zu mir, die ich selbst bin.“³⁶³ Es ist nie die Stimme einer fremden Autorität oder gar die Stimme Gottes, sondern es führt den Einzelnen vielmehr in sich selbst zur Unterscheidung von Gut und Böse³⁶⁴ und

³⁵⁷ Vgl. ebd., 256.

³⁵⁸ DERS., Das Unbedingte des Guten und das Böse, in: Die Wandlung Jg. 1, H. 8 (1946), 672.

³⁵⁹ Ebd., 677.

³⁶⁰ Vgl. BURKARD, F.-P., Ethische Existenz bei Karl Jaspers, 108.

³⁶¹ Vgl. JASPERS, K., P II, 260.

³⁶² Hierzu sei verwiesen auf Ludwig Bussmann, der sich im Rahmen einer Dissertation ausführlich mit Jaspers' Gewissensbegriff auseinandergesetzt hat. (BUSSMANN, L., Der Gewissensbegriff bei Martin Heidegger und Karl Jaspers; Diss. Würzburg 1951.)

³⁶³ Ebd., 268.

³⁶⁴ Vgl. ebd., 269.

fordert ihn auf, sich angesichts dieser Unterscheidung für das Gute zu entscheiden, d.h. die Möglichkeit des Selbstseins zu ergreifen und diesem Selbstsein im Handeln zu entsprechen. Jaspers spricht in diesem Zusammenhang von „unbedingten Forderungen“³⁶⁵, die sich aus der Unbedingtheit des Selbstseins an den Einzelnen richten: „Die unbedingte Forderung tritt an mich heran als die Forderung meines eigentlichen Seins an mein bloßes Dasein. Ich werde meiner inne als dessen, was ich selbst bin, weil ich es sein soll.“³⁶⁶ Sie erweisen sich auf diese Weise als ethisches Sollen des Guten. Da diese unbedingten Forderungen in der unbedingten Gewissheit der Existenz selbst (des Gewissens) ihren Ursprung haben, jede Existenz aber grundsätzlich einmalig ist, können sie nicht „allgemeingültig“ für jedermann als Gesetz schriftlich fixiert werden. Es gilt vielmehr: „... allgemein ist nur das Gesetz der Gesetzlichkeit überhaupt als die Forderung, seine jeweilige Unbedingtheit im Gesetz zu verstehen.“³⁶⁷ Dem Gewissen kommt in diesem Zusammenhang nun die Funktion einer kritischen Instanz zu, wenn es auf das eigene Personensein und die eigenen Handlungen beurteilend reflektiert. Das *schlechte Gewissen* ist dabei die Erkenntnis, dem Anspruch des Selbstseins nicht genügt zu haben, und wandelt sich sofort zu einem fordernden Gewissen, das Selbstsein zu ergreifen.³⁶⁸ Das *gute Gewissen* dagegen schweigt, wenn den unbedingten Forderungen entsprochen wurde und das Selbstsein verwirklicht ist. Da dies immer nur punktuell gelingt und stets neu zu erwerben und zu ergreifen ist, hat das gute Gewissen keinen dauerhaften Bestand, sondern erweist sich als eine nur punktuelle Gewissheit.³⁶⁹

Das Gewissen bezieht sich dabei einerseits auf den inneren Selbstwertungsprozess, andererseits auf das äußere Entscheiden und Handeln des Einzelnen in seiner jeweiligen Situation. Als Richtlinien für die einzelnen Handlungsentscheidungen nennt Jaspers drei Maßstäbe des Gewissens:

³⁶⁵ Jaspers unterscheidet zwischen bedingten und unbedingten Forderungen. Im Gegensatz zu den unbedingten Forderungen zeichnen sich die bedingten Forderungen dadurch aus, dass sie entweder auf einen bestimmten Daseinszweck gerichtet und auf ihn hin relativ gültig sind oder dass sie einer fremden unbefragten und ungeprüften Autorität entspringen (vgl. DERS., EiPh, 44.).

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ DERS., P II, 331.

³⁶⁸ Vgl. ebd., 269f.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 271f.

1. „Was ich tue, soll so sein, dass ich wollen kann, die Welt überhaupt sei so, dass es überall geschehen müsse.“³⁷⁰ Jaspers will damit ausdrücken, dass der Mensch letztlich für die Folgen seiner Handlungen in der Welt verantwortlich ist. Betrachtet man die Formulierung der zitierten Stelle, so sind Ähnlichkeiten zum Kategorischen Imperativ Kants unverkennbar. So kann dieser erste Maßstab des Gewissens als eine Jaspers'sche Variante des Kategorischen Imperativs angesehen werden.
2. Als einen zweiten Maßstab des Gewissens nennt Jaspers: „... dass ich das, was ich in meinem Tun bin, ewig sein will.“³⁷¹ Der Begriff „Ewigkeit“ ist hier als unbedingte Wahrheit der Existenz zu deuten. Der zweite Maßstab zielt somit auf die innere Wahrhaftigkeit, die in der „Übereinstimmung meiner Verwirklichung mit meiner möglichen Existenz“³⁷² besteht.
3. Der dritte Maßstab richtet sich auf den jeweils anderen Menschen als mögliche Existenz: „... ich will, dass jeder andere sei, wie ich zu werden mich bemühe: in seiner Wahrheit er selbst zu sein.“³⁷³

Wo das Gewissen des Einzelnen nach diesen Maßstäben das eigene Personensein und das Entscheiden und Handeln prüft und beurteilt, ist es untrüglich.³⁷⁴

Wenn die Existenz in ihrer Unbedingtheit in der Welt entscheidend und handelnd aktiv zur Erscheinung kommt, so wird ihr existentielles Sollen automatisch mit einem von ihr losgelösten objektiven Sollen in Form von ethisch formulierten Rechtssätzen konfrontiert.³⁷⁵ Es kommt unweigerlich zu Spannungen zwischen den unbedingten Forderungen, die selbst in der Einmaligkeit der Existenz gründen und somit nicht allgemeingültig für jedermann als Gesetz schriftlich fixiert werden können, und den ethisch formulierten Gesetzen, die den Anspruch auf „Allgemeingültigkeit“ erheben.³⁷⁶

Gegenüber diesen allgemeingültigen Sollensgesetzen hat nun der Einzelne die freie Möglichkeit, sich für oder gegen diese zu entscheiden, d.h. sie zu befolgen oder ihnen zuwiderzuhandeln: Stimmen sie mit dem existentiellen Sollen überein, so werden sie

³⁷⁰ Ebd., 269.

³⁷¹ Ebd.

³⁷² DERS., W, 642.

³⁷³ DERS., P II, 436.

³⁷⁴ Vgl. ebd., 271.

³⁷⁵ Vgl. ebd., 330. 355.

³⁷⁶ Vgl. hierzu ausführlich: END, H., Existentielle Handlungen im Strafrecht. Die Pflichtenkollision im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers. München 1959.

von der Existenz anerkannt und befolgt; stehen sie jedoch dem existentiellen Sollen entgegen, so werden sie als unwahr verworfen: „Ob das objektive Sollen Anerkennung findet, ist noch Entscheidung der Existenz. ... Aber als mögliche Existenz habe ich auch die Kraft, gegen jedes objektiv fixierte, als Gesetz ausgesprochene Sollen mich zu wehren, wenn es nicht als dasjenige Sollen an mich kommt, das ich selbst für mich bin.“³⁷⁷

Nun stehen die Gesetze und Rechtssätze immer in der Gefahr, einen Absolutheitsanspruch zu erheben und „Allgemeingültigkeit“ und „Objektivität“ für *jede* Lebenssituation zu beanspruchen. Jaspers betont jedoch, dass sie eben nicht in der Lage sind, jede erdenkliche Situation und damit jedes ethische Handeln der Existenz in diesen Situationen zu erfassen. Vielmehr weiß er um Ausnahmen im ethischen Handeln, die vom allgemeinen Sollen nicht berücksichtigt werden.³⁷⁸ Als Beispiel nennt er die gerechtfertigte Lüge seitens des Arztes gegenüber einem hoffnungslos erkrankten Patienten.³⁷⁹ Es kann sogar vorkommen, dass ein an sich gutes Ziel nur durch eine an sich böse Handlung erreicht wird. In solchen und ähnlichen Ausnahmesituationen sieht er es als durchaus gerechtfertigt an, wenn der Einzelne der Unbedingtheit seines existentiellen Sollens den Vorrang vor der allgemeinen Formel objektiven Sollens gibt, d.h. wenn er dem eigenen Gewissen folgend Gesetzen zuwiderhandelt. Ob und wann genau eine Tat sich als ein wahres oder unwahres Handeln in der jeweiligen Situation erweist, entzieht sich der endgültigen Fixierung und Vorbestimmung durch allgemeingültige Gesetze: „Die absolute Wahrhaftigkeit der Existenz ist gerade objektiv ... nicht charakterisierbar.“³⁸⁰ Vielmehr muss der Einzelne in der Unbedingtheit seiner selbst als Ort ethischer Gewissheit klären, ob er aus der Unbedingtheit des Selbstseins heraus eine böse Handlung vollzieht, um letztlich das Gute zu tun, oder ob er das Böse tut, weil er dabei egoistische Ziele verfolgt, den jeweils anderen willentlich schädigen will und auf diese Weise nicht nur Böses tut, sondern in sich selbst böse ist.

Wo dennoch eine allgemeingültige Rechtsformel absolut gesetzt wird, dort verkommt es nach Jaspers zu einem toten starren Mechanismus³⁸¹, verliert sie ihren ethischen

³⁷⁷ JASPERS, K., P II, 355.

³⁷⁸ Vgl. ebd., 360f.

³⁷⁹ Vgl. ebd., 356-359.

³⁸⁰ Ebd., 358.

³⁸¹ Vgl. ebd., 359: „... sind sie [Rechtssätze] gleichsam mechanisch und tot, sie sagen immer dasselbe und bedeuten, wenn sie befolgt werden, die Berechenbarkeit des Handelns.“

Charakter und wird unwahr.³⁸² Ethische Gesetze sind für Jaspers dagegen nicht eindeutig und bedürfen der stetigen Auseinandersetzung, Prüfung, Deutung und geschichtlichen Aneignung durch die Existenz selbst.³⁸³ Was Jaspers letztlich hier fordert, ist eben nicht das blinde unreflektierte Befolgen und Gehorchen von Gesetzen, sondern ein verantwortlicher Umgang und eine reflektierte Anwendung derselben.

Was Jaspers hier vertritt, ist letztlich eine Verantwortungsethik im Sinne einer Gesinnungsethik. Erst wenn die ethischen Rechtssätze existentiell angeeignet werden, gewinnen sie Gehalt und Wahrheit und erst dann kann das Gesetz auch für die jeweilige Existenz unbedingte gelten.³⁸⁴

Zusammenfassend wird also deutlich: Jaspers räumt dem existentiellen Sollen, das in der Einmaligkeit der Existenz selbst seinen Ursprung hat, eindeutig den Vorrang ein gegenüber dem objektiven Sollen allgemeingültig-formulierter Gesetze. Ihnen kommt eine relative Bedeutung zu und sie gelten nur dann unbedingte, wenn sie durch die Existenz selbst angeeignet werden.³⁸⁵

4.3 Existenzwerdung als ethisches Handeln im Kontext von Grenzsituationen und „existentieller Kommunikation“

4.3.1 Der innere Prozess: Vom guten Willen zur ethisch-guten Handlung

Am Anfang jeden Handelns steht für Jaspers der Wille. Er stellt gleichsam die Voraussetzung für die aus ihm erwachsende Entscheidung und die dann folgende Handlung dar. So kommt dem Willen im Konzept der Existenzwerdung eine zentrale Bedeutung zu. Jaspers unterscheidet hierbei zwei unterschiedliche Arten des Willens:

Der „*zweckbestimmte Wille*“ richtet sich auf innerweltliche Ziele. Insofern sind seine Motive objektiv durchschaubar.

³⁸² Vgl. hierzu ebd., 179: „Das Gesetz sinkt zur formulierbaren endgültigen Regel herab als einem aussagbaren Imperativ, das Selbst zu einem Fall seiner Verwirklichung. In dieser Verallgemeinerung des Gesetzes und des Selbst zum Selbst überhaupt kommt mein konkretes Freiheitsbewusstsein nicht zu adäquater Erhellung. Die rational eindeutige Formel muß notwendig erstarren, Gradlinigkeit und Mechanisierung mit sich bringen.“

³⁸³ Vgl. ebd., 359f.

³⁸⁴ Vgl. POTEPA, M., Kant und Jaspers – ein Vergleich der Freiheitsauffassungen der beiden Denker, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 151f.

³⁸⁵ Vgl. END, H., Existentielle Handlungen im Strafrecht. Die Pflichtenkollision im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers. München 1959, 50ff.

Für sein Konzept der Existenzwerdung als entscheidender erweist sich der „*existentielle Wille*“³⁸⁶. Dieser zielt auf das eigentliche Selbstsein des Willenträgers. Da aber das Selbstsein als Existenz nicht gegenständlich ist und somit sich der objektiven Erkenntnis entzieht, so ist auch der Wille selbst in seinen Zielen und Motiven nicht objektiv fixierbar und verstehbar und bleibt nur für den Willensträger selbst subjektiv ersichtlich.

Dem „*existentiellen Willen*“ schreibt Jaspers zwei Bedeutungen zu: er ist immer zugleich *Bewusstsein seiner selbst*³⁸⁷ und *aktiv treibende Kraft*³⁸⁸:

Der Wille als *Bewusstsein seiner selbst* meint, dass der Einzelne sich im absoluten Bewusstsein der Möglichkeit seines Selbstseins, d.h. der möglichen Existenz, gewahr wird. Diese Erkenntnis des potentiellen Selbstseins ist ihm im Ganzen nur möglich, wenn er es zugleich mit „*existentiellem Willen*“ bejaht.³⁸⁹ Bloßes Denken und Gewahrwerden allein reicht jedoch hier für Jaspers nicht aus. Vielmehr bedarf es der zweiten Komponente des „*existentiellen Willens*“: der *aktiv treibenden Kraft* des Willens. Sie drängt den Willensträger aus der bloßen Einsicht zum *inneren Handeln* (zur inneren Entscheidung) und zum *äußeren Handeln*³⁹⁰, d.h. zur inneren und zur äußeren Selbstverwirklichung:

Das *innere Handeln* meint ein zweifaches: Zum einen definiert Jaspers es als den Bewusstwerdungsprozess des Einzelnen in bezug auf sich selbst, insofern das absolute Bewusstsein ihn im Medium der Selbstreflexion zur Erhellung seiner selbst bringt.³⁹¹ Es schließt zum anderen den bewussten Akt der Entscheidung mit ein, in dem der Einzelne sich selbst als mögliche Existenz bejaht, ergreift und als wirkliche Existenz verwirklicht.³⁹² Jaspers nennt diesen Entscheidungsakt auch die „*existentielle Wahl*“³⁹³. Die existentielle Selbstwahl schließt für Jaspers die Freiheit des Menschen mit ein: „*Wahl ist der Ausdruck für das Bewusstsein, dass ich in freier Entscheidung ... mein eigenes Wesen in geschichtlicher Kontinuität schaffe.*“³⁹⁴ Der einzelne Mensch kann sich aber nur frei entscheiden, wenn er bei aller Abhängigkeit und Angewiesenheit auf

³⁸⁶ BURKARD, F.-P., *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*, 94.

³⁸⁷ Vgl. JASPERS, K., P II, 150.

³⁸⁸ Vgl. ebd., 160.

³⁸⁹ Vgl. ebd., 151.

³⁹⁰ Vgl. DERS., W, 37f.

³⁹¹ Vgl. DERS., P II, 321.

³⁹² Vgl. ebd., 181.

³⁹³ Ebd., 180.

das bloße Dasein der Welt einen davon unabhängigen „unbedingten“ Ursprung hat, von dem aus er entscheidet: das Selbstsein selbst bzw. die Existenz. Die Freiheit ist so sehr in der Existenz verwurzelt, so dass Jaspers die Existenz auch als das „Sein der Freiheit“³⁹⁵ bezeichnet. Nun darf die freie existentielle Selbstwahl nicht mit bloßer Willkür verwechselt werden: „Wenn ich dem ‚ich wähle‘ das Bewusstsein des Entscheidens die eigentliche Freiheit trifft, so ist diese Freiheit doch nicht in der Willkür der Wahl, sondern in jener Notwendigkeit, die sich ausspricht als ‚ich will‘ im Sinne des: ‚ich muss‘.“³⁹⁶ Die freie Entscheidung vollzieht sich unter den Bedingungen eines „inneren Zwangs“ und „Müssens“, das im Menschen selbst verwurzelt ist und automatisch dann wirksam wird, wenn der Einzelne sein Selbstsein erkannt hat. Da die Freiheit somit nicht bloße Willkür ist oder durch äußere Zwänge oder fremde Autoritäten aufgehoben wird, sondern vielmehr aus Einsicht getroffen wird³⁹⁷, ist der Mensch für die existentielle Selbstwahl, die er eben in Freiheit trifft, gegenüber sich selbst verantwortlich.³⁹⁸ Die freie existentielle Selbstwahl erhält nun dort eine besondere „ethische“ Akzentuierung, wo die Unbedingtheit als Wesensmerkmal des Selbstseins mitgedacht wird, denn für Jaspers gilt: „Unbedingtheit kann nur Unbedingtheit des Guten sein.“³⁹⁹ Das Selbstsein der Existenz ist somit, ganz im Sinne Jaspers, mit dem Gutsein gleichzusetzen. Daraus folgt aber, dass sich der Akt der freien Entscheidung, in der sich Existenz konstituiert, als eine freie Entscheidung zwischen Gut und Böse erweist, die der Einzelne in freier Verantwortung vor sich selbst zu treffen hat. Dabei stellt die existentielle Selbstwahl eine Entscheidung zum Guten dar, während die Verneinung möglichen Selbstseins mit dem Bösen gleichzusetzen ist.⁴⁰⁰

Das *äußere Handeln* bezeichnet Jaspers als ein Handeln der Existenz „in der Polarität von Subjektivität und Objektivität“⁴⁰¹, gemeint ist hier das Handeln in der Welt durch unbedingte Entscheidungen und äußere Handlungen in der Kommunikation.

Inneres und äußeres Handeln stehen für Jaspers niemals isoliert und getrennt nebeneinander. Vielmehr sind sie aufeinander bezogen, beeinflussen und bestimmen

³⁹⁴ Ebd., 182.

³⁹⁵ Ebd., 183.

³⁹⁶ Ebd., 186.

³⁹⁷ Vgl. DERS., UZG, 195: „Der Anspruch an die Freiheit ist daher, weder aus Willkür noch aus blindem Gehorsam zu handeln, sondern aus Einsicht.“

³⁹⁸ Vgl. DERS., P II, 187.

³⁹⁹ DERS., UZG, 677.

⁴⁰⁰ Vgl. DERS., EiPh, 47-49.

sich gegenseitig: Während das innere Handeln dem äußeren Handeln vorausgeht und im Sinne einer inneren Haltung bestimmt, hat das äußere Handeln auch immer Konsequenzen für das innere Wohlbefinden und das innere Handeln.⁴⁰²

Entscheidend für Jaspers ist es, dass dem inneren Sein die äußere Wirklichkeit entspricht, d.h. wenn also aus der Erkenntnis und dem Entschluss zum Selbstsein im Akt inneren Handelns sich als Konsequenz die äußere Handlung ergibt. Ein solches Handeln, das durch die Übereinstimmung von innerem Wesen und äußeren Handeln mit dem erkannten möglichen Selbstsein gekennzeichnet ist⁴⁰³, bezeichnet Jaspers als *unbedingtes Handeln*.⁴⁰⁴ Ein solches unbedingtes Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass es seinen Ursprung in der Unbedingtheit der Existenz selbst hat und die Verwirklichung der unbedingten Forderungen, die aus dem freien Gewissen entspringen, darstellt. Da nun, wie bereits dargelegt, Unbedingtheit bei Jaspers immer Unbedingtheit des Guten ist, sind unbedingte Handlungen stets als ethisch gute Handlungen zu charakterisieren.⁴⁰⁵

Nun ergibt sich für den Leser und für Jaspers aus all dem Gesagten folgendes Problem: Wegen der Ungegenständlichkeit der Existenz ist die Übereinstimmung der äußeren Handlung mit dem inneren Selbstsein weder objektiv wißbar und noch schriftlich fixierbar. Es ist somit schwierig, Normen und Wertmaßstäbe zu formulieren, an denen sich der Einzelne in seinem Willen, Entscheiden und Handeln orientieren und ausrichten kann. Es bleibt letztlich als Ziel, dass der Einzelne sein eigentliches Selbstsein ergreifen soll. Dies kann ihm aber nur gelingen, indem er sich „selbstseiend“ will. Da aber nun für Jaspers das Selbstsein nur gedacht werden kann als Gutsein⁴⁰⁶, ist der Wille, der auf das Selbstsein zielt und damit „selbstseiend“ ist, automatisch gut. Der Wille ist böse, wenn das mögliche Selbstsein verneint wird.⁴⁰⁷ Damit wird deutlich: Das Gute und Böse ist nicht etwas abstraktes außerhalb der eigenen Person in der Welt, sondern das Gute und das Böse gründet für Jaspers demnach zutiefst im Menschen selbst, in seinem

⁴⁰¹ Vgl. DERS., P II, 321.

⁴⁰² Vgl. ebd., 322-323.

⁴⁰³ Vgl. DERS., W, 313f.

⁴⁰⁴ Jaspers unterscheidet in Analogie zu den bedingten und unbedingten Forderungen zwischen unbedingtem und bedingtem Handeln. Bedingte Handlungen sind insbesondere solche Akte, die ohne Reflexion des Handelnden ausschließlich durch Triebe gesteuert sind und auf innerweltliche Zwecke und Daseinsinteressen gerichtet sind. Insofern ein solches Handeln die Verwirklichung des Selbstsein nicht bewirken kann, bleibt in ihm immer ein Ungenügen. (Vgl. DERS., P II, 292f.)

⁴⁰⁵ Vgl. DERS., P II, 321.

⁴⁰⁶ Vgl. Kap. 4.2.3

Willen. Der gute Wille erweist somit als das entscheidende ethische Element, der zu einer guten Entscheidung drängt und aus der wiederum konsequenterweise eine gute Handlung erwächst. Anders formuliert bedeutet dies: Will der einzelne Mensch das Böse bekämpfen, so muss er selbst seinen Willen in seinem Innersten verwandeln.

Abschließend wird nun auch verständlich, warum Jaspers keine Ethik mit objektiv wißbaren Normen und schriftlich fixierbaren Gesetzen konzipiert hat: Es geht ihm nicht darum, das „Wollen von etwas“ durch allgemein anerkannte und objektiv wißbare Normen und Regeln zu verändern. Seine existenzzerhellenden Appelle zielen vielmehr darauf, den Menschen in seinem Innersten zu wandeln, ihm die Möglichkeit des Selbstseins vor Augen zu führen und ein Selbstwerden zu bewirken. Erst das Selbstsein bedeutet für Jaspers Gutsein. Von diesem innersten Gutsein aus kann dann der einzelne Mensch willentlich gute Entscheidungen treffen und sein Leben im inneren und äußeren Handeln sinnvoll und ethisch gut gestalten.⁴⁰⁸

4.3.2 Der inhaltliche Aspekt: Ethische Werthaltungen in der Selbstwerdung

Jaspers hat sich in seinem philosophischen Werk mit zwei Arten von äußeren Rahmenbedingungen auseinandergesetzt, unter denen sich menschliche Existenzwerdung vollzieht: die Grenzsituationen und die Kommunikation, in der die Erfahrung der Grenze nochmals anwesend ist. Wenn Jaspers auch keine systematische Ethik als philosophische Disziplin mit eindeutigen Normen und formulierten Gesetzen konzipiert hat⁴⁰⁹, so finden sich doch gleichzeitig vor allem in seinen Ausführungen über die Grenzsituationen (4.3.2.1) und die existentielle Kommunikation (4.3.2.2) Reflexionen über Haltungen und Lebenseinstellungen, von denen das Handeln unter den Bedingungen von Grenz- und Kommunikationssituationen getragen sein soll. Insofern nun diese Haltungen notwendige Voraussetzungen für einen Aufstieg zur menschlichen Selbst- und Existenzwerdung darstellen, können sie als *ethische* Haltungen im Sinne Jaspers' bezeichnet werden.

⁴⁰⁷ Vgl. JASPERS, K., P II, 170f.

⁴⁰⁸ Vgl. hierzu auch: BURKARD, F.-P., Ethische Existenz bei Karl Jaspers, 100f.

⁴⁰⁹ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 46.

4.3.2.1 *Ethische Haltungen in Grenzsituationen*

Die Grenzsituationen, wie sie Jaspers in seinem Werk „Philosophie“ differenziert hat⁴¹⁰, haben nicht nur eine rein negative Funktion, so dass sie den Menschen scheitern und in passiver Hilflosigkeit und Ohnmacht verharren lassen. Vielmehr bricht in der Erfahrung des Scheiterns all das zusammen, was bisher von so scheinbar großer Bedeutung und doch gleichzeitig nur oberflächlich gewesen ist. Der Mensch wird aus den gewohnten Lebensweisen und aus der nie hinterfragten Selbstverständlichkeit herausgerissen. Auf diese Weise wird nun der Blick frei auf die innere Wesensmitte möglicher menschlicher Existenz. Diese erweist sich nun in der Krise der Grenzsituation, in der alle gängigen Verfahrensmuster zur Bewältigung von Situationen versagen, als der letzte sichere Halt, aus dem der Mensch nun neue Lebenseinstellungen und Grundhaltungen für die Bewältigung und Überwindung der jeweiligen Grenzsituation entwickeln kann.⁴¹¹ Die Existenz, die im Scheitern der Grenzsituation offenbar wird, wird damit zum Ursprung „ethischer“ Haltungen.

In seinem Werk „Philosophie“ hat Jaspers analog zu den einzelnen Grenzsituationen „moralische Grundhaltungen“⁴¹² aufgezeigt. Dabei hat der einzelne Mensch die Wahl zwischen *negativen* Haltungen, die von vornherein jegliche Selbstverwirklichung des Menschen in der jeweiligen Grenzsituation ausschließen, und *positiven* Haltungen, die sie ermöglichen. Vom einzelnen Menschen selbst hängt es nun ab, ob er sich für die richtige Haltung entscheidet und so die Selbstverwirklichung möglich macht. An dieser Stelle sei kritisch angemerkt, dass der einzelne Mensch zwar insofern in seiner Entscheidung frei ist, als er durch die Wahl der Haltung sich für oder gegen seine Selbstwerdung entscheiden kann. Wenn er sich jedoch „selbstverwirklichen“ will, so muss er sich zwangsläufig nach Jaspers für die richtige Haltung entscheiden. Somit stellen sich hier die berechtigten kritischen Fragen, (1) inwiefern diese Sichtweise mit dem Freiheitsbegriff Jaspers⁴¹³ vereinbar ist, der jegliche Normierung ethischer Grundsätze verbietet, und (2) ob Jaspers nicht gerade mit der Herausarbeitung von Haltungen und Verhaltensrichtlinien eben doch schon indirekt (wenn vielleicht auch

⁴¹⁰ Vgl. hierzu ausführlich Kap. 4.2.1.2.

⁴¹¹ Vgl. JASPERS, K., PW, 262f.

⁴¹² SALAMUN, K., Karl Jaspers, 68.

⁴¹³ Vgl. Kap. 4.3.1.

unbeabsichtigt) allgemeinverbindliche ethische Normen und Kriterien für eine Existenzwerdung aufgestellt hat.

Wenden wir uns nun den ethischen Verhaltenspostulaten zu, deren Befolgen Jaspers als konstitutiv für die Existenzverwirklichung des einzelnen Menschen ansieht.

Im Hinblick auf die dem Zufall unterworfenen *Grenzsituation der geschichtlichen Bestimmtheit der Existenz* empfiehlt Jaspers, angesichts der gegebenen Lebensbedingungen sich eben nicht mit anderen Menschen, deren unterschiedlichen sozialen Rahmenbedingungen und den daraus erwachsenden Möglichkeiten und Fähigkeiten zu vergleichen. Vielmehr gilt es, das persönliche Lebensschicksal in seiner Bestimmtheit als das anzunehmen, was die Erziehung, das Elternhaus und der soziale Status an positiven und negativen Vorgaben aus ihm gemacht haben. Jaspers fordert vom einzelnen Menschen aber nicht nur, dass er sich selbst in seiner Herkunft und den geschichtlichen Rahmenbedingungen *passiv* annimmt und akzeptiert, sondern appelliert er daran, die Möglichkeiten, die sich aus der je eigenen individuellen Herkunft ergeben, zu erkennen und für eine positive Lebensgestaltung *aktiv* zu nutzen.⁴¹⁴ Erst die passive Akzeptanz in Kombination mit dem aktiven Handeln hat dann Konsequenzen für das eigene Selbstwerden: „... so bedeutet mein Dasein in immer bestimmter Situation für mein Handeln, dass ich um so entschiedener existiere, je mehr ich in der einmaligen Situation als solcher handle.“⁴¹⁵

Die Bewältigung der *Grenzsituation des Todes* erweist sich für Jaspers als die schwerste Aufgabe, da der Mensch von dem, was letztlich im Tod geschieht oder was nach dem Tod kommt, nichts weiß. Den eigenen Tod erlebt er nur einmal und dann zum erstenmal: „sterbend erleide ich den Tod, aber ich erfahre ihn nie.“⁴¹⁶ Ein Einüben in das eigene Sterben ist damit unmöglich. So wird dem Menschen der Tod auch nicht als ein bestimmter Gegenstand bewusst, sondern vielmehr als Angst vor der Ungewissheit des eigenen Todes.⁴¹⁷ Diese Angst als Grunderlebnis des menschlichen Lebens drückt sich auch in den vier Fehlhaltungen aus, die Jaspers angesichts der *Grenzsituation des Todes* benennt: (1) Nihilistische Verzweiflung angesichts des Todes, (2) ausschließliche Fixierung auf das Leben durch Lebensgier, Eifersucht, Geltungswillen und Stolz⁴¹⁸, (3)

⁴¹⁴ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 147.

⁴¹⁵ JASPERS, K., P II, 214.

⁴¹⁶ Ebd., 222.

⁴¹⁷ Vgl. DERS., KISch, 159.

⁴¹⁸ Vgl. DERS., P II, 233.

Verdrängung der Todesangst durch eine rein positivistische Sichtweise der Welt⁴¹⁹ und (4) Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod⁴²⁰. All diesen genannten Haltungen gemeinsam ist es, dass die Menschen hier die Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung ausschließlich im bloßen Dasein suchen und den Tod als das Nichtsein dieser Möglichkeiten interpretieren und so ihn als Bedrohung wahrnehmen. Sie stellen damit allesamt Fluchtversuche vor dem Tod dar, aber nicht seine vollkommene Bewältigung.⁴²¹

Im Unterschied zu diesen vier negativen Haltungen fordert Jaspers die „innere Aneignung“ des Todes.⁴²² Eine solche Aneignung drückt sich für ihn in den vier positiven Haltungen aus: (1) „tiefere Heiterkeit ..., die auf dem Grund unauslöschlichen Schmerzes beruht“⁴²³, (2) „Gelassenheit im Wissen des Endes“⁴²⁴, (3) „Gefaßtsein auf den Tod“⁴²⁵ angesichts ständiger Todesangst und Lebenslust, und (4) Tapferkeit als eine Haltung, die auf jegliche Glaubensvorstellung verzichtet, der Tod sei nur Übergang in eine andere Daseinsform.⁴²⁶ In den genannten Haltungen wird deutlich: Der Mensch soll sich nicht *passiv* vom Leben zurückziehen und in der Einsamkeit auf den Tod vorbereiten. Vielmehr appelliert Jaspers, *aktiv* den Tod als ein zum Leben notwendig dazugehöriges anzunehmen und das eigene „Leben angesichts des Todes zu führen und zu prüfen ... was angesichts des Todes wesentlich bleibt“⁴²⁷ und zum Schluss dann „wahrhaft“ zu sterben.⁴²⁸ Vom Bewusstsein und von der Annahme des Todes als Grenzsituation menschlichen Lebens soll vielmehr der entscheidende Impuls ausgehen für eine ganz neue, „bewusste“ Lebenseinstellung und für die „Gewinnung sinnhaften Lebens“⁴²⁹. Hybasek bringt es auf den Punkt, wenn sie ganz im Sinne der Jaspers'schen Philosophie formuliert: „Nur wer in der Gegenwart lebt, und wessen Handeln auch vor dem Grundfaktum Tod seine Bedeutung behält, hat richtig gelebt.“⁴³⁰ Es geht Jaspers somit um die Wahrhaftigkeit der Lebensführung und damit verbunden natürlich um die

⁴¹⁹ Vgl. ebd., 224.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 225: Der endgültige Charakter des Todes als Beendigung des Seins und Einbrechen des Nichtseins wird hier aufgehoben und damit der Tod auf einen bloßen Übergang reduziert.

⁴²¹ Vgl. FUKUI, K., Über Grenzsituationen, vor allem über den Tod, 60.

⁴²² Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 168.

⁴²³ JASPERS, K., P II, 222.

⁴²⁴ Ebd., 226.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Vgl., ebd., 225.

⁴²⁷ Ebd., 223.

⁴²⁸ Vgl. ebd.

⁴²⁹ LEHMANN, K., Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Heidelberg 1938, 39.

Akzeptanz der Endlichkeit menschlichen Lebens, durch die erst die Unendlichkeit der Transzendenz offenbar werden kann. Interessanterweise äußert sich Jaspers' Philosophie im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Tod nicht explizit zu den heute so kontrovers diskutierten Problemen der Euthanasie oder Sterbehilfe.⁴³¹ In seinem Leben und vor allem in der Art des eigenen Sterbens gibt er jedoch eine unmissverständliche Antwort auf dieses Problem: So verwarf Jaspers für sich selbst angesichts des herannahenden eigenen Sterbens die Möglichkeit der Sterbehilfe und des Selbstmordes und „wählte ganz bewusst das neue Dasein als Schwerkranker. Er wollte nun erleben, wie es mit ihm zuende ging, und er tat es, bis in die scheinbar erniedrigendsten Phasen des Krankseins, mit einer Souveränität und Würde, die das letzte Zeugnis seiner gelebten Philosophie waren.“⁴³²

Angesichts der *Grenzsituation des Leidens* nennt Jaspers zwei Fehlhaltungen, durch die der Mensch dem Leiden auszuweichen versucht: Dies geschieht (1) durch den unausweichliche Kampf gegen das Leid. Dabei setzt der Mensch seine ganze Hoffnung auf die medizinische Forschung: „Der Erfolg ist zwar immer begrenzt. Trotzdem wird aber das Leiden als nicht notwendig zum Dasein als solchem gehörig in einer Utopie fortgedacht: Wenn nur Biologie und Medizin erst ihren Gipfel ... erreicht haben, werden sie alle Schmerzen und Krankheit und alle beengende Abhängigkeit zu vermeiden lehren.“⁴³³ Ein solcher Glaube in die uneingeschränkten Möglichkeiten der Wissenschaft ist für Jaspers automatisch zum Scheitern verurteilt und muss enttäuschen, denn weder kann das Leiden vollständig bewältigt noch endgültig aus der Welt geschafft werden. Aus dieser Enttäuschung heraus kann nun (2) eine zweite Fehlhaltung gegenüber dem Leiden erwachsen: die „passive Resignation“⁴³⁴. Der einzelne Mensch versucht, dem unvermeidlichen tatsächlichen Leiden auszuweichen, indem er es verleugnet und die Schuld für es anderen zuweist⁴³⁵ oder aber indem er sich vom Leiden

⁴³⁰ HYBASEK, E., Das Menschenbild, 168.

⁴³¹ Vgl. PFEIFFER, H., „Vom Totsein wissen wir nichts - Karl Jaspers über Tod und Unsterblichkeit des Menschen und die katholische Theologie“, 405f.

⁴³² SANER, H. U. PIPER, K. (Hgg.), Erinnerungen an Karl Jaspers, 1974, 321. (317-326)

⁴³³ JASPERS, K., P II, 230.

⁴³⁴ SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung, 57.

⁴³⁵ Vgl. JASPERS, K., P II, 231: „ich ... will z.B. vom Arzt nicht die Wahrheit wissen, meine Krankheit nicht anerkennen, meine körperlichen und geistigen Mängel nicht sehen ...“

anderer fernhält und den Leidenden verachtet und hasst.⁴³⁶ Beide Verhaltensweisen lehnt Jaspers ab. Im Gegensatz dazu fordert er, eine positive Haltung gegenüber dem Leiden einzunehmen, es als notwendig zum Leben dazugehörig wahrzunehmen, es – soweit möglich – aktiv nach Kräften zu bekämpfen und dort, wo dies nicht (mehr) möglich ist, hinnehmend und geduldig zu ertragen.⁴³⁷ Erst wenn er das Leiden auf diese Weise als unausweichliche Grenzsituation seines Lebens anerkennt und als etwas akzeptiert, was nur ihn persönlich trifft und insofern ihm von niemand anderem abgenommen werden kann, wird für ihn der Blick frei für das, was jenseits des Leidens dem Leben und dem Leiden noch Sinn verleihen kann: die Transzendenz.⁴³⁸ Insofern kann man folgern, dass sich menschliche Leiderfahrung (im Sinne einer Grenzerfahrung) und Gotteserfahrung für Jaspers nicht ausschließen, sondern vielmehr das eine das andere bedingt.

Hinsichtlich der *Grenzsituation des Kampfes* kennt Jaspers verschiedene menschliche Verhaltensweisen: Der Mensch kann zum einen versuchen, ein kampfloses Dasein zu führen und jegliche Gewalt gegen den Mitmenschen und sich selbst zu verwerfen. In diesem Fall geht er jedoch als Dasein zugrunde, denn „wenn ich nirgends auf Kosten anderen Lebens leben will, muß ich auf das Lebens verzichten“⁴³⁹. Alternativ dazu beginnt der Mensch, den Kampf selbst zu verherrlichen und „den Kampf um des Kampfes willen“ zu führen. In diesem Fall erweist sich der Kampf als sinn- und ziellos, weil er nie Selbstzweck sein kann, und endet schließlich in der Verzweiflung.⁴⁴⁰ Im Gegensatz zum gewaltsamen Kampf gegeneinander um reine Daseinsinteressen appelliert Jaspers daran, den *liebenden* Kampf als „existentielle Kommunikation“ miteinander zu wagen. Dieser zeichnet sich (1) aus als ein Kampf um Offenbarkeit gegenüber sich selbst und dem Mitmenschen: Durch gegenseitige Infragestellung und Durchleuchtung versuchen die Kommunikationspartner, sich ihrer eigenen Ursprünge

⁴³⁶ Vgl. ebd.: „Oder ich weiche dem Anderen gegenüber dem Leiden aus, indem ich mich ... von einem Menschen rechtzeitig zurückziehe, wenn sein Elend unheilbar wird.“

⁴³⁷ Vgl. ebd., 231: „Jetzt ergreife ich mein Leben als das mir gewordene Teil, klage, leide wahrhaftig, verstecke es nicht vor mir selber, lebe in der Spannung des Jasagenwollens und des nie endgültig Jasagenkönnens, kämpfe gegen das Leiden, es einzuschränken, es aufzuschieben, aber habe es als ein mir fremdes doch als zu mir gehörig, und gewinne weder die Ruhe der Harmonie im passiven Dulden noch ver falle ich der Wut im dunklen Nichtverstehen. Jeder hat zu tragen und zu erfüllen, was ihn trifft. Niemand kann es ihm abnehmen.“

⁴³⁸ Vgl. ebd., 232.

⁴³⁹ Ebd., 238.

gewahrt zu werden. Weitere Merkmale sind (2) Niveaugleichheit der „Kampfpartner“ (3) absolute Gewaltfreiheit.⁴⁴¹ Des Weiteren ist er (4) dadurch gekennzeichnet, dass die Kontrahenten von sich selbst gleichviel fordern wie vom Anderen: „Er gedeiht nur..., wenn jeder seine Kräfte dem anderen so gut als sich selbst zur Verfügung stellt.“⁴⁴² Dies setzt letztlich die Aufrichtigkeit und Unbedingtheit der Kommunikationspartner voraus, mit der sie sich gegenseitig hinzugeben wagen. Dabei will Jaspers diese Liebe jedoch nicht missverstanden wissen im Sinne der christlichen Liebe als Caritas oder gar als Mitleid des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren. So betont er: „Leichter als dieser Kampf in seinem Wesen sind seine Abgleitungen: ... im Karitativen des Mitleids und der äußeren Hilfe. Überall entsteht Niveaugleichheit, welche ein liebendes Kämpfen ausschließt.“⁴⁴³ Liebender Kampf im Jaspers'schen Sinne verwirklicht sich als echte Kommunikation und wirkt dann nicht zerstörerisch, verletzend und im schlimmsten Fall vernichtend und tödend. Es gibt hier keinen Sieger und keinen Besiegten. Vielmehr steht das Wohl- und Heilsein des Kommunikationspartners im Vordergrund und erweist sich letztlich als *das* Ziel von Liebe und Kommunikation.⁴⁴⁴

Im Hinblick auf die *Grenzsituation der Schuld* lehnt Jaspers solche menschlichen Haltungen ab, die versuchen, jegliche Schuld zu vermeiden oder vorhandene Schuld zu verdrängen, die eigene Schuld anderen anzulasten oder gar sich selbst zu rechtfertigen. Im Gegensatz dazu fordert er vielmehr auf, „bewusst in Kauf zu nehmen, was durch mich geschieht“⁴⁴⁵ und auch für die Folgen einer Handlung die Verantwortung auf sich zu nehmen, die nicht gewollt oder unvorhersehbar gewesen sind.⁴⁴⁶

Angesichts der Grenzsituation „der Fragwürdigkeit des Daseins und der Geschichtlichkeit des Wirklichen überhaupt“ verneint Jaspers jede Form der Verdrängung der Widersprüchlichkeiten in der Welt. Er fordert vielmehr, „offenen Auges“ und bewusst in sie einzutreten und eine Haltung zu entwickeln, die befähigt, diese Unvereinbarkeiten als notwendig gegeben anzuerkennen. Aus dieser Haltung der bewussten Annahme des Daseins in seinen Widersprüchlichkeiten ergibt sich dann für

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., 239: „Die bloße Macht als Gewalt hingegen führt auf den Weg, an dessen Ende der Einsame stünde, der alles vernichtet oder unterworfen hat, ... [ein solcher Kampf] endet mit der Verzweiflung, keine Gegner mehr zu haben.“

⁴⁴¹ Vgl. ebd., 242ff.

⁴⁴² Ebd., 243.

⁴⁴³ Ebd., 245.

⁴⁴⁴ Vgl. BÜTTNER, E., *Kommunikation im Werk von Karl Jaspers*, 82.

⁴⁴⁵ JASPERS, K., P II, 247.

Jaspers konsequenterweise, dass keine Seite des Daseins (weder die positiven noch die negativen Aspekte menschlichen Lebens) verabsolutiert werden darf.⁴⁴⁷ Der Mensch bedarf gerade der Erfahrung beider Aspekte des Daseins, um zu sich zu kommen: „Der Mensch ist erst aus dem Gebrochensein, dem Leid, der Not, in der Spannung des Kampfes, auf dem Boden erschreckender Erkrankung zu seinen äußersten Möglichkeiten gelangt. Wohl kommt der Mensch zu sich selbst aus dem hohen Glück eines Gelingens, aus der Fülle des Daseins und Geistes.“⁴⁴⁸ Der „antinomischen Struktur der Welt“⁴⁴⁹ kommt dann eine appellative Funktion für jeden einzelnen Menschen zu, gegen alle Widersprüchlichkeiten in der Welt das eigene Selbstsein anzustreben und zu verwirklichen.⁴⁵⁰

Zusammenfassend ist festzuhalten: Als das gemeinsame Denkprinzip der von Jaspers geforderten positiven Haltungen angesichts der Grenzsituationen erweist sich die Haltung der *bewussten Annahme der Grenze*. So appelliert Jaspers an den Menschen, Grenzsituationen als Grundgegebenheiten menschlichen Daseins nicht aus dem Bewusstsein des Einzelnen zu verdrängen oder in Resignation zu verharren. Vielmehr gilt es, sich aktiv zu den Grenzsituationen und damit zu sich selbst zu verhalten, bewusst in die jeweils wahrgenommene Grenzsituation einzutreten und gegenüber ihr eine positive innere Haltung einzunehmen, die den Einzelnen dazu befähigt, sie zu übersteigen und so sich in freiheitlicher Selbstwahl zu verwirklichen. So gesehen werden diese ethischen Grundhaltungen dann zu notwendigen Voraussetzungen für den Sprung von „möglicher“ zu „wirklicher“ Existenz.

4.3.2.2 *Ethische Haltungen in der „existentiellen Kommunikation“*

In der Auseinandersetzung mit Jaspers' Konzept der Grenzsituationen konnte gezeigt werden, dass die existentiellen Möglichkeiten im Rahmen der Existenzverwirklichung in Grenzsituationen den Charakter von ethischen Verhaltensforderungen erlangen und dass diese einzelnen Postulate sich in der gemeinsamen Forderung nach der Haltung der Annahme der Grenze ausdrücken lassen. Im Hinblick auf das

⁴⁴⁶ Vgl. ebd., 248.

⁴⁴⁷ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 177.

⁴⁴⁸ JASPERS, K., W, 757.

⁴⁴⁹ DERS., P II, 251.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., 253.

Selbstverwirklichungsmodell in der „existentiellen Kommunikation“ stellen sich nun die Fragen, (1) ob und wenn ja welche Verhaltensrichtlinien sich für die existentielle Kommunikation herausarbeiten lassen und (2), ob diese mit denen der Selbstverwirklichung im Rahmen der Grenzsituationen übereinstimmen oder welche zusätzlichen Postulate Jaspers für das Gelingen der existentiellen Kommunikation anführt.

Ähnlich wie bei den Grenzsituationen führt Jaspers im zweiten Band seiner „Philosophie“ auch für die existentielle Kommunikation fünf verschiedene ethische Verhaltensrichtlinien an, die unverzichtbar zur Selbstwerdung in "existentieller Kommunikation" gehören und als ausdifferenzierte "Teilhaltungen" der Haltung "existentieller Kommunikation" als Annahme der unververtretbaren Andersheit der Kommunikationspartner als Existenzen zu interpretieren sind.⁴⁵¹

- (1) Eine erste ethische Haltung, die eine notwendige Bedingung für das Gelingen der existentiellen Kommunikation darstellt, nennt Jaspers die *Fähigkeit zur Einsamkeit*: "Kommunikation findet jeweils zwischen zweien statt, die sich verbinden, aber zwei bleiben müssen - die zueinander kommen aus der Einsamkeit und doch nur Einsamkeit kennen, weil sie in Kommunikation stehen. Ich kann nicht selbst werden, ohne in Kommunikation zu treten und nicht in Kommunikation treten, ohne einsam zu sein."⁴⁵² An anderer Stelle schreibt Jaspers: „Denn nur wer er selbst ist – und in Einsamkeit bewähren kann – kann wahrhaft in Kommunikation treten.“⁴⁵³ Kommunikation und Einsamkeit schließen somit einander nicht aus, sondern bedingen vielmehr einander und sind untrennbar miteinander verbunden. Einsamkeit meint hier nicht bloßes soziologisches Isoliertsein oder Ausgestoßensein aus einer Gemeinschaft von Menschen. Der Appell zur Einsamkeit impliziert vielmehr eine Aufforderung zur persönlichen

⁴⁵¹ Salamun nennt in seiner Ausführung "Ethische Komponenten in der Philosophie Karl Jaspers" bezüglich der existentiellen Kommunikation vier ethische Grundhaltungen: " 1. den Mut zur meditativ-schöpferischen Einsamkeit und autonomen ... Selbstbesinnung; 2. den Willen zur Offenheit als Bereitschaft, anderen Menschen ohne tarnende Rückversicherungen zu begegnen und eigene Ansichten und Überzeugungen vorbehaltlos infragestellen zu lassen; 3. die Bereitschaft zu einem nicht-egoistischen Engagement für Andere; 4. die Bereitschaft, einen anderen Menschen in der Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung als prinzipiell gleichrangig anzuerkennen ..." (SALAMUN, K., Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers, 98.) Wir folgen dieser Interpretation, insofern wir diese vier Grundhaltungen übernehmen, fügen jedoch eine zwei weitere Grundhaltung hinzu: die Anerkennung und Bejahung des anderen Menschen in seiner je eigenen Persönlichkeit und die Kritikfähigkeit.

⁴⁵² JASPERS, K., P II., 61.

Eigenständigkeit und Unabhängigkeit in und gegenüber einer solchen Gemeinschaft. Dies setzt für Jaspers wiederum eine persönliche Selbstbesinnung voraus, in der sich der einzelne seiner selbst, seiner eigenen Standpunkte, Haltungen und Ansichten bewusst und einsichtig wird, in der er über sein Leben nachdenken, Erlebnisse aus der Vergangenheit verarbeiten und Entschlüsse für die Zukunft reifen lassen kann. Ein solches Sich-Einsichtigwerden kann sich jedoch nur autonom in der Einsamkeit und der Stille der Zurückgezogenheit vollziehen.⁴⁵⁴ Die Fähigkeit zur Einsamkeit und zur eigenständigen Selbstreflexion verhindert dann, dass der Einzelne in der Kommunikation entweder die Ansichten des Kommunikationspartners uneingeschränkt und unreflektiert übernimmt und sich so an diesen verliert⁴⁵⁵, oder nur allgemeine Haltungen, Ansichten und Wertvorstellungen vertritt und auf diese Weise zu einem vertretbaren und jederzeit austauschbaren Subjekt wird⁴⁵⁶: "Entweder wage ich immer von neuem die Einsamkeit, um Selbstsein in Kommunikation zu gewinnen, oder ich habe mich endgültig in einem anderen Sein aufgehoben."⁴⁵⁷ Erst durch die Haltung der Einsamkeit und die Fähigkeit zur eigenständigen Selbstreflexion gewinnt der einzelne das notwendige „Selbst-bewußtsein“, das ihn dazu befähigt, das Risiko der bedingungslosen Kommunikation zu wagen, in vorbehaltloser Offenbarkeit - ohne Angst, sich selbst verlieren zu können - dem Anderen in der Kommunikation zu begegnen und sich von diesem in seinen eigenen Ansichten in Frage stellen zu lassen.

- (2) Eine weitere ethische Haltung in der existentiellen Kommunikation ist die vorbehaltlose *gegenseitige "Offenbarkeit"* (gegenüber sich selbst und einem anderen Menschen): "In der Kommunikation werde ich mir mit dem Anderen offenbar. Dieses Offenbarwerden ist jedoch zugleich erst Wirklichwerden des Ich als Selbst."⁴⁵⁸ Sie setzt sich aus zwei begrifflichen Komponenten zusammen: (1) *Gegenseitigkeit*: Was Jaspers mit der Forderung nach Gegenseitigkeit intendiert, verdeutlicht er wie folgt: „Ich kann nicht ich selbst werden, wenn nicht der

⁴⁵³ DERS., *Der philosophische Glaube*. Zürich ⁷1981, 125.

⁴⁵⁴ Vgl. DERS., *EiPh*, 94.

⁴⁵⁵ Vgl. DERS., *P II*, 61.

⁴⁵⁶ Vgl. hierzu die drei Kommunikationsformen der immanenten Seinsweisen.

⁴⁵⁷ JASPERS, K., *P II*, 63.

⁴⁵⁸ *Ebd.*, 64.

Andere er selbst sein will; ich kann nicht frei sein, wenn nicht der Andere frei ist, meiner nicht gewiß sein, wenn ich nicht auch des Anderen gewiß bin. In der Kommunikation fühle ich mich nicht nur für mich, sondern auch für den Anderen verantwortlich, als ob er ich, ich er wäre.⁴⁵⁹ Damit existentielle Kommunikation gelingt, bedarf es somit immer der Mitwirkung *beider* Kommunikationspartners. (2) Die Haltung der "Offenbarkeit" beinhaltet die Bereitschaft des Einzelnen, dem Kommunikationspartner die eigenen Ansichten und Wertvorstellungen rückhaltlos mitzuteilen und von ihm infragestellen zu lassen.⁴⁶⁰ Verbunden damit ist der Mut sich zu blamieren, das Risiko sich zu irren und zurückgewiesen zu werden.⁴⁶¹ Die Haltung der „Offenbarkeit“ schließt ein hohes Maß an Kritikfähigkeit mit ein. Den Prozess des Offenbarwerdens bezeichnet Jaspers als "liebenden Kampf".⁴⁶² In diesem Kampf geht es nicht darum, den Anderen durch Gewalt und List zu besiegen oder durch Zweideutigkeit und Lüge zu täuschen. Vielmehr begegnen sich beide Kommunikationspartner „... offen, ohne List, ohne Gewalt. Hier gilt kein Verschweigen, jede Waffe wird zugleich dem Anderen ausgeliefert.“⁴⁶³ Es handelt sich somit nicht um eine Auseinandersetzung gegeneinander, sondern es ist ein „... gemeinsamer Kampf um ... Wahrheit.“⁴⁶⁴ Dieser Kampf verliert genau dann seinen "liebenden" Charakter und hört auf, existentielle Kommunikation zu sein, wenn der Mut zur gegenseitigen Offenheit bzw. Offenbarkeit fehlt.⁴⁶⁵

- (3) Aus der Verantwortung für den Anderen, die direkt aus der Forderung nach Gegenseitigkeit erwächst, folgt als weitere ethische Forderung konsequent das *selbstlose Bemühen des Einzelnen um das Selbstwerden des jeweils Anderen*. Existentielle Kommunikation verstanden als „liebender Kampf“ schließt für Jaspers die Solidarität für den Anderen mit ein und unterscheidet sich gerade darin

⁴⁵⁹ Ebd., 57.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., 65: "In diesem Kampf wagen beide rückhaltlos sich zu zeigen und infragestellen zu lassen."

⁴⁶¹ Vgl. ebd., 69.

⁴⁶² Vgl. hierzu ebd.: "Der Prozeß des Offenbarwerdens in der Kommunikation ist jener einzigartige Kampf, der als Kampf zugleich Liebe ist ... Als Liebe ist diese Kommunikation ... die kämpfende Liebe, die hellseht. Sie stellt in Frage, macht schwer, fordert, ergreift aus möglicher Existenz die andere mögliche Existenz ... In diesem Kampf wagen beide sich zu zeigen und infragestellen zu lassen. Wenn Existenz möglich ist, so wird sie erscheinen als dieses Sichgewinnen (das nie objektiv wird) durch 'kämpfendes Sichhingeben'." Zum Thema des „liebenden Kampfes“ siehe auch oben, S. 85.

⁴⁶³ DERS., W, 548.

⁴⁶⁴ DERS., P II, 66.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., 64f.

vom listig-egoistischen Daseinskampf.⁴⁶⁶ Der andere Mensch wird eben nicht für die eigene Selbstverwirklichung instrumentalisiert. Vielmehr "stellt jeder alles dem Anderen zur Verfügung"⁴⁶⁷. Erst im "selbstlosen" Bemühen um das Selbstwerden des jeweils anderen verwirklichen die Kommunikationspartner ihre je eigene Existenz.⁴⁶⁸

- (4) Existentielle Kommunikation zwischen zwei Partnern kann nur auf "gleichem Niveau" stattfinden.⁴⁶⁹ Dabei darf eine solche "Niveaugleichheit" nicht mit einer empirisch nachweisbaren Gleichheit verwechselt werden⁴⁷⁰, wie sie z.B. in der Gleichheit des Wissens, der Intelligenz, der sozialen Stellung, des Alters zum Ausdruck kommt.⁴⁷¹ Diese Arten der Gleichheit treffen immer nur die *immanenten* Seinsweisen des Menschen, nicht sein Selbstsein.⁴⁷² Jaspers fordert an dieser Stelle vielmehr eine Niveaugleichheit *existentieller* Art: "Es ist Ausdruck des Existenzbewußtseins ..., daß ich ... mit jedem, sofern ich Kommunikation suche, auf gleiches Niveau trete, mag er somit in vergleichbaren Dingen weit über mir oder unter mir stehen; denn in jedem, wie in mir, setze ich Ursprung und Eigensein voraus."⁴⁷³ An anderer Stelle spricht Jaspers von "existentieller Solidarität"⁴⁷⁴ unter Kommunikationspartnern. Das bedeutet aber letztlich, dass alle empirisch erfassbaren Rangunterschiede und die oftmals damit einhergehenden Machtinteressen von den Kommunikationspartnern ignoriert werden.⁴⁷⁵ Ein Sichvergleichen im Sinne von „besser und schlechter als“ findet nicht statt und würde den eigentlichen Sinn existentieller Kommunikation verfehlen: „Das Sichvergleichen, sinnvoll in bezug auf Leistungen und das Allgemeingültige, wird sinnwidrig in Bezug auf Existenz ... Das Sichvergleichen ist eine natürliche Haltung des Eigendaseins im Daseinskampf; wo es aber auf das eigene Sein geht, zeigt es an, dass keine Kommunikation sich verwirklicht."⁴⁷⁶ Vielmehr appelliert

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., 65. 70.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., 66.

⁴⁶⁸ Vgl. SALAMUN, K., Existenzverwirklichung in der Kommunikation, 32.

⁴⁶⁹ Vgl. JASPERS, K., P II, 66, 85, 92f., 94.

⁴⁷⁰ Vgl. SALAMUN, K., Das „eigentliche Selbstsein“ in der „Kommunikation“ bei Karl Jaspers. Diss. Graz 1965, 155.

⁴⁷¹ Vgl. JASPERS, K., P II, 66.

⁴⁷² Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 82.

⁴⁷³ JASPERS, K., P II, 85.

⁴⁷⁴ Ebd., 69.

⁴⁷⁵ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild, 213.

⁴⁷⁶ JASPERS, K., P II, 85.

Jaspers, dass sich die Kommunikationspartner als gleichberechtigt anerkennen in ihrem Ursprung des Selbstseins und in der Möglichkeit der Selbstwerdens bzw. Existenzverwirklichung.⁴⁷⁷ Mit der Forderung nach Niveaugleichheit ist für Jaspers immer auch das Postulat verbunden, dass existentielle Kommunikation nicht instrumentalisiert werden und der jeweilige Kommunikationspartner nicht zum Objekt eigener Interessen, Wünsche und Manipulationen gemacht werden darf. Voraussetzung dafür ist, dass die Kommunikationspartner sich „absolut vertrauen.“⁴⁷⁸

- (5) Eine weitere ethische Teilhaltung, die mit der gegenseitigen Anerkennung der Gleichrangigkeit und Niveaugleichheit einher geht, besteht in der *Anerkennung und Bejahung des Anderen in seiner je eigenen Persönlichkeit und Geschichtlichkeit*.⁴⁷⁹ Diese Haltung des Respekts vor dem Anderssein des Kommunikationspartners beinhaltet ein Zweifaches: (1) Die Kommunikationspartner sollen einander in ihren individuellen Besonderheiten und empirischen Fähigkeiten achten. Hieraus folgt (2), dass beide Kommunikationspartner sich ihre gegenseitige Eigenständigkeit zutrauen und ein Kommunikationspartner eben nicht aus falsch verstandener Fürsorge den Anderen im Prozess der existentiellen Kommunikation soweit unterstützt, dass er ihm ständig jede schwer zu fassende Entscheidung abnimmt.⁴⁸⁰ Eine solche Hilfe ist nur Fürsorge des Überlegenen, der den Anderen von vornherein als Unterlegenen ansieht und ihn jeder Möglichkeit der Selbstbestätigung und -bewährung und des Eigenständigwerdens beraubt: „Wird der Andere in seinem Tun nicht eigenständig er selbst, so auch ich nicht. Unterordnung des Anderen in Gehorsam unter mich lässt mich nicht zu mir kommen, sein Herrschen über mich ebenso wenig. Erst im gegenseitigen Anerkennen erwachsen wir beide als wir selbst. Nur zusammen können wir erreichen, was jeder erreichen will.“⁴⁸¹ Die Forderung nach der Bejahung des Anderen in seiner je eigenen Persönlichkeit und Geschichtlichkeit folgt letztlich konsequent aus einem Wesensmerkmal

⁴⁷⁷ Vgl. hierzu auch SALAMUN, K., Karl Jaspers, 82.

⁴⁷⁸ JASPERS, K., P II, 67.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 66: "Da der Kampf auf gleichem Niveau stattfindet, liegt im Kampf als solchem schon Anerkennung, in der Infragestellung schon Bejahung."

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., 66.

⁴⁸¹ Ebd., 57.

existentieller Kommunikation, nämlich der „Unvertretbarkeit“ und „Unersetzbarkeit“ der Kommunikationspartner, die gerade aufgrund ihrer einzigartigen Individualität nicht austauschbar.⁴⁸²

4.4 Der philosophische Begriff der „Schuld“: das Versagen gegenüber der Verantwortung

Das Thema „Schuld und Verantwortung“ ist ein fester Bestandteil der Existenzphilosophie Jaspers' und erhält in bezug auf seine beiden „Selbstverwirklichungsmodelle“ (Selbstverwirklichung in Grenzsituationen und existentieller Kommunikation) eine besondere ethische Bedeutung. Jaspers fragt hier nach der Schuld und der Verantwortung des Einzelnen für sein Handeln gegenüber sich selbst und gegenüber dem einzelnen Menschen. Hierbei erweist sich die „Freiheit“ des Einzelnen in seinem Denken und Handeln als grundlegende Voraussetzung für das Schuldigwerdenkönnen: „Weil ich mich frei weiß, anerkenne ich mich als schuldig. Ich stehe ein für das, was ich tat. Da ich weiß, was ich tat, nehme ich es auf mich.“⁴⁸³

Grundsätzlich lassen sich im Werk Jaspers' drei Formen von Schuld unterscheiden:

- (1) Die Schuld des menschlichen Daseins (4.3.1)
- (2) Die Schuld durch aktives Handeln oder Nichthandeln (4.3.2)
- (3) Die Schuld gegenüber dem möglichen Selbstsein (4.3.3)

4.4.1 Die Schuld des menschlichen Daseins

Mit dem menschlichen Dasein ist unweigerlich das Schuldigwerdenkönnen verbunden. Schon bevor der Mensch selbst handelnd in die Welt eingreift, ist er bereits schuldig. Jaspers spricht von einer Art „Urschuld“, die dem Menschen eigen ist.⁴⁸⁴ Jaspers begründet diese These wie folgt:

Jedes Dasein gründet auf das Vorgehende: „Daß ich lebe, beruht auf dem siegreichen Kampf meiner Vorfahren.“⁴⁸⁵ Indem der Einzelne lebt und sein eigenes Dasein annimmt, bejaht er automatisch auch die Voraussetzungen seines Daseins, den siegreichen Kampf seiner Vorfahren und macht sich damit schuldig: „Jeder Einzelne hat von früh an, noch bevor er sich dessen bewusst wird, schon teilgenommen an der

⁴⁸² Vgl. HYBASEK, E., Der Mensch, 216.

⁴⁸³ JASPERS, K., P II, 196.

⁴⁸⁴ Vgl. DERS., P III, 72f.

⁴⁸⁵ DERS., P II, 235.

Schuld der Ahnen, weil er sein eigenes auf das alte Leben gründete, nicht nur im Guten, sondern auch im Bösen, Unwahrheit aufnahm und selbst vollzog.⁴⁸⁶

Allein dadurch, dass der Einzelne in dem immer nur beschränkten Lebensraum da ist, grenzt er die Lebensmöglichkeiten der Anderen ein und macht sich dadurch automatisch gegenüber dem Anderen schuldig: „Mein Dasein als solches nimmt anderen weg, wie andere mir wegnehmen. Jede Stellung, die ich gewinne, schließt einen anderen aus, nimmt aus dem begrenzten zur Verfügung stehenden Raum solchen für sich in Anspruch. Jeder Erfolg, den ich habe, verkleinert andere.“⁴⁸⁷

Weiterhin ist jeder Einzelne schuldig für alles Böse in der Welt, für alle Hungerskatastrophen, Kriege und Gewaltverbrechen, weil er sie nicht verhindert hat und weiterlebt: „... ich bin schuldig an dem Bösen, das in der Welt geschieht, wenn ich nicht bis zum Opfer meines Lebens getan habe, was ich konnte, um es zu verhindern; ich bin schuldig, weil ich lebe und weiterleben kann, während dies geschieht.“⁴⁸⁸

Insofern der Mensch mit der Annahme seines eigenen Daseins sich unweigerlich schuldig macht, erweist sich die Schuld selbst in dieser Unumgänglichkeit als eine Grenzsituation des Menschen. Jaspers nennt sie auch eine „ethische“ Grenzsituation.⁴⁸⁹

Sie bedeutet, dass der Mensch bereits ohne aktives, willentliches Zutun in der Schuld steht und nur versuchen kann, die Schuld zu mindern, soweit es an ihm selbst liegt. Das grundsätzlich mit dem Dasein verbundene Schuldigsein ist jedoch nur ein Aspekt der Schuld des Daseins. Entscheidend ist für Jaspers, wie der Mensch sich nun angesichts dieser Grenzsituation der Schuld aktiv zu sich selbst verhält:

Die eine Antwort liegt darin, dass er sich in seinem Dasein annimmt, d.h. dass er die Verantwortung für sein Dasein nicht abschiebt,⁴⁹⁰ sondern sie auch dann übernimmt, wenn er selbst das Geschehen nicht beeinflussen konnte.⁴⁹¹

Die zweite Antwort ist die, dass der Mensch es nicht bei dem faktisch Gegebenen belässt, sondern beginnt, er selbst zu werden, d.h. indem er sich selbst wählt. Er tritt damit ein in die Aktivität des inneren und äußeren Handelns und damit gleichzeitig in das Schuldigwerdenkönnen der Handlung.

⁴⁸⁶ DERS., W, 536.

⁴⁸⁷ DERS., P II, 235.

⁴⁸⁸ DERS., W, 931.

⁴⁸⁹ Vgl. DERS., PW, 275.

⁴⁹⁰ Vgl. DERS., PhGO, 357.

⁴⁹¹ Vgl. DERS., P II, 248; vgl. auch DERS., PhGO, 358.

4.4.2 Die Schuld durch aktives Handeln und Nichthandeln

Der Mensch wird schuldig durch seine Handlung, indem er sich handelnd oder nichthandelnd⁴⁹² gegen das Gute entscheidet und stellt.

Dies kann in einem willentlichen Entscheidungsakt bewusst geschehen. In diesem Fall erweist sich die Gesinnung selbst als böse und das Handeln ist Ausdruck des bösen Willens.⁴⁹³

Schuld entsteht auch, wenn der Einzelne sich aus Nachlässigkeit über seine Gesinnung und über die Motive seiner jeweiligen Handlung nicht im Klaren ist. Zwar ist die Gesinnung als solche dann nicht böse. Er vollzog jedoch die Handlung ohne eine bewusste Entscheidung für das Gute. Jede Unentschiedenheit ist jedoch schon böse.⁴⁹⁴

Der Handelnde wird schuldig, wenn er zwar aus einer guten Gesinnung das Gute tun wollte, die Folgen der Handlung jedoch das Gegenteil bewirken.⁴⁹⁵ Zwar ist die Gesinnung des so Handelnden gut, er kann aber dennoch der Möglichkeit des Schuldigwerdengkönnens nicht entkommen.

Versucht der Einzelne, durch Nichthandeln dem Schuldigwerdengkönnen zu entrinnen, so macht er sich gerade schuldig, denn: „kann ich etwas tun, und tue es nicht, so bin ich schuldig für die Folgen meines Nichttuns.“⁴⁹⁶ Ob er nun handelt oder nicht, in beiden Fällen gerät er unvermeidlich in Schuld. Die Schuld erweist sich auf diese Weise auch im aktiven Handeln des Einzelnen als eine Grenzsituation des Menschen, der er nicht auszuweichen vermag.⁴⁹⁷ Vielmehr gilt es, die Verantwortung für die Schuld, ob durch aktives Handeln oder passives Nichthandeln verursacht, bewusst auf sich zu nehmen.⁴⁹⁸

4.4.3 Schuld gegenüber dem möglichen Selbstsein

Der Prozess der Selbstwerdung setzt grundsätzlich einen Entscheidungsakt voraus. Jaspers nennt diesen Akt der Entscheidung „existentielle Wahl“⁴⁹⁹. Indem der Mensch als mögliche Existenz sich nun für eine Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung und

⁴⁹² Auch das Nichthandeln ist für Jaspers immer eine Form des Handelns. Vgl hierzu DERS., P II, 247: „Aber Nichthandeln ist selbst ein Handeln, nämlich Unterlassen.“

⁴⁹³ Vgl. ebd., 182f.

⁴⁹⁴ Vgl. DERS., EiPh, 48f.: „Schon diese Unentschiedenheit ist böse.“

⁴⁹⁵ Vgl. DERS., P II, 246: „Jede Handlung hat Folgen in der Welt, von denen der handelnde nicht wußte. Er erschreckt vor den Folgen seiner Tat, weil er, obgleich er nicht an sie dachte, sich doch als ihren Urheber weiß.“

⁴⁹⁶ Ebd., 247.

⁴⁹⁷ Vgl. ebd., 246-249.

⁴⁹⁸ Vgl. ebd., 248: „Verantwortung heißt, die Schuld auf sich zu nehmen,“

damit gleichzeitig gegen andere Möglichkeiten entscheidet, macht er sich unweigerlich schuldig gegenüber diesen anderen Möglichkeiten. Der Versuch, sich durch Verzicht auf Handeln dem möglichen Schuldigwerdenkönnens zu entziehen, führt nach Jaspers existentiell unweigerlich in den Selbstmord⁵⁰⁰, denn nur im Handeln und Sich-Entscheiden kann der Mensch als mögliche Existenz wirkliche Existenz werden.

Schuld gegenüber dem möglichen Selbstsein ist zu differenzieren als *Schuld gegenüber sich selbst*, d.h. die Verfehlung gegen sein eigenes mögliches Selbstsein im inneren Handeln und in *Schuld gegenüber einem anderen Menschen* als Verfehlung gegen das mögliche Selbstsein des anderen im äußeren Handeln.

Die Schuld des Menschen gegenüber sich selbst als Versagen in der Grenzsituation:

Der Selbstverwirklichungsprozess des Menschen in den Grenzsituationen vollzieht sich letztlich in einem freien Entscheidungsakt: Auf seine innerste Wesensmitte zurückgeworfen, muss der Mensch sich entscheiden, entweder zu resignieren oder die Grenzerfahrung als Chance zu sehen, die Verfallenheit seines Daseins zu überwinden und existentiell ein neues Seinsbewusstsein (d.h. wirkliche Existenz) zu gewinnen.⁵⁰¹

Insofern der Mensch die Grenzsituation annimmt, vollzieht er den Sprung von „möglicher Existenz“ zu „wirklicher Existenz“ und nimmt sich selbst bejahend an.⁵⁰²

Jede Entscheidung zu sich selbst bezeichnet Jaspers als das Gute, jede Ablehnung als das Böse. Insofern der Mensch als mögliche Existenz in der Grenzsituation resigniert und sich damit gegen sich selbst entscheidet, tut er das Böse und macht sich schuldig gegenüber sich selbst⁵⁰³ und letztlich auch gegenüber der Transzendenz, von der er sich geschenkt weiß.⁵⁰⁴ Der Mensch trägt also für seine eigene Selbstwerdung in der jeweiligen Grenzsituation die Verantwortung, weil der Selbstwerdungsprozess letztlich einen freien Entscheidungsakt voraussetzt und nur in Freiheit vollzogen werden kann.

Die Schuld des Menschen gegenüber dem Anderen als Versagen in der existentiellen

Kommunikation: Die Selbstverwirklichung des Menschen vollzieht sich in der existentiellen Kommunikation zwischen zwei Kommunikationspartnern im gegenseitigen Offenbarwerden, in persönlicher Selbstaussprache und im Infragestellen

⁴⁹⁹ Ebd., 180. Siehe auch zum Thema der „existentiellen Wahl“ Kap. 3.4.4.

⁵⁰⁰ Vgl. ebd., 247.

⁵⁰¹ Vgl. DERS., PW, 262f.

⁵⁰² Vgl. DERS., P II, 206f.

⁵⁰³ Vgl. ebd., 323: „Stehenbleiben beim bloßen Zusehen wäre Schuld. ... In meiner inneren Haltung auf mich selbst angewiesen, trage ich für mein Sein als Ergebnis inneren Tuns die Verantwortung.“

⁵⁰⁴ Vgl. ebd., 251.

der je eigenen Ansichten.⁵⁰⁵ Voraussetzung für ein Gelingen ist vor allem, dass die Kommunikationspartner hierbei nicht eigene egoistische Interessen verfolgen, sondern den jeweils Anderen und dessen Selbstwerdung im Blick haben.⁵⁰⁶ Die eigene Selbstwerdung hängt also entscheidend davon ab, inwieweit der Kommunikationspartner durch mein Engagement zu sich selbst gelangt, und ob der Kommunikationspartner seinerseits in gleicher Weise sich um mein Selbstwerden bemüht. Erst in der Gegenseitigkeit vollzieht sich dann die gemeinsame Selbstwerdung.⁵⁰⁷

Wenn nun ein Kommunikationspartner nur seine eigene Selbstverwirklichung anzielt, den Partner für seine eigene Selbstwerdung instrumentalisiert und sich damit in der existentiellen Kommunikation dem anderen verschließt, so macht er das Selbstwerden des anderen sowie sein eigenes Selbstwerden unmöglich.⁵⁰⁸ Er wird unweigerlich schuldig gegenüber seinem Kommunikationspartner, insofern er ihn nicht zu sich kommen lässt,⁵⁰⁹ und er macht sich schuldig gegenüber sich selbst und darin gegenüber der Transzendenz, insofern er nicht zu sich selbst kommt.⁵¹⁰

Im Gegensatz zu dem Selbstwerdungskonzept der Grenzsituation, wo der Mensch „nur“ gegenüber sich selbst und gegenüber der Transzendenz verantwortlich ist, trägt er im Konzept der Kommunikation eine dreifache Schuld und Verantwortung: (1) gegenüber dem Kommunikationspartner, (2) gegenüber sich selbst und darin (3) gegenüber der Transzendenz.

4.5 Ethischer Ertrag

In der Form eines zusammenfassenden ethischen Ertrages möchten wir uns noch einmal abschließend mit den Konturen einer Ethik in Jaspers' existenzphilosophischem Werk auseinandersetzen. Es ist deutlich geworden:

- Jaspers hat keine explizite Ethik im Sinne einer „wissenschaftliche Disziplin“ geschrieben. Diese Tatsache korreliert mit seiner Auffassung, dass er jede Ethik,

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., 65.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd., 66.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., 57: „Wird der Andere in seinem Tun nicht eigenständig er selbst, so auch ich nicht. ... Erst im gegenseitigen Anerkennen erwachsen wir beide als wir selbst. Nur zusammen können wir erreichen, was jeder erreichen will.“

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., 64f.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., 57: „In der Kommunikation fühle ich mich nicht nur für mich, sondern auch für den Anderen verantwortlich, als ob er ich, ich er wäre.“

⁵¹⁰ Vgl. ebd., 57. 60.

die in Form von moralischen Richtsätzen und Verhaltensregeln aus dem sozialen Zusammenleben der Menschen gewonnen werden und als solche dann dieses Zusammenleben regeln, ablehnt.

- Daraus folgt jedoch nicht, dass Jaspers generell die Möglichkeit einer philosophischen Ethik im Rahmen seiner Philosophie ausschließt. Vielmehr ist sie implizit in seinem philosophischen Werk vorhanden und erweist sich als eine „Ethik des Unbedingten“, d.h. eine Ethik, die in der Unbedingtheit der Existenz des einzelnen Menschen begründet ist.
- Aus der Unbedingtheit des absoluten Bewusstseins, das sich so als „ethisches Bewusstsein“ erweist, ergehen nun unbedingte ethische Sollensforderungen, die jedoch, gerade weil sie der Individualität des Selbstseins entspringen, nicht in Form allgemeingültiger Rechtsätze festlegbar sind.
- Jaspers kennt auf einer allgemeinen Konkretionsebene die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs. Dem unbedingten Selbstsein, das sich im „Gewissen“ zu Wort meldet, korrespondieren das unbedingte Sollen und unbedingte Forderungen, die an den einzelnen ergehen und eine Entscheidung herausfordern, sich selbst zu wählen und anzunehmen.
- In der existentiellen Selbstwahl ergreift der Mensch immer das Gute, insofern für Jaspers Selbstsein und Gutsein identisch ist. Damit verlagert Jaspers das Gute in das Innerste des Menschen selbst. Von diesem innersten Gutsein, das sich jeglicher Objektivierbarkeit und schriftlicher Fixierung in der Gestalt von Normen und Rechtssätzen entzieht, kann der einzelne Mensch nun willentlich gute Entscheidungen treffen und sein Leben im inneren und äußeren Handeln ethisch gut gestalten.
- Der Prozess der Selbsterhellung und –werdung in dieser Selbstwahl und Selbstwerdung vollzieht sich unter den äußeren Rahmenbedingungen von Grenzsituationen und existentieller Kommunikation. Als entscheidend für das Gelingen der Selbstwerdung erweist sich nun das Verhalten des einzelnen angesichts dieser Rahmenbedingungen. Hierfür lassen sich bei Jaspers bestimmte Normen herauskristallisieren, die der einzelne zu befolgen hat, um sich die Möglichkeit dieser Selbstverwirklichung zu schaffen oder aber diese Möglichkeit zu verwerfen und sich nicht selbst zu verwirklichen.

- Diese Normen zielen auf Haltungen ab. Ziel ist letztlich eine aus diesen Haltungen folgende und aus der Existenz selbst erwachsende Lebensführung. Insofern muss im Hinblick auf die Möglichkeit einer „Ethik“ im existenzphilosophischen Werk Jaspers’ exakter von einem „existenzphilosophischen Ethos“ bzw. Existentialethos gesprochen werden.
- Da für Jaspers fixierte ethische Gesetze unmöglich sind, setzt diese Form der Ethik einen hohen Anspruch an den einzelnen: dieser muss selber in der Lage sein, sittlich zu entscheiden und zu handeln. Dies setzt den Prozess der Selbsterhellung und –werdung voraus.
- Die ethische Entscheidung als notwendige Voraussetzung für den Selbstwerdungsprozess stellt dabei die unerbitterliche Herausforderung für den einzelnen dar, der er sich für sich stellen muss und deren Folgen er zu verantworten hat. Dabei erweist sich die Entscheidung für die Selbstwerdung als eine gute Entscheidung, insofern Existenz als höchste sittliche Seinsstufe gut ist, während eine Entscheidung gegen die Selbstwerdung böse ist.
- Abschließend wird nun deutlich, warum Jaspers keine Ethik mit objektiv wißbaren Normen und schriftlich fixierten Gesetzen konzipiert hat: Ihm geht es nicht darum, den Menschen durch die Befolgung allgemein anerkannter und guter Normen und Regeln zum Guten hin zu verändern. Dies würde seinem Verständnis von persönlicher Freiheit entgegenstehen. Er will vielmehr durch existenzzerhellende Appelle den Menschen in seinem Innersten wandeln, ihm die Möglichkeit des Selbstsein vor Augen führen und ein Selbstwerden und damit ein Gutwerden bewirken.
- Die existenzphilosophische Ethik ist der „Ort“ der Entwicklung und Vermittlung dieser Appelle.

5 Medizinethische Ansätze im Werk von Karl Jaspers

5.1 Textbefund

In Jaspers' medizinischem und philosophischem Werk findet sich kein systematisch entwickelter wissenschaftlicher Entwurf einer Medizinethik. Dies mag zunächst überraschen, wenn man seine Biographie betrachtet: Karl Jaspers war zunächst als Arzt tätig, ehe er als Philosoph⁵¹¹ bekannt wurde. Dieser Sachverhalt ergibt sich jedoch konsequent aus der Tatsache, dass er keine explizite Ethik als wissenschaftlichen Traktat in seiner Philosophie konzipiert hat.⁵¹² Dem widerspricht nicht, dass sein Gesamtwerk Bausteine einer Medizinethik enthält. Im Zentrum seiner späten medizin(-ethischen) Gedankenwelt⁵¹³ stehen zwei Anforderungen naturwissenschaftlicher und philosophischer Art, die an den Arzt zu richten sind. Dieses doppelte Anliegen bringt Jaspers in unterschiedlichen Formulierungen zum Ausdruck:

- „Der Arzt, der auf Grund des naturwissenschaftlich technischen Fortschritts so Unerhörtes kann, wird zum ganzen Arzt erst, wenn er diese Praxis in sein Philosophieren aufnimmt.“⁵¹⁴
- „Die ärztliche Therapie ruht auf zwei Säulen: der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der Humanität.“⁵¹⁵
- „Man darf an das hippokratische Wort erinnern: iatros philosophos isotheos.“⁵¹⁶
- „Die Praxis des Arztes ist konkrete Philosophie.“⁵¹⁷

Arztsein und wahre ärztliche Therapie vollzieht sich also nach Jaspers unter den Normen von (1.) (Natur-)Wissenschaft und (2.) Philosophie (bzw. der aus ihr erwachsenden Humanität). Was Jaspers hier nebeneinander gestellt hat, Naturwissenschaft und Philosophie/Humanität, ist auf seinen inneren Zusammenhang hin zu untersuchen. Dies soll im folgenden Kapitel in zwei Schritten geschehen:

In einem ersten Abschnitt (5.2.) wird zu zeigen sein, was Jaspers unter Wissenschaft und Philosophie versteht, in welcher Weise sie, aufeinander bezogen, zu zwei

⁵¹¹ Vgl. hierzu Kap.2.1.

⁵¹² Vgl. hierzu Kap.4.

⁵¹³ Siehe Jaspers' Vorträge und Aufsätze, die später in seinem Werk „Der Arzt im technischen Zeitalter“ veröffentlicht wurde

⁵¹⁴ JASPERS, K., Der Arzt im technischen Zeitalter, 58.

⁵¹⁵ DERS., Arzt und Patient, 18.

⁵¹⁶ DERS., Der Arzt im technischen Zeitalter, 58.

wesentlichen Grundvoraussetzungen ethisch-verantworteten Handelns des Arztes werden.

Der zweite Hauptteil (5.3) untersucht ethische Aspekte aus der Sicht ärztlicher Praxis. Hier stehen vor allem Jaspers' Ausführungen über das „Arzt-Patient-Verhältnis“ im Vordergrund. Dieses wird am Beispiel der Psychotherapie einer kritischen Analyse unterzogen.

5.2 Ethische Grundlagen ärztlichen Handelns: Wissenschaft und Philosophie

5.2.1 Der Arzt als Wissenschaftler

Dass der Arzt ein Wissenschaftler ist und Medizin eine Wissenschaft, steht für Karl Jaspers außer Frage.⁵¹⁸ Er hat aber sein Wissenschaftsverständnis nie systematisch umfassend in Form einer Wissenschaftstheorie als Werk entfaltet.⁵¹⁹ Dennoch gibt es viele Beiträge seines philosophischen Schaffens zu Fragen der Wissenschaft: Bereits sein erstes großes systematisches Werk „Allgemeine Psychopathologie“⁵²⁰ von 1913 enthält Ausführungen über das Verständnis von „Wissenschaft“.⁵²¹ Sieht man seine zweite frühe systematische Schrift, die 1919 erstmals veröffentlichte „Psychologie der Weltanschauungen“⁵²², so sind die Ausführungen zum „Wissenschaftsverständnis“ eher knapp und bleiben beschränkt auf den Begriff „Wissen“.⁵²³ Dies widerspricht jedoch nicht der Beobachtung, dass sein philosophisches Gesamtwerk in großer Fülle Reflexionen bietet, die in irgendeiner Form mit dem Thema „Wissenschaft“

⁵¹⁷ Ebd., 57.

⁵¹⁸ Vgl. hierzu DERS., Allgemeine Psychopathologie, 641f.; vgl. DERS., Arzt und Patient, 25f.

⁵¹⁹ Eine erschöpfende Darstellung seiner Wissenschaftslehre soll und kann in diesem Kapitel nicht angestrebt werden. Der von Jaspers vorgesehene 3. Band seiner Philosophischen Logik, der für unser Thema relevant wäre, ist laut H. Saner im Nachlaß zwar teils skizziert und geschrieben, jedoch nicht erschienen. (vgl. hierzu SANER, H., Zu Karl Jaspers' Nachlaß. Ein vorläufiger Bericht (1969/71), in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973, 460-462.) Wohl soll versucht werden, dem Leser einen Ein- und Überblick in Jaspers' Gedankengänge zum Wissenschaftsbegriff zu ermöglichen.

⁵²⁰ Vgl. JASPERS, K., Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin/Göttingen/Heidelberg ⁷1973.

⁵²¹ Jaspers geht im Rahmen seiner Auseinandersetzung und Einordnung der Psychopathologie davon aus, daß Psychopathologie nur „rein“ sein kann, soweit sie Wissenschaft ist und bleibt. Im folgenden erörtert er dann die Frage, was Wissenschaft ist. (Vgl. hierzu: JASPERS, K., AP, 641-642.)

⁵²² Vgl. DERS., Psychologie der Weltanschauungen. Berlin/Göttingen/Heidelberg ⁵1960.

⁵²³ In seinem Werk "Psychologie der Weltanschauungen" von 1919 beantwortet Jaspers die Frage nach dem, was die Weltanschauungen auszeichnet: "Etwas Ganzes und etwas Universales. Wenn z.B. vom Wissen die Rede ist: nicht einzelnes Fachwissen, sondern das Wissen als eine Ganzheit, als Kosmos." (DERS., PW, 1.).

zusammenhängen: „Vom lebendigen Geist der Universität“, „Philosophie und Wissenschaft“, „Vom Studium der Philosophie“, „Wahrheit und Wissenschaft“, „Das Doppelgesicht der Universitätsreform“, „Erneuerung der Universität“, „Die Wissenschaft im Hitlerstaat“, „Volk und Universität“.⁵²⁴ Die ausgewählten Titel sollen genügen, um die Fülle und Vielzahl seiner Beiträge zu diesem Thema in Erinnerung zu rufen. Die ausführlichsten Abrisse seiner „Wissenschaftslehre“ muss der Interessierte in den beiden Ausgaben seines Werkes „Die Idee der Universität“⁵²⁵ und in dem 1. Band seines philosophischen Hauptwerkes „Philosophie“⁵²⁶ suchen.

In der Sekundärliteratur zu Karl Jaspers sind zu dieser Thematik lediglich Einzelaspekte bearbeitet worden.⁵²⁷ Eine Analyse seiner wissenschaftstheoretischen Vorstellungen

⁵²⁴ Vgl. hierzu: DERS., Vom lebendigen Geist der Universität. Vortrag, gehalten im Rahmen der Heidelberger Professoren-Vorträge am 11. und 18. Januar 1946 in der Aula der Alten Universität, in: Jaspers, K., Ernst, F., Vom lebendigen Geist der Universität und vom Studieren. Zwei Vorträge. Heidelberg 1946, 5-40, zitiert nach Abdruck in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958, 186-217. - Vgl. DERS., Philosophie und Wissenschaft. Öffentliche Antrittsvorlesung an der Universität Basel, Oktober 1948, in: Wandlung. Eine Monatsschrift 3 (1948) 721-733; zitiert nach Abdruck in: Ders., RA, 240-259. - Vgl. DERS., Vom Studium der Philosophie, in: Zentralblatt des Zofinger-Vereins. Feuille centrale de la Société Suisse de Zofingue 89 (1949) 21-27; zitiert nach Abdruck in: Ders., Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1958, 21-27. - Vgl. DERS., Wahrheit und Wissenschaft. Akademische Rede, gehalten bei der Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel am 30. Juni 1960 in der Basler Kongresshalle. Erstdruck in: National-Zeitung, Basel, Nr. 302 vom 3.7.1960, zitiert nach Abdruck in: Jaspers, K., Portmann, A., Wahrheit und Wissenschaft. Naturforschung und Humanismus. Akademische Reden ... München 1960, 5-25. - Vgl. DERS., Das Doppelgesicht der Universitätsreform, in: Deutsche Universitätszeitung. Mitteilungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 15,3 (1960) 3-8; zitiert nach Abdruck in: Ders., Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M./Hamburg 1967, 78-92. - Vgl. DERS., Erneuerung der Universität, zitiert nach Abdruck in: Ders., RA, 161-173. - Vgl. DERS., Die Wissenschaft im Hitlerstaat. Geschrieben auf Aufforderung von Johannes Weyl für den Süd-Verlag, Januar 1946; zitiert nach Abdruck in: Ders., RA, 218-224. - Vgl. DERS., Volk und Universität; zitiert nach Abdruck in: Ders., RA, 225-239.

⁵²⁵ Vgl. DERS., Die Idee der Universität. Berlin 1946.

⁵²⁶ Vgl. DERS., Philosophie Bd. I: Philosophische Weltorientierung. München ⁵1994, 129-211. Die Abfolge der drei Bände beschreibt gleichsam den Weg von der Immanenz zur Transzendenz: Bd. 1 die Immanenz: der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst und zur "objektiven" Welt; Bd. 2 der "Überstieg": Grenzerfahrung und existentielle Kommunikation; Bd. 3 die Transzendenz als "Woraufhin" der Verwiesenheit der Existenz.

⁵²⁷ Vgl. HERSCH, J., Aux sources existentielles des sciences, in: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 3/4 (1990/91), 8-17; GRIEDER, A., Jaspers und die Möglichkeit von Philosophie im Zeitalter der Technik, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1981, 15-32; COLLINS, J., Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers, in: Schilpp, A. (Hg.), Karl Jaspers. Stuttgart 1957, 101-129; HARTH, D., Grenzen der Wissenschaft, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie. Stuttgart 1989, 207-226; vgl. hierzu auch DERS., Die Krise der modernen Wissenschaften im Denken Karl Jaspers', in: Merlio, G. (Hg.), Jaspers, témoin de son temps. Bourdeaux 1986, 77-92; SEIDENECK, H.-J., Existentielles Denken im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie und Religion. - Die Bedeutung Jasperscher Grundgedanken für die Gegenwart, in: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Innsbruck 3/4 (1991) 153-164; GÖTSCHL, J., Einige Bemerkungen zum Wissenschaftsverständnis bei Karl Jaspers, in: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 5 (1992), 63-83.

insgesamt sowie ihre Bedeutung im Hinblick auf seine medizinethischen Gedanken ist bislang noch ein forschungsgeschichtliches Desiderat.

Dieser Aufgabe stellt sich das folgende Kapitel. Wir versuchen, Jaspers' wissenschaftstheoretische Positionen in ihrem Zusammenhang insoweit zu erheben, wie sie für seine medizinethischen Gedankengänge von Bedeutung sind, ihre Verwurzelungen in seiner Existenzphilosophie darzustellen und von daher Ansätze einer möglichen Medizinethik aufzuzeigen.

5.2.1.1 Wissenschafts-Theorie der Medizin

5.2.1.1.1 Medizin als (Natur-)Wissenschaft

5.2.1.1.1.1 Definition und Kennzeichen der Wissenschaft

Eine erste umfassende Definition von „Wissenschaft“ findet sich in Jaspers' Schrift „Allgemeine Psychopathologie“:

„Wissenschaft ist allgemeingültige, zwingende Erkenntnis. Sie ist durch bewußte und von jedermann nachprüfbare Methode begründet, bezieht sich stets auf einzelne Gegenstände. Wo sie ein Ergebnis hat, setzt sich dieses faktisch durch, nicht bloß als modische Annahme, sondern allgemein und dauernd. Was wissenschaftlich erkannt ist, kann vorgezeigt oder bewiesen werden, derart, daß ein Verstand, der die Sache überhaupt begreifen kann, sich dem Zwang der Richtigkeit nicht zu entziehen vermag.“⁵²⁸

Ähnliche Definitionen finden sich in anderen Schriften Jaspers'⁵²⁹. Sie alle stimmen darin überein, dass Jaspers dem Wissenschaftsbegriff drei wesentliche Merkmale zuordnet, die letztlich für jede Wissenschaft notwendig und charakteristisch sind:

Das erste Kriterium der Wissenschaften besteht in der „Allgemeingültigkeit“ ihrer Erkenntnisse. Die Wissenschaft ist bestrebt, das zu erkennen, was vom Wechsel der Zeit unabhängig und über den einzelnen Menschen hinaus immer und an jedem Ort für jedes Vernunftswesen⁵³⁰ Gültigkeit besitzt.⁵³¹ Das setzt zum einen voraus, dass alle

⁵²⁸ JASPERS, K., AP⁹1973, 642.

⁵²⁹ Vgl. DERS., K., UZG, 111; vgl. auch DERS., IdU, 12; vgl. auch DERS., WW, 8.

⁵³⁰ Hierbei erweist sich das „Bewußtsein überhaupt“ als die Seinsstufe der Allgemeingültigkeit; vgl. hierzu DERS., VdW, 67: „Das Bewußtsein überhaupt urteilt. Sein Urteil ist Anerkennung eines Allgemeingültigen.“

⁵³¹ Vgl. DERS., UZG, 111.

wissenschaftlichen Einsichten von jedem als zwingend erfahren werden. Insbesondere in der Einmütigkeit in wissenschaftlichen Einsichten sieht Jaspers ein wesentliches Kennzeichen der Allgemeingültigkeit.⁵³² Zum anderen muss alle Relativität und Zufälligkeit sowie alle Abhängigkeit der Forschungsergebnisse von Subjekten und Einzelindividuen überwunden werden. Erkenntnisse, die nur innerhalb persönlicher Wert- und Weltanschauungssysteme gelten, sind nicht mehr allgemeingültig. Jaspers plädiert hier für eine in ihrem Vollzug des Erkennens vorurteils- und wertfreie möglichst „reine“ Wissenschaft⁵³³: „objektives“ Wissen verwirklicht sich nur, wenn alle Einflüsse zurückgehalten werden, „die das Gegenständliche als Allgemeines und Allgemeingültiges trüben. Diese methodische Selbstbeschränkung spricht sich in der Forderung aus, ohne alle Wertungen und Abschätzungen der Sache als solcher den Blick zuzuwenden.“⁵³⁴ Wenn nun diese Einmütigkeit in wissenschaftlichen Erkenntnissen fehlt und die Wertfreiheit des Wissenschaftlers nicht gewährleistet ist, wird auch der Anspruch auf Allgemeingültigkeit dieser Einsichten bestritten.⁵³⁵

Als zweites Kriterium nennt Jaspers die „*zwingende Gewißheit*“, Exaktheit und Beweisbarkeit von Forschungsergebnissen: „Wissenschaftlich weiß ich nur, was ich zwingend gewiß weiß.“⁵³⁶ Diese „*zwingende Gewißheit*“⁵³⁷ der Wissenschaft schließt

⁵³² Vgl. DERS., IdU, 13; vgl. auch DERS., UZG, 111: „Einmütigkeit ist ein Kennzeichen der Allgemeingültigkeit. Wo Einmütigkeit aller Denkenden durch die Zeiten hindurch nicht erzielt wird, da ist die Allgemeingültigkeit fraglich.“

⁵³³ Insbesondere sein Plädoyer für eine von subjektiven Wertungen befreite, möglichst „reine“ Wissenschaft hat Jaspers den Vorwurf eingebracht, einen verengten Wissenschaftsbegriff zu vertreten, der sich einseitig am Erkenntnisideal der Naturwissenschaft orientiert. Bollnow vertritt z.B. die Auffassung, dass Jaspers einen positivistischen Wissenschaftsbegriff vertrete, der den methodischen Erfordernissen der Geisteswissenschaften nicht gerecht werde. (Vgl. BOLLNOW, O.-F., *Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 12 (1938/39); zitiert nach Abdruck in: Saner, H. (Hg.): *Karl Jaspers in der Diskussion*. München 1973, 185-223.) Auch Saner weist darauf hin, dass Jaspers` Wissenschaftsbegriff sehr deutlich am Ideal der klassischen Physik orientiert ist. (Vgl. SANER, H., *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg ¹¹1999, 70.). Salamun bemerkt hierzu, dass sich Jaspers der Verengtheit seines Wissenschaftsbegriffs durchaus bewusst gewesen sei und ihn zugunsten einer strikten Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Philosophie vertreten hätte. (Vgl. SALAMUN, K., *Karl Jaspers*. München 1985, 132.). Letztlich brauchte Jaspers einen verengten Wissenschaftsbegriff, damit für „Philosophie“ als Korrektiv der „Wissenschaft“ noch Platz war.

⁵³⁴ Vgl. JASPERS, K., P I, 166.

⁵³⁵ Vgl. DERS., IdU, 13; vgl. auch DERS., UZG, 83: „Wo Einmütigkeit aller Denkenden durch die Zeiten hindurch nicht erzielt wird, da ist die Allgemeingültigkeit fraglich.“

⁵³⁶ Vgl. DERS., UZG, 111.

⁵³⁷ Stegmüller kritisiert diese Ausdrucksweise: Dieser Ausdruck „*zwingende Gewißheit*“ ist für die Charakterisierung des wissenschaftlichen Denkens höchst unzweckmäßig, denn „erstens wird in der Wissenschaft meist nicht gewußt, sondern nur hypothetisch angenommen, und zweitens legt diese Formulierung den Gedanken nahe, es handle sich beim Wissen um eine Art ‘Denkzwang’, was in der Wahrheit das Wissen aufheben würde.“ (STEGMÜLLER, W., *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Berlin

neben dem faktisch Gewussten das Ungewisse, Wahrscheinliche oder Unwahrscheinliche mit ein.⁵³⁸ In seinem Hauptwerk „Philosophie“⁵³⁹ unterscheidet Jaspers drei Arten des Zwingenden: In der Mathematik gibt es die logische Notwendigkeit eines richtigen Schlusses, in den empirischen Wissenschaften gibt es die Aufzeigbarkeit einer empirischen Tatsache und in der Phänomenologie die Anschauung allgemeiner möglicher Objekte.⁵⁴⁰

Ein weiteres Kriterium der Wissenschaften liegt in ihrem Charakter als „*methodische Erkenntnis*“: „Wissenschaftlich weiß ich nur, wenn ich zugleich der Methode bewußt bin, durch die ich dies Wissen habe, es also begründen und in seinen Grenzen zeigen kann.“⁵⁴¹ Die Wissenschaft bedient sich einer bestimmten Methode. Diese gibt den Ausgangspunkt an, von dem aus die Untersuchung vorgenommen wurde, sie macht den Weg ersichtlich, der zum Forschungsergebnis führt, und sie verdeutlicht die Grenzen und die Relativität des so gewonnenen Wissens. Sie wirkt damit einem Wissenschaftsaberglauben entgegen, der sein Wissen auf „unmethodisches Meinen“ und „fragloses Hinnehmen von gutem Glauben“ stützt.⁵⁴² Da die Methode einsehbar und nachvollziehbar ist, ermöglicht sie es, wissenschaftliche Aussagen und Hypothesen auf ihre logische Richtigkeit und ihren empirischen Wahrheitsgehalt zu prüfen.⁵⁴³ Es gibt für Jaspers keine universale Methode⁵⁴⁴, die für alle Wissenschaften gleich wäre.⁵⁴⁵ Vielmehr richtet sich jede Einzelwissenschaft mit einer je eigenen bestimmten Methode auf einen bestimmten partikulären Gegenstand.⁵⁴⁶

²1969, 214f.). Ein ähnlicher Einwand findet sich bei Salamun, wenn dieser sagt: „Daß ein solches Bild von Wissenschaft ... schon in bezug auf die Erfahrungswissenschaften nicht mehr zutrifft, zeigt die Überlegung, daß es in diesen Wissenschaften nur hypothetisches Wissen gibt, das graduell unterschiedlich bestätigt bzw. bewährt ist.“ (SALAMUN, K., Karl Jaspers, 131.).

⁵³⁸ Vgl. DERS., ebd.

⁵³⁹ Vgl. JASPERS, K., P I-III.

⁵⁴⁰ Vgl. DERS., P I, 89 ff.

⁵⁴¹ DERS., UZG, 111.

⁵⁴² Vgl. DERS., IdU, 12.

⁵⁴³ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 127-128.

⁵⁴⁴ Vgl. JASPERS, K., Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Vorlesungen. München ³1990, 99: „Die Methoden sind zerspalten und finden sich nicht zu einer umfassenden Universalmethode des Erkennens zusammen.“

⁵⁴⁵ Vgl. hierzu DERS., Descartes und die Philosophie. Berlin ³1956, 33: Jaspers betrachtet die Versuche Descartes' für definitiv gescheitert, alle Methoden und Wissenschaften auf eine umfassende Universalmethode zurückzuführen, die es im letzten ermöglicht, alles Wißbare einheitlich zu beherrschen.

⁵⁴⁶ Jaspers selbst kommt als Wissenschaftler und Arzt das Verdienst zu, in seinem medizinischen Hauptwerk „Allgemeine Psychopathologie“ die Methoden in der Psychopathologie systematisiert und ihr damit zu dem Status einer „methodischen“ Wissenschaft verholfen zu haben. Insofern fordert Jaspers von allen Disziplinen, die für sich den Status einer Wissenschaft beanspruchen, die Offenlegung der Methoden, mit denen sie zu einem „Wissen von etwas“ gelangen.

„Allgemeingültigkeit“ und „zwingende Gewißheit“ der Forschungsergebnisse sowie ihre methodisch verantwortete Gewinnung machen also Wissenschaft aus.

In seiner Schrift „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“⁵⁴⁷ hat Jaspers in Abgrenzung vom antiken Wissenschaftsverständnis ein weiteres Kennzeichen der modernen Wissenschaft herausgearbeitet, das er an anderer Stelle⁵⁴⁸ als „unbedingtes Wissenwollen“ beschreibt: die Unabgeschlossenheit der Erkenntnis und des Erkenntnisstrebens: Die moderne Wissenschaft versteht sich als „universal“. Sie bezieht sich auf alles, was gegenständlichen Charakter hat und macht vor keiner Grenze des Fragens und Forschens halt. Es gilt: „Was in der Welt vorkommt, wird der Beobachtung, Befragung, Untersuchung unterworfen, ob es Tatsachen der Natur, Handlungen und Aussagen der Menschen, ihre Schöpfungen und Schicksale sind.“⁵⁴⁹ Insofern ist ihr nichts gleichgültig. Die moderne Wissenschaft sieht sich außerdem als „grundsätzlich unfertig“ an.⁵⁵⁰ Während die antike Wissenschaft in jeder Gestalt als fertig auftrat, hat die moderne Wissenschaft das abgeschlossene und beruhigende Wissen im Sinne der antiken Vorstellung verloren und erfährt sich in ihren Erkenntnisinhalten als ungeschlossen und unschließbar. Daraus folgt konsequent, dass sie zum einen geprägt ist durch ein Bewusstsein des Hypothetischen, das die (praktischen) Grenzen der jeweiligen Erkenntnis und des Wissens verdeutlicht. Zum anderen ist sie, gerade weil der Erkenntnisgehalt grundsätzlich unabgeschlossen ist⁵⁵¹, in ihrem Forschen verpflichtet fortzuschreiten. Hier hat der Fortschrittsgedanke der Wissenschaft seinen eigentlichen Ort: „Sie ist nirgends fertig, sondern lebt in einem Fortschritt, der ins Unabsehbare führt.“⁵⁵² Die Radikalität des Fragens „bis zum Äußersten“ ist ein weiteres Unterscheidungsmerkmal der modernen Wissenschaft und ergibt sich aus der Struktur des Gegenstandes der Wissenschaft⁵⁵³: Er ist immer endlich, begrenzt und partikulär und weckt dadurch stets den Antrieb zu unendlichem Weiterfragen.⁵⁵⁴

⁵⁴⁷ Vgl. DERS., UZG, 112-117.

⁵⁴⁸ Vgl. DERS., IdU, 25.

⁵⁴⁹ DERS., UZG, 112.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵⁵¹ vgl. ebd., 113.

⁵⁵² DERS., Die Philosophie in der Zukunft, in: Saner, H. (Hg.), Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München²1996, 176.

⁵⁵³ Vgl. DERS., UZG, 115.

⁵⁵⁴ Vgl. KOPREK, I., Ethos und Methodos des Philosophierens. Die moderne Orientierungskrise und ihre Therapie im Denken von Karl Jaspers. St. Ottilien 1988, 20.

Es ist interessant festzustellen, dass Jaspers auf den antiken Wissenschaftsbegriff selbst nicht näher eingeht. Er dient ihm nur als Abgrenzung und Hervorhebung dessen, was er für den Inhalt des modernen Wissenschaftsbegriffs hält. Wenn Jaspers von Wissenschaft spricht, so ist stets der „moderne“ Wissenschaftsbegriff gemeint.

5.2.1.1.2 Die Naturwissenschaft als das Ideal der Wissenschaft

Als empirische Wissenschaft ist die Naturwissenschaft bemüht, die Welt als Materie und Stoff und den Menschen als Summe somatischer Prozesse in ihrer Äußerlichkeit zu durchschauen und zu ergründen.⁵⁵⁵ Ihr Forschungsgegenstand ist damit klar erkennbar, kausal begreiflich und (messtechnisch) nachprüfbar.⁵⁵⁶

In der Naturwissenschaft sieht Jaspers das Ideal und „Urbild“ methodischer, zwingender und allgemeingültiger Wissenschaft verwirklicht.⁵⁵⁷

Sie ist *allgemeingültig*: Sie strebt danach, die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, unter denen alle Äußerlichkeiten stehen, zu erkennen, zu durchschauen, sie anzuwenden und schließlich zu beherrschen.⁵⁵⁸ Dadurch wird es ihr - insbesondere in der Medizin - möglich, pathologische von physiologischen Mechanismen zu unterscheiden, auf Fehlentwicklungen zu reagieren und Prognosen und Vorhersagen zu treffen.

Sie ist *methodisch*: In ihrem Bemühen um Erkenntnis und Verständnis der Realität „von außen“ bedient sich der Naturwissenschaftler bestimmter technischer Verfahren, die jederzeit nachprüfbar und pragmatisch rechtfertigbar sind.⁵⁵⁹ Dadurch entsteht „die größte Klarheit über die Voraussetzungen der eigenen Erkenntnisakte.“⁵⁶⁰

Ihre Erkenntnis ist *zwingend*: Die Naturwissenschaft leistet in ihrer Forschung höchste wissenschaftliche Präzision. Insofern bezeichnet er die Naturwissenschaft als die „exakte“ und die „zwingende“ Wissenschaft.⁵⁶¹ Die Mathematik ist für Jaspers das Urbild zwingenden Wissens.⁵⁶²

⁵⁵⁵ Vgl. JASPERS, K., P I, 187; vgl. auch DERS., AP, 642.

⁵⁵⁶ Während die Naturwissenschaft bemüht ist, die Realität (Dinge, Gegenstände, Mensch) von außen als Materie zu erforschen und zu ergründen, versucht die Geisteswissenschaft die Realität (Mensch) von innen her (als Geist) zu verstehen. Dieser (der Geist) ist in seinen Ursprüngen nicht verstehbar und entzieht sich jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. (vgl. DERS., IdU, 76)

⁵⁵⁷ Vgl. hierzu SALAMUN, K., Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung, 49.

⁵⁵⁸ Vgl. JASPERS, K., P I, 186.

⁵⁵⁹ Vgl. DERS., ebd., 187.

⁵⁶⁰ DERS., IdU, 36.

⁵⁶¹ Vgl. DERS., ebd., 190.

⁵⁶² Vgl. DERS., P I, 164; vgl. DERS., W, 467.

Die Subjektivität des Wissenschaft treibenden Menschen und die Aspekte an seinem Gegenstand, die nicht als materielle Phänomene beschreibbar sind, können in diesem auf Objektivität abzielenden System nur als Störfaktoren angesehen werden und müssen ausgeblendet werden.

Die naturwissenschaftliche Forschung zeichnet sich daher durch absolute Wertfreiheit⁵⁶³ aus. Diese ist in der Naturwissenschaft möglich, weil - im Gegensatz zur Geisteswissenschaft⁵⁶⁴ - eine klare Trennung von Forscher als Existenz und Forschungsgegenstand vorausgesetzt wird. Erst diese klare Distanz von Subjekt und (materiell verstandenem) Objekt⁵⁶⁵ gewährleistet die geforderte Wertfreiheit und ermöglicht schließlich objektive Forschungsergebnisse und Wissen: „Arzt bin ich durch Sachkunde, und Sachkunde setzt Objektivierung, Objektivierung die Distanzierung voraus.“⁵⁶⁶ Insofern somit Wissenschaft dem Ideal nach eine wertfreie Wissenschaft ist, kann man sie auch als „vor-ethisch“ bezeichnen.

In ihrem Bemühen, die Welt und den Menschen zu erforschen und zu ergründen, stößt der Naturwissenschaftler in seinem Wissens- und Erkenntnisdrang an Grenzen. Sie erweisen sich aus rein wissenschaftlicher Sicht dort als unüberwindlich, wo es um existentielle, über das ausschließlich empirische hinausgehende Fragen geht. So bleibt die Welt und der Mensch in ihrem letzten Sinn auch oder gerade dem reinen Naturwissenschaftler undurchschaubar und geheimnisvoll.⁵⁶⁷ Diesem Fragenkomplex ist der nächste Abschnitt gewidmet.

5.2.1.1.1.3 Totalitätsanspruch und Grenzen der Erkenntnis des Wissenschaftlers

Jaspers hat sich in seinen Ausführungen über die Bedeutung und den Sinn von Wissenschaft allgemein mit der Frage nach dem wesentlichen Antrieb und Motivationsfaktor der Wissenschaft bzw. des Wissenschaft treibenden Menschen

⁵⁶³ Vgl. ebd.

⁵⁶⁴ Beim Verstehen der Objektivationen des menschlichen Geistes ist der Geisteswissenschaftler mit dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit gefordert. Jaspers macht deutlich: Hier „kommt Geisteswissenschaft als Weltorientierung aus einer Existenz und ist, an Existenz sich wendend, ein Ansprechen an den Verstehenden, zu sich selbst zu kommen.“ (Jaspers, K., P I, 190.) Wertfreiheit ist in den Geisteswissenschaften nicht absolut gewährleistet, da der Geisteswissenschaftler und der zu erforschende Gegenstand (Geist) sich durchdringen.

⁵⁶⁵ Vgl. Kap.2.

⁵⁶⁶ JASPERS, K., Arzt und Patient, 27.

⁵⁶⁷ Vgl. DERS., P I, 187.

auseinandergesetzt.⁵⁶⁸ Er kommt zu dem Schluss: Die einzelnen Wissenschaften sind immer auf einen partikulären Gegenstands- und Wirklichkeitsbereich verwiesen und können somit immer nur die wissenschaftliche Erkenntnis von Einzelwirklichkeiten anstreben. Als der allen Einzelwissenschaften gemeinsame Ursprung⁵⁶⁹ ihres wissenschaftlichen Forschens erweist sich das „unbedingte Wissenwollen“ des Wissenschaft treibenden *Menschen*, das nicht durch das Wissen von Einzelwirklichkeiten gestillt werden kann: „Kein einzelnes Wissen befriedigt mich, unablässig gehe ich weiter. Ich möchte mich wissend zum All erweitern.“⁵⁷⁰ Daraus schließt Jaspers, dass dieses „unbedingte Wissenwollen“ auf das „Eine des Seins“ ausgerichtet ist. Insofern das „unbedingte Wissenwollen“ die Erkenntnis des „Einen an sich“ anstrebt, bezeichnet es Jaspers auch als das „ursprüngliche Wissenwollen“, das mit der Philosophie gleichzusetzen ist.⁵⁷¹ Sie stellt also in der Wissenschaft als Impuls des „unbedingten Wissenwollens“ einen wichtigen Motivationsfaktor im wissenschaftlichen Denken und Arbeiten dar, der aller konkreten wissenschaftlichen Forschung vorausgeht und alle Nützlichkeits- und Zwecküberlegungen⁵⁷² übersteigt.⁵⁷³ Dieses „ursprüngliche Wissenwollen“ nähert sich nur durch die Vernunft seinem Ziel (Erhellung des Einen des Seins).⁵⁷⁴ Insofern das „ursprüngliche Wissenwollen“ nach der Erkenntnis des Einen selbst strebt, das der Grund allen Seins ist, kann man es auch als absolutes Wissenwollen bezeichnen.⁵⁷⁵

⁵⁶⁸Dabei ist sich Jaspers von vornherein bewusst, dass die Frage nach den wesentlichen Antrieben zur Wissenschaft nicht auf ihre Nützlichkeit reduziert oder als Selbstzweck der Wissenschaft definiert werden darf: "Weder Nutzen für andere noch Selbstzweck kann ... der wesentliche Antrieb zur Wissenschaft sein." (JASPERS, K., IdU, 25.)

⁵⁶⁹Vgl. DERS., P I, 130: "Der Sinn der Wissenschaft ist also gebunden an die Einheit der Wissenschaften. Ohne diese ist Sinn nur relativ auf partikuläre und technische Gesichtspunkte aus einem Zweck zu gewinnen. Die Frage nach der Einheit ist daher eine Grundfrage des Philosophierens über den Sinn der Wissenschaft."

⁵⁷⁰ DERS., IdU, 25.

⁵⁷¹Vgl. hierzu: DERS., P I, 322: "Erst das Wissenwollen, das nicht auf irgendein Einzelnes geht, sondern auf das Ganze, d.h. nicht auf das endlose Vielerlei des Seienden, sondern das Sein an sich, nicht auf das Zerstreute, sondern auf die Ursprünge, ist Philosophie."

⁵⁷²Hier wendet sich Jaspers gegen Descartes und Bacon, die beide den Sinn der Wissenschaft in ihrer Nützlichkeit gefunden zu haben meinten (vgl. DERS., IdU, 19.).

⁵⁷³Vgl. DERS., Einführung in die Philosophie. München³¹1994, 16-17.

⁵⁷⁴Weil der *Verstand als geistige Kraft der Wissenschaft* außerstande ist, das "Eine des Seins" zu erkennen, vielmehr auf die Erkenntnis empirisch beweisbarer Einzelwirklichkeiten verwiesen bleibt, bedarf es der *Vernunft als geistige Kraft der Philosophie*. Durch sie kommt das "Eine des Seins" zur Erhellung.

⁵⁷⁵Vgl. JASPERS, K., IdU, 25-26: "Das Wissenwollen geht nicht in Zerstreutheit auf beliebiges Einzelnes, sondern ... auf das Eine. Ohne den Bezug auf das Eine des Seins verliert Wissenschaft ihren Sinn."

Jaspers sieht es als eine wichtige Aufgabe der philosophischen Metareflexion über die Wissenschaft an, die prinzipiellen Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten und Denkmethoden zu verdeutlichen.⁵⁷⁶ Dabei ist es vor allem sein strengen Kriterien folgendes „natur“-wissenschaftliches Wissenschaftsideal, das den Arzt-Wissenschaftler unwillkürlich an die Grenzen seiner Forschung führt. Wissenschaft stößt an ihre Grenzen, wo sie danach strebt, das Ganze der Wirklichkeit und das Sein selbst zu erkennen und zu ergründen. Vielmehr ist wissenschaftliche Erkenntnis immer auf einen einzelnen Gegenstand und partikulären Wirklichkeitsbereich verwiesen und kann somit nur das Wissen von Einzelwirklichkeiten anstreben.⁵⁷⁷ Sie erfasst niemals „eine Wirklichkeit ganz, weder die Wirklichkeit überhaupt noch in individueller Gestalt.“⁵⁷⁸ Jaspers hat diese erste Grenze, an die der Wissenschaftler zwangsläufig stoßen muss, in eine prägnante Formel gefasst: „Wissenschaftliche Sacherkenntnis ist nicht Seinserkenntnis.“⁵⁷⁹

Dass wissenschaftliche Erkenntnis nur partikulären Charakter hat, macht Jaspers auch an einem weiteren Problembereich deutlich, der „Sinnfrage“. Wissenschaft scheitert immer dann, wenn sie versucht, den Sinn an sich (der Welt, des Lebens, von Krankheit, Leiden, Tod)⁵⁸⁰ zu ergründen und daraus Ziele und gültige Werte für die persönliche Lebensgestaltung zu geben.⁵⁸¹ Insofern die ethischen Fragen „Was sollen wir tun?“ und „Wie sollen wir leben?“ unbeantwortet bleiben, erweist sich Wissenschaft als wertfrei und vorethisch.⁵⁸² Wissenschaft erfährt sich auch dort als begrenzt, wo sie versucht, eine Antwort auf die Frage nach ihrem *eigenen* Sinn zu geben.⁵⁸³ Die Tatsache, dass Wissenschaft da ist, führt Jaspers auf Antriebe zurück, die sich selbst der

⁵⁷⁶ Vgl. SALAMUN, K., Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken - ein Beispiel moderner Aufklärung, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 49.

⁵⁷⁷ Vgl. JASPERS, K., Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 1967, 67: „Wissenschaftliches Erkennen bedeutet jederzeit Heraustreten aus dem Ganzen. ... Alle Wissenschaft ist partikulär, auf bestimmte Gegenstände und Aspekte, nicht auf das Sein selbst gerichtet.“

⁵⁷⁸ DERS., P I, 91.

⁵⁷⁹ DERS., IdU, 18; DERS., E, 7.

⁵⁸⁰ Zwar bestreitet Jaspers den Sinn der Wissenschaft selbst nicht (vgl. hierzu: Kap. 5.2.1.1.2), er weiß aber, dass die Wissenschaft der Frage nach dem „Sinn an sich“ ohnmächtig gegenübersteht.

⁵⁸¹ Vgl. JASPERS, K., WW, 13: „... (sie) vermag keine Ziele für das Leben zu geben.“

⁵⁸² Jaspers folgt hier Max Weber, der in seiner Rede „Wissenschaft als Beruf“ die Wissenschaft als wertfreie Wissenschaft gekennzeichnet hat. (vgl. WEBER, M., „Wissenschaft als Beruf“, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen⁷1988, 582-613, hier: 598.)

⁵⁸³ Vgl. JASPERS, K., E, 7-8.

wissenschaftlichen Erkenntnis entziehen. Den Sinn der Wissenschaft zu erhellen ist letztlich nur der Philosophie möglich.⁵⁸⁴

Die Perspektivität von Wissenschaft ergibt sich aus ihrer Methodik: In seinen Ausführungen über den Wissenschaftsbegriff betont Jaspers, dass es keine universale Methode gibt, die für alle Wissenschaften gleich wäre.⁵⁸⁵ Vielmehr zeichnet sich jede Einzelwissenschaft durch eine je eigene bestimmte Methode aus, mit der sie sich auf einen Gegenstand richtet. Weil jede Wissenschaft immer nur ihre je eigene spezielle Methode hat, kann sie konsequenterweise immer nur einen Teilaspekt des Forschungsgegenstandes in den Blick nehmen und damit das Wissen von Einzelwirklichkeiten anstreben; das Ganze zu erfassen ist für die Wissenschaft also unmöglich. Diese Grenzen der Wissenschaften zeichnen sich dadurch aus, dass sie dem rein wissenschaftlichen Denken und Forschen Halt gebieten und gleichzeitig auf ein anderes Denken verweisen, das weiterreicht: die „philosophische Denkungsart“.⁵⁸⁶ Unter dem Gesichtspunkt der Totalität des intendierten Gegenstandes ist der Wissenschaftler, den unbedingtes (ursprüngliches, absolutes) Wissenwollen antreibt, zugleich der universal Wissenwollende, der im Scheitern dieses Wollens einen Impuls zur existentiellen Selbsterhellung, also zum Philosophieren, erfährt.⁵⁸⁷

Damit kann man abschließend formulieren: Das „unbedingte Wissenwollen“ drängt den Wissenschaftler an die Grenzen seiner wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten. Im Scheitern wird er sich seiner eigenen Begrenztheit gewahr⁵⁸⁸ und damit gleichzeitig seines eigenen Nichtwissens in Bezug auf das „Eine an sich“.⁵⁸⁹ Der Wissenschaftler ist also, insofern er im strengen Sinn Wissenschaftler, d.h. Naturwissenschaftler ist, immer verwiesen auf Philosophie, der es zukommt, auf „Sinn“ und „Werte“ zu reflektieren und sie zu thematisieren.

5.2.1.1.1.4 Der Mensch als Forschungsgegenstand der Medizin: ein Geheimnis

Da aber auch der Wissenschaft treibende Arzt als Wissenschaftler immer nur in der Lage ist, wissenschaftliche Erkenntnis von Einzelwirklichkeiten zu erlangen, muss er in

⁵⁸⁴ Vgl. DERS., P I, 129.

⁵⁸⁵ Vgl. Kap. 5.2.1.1.1.

⁵⁸⁶ Vgl. JASPERS, K., ATZ, 55.

⁵⁸⁷ Siehe Kap. 4.2.1.3.

⁵⁸⁸ Vgl. JASPERS, K., P I, 129.

⁵⁸⁹ Vgl. DERS., IdU, 26: "Zweitens komme ich dadurch ... zu jener Erfahrung des eigentlichen Nichtwissens, das mir indirekt das Eine als die Transzendenz zur Gegenwart bringt."

seinem Streben nach absolutem und zwingendem Wissen, d.h. in seinem unbedingten Wissenwollen, unweigerlich scheitern⁵⁹⁰.

Dies gilt allerdings in besonderer Weise für die Medizin als Wissenschaft. Ihr Forschungsgegenstand ist der Mensch in seinen anatomischen Strukturen, biochemischen, physiologischen und psychischen Zusammenhängen. In seinem Streben, den Menschen als Ganzes zu durchschauen und zu erfassen und damit absolutes und zwingendes Wissen zu erlangen, muss der medizinische Forscher⁵⁹¹ trotz des „unbedingten Wissenwollens“ als Wissenschaftler scheiternd erkennen⁵⁹²: „Der Mensch als Ganzer wird nie Gegenstand der Erkenntnis. Es gibt kein System des Menschseins ... Alle Erkenntnis vom Menschen geschieht in partikulären Aspekten, zeigt jedesmal eine Wirklichkeit, aber nicht die Wirklichkeit.“⁵⁹³ Der „ganze“ Mensch bleibt somit im Letzten für den Arzt ein Geheimnis: „Je mehr er [der Arzt] auf Begriffe bringt, als typisch, als regelmäßig erkennt und charakterisiert, desto mehr erkennt er, daß in jedem einzelnen Menschen sich ihm etwas Unerkennbares verbirgt. Für ihn ... genügt es, wenn er von der Unendlichkeit jedes Individuums weiß, die er nicht ausschöpfen kann.“⁵⁹⁴

Zusammenfassend darf man mit Saner festhalten: „Ihr Wissen [der Medizin] ist deshalb immer nur partikulär (nicht total), relativ (nicht absolut), endlich und begrenzt.“⁵⁹⁵ Es ist also gerade das Geheimnis „Mensch“, der als Forschungsgegenstand der Medizin ihren Wissenschaftscharakter begrenzt, weit über die normale Begrenztheit von Wissenschaft hinausgehend!

5.2.1.1.2 Wissenschaft und Philosophie

Das sittliche Ideal des Arztseins vollzieht sich für Jaspers unter den normierenden Bedingungen von Wissenschaft und Philosophie. Aus dieser Tatsache ergibt sich nun die berechtigte weiterführende Frage nach dem genaueren Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie. Diese Frage lässt sich bei Jaspers nicht eindeutig beantworten. Collins weist in seinem Aufsatz „Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers“ zurecht darauf hin:

⁵⁹⁰ Denn sie können immer nur Einzelwissen als solches hervorbringen.

⁵⁹¹ Wenn Jaspers über Wissenschaft reflektiert, ist stets der Wissenschaft treibende Mensch gemeint.

⁵⁹² Vgl., JASPERS, K., Arzt und Patient, in: Ders., ATZ. München ²1999, 25: „So kann kein Mensch als Ganzes objektiviert und damit durchschaut werden. Ihn als ganzes zu objektivieren, läßt ihn gerade verfehlen ... Alle Ganzheitsbegriffe ... erweisen sich als Begriffe von etwas Partikulären.“

⁵⁹³ DERS., AP, 641.

⁵⁹⁴ DERS., ebd., 625.

„Nach Lektüre von Jaspers gewinnt man zuweilen den Eindruck, dass er sich selbst über das exakte Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie nicht ganz im klaren ist. Denn manchmal verteidigt er die Möglichkeit einer Trennung von Philosophie und Spezialwissenschaften. ... An anderen Stellen aber betont er, dass Wissenschaft und Philosophie unlöslich verbunden sind ...“⁵⁹⁶.

Eine Durchsicht durch sein philosophisches Werk zeigt: Während die Fragestellung nach dem genaueren Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie in seinen Frühwerken noch eine eher unbedeutende Rolle spielte, so gewinnt sie spätestens in seinen beiden philosophischen Hauptwerken „Philosophie“ und „Von der Wahrheit“ eine zentrale Bedeutung.⁵⁹⁷ In seinen zeitkritischen Schriften „Die geistige Situation der Zeit“⁵⁹⁸, „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“⁵⁹⁹ und „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen“⁶⁰⁰ weist Jaspers dann - in mehr praktischer Perspektive - auf weltpolitische Gefahren hin, die entstehen, wenn die Grenzen der Wissenschaft überschritten und ihre Erkenntnisse als unumstößliche Gewissheiten absolut gesetzt werden.

Seine Thesen sollen nun im folgenden näher beleuchtet werden. Dies geschieht in drei Schritten: Zunächst wird das - nach Jaspers - Unterscheidende von Wissenschaft und Philosophie herausgearbeitet (5.2.3.1). In einem zweiten Schritt geht es darum, die Verbindungslinien zwischen beiden deutlich zu machen (5.2.3.2). Abschließend soll dann eine Antwort auf die Frage gefunden werden, ob und inwieweit für Jaspers Philosophie im Sinne Jaspers' eine Wissenschaft ist (5.2.3.3).

5.2.1.1.2.1 Die notwendige Trennung von Wissenschaft und Philosophie

Jaspers bemüht sich immer wieder, das Unterscheidende zwischen Philosophie und Wissenschaft herauszuarbeiten.⁶⁰¹ Als Ziel seiner Bemühungen erweist sich die Gewinnung der Wissenschaft und der Philosophie in ihrer jeweiligen „Reinheit“. Dies

⁵⁹⁵ SANER, H., Jaspers in Selbstzeugnissen, 70.

⁵⁹⁶ COLLINS, J., Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers, in: Schilpp, P.A. (Hg.), Karl Jaspers. Stuttgart 1957, 101.

⁵⁹⁷ Vgl. HARTH, D., Grenzen der Wissenschaft, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie. Stuttgart 1989, 211.

⁵⁹⁸ Vgl. JASPERS, K., Die geistige Situation der Zeit. Berlin 1965.

⁵⁹⁹ Vgl. DERS., Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949.

⁶⁰⁰ Vgl. DERS., Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewußtsein in unserer Zeit. München 1958.

⁶⁰¹ Vgl. DERS., P I, 318-329; vgl. DERS., ÜBH, 3-21; vgl. DERS., Philosophie und Wissenschaft, in: Ders., RA, 240-259.

gelingt nur in einer klaren Trennung von Wissenschaft und Philosophie.⁶⁰² Die Notwendigkeit einer Unterscheidung ergibt sich für Jaspers aus der Notwendigkeit der Selbstbeschränkung von Philosophie und Wissenschaft:

- (1) Die moderne Wissenschaft ist stets in der Gefahr, ihr zwingendes Wissen von partikulären Dingen in der Welt zu verabsolutieren zum Wissen vom Sein an sich. Sie verfällt so einem Wissenschaftsaberglauben und vereinnahmt damit jede Philosophie.⁶⁰³
- (2) Die Philosophie steht in der Gefahr, als Wissenschaft auftreten zu wollen, die das Ganze definitiv weiß („philosophisches Totalwissen“).⁶⁰⁴

Um solchen Fehlentwicklungen und den daraus entstehenden Gefahren entgegenzuwirken, richtet sich Jaspers gegen jede Art der Kompetenzüberschreitung. Er sieht folgende Unterschiede zwischen Wissenschaft und Philosophie:

- Wissenschaft und Philosophie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer *Definierbarkeit*: Eine allgemeingültige Definition, wie sie Jaspers in seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ bezüglich der „Wissenschaft“⁶⁰⁵ anführt, sucht der Leser in Jaspers’ philosophischem Gesamtwerk hinsichtlich des Philosophiebegriffs vergeblich. Das folgt konsequent aus seiner Auffassung: „Es gibt keine Definition der Philosophie, weil Philosophie nicht von einem anderen her bestimmbar ist.“⁶⁰⁶
- Wissenschaft und Philosophie haben *unterschiedliche Erkenntnisziele*. Während die Wissenschaft auf die Gegenstandserkenntnis in der raumzeitlich-sinnlichen Wirklichkeit (Immanenz) richtet und sich unter den Bedingungen der Subjekt-Objekt-Spaltung vollzieht, wird eben diese Subjekt-Objekt-Spaltung im Philosophieren überstiegen (transzendiert) hin zum Ziel der Philosophie: das Sichselbstverstehen der Existenz als einzelner in der übersinnlichen Wirklichkeit (Transzendenz).⁶⁰⁷

⁶⁰² Vgl. DERS., IdU, 14: „Wissenschaft entsteht erst mit der scharfen Abgrenzung innerhalb des weiten Bereiches des Denkens überhaupt gegenüber dem nicht wissenschaftlichen Wissen.“; vgl. DERS., P I, 318.

⁶⁰³ Vgl. ebd., 328.

⁶⁰⁴ Vgl. DERS., ÜBH, 8.

⁶⁰⁵ Vgl. DERS., AP, 642.

⁶⁰⁶ DERS., RA, 255.

⁶⁰⁷ Vgl. DERS., WW, 15.

- Wissenschaft und Philosophie haben *unterschiedliche Erkenntnisperspektiven*: Wissenschaft beschäftigt sich mit partikulären Gegenständen in der empirisch-fassbaren Welt unter dem Gesichtspunkt partikulären Wissens.⁶⁰⁸ Sie kann jedoch nicht die Welt selbst sowie die Holismen („Sein“, „Welt“, „Mensch“, usw.) wissenschaftlich erfassen und ergründen.⁶⁰⁹ Insofern sich diese Ganzheiten daher jeglicher wissenschaftlicher Erforschbarkeit entziehen, können sie auch nicht Teil des gegenständlichen Wissens werden.⁶¹⁰ Vielmehr weist Jaspers das „Ganze“ der Philosophie zu. Philosophie nennt zwar das „Ganze“ ihren Gegenstand, das Ganze ist jedoch als solches nicht greifbar, sondern nur Einzelnes. Philosophisches Denken bleibt damit - im Unterschied zum wissenschaftlichen Denken - schwebend. Philosophie bewegt sich in allen Gegenständen, ohne sie jedoch als solche zu meinen.⁶¹¹ Dies wird deutlich, wenn Jaspers bemerkt: „Wo ich ihn [den Gegenstand] selbst meine, stehe ich in der Wissenschaft, aber ich philosophiere, wo ich in ihm den Blick auf das Sein richte.“⁶¹² Diese Perspektive auf das Ganze des Seins charakterisiert die Philosophie. Das „Ganze“ stellt somit nicht einen beliebigen philosophischen Gegenstand neben den wissenschaftlichen Gegenständen dar, sondern es erweist sich hier vielmehr als das „Sein“, das aller Gegenständigkeit zugrunde liegt und ihr Sinn verleiht.⁶¹³
- Da Gegenstand und Methode sehr eng miteinander verbunden sind, unterscheiden sich folgerichtig auch ihre *Methoden*: Weil sich Wissenschaft mit Gegenständen befasst, muss sie das „gegenständliche Denken“ zu ihrer Methode machen. Im Gegensatz dazu sind die philosophischen Methoden, insofern sie sich mit Ungegenständlichem befassen, „Methoden des Transzendierens über das Gegenständliche“⁶¹⁴.
- Wissenschaft und Philosophie unterscheiden sich hinsichtlich ihrer *Mittelbarkeit*: Wissenschaft zielt auf zwingende Einsicht und beweisbare allgemeingültige Erkenntnis. Ihre Ergebnisse sind in Kategorien fassbar und in Begriffen formulierbar und insofern für alle gleich lehr- und *direkt* mitteilbar. Die

⁶⁰⁸ Vgl. DERS., VuW, 22.

⁶⁰⁹ Vgl. DERS., KISch, 26.

⁶¹⁰ Vgl. GÖTSCHL, J., Einige Bemerkungen zum Wissenschaftsverständnis bei Karl Jaspers, 71.

⁶¹¹ Vgl. JASPERS, K., P I, 318.

⁶¹² Ebd., 319.

⁶¹³ Vgl. DERS., VE, 36f.

Philosophie dagegen gewinnt keine aufweisbaren Ergebnisse und „keine für jeden Verstand zwingende Erkenntnis.“⁶¹⁵ Das „Sein“ als der Gegenstand der Jaspers'schen Philosophie entzieht sich jeglicher Denk- und Sprachkategorie und ist weder in Begriffen formulierbar noch direkt mitteilbar. An die Stelle der direkten Mitteilung tritt in der Philosophie vielmehr die Schwebung unbedingter Aussagen,⁶¹⁶ d.h. in der Philosophie werden alle wissenschaftlich gewussten und erkannten Gegenstände *indirekt* transparent auf das Sein als schwebende Aussagen. Die Philosophie scheint damit gegenüber der Wissenschaft oft als „vieldeutig und notwendig mißverstehbar.“⁶¹⁷ Die Verbindlichkeit der Philosophie erscheint hier als Forderung und Appell.⁶¹⁸

- Der wissenschaftliche und der philosophische *Fortschritt* haben nicht die gleiche Bedeutung: Wissenschaft erfährt sich in ihrem Streben, alles zu erkennen und zu beweisen, als grundsätzlich unfertig und damit gleichzeitig als eine unendlich fortschreitende Erkenntnis, weil sich mit den Ergebnissen der Forschung auch immer neue Fragen und Fragestile ergeben.⁶¹⁹ Der wissenschaftliche Fortschritt ist insofern als eine „Überwindung früherer Ansichten zugunsten einer adäquateren Erkenntnis“⁶²⁰ zu interpretieren. In der Philosophie gibt es dagegen keinen Fortschritt im wissenschaftlichen Sinne. Jaspers versteht Philosophie als die „philosophia perennis“, in der durch alle Zeiten hindurch dieselben menschlichen Grundfragen neu gestellt und neu beantwortet werden. Deshalb kann er auch sagen: „Wir dürfen kaum sagen, daß wir weiter seien als Plato. Nur im Material wissenschaftlicher Erkenntnis, die er benutzt, sind wir weiter. Im Philosophieren selbst sind wir vielleicht noch kaum wieder bei ihm angelangt.“⁶²¹ Der philosophische Fortschritt muss hier vielmehr verstanden werden als eine „Erneuerung der kontinuierlichen Überlieferung der überzeitlichen Philosophie“⁶²² und im persönlichen Vollzug des Philosophierens im Sinne der

⁶¹⁴ DERS., ÜBH, 16.

⁶¹⁵ Ebd.

⁶¹⁶ Vgl. PFEIFFER, H., Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation der Philosophie Karl Jaspers'. Trier 1975, 16-17.

⁶¹⁷ JASPERS, K., P I, 319.

⁶¹⁸ Vgl. ebd., 312.

⁶¹⁹ Vgl. DERS., ÜBH, 6-7.

⁶²⁰ COLLINS, J., Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers, 118f.

⁶²¹ JASPERS, K., EiPh, 9.

⁶²² COLLINS, J., Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers, 120.

Existenzerhellung und -verwirklichung als ein beständiger „Reifungsprozess“ der Persönlichkeit selbst.⁶²³

- Jaspers unterscheidet in seinem Werk zwischen einem wissenschaftlichen und einem philosophischen *Wahrheitsbegriff*: Die *wissenschaftliche* Wahrheit bewegt sich in dem Bereich des Seienden (Immanenz). Hierfür gilt, dass der Forscher zu wissenschaftlichen Ergebnissen gelangt, die allgemeingültig aussagbar sind und auflösbar in der Kategorie zwingender Richtigkeit.⁶²⁴ Insofern erweist sie sich für alle als die eine Gleiche, aber relativ in bezug auf Methoden und Voraussetzungen.⁶²⁵ Das Sein selbst jedoch bleibt für sie unerreichbar.⁶²⁶ Sie erfasst also nicht die ganze Wahrheit. Der wissenschaftliche Wahrheitsbegriff ist damit ein eingeschränkter Wahrheitsbegriff. Die *philosophische* Wahrheit dagegen geht über den rein wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff hinaus. Sie trifft das Sein selbst und das, was über allem Sein ist (Transzendenz), und bleibt nicht auf den Bereich des Seienden begrenzt.⁶²⁷ Sie gilt unbedingt für den Menschen, der in ihr lebt, erweist sich aber in ihren objektiven Aussagen individuellvielfältig und nicht allgemeingültig aussagbar. So gesehen hat jede philosophische Wahrheit in ihrer Einzigartigkeit ihre Berechtigung und bleibt unübertragbar für andere. Die eine philosophische Wahrheit, die in der Vielfalt geschichtlicher Erscheinungen zutage tritt, verbindet die einzelnen Menschen in der Kommunikation der verschiedenen Existenzen.⁶²⁸ Damit ist Philosophie *mehr* als Wissenschaft.⁶²⁹
- Sichtbar wird der Unterschied von Wissenschaft und Philosophie auch *in der Art der Diskussion*: In den Wissenschaften wird möglichst wertfrei, distanziert und unpersönlich in der zu behandelnden Angelegenheit gestritten. Insofern es ausschließlich um die Sache selbst geht, sind die Diskussionspartner jederzeit austauschbar. Ziel ist es, zu einer möglichst objektiv zwingenden Entscheidung bzw. zu einem objektiv zwingenden Ergebnis zu gelangen.⁶³⁰ Beim

⁶²³ JASPERS, K., EiPh, 9f.

⁶²⁴ Vgl. DERS., Wissenschaft und Philosophie, 258.

⁶²⁵ Vgl. DERS., ÜBH, 17.

⁶²⁶ Vgl. DERS., Philosophie und Wissenschaft, in: Ders., RA, 256.

⁶²⁷ Vgl. ebd., 247.

⁶²⁸ Vgl. DERS., ÜBH, 17; vgl. DERS., WW, 13.

⁶²⁹ Vgl. DERS., ÜBH, 16.

⁶³⁰ Vgl. ebd., 320.

Philosophieren ist die wissenschaftliche Diskussion zwar Grundvoraussetzung und „Medium“, das philosophische Denken und Reden erschöpft sich jedoch nicht im sachlich ausgedrückten Inhalt. Jaspers weist darauf hin: „In dem Maße, als Philosophieren nichts als objektiv sein will, hört es auf, Philosophieren zu sein.“⁶³¹ Philosophieren ist für ihn vielmehr untrennbar von der Person des Philosophen.⁶³² Philosophieren erweist sich als „ein engagiertes Denken, mit dem ganzen Einsatz dessen, der denkt“⁶³³. In diesem Fall ist der Diskussionspartner in der Diskussion persönlich betroffen und gefordert und kann nicht ohne weiteres durch einen beliebig anderen ersetzt werden.

- Wissenschaft scheidet immer dann, wenn sie versucht, den Sinn an sich (der Welt, des Lebens, von Grenzsituationen wie Krankheit und Tod) zu ergründen und daraus Ziele und gültige Werte für die persönliche Lebensgestaltung zu geben. Wissenschaft kann weder Lebensziele noch Lebenswerte aufstellen. Insofern die ethischen Fragen „Was sollen wir tun?“ und „Wie sollen wir leben?“ unbeantwortet bleiben, erweist sich die Wissenschaft als *wertfrei* und *vorethisch*. Vielmehr kommt der Philosophie die Aufgabe zu, den Sinn zu erhellen und Lebensziele und –werte für die persönliche Lebensgestaltung zu vermitteln. Insofern kann man sie als *ethisch* bezeichnen.⁶³⁴

5.2.1.1.2 Die wechselseitige Verwiesenheit von Wissenschaft und Philosophie

Neben seinem Bemühen, Philosophie und Wissenschaft möglichst eindeutig voneinander abzugrenzen macht Jaspers auf gegenseitige Beziehungen und Verbindungslinien zwischen Philosophie und Wissenschaft aufmerksam⁶³⁵: „Philosophie und Wissenschaft müssen sich trennen, um sich ihrer Verbundenheit um so gewisser zu werden ... Sie werden aber mit der Klarheit über ihren Sinn als Philosophie oder als Wissenschaft ein ganzes, in dem die eine die andere nicht entbehren kann.“⁶³⁶ Jaspers wählt zwei Zugangsweisen zu dieser Thematik: Zunächst

⁶³¹ Ebd.

⁶³² Vgl. hierzu ausführlicher den Abschnitt "Die Persönlichkeit des Cusanus", in: DERS., Nikolaus Cusanus. München 1964, 243-248.

⁶³³ HYBASEK, E., Das Menschenbild, 4.

⁶³⁴ Vgl. JASPERS, K., P I, 129.

⁶³⁵ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 133.

⁶³⁶ JASPERS, K., P I, 328; vgl. ähnlich DERS., IdU, 29: "Wenn beide nicht zusammenfallen, die Philosophie nicht auch eine Wissenschaft neben andern ist, vielmehr beide wesensverschiedenen Ursprung, Methode, Wahrheitssinn haben, so sind doch beide eng aneinander gebunden."

den Weg von der Philosophie zur Wissenschaft (5.2.3.2.1), dann umgekehrt von der Wissenschaft zur Philosophie (5.2.3.2.2).

5.2.1.1.2.2.1 Von der Philosophie zur Wissenschaft: Funktion und Leistung der Philosophie

Das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft beruht auf der Tatsache, dass die Philosophie das leistet, was über den Wirkungsbereich der rein empirischen Wissenschaft hinausgeht. Gerade darin erweist *die Philosophie* sich als *Voraussetzung für die Wissenschaft*.

5.2.1.1.2.2.1.1 *Philosophie als Antrieb wissenschaftlicher Forschung*

Karl Jaspers bezeichnet das „unbedingte Wissenwollen“ als den wesentlichen Antrieb des Wissenschaft treibenden Menschen.⁶³⁷ Als solcher geht es aller wissenschaftlichen Forschung voraus und ist nicht dem Bereich der Wissenschaft selbst zugehörig. Es entzieht sich jeder wissenschaftlichen Reflexion und Beweisbarkeit. Vielmehr weist Jaspers das „unbedingte Wissenwollen“ dem Bereich der Philosophie zu, wo er es auch als „ursprüngliches Wissenwollen“ bezeichnen kann: „Aber die Philosophie ist ... selbst *ursprüngliches Wissenwollen*, das im Wissen der Wissenschaften eine der Richtungen seiner Verwirklichung hat.“⁶³⁸ An anderer Stelle bezeichnet er es als ein „philosophisches Motiv“⁶³⁹. Im Akt der Neugier, des Staunens und Sich-Wunderns stellt die Philosophie den Reiz für das „unbedingte Wissenwollen“ dar und wird so zum Ausgangspunkt wissenschaftlichen Fragens und Forschens.⁶⁴⁰ Sie drängt den Wissenschaftler zu immer neuem Forschen und führt ihn schließlich an die Grenzen seiner wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten, an denen er scheiternd sich mit der Sinnfrage konfrontiert sieht: Warum und mit welchem Ziel treibt er Wissenschaft? Die Antwort darauf entzieht sich jedoch jeder wissenschaftlichen Reflexion und Beweisbarkeit.⁶⁴¹ Vielmehr ist es erneut die *philosophische* Reflexion, die nun im

⁶³⁷ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 5.2.1.1.3.

⁶³⁸ JASPERS, K., P I, 318.

⁶³⁹ DERS., Ist Philosophie am Ende? Ein Gespräch mit Willy Hochkeppel über die Zukunft der Philosophie, in: Saner, H. (Hg.), Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München ²1996, 146.

⁶⁴⁰ Vgl. hierzu Kap. 5.2.2.1.1.2

⁶⁴¹ Weil der *Verstand als geistige Kraft der Wissenschaft* außerstande ist, das „Eine des Seins“ zu erkennen, vielmehr auf die Erkenntnis empirisch beweisbarer Einzelwirklichkeiten verwiesen bleibt, bedarf es der *Vernunft als geistige Kraft der Philosophie*. Durch sie kommt das „Eine des Seins“ zur Erhellung.

Übersteigen dieser Grenze erhellbar werden lässt, was jenseits des wissenschaftlichen Zuständigkeitsbereiches dem wissenschaftlichen Forschen Sinn verleiht: die Transzendenz.⁶⁴²

Der Philosophie kommen somit zwei wichtige Aufgaben in Bezug auf die Wissenschaften zu:

- (1) Die Philosophie stellt im „unbedingten Wissenwollen“ einen wichtigen Motivationsfaktor und Antrieb wissenschaftlicher Forschung dar.⁶⁴³ Wie bedeutend dieser philosophische Antrieb für die Wissenschaft ist, verdeutlicht Jaspers, wenn er schreibt: „Daher kommt es darauf an, ob in der philosophischen Grundhaltung der unbedingte Wille zum Wissenwollen liegt und damit die Wege der Wissenschaft zu gehen antreibt, oder ob durch eine Philosophie das Wissen unter Bedingungen gestellt wird, womit der wissenschaftliche Entdeckungsgang unfehlbar gehemmt oder vernichtet wird.“⁶⁴⁴
- (2) An der Grenze wissenschaftlicher Forschung bleibt die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft nicht unbeantwortet. Vielmehr wird im Vollzug der philosophischen Reflexion die Transzendenz als der eigentliche Antrieb und sinngebende Grund der Wissenschaft offenbar.⁶⁴⁵

5.2.1.1.2.2.1.2 *Philosophie als Quelle von Methodenbewusstsein*

Als eine wichtige Aufgabe der Philosophie gegenüber der Wissenschaft nennt Jaspers das Wissen um die Methoden der jeweiligen Wissenschaft⁶⁴⁶: (a) die Kenntnis des Ausgangspunktes, von dem aus die Untersuchung vorgenommen wurde, (b) das Wissen um den Weg, der zum Forschungsergebnis führt, und (c) das Bewusstsein der Grenzen und der Relativität des so gewonnenen Wissens. Ein solches philosophisches Methodenbewusstsein ermöglicht es, das Wissen zu strukturieren, die gewonnenen Ergebnisse der jeweiligen Wissenschaft einzuschätzen und zu Erkenntnissen anderer Wissenschaften vergleichend in Beziehung zu setzen.⁶⁴⁷ Im Wissen um die Grenzen und

⁶⁴² Vgl. JASPERS, K., IdU, 56.

⁶⁴³ Vgl. DERS., EiPh, 16f.; vgl. DERS., P I, 322.

⁶⁴⁴ DERS., AP, 716.

⁶⁴⁵ Vgl. Kap. 5.2.1.1.2.

⁶⁴⁶ Vgl. JASPERS, K., AP, 715: „Man sucht die philosophische Grundhaltung ... Dazu gehört unter anderem das Wissen der Methoden, ...“

⁶⁴⁷ Vgl. DERS., Die Philosophie in der Zukunft, in: Saner, H. (Hg.), 169: „Jederzeit und auch heute ist zu leisten die Arbeit des philosophischen Handwerks: der Entfaltung der Kategorien und Methoden, der Strukturierung unseres Grundwissens – der Orientierung im Kosmos der Wissenschaften – der

die Relativität der Methoden und der damit gewonnen Erkenntnisse wirkt es einem Wissenschaftsaberlauben entgegen, der sein Wissen auf „unmethodisches Meinen“ und „fragloses Hinnehmen von guten Glauben“ stützt.⁶⁴⁸ Zum philosophischen Methodenbewusstsein gehört für Jaspers auch das Wissen darum, dass es keine universale Methode gibt, die für alle Wissenschaften gleich wäre.⁶⁴⁹ Jede Einzelwissenschaft richtet sich vielmehr mit einer je eigenen bestimmten Methode auf einen bestimmten partikulären Gegenstand.

Auf den Menschen als Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung angewandt bedeutet dies: Eine philosophisch unreflektierte naturwissenschaftliche Methode steht immer in der Gefahr, ein Menschenbild zu konstruieren, das den Menschen auf seine biologisch-physiologischen Mechanismen und Funktionen reduziert und damit letztlich endindividualisiert. Götschl spricht in diesem Zusammenhang von der Gefahr einer „anthropologisch-existentiellen Unterbestimmung des Menschen“⁶⁵⁰. Sie vergisst, dass der Mensch stets mehr ist, als von ihm auf wissenschaftlichem Wege erkannt werden kann, und dass dieser in seiner Unendlichkeit stets einzigartig ist. Eine solche Vorgehensweise wiederum widerspricht jedoch der „Humanität“, die gerade in der Ehrfurcht vor der Unendlichkeit und Einzigartigkeit des Menschen zum Ausdruck kommt.⁶⁵¹

5.2.1.1.2.2.1.3 *Philosophie als Metareflexion: Grenzbewusstsein*

Die Wissenschaft und Technik erfährt sich in seinem Wissens- und Erkenntnisstand in einem beständigen Fortschritt begriffen.⁶⁵² Der scheinbar unbegrenzte Fortschritt hat zu einem unreflektierten und übersteigerten Wissenschaftsaber- und Fortschrittsglauben geführt, der von den Wissenschaften die Beantwortung aller Fragen und die Lösung sämtlicher Probleme erwartet. Dies gilt für den Bereich der Medizin ebenso wie für die

philosophie-historischen Aneignung – der Übung des spekulativen Denkens in der Metaphysik, des erhellenden Denkens in der Existenzphilosophie.“

⁶⁴⁸ Vgl. DERS., IdU, 12.

⁶⁴⁹ Vgl. hierzu DERS., Descartes und die Philosophie. Berlin ³1956, 33: Jaspers betrachtet die Versuche Descartes' für definitiv gescheitert, alle Methoden und Wissenschaften auf eine umfassende Universalmethode zurückzuführen, die es im letzten ermöglicht, alles Wißbare einheitlich zu beherrschen.

⁶⁵⁰ GÖTSCHL, J., Einige Bemerkungen zum Wissenschaftsverständnis bei Karl Jaspers, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 5 (1992) 69.

⁶⁵¹ Vgl. JASPERS, K., Erneuerung der Universität, in: Ders., Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965. München 1965, 37.

⁶⁵² Vgl. DERS., P I, XXV: „Die Wissenschaft ließen die Herrlichkeit des Wissenkönnens erfahren, das Fortschreiten der Erkenntnis, eine Weise der Gewißheit, die sonst nirgends zu haben ist.“

Atomforschung und alle anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Durch zunehmende Spezialisierung in medizinisch-wissenschaftliche Einzeldisziplinen ist der Arzt-Wissenschaftler in der Lage, den Menschen immer genauer und präziser zu erforschen und Voraussagen darüber zu treffen, mit welcher Wahrscheinlichkeit bestimmte Ergebnisse eintreffen. Die neu entwickelten technischen Möglichkeiten der Intensivmedizin ermöglichen es, den Prozess des Sterbens zu verzögern und das menschliche Leben mehr und mehr zu verlängern. Man hofft, irgendwann Krankheit und Leiden zu überwinden und schließlich sogar den Tod selbst zu besiegen.⁶⁵³ Gleichzeitig hat gerade die Entwicklung der Atombombe dazu geführt, dass der Mensch nun in der Lage ist, die Erde total zu zerstören und alles Leben auf der Erde zu vernichten.⁶⁵⁴ Angesichts dieser Entwicklung von Wissenschaft und Technik und der damit verbundenen neuen Möglichkeiten und Gefahren sieht der Wissenschaftler sich mehr denn je mit der Frage konfrontiert, ob er all das tun darf, was ihm Wissenschaft und Technik möglich machen. Diese Frage lässt sich auf wissenschaftlichem Wege nicht beantworten, da die Wissenschaft wertfrei ist und damit keine Lebensziele und Werte vorgeben kann. Letztlich kann nur eine Besinnung auf das Wesen von Wissenschaft, Technik und Fortschritt weiterhelfen: „Erst indem ihre Gefahren und ihre Chancen aufgezeigt werden, wird ein vernünftiger Umgang mit diesen Wirklichkeiten möglich.“⁶⁵⁵ Eine solche kritische Besinnung kann für Jaspers letztlich nur durch die Philosophie geleistet werden. Ihr kommen somit gegenüber der Wissenschaft folgende Aufgaben zu:

- Sie soll auf die prinzipielle Begrenztheit des wissenschaftlichen Denkens hinweisen und damit die zwingende Gewissheit und Sicherheit relativieren, die die Wissenschaft vermitteln möchte.
- Sie soll die Vermischung von auf empirischem Wege gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnissen und von Wertorientierungen und Normen bekämpfen.
- Sie soll sich für die „Reinheit“ der Wissenschaft einsetzen und damit einem Wissenschaftsaberglauben entgegenwirken, der auf einem verengenden und

⁶⁵³ Vgl. SEIDENECK, H.-J., Existentielles Denken im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie und Religion, 156.

⁶⁵⁴ Vgl. JASPERS, K., AZM, 259.

⁶⁵⁵ Vgl. SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung, 124.

verschließenden Denken beruht⁶⁵⁶. Damit wird sie gleichzeitig zum Garanten der Wissenschaftlichkeit gegen Wissenschaftsfeindlichkeit.⁶⁵⁷

- Sie soll die positiven Chancen ins Bewusstsein heben, die sich durch die Wissenschaften ergeben und gleichzeitig die Gefahren bedenken, die solche technische Errungenschaften mit sich bringen.⁶⁵⁸

Aus dem Gesagten wird deutlich: Durch die philosophische Besinnung soll letztlich ein kritisches Grenzbewusstsein hinsichtlich des Wesens, der Chancen und Möglichkeiten der Wissenschaft geschaffen werden. Dieses Grenzbewusstsein drückt sich in der „wissenschaftlichen Haltung der Wissenschaftlichkeit“ aus⁶⁵⁹, die einen verantwortlichen Umgang mit Wissenschaft und deren Ergebnissen garantiert.⁶⁶⁰ Insofern die Philosophie über die Strukturen, Grenzen und Voraussetzungen der Wissenschaft reflektiert, kommt ihr die Funktion einer „Metadisziplin“⁶⁶¹ zu.

5.2.1.1.2.2.1.4 Die Frage nach dem Sinn von Wissenschaft

Trotz Jaspers' starken Bewusstseins von der Begrenztheit der Wissenschaft bestimmt er Wissenschaft gerade in ihrer Begrenztheit durchaus positiv. In seinen Ausführungen über den Sinn von Wissenschaft setzt er bei dem wesentlichen Antrieb des Wissenschaft treibenden Menschen an, den er als das „unbedingte Wissenwollen“ definiert.⁶⁶² Dieses „unbedingte Wissenwollen“ drängt den Wissenschaftler zu immer neuem Forschen und führt ihn schließlich an die Grenzen seiner wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeiten. Die Erfahrung der Begrenztheit seines Wissens und des eigenen Scheiterns in Bezug auf das Streben nach absolutem und zwingendem Wissen veranlasst den Arzt-Wissenschaftler zur Reflexion und stellt ihn vor die Sinnfrage⁶⁶³. Der Sinn von

⁶⁵⁶ Vgl. JASPERS, K., ÜBH, 15; vgl. DERS., E, 9.

⁶⁵⁷ Vgl. DERS., IdU, 30.

⁶⁵⁸ Vgl. DERS., AZM, 262.

⁶⁵⁹ Vgl. DERS., Philosophie und Wissenschaft, in: Ders., Das Wagnis der Freiheit, 253.

⁶⁶⁰ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 5.2.1.2.2.

⁶⁶¹ Vgl. SALAMUN, K., Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 49.

⁶⁶² Vgl. hierzu Kap. 5.2.1.1.1.3

⁶⁶³ In Kopraks Ausführungen über die Sinnfrage bei Jaspers kommt folgende Einsicht zum Ausdruck: Die Sinnfrage stellt sich dem Menschen - für Jaspers - unter zwei Gesichtspunkten: (1) als Frage nach dem Sinn allgemein und (2) als Frage, die ein positives Verhalten zum Sein bewirken möchte. Weil aber die Frage nach dem letzten Sinn des Ganzen unbeantwortet bleiben muss, bleibt die Frage nach der Ethik übrig. Wenn Jaspers - so die Schlussfolgerung Kopraks - deshalb die Sinnfrage stellt, geht es ihm primär nicht um die Frage nach dem Sinn allgemein, sondern darum, wie der Mensch sich verhalten soll. Die Sinnfrage wird damit zu einer Orientierungsfrage für das eigene Handeln. (Vgl. KOPREK, I., Ethos und Methodos, 28.) Wenn man Kopraks Interpretation Glauben schenken darf, so würde sich in der

Wissenschaft entzieht sich jedoch jeder wissenschaftlichen Reflexion und Beweisbarkeit.⁶⁶⁴ Vielmehr ist es die Philosophie bzw. die philosophische Reflexion, die im Übersteigen dieser Grenze erhellbar werden lässt, was jenseits des wissenschaftlichen Zuständigkeitsbereiches ist: die Transzendenz (das Eine selbst). Sie erweist sich als der „metaphysische Antrieb“⁶⁶⁵ und „der heimliche Führer all meines Wissenwollens“⁶⁶⁶, obwohl sie vom spezifisch (natur-) wissenschaftlichen Wissenwollen, das immer auf Einzelgegenstände zielt, nicht erforschbar ist. Daher kann Jaspers Wissenschaft wie folgt definieren: „Wissenschaft ist nicht der feste Boden, auf dem ich ausruhe, sondern sie ist der Weg, den ich gehe, um in der Gestalt der Unruhe (dieser meinem Zeitdasein zugehörigen Bewegung des Wissenwollens) mich zu vergewissern der Transzendenz, die schon im Wissenwollen mich führt.“⁶⁶⁷

Das Gewahrwerden der Transzendenz hat eine zweifache Bedeutung für den Wissenschaft treibenden Menschen:

- Der Wissenschaftler bekommt in der Transzendenz den bislang verborgenen Antriebsgrund, der hinter seinem „unbedingten ursprünglichen Wissenwollen“ in Bezug auf das „Eine selbst“ steht, zu Bewusstsein.
- Der ansonsten als negativ deutbare Weg des Scheiterns der Wissenschaft geht als sinnvoll auf⁶⁶⁸, insofern erst vor der Transzendenz das zum Scheitern verurteilte absolute Wissenwollen der Wissenschaft bzw. des Wissenschaft treibenden Menschen ihren Sinn erhält.

Zugleich wird deutlich, warum der Sinn der Wissenschaft nicht rational erklärbar und beweisbar ist: die Transzendenz liegt der Wissenschaft voraus.⁶⁶⁹

Rückbesinnung auf den Sinn der Wissenschaft automatisch auch die Frage ergeben bzw. stellen, in welcher Weise Wissenschaft ethisch verantwortbar zu betreiben ist.

⁶⁶⁴ Vgl. JASPERS, K., P I, 129: „Aber der Sinn der Wissenschaft ... ist selbst nicht mehr wissenschaftlich erforschbar und beweisbar.“

⁶⁶⁵ Ebd., 133f.: „Diese rein gewordene Weltorientierung behält jedoch ihren philosophischen Grund als Sinn der Wissenschaft in dem metaphysischen Antrieb, ... Er steht hinter dem Wissenwollen, ..., weil er in allem Wissen an die Grenze dringen will, wo dann das Wissen des Nichtwissens spezifisch vollziehbar ist.“

⁶⁶⁶ Ebd., 129.

⁶⁶⁷ DERS., IdU, 56.

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., 26: "Durch sie [Transzendenz] erst ist es [all mein Wissenwollen] sinnvoll"; Ergänzungen durch den Verfasser.

⁶⁶⁹ Vgl. ebd.

Damit lässt sich zusammenfassend festhalten: „Ursprung“ und „Sinn“ der Wissenschaft fallen bei Jaspers zusammen (1.) in der *Transzendenz*, insofern sie die Möglichkeitsbedingung des „universalen Wissenwollens“ ist und der Arzt-Wissenschaftler im Scheitern seines Wissenwollens auf sie verwiesen wird, und (2.) in der *Philosophie*, insofern diese dem Arzt-Wissenschaftler für die Transzendenz als Ursprung der Wissenschaft offen hält und über die Voraussetzungen, Sinn und Grenzen der Wissenschaft reflektiert.

5.2.1.1.2.2.1.5 *Ethische Führung der Wissenschaft durch die Philosophie*

Jaspers bezeichnet es als eine charakteristische Grenze der Wissenschaft und Technik, „dass sie nicht aus sich selbst für sich selbst da sein kann“⁶⁷⁰. Ursprung, Sinn und Ziel sind weder von der Wissenschaft ableitbar noch in ihr selbst begründet. Sie kann und darf damit für Jaspers nie zum Selbstzweck werden. Vielmehr weist Jaspers ihr eine dienende Rolle zu und ordnet sie als bloßes „Werkzeug“ der *Führung* durch den Wissenschaftler.⁶⁷¹

Zudem betont Jaspers, dass Wissenschaft und Technik keine Ziele und Werte vermitteln können. Sie stehen damit jenseits von Gut und Böse und erweisen sich so als wertneutral und vorethisch: „Technik ist an sich weder gut noch böse, aber zum Guten und Bösen zu gebrauchen.“⁶⁷² Der Ursprung der Werthaftigkeit von Wissenschaft und Technik liegt außerhalb ihrer selbst und muss im Menschen selbst gesucht werden, unter deren Führung sie steht: „Es kommt darauf an, was der Mensch daraus macht, zu was sie ihm dient, unter welche Bedingungen er sie stellt. Es ist die Frage, was für ein Mensch er ist, der sich ihrer bemächtigt, als welches Wesen der Mensch durch sie am Ende sich zeigt.“⁶⁷³ Die Wissenschaft steht somit unter der *ethischen* Führung des Wissenschaftlers, insofern dieser sich in seinem wissenschaftlichen Forschen und Handeln als gut oder böse zeigt. Ob der Wissenschaftler die ihm zu Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel zum Guten oder zum Bösen verwendet, hängt wiederum von der Gesinnung und vom Grad der sittlichen Reife seiner Persönlichkeit ab. Hierbei ist zu bedenken, dass für Jaspers der Mensch allein zur höchsten sittlichen Reife gelangt (und damit gut wird) durch den beständigen Prozess der Selbsterziehung

⁶⁷⁰ JASPERS, K., UZG, 153.

⁶⁷¹ Vgl. DERS., Zur Kritik der Psychoanalyse, in: Ders., ATZ, 67.

⁶⁷² DERS., UZG, 149.

und Selbstwerdung in der Philosophie. Die Philosophie erweist sich somit für Jaspers als die heimliche Führerin der Wissenschaft, insofern sie im Prozess der Selbstwerdung den Wissenschaftler zur sittlichen Reife führt und damit ihn erst befähigt, Wissenschaft verantwortlich zu betreiben und in derselben Weise ihre Ergebnissen zur Anwendung zu bringen. Unter welchen moralischen Wertmaßstäben und Gesetzmäßigkeiten die sittliche Reife und das moralisches Handeln des Wissenschaftlers steht und zur Verwirklichung kommt, führt Jaspers nicht aus. Ein inhaltlich formuliertes Konzept einer „Wissenschafts-Ethik“ mit klar fixierten Regeln und Gesetzen sucht der Leser auch hier vergeblich. Jaspers appelliert vielmehr an die innere Haltung des Wissenschaftlers: „Die Führung der Technik kann nicht aus der Technik selbst gefunden, sondern muss aus bewusstem *Ethos* gesucht werden.“⁶⁷⁴ Ein solches Ethos drückt sich für Jaspers aus in den Haltungen der Menschlichkeit, Wahrhaftigkeit, Güte und Weisheit.⁶⁷⁵ Wahrscheinlich spricht Jaspers in diesen Haltungen das *Ethos der Humanität* an, das in der Achtung vor der unüberholbaren Würde des Menschen zum Ausdruck kommt.

5.2.1.1.2.2 Von der Wissenschaft zur Philosophie: die Aufgabe der Wissenschaft

Jaspers' philosophisches Werk „Einführung in die Philosophie“ enthält in seinem Anhang einen Abschnitt mit dem Titel „Über das Studium der Philosophie“. Er beschreibt hier drei Wege, die der Philosophiestudent notwendigerweise beschreiten muss, um zum wahren Philosophieren zu gelangen: Neben dem Studium der großen Philosophen und der philosophischen Lebensführung nennt Jaspers als Erstes die Teilnahme an wissenschaftlicher Forschung: „Durch die Erfahrung in den Wissenschaften, ihren Methoden, ihrem kritischen Denken wird eine wissenschaftliche Haltung erworben, die unerlässliche Voraussetzung ist für die Wahrhaftigkeit im Philosophieren.“⁶⁷⁶ Die *Wissenschaft* ist also die *Voraussetzung der Philosophie*⁶⁷⁷:

- Indem die Wissenschaft im Streben nach wissenschaftlicher Wahrheit nicht die ganze Wahrheit ergreift, vielmehr in ihrem Streben nach dieser an Grenzen stößt,

⁶⁷³ Ebd., 161.

⁶⁷⁴ Ebd., 154.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd., 120.

⁶⁷⁶ DERS., EiPh, 112.

⁶⁷⁷ Vgl. DERS., ÜBH, 14.

öffnet sie der Philosophie einen wissenschaftsfreien Raum. Dieser besteht, solange die Philosophie nicht Urteile in Bezug auf Gegenstände fällt, die der wissenschaftlichen Erforschung zugänglich sind.⁶⁷⁸

- Der Philosoph muss in einer Fachwissenschaft geschult sein und „ständig in Kontakt mit wissenschaftlicher Erkenntnis leben“⁶⁷⁹. Erst das Nachvollziehen der wissenschaftlichen Erkenntnisse ermöglicht es dem Philosophen, die Grenzen der Wissenschaft wahrzunehmen und an ihnen zu sehen, was Wissenschaft nicht mehr leisten kann und wo konkret der Aufgabenbereich der Philosophie beginnt.⁶⁸⁰
- Der Philosoph muss zum wissenschaftlichen Wissen drängen und die wissenschaftliche Haltung und Denkart in sich aufnehmen, weil es der einzige Weg zum eigentlichen Nichtwissen und zur Wahrheit ist.⁶⁸¹ Erst im Scheitern der Wissenschaft und im Bewusstwerden des Nichtwissens gelangt er zur Anschauung des eigentlichen Geheimnisses (zur philosophischen Wahrheit).⁶⁸²

Zusammenfassend wird ersichtlich: Die Grenzen der Wissenschaft bzw. die Grenzerfahrung des wissenschaftstreibenden Menschen bilden den Ausgangspunkt existentiellen Philosophierens: „Grenzen sind prinzipielle, an ihnen hört die Forschung auf, aber es öffnet sich die Möglichkeit philosophischen Transzendierens.“⁶⁸³ Die Grenzerfahrung des Nichtwissens und Nichtkönnens von Wissenschaft wird zum Ermöglichungsgrund für den Raum der Philosophie.⁶⁸⁴

5.2.1.1.2.3 Ist Philosophie eine Wissenschaft?

Wissenschaft ist bei Jaspers sehr eng mit der Philosophie verbunden. Es stellt sich daher abschließend die berechtigte Frage: Ist für Jaspers die Philosophie selbst eine Wissenschaft im Sinne seines modernen Wissenschaftsbegriffs? Jaspers gibt hierauf eine eindeutige und zugleich unklare Antwort: „Sie [die Philosophie] ist ‘Wissenschaft’,

⁶⁷⁸ Vgl. DERS., IdU, 29.

⁶⁷⁹ DERS., ÜBH, 14.

⁶⁸⁰ Vgl. hierzu ebd., 14: "Wer nicht in einer Fachwissenschaft geschult ist und ständig in Kontakt mit wissenschaftlicher Erkenntnis lebt, der wird im Philosophieren alsbald stolpern, unkritische Entwürfe als vollendetes Wissen vortragen."

⁶⁸¹ Vgl. DERS., RA, 252: „Wer philosophiert, drängt zum wissenschaftlichen Wissen, weil es der einzige Weg ist zum eigentlichen Nichtwissen.“

⁶⁸² Vgl. DERS., ÜBH, 15.

⁶⁸³ DERS., P I, 45.

⁶⁸⁴ Diese eigenwillige Auffassung, dass jemand nur Philosophie betreiben und damit Philosoph sein kann, wenn er zuvor Wissenschaft betrieben und damit Wissenschaftler gewesen ist, ist wahrscheinlich

aber doch so, daß sie im Sinn der modernen wissenschaftlichen Forschung zugleich weniger und mehr als Wissenschaft ist.“⁶⁸⁵ Jaspers' Antwort bedarf somit der Differenzierung:

- Der Gegenstandsbereich der Philosophie beginnt dort, wo Wissenschaft keinen Zugang mehr hat. Philosophie im Sinne Jaspers' kann somit *nicht* als eine empirische Einzelwissenschaft neben anderen bezeichnet werden. Dies meint Jaspers auch, wenn er sagt: „Denn Philosophie, obgleich methodisch strenges Denken, ist keine Wissenschaft.“⁶⁸⁶
- Insofern die Philosophie Grundmerkmale der Wissenschaft (wissenschaftliche Methode, zwingende Gewissheit, Allgemeingültigkeit) als solcher nicht erfüllt und keine aufweisbaren Ergebnisse und für jeden Verstand zwingende Erkenntnisse gewinnt, sondern „nur“ Erhellung ermöglicht, ist sie *weniger* als Wissenschaft.⁶⁸⁷
- Philosophie übersteigt alle Detailkenntnisse der Wissenschaft und richtet ihren Blick auf das Ganze: Insofern ist sie *mehr* als Wissenschaft.
- Philosophie verlangt auch begriffliche Klärung und methodisches Bewusstsein: Wo sie solche methodischen Denk- und Mitteilungsformen ausbildet, *ist* sie wissenschaftlich. Als solches ist sie aber nicht eine Einzelwissenschaft neben anderen. Vielmehr bezeichnet Jaspers sie als die „Königin der Wissenschaften“, weil sie nicht auch eine unter den Wissenschaften, sondern mehr als alle Wissenschaften, gleichsam außer ihnen und über ihnen, in ihnen allgegenwärtig ist als ihr Sinn.“⁶⁸⁸ Ihre Aufgaben als Wissenschaft gegenüber den „reinen“ Wissenschaften sind einer „Metaebene“ zuzuordnen und lassen sich wie folgt zusammenfassen:
 - Sie stellt im „unbedingten Wissenwollen“ den philosophischen Antrieb wissenschaftlicher Forschung dar.
 - Sie soll Reflexionen über Strukturen, Methoden und Voraussetzungen der Wissenschaften anstellen.

biographisch bedingt sein, da Jaspers selbst zunächst Naturwissenschaftler war, ehe er dann Philosoph werden musste.

⁶⁸⁵ JASPERS, K., ÜBH, 14.

⁶⁸⁶ DERS., KISch, 108.

⁶⁸⁷ Vgl. DERS., Philosophie und Wissenschaft, in: Ders., Das Wagnis der Freiheit, 257.

⁶⁸⁸ DERS., P I, 208.

- Sie soll die prinzipielle Begrenztheit des wissenschaftlichen Denkens ins Bewusstsein rufen.⁶⁸⁹
- Da Wissenschaft an sich stets wertfrei und vorethisch ist, kommt der Philosophie die Aufgabe zu, Wissenschaft ethisch zu führen.

Insofern sie auf diese Weise das leistet, wozu die „reinen“ Wissenschaften (Naturwissenschaft) nicht in der Lage sind (im Überschreiten des wissenschaftlichen Denkens),⁶⁹⁰ „ist Philosophie das Übergreifende der Wissenschaft“⁶⁹¹ und insofern kann man sie als „Überwissenschaft“ bezeichnen.⁶⁹²

5.2.1.2 Wissenschafts-Ethik der Medizin als Konsequenz aus der Wissenschafts-Theorie

5.2.1.2.1 Angesichts der Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens: zwei Fehlhaltungen des Arzt-Wissenschaftlers

In seinen Ausführungen über die Grenzen der Wissenschaft⁶⁹³ (insbesondere der Naturwissenschaft und Technik⁶⁹⁴) macht Jaspers nachdrücklich auf die Gefahren aufmerksam, die drohen, wenn eben diese Grenzen verneint oder ignoriert werden, d.h. wenn von der Wissenschaft mehr erwartet wird, als sie zu leisten in der Lage ist. Er nennt vor allem zwei Gefahren:

- Wissenschaftsaberglaube
- Wissenschaftsfeindlichkeit.⁶⁹⁵

Beide stellen Extrempositionen gegenüber der Wissenschaft dar, die sich in ein und derselben Person und damit auch in ein und demselben Arzt gleichzeitig finden können.

⁶⁸⁹ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 132-133.

⁶⁹⁰ Auffällig ist, dass Jaspers hier nur von den "reinen" Wissenschaften spricht und damit eindeutig die Naturwissenschaften meint, während er die Geisteswissenschaften ausblendet.

⁶⁹¹ JASPERS, K., P I, 325.

⁶⁹² Vgl. KOPREK, I., Ethos und Methodos, 22.

⁶⁹³ Vgl. DERS., W, 227-228.

⁶⁹⁴ Vgl. SEIDENECK, H.-J., Existentielles Denken im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie und Religion, 154.

⁶⁹⁵ Vgl. JASPERS, K., UZG, 124.

5.2.1.2.1.1 Die Gefahr eines falsch verstandenen „Wissenwollens“: *Wissenschaftsaberglaube – Wissenschaft als Pseudoreligion*

Das „unbedingte Wissenwollen“ des Wissenschaft treibenden Arztes ist immer auf das Ganze des Menschen und auf das „Eine des Seins“ gerichtet und kann deshalb nicht durch das Wissen von Einzelaspekten und Einzelwirklichkeiten gestillt werden.⁶⁹⁶ Es treibt ihn in seinem scheinbar unstillbaren Wissensdrang zu immer neuen Erkenntnissen und wirft damit immer wieder auch neue Fragen und Probleme auf, die dieser auf wissenschaftliche Art und Weise zu beantworten bzw. zu lösen sucht. Der Arzt erfährt sich somit in seinem Wissens- und Erkenntnisstand in einem beständigen Fortschritt begriffen: In seiner wissenschaftlichen Erkenntnis schreitet er scheinbar unaufhaltsam voran.⁶⁹⁷ Dabei gelingt es ihm durch zunehmende Spezialisierung in medizinisch-wissenschaftliche Einzeldisziplinen, den Menschen als Gegenstand seines wissenschaftlichen Forschens immer genauer und präziser zu erforschen und Voraussagen darüber zu treffen, mit welcher Wahrscheinlichkeit bestimmte Ereignisse und Ergebnisse eintreffen.⁶⁹⁸ Insbesondere Nachrichten aus medizinischen Forschungslaboratorien nähern immer wieder die beständige menschliche Hoffnung darauf, dass es dem Menschen irgendwann gelingen mag, Krankheit und Leiden zu überwinden und schließlich sogar den Tod selbst zu besiegen.⁶⁹⁹

Die nicht zu leugnenden wissenschaftlichen Erfolge der Neuzeit haben den Menschen überheblich werden lassen. Es ist ein *Wissenschaftsaberglaube* erwachsen, dass es für das Streben des Menschen nach Wissen und Erkenntnis keine Grenzen mehr gibt und dass für die Wissenschaft alles erreichbar ist: „Man erwartet von der Wissenschaft und ihrer Folge, der Technik, schlechthin alles. Man neigt dazu, den Menschen, da nichts mehr über ihm ist, an die Stelle Gottes zu setzen, die Geschichte statt der Gottheit für die höchste Instanz zu halten.“⁷⁰⁰ Wissenschaft ist zur Pseudoreligion geworden, die einen universalen Klärungs- und Lösungsanspruch hat. Im medizinischen Bereich

⁶⁹⁶ Vgl. hierzu Kap. 5.2.1.2.1

⁶⁹⁷ Vgl. JASPERS, K., P I, XXV: „Die Wissenschaft lieben die Herrlichkeit des Wissenkönnens erfahren, das Fortschreiten der Erkenntnis, eine Weise der Gewißheit, die sonst nirgends zu haben ist.“

⁶⁹⁸ Vgl. BÜTTNER, E., Kommunikation im Werk von Karl Jaspers. Impulse für pädagogische Kommunikation. München 1992, 59f.

⁶⁹⁹ Vgl. SEIDENECK, H.-J., Existentielles Denken im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie und Religion, 156.

⁷⁰⁰ JASPERS, K., VuW, 17.

vermag vielleicht die Bezeichnung der Ärzte als „Halbgötter in Weiß“ am prägnantesten diese Fehlentwicklung zum Ausdruck zu bringen.

Gleichzeitig führt ein solches blindes Vertrauen des Menschen in Wissenschaft und Technik dazu, dass nun alles, was nicht wissenschaftlich erkannt oder beweisbar ist, in seinem Dasein negiert und ignoriert wird.⁷⁰¹ Jedes Nichtwissen und jede Berechtigung von Philosophie wird gelehnt.⁷⁰² Der Wissenschaft selbst wird nun die Aufgabe der Philosophie zugewiesen, eine Ethik zu sein, die Werte und Ziele zur sinnvollen Lebensgestaltung anbietet.⁷⁰³ Man kann hier von einer „Verabsolutierung“ der Wissenschaft sprechen, die die eigentliche Transzendenz aus dem Blick verliert.

Insbesondere im *Marxismus* und in der *Freudschen Psychoanalyse* sieht Jaspers zwei Beispiele für einen Wissenschaftsaberglauben. Wir konzentrieren uns im folgenden auf die Jaspers'sche Psychoanalysekritik.⁷⁰⁴ Seinen Vorwurf des „Wissenschaftsaberglaubens“ an die Psychoanalyse verdeutlicht Jaspers an zwei Kritikpunkten:

1. Die Psychoanalyse Freuds erliegt einem Wissenschaftsaberglauben, insofern sie ein Totalwissen vom Menschen beansprucht:⁷⁰⁵ Die Psychoanalyse tritt in Formen der modernen Wissenschaft auf und erhebt in ihren Methoden und

⁷⁰¹ Vgl. DERS., KISch, 28f.: „Alles, was nicht wissenschaftlich wißbar ist, gilt nicht als existent.“

⁷⁰² Vgl. hierzu DERS., DP, 58, 79. 96-97: Jaspers setzt den Anfang dieser Entwicklung bei Descartes an, der die Philosophie mit der Wissenschaft identifizierte und damit die Wahrheit auf die Ebene zwingender Gewissheit zerrte.

⁷⁰³ Vgl. DERS., Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin/New York 1974, 4.

⁷⁰⁴ Eine erschöpfende Darstellung der Jaspers'schen Psychoanalysekritik soll und kann in diesem Abschnittes nicht angestrebt werden. Dies würde den Rahmen dieses Kapitels bei weitem übersteigen und ist bereits durch andere Arbeiten geschehen (vgl. hierzu: BORMUTH, M., Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse. Stuttgart-Bad-Cannstatt 2002; vgl. WARSITZ, R. P., Zwischen Verstehen und Erklären. Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse bei Karl Jaspers, Jürgen Habermas und Jacques Lacan. Würzburg 1990; vgl. DERS., Das zweifache Selbstmissverständnis der Psychoanalyse. Die Psychoanalysekritik von Karl Jaspers in immanenter Darstellung. Marburg 1985; vgl. BLANKENBURG, W., Karl Jaspers (1883-1969), in: v.Engelhardt, D., Hartmann, F. (Hgg.), Klassiker der Medizin Bd 2. München 1991, 350-365.). Die Verfasser sind sich darin einig, dass in Jaspers' Auseinandersetzung mit der Freudschen Psychoanalyse verschiedene Entwicklungsphasen zu erkennen sind: Seine Kritik konzentrierte sich zunächst auf den erkenntnistheoretisch motivierten Vorwurf der mangelnden Unterscheidung zwischen dem „Sinnverstehen“ und der Kausalerklärung. In der weiteren Entwicklung wandelte sie sich mehr und mehr zu einer eher ethisch motivierten Kritik, die vor allem vom Ethos des Arztes geprägt wurde. Diese späte Phase seiner Psychoanalysekritik kommt insbesondere in zwei Vorträgen zum Ausdruck, die Jaspers im Jahre 1950 gehalten hat. (vgl. JASPERS, K., Zur Kritik der Psychoanalyse, zitiert nach Abdruck in: Ders., Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis. München 1983, 99-107; vgl. DERS., Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. München 1950). Im folgenden werden wir uns auf eben diese beiden Vorträge beziehen.

⁷⁰⁵ Vgl. DERS., VuW, 17: „Sie will die Erkenntnis des Menschen schlechthin.“; vgl. auch DERS., Zur Kritik der Psychoanalyse, 101.

Erkenntnissen wissenschaftlichen Anspruch. Gleichzeitig vermittelt sie den Eindruck, das Ganze und die Totalität der Menschennatur lasse sich durch eben diese psychoanalytische Methode wissenschaftlich erfassen und auf beweis- und vermittelbare Prinzipien zurückführen.⁷⁰⁶ Ausgehend von den auf diese Weise gewonnenen Erkenntnissen erhofft man sich nun – wieder durch die psychoanalytische Methode - die Lösung der wesentlichen Lebensprobleme des Menschen. An dieser Stelle setzt nun Jaspers' Kritik an: Insofern die Psychoanalyse für sich einen wissenschaftlichen Status beansprucht, kann sie als Wissenschaft immer nur partikuläre Gegenstände wissenschaftlich erfassen und beweisen.⁷⁰⁷ Solche Erkenntnisse sind dann auch lehr- und vermittelbar. Eine „Totalisierung der Menschenauffassung“⁷⁰⁸ dagegen, wie sie die Psychoanalyse anstrebt, erweist sich auf wissenschaftlichem Wege unmöglich: „Der Mensch als Ganzes liegt über jeder fasslichen Objektivierbarkeit. Er ist unvollendbar als Wesen für sich selber und als Erkenntnisgegenstand für den Forscher. Er bleibt gleichsam offen. Der Mensch ist immer mehr als er von sich weiß und wissen kann.“⁷⁰⁹ Aber gerade dies versucht sie, indem sie unter dem Schein von Wissenschaft gerade das wissenschaftlich nicht Verfügbare zu analysieren und zu erfassen sucht und aufgrund der so gewonnenen Erkenntnisse die „Totalkompetenz zur Lösung der wesentlichen Lebensprobleme“⁷¹⁰ des Menschen postuliert.⁷¹¹

2. Die Freudsche Psychoanalyse erliegt einem Wissenschaftsaberglauben, insofern sie als „Glaubensbewegung ... im Gewande der Wissenschaft“⁷¹² auftritt: Der Psychoanalyse geht es in ihrer medizinischen Tätigkeit nicht mehr in erster Linie um die Heilung von Krankheiten und die Schaffung biologischer Gesundheit auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse und praktischer ärztlicher

⁷⁰⁶ Vgl. DERS., VuW, 17; vgl. auch DERS., P I, 214f.: „Die Psychoanalyse meint die letzten Hintergründe der seelischen Impulse zu erfassen.“

⁷⁰⁷ Vgl. hierzu Kap. 5.2.1.1.1.4

⁷⁰⁸ JASPERS, K., Zur Kritik der Psychoanalyse, 102.

⁷⁰⁹ DERS., Philosophische Autobiographie. Stuttgart 1957, 166.

⁷¹⁰ SALAMUN, K., Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 52.

⁷¹¹ Insbesondere Jaspers' Vorwurf eines totalitaristischen Konzepts der Psychoanalyse ist von verschiedenen Psychoanalytikern scharf kritisiert und entschieden zurückgewiesen worden; vgl. hierzu PFISTER, O., Karl Jaspers als Sigmund Freuds Widersacher, in: Psyche 6 (1952), 241-275; vgl. auch MITSCHERLICH, A., Kritik oder Politik?, in: Psyche 4 (1951), 241-254.

⁷¹² JASPERS, K., AP, 647.

Erfahrung.⁷¹³ Indem sie einerseits Krankheit – trotz seiner grundsätzlichen ethischen Neutralität⁷¹⁴ – zu einer Art Schuld des Menschen deklariert und andererseits Gesundheit mit menschlicher Vollkommenheit gleichsetzt,⁷¹⁵ verlässt sie den Boden wertfreier wissenschaftlicher Tätigkeit und damit eigentlicher ärztlicher Therapie, denn sie impliziert ein Wertsystem, das wissenschaftliche Allgemeingültigkeit unmöglich macht. Ihre eigene Aufgabe sieht sie nun darin, den schuldbeladenen Menschen von eben derselben zu befreien und zur Reife, menschlichen Vollkommenheit und letztlich zum wahren Glauben zu führen.⁷¹⁶ Ihr geht es somit in erster Linie um das Seelenheil und die Existenz des Menschen⁷¹⁷: „Sie will ... Bringer unseres Heils sein“.⁷¹⁸ Damit kommt es für Jaspers zur folgenden Verwechslung und Vermischung von Wissenschaft und Philosophie:

- Die Gesundheit wird zum Seelenheil.⁷¹⁹
- Die Medizin wird zur Heilslehre.⁷²⁰
- Die ärztliche Therapie wird zur Erlösung für alle Menschen.
- Der Arzt selbst wird zu einem Seelsorger bzw. Priester, der seine Vollmacht nicht mehr aus dem „wissenschaftlichen Ethos des Arztes“⁷²¹ gewinnt, sondern allein aus dem selbsterhobenen Anspruch, „Bringer einer neuen Glaubenserkenntnis zu sein.“⁷²²

Es wird deutlich: Der von Jaspers vorgebrachte Vorwurf des Wissenschaftsaber glauben resultiert aus einem fehlenden Bewusstsein der Unterschiede von Wissenschaft und

⁷¹³ Vgl. DERS., Arzt und Patient, in: ATZ, 33.

⁷¹⁴ Vgl. HERSCH, J., Einführung, 19.

⁷¹⁵ Scharf wendet sich Kuhr gegen Jaspers' Behauptung, die Psychotherapie sehe Gesundheit als Wert und Krankheit als Unwert an. Er wirft ihm in diesem Bezug eine „Simplifizierung des medizinischen Krankheitsbegriffs“ vor. (vgl. KUHR, A., Jaspers' philosophische Auseinandersetzung mit der Psychotherapie, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin 7 (1960/61) 297.

⁷¹⁶ Vgl. JASPERS, K., Zur Kritik der Psychoanalyse, 102f.

⁷¹⁷ Vgl. DERS., Arzt und Patient, in: ATZ, 32.

⁷¹⁸ DERS., VuW, 17.

⁷¹⁹ Vgl. ebd.

⁷²⁰ Vgl. DERS., AP, 647.

⁷²¹ DERS., Arzt und Patient, 33.

⁷²² Ebd.

Philosophie und daraus folgend aus einer Verwechslung von Wissenschaft und Philosophie seitens der Psychoanalyse⁷²³:

- Die Psychoanalyse erhebt den Anspruch, das Totalwissen vom Menschen zu haben und versucht dies wissenschaftlich zu belegen. Gleichzeitig verlässt sie aber gerade in diesem Bestreben den wissenschaftlichen Bereich und wird der Philosophie ähnlich, die die Ganzheiten zum Gegenstand hat.
- Die Psychoanalyse verliert dort ihren wissenschaftlichen Status, wo sie versucht, als Wissenschaft Verkünderin des Seelenheils für den Menschen zu sein. Sie wird vielmehr zu einer „schlechten Philosophie“, die auf zweifache Weise hinter ihrem Anspruch zurückbleibt: „Das ärztlich Mögliche wird versäumt, das seelisch Begehrte nicht erreicht.“

5.2.1.2.1.2 Mögliche Folge aus einem enttäuschten Wissenschaftsaberglauben: Wissenschaftsfeindlichkeit

Wenn nun dieser Wissenschaftsaberglaube enttäuscht wird, weil die Wissenschaft die in sie gesetzten Erwartungen und Wünsche nicht erfüllen konnte, - und Jaspers ist davon überzeugt, dass das zwangsläufig eintritt - so kann es zum Phänomen der *Wissenschaftsfeindlichkeit* kommen: Es erfolgt eine gefühlsmäßige und von Trieben gesteuerte Verwerfung und Verachtung der Wissenschaft.⁷²⁴ Die Wissenschaftsfeindlichkeit ist gewissermaßen die „Religionskritik“ an einer sich als Religionsersatz anbietenden Wissenschaft. Die Wissenschaft wird als sinnlos abgelehnt und bekämpft.⁷²⁵ Die Entwicklung der modernen Wissenschaft wird schließlich verantwortlich gemacht für alle Katastrophen und für alles Unheil in der Welt.

Jaspers wendet sich mit scharfer Kritik gegen derartige unwissenschaftliche Geisteshaltungen und klagt sie der Missdeutung von Wissenschaft an. Speziell dem Wissenschaftsaberglauben wirft er die Ignorierung der prinzipiellen Begrenztheit von Wissenschaft vor: „Das Unheil menschlicher Existenz beginnt, wenn das wissenschaftlich Gewußte für das Sein selbst gehalten wird, und wenn alles, was nicht wissenschaftlich wißbar ist, als nicht existent gilt. Wissenschaft wird zum

⁷²³ Vgl. WARSITZ, R.P., Zwischen Verstehen und Erklären, 92.

⁷²⁴ Vgl. JASPERS, K., UZG, 126: Eine solche Enttäuschung ist als solches unvermeidlich, weil der Mensch und damit der Wissenschaft treibende Mensch immer wieder an seine Grenzen stoßen wird.

Wissenschaftsaberglauben, und dieser stellt im Gewande von Scheinwissenschaft den Haufen von Torheiten hin, in denen weder Wissenschaft noch Philosophie Glaube ist.“⁷²⁶ Für Jaspers muss ein solcher Irrglauben in die Unendlichkeit und Unbegrenztheit menschlichen Wissens und Tuns zwangsläufig enttäuscht werden und ins Verderben führen.⁷²⁷

Er macht deutlich: Weder die Fehlhaltung des Wissenschaftsaberglaubens noch die der Wissenschaftsfeindlichkeit als Reaktion auf einen gescheiterten und enttäuschten Wissenschaftsaberglauben hat etwas mit wahrer und reiner Wissenschaftlichkeit bzw. mit der Wissenschaft an sich zu tun.⁷²⁸ Bezeichnenderweise betont Jaspers in diesem Zusammenhang, dass der Arzt trotz seines heute ungemein gesteigerten wissenschaftlich-medizinischen Wissens und Könnens eben nicht in der Lage ist, alle Krankheiten zu heilen und den Tod zu verhindern und das Leben ins Unendliche zu verlängern.⁷²⁹ Sich dieses bewusst zu machen und zu wissen, was sie weiß und was sie nicht weiß, zeichnet reine Wissenschaft aus.⁷³⁰ Wissenschaftsaberglaube jedoch negiert das Nichtwissen und Wissenschaftsfeindlichkeit leugnet das wissenschaftliche Wissen an sich.

5.2.1.2.2 Die ethischen Haltungen des Arztes: „Wissenschaftlichkeit“ und „Humanität“

5.2.1.2.2.1 Die Überwindung der Fehlhaltungen von Wissenschaftsaberglauben und Wissenschaftsfeindlichkeit durch die ethische Haltung der „Wissenschaftlichkeit“

Als die angemessene ethische Haltung des Arzt-Wissenschaftlers angesichts der Gefahren, die von den Fehlhaltungen des Wissenschaftsaberglaubens und der Wissenschaftsfeindlichkeit ausgehen, bezeichnet Jaspers die wissenschaftliche Haltung bzw. die Haltung der „Wissenschaftlichkeit“. Sie orientiert sich nicht an vorgegebenen

⁷²⁵ Vgl. DERS., E, 5.

⁷²⁶ DERS., KISch, 28f.

⁷²⁷ Seideneck hat diesen Jaspers'schen Gedanken prägnant zum Ausdruck gebracht, wenn er schreibt: "Der große Menschheitstraum der Neuzeit, allein aus eigenen Kräften ein Paradies auf Erden zu schaffen, hat sich spätestens in diesem Jahrhundert als ein uns alle bedrückender Alptraum entlarvt." (SEIDENECK, H.-J., Existentielles Denken im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie und Religion, 155.)

⁷²⁸ Vgl. JASPERS, K., UZG, 124.

⁷²⁹ Vgl., ebd., 126.

⁷³⁰ Vgl. DERS., Erneuerung der Universität, in: Ders., RA, 167.

Gesetzen und Normen, sondern konkretisiert sich vielmehr in der Rückbesinnung auf die ursprüngliche Reinheit und Klarheit der Wissenschaft.⁷³¹ Eine solche Rückbesinnung wendet sich gegen jede Art der Vermischung von Wissenschaft mit unwissenschaftlichen (pseudoreligiösen und ideologischen) Elementen und Motiven⁷³² und meint eine philosophische Reflexion⁷³³ des Wissenschaft treibenden Menschen auf das Eigentliche der Wissenschaft und bedeutet immer auch ein Bewusstwerden ihrer stetigen Begrenztheit.

„Wissenschaftlichkeit“ als eine Haltung, die der „ursprünglichen“ Reinheit und „Klarheit“ von Wissenschaft verpflichtet ist, lässt sich konkretisieren in zwei „Tugendkatalogen“ des Wissenschaftlers, deren Bestandteile die Integrität von Wissenschaft gegenüber außerwissenschaftlichen Einflüssen und Interessen sicherstellen wollen.

Die Haltung der Wissenschaftlichkeit bedeutet im Hinblick auf die Wissenschaft, ihre Methoden und Ergebnisse:

- Unterscheidung des Gewissheitsgrades: die Fähigkeit des Wissenschaftlers, zwischen zwingend Gewusstem und nicht zwingend Gewusstem zu unterscheiden;
- Methodenkenntnis: die Verbindung des Wissens mit der Kenntnis der Methode als des Weges, der zu diesem Wissen führt;
- Bewusstsein der „physischen“ (sachbezogenen) Grenzen des Gewussten: das Bewusstsein um die Grenzen, in denen ein Wissen als das Ergebnis wissenschaftlichen Arbeitens und Forschens gilt.⁷³⁴

Die wissenschaftliche Haltung bezieht sich auch auf die *subjektiven* Fähigkeiten des einzelnen Wissenschaft treibenden Menschen bzw. Arztes. Dazu hat sich Jaspers verschiedentlich geäußert:

- Kritikfähigkeit: Sie meint (1.) die Fähigkeit des Forschers bzw. des Philosophen⁷³⁵, sich selbst mit seinen Erkenntnissen und Einsichten kritisch in

⁷³¹ Vgl. DERS., UZG, 117.

⁷³² Vgl. Ebd., 124f.: „Aber reine Wissenschaft und Klarheit wissenschaftlicher Haltung sind zugleich ungemein selten [...] es gibt den breiten Strom der Vermischungen von Wissenschaft mit unwissenschaftlichen Elementen. [...] Es ist daher heute noch die große und dringende Aufgabe, Sinn und Grenze der modernen Wissenschaft rein zu erfassen.“

⁷³³ Vgl. DERS., KISch, 29.

⁷³⁴ Vgl. DERS., E, 9; vgl auch DERS., UZG, 117.

Frage stellen zu lassen und (2.) die Fähigkeit zur Selbstkritik.⁷³⁶ Jede Kritikunfähigkeit dagegen führt zum Verlust der wissenschaftlichen Haltung und damit zugleich zum Verlust der Wahrhaftigkeit des Philosophierens.⁷³⁷

- Objektivität: Sie meint die Fähigkeit, eigene Wertungen und subjektive Ziele und Wünsche zurückzustellen zugunsten einer objektiven Analyse der Tatsachen. Erst eine solche Distanz befähigt den Wissenschaftler zur Sachlichkeit, zum besonnenen Abwägen, zum Aufsuchen von entgegengesetzten Möglichkeiten und verhindert gleichzeitig jede Form von Fanatismus und Blindheit.⁷³⁸
- Problembewusstsein für die Folgen der Wissenschaft: Es besteht in der Reflexion sowohl über die positiven Möglichkeiten, Chancen und Auswirkungen von Wissenschaft und Technik wie auch über die Gefahren, die von ihnen und ihren Ergebnissen ausgehen können. Erst das Bewusstsein von den möglichen negativen Auswirkungen und Gefahren, die ein eventueller Missbrauch von Wissenschaft einschließt, ermöglicht einen verantworteten und vernünftigen Umgang mit Forschung, Wissenschaft, Technik und ihren Ergebnissen.⁷³⁹
- Skepsis: Sie ist ständiges Fragen und Vorsicht im endgültigen Behaupten sowie das Überprüfen der Art der Geltung der Behauptungen.⁷⁴⁰
- „Metaphysisches“ Grenzbewusstsein: Es schließt das Prüfen der Grenzen des wissenschaftlich Erforschbaren und technisch Machbaren stets mit ein. Dies gilt in besonderer Weise für den Arzt-Wissenschaftler, der in seinem Forschen niemals die Achtung und den Respekt vor der unerforschbaren Unendlichkeit und dem Geheimnis jedes einzelnen Menschen als dem Gegenstand seines wissenschaftlichen Arbeitens verlieren darf.⁷⁴¹ Im Bewusstwerden der Grenzen erfährt der Forscher, der nun zum Philosophen wird, die Ungeschlossenheit seines Wissens sowie der Welt im Ganzen. Diese Erfahrung wird zum „Sprungbrett des

⁷³⁵ Jaspers nennt an dieser Stelle bewusst den Forscher und den Philosophen. Es scheint hier um den Naturwissenschaftler zu gehen, der gerade durch seine (natur-)wissenschaftliche Haltung zum Philosophen wird. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn Jaspers an anderer Stelle sagt: "Jeder eigentliche Forscher ist Philosoph." (DERS., P I, 208.)

⁷³⁶ Vgl. DERS., IdU, 28: "Noch die Erfahrung unberechtigter Kritik kann auf einen echten Forscher produktiv wirken."

⁷³⁷ Vgl. hierzu ebd., 28; vgl. DERS., E, 9.

⁷³⁸ Vgl. DERS., P I, 187.

⁷³⁹ Vgl. DERS., UZG, 153f.; vgl. auch SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung. Hamburg 1995, 124.

⁷⁴⁰ Vgl. DERS., AP, 676.

⁷⁴¹ Vgl. HERSCH, J., Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München ⁴1980, 17.

Transzendierens⁷⁴². Deshalb kann Jaspers sagen: „Um so heller strahlt die echte, unbeirrbar, nirgends versagende wissenschaftliche Haltung, die gerade durch kritisches Grenzbewußtsein den Raum freiläßt für jeden anderen Ursprung der Wahrheit im Menschen“.⁷⁴³

Aus dem Gesagten wird deutlich: Wissenschaftliche Haltung dient der Integrität („Reinheit“; „Klarheit“) der Wissenschaft gegenüber außerwissenschaftlichen Interessen und Einflüssen:

- *objektiv*: drückt sie sich aus in der Fähigkeit der Unterscheidung des Gewissheitsgrades, der Methodenkenntnis und des Bewusstseins der „physischen“ (sachbezogenen) Grenzen des Gewussten.
- *subjektiv*: konkretisiert sie sich als Kritikfähigkeit, Objektivität, Problembewusstsein für die Folgen der Wissenschaft, Skepsis und als „metaphysisches“ Grenzbewusstsein des Wissenschaftlers.
- immer aber ist sie das Bewusstsein von der Begrenztheit des Wissens in sachbezogen-praktischer, aber auch metaphysischer Hinsicht (Geheimnis des Menschen).

5.2.1.2.2 Die Haltung der „Humanität“: Achtung vor der Würde des Menschen

Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit ist in ihrer idealtypischen Form (Naturwissenschaft und „Naturwissenschaftlichkeit“) immer verwiesen auf Philosophie, der es zukommt, auf die Welt als Ganze, auf „Sinn“ und „Werte“ zu reflektieren und diese zu thematisieren. Bereits das „metaphysische“ Grenzbewusstsein in der wissenschaftlichen Haltung des Wissenschaftlers, das den Wissenschaftler dazu verpflichtet, die Wirklichkeit des Menschen (seine „Wahrheit“) immer größer sein zu lassen als das, was Wissenschaft erfasst, und so die respektvolle Distanz gegenüber dem wissenschaftlich unverfügbaren Menschen zu wahren, legt die Annahme nahe, dass der Arzt auch auf die Haltung der Humanität als Achtung vor der Menschenwürde verwiesen ist.

Das Thema der Wissenschaftlichkeit als Humanität entfaltet Jaspers dann umfassender vor der negativen Hintergrundfolie der im Namen der Wissenschaft im Nationalsozialismus begangenen Verbrechen. In seinem Aufsatz „Die Wissenschaft im

⁷⁴² JASPERS, K., IdU, 34.

Hitlerstaat“⁷⁴⁴ setzt sich Jaspers kritisch mit der Zeit des Nationalsozialismus und seinen Auswirkungen auf das Universitätswesen und die Wissenschaft, speziell die medizinische Wissenschaft, auseinander und deutet strenge „Wissenschaftlichkeit“ als Voraussetzung von „Humanität“. Scharf verurteilt er die ärztlichen Verbrechen dieser Zeit, wie sie im Namen der Wissenschaft in Form rassenhygienischer Forschung, Euthanasiemassnahmen, Zwangssterilisierungen und Mord an Geisteskranken begangen worden sind.⁷⁴⁵ Auf der Suche nach den Gründen für die Möglichkeit derartiger Verbrechen macht er unmissverständlich deutlich: Der Wissenschaft an sich kommt keine Schuld an dieser humanen Katastrophe zu. Sie ist ihrem Wesen nach stets wertneutral, kann weder gut noch böse sein. Sie ist nur Mittel und bedarf als solches stets der Führung durch den Wissenschaft treibenden Menschen. Es hängt also davon ab, „was der Mensch daraus macht, zu was sie [die Wissenschaft] ihm dient, unter welchen Bedingungen er sie stellt.“⁷⁴⁶ Letztlich kommt es also auf den wissenschaftstreibenden Menschen an und welche Haltung er gegenüber der Wissenschaft einnimmt. Jaspers weist somit der Person des Forschers und Arztes selbst die Verantwortung für die humane Katastrophe zu. Er ist es, der aus inhumanen Motiven⁷⁴⁷ das Ideal der Wissenschaft ruiniert hat, indem er seine Forschung in Inhalt und Ziel der nationalsozialistischen Weltanschauung angepasst und sich selbst zum Instrument des politischen Willens der Machthaber hat machen lassen.⁷⁴⁸ Wissenschaft hat auf diese Weise den ihr zukommenden Zuständigkeitsbereich verlassen und im Feld weltanschaulichen Denkens mitgemischt, das der philosophischen Beurteilung und Kritik untersteht.

Diese Kompetenzüberschreitung der Wissenschaft geschah nicht unvermittelt. Möglich wurde eine solche Anpassung und ein derartiger Missbrauch der Wissenschaft erst durch den Geist der „Unwissenschaftlichkeit“, d.h. „ durch die vorher verbreitete Unklarheit darüber, was Wissenschaft ist - durch die Unwissenschaftlichkeit in alltäglichen Urteilen -, durch die Gewöhnung an den Mißbrauch der Wissenschaft“⁷⁴⁹.

⁷⁴³ DERS., Philosophie und Wissenschaft, in: Ders., RA, 249.

⁷⁴⁴ Vgl. DERS., Die Wissenschaft im Hitlerstaat, in: Ders., RA, 218-224.

⁷⁴⁵ Vgl. ebd., 224.

⁷⁴⁶ DERS., UZG, 161.

⁷⁴⁷ Jaspers nennt hier (1.) das egoistische Karrierestreben des Wissenschaftlers und (2.) weltanschaulich-politische Antriebe. (vgl. DERS., Wissenschaft im Hitlerstaat, 224.)

⁷⁴⁸ Vgl. ebd., 222.

⁷⁴⁹ Ebd., 224.

In dem Verlust der ethischen Haltung der „Wissenschaftlichkeit“, d.h. also in der Unklarheit und dem fehlenden Bewusstsein des Wissenschaftlers über das, was Wissenschaft im Eigentlichen ausmacht, sieht Jaspers die Voraussetzung für den Missbrauch von Wissenschaft und die Vergewaltigung der ärztlichen Therapie von Kranken in Form von Humanexperimenten zur Zeit des Nationalsozialismus. Für Jaspers ist sogar klar: Eine unwissenschaftliche Haltung des Arztes muss zwangsläufig zum Verlust des ärztlichen Ethos führen und in der Inhumanität und Verwerfung der Menschenwürde enden⁷⁵⁰: weil er von einem sachlich inkompetenten bzw. ideologisierten Arzt nicht mehr die ihm als Mensch zustehende sachgerechte Behandlung erfährt, oder weil er in Missachtung der Grenze der Wissenschaft auf somatische Prozesse reduziert wird

Anders verhält es sich mit dem Arzt und Wissenschaftler, der über die ethische Haltung der Wissenschaftlichkeit verfügt. Er hütet sich davor, nur scheinbar sichere Forschungsergebnisse im Rahmen politisch-ideologischer Instrumentalisierung als definitiv-wissenschaftliche Erkenntnisse auszugeben und hält sich von jeder Art des Missbrauchs von Wissenschaft fern.⁷⁵¹

Die wissenschaftliche Haltung ist also notwendige Voraussetzung für Humanität; ob sie auch hinreichende Voraussetzung für eine humane Haltung des Arztes ist, darüber sagt Jaspers ausgehend von seinem Wissenschaftsverständnis nichts. Das die Selbstbeschränkung der Wissenschaft (auf Naturwissenschaft) „Raum“ lässt für Philosophie, Transzendenz und Humanität, besagt ja noch nichts darüber, ob und wie dieser Raum philosophisch ausgefüllt und human gestaltet wird. In dieser Frage kommt man möglicherweise weiter, wenn der wissenschaftstheoretische Zugang zum Wissenschaftlichkeits- und Humanitätsethos des Arztes bei Karl Jaspers (5.2.1) durch einen philosophischen (5.2.2) erweitert wird. Das soll im folgenden Kapitel geschehen.

5.2.1.3 Zwischenresümee

Zusammenfassend lässt sich damit festhalten:

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., 223f. Hier meint der Verfasser einen gewissen Widerspruch im Denken Karl Jaspers' zu entdecken. Einerseits betont Jaspers, dass Wissenschaft in sich wertneutral ist und erst der Wissenschaftler in der Ausübung derselben sie zum Guten oder Bösen verwenden bzw. missbrauchen kann; d.h. letztlich ist es der Wissenschaft treibende Mensch, der ethisch oder unethisch handelt. Andererseits impliziert für Jaspers eine der Wissenschaft angemessene Haltung (Wissenschaftlichkeit) immer auch Humanität und damit ein ethisches Wertideal.

⁷⁵¹ Vgl. BORMUTH, M., Lebensführung in der Moderne, 228.

- Jaspers' Reflexionen auf den allgemeinen Begriff „Wissenschaft“ (5.2.1.1.1) zielen letztlich immer auf den wissenschaftlich arbeitenden Arzt/Menschen, der in seinem Bemühen nach absolutem und zwingendem Wissen scheiternd an seine Grenzen stößt. Durch die Beschränkung auf ihre eigenen Grenzen eröffnet die Wissenschaft einen „Raum“ des Philosophischen und Ethischen, ohne dass sie selbst auf Fragen nach „Sinn an sich“ und Ethik einen inhaltlichen Beitrag zu leisten vermag. Dieser Raum ist nicht der Verfügung der Wissenschaft unterstellt, sondern ihr bereits „seinshaft“ vorgegeben, insofern es ein Raum der Transzendenz ist, gegenüber dem die Wissenschaft einerseits ihre Begrenztheit erfährt, der andererseits zugleich ihre Voraussetzung und Sinn enthält.
- Im Bezug auf die Wissenschaft kommt der Philosophie (5.2.1.1.2) nun die Aufgabe zu, (1) in der Wissenschaft selbst als Motivationsfaktor des „unbedingten Wissenwollens“ ein wichtiger Impuls zu sein, der die Wissenschaft auf ihrem Weg an die Grenzen ihrer Erkenntnismöglichkeiten treibt, (2) an diesen Grenzen die Wissenschaft nicht scheitern zu lassen, sondern nun (3) im philosophischen Transzendieren ein Überschreiten dieser Grenzen möglich zu machen und (4) durch Erhellung den verborgenen Antriebsgrund der Wissenschaft zu Bewusstsein kommen zu lassen: die Transzendenz selbst.
- Die Beziehung zwischen Wissenschaft als einem vor-ethischen und wertfreien Raum und Philosophie als einem Bereich des Ethischen und der Werte erweist sich als eben dort besonders eng, wo die Abgrenzung voneinander am klarsten ist: wo der Arzt als Wissenschaftler in seinem Forschen sich durch eine „wissenschaftliche Haltung“ auszeichnet, d.h. durch die Annahme der Grenzen wissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse und seiner eigenen wissenschaftlichen Möglichkeiten. Der Arzt-Wissenschaftler wird durch die „wissenschaftliche Haltung“ zum Arzt-Philosophen, insofern er nun fähig ist, neben dem erworbenen Fachwissen seine Einsichten in Frage stellen zu lassen, über dieselben selbstkritisch zu reflektieren und so bewusst und verantwortlich mit den Möglichkeiten von Wissenschaft umzugehen.
- Die ethische Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ strebt in der beständigen Reflexion auf das Eigentliche der Wissenschaft, den Vollzug der Wissenschaft in ihrer (naturwissenschaftlichen) Reinheit und Klarheit an, d.h. in ihrer von

subjektiven Voreinstellungen und Wertungen absehenden Objektivität. Im wissenschaftlichen Forschen und ärztlichen Handeln am Patienten wird sie sich zugleich aber auch der Begrenztheit ihrer (natur-) wissenschaftlichen Möglichkeiten bewusst, die die Beschäftigung mit der Ganzheit und dem Sinn von Welt und Mensch ausschließt. Das eröffnet die Möglichkeit zu staunendem Respekt und zur Achtung vor der Unerforschbarkeit des Menschen als Ganzem. Sie ist darin unabdingbare Voraussetzung für ein humanes Handeln des Arztes gegenüber dem Patienten. Aus der ethischen Haltung der Wissenschaftlichkeit folgt damit für Jaspers konsequenterweise die ethische Haltung der „Humanität“: Wahres wissenschaftliches Forschen und Handeln führt zu humanem Handeln und schließt es mit ein.

- Der Verlust der wissenschaftlichen Haltung und damit die „Unwissenschaftlichkeit“ drückt sich im fehlenden Grenzbewusstsein des Wissenschaftlers hinsichtlich der Wissenschaft aus. Ihm bleibt letztlich unklar, was genau Wissenschaft ist, worin ihr Sinn und ihr eigentliches Ziel liegt. Ein solcher Wissenschaftler und Arzt ist anfällig für eine unwissenschaftliche Instrumentalisierung und neigt, gerade weil er nicht um die Wissenschaft in ihrer Reinheit weiß, zum Missbrauch der Wissenschaft. Jeder Missbrauch von Wissenschaft, gerade im medizinischen Bereich, führt aber zwangsläufig zur Inhumanität, da der eigentliche Sinn und das Ziel, die Heilung des Menschen, aus dem Blickfeld des Wissenschaftlers gerät zugunsten egoistischer Ziele oder machtpolitischer Antriebe.
- Abschließend kann man folgendes festhalten: eine mögliche Medizinethik bzw. besser ärztliche Ethik Jaspers' ist nicht identisch mit einer positivistischen Gesetzesethik. Jaspers fordert vom Arzt nicht die Befolgung klar definierter ethischer Grundsätze und Gesetze. Vielmehr entspringt sie dort, wo (1) der Arzt als Wissenschaftler in der „wissenschaftlichen Haltung“ auf den Sinn und Antriebsgrund von Wissenschaft (die Transzendenz) reflektiert und die Grenzen von Wissenschaft annimmt, (2) wo durch die Selbstbeschränkung der Wissenschaft der philosophische Raum des Ethischen eröffnet wird und (3) wo in der Annahme der Grenze der Wissenschaft der Arzt-Wissenschaftler zum Philosophen und Ethiker wird. Jede Ethik des Arztes erweist sich somit im Sinne

Jaspers' von ihrem Ursprung her gesehen im *allgemeinsten Sinn* zunächst einmal als eine „Wissenschaftsethik“, insofern sie durch die Selbstbeschränkung der Wissenschaft ermöglicht wird. Die „wissenschaftliche Haltung“ des Arztes und das daraus folgende Ethos der Humanität sind dann im *engeren Sinn* die „Ethik“, oder passender das „Ethos des Arztes“, der unter dem ethischen Anspruch des Idealbildes des „Wissenschaftler-Philosophen“ steht.

5.2.2 Der Arzt als Philosoph

Ebenso wie es für Jaspers fraglos ist, dass der Arzt (Natur-)Wissenschaftler ist und unter dem ethischen Anspruch der Wissenschaften steht, ist es für ihn selbstverständlich, den Arzt ebenfalls als Philosophen zu verstehen und in seiner „weltanschaulichen“ Bindung zu deuten, die insbesondere in der Haltung der „Humanität“ konkret wird.⁷⁵²

Jaspers formuliert in seinem medizinischen Hauptwerk „Allgemeine Psychopathologie“ einen dreifachen philosophisch-weltanschaulichen Anspruch, unter den er den Arzt gestellt sieht: „Die innere Haltung des Arztes ist abhängig von der Art und Grad einer Selbsterhellung, von der Kraft und Klarheit seines Kommunikationswillens, von der Gegenwärtigkeit einer führenden menschenverbindenden, gehaltvollen Glaubenssubstanz.“⁷⁵³ Von den medizin-ethischen Postulaten

1. „Selbsterhellung“
2. „Kommunikationswille“ und
3. Gegenwärtigkeit einer „Glaubenssubstanz“ oder in philosophischer Sprache substantiellen Beziehung zur Transzendenz als alle Menschen verbindenden Urgrund⁷⁵⁴

sind Selbsterhellung/Existenzwerdung und „existentielle Kommunikation“ Zentralbegriffe im Rahmen der allgemeinen Ethik Jaspers'. Die „Gegenwärtigkeit einer ... Glaubenssubstanz“ als Beziehung zur Transzendenz hat als Thema dort jedoch keinen eigenständigen denkerischen Ort. Allenfalls implizit ist die Transzendenz anwesend, insofern sie Horizont der immer wieder angesprochenen Existenz ist. Wie integrieren sich die Postulate in die Konzeption des Arztes als Philosophen?

⁷⁵² Siehe oben, Kap. 5.1.

⁷⁵³ JASPERS, K., AP, 643.

5.2.2.1 Philosophie als Lebensform - Grundlagen

5.2.2.1.1 Die undefinierbarkeit der Philosophie als Instanz der Selbsterhellung des einzelnen Menschen

Jaspers' Gesamtwerk besteht zu einem erheblichen Teil aus Beiträgen, die sich in unterschiedlichster Weise mit dem Thema „Philosophie“ auseinandersetzen: „Über meine Philosophie“, „Die Situation der Philosophie heute“, „Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart“, „Philosophie“, „Philosophie und Wissenschaft“, „Vom Studium der Philosophie“, „Einführung in die Philosophie“, „Kleine Schule des philosophischen Denkens“, „Der philosophische Glaube“, „Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung“.⁷⁵⁵ Die ausgewählten Titel sollen genügen, um das Spektrum seiner Reflexionen über diese Thematik in Erinnerung zu rufen. Beim Studium dieser philosophischen Beiträge fällt auf: Obwohl Jaspers die „Philosophie“ aus ganz unterschiedlichen Perspektiven zu betrachten sucht, erweist sich für den Leser die Auseinandersetzung eben mit dem Jaspers'schen Philosophiebegriff als schwierig, da letztlich unklar bleibt, was Jaspers unter „Philosophie“ als solcher versteht. Eine allgemeingültige Definition, wie sie Jaspers z.B. in bezug auf „Wissenschaft“ vorlegt⁷⁵⁶, sucht der Leser in dessen philosophischem Gesamtwerk vergeblich. Diese Situation ergibt sich konsequent aus seiner Auffassung: „Es gibt keine Definition der Philosophie, weil Philosophie nicht von einem anderen her bestimmbar ist. Es gibt keine übergeordnete Gattung, von der Philosophie eine Art wäre.“⁷⁵⁷ Vielmehr zeigt sich die Philosophie durch die Geschichte hindurch in den unterschiedlichen Mentalitäten und

⁷⁵⁴ Transzendenz und Gott (folglich auch Transzendenzbezug und Glaube an Gott) sind für Jaspers synonyme Begriffe; siehe Kap. 3.3.3 und Kap. 5.2.2.1.

⁷⁵⁵ Vgl. JASPERS, K., Über meine Philosophie (1941), in: Ders., RA, 333-365. – Vgl. DERS., Die Situation der Philosophie heute (1949), in: Saner, H. (Hg.), Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. München 1996, 123-127. – Vgl. DERS., Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart (1953), in: Ders., Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1958, 9-20. – Vgl. DERS., Philosophie (1960), in: Saner, H. (Hg.), Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. München 1996, 181-184. – Vgl. DERS., Philosophie und Wissenschaft. Öffentliche Antrittsvorlesung an der Universität Basel. Oktober 1948, in: Wandlung. Eine Monatsschrift 3 (1948) 721-733; zitiert nach Abdruck in: Ders., RA, 204-220. – Vgl. DERS., Vom Studium der Philosophie, in: Zentralblatt des Zofinger-Vereins. Feuille centrale de la Societe Suisse de Zofingue 89 (1949) 21-27; zitiert nach Abdruck in: Ders., Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1958, 21-27. – Vgl. DERS., Einführung in die Philosophie. München³¹1994. – Vgl. DERS., Kleine Schule des philosophischen Denkens. München⁹1997. – Vgl. DERS., Der philosophische Glaube. München 1948. – Vgl. DERS., Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962.

⁷⁵⁶ Vgl. hierzu Kap. 5.2.1.1.1

⁷⁵⁷ JASPERS., K., RA, 255.

letztlich in jedem einzelnen Menschen selbst in vielfältiger Gestalt, so dass für Jaspers nach dem Scheitern eines objektivierenden Zuganges (Definition) nur eine subjektive Bestimmungsmöglichkeit bleibt: „Jede Philosophie definiert sich selbst durch ihre Verwirklichung“⁷⁵⁸ in jedem einzelnen Menschen. Nicht der theoretische Begriff der Philosophie steht bei Jaspers im Vordergrund, sondern vielmehr die philosophische Praxis des Philosophierenden. Deshalb ist sich Jaspers gewiss, dass jegliches Philosophieren niemals von einem distanzierten Standpunkt aus möglich ist. Vielmehr ist der Mensch im Vollzug des Philosophierens mit seinem ganzen Wesen betroffen und einbezogen.⁷⁵⁹ Daraus folgt aber, dass auch jegliche philosophischen Erkenntnisse, die das philosophierende Individuum erwirbt, immer vom Subjekt und Einzelindividuum abhängig sind, innerhalb persönlicher Wert- und Weltanschauungssysteme gelten und mit Vorurteilen und persönlichen Ansichten behaftet sind. Allgemeingültige und damit wertneutrale Aussagen sowie zwingende Gewißheit, wie sie als Kennzeichen der Wissenschaft vorausgesetzt werden⁷⁶⁰, sind im Bereich der Philosophie somit von vornherein unmöglich⁷⁶¹: „Die Art der in ihr zu gewinnenden Gewissheit ist nicht die wissenschaftliche, nämlich die gleiche für jeden Verstand, sondern ist eine Vergewisserung, bei deren Gelingen das ganze Wesen des Menschen mitspricht.“⁷⁶²

Auch wenn die Frage, was genau Philosophie sei, von Jaspers – im Hinblick auf eine allgemeingültige Definition - unbeantwortet bleibt, so finden sich doch gleichzeitig Andeutungen und Hinweise auf das *Wesen* von Philosophie. In Anlehnung an den griechischen Begriff „philosophos“ formuliert Jaspers: „Das Suchen nach der Wahrheit, nicht der Besitz der Wahrheit ist das Wesen der Philosophie ... Philosophie heißt: auf dem Weg sein.“⁷⁶³ Was aber versteht Jaspers unter Wahrheit? - In seinem philosophischen Werk unterscheidet er grundsätzlich zwei Wahrheitsbegriffe: Die *wissenschaftliche Wahrheit* bewegt sich in dem Bereich des Seienden (Immanenz). Hierfür gilt, dass der „Wissenschaft treibende Mensch“ zu wissenschaftlichen

⁷⁵⁸ DERS., EiPh, 13.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd., 10; vgl. hierzu auch ausführlicher den Abschnitt „Die Persönlichkeit des Cusanus“, in: DERS., Nikolaus Cusanus. München 1964, 243-248.

⁷⁶⁰ Vgl. Kap. 5.2.1.1.1.1

⁷⁶¹ Vgl. JASPERS, K., EiPh, 9: „Für einen wissenschaftsgläubigen Menschen ist das Schlimmste, dass die Philosophie gar keine allgemeingültigen Ergebnisse hat ... Während die Wissenschaften auf ihren Gebieten zwingend gewisse und allgemein anerkannte Erkenntnisse gewonnen haben, hat die Philosophie dies trotz der Bemühungen der Jahrtausende nicht erreicht.“

⁷⁶² Ebd.

Ergebnissen gelangt, die allgemeingültig aussagbar sind und auflösbar in der Kategorie zwingender Richtigkeit⁷⁶⁴. Insofern erweist sie sich für alle als die eine gleiche. Das Sein selbst jedoch bleibt für sie unerreichbar.⁷⁶⁵ Die *philosophische Wahrheit* dagegen, mit der sich Jaspers an dieser Stelle auseinandersetzt, geht über den rein wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff hinaus. Sie trifft das Sein selbst und das, was über allem Sein ist (Transzendenz), und bleibt nicht auf den Bereich des Seienden (Immanenz) begrenzt.⁷⁶⁶ Sie gilt unbedingt für den Menschen, der aus ihr lebt und aus der ihm sein Sinn und Sein aufgeht⁷⁶⁷, erweist sich aber in ihren Aussagen immer als individuell-vielfältig und nicht allgemeingültig aussagbar. Weil die Einzigkeit der philosophischen Wahrheit in der Vielfalt ihrer geschichtlichen Erscheinungen aufleuchtet, so bleibt dem philosophierenden Menschen das Ziel seines philosophischen Weges und Ringens, nämlich zur vollkommenen Erkenntnis der ganzen Wahrheit zu gelangen und allgemein- und endgültige Ergebnisse in Form von Sätzen oder Bekenntnissen in Bezug auf die Wahrheit zu formulieren, verwehrt.⁷⁶⁸ An der Stelle der Allgemeingültigkeit steht vielmehr die Schwebung unbedingter Aussagen.⁷⁶⁹ Die Philosophie scheint damit gegenüber der Wissenschaft oft als „vieldeutig und notwendig missverstehbar.“⁷⁷⁰

⁷⁶³ Ebd., 13; vgl. hierzu auch DERS., PhGO, 463: „Statt im Genuß der vollendeten Wahrheit stehen wir Menschen auf dem Weg zur Wahrheit im Kampf.“

⁷⁶⁴ Alfons Grieder sieht in der Identifizierung von wissenschaftlicher Wahrheit mit zwingend gewisser und gültiger Wahrheit einen folgenschweren Irrtum Jaspers'. Er wirft ihm vor, in diesem Punkt selbst einem Wissenschaftsglauben zu verfallen: "Denn Wissen gibt es nur dort, wo jemand glaubt, daß das und das der Fall ist, und das und das in der Tat der Fall ist. Sollten unsere sogenannten Wissenschaften Aussagen enthalten, die falsch, jedoch noch nicht als falsch erkannt sind, so handelt es sich um Wissenschaften im eigentlichen Sinn des Wortes. Wenn Jaspers recht hätte und alle wissenschaftlichen Aussagen zwingend gewiß ... wären, dann ließe sich immer die Spreu vom Weizen sondern; man hätte ein Kriterium, um alle falschen Aussagen aus den Wissenschaften auszuschließen. Da dies nicht zutrifft, wissen wir leider oft nicht einmal, ob wir wissen. Die empirische Wissenschaft ist nicht das Reich der zwingend einsehbaren Wahrheiten, sondern die Republik jener Mutmaßungen, die gewissen einschränkenden Bedingungen der Überprüfbarkeit genügen und vorläufig als bestätigt angenommen werden." (GRIEDER, A., Jaspers und die Möglichkeit von Philosophie im Zeitalter der Technik, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, 15-32; hier: 21-22.)

⁷⁶⁵ Vgl. JASPERS, K., Philosophie und Wissenschaft, in: Ders, RA, 256.

⁷⁶⁶ Vgl. ebd., 247.

⁷⁶⁷ Vgl. WISSER, R., Karl Jaspers: Philosophie in der Bewährung. Würzburg 1995, 167.

⁷⁶⁸ Vgl. JASPERS, K., WW, 13; vgl. DERS., ÜBH, 17; vgl. DERS., PhGO, 464: „In der Selbstbesinnung suchen wir Klarheit darüber, wofür und aus welchem Ursprung heraus und auf welches Ziel hin wir leben, ohne die vollendete Klarheit schon zu erreichen, wenn wir unseres konkreten, geschichtlichen Entschlusses gewiß sind.“

⁷⁶⁹ Vgl. PFEIFFER, H., Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation der Philosophie Karl Jaspers'. Trier 1975, 16-17.

⁷⁷⁰ JASPERS, K., P I, 319.

Was letztlich Jaspers unter Wahrheit versteht, bleibt bei ihm also ebenso undefinierbar und vieldeutig wie die Begriffe „Philosophie“, „Transzendenz“ und das „Sein“.⁷⁷¹

Auch wenn eine formale Definition „der Philosophie“ nicht möglich ist, so gewinnt sie doch von ihrer anthropologischen Zielsetzung und Gegenständlichkeit her eine gewisse Kontur. Das wird in zwei Zitaten besonders deutlich:

- „Philosophie ist das Konzentrierende, wodurch der Mensch er selbst wird, indem er der Wirklichkeit teilhaftig wird.“⁷⁷²
- „Das Philosophieren hat die Aufgabe, ... den Menschen zu sich selbst zurückzubringen.“⁷⁷³

Philosophie ist Instanz der Selbsterhellung und Existenzwerdung des Menschen.

5.2.2.1.2 Die Philosophie als Antwort auf die „Grenzsituation“

Karl Jaspers hat sich im Rahmen seiner Radiovorträge über die Philosophie, die 1949 als Buch unter dem Titel „Einführung in die Philosophie“ veröffentlicht wurden, auch mit der Frage nach den Ursprüngen der Philosophie auseinandergesetzt. Dabei weist er darauf hin, dass der Begriff „Ursprung“ in sich zwei Bedeutungen einschließt, die es zu differenzieren gilt: Ursprung kann zum einen den historischen Anfang der Philosophie meinen, zum anderen bezeichnet es „die Quelle, aus der der Antrieb zum Philosophieren kommt.“⁷⁷⁴ Jaspers geht es in seinen Ausführungen vor allem um die Frage nach den Quellen der Philosophie. Hierbei unterscheidet er grundsätzlich drei Antriebe, die – jeweils für eine Philosophieepoche kennzeichnend - zum Philosophieren führen:

- Die „*Verwunderung*“ und das „*Staunen*“: Als eine erste Art des philosophischen Ursprungs nennt Jaspers – mit Hinweis auf die antiken griechischen Philosophen Platon und Aristoteles - das „Sichwundern“ und „Staunen“. Beides macht dem Menschen zunächst sein Nichtwissen in Bezug auf das Wesen des Seins bewusst und drängt ihn schließlich in der Form des Fragens und Nachfragens zum Wissen und zur Erkenntnis.⁷⁷⁵
- Der „*methodische Zweifel*“: Dem auf diese Art und Weise zur scheinbaren Erkenntnis gelangten Menschen kommen schon bald Zweifel über das so erlangte

⁷⁷¹ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers. Graz 1985, 1.

⁷⁷² JASPERS, K., EiPh, 14.

⁷⁷³ DERS., KISch, 29.

⁷⁷⁴ DERS., EiPh, 16.

⁷⁷⁵ Vgl. ebd.

Wissen. Bei kritischer Prüfung wird ihm mehr und mehr bewußt, dass bei allem neu gewonnenen Wissen letztlich nichts zwingend gewiß und sicher ist. Der Zweifel erweist sich auf diese Weise als „Quelle kritischer Prüfung jeder Erkenntnis“⁷⁷⁶ und wird damit für Jaspers zu einem zweiten Ursprung des Philosophierens. Jaspers spricht in diesem Zusammenhang vom „methodischen Zweifel“⁷⁷⁷, der „wahrhaftiges Philosophieren“⁷⁷⁸ erst ermöglicht. Zeitlich ordnet er diesen Ursprung der neuzeitlichen Philosophie zu, die mit dem methodischen Zweifel des Descartes ihren Anfang nimmt.⁷⁷⁹

- Die „*Erfahrung der Grenzsituationen*“: Der Philosophie des 20. Jahrhunderts liegt für Jaspers eine ganz andere, den einzelnen persönlich betreffende Erfahrung zugrunde: die Erfahrung der (hier individuell verstandenen) Grenzsituationen.⁷⁸⁰ Dem Menschen wird bewusst, dass er Tod, Krankheit, Zufall, Schuld und Alter nicht abschaffen kann.⁷⁸¹ Im Scheitern wird er aus der scheinbaren Unerschütterlichkeit und Sicherheit seines Daseins herausgerissen hinein in die Verlorenheit und Unsicherheit. Gerade die Erfahrung des unweigerlichen Scheiterns in den Grenzsituationen, der eigenen Ohnmacht und Schwäche, und die damit verbundene Erschütterung kann im Menschen selbst die Grundfragen der Philosophie nach dem Sinn des Lebens, nach dem Wesen des Seins und nach dem, was letzte Sicherheit und Verlässlichkeit bietet, erwecken. Als entscheidend erweist sich dabei, wie der Mensch das Scheitern erfährt und welche Haltung er angesichts dieser ihn erschütternden Grenzerfahrung einnimmt. Erst wenn er sich das Scheitern als ständige Grenze seines Daseins vergegenwärtigt und akzeptiert, kann diese Grenzerfahrung ihm zum philosophischen Grundantrieb werden, „im Scheitern den Weg zum Sein zu gewinnen.“⁷⁸²

Während die *Verwunderung* Jaspers zufolge zur reinen Seinsmetaphysik führt und sich damit dem Menschen entzieht und der *Zweifel* auf zwingende Gewissheit zielt, die ihren Bereich im wissenschaftlichen Wissen hat, sieht Jaspers in der *Erfahrung der Grenzsituationen* den tieferen Ursprung der Philosophie begründet. Hier ist der Mensch

⁷⁷⁶ Ebd., 17.

⁷⁷⁷ Ebd.

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Vgl. ebd., 21: „Descartes suchte in der Endlosigkeit des Ungewissen das zwingend Gewisse.“

⁷⁸⁰ Vgl. hierzu im einzelnen Kap. 4.

⁷⁸¹ Vgl. JASPERS, K., EiPh, 21.

selbst betroffen und angesprochen. In der erschütternden Erfahrung des Scheiterns und dem Bewusstsein seiner Ohnmacht wird er sich selbst zur Frage, die nach Selbsterhellung verlangt.⁷⁸³

Jaspers hat seine Gedanken über Quelle und Ursprung der Philosophie in der Grenzsituation nicht explizit im Hinblick auf den Arzt entwickelt. Insofern aber das Jaspers'sche Arztideal neben dem Wissenschaftler immer auch den Philosophen mit einschließt, ist anzunehmen, dass seine Gedanken über die Grenzerfahrung als Grundantrieb und Quelle des Philosophierens in besonderer Weise auch für den Arzt gelten. Dies um so mehr, als er nicht nur die eigenen Grenzsituationen seines Daseins im Blick hat (eigene Krankheit, Tod), sondern sich in seinem ärztlichen Forschen mit den Grenzen des wissenschaftlich Erforschbaren und im ärztlichen Handeln oftmals mit der Begrenztheit und Ohnmacht der medizinischen Therapiemöglichkeiten gegenüber unheilbaren Krankheiten und Tod und damit mit den Grenzsituationen der ihm anvertrauten Patienten konfrontiert sieht. Mit Jaspers können wir also sagen: der Arzt wird in dem Augenblick zum Philosophen, wenn er die eigenen Grenzsituationen sowie die Grenzsituationen, die sich ihm in seinem ärztlichen Tun unweigerlich immer wieder darbieten, nicht ignoriert, sondern sich dieser reflektierend vergegenwärtigt und sie akzeptiert.

5.2.2.1.3 Gegenstand und Methoden der Philosophie: „eigentliches Sein“ und „Transzendieren“

Während sich für Jaspers Wissenschaft mit partikulären Gegenständen in der empirisch-faßbaren Welt beschäftigt und insofern zu gegenständlichem Wissen führt⁷⁸⁴, bezeichnet er in seinem philosophischen Hauptwerk „Philosophie“ das „Ganze“ als Gegenstandsbereich der Philosophie.⁷⁸⁵ Was er konkret unter dem „Ganzen“ versteht, führt er an dieser Stelle nicht explizit aus, es wird aber durch das folgende Zitat aus seinem Werk „Vernunft und Existenz“ ersichtlich: „Die vorrangigste Aufgabe der Philosophie besteht für Jaspers in der Suche bzw. Frage nach dem Sein, dem Urgrund

⁷⁸² Ebd., 20.

⁷⁸³ Vgl. ebd., 21.

⁷⁸⁴ Vgl. DERS., VuW, 22.

⁷⁸⁵ Vgl. DERS., P I, 273ff; vgl. hierzu auch DERS., EiPh, 10: „in der Philosophie handelt es sich um das Ganze des Seins, das den Menschen als Menschen angeht.“

aller Dinge, dem allen zugrundeliegenden“⁷⁸⁶. Das „Ganze“ als Gegenstand der Philosophie ist somit als sinngebender „Grund aller Gegenständlichkeit“⁷⁸⁷ zu deuten.⁷⁸⁸ Diesen Urgrund aller Dinge bezeichnet er als das „eigentliche Sein“. So kann Jaspers formulieren: „Philosophie ist die denkende Vergewisserung eigentlichen Seins.“⁷⁸⁹ Es bleibt letztlich unklar, was genau Jaspers unter „eigentlichem Sein“ versteht. Mal nennt er es „das Sein selbst“, „das Umgreifende“, „das eigentliche Selbstsein“ oder „Transzendenz“.⁷⁹⁰ Allen Begriffen ist es gemeinsam, dass die gemeinte Wirklichkeit sich der wissenschaftlichen Erforschung entzieht und somit nicht Teil des gegenständlichen Wissen werden kann. Sie ist allen Einzelwirklichkeiten vorgeordnet und ihr Grund. Der Gegenstand, mit der sich die Philosophie beschäftigt, erweist sich daher – zumindest aus der Sicht der Wissenschaft - als „ungegenständlich“, so dass man von einem „Gegenstand der Philosophie“ nur in uneigentlicher und übertragener Redeweise sprechen kann.

Insofern Gegenstand und Methode sehr eng miteinander verbunden sind, müssen sich die *Methoden der Philosophie* - dem ungegenständlichen Charakter des eigentlichen Seins entsprechend – von denen der Wissenschaften unterscheiden, die auf die Erkenntnis von partikulären Gegenständen zielen. Er bezeichnet sie als „Methoden des Transzendierens über das Gegenständliche.“⁷⁹¹ Durch das Philosophieren soll (1.) alles Gegenständliche⁷⁹² und auch (2.) die Subjekt-Objekt-Spaltung⁷⁹³ überstiegen werden, unter deren Bedingung sich menschliche Erkenntnis in der Welt und wissenschaftliche Forschung vollzieht.⁷⁹⁴ Es richtet sich auf ein Ungegenständliches und daher letztlich auch auf Undenkbares. Gleichzeitig weiß Jaspers natürlich: „... kein Denken ist ohne Gegenstand möglich. Das Transzendieren muß ständig in einem anschaulich werdenden

⁷⁸⁶ DERS., VE, 36f.

⁷⁸⁷ DERS., P I, 318.

⁷⁸⁸ Vgl. LOHFF, W., Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers. Gütersloh 1957, 28f.

⁷⁸⁹ JASPERS, K., PI, 37.

⁷⁹⁰ DERS., W, 111f.

⁷⁹¹ DERS., ÜBH, 16.

⁷⁹² Vgl. DERS., P I, 38: „Eigentliches Transzendieren heißt jedoch: Hinausgehen über das Gegenständliche ins Ungegenständliche“; vgl. ebd., 32: „Weil kein Sein, das als erforschbarer Gegenstand gegeben wäre, als das eigentliche Sein haltbar ist, muß Philosophie über alle Gegenständlichkeit transzendieren.“

⁷⁹³ Vgl. DERS., W, 249: „Das transzendierende philosophische Denken ist die Methode, in der Subjekt-Objekt-Spaltung so zu denken, dass im Denkvollzug die Spaltung überwunden und darin das sie Umgreifende erhellbar wird.“

⁷⁹⁴ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 3.1.1.

Medium geschehen, ...“.⁷⁹⁵ Dieser scheinbare Widerspruch in Jaspers' Denken ist wie folgt zu deuten: Insofern das Denken ohne Gegenstand nicht möglich ist, muss der philosophierende Mensch in seinem Streben, Ungegenständliches zu denken, unweigerlich scheitern. Gleichzeitig wird ihm an dieser Grenze die Möglichkeit des Ungegenständlichen erhellbar. Gerade diese Grenzerfahrung des Scheitern aber bewirkt im philosophierenden Menschen eine Änderung seiner Bewusstseinshaltung⁷⁹⁶ gegenüber allem Gegenständlichen:

- Die bisher nur oberflächlich zur Erscheinung kommenden Gegenstände erhalten für ihn eine neue, tiefere Bedeutung, insofern der sinnerfüllte Urgrund erhellbar wird, der allen Gegenständen zugrunde liegt.
- Die veränderte Haltung zu allem Gegenständlichen führt zu einem veränderten Verhalten und Handeln gegenüber allem Gegenständlichen in der Welt.⁷⁹⁷

In seinem dreibändigen philosophischen Hauptwerk „Philosophie“ hat Jaspers eine Systematik der „Weisen des Transzendierens“ entwickelt, die sich an den drei Bänden „philosophische Weltorientierung“ (Bd.1), „Existenzerhellung“ (Bd.2) und „Metaphysik“ (Bd.3) orientiert⁷⁹⁸. Darin unterscheidet er drei Ebenen des Transzendierens als Methoden:

Transzendieren in philosophischer Weltorientierung: Der forschende Mensch versucht, die Welt mittels der Wissenschaften als Ganzes zu erkennen und in ihrer Sinnhaftigkeit zu ergründen.⁷⁹⁹ Dabei werden ihm durch philosophische Reflexion (Jaspers spricht hier von „philosophischer Weltorientierung“) die Grenzen der Wissenschaft offenbar und er muss in seinen Bemühungen scheiternd erkennen: (1) Die Welt, die in der Wissenschaft zum erkennbaren Gegenstand seiner Forschung wird, ist niemals das Ganze bzw. das eigentliche Sein, sondern nur Erscheinung⁸⁰⁰; (2) Die Sinnhaftigkeit der Welt und die Sinnhaftigkeit des wissenschaftlichen Forschens selbst kann durch die Wissenschaft

⁷⁹⁵ JASPERS, K., W, 28.

⁷⁹⁶ Vgl. DERS., P I, 42: „Durch das Transzendieren gewinne ich keine Erkenntnis, die ich nun besitze, sondern meine Bewusstseinshaltung wird eine andere, es geschieht ein Ruck in mir, der meine Haltung zu allem Gegenständlichen ... wandelt.“

⁷⁹⁷ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers. Graz 1985, 30.

⁷⁹⁸ Vgl. JASPERS, K., P I, 44: „Wir unterscheiden Transzendieren in der Weltorientierung, in der Existenzerhellung, in der Metaphysik. ... Sie durchdringen sich so, dass eine ohne die andere verloren gehen müsste. Ihre Trennung ist darum nur eine relative für die Ordnung des philosophischen Denkens, das seinem faktischen Vollziehen Klarheit in der Reflexion geben will.“

⁷⁹⁹ Vgl. ebd., 146.

⁸⁰⁰ Vgl. ebd., 148.

nicht geleistet werden.⁸⁰¹ Das Transzendieren in der Weltorientierung erweist sich somit als ein Transzendieren an den Grenzen von Wissenschaft und Forschung⁸⁰² und ist zu deuten als ein philosophierendes Nachdenken über die Möglichkeiten und Grenzen von Wissenschaft. Die philosophische Weltorientierung ist unter diesem Gesichtspunkt eine philosophische Metadisziplin.⁸⁰³

Durch die Erfahrung der Begrenztheit und der Relativität des wissenschaftlich erwerbbaaren Weltwissens wird der Mensch in seinem absoluten Vertrauen in die unbegrenzten Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis erschüttert und so letztlich verunsichert. Auf der Suche nach dem, was letzte Sicherheit gibt und endgültigen Halt bietet, wird der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Er richtet seinen Blick nun nicht mehr auf die Erscheinungen in der Welt, sondern auf sich selbst, insofern auch er in der Welt nur „erscheint“.⁸⁰⁴ In der Grenzerfahrung der Fragwürdigkeit und Erscheinungshaftigkeit der Welt schlägt also das Transzendieren in der Weltorientierung um in das Transzendieren als möglicher Existenz.⁸⁰⁵

Transzendieren in der Existenzerhellung: In der Existenzerhellung wird dem Menschen transzendierend bewusst, was er selbst ist und sein kann: mögliche Existenz, die über die Grenzen des rein immanenten Weltseins hinaus mit ihrer unverletzlichen Einzigartigkeit und Freiheit eine transzendente Dimension hat.⁸⁰⁶ Diese Existenz kommt ihrerseits zwar in Gegenständen zur Erscheinung, kann aber letztlich selbst nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung werden. Philosophieren im Prozess der Existenzerhellung kann daher nie der Erwerb eines Wissens von etwas bedeuten, sondern es erweist sich vielmehr als „Weg der Offenbarung wesentlichen Seins im Zusehensselbstkommen.“⁸⁰⁷ Existenzerhellung ist daher Selbsterhellung. Der Philosophie kommt somit auf dieser Stufe die Aufgabe zu, die Existenz *erhellend* (nicht wissend) zu Bewusstsein zu bringen. Da dies immer nur im Gegenständlichen möglich ist, kann die philosophische Mitteilung nicht direkt in Form inhaltlicher Sachaussagen über das Selbstsein geschehen, sondern muss *indirekt* erfolgen.⁸⁰⁸ Die Worte, die Jaspers

⁸⁰¹ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 37.

⁸⁰² Vgl. JASPERS, K., P I, 147.

⁸⁰³ Vgl. HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers, 39f.

⁸⁰⁴ Vgl. JASPERS, K., P III, 48.

⁸⁰⁵ Vgl. DERS., P I, 147.

⁸⁰⁶ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 39.

⁸⁰⁷ JASPERS, K., P I, 48.

⁸⁰⁸ Vgl. ebd., 46.

umschreibend für „Existenz“ verwendet, sind darum keine Begriffe. Er bezeichnet sie vielmehr als „Signa“, denn sie treffen kein gegenständliches Sein. Als solche „Signa“ erweisen sich „Existenz“, „eigentliches Selbstsein“, „Freiheit“ usw.⁸⁰⁹

Die Existenzerhellung enthält einen Handlungsimpuls: Existenzerhellung muss zum Existenzvollzug werden. Die Vergewisserung der existentiellen Möglichkeit in Form des transzendierenden Denkens in der *Existenzerhellung* darf nicht mit dem Existenzvollzug selbst gleichgesetzt werden. Vielmehr stellt das transzendierende Denken der Existenzerhellung die notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Existenzvollzuges dar.⁸¹⁰ Im existentiellen Vollzug der Freiheit, d.h. der freien Entscheidung Existenz zu ergreifen und zu werden, wird der philosophierende Mensch schließlich ganz Existenz. Erst jetzt wird ihm in der ganzen Tragweite bewusst, dass er nicht aus sich selbst heraus lebt und existiert, sondern er erfährt sich vielmehr als von der Transzendenz geschenkt. Diese existentielle Transzendenzenerfahrung führt ihn nun auf die letzte Stufe der Seinsvergewisserung: das „Transzendieren in der Metaphysik“⁸¹¹.

Transzendieren in der Metaphysik: Auf dieser letzten Stufe des Transzendierens ist der Philosoph der „eigentlichen Transzendenz“ in ihren gegenständlichen Erscheinungsweisen ganz zugewandt. Diese Art des Transzendierens ist nur der Existenz möglich, insofern sie im Rahmen ihres Vollzuges als Existenz Transzendenz erfahren hat⁸¹²: „Die Gegenständlichkeit, in welcher Transzendenz erscheint, ist nur für Existenz transparent und zugleich als Gegenständlichkeit verschwindend; sie ist nicht für ein theoretisches Bewusstsein überhaupt, für das diese Gegenstände opak und nichts als Gegenstände sind.“⁸¹³ Während nun Dasein zum Gegenstand und mögliche Existenz bewusstseinsgegenwärtig werden kann, erweist sich die Transzendenz als absolut transzendent. Das wiederum hat zur Folge, dass sie für die Existenz letztlich nur in Form der Chiffre erfahrbar ist.⁸¹⁴ Insofern kann Jaspers das Transzendieren in der Metaphysik als „Lesen der Chifferschrift“ bezeichnen.⁸¹⁵ Metaphysik ist hier gleichsam „habitualisierter“ Transzendenzbezug.

⁸⁰⁹ Vgl. ebd., 47.

⁸¹⁰ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 38f.

⁸¹¹ JASPERS, K., P I, 48.

⁸¹² Vgl. DERS., P III, 35.

⁸¹³ DERS., P I, 49.

⁸¹⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap. 3.3.2

⁸¹⁵ Vgl. JASPERS, K., P I, 58.

Wie bestimmt Jaspers den Sinn und das Ziel dieser transzendierenden Methode der Philosophie. Ein Text, der posthum von Saner unter dem Titel „Nachlaß zur Philosophischen Logik“ herausgegeben worden ist, weist in die Richtung, in der die Antwort zu suchen ist: „Das Ergebnis des Transzendierens ist kein gegenständliches Resultat, sondern eine Bewusstseinshaltung. Während im gegenständlichen Erkennen die Verifikation durch Messen eines Gegenständlichen an Gegenständlichem geschieht, hat die Korrelation von Leben und Denken im Philosophieren die Folge, dass philosophische Gedanken ihr spezifisches Kriterium haben: den Versuch, mit ihnen zu leben, ihre existentielle Erprobung.“⁸¹⁶ Wie diese Bewusstseinshaltung existentieller Erprobung aus im Transzendieren Erfahrenen konkret zum Ausdruck kommt, soll Thema des folgenden Kapitels (5.2.2.1.2) ist.

Zuvor sei an dieser Stelle noch auf ein grundsätzliches methodisches Problem hingewiesen, dass sich aus der Auseinandersetzung mit dem Gegenstand der Jaspers'schen Philosophie und damit seiner Philosophie insgesamt und ihrer Mittelbarkeit ergibt. Jaspers bezeichnet die Seinsvergewisserung und die daraus erwachsende Bewusstseinshaltung existentieller Erprobung als die Aufgabe und das Ziel der Philosophie. Das Sein selbst entzieht sich jedoch, wie bereits oben dargelegt, jeglicher Denk- und Sprachkategorien und ist in Begriffen weder formulierbar noch direkt mittelbar. Jaspers spricht in diesem Zusammenhang zwar von der Möglichkeit der indirekten Mitteilung, er muss sich aber den Vorwurf gefallen lassen, dass eine wissenschaftliche Auseinandersetzung seiner philosophischen Gedanken dadurch erschwert wird, dass er sich in seinen philosophischen Darlegungen begrifflich nicht festlegt und diese dadurch gegen jegliche Kritik außen immunisiert. Salamun⁸¹⁷ und Schüßler⁸¹⁸ haben sich in ihren Ausführungen über Jaspers' philosophisches Werk bereits mit dieser Problemstellung auseinandergesetzt. Insofern stellt diese kritische Anmerkung kein neues Gedankengut dar, sie ist jedoch im Rahmen der Auseinandersetzung mit einer möglichen Medizinethik in Jaspers' Werk, wie zu zeigen sein wird, unverzichtbar.

⁸¹⁶ DERS., Nachlaß zur Philosophischen Logik, (Hg.) Hans Saner. München ³1989, 366.

⁸¹⁷ Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers, 31f.

⁸¹⁸ Vgl. SCHÜßLER, W., Jaspers zur Einführung. Hamburg 1995, 69.

5.2.2.2 Philosophie als Lebensform - die „philosophische Lebensführung“

Philosophie ist also aufgrund des Ziels existentieller Erprobung des im Transzendieren Erfahrenen für Jaspers keineswegs etwas ausschließlich Theoretisches, Abstraktes oder Weltfremdes. Vielmehr zeichnet sie sich durch einen unmittelbaren Praxis-, Welt- und Wirklichkeitsbezug aus. Salamun bezeichnet den unmittelbaren Praxisbezug als ein „Charakteristikum des Jaspers’schen Philosophieverständnisses“⁸¹⁹. Jaspers selbst sagt sogar, Philosophie sei „eine einzigartige Praxis“.⁸²⁰ Der Praxisbezug in der Philosophie darf jedoch nicht verwechselt werden mit dem Praxisbezug in der Wissenschaft. Während von der Wissenschaft bzw. Medizin erwartet wird, dass sie zu technisch verwertbarem Wissen und zu praktisch anwendbaren Erkenntnissen gelangt⁸²¹, meint Jaspers mit dem Philosophieren ein persönlich engagiertes Denken, das sich mit den existentiellen Lebensfragen auseinandersetzt und ohne das emotionale Erleben und das persönliche Betroffensein des philosophierenden Menschen nicht vorstellbar ist.⁸²² Dies macht Jaspers deutlich, wenn er hinsichtlich echten Philosophierens schreibt: „Im Vollzug dieser Gedanken lebt der Mensch selbst, ...“⁸²³. Ziel des Philosophierens ist die Vermittlung einer Bewußtseinshaltung bzw. Lebenseinstellung. Jaspers spricht von der „philosophischen Lebensführung“. Sie verwirklicht sich zum einen in der Besinnung und Meditation des einzelnen Menschen (5.2.2.1.2.1), zum anderen in der Kommunikation mit dem anderen Menschen (5.2.2.1.2.2).

5.2.2.2.1 Besinnung zur Selbstwerdung im transzendierenden Innewerden des „Seins selbst“ – das innere Handeln

In seinem Werk „Einführung in die Philosophie“ definiert Jaspers den Begriff „Besinnung“ als „Einkehr in sich zum Sein selbst“⁸²⁴. An anderer Stelle bezeichnet er die „philosophische Meditation“ als einen „Vollzug, in dem ich zum Sein und zu mir selbst komme“⁸²⁵. In beiden Definitionen wird ein zweifaches deutlich: *Formal* stellt eine solche Einkehr für Jaspers keinen passiven Vorgang dar: „Philosophische Meditation ist ... nicht ein indifferentes Denken, bei dem ich unbeteiligt mit einem

⁸¹⁹ SALAMUN, K., Karl Jaspers. München 1985, 22.

⁸²⁰ JASPERS, K., RA, 401.

⁸²¹ Vgl. hierzu Kap. 5.3.

⁸²² Vgl. SALAMUN, K., Karl Jaspers. München 1985, 22.

⁸²³ JASPERS, K., EiPh, 97.

⁸²⁴ Ebd., 93.

⁸²⁵ DERS., Über meine Philosophie, in: Ders., Was ist Philosophie? Lesebuch. München²1996, 395.

Gegenstand mich beschäftige. Bloßes Zuschauen wäre nichtig.“⁸²⁶ Vielmehr erweist sie sich als ein aktiver Prozess im Menschen selbst. Jaspers spricht in diesem Zusammenhang vom „inneren Handeln“⁸²⁷. Inhaltlich richtet sich die Besinnung und Meditation auf ein doppeltes Objekt: das Selbst und das „Sein selbst“. Der Prozess der Besinnung umfasst drei z.T. nochmals untergliederter Stufen, die der Mensch beschreiten muss, hat also methodischen Charakter:

(1) *Selbstreflexion*: In der Selbstreflexion richtet der Mensch seinen Blick auf sich selbst und sein Handeln. Dies geschieht in Form eines Drei-Stufenmodells, wobei die jeweils untere Stufe die Voraussetzung für die nächst höhere darstellt:

- *Selbstbeobachtung*: In der Selbstbeobachtung wird sich der Mensch bewusst, dass alles menschliche Wahrnehmen und Erleben unter der Bedingung der Subjekt-Objekt-Spaltung gestellt ist. Diese Spaltung gilt nicht nur in der Beobachtung der Welt und der Gegenstände in der Welt, sondern in besonderer Weise auch in dem Prozess der Selbstreflexion. Ihm wird klar: „Es besteht eine Distanz zwischen mir, der ich betrachte, und dem in mir, das ich wie ein fremdes Objekt beobachte.“⁸²⁸ Der Mensch wird so im Akt der Selbstbeobachtung zugleich zum Subjekt und Objekt.
- *Selbstverständnis*: Auf der zweiten Stufe der Selbstreflexion sucht der philosophierende Mensch zu ergründen, durch welche Faktoren sein eigenes Denken beeinflusst und aus welchen Motiven heraus sein Handeln geleitet wird. Ziel ist das Verstehen der eigenen Person im Sinne eines Wissenwollens. Dabei gilt allerdings eine Einschränkung: Der Mensch muss resignierend erkennen: „Am Ende weiß ich nicht, was ich bin, was in mir wirkt, welche Motive eigentlich entscheidend sind.“⁸²⁹ Dem philosophierenden Menschen bleibt somit das Wissen über den innersten Personenkern ungewiss, so dass Jaspers zu dem Schluss kommt: „Das endgültige Wissenwollen ist im Selbstverständnis der radikal falsche Grundansatz.“⁸³⁰ Der philosophierende Mensch, der sein Selbst als „Welt“ im endgültigen Wissenwollen der (Natur-) wissenschaften erfassen will, wird der Grenze dieses Ansatzes gewahr, die es zu transzendieren gilt. Insofern entspricht

⁸²⁶ Ebd.

⁸²⁷ Vgl. DERS., AP, 292.

⁸²⁸ Ebd., 291.

⁸²⁹ Ebd.

⁸³⁰ Ebd., 292.

diese Stufe der Selbstreflexion dem „Transzendieren in philosophischer Weltorientierung“.

- *Sichoffenbarwerden*: Wenn dem philosophierenden Menschen auch die Erkenntnis des Selbstseins im Sinne eines wissenschaftlich nachprüfbaren Wissens verwehrt bleibt, so wird ihm doch gleichzeitig die Möglichkeit seines Selbstseins offenbar: „Aus dem gegebenen Sosein des Ich ... werde ich in der Selbstreflexion befreit zur Aufgabe, ich selbst zu werden; statt endgültiger Gegebenheit gewinne ich Möglichkeit.“⁸³¹ Dieses eigentliche Selbstsein kann er jedoch im Ganzen als seine Möglichkeit nur erkennen, wenn er es zugleich mit seinem existentiellen Willen bejaht und annimmt. Das bloße Denken und Bewusstwerden allein reicht nicht aus und würde in der reinen Möglichkeit verharren. Mit der Möglichkeit des eigentlichen Selbstseins ist für Jaspers immer auch der Appell verbunden, das Selbstsein zu ergreifen, d.h. er selbst zu werden („Selbstwerdung“). Dies gelingt dann, wenn er im inneren Handeln versucht, an sich selbst zu arbeiten und sich so zu verwandeln.⁸³² Auf dieser Stufe geht es um die Erkenntnis des möglichen eigentlichen Selbstseins, der Existenz, also um Existenzerschließung⁸³³ und das in ihr sich ereignende Transzendieren. Das „Sich offenbar werden“ des Philosophen als Erkenntnis des eigentlichen Selbstseins entspricht dem ethischen Postulat der „Selbsterhellung“ des Arztes.

Besinnung als „inneres Handeln“ kann sich jedoch nicht im Lärm und in der Hektik des Tages vollziehen. Vielmehr bedarf es als Rahmenbedingung der Zurückgezogenheit und Ruhe in der Einsamkeit. Erst sie stellt den Ermöglichungsgrund dar, der Besinnung bzw. Meditation gelingen lässt. Insofern empfiehlt Jaspers den Tagesabschluss als geeignete Zeitpunkte für eine Meditation⁸³⁴. In Form eines Tagesrückblickes denkt der philosophierende Mensch kritisch über den vergangenen Tag nach. Er überprüft sein Denken, Verhalten und Handeln gegenüber sich selbst, dem anderen Menschen und der Welt an sich. Er wird sich der Grundsätze und Motive bewusst, nach denen er sein eigenes Verhalten ausrichtet hat, und urteilt darüber, inwieweit er seinen eigenen Vorsätzen gerecht geworden und wo er hinter den eigenen Idealen zurückgeblieben ist.

⁸³¹ Ebd., 290.

⁸³² Vgl. ebd., 292.

⁸³³ Für Jaspers ist Existenz „eigentliches Selbstsein“; siehe oben Kap. 5.2.2.1.3.

⁸³⁴ Die Begriffe „Meditation“ und „Besinnung“ werden in diesem Zusammenhang von Jaspers synonym verwendet und meinen dasselbe.

Wichtige Kriterien sind ihm die „Wahrhaftigkeit“ und die „Aufrichtigkeit“.⁸³⁵ Was Jaspers konkret unter „Wahrhaftigkeit“ bzw. „Aufrichtigkeit“ versteht, führt er nicht weiter aus.

(2) *Transzendierende Besinnung*: So ungewiss dem Philosophen das Wissen über das eigene Selbstsein ist, so sicher geht Jaspers davon aus, dass der über sich selbst reflektierende Mensch Transzendenz bzw. Gott – die Begriffe sind für Jaspers offensichtlich austauschbar - erfahren kann, der erst sein eigenes Selbstverständnis und Selbstwerden philosophisch garantiert: „Die bleibende Aufgabe ... ist: eigentlich Mensch werden dadurch, dass wir des Seins innewerden – oder dasselbe: Selbst werden dadurch, dass wir Gottes gewiß werden.“⁸³⁶ So versucht der Mensch in der transzendierenden Besinnung die Subjekt-Objekt-Spaltung, die er selbst in sich trägt, zu übersteigen (transzendieren), indem er nun seinen Blick über sich selbst hinaus auf den Ursprung und Sinn von Welt und Mensch richtet: das „Sein selbst“. Jaspers nennt diesen Ursprung auch „Transzendenz“ bzw. „Gott“⁸³⁷. Da ihm das Wissen und die Erkenntnis der Transzendenz letztlich verschlossen bleibt, sucht er in der Welt nach Zeichen, Jaspers spricht von „Chiffren“, in denen sich die Transzendenz in Zeit und Welt dem Menschen offenbart. Solche Chiffren findet Jaspers u.a. in der Dichtung und in der Kunst.⁸³⁸ Als Lesen der Chiffren der Transzendenz entspricht eine transzendierende Besinnung dem Transzendieren in einer Metaphysik. Die transzendierende Besinnung als Innewerden des Sein selbst (der Transzendenz, Gott) entspricht also dem ethischen Postulat der „Glaubenssubstanz“ des Arztes als Bezug zur Transzendenz.

(3) *Vergegenwärtigung der Aufgabe, was gegenwärtig zu tun ist*: Selbstreflexion und transzendierende Besinnung sind für Jaspers nicht Selbstzweck. Vielmehr betont Jaspers: „Denn nur wer er selbst ist – und in Einsamkeit bewähren kann – kann wahrhaft in Kommunikation treten.“⁸³⁹ Die Besinnung bzw. Meditation als *inneres Handeln* soll den Menschen vorbereiten auf das *äußere Handeln*, das sich für Jaspers in der Kommunikation mit dem anderen Menschen konkretisiert.⁸⁴⁰ Sie soll Voraussetzung

⁸³⁵ Vgl. DERS., EiPh, 92.

⁸³⁶ DERS., Die Philosophie in der Zukunft, in: Ders., Was ist Philosophie? Lesebuch. München 21996, 169.

⁸³⁷ Vgl. DERS., EiPh, 92.

⁸³⁸ Vgl. ebd.

⁸³⁹ DERS., Philosophie in der Zukunft, in: Ders., Was ist Philosophie?, 170.

⁸⁴⁰ Vgl. DERS., EiPh, 94.

sein für die Erfüllung der aktuellen Aufgaben und Pflichten, mit denen sich der einzelne Mensch im täglichen Umgang mit den Mitmenschen konfrontiert sieht. „Besinnung“ wird so zum Handlungsimpuls.

5.2.2.2.2 Kommunikation mit dem anderen Menschen – das äußere Handeln

Das Philosophieren als praktisches Tun bleibt für Jaspers unvollständig, wenn es auf die Besinnung des Einzelnen in der Einsamkeit beschränkt bleibt. „Inneres Handeln“ allein führt zur ausschließlichen Beschäftigung mit sich selbst, mündet in Selbstgefälligkeit und endet schließlich in der Isolation. Vielmehr ist sich Jaspers sicher: Wahres inneres Handeln muss konsequenterweise immer äußeres Handeln zur Folge haben, inneres Handeln bereitet den Menschen auf äußeres Handeln vor. Erst in der Kommunikation – und hier ist das noch ausstehende Postulat ärztliche Haltung angesprochen („Kommunikationswille“) - wird der Mensch ganz Mensch: „Erst in der Kommunikation verwirklicht sich alle andere Wahrheit, in ihr allein bin ich ich selbst, lebe ich nicht bloß, sondern erfülle das Leben.“⁸⁴¹

Umgekehrt gilt aber auch: Kommunikation ohne vorausgehende Besinnung in der Einsamkeit bleibt auf eine reine Begegnung reduziert. Ein solcher Mensch ist sich seines Ursprungs und Selbstseins unsicher und über seine Motive, die sein Verhalten beeinflussen, unklar. Er fürchtet, in der Begegnung mit dem Mitmenschen seine Identität und seine Standpunkte und Argumente an den anderen zu verlieren und bleibt damit unfähig, rückhaltlos offene Kommunikation zu wagen. Auch hier ist letztlich die Einsamkeit und das Allein-Sein die Folge. Erst wenn die Kommunikationspartner rückhaltlos aufeinander zugehen und sich einander öffnen, Ansichten und Handlungsweisen des jeweils anderen zu verstehen suchen, sich gegenseitig akzeptieren und respektieren, wie sie sind, werden sie erfahren, dass sie sich auch selbst so annehmen und akzeptieren dürfen, wie sie sind. Es wird ihnen bewusst, dass sie nicht aufgrund irgendwelcher Anstrengungen oder Leistungen vom anderen akzeptiert werden, sondern gleichsam „unverdient“, weil sie so sind, wie sie sind. Das bedeutet aber auch, dass der Kommunikationspartner unvoreingenommen und offen in die Kommunikation eintreten kann, denn er weiß, er ist rückhaltlos angenommen und muss

⁸⁴¹ Ebd., 22.

seine Bemühungen nicht darauf richten, dem anderen zu gefallen oder zu imponieren.⁸⁴²
Eine solch uneingeschränkte und rückhaltlose Kommunikation nennt Jaspers „Liebe“.⁸⁴³

5.2.2.2.3 Die sittliche Grundhaltung philosophischer Lebensführung: das Ethos der Humanität – ein argumentativ uneingelöstes Postulat

Auf die Frage nach dem Ziel einer solchen „philosophischen Lebensführung“ macht Jaspers deutlich: „Das Ziel der philosophischen Lebensführung ist nicht zu formulieren als ein Zustand, der erreichbar und dann vollendet wäre. Unsere Zustände sind nur die Erscheinung des ständigen Bemühens unserer Existenz oder ihres Versagens. Unser Wesen ist Auf-dem-Wege-Sein.“⁸⁴⁴ Es geht ihm also nicht um den endgültigen Erwerb eines ethischen Wissens, welches der einzelne Mensch über die zwei Wege der philosophischen Lebensführung, also der meditativen Besinnung oder der existentielle Kommunikation, erwerben kann und dann besitzt. Vielmehr appelliert er an den einzelnen Menschen, sich in einem beständigen Bemühen auf diesen Wegen eine „philosophische Grundhaltung“ anzueignen, „die hinter allen Stimmungen und Bewegungen noch gegenwärtig bleibt, bindet und mich bei Entgleisungen, Verwirrungen, Affekten doch nicht ganz ins Bodenlose sinken lässt.“⁸⁴⁵ Jaspers benennt keine konkreten Verhaltensrichtlinien in Form von klar formulierten humanen Wertmaßstäben, deren Befolgung ihm für eine sinnvolle Lebensführung und eine Aneignung einer ethischen Grundhaltung notwendig erscheinen. Eine explizite Ethik in Form einer Lehre von moralischen Einzelanweisungen gibt es bei ihm nicht. Wohl lassen sich aus den Aufgaben, die Jaspers der Philosophie zuspricht, „sittlich-moralische Zielvorstellungen“⁸⁴⁶ erheben. Es wird konkret z.B. in der Forderung: „denkend mitzuhelfen, dass das Menschsein seine höchsten Möglichkeiten bewahre“⁸⁴⁷, d.h. Existenz zu sein, und dem Verbot „Kein Mensch darf vom Menschen nur als Mittel gebraucht werden“⁸⁴⁸. Das „Ethos der Humanität“ ist die philosophische Grundhaltung, die sich in der „Ehrfurcht vor ... jedem einzelnen Menschen“⁸⁴⁹ und seiner „Unendlichkeit“ und „Einzigartigkeit“ ausdrückt. Eine solche Ehrfurcht setzt die

⁸⁴² Vgl. KOLLER, M., Der Arzt gegenüber der Ganzheit des Patienten, 25.

⁸⁴³ Vgl. JASPERS, K., EiPh, 25.

⁸⁴⁴ Ebd., 99.

⁸⁴⁵ Ebd., 95f.

⁸⁴⁶ SALAMUN, K., Karl Jaspers, 24.

⁸⁴⁷ JASPERS, K., Der philosophische Glaube, 10.

⁸⁴⁸ DERS, K., KISch, 67.

Achtung vor der eigenen Person voraus und verhindert gleichzeitig, dass der Mensch übermütig wird und sich selbst an die Stelle Gottes setzt.⁸⁵⁰

Das „Ethos der Humanität“ speist sich also aus zwei Quellen: aus einem Bewusstsein für Wert und Grenze der eigenen Person und für die Unendlichkeit und Einzigartigkeit des Gegenüber. Im Kontext der Philosophie Jaspers' ist hier anscheinend die Idee der Transzendenz in doppelter Weise anwesend: insofern der Mensch nicht Transzendenz („Sein selbst“, „Gott“) ist, konstituiert sie eine Grenze, die der Mensch in seinem Handeln gegenüber einem anderen Menschen nicht überschreiten darf, will er sich selbst nicht zu Gott machen; insofern der andere Mensch der Transzendenz innewird, ist er offen für „Existenz“ und nähert sich auf diese Weise der höchsten und wertvollsten der anthropologischen Seinsweisen, was seine besondere Würde konstituiert.

Wir sind bereits in einem früheren Kapitel (5.2.1.2.2.2) darauf gestoßen, dass die „wissenschaftliche“ Haltung, d.h. das Bewusstsein des Arztes als Naturwissenschaftler, nur den Teilaspekt des Somatischen an der viel komplexeren Natur des Menschen „behandeln“ zu können, notwendige Voraussetzung für Humanität ist, insofern sie einen „Raum“ belässt für diese Humanität. Die Frage entstand, ob sie auch eine hinreichende Voraussetzung ist, damit sich Humanität entfalten kann, oder ob dieser „Raum“ einer besonderen positiven Ausfüllung bedarf. In der Tat bedarf er einer besonderen Ausfüllung und Ausgestaltung, die nicht einfach ableitbar ist aus der „wissenschaftlichen Haltung“, sondern ein eigenständiges Gewicht hat, die „philosophische Lebensführung“ des Arztes, die für Jaspers die Grundhaltung der Humanität einschließt.

Dennoch bleibt dieses Ethos der Humanität im Denken Karl Jaspers' ein Postulat, das eher in unterschiedlichen Variationen „beschworen“ wird, als dass es argumentativ eingeholt würde. Er definiert nicht umfassend, was „Humanität“ ist, und verfolgt nicht in einer kohärenten Argumentation die philosophische Begründung des Humanitätsideals auf der Grundlage von Selbstreflexion und transzendierender Besinnung. Ebenso vermisst man eine eingehende Interpretation dieses Ideals im Hinblick auf die (existentielle) Kommunikation von Mensch zu Mensch (von Arzt zu Patient).

⁸⁴⁹ Ebd., 61f.

⁸⁵⁰ Vgl. ebd., 62.

5.2.2.3 *Zwischenresümee*

Ausgangspunkt dieses Kapitels war die Beobachtung, dass Jaspers den Arzt auch als Philosophen bestimmt und er (neben der Humanität) drei ethische Postulate an den Arzt richtet: die „Selbsterhellung“, den „Kommunikationswillen“ und die Gegenwärtigkeit einer „Glaubenssubstanz“ (einer substantiellen Beziehung zur Transzendenz).

Jaspers' Philosophiebegriff zeigt die systematische Kohärenz der medizin-ethischen Postulate in einer Idealkonzeption philosophischer Lebensform auf, die in der Grundstruktur den Ansatz allgemeiner Ethik entspricht: Die Philosophie hat ihren Ursprung in der (individuellen) Grenzsituation, verlangt Sichoffenbarwerden/Existenzerhellung und Existenzwerdung und verwirklicht sich in der Kommunikation. Doch Jaspers „spiegelt“ in der allgemeinen Ethik nicht einfach die Grundstruktur der Philosophie als Lebensform. Vielmehr arbeitet er für die Lebensform (des Arztes) besonders die „Transzendierenden Besinnung“ heraus, die in der allgemeinen Ethik nicht thematisiert wird. Innerhalb der drei medizinethischen Postulate zeigt gerade die Forderung nach der „Gegenwärtigkeit einer Glaubenssubstanz“ (der Beziehung des Arztes zur Transzendenz) die Nähe der Postulate zu Jaspers' „Philosophie als Lebensform“. Im Einzelnen ist festzuhalten:

1. Die (individuelle) „Grenzsituation“ ist für Karl Jaspers die „Initialerfahrung“, der sich Philosophie verdankt, insofern es in ihr um das Selbst des Menschen, das „Sein selbst“ (die Transzendenz) und den Menschen im Horizont dieser Transzendenz (Existenz) geht.
2. Philosophie hat als Gegenstand das „eigentliche Sein“ (die Transzendenz) und bedient sich als Methode des „Transzendierens“ (a) in philosophischer Weltorientierung, (b) in der Existenzerhellung, (c) in der Metaphysik, d.h. in kontinuierlichem „Lesen der Chifferschrift“ der Welt.
3. Philosophie ist eine methodische Lebenspraxis: Sie ist als Besinnung und Meditation (inneres Handeln) zunächst Selbstreflexion mit dem Ziel der Erkenntnis der Möglichkeit „eigentlichen Selbstseins“ (Existenzerhellung), die dann in der transzendierenden Besinnung zur Selbstwerdung (Existenzwerdung) auch Innewerden des eigentlichen Seins anhand der Chiffren der Transzendenz im Gegenständlichen wird. Insofern das „eigentliche Sein“ „Gegenstand“ der Besinnung ist und die Besinnung auf die unterschiedlichen Elemente des

Transzendierens als Methode zurückgreift, erweist sich die Besinnung als integraler Bestandteil der Philosophie. Offene Kommunikation mit anderen Menschen in gegenseitigem Respekt (äußeres Handeln) ist das Bewährungsfeld der Selbstwerdung/Existenzwerdung im äußeren Handeln.

4. Die sittliche Grundhaltung, die eine philosophische Lebensführung in der Existenzwerdung prägt, ist die Humanität als Ehrfurcht vor der Unendlichkeit und Einzigartigkeit des einzelnen Menschen im Bewusstsein der eigenen Grenze. Philosophischer Hintergrund des „Ethos der Humanität“ ist anscheinend Jaspers' Idee der Transzendenz, vor der der Mensch sich selbst als „begrenzt“ erfährt und dem anderen Menschen als mögliche Existenz Wertschätzung entgegenbringt. Eine systematische Einbindung des Begriffs „Humanität“ in sein philosophisches Gesamtkonzept hat Jaspers jedoch nicht vorgenommen.
5. Die von Jaspers postulierten formalen ethischen Grundhaltungen des Arztes entsprechen in materialer Vollständigkeit (nicht in der systematischen Anordnung) den unterschiedlichen Aspekten der „philosophischen Lebensführung“:
 - dem „Sichoffenbarwerden“ als höchste Stufe der „Selbstreflexion“ entspricht das ethische Postulat der „Selbsterhellung des Arztes“.
 - der „transzendierenden Besinnung“ entspricht das Postulat der „Glaubenssubstanz“.
 - der „Kommunikation mit anderen Menschen“ entspricht das Postulat des „Kommunikationswillens“ des Arztes.

Dabei ist auffällig, dass in der Konzeption der Philosophie als Lebensform des Arztes (gegenüber der allgemeinen Ethik) die Beziehung zur Transzendenz als „transzendierender Besinnung“ eine besondere Ausarbeitung erfährt.

6. Diese ethischen Grundhaltungen repräsentieren also den existenzphilosophisch begründenden Ansatz der Medizinethik Karl Jaspers'. Das Ethos der Humanität bildet dabei gleichsam das Bindeglied zwischen dem wissenschaftstheoretischen und dem existenzphilosophischen Ansatz: der Raum für „Humanität“, den die „wissenschaftliche Haltung“ des Arztes als Selbstbeschränkung der Wissenschaft auf Naturwissenschaft eröffnet, wird von der philosophischen Lebensführung ausgefüllt und gestaltet.

5.2.3 Medizinethischer Ertrag

Es muss festgehalten werden:

- Eines der entscheidenden Kennzeichen der Jaspers'schen Existenzphilosophie besteht in der Tatsache, dass sie konsequent vom Individuum, d.h. von der menschlichen Existenz ausgeht. Diesem Prinzip bleibt Jaspers auch in seinen Ausführungen über den medizinischen Bereich treu. So reflektiert er nicht über die Medizin als wissenschaftliches Fach selbst, sondern rückt die Person des Arztes ins Zentrum seiner Überlegungen. Daher kann man bei Jaspers weniger von einer „Medizinethik“ sprechen als vielmehr von einer „ärztlichen Ethik“, die sich in der Person des Wissenschaftler-Philosophen konkretisiert und verwirklicht.
- Jaspers' medizinethischen Gedanken haben insofern einen wissenschaftstheoretischen und einen philosophischen Ausgangspunkt.
- Der wissenschaftstheoretische Ansatz (5.2.1) führt zur Haltung der Wissenschaftlichkeit und eröffnet einen Raum der Humanität durch die Selbstbeschränkung der Wissenschaft auf das ihr wissenschaftlich Mögliche.
- Innerhalb des wissenschaftstheoretischen Ansatzes arbeitet Jaspers besonders die Bedeutung der Philosophie für die Wissenschaft heraus (5.2.1.1.2). Sie ist gewissermaßen der umfassende Horizont wissenschaftlicher Tätigkeit, insofern sie Antrieb, Methodenbewusstsein, Grenzbewusstsein und „Sinn“ wissenschaftlicher Forschung wach hält. Vor allem aber ist die Philosophie die „ethische Führung“ der Wissenschaft. Eigentliche Zuständigkeit für die Ethik hat also die Philosophie.
- Der ethische Anspruch an den Arzt ist der einer philosophischen Lebensführung. In diesem Sinne ist der Arzt Philosoph (5.2.2). Die philosophische Lebensführung realisiert das Humanitätsideal im Umgang mit dem Patienten, für das wissenschaftliche Selbstbeschränkung Raum lassen muss. Realisierungsformen dieser Lebensführung sind „Selbsterhellung“, „Kommunikationswille“ und „Glaubenssubstanz“ auf Seiten des Arztes.
- In der Konzeption des Arzt-Philosophen, d.h. des Arztes mit einer philosophischen Lebensführung, hat Jaspers also ein Modell einer ärztlichen Ethik vorgelegt, das man am besten als ärztliches „Ethos“ bezeichnet, weil Jaspers auf

die Formulierung konkreter sittlicher Normen verzichtet und selbst der Anspruch der „Humanität“ des Arztes argumentativ nicht vollständig geklärt ist.

- Insgesamt bleiben Jaspers' Ausführungen damit sehr allgemein und haben einen appellativen Charakter, nicht einen philosophisch-analytischen. Diese Erkenntnis entspricht ganz der Position Jaspers', dass – wie in 5.3. zu zeigen sein wird – das ethische Idealbild des Arztes durch das Beispiel der persönlichen Begegnung überstiegen wird, nicht durch Prinzipienbelehrung.

5.3 *Ärztliche Praxis als Anwendungsfeld und Ernstfall des ethischen Anspruches*

Die Erkenntnisse der Naturwissenschaft sind für Jaspers nur relevant, insofern sie auf die medizinische Praxis verwiesen sind und sich in ihr bewähren.⁸⁵¹ Dieser Grunddynamik Jaspers' folgend schließt sich nach einem ersten eher theoretischen Teil (5.2) nun ein zweiter Teil (5.3) an, der sich mit Jaspers' Aussagen über ethische Aspekte der ärztlichen Praxis auseinandersetzt.

Jaspers' Reflexionen über ärztliche Praxis konzentrieren sich vor allem auf den medizinischen Bereich der Psychiatrie und Psychotherapie. Dies ist nicht verwunderlich und ergibt sich konsequenterweise aus seiner Biographie⁸⁵²: Nach Abschluss seines Medizinstudiums 1908 arbeitete Jaspers von 1909 bis 1914, zunächst als Medizinstudent, dann schließlich als Volontärassistent an der Psychiatrischen Klinik in Heidelberg. Insofern gehört die Psychiatrie innerhalb der Medizin zum eigentlichen praktischen Erfahrungsbereich des Arztes Karl Jaspers. Ein zweiter Erfahrungsbereich ergibt sich aufgrund seiner lebenslangen Krankheit, dieses mal aus der Sicht des Patienten Karl Jaspers.

Es ergeben sich folgende, nicht immer trennscharfe Brennpunkte der Reflexionen Jaspers':

5.3.1 Die wechselseitige Verwiesenheit von Wissenschaft und therapeutischer Praxis

Auch in der wechselseitigen Verwiesenheit von Wissenschaft und therapeutischer Praxis erscheint die wissenschaftstheoretische Struktur der Medizin als eine auf das

⁸⁵¹ Vgl. Kap. 5.3.1.

⁸⁵² Vgl. Kap. 2.1

Geheimnis „Mensch“ gerichtete Naturwissenschaft sowie der doppelte ethische Anspruch an den Arzt: „Wissenschaftlichkeit“ und „Humanität“. Zugleich wird – und das ist ein weiterer Gesichtspunkt – deutlich, dass beide Aspekte nicht nebeneinander stehen, als ob sich der naturwissenschaftliche Anspruch des Arztes „zufällig“ auf den Menschen richtet: Die Forderung der Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaft „Medizin“ ist zu erheben, weil es in der Medizin um den Menschen und den humanen Umgang mit ihm geht; Wissenschaftlichkeit steht im Dienste des Menschen.

Diese Anthropozentrik der Medizin bedeutet zunächst: Hier geht es um die Heilung des kranken Menschen. Medizinische Wissenschaft darf nicht bloß theoretische Forschung bleiben, sondern muss sich bewähren in der praktischen Anwendung ihrer Ergebnisse in Diagnostik und ärztlicher Therapie des Patienten. Sie soll betrieben werden mit dem Ziel, neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen, die - in der ärztlichen Therapie angewendet - zur Heilung des Kranken führen. Wissenschaft darf somit nicht sich selbst zum Ziel haben, wenn sie nicht ziel- und sinnlos werden will.⁸⁵³ Der Mensch allein ist das Ziel jeder medizinischen Forschung. Letztlich gelingt es nur dem Forscher-Arzt, ethisch-verantwortlich wissenschaftlich zu forschen: „Er verfügt über die Ergebnisse der Forschung und sieht ärztlich ihre Chancen und Grenzen.“⁸⁵⁴ Gleichzeitig weist Jaspers auf die schwerwiegenden Folgen hin, die von einer als Naturwissenschaft verselbständigten Medizin ausgehen können: „Verderblich ist es, wenn die Klinik der Forschung unterstellt wird, der ärztliche Chef sich wesentlich für ein Spezialgebiet interessiert und mehr im Laboratorium als bei den Kranken ist.“⁸⁵⁵

Der „Weg“ zu dieser Heilung steht aber unter dem Anspruch einer besonderen „humanen“ Qualität, die durch die Menschenwürde des Patienten gefordert ist. Jaspers macht das am Negativbeispiel der Apparate-Medizin deutlich. In der modernen Apparate-Medizin vollzieht sich die Diagnostik durch immer zahlreicher und komplexer werdende Apparaturen und Laboratoriumsuntersuchungen. Der Kranke sieht sich einer Welt von Maschinen konfrontiert, in der er nicht mehr behandelt und therapiert, sondern gleichsam selbst zu einer Maschine werdend „verarbeitet wird, ohne dass er den Sinn der über ihn verhängten Vorgänge versteht.“⁸⁵⁶ Ein persönliches Arzt-Patienten-

⁸⁵³ Vgl. JASPERS, K., AP, 661: „Denn Wissen an sich sei nichts nütze, der therapeutische Nihilismus die Folge eines bloßen Erkennens.“

⁸⁵⁴ DERS., Der Arzt im technischen Zeitalter, 45.

⁸⁵⁵ Ebd.

⁸⁵⁶ Ebd.

Verhältnis⁸⁵⁷, in der sich der immer gleiche Arzt um den einzelnen Patienten kümmert, kommt nicht zustande: „Er [der kranke Patient] sieht sich Ärzten gegenüber, deren keiner *sein* Arzt ist. Der Arzt selber scheint dann zum Techniker geworden.“⁸⁵⁸

Die menschliche Würde und die Achtung vor dem Patienten in seiner je eigenen Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit ignorierend, macht der reine Forscher selbst vor Menschenexperimenten⁸⁵⁹ nicht halt: „Die Therapie und der Umgang mit dem Menschen überhaupt hat die Führung durch ein Menschenbild verloren, das in der Idee des Arztes wie in der Idee von den unteilbaren Ansprüchen jedes Menschen als Menschen in der Würde seines möglichen Vernunftseins liegt.“⁸⁶⁰ Der Arzt, der den ihm anvertrauten Patienten letztlich auf einen endlichen Gegenstand reduziert anstatt in ihm den Menschen als Geheimnis ernst zu nehmen, reduziert sich damit selbst, insofern er nun die zwei Grundkriterien des Arztseins nicht mehr erfüllt: die „wissenschaftliche Sachkunde“ und das „Ethos der Humanität“, das sich ja gerade in der Achtung des Arztes vor der Würde des selbstentscheidenden Patienten und vor seinem einzigartigen und unendlichen Wert ausdrückt.⁸⁶¹ Er ist nun nicht mehr Arzt, sondern „scheint dann zum Techniker geworden.“⁸⁶²

Umgekehrt verlangt die Anthropozentrik (Heilung) vom Arzt naturwissenschaftliche Sachkompetenz: „Wirksame Praxis kann sich auf die Dauer nur auf klarste (wissenschaftliche) Erkenntnis gründen.“⁸⁶³ Ärztliches Handeln, das auf nur beschränkte und lückenhafte wissenschaftliche Kenntnisse basiert, verkommt zur „Kurpfuscherei“ und zum Rätselraten des Arztes auf Kosten des Patienten. Ein ethisch-verantwortetes Handeln des Arztes findet nicht statt. Ein solcher Arzt erfüllt nicht das hohe Jaspers'sche Ideal des Arztes, insofern ihm die wissenschaftliche Kompetenz fehlt und damit die Humanität⁸⁶⁴. Die Humanität wird eben dort missachtet, wo der Arzt sein eigenes Nichtwissen ignorierend oder aus persönlichem Stolz dem Patienten

⁸⁵⁷ Vgl. hierzu ausführlicher in Kap. 5.3.1.3

⁸⁵⁸ JASPERS, K., *Der Arzt im technischen Zeitalter*, 45.

⁸⁵⁹ Vgl. DERS., *Arzt und Patient*, 23f.: „Es wurden Menschenexperimente angestellt, als ob es sich dabei um Tierexperimente handelt (im Nationalsozialismus).“

⁸⁶⁰ DERS., *Arzt und Patient*, 24.

⁸⁶¹ Vgl. DERS., *ebd.*, 23; vgl. hierzu ausführlicher Kap. 5.2.2.4.3

⁸⁶² DERS., *Der Arzt im technischen Zeitalter*, 45.

⁸⁶³ DERS., *AP*, 662.

⁸⁶⁴ Vgl. DERS., *Die Idee des Arztes*, in: *ders., Der Arzt im technischen Zeitalter*. München ²1999, 7: „... Ethos der Humanität: Der Arzt vergißt nie die Würde des selbstentscheidenden Kranken und den unersetzlichen Wert jedes einzelnen Menschen.“

verschweigend den Kranken behandelt und damit im schlimmsten Fall das Leben eines Menschen aufs Spiel setzt.

Deshalb weist Jaspers darauf hin: „In der Praxis selber ist der Arzt auch immer Forscher.“⁸⁶⁵ Er gelangt durch praktische Therapie und Erfahrung von Wirkung und Gegenwirkung im Umgang mit dem Kranken zu neuen Erkenntnissen und Erfahrungswerten. Dies setzt jedoch eine ärztliche Forschungshaltung durch den praktischen Arzt selbst voraus. Sie besteht in dem „klinischen Blick des Arztes, die Aufgeschlossenheit für den einzelnen Kranken auf Grund der selbst erworbenen konkreten Erfahrung, die Auffassungsbereitschaft für das ihm Neue, die Beobachtung des Leibes, der Bewegungen, des Benehmens, den Sinn für die Umwelt des Kranken.“⁸⁶⁶ Eine solche ärztliche Forschungshaltung befähigt den Arzt dazu, zwischen notwendiger und sinnloser Therapie zu unterscheiden und die medizinisch sinnlosen diagnostischen und therapeutischen Handlungen, auch wenn sie vielleicht wissenschaftlich interessant sind, auszuschließen.⁸⁶⁷

Warum Jaspers seinen Wissenschaftsbegriff auf das naturwissenschaftliche Ideal reduziert und eingrenzt, lässt sich an dieser Stelle verdeutlichen. Es ist zu vermuten, dass es ihm dadurch möglich wird, (1) Wissenschaft und Philosophie deutlich voneinander abzugrenzen und die Eigenständigkeit von Philosophie herauszuarbeiten und (2) auf die Grenzen der Wissenschaft hinzuweisen, die sich am klarsten an den Naturwissenschaften aufzeigen lassen. Vor diesem Hintergrund gewinnen dann Jaspers' Kurzformeln von den Grundanforderungen des Arztberufes bzw. der ärztlichen Therapie an Kontur:

„Der Arzt gründete seinen Beruf außer auf die Naturwissenschaft nur auf seine Humanität“⁸⁶⁸.

„Die ärztliche Therapie ruht auf zwei Säulen: der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der Humanität.“⁸⁶⁹

Jaspers spricht hier nicht allgemein von Wissenschaft und irgendeinem Wertecodex als zwei Eckpfeilern des ärztlichen Berufes bzw. ärztlicher Therapie. Vielmehr spricht er

⁸⁶⁵ DERS., Der Arzt im technischen Zeitalter, 45.

⁸⁶⁶ DERS., ebd., 45f.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd., 46. Jaspers hat diese These von einer „ärztlichen Forschungshaltung“ nicht weiter ausgeführt.

⁸⁶⁸ DERS., ATZ, 40.

⁸⁶⁹ DERS., Arzt und Patient, 19.

explizit von „Natur-“wissenschaft bzw. „natur-wissenschaftliche“ Erkenntnis und Humanität und betont damit gerade das Unterscheidende, das voneinander klar abgegrenzt in der Person des Arztes eins werden soll: Wissenschaft und philosophische Lebensform⁸⁷⁰ und aus ihr erwachsend die Humanität.

5.3.2 Der Arzt angesichts der Grenzen ärztlicher Therapie

5.3.2.1 Jaspers' Stufenmodell allgemeiner ärztlicher Therapie

Jaspers entfaltet ein Stufenmodell der allgemeinen ärztlichen Therapie an zwei Stellen seines Werkes:

Im Kapitel „Der Sinn der Praxis“ seiner Allgemeinen Psychopathologie ist es sein Ziel, anhand des Stufenmodells die Möglichkeiten und Grenzen des ärztlichen Handelns zu veranschaulichen.⁸⁷¹

Der Abschnitt über die ärztliche Therapie im ersten Band seines ersten philosophischen Hauptwerkes „Philosophie“ dient ihm als Beispiel dafür, die Grenzen des Handelns in der Welt insgesamt zu veranschaulichen und darauf zu verweisen, dass an diesen Grenzen die Möglichkeit des Seins offenbar wird, dass sich seiner selbst im Transzendieren eben dieser Grenzen vergewissert.⁸⁷²

In beiden Ausführungen unterscheidet Jaspers fünf verschiedene Stufen bzw. Sinnebenen ärztlicher Therapie, die gewisse Entsprechungen zu den anthropologischen Seinsweisen (ohne den „Geist“) haben. Jede Stufe hat ihre Grenze, und zwar immer dort, wo ihre therapeutische Wirkung dem Patienten gegenüber versagt. Um in seinem ärztlichen Handeln nicht zu scheitern und die Behandlung des Patienten fortsetzen zu können, sind drei Voraussetzungen aus der Sicht des Arztes notwendig:

- der Arzt muss wissen, auf welcher Stufe der Therapie er mit seinem Patienten steht.
- er muss sich bewusst sein, durch welche konkrete Grenze die jeweilige Therapiestufe gekennzeichnet ist.
- er muss erkennen, wann er an eine solche Grenze stößt.

⁸⁷⁰ Vgl. DERS., AP, 673.

⁸⁷¹ Vgl. ebd., 665-669.

⁸⁷² Vgl. DERS., P I, 121-129.

Sind diese drei Voraussetzungen erfüllt, kann er - die jeweilige Grenze annehmend - den Sprung zur nächsten Therapiestufe vollziehen und die Behandlung fortsetzen.

5.3.2.1.1 Die technisch-kausale Therapie

Die wirksamste und in ihrer Wirkung am klarsten durchschaute Therapie ist das „technisch-kausale Handeln“. Der kranke Körper erscheint hier auf pathophysiologische und pathobiochemische Mechanismen verkürzt. Dem Arzt kommt die Aufgabe zu, diese Störungen des körperlichen Mechanismus zu erkennen, sie zu beseitigen und den Leib „wie eine Maschine technisch wieder in Gang zu bringen.“⁸⁷³ Als Beispiel technisch-kausaler Therapie nennt Jaspers technische Hilfeleistungen wie das Anlegen eines Verbandes, die medikamentöse Behandlung von Krankheiten und die chirurgische Entfernung von Tumoren.⁸⁷⁴

Die *Grenze* dieser ersten Stufe besteht in der „Ganzheit des Lebens“. Da es immer nur partikulär durchschaubar ist, ist es nicht objektivierbar und lässt sich daher - als Ganzes - auch kausal nicht beeinflussen und therapieren.

5.3.2.1.2 Die Pflegekunst

Die zweite Stufe setzt voraus, dass der Patient in Lebenskontexte und Umweltfaktoren (die „Ganzheit des Lebens“) eingebunden ist:

- Die Lebens- und Umweltbedingungen, unter denen der Mensch lebt, wirken sich auf das Wohlbefinden und die Gesundheit des menschlichen Körpers aus.
- Der menschliche Leib als Leben ist es letztlich selbst, der unter dem Einfluss der Umweltbedingungen seine Selbstheilungsprozesse schafft.

Da der menschliche Körper also selbst über Heilungsmechanismen verfügt, kommt dem Arzt die Aufgabe zu, Rahmenbedingungen zu schaffen, die den Selbstheilungsprozess des Körpers in Gang setzen.⁸⁷⁵ Jaspers nennt hier die Diät, Schonung, Übung, Umweltbeeinflussung usw.. Diese Form der Therapie setzt voraus, dass der behandelnde Arzt ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen in das Leben und die Mechanismen des menschlichen Körpers besitzt.⁸⁷⁶

⁸⁷³ DERS., P I, 122.

⁸⁷⁴ DERS., AP 4, 665.

⁸⁷⁵ Vgl. ebd., 666.

⁸⁷⁶ Vgl. ebd.; vgl. DERS., P I, 122.

Ihre *Grenze* liegt darin, dass der Mensch nicht nur als körperliches Dasein existiert, sondern immer auch als denkende und verstehende Seele „Bewusstsein überhaupt“ ist. Körper und Seele stehen miteinander in Beziehung: einerseits ist die Seele vom Leib abhängig, andererseits bestimmt sie den Leib. Um nun auch die Seele mit in den Behandlungsprozess zu integrieren, bedarf es einer anderen Therapiestufe, die über die reine Pflegekunst hinausgeht: Kommunikation von Arzt und Patient.⁸⁷⁷

5.3.2.1.3 Die kommunikative Therapie

Auf der dritten Stufe behandelt der Arzt den Patienten nicht mehr als Objekt und „Dasein“ (vgl. Stufe 1 und 2), sondern nimmt ihn, der nun „Bewusstsein überhaupt“ ist, als „selbständiges Vernunftswesen“⁸⁷⁸ ernst und tritt mit ihm in Kommunikation. Einer radikal offenen Aufklärungspflicht folgend teilt der Arzt dem Patienten alles mit, was er festgestellt hat, weiß und denkt, und überlässt es dem Kranken seinerseits, wie er das so mitgeteilte Wissen verarbeitet.⁸⁷⁹ Jaspers spricht hier von der „Würde des Patienten“: „Der Kranke muß wissen, was mit ihm geschieht, damit er gemeinsam mit dem Arzt die Krankheit wie ein Fremdes in Ordnung bringen hilft.“⁸⁸⁰ Hat der Arzt in den ersten beiden Therapiestufen den Patienten als reines Objekt behandelt, so wird nun für Arzt und Patient gemeinsam die Krankheit zum Objekt, die es zu therapieren gilt. Vom Patienten wird hier erwartet, dass er -in seinem Denken vom Dasein losgelöst und in kritischer Distanz zu seiner Krankheit stehend - die innere Haltung besitzt, einerseits in vermeintlich aussichtslosen Situationen noch ein Rest an Hoffnung und Möglichkeit zu sehen und andererseits in scheinbar günstigen Verläufen noch einen Rest von Gefahr im Auge zu behalten. Jaspers bezeichnet diese Idealthaltung des Patienten als kritisches „In-der-Schwebe-Halten“ des Diagnoseergebnisses.⁸⁸¹

Die *Grenze* dieser Therapiestufe zeigt sich darin, dass der Mensch sich nicht auf ein „verlässliches reines Vernunftswesen“⁸⁸² reduziert lässt:

⁸⁷⁷ Vgl., ebd., 123.

⁸⁷⁸ Ebd.

⁸⁷⁹ Damit weist er jegliche Verantwortung für das von ihm Gesagte von sich und schiebt sie dem Patienten zu, der nun seinerseits für die Wirkung verantwortlich ist, die die ärztlichen Worte auf ihn haben.

⁸⁸⁰ DERS., AP, 666.

⁸⁸¹ Vgl. ebd.

⁸⁸² Ebd.

- Der Mensch kann in seinem Denken nicht vollständig von seinem Dasein losgelöst gedacht werden, sondern stellt sich in der Einheit von Leib und Seele dar.
- Der Arzt wirkt damit mit seiner rückhaltlos offenen Mitteilung indirekt auch auf den Leib des Patienten selbst.
- Das vermittelte ärztliche Wissen übt keineswegs nur heilende Wirkung auf das Dasein des Patienten aus, sondern kann im Patienten Befürchtungen und Ängste schüren, die therapeutische Maßnahmen in ihrer Wirkung lähmen und den Heilungsprozess insgesamt negativ beeinflussen können.

An der Grenze der kommunikativen Therapie kommt Jaspers zu dem Schluss: Der Arzt darf keineswegs in jedem Fall dem Patienten rückhaltlos offen alles mitteilen, was er weiß und denkt, auch wenn er damit vielleicht die Würde und das Recht des Patienten auf uneingeschränkte Wissensmitteilung verletzt. Vielmehr wird die Grenze dem Arzt zur ethischen Herausforderung: Es gilt, herauszufinden und zu erspüren, welcher Patient in der Lage ist, das vollständige Ergebnis der Diagnose „kritisch in der Schwebe zu halten“⁸⁸³ und welchem Patienten sich dadurch eine unüberwindliche Grenze auftut, woran er schließlich scheitert. Letzterer Fall erfordert den Übergang zur nächst höheren Therapiestufe, der Psychotherapie.

5.3.2.1.4 Die Psychotherapie: „die Behandlung des Menschen als Leib-Seele-Einheit“

Die Psychotherapie stellt die vierte Stufe im Therapiemodell Jaspers dar. Sie kommt zum Zuge bei Patienten, die nicht in der Lage sind, das Ergebnis der Diagnose kritisch in der Schwebe zu halten, zu sich selbst auf Distanz zu gehen und die rückhaltlose Offenheit der ärztlichen Mitteilung ohne Angst zu ertragen.⁸⁸⁴ Als Ziel der Psychotherapie versteht Jaspers die Umwandlung der Angst des Patienten in Vertrauen und Gehorsam gegenüber dem Arzt, wie sie sich in idealer Weise im Verhältnis von ärztlicher Autorität⁸⁸⁵ und Gehorsam des Patienten gegenüber dieser Autorität

⁸⁸³ Ebd.

⁸⁸⁴ Vgl. hierzu auch: KOLLER, M., Der Arzt gegenüber der Ganzheit der Persönlichkeit, 32.

⁸⁸⁵ Jaspers weist an dieser Stelle darauf hin, dass der Arzt diese ihm zukommende Autorität niemals zu einer absoluten Überlegenheit gegenüber dem Patienten ausweiten und in einer Art und Weise missbrauchen dürfe, die dem ihm anvertrauten Patienten die Menschenwürde aberkennt und ihn auf einen Gegenstand reduziert, über den er dann nach Belieben verfügen könne. (vgl. JASPERS, K., AP, 673.) Das bedeutet letztlich, dass für Jaspers die Zuerkennung der ärztlichen Autorität implizit immer auch die

konkretisiert. Als das wichtigste Medium erweist sich das Gespräch.⁸⁸⁶ Im Gespräch strebt der Arzt an unmittelbar die Seele des Patienten zu behandeln und so über die Seele auf den Körper einzuwirken. Es geht also um eine Therapie des Menschen als „Leib-Seele-Einheit“.⁸⁸⁷

Das Arzt-Patienten-Verhältnis beschreibt Jaspers auf dieser Stufe als ungleich und nennt dafür zwei Komponenten:

Das Arzt-Patienten-Verhältnis ist gekennzeichnet durch ärztliche Autorität und Gehorsam und Vertrauen des Patienten in die ärztliche Autorität. Dabei bedingen sich Autorität und Gehorsam gegenseitig: Der Arzt bedarf in seinem Handeln des Vertrauens und in seinen Anordnungen des Gehorsams des Patienten, damit seine Autorität gewahrt bleibt, und der Patient bedarf seinerseits der sicheren ärztlichen Autorität, der er sich ohne Angst anvertrauen kann. Nur das stabile Gerüst von Autorität und Vertrauen gewährleistet auf dieser Therapieebene das Ziel der Behandlung: die Heilung des kranken Patienten und die Umwandlung der Angst des Patienten in Vertrauen und Gehorsam. Dort, wo sich die ärztliche Fachkompetenz als relativ erweist und damit zurecht vom Patienten in Zweifel gezogen wird, leidet die ärztliche Autorität. Daraus resultiert ein Vertrauensverlust des Patienten dem Arzt gegenüber. Der Patient wird unsicher und ängstlich, ein Zustand, der eigentlich überwunden werden sollte.⁸⁸⁸

Das Arzt-Patienten-Verhältnis ist auch geprägt durch ärztliche Ferne und vermeintliche Nähe des Patienten: Im Vergleich zur rückhaltlos offenen ärztlichen Mitteilung in der kommunikativen Therapie begrenzt nun der Arzt aufgrund seiner Autorität bewusst die Kommunikation, ohne dem Patienten die Gründe mitzuteilen und ohne dass dieser es merkt. Der Arzt sagt dem Patienten nicht mehr frei alles, was er weiß und denkt, sondern instrumentalisiert jeden Satz und jede Handlung auf seine seelische Wirkung auf den Patienten hin.⁸⁸⁹ Damit erkennt er die Freiheit des Patienten nicht mehr an. Schließlich tritt der Arzt nicht mehr als er selbst in die Kommunikation ein, sondern macht sich zum Instrument im Behandlungsprozess und distanziert sich auf diese Weise

ethische Forderung an den Arzt mit einschließt, verantwortlich mit der ihm zugedachten Autorität umzugehen und nie die Achtung vor der einmaligen menschlichen Würde des Patienten aus dem Blick zu verlieren.

⁸⁸⁶ Vgl. DERS., Der Arzt im technischen Zeitalter, 32.

⁸⁸⁷ Vgl. DERS., AP, 667.

⁸⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁸⁹ Vgl. ebd., 667.

innerlich vom Kommunikationsgeschehen, ohne es dem Patienten zu zeigen.⁸⁹⁰ Dieser meint weiterhin, die Nähe von Mensch zu Mensch zu erfahren.⁸⁹¹ In Wirklichkeit jedoch hat der Arzt den Patienten längst wieder zu einem reinen Objekt der Therapie gemacht.

Die Psychotherapie zeichnet sich durch eine zweifache *Grenze* aus:

Für den Therapeuten erweist es sich faktisch als unmöglich, sich im Behandlungsprozess innerlich vollständig zu distanzieren und rein objektiv zu handeln, da bei jeder Therapie immer auch Sympathie und Antipathie mitwirken. Letztlich muss er auch irgendwie mitglauben, was der Patient glauben soll.⁸⁹²

Der Arzt erfährt sich in seinen medizinischen Behandlungsmöglichkeiten dort als begrenzt, wo er versucht, den Menschen als Ganzes zu erfassen (Körper und Seele) und daraus objektive Therapieprinzipien abzuleiten: „Der Mensch ist als Ganzes nicht objektivierbar“.⁸⁹³ Jaspers wendet sich hier gegen eine Reduzierung des Patienten und seiner Krankengeschichte auf einen beliebigen „Fall“, der in seiner Erscheinungsform immer wieder vorkommen kann und damit beliebig austauschbar ist. Er sieht darin die Gefahr, dass die Behandlung des Patienten für den Arzt zur bloßen Gewohnheit und Routine wird, die es gilt, emotionslos abzuhandeln. Dem Patienten als Menschen in seiner Individualität kommt vielmehr eine einzigartige Würde zu, er ist als Mensch stets mögliche Existenz in konkreter schicksalshafter Situation.⁸⁹⁴

Um dem Patienten in seiner Individualität und in seiner jeweils konkreten schicksalshaften Situation gerecht zu werden, bedarf es einer Dimension zwischenmenschlicher Begegnung, die jenseits jeglicher naturwissenschaftlicher medizinischen Therapie sich befindet: der Schicksalsgemeinschaft von Arzt und Patient auf der Sinnesebene der existentiellen Kommunikation von Existenz zu Existenz.⁸⁹⁵

Der Grenze der Psychotherapie kommt somit eine ganz besondere Bedeutung im Jaspers'schen Therapiestufenmodell zu, insofern sie die Grenze der medizinisch-naturwissenschaftlichen Therapie insgesamt markiert. Im Überschreiten dieser Grenze verlässt der Psychotherapeut, der also an der Grenze von Wissenschaft arbeitet, den

⁸⁹⁰ Vgl. DERS., P I, 126.

⁸⁹¹ Vgl. DERS., AP, 667.

⁸⁹² Vgl. ebd.

⁸⁹³ DERS., P I, 125.

⁸⁹⁴ Vgl. DERS., AP, 668.

⁸⁹⁵ Vgl. DERS., AP, 667.

Bereich des Wissenschaftlichen und tritt in einen neuen Raum ein, der jenseits jeglicher wissenschaftlichen Erkenntnis und Beweisbarkeit liegt: die existentielle Kommunikation, die dem Bereich der Philosophie zuzuordnen ist.

5.3.2.1.5 Die existentielle Kommunikation: Therapieform jenseits wissenschaftlicher Behandlung

Als höchste Sinnebene im Arzt-Patienten-Verhältnis nennt Jaspers die existentielle Kommunikation. Er versteht darunter ein vorhaltlos offenes Gespräch zwischen selbständigen und gleichberechtigten Menschen auf gleichem Niveau, das die gegenseitige Erhellung der Gesprächspartner zum Ziel hat.⁸⁹⁶

Hierbei handelt es sich nicht mehr um eine Therapieform, vielmehr wird die Therapie überstiegen zugunsten eines gesamt menschlichen Verhaltens: Arzt und Patient werden zu Schicksalsgefährten; sie nehmen beide zueinander eine „neue Haltung“ ein, die sich als Bedingung für das Zustandekommen der existentiellen Kommunikation erweist:

Der *Arzt* handelt nicht mehr als Autorität (wie in der Psychotherapie), die darüber bestimmt, was der Kranke erfahren darf und was er lieber nicht wissen sollte.⁸⁹⁷ Die Freiheit und die Würde des Patienten wird ihm nun zum hohen Ideal und zum Maßstab seines eigenen ärztlichen Handelns dem Patienten gegenüber: Er behandelt nun nicht mehr, sondern appelliert vielmehr an die Freiheit des Patienten.⁸⁹⁸

Das Verhalten des *Patienten* und seine Erwartungshaltung gegenüber dem Arzt bestimmen entscheidend die Art der sich entwickelnden Kommunikation und beeinflussen das Verhalten des Arztes gegenüber dem Patienten: Der ängstliche Patient, der in seiner Verzweiflung und Not der ärztlichen Autorität unkritisch vertrauend an die grenzenlosen Möglichkeiten medizinischer Therapie glaubt, zwingt den Arzt dazu, in jedem Fall therapeutisch tätig zu werden und den Kranken zu behandeln. Eine existentielle Kommunikation kommt nicht zustande. Erst die Haltungen der „Klarheit“ und „Besonnenheit“ des (mündigen) Patienten und sein Wille, „rationell behandelt zu sein, ohne Therapie und Vorurteil, ohne bloße Gewohnheit,“⁸⁹⁹ zwingen den Arzt dazu, dem Patienten sein ärztliches Handeln durchsichtig zu machen und zu begründen. In diesem Augenblick hört der Arzt auf, als Autorität aufzutreten, der sich - die

⁸⁹⁶ Vgl. DERS., P II, 60; vgl. hierzu auch Kap. 4.

⁸⁹⁷ In der Psychotherapie setzt sich der Arzt über die Freiheit des Patienten als Menschenwürde hinweg.

⁸⁹⁸ Vgl. JASPERS, K., P I, 126f.

medizinische Heilung des Patienten zwar im Blick - über die Freiheit des Patienten hinwegsetzt. Gerade diese ärztliche Autoritätslosigkeit eröffnet die Möglichkeit für das Zustandekommen der existentiellen Kommunikation, insofern nun die Begegnung zwischen zwei gleichberechtigten Gesprächspartnern auf gleichem Niveau möglich wird.⁹⁰⁰

Das Zustandekommen der existentiellen Kommunikation zwischen Existenz und Existenz hängt also in gewisser Hinsicht von der inneren Haltung von Arzt und Patient ab.

Nun gehört aber die Existenz als anthropologische Seinsstufe nicht automatisch und zu jeder Zeit zum Menschen.⁹⁰¹ Sie bedarf vielmehr der beständigen Einübung und Vorbereitung: Der Mensch im allgemeinen und der Arzt und Patient im speziellen können sich vorbereiten (1.) durch Besinnung und (2.) dadurch, dass sie die Begegnung mit dem Mitmenschen suchen. Die anthropologische Seinsstufe der Existenz selbst und die Kommunikation von Existenz zu Existenz jedoch lassen sich trotz aller Vorbereitung und Einübung weder erzwingen noch verdienen und bleibt letztlich immer ein Geschenk der Transzendenz.⁹⁰²

Die *Grenze* ergibt sich daraus, dass existentielle Kommunikation kein beliebiges medizinisch-therapeutisches Instrument ist, über das der Arzt beliebig verfügen könnte. Sie erweist sich weder als planbar noch als berechenbar und geschieht nur dann, wenn sie von der Transzendenz geschenkt wird.⁹⁰³

Betrachtet man die gesamte Stufenfolge ärztlicher Therapie, so fällt ein Zweifaches auf: Das Therapiemodell Jaspers' ist gekennzeichnet (1) durch das Moment der „*Grenze*“ und (2) durch die *Haltung des Arztes angesichts der Grenze*:

Jede Therapiestufe stößt an eine *Grenze*, an der ihre Wirkung versagt und an der nun eine neue Therapiestufe notwendig wird. Als eine besondere Grenze erweist sich dabei der Übergang von der 4. zur 5. Stufe, d.h. von der Psychotherapie zur „*existentiellen Kommunikation*“, insofern sie – für Jaspers – die Grenze der medizinisch-naturwissenschaftlichen Therapie insgesamt markiert. Im „Überschreiten“ dieser Grenze

⁸⁹⁹ DERS., P I, 128.

⁹⁰⁰ Vgl. ebd., 129.

⁹⁰¹ Vgl. hierzu Kap. 3.

⁹⁰² Vgl. JASPERS, K., AP, 668.

⁹⁰³ Vgl. ebd., 669.

verlässt der Psychotherapeut bzw. Nervenarzt den Bereich der Wissenschaft und tritt nun in einen Bereich ein, der – jenseits wissenschaftlicher Erkenntnis liegend – der existentiellen Kommunikation und damit der Philosophie und der philosophischen Lebensführung zuzuordnen ist. Philosophische Lebensführung ist also nicht nur eine besondere „Qualität“ medizinischer Arbeit, sondern deren Höhepunkt.

Angesichts der Grenze der jeweiligen Therapiestufe erweist sich die *Haltung des Arztes* als entscheidend. Ärztliches Ethos ist grundsätzlich bereits im medizinischen Alltag Bewährung an den Grenzen der medizinischen Therapien. Einzig die Haltung der Klarheit des Wissens und des Unterscheidens ermöglicht es ihm, die jeweilige Krankheit des Patienten nicht unangemessen zu behandeln und damit an der Grenze zu scheitern, sondern vielmehr die Grenze zu übersteigen und die Behandlung auf der nächsthöheren, der jeweiligen Krankheit des Patienten angemessenen, Therapiestufe fortzusetzen. Dieses gilt in besonderer Weise für die Grenze zwischen Psychotherapie und „existentieller Kommunikation“ als der Grenze (natur-) wissenschaftlich-medizinischer Therapie insgesamt. Das Wissen um die Begrenztheit von (natur-) wissenschaftlich-medizinischer Therapie und des Lebens insgesamt sowie die Annahme dieser beiden Grenzen lassen den Arzt den ihm anvertrauten totkranken Patienten nicht zu Tode therapieren, wissend darum, dass seine Therapie das Leben des Patienten sowieso nicht mehr retten, höchstens es auf unmenschliche Weise verlängern kann. Er weiß vielmehr um die letzte Möglichkeit der „existentiellen Kommunikation“, in der er jenseits des wissenschaftlich Mach- und Therapierbaren in persönliche Beziehung zum Patienten tritt.⁹⁰⁴ In einer ganz anderen (außer-wissenschaftlichen) Form ärztlicher Hilfe kann er nun als „mittragende Persönlichkeit“ in Schicksalsgemeinschaft mit dem Patienten treten, indem er die Krankheit, das Schicksal, die Sorgen und Nöte des Patienten zu seinen eigenen macht. Solidarität tritt an die Stelle von Fachautorität, die der Arzt auf dieser Stufe ablegen muss. Er wird den Patienten nicht als „hoffnungslosen Fall“ gleichsam einer technisch nicht mehr zu reparierbaren Maschine beiseite legen, sondern ihn bis an die Grenze schlechthin begleiten, die das Leben an die Menschen stellt: den Tod. Im Mitleiden mit dem Patienten kann nun die Gegenwart ärztlicher Persönlichkeit selbst, seine überzeugende Wirkung und sein gütiges Wesen zur

⁹⁰⁴ Vgl. DERS., ATZ, 47: „Der Arzt muss wissen, wo er naturwissenschaftlich weiß und handelt oder wo er diesen anderen Bereich betritt: den Raum verstehbaren, zwischen Menschen austauschbaren, von ihnen gemeinten Sinns.“

heilenden Kraft werden: sie vermag im Kranken Kräfte des Vertrauens, des Lebenwollens und der Wahrhaftigkeit zu wecken, ohne dass darüber ein Wort fallen muss.⁹⁰⁵ Wie eine solche Begleitung sich letztlich praktisch im Klinikalltag darstellt und umsetzen lässt, das bleibt bei Jaspers offen. Er spricht allgemein von „Schicksalsgemeinschaft von Arzt und Patient“. Zu denken wäre hier sicherlich an Sterbebegleitung, Schmerztherapie usw..

Der Arzt, den Jaspers durch sein Wissen, seinen Aufgabenbereich, sein Verhalten und seine Persönlichkeit für prädestiniert ansieht, den Patienten auf diese Art und Weise annähernd umfassend zu betrachten und medizinisch wie zwischenmenschlich eine Hilfe zu sein, ist der psychotherapeutische Nervenarzt in seiner Idealvorstellung:

- Er ist es, dem sich der Raum der existentiellen Kommunikation öffnet, wenn er an die Grenzen seiner medizinischen Möglichkeiten stößt.
- Für Jaspers ist der Nervenarzt sogar der Arzt schlechthin, wenn er sagt: „In dem Maße, als sie Nervenärzte sind, sind die Ärzte ihrer Gesamtaufgabe gewachsen.“⁹⁰⁶

In einem gesonderten Abschnitt soll im folgenden noch einmal eigens auf das ethische Ärzteideal eingegangen werden, wie es sich für Jaspers im psychotherapeutischen Nervenarzt verwirklicht.⁹⁰⁷

5.3.2.2 Der Anspruch an den Arzt als Person „vor der Grenze“

Im Jaspers'schen Therapiemodell, das seine Dynamik aus dem *Phänomen der Grenze* erhält, wird deutlich, dass der Arzt in „letzter Instanz“, d.h. innerhalb der existentiellen Kommunikation, als Person gefragt ist. Welche Ansprüche stellt Jaspers an den Arzt als Person „vor der Grenze“?

Die Grenzerfahrung und die damit einhergehende Erfahrung des Scheiterns stellt für den Arzt eine Herausforderung ganz besonderer Art dar, insofern er sich mit der Gefahr konfrontiert sieht, innerlich zu zerbrechen und zugrunde zu gehen. Jaspers nennt in diesem Zusammenhang drei Formen des Scheiterns:

- Der Arzt wird zum *Skeptiker*: Dieser sieht alles Unheil und alle Schwächen und endet schließlich aus Ekel als Zyniker.

⁹⁰⁵ Vgl. ebd., 18: „Dann darf man fragen, ob nicht die ärztliche Persönlichkeit auf eine legitime Weise selber zu einer heilenden Kraft wird, ohne Zauber ohne Heiland sein zu müssen...“

⁹⁰⁶ DERS., AP, 668.

- Als *Naturalist* betrachtet er nur das kausale Geschehen und die Erbarmungslosigkeit der Natur, den ständig wiederkehrenden Kreislauf von Entstehen (Geburt) und Vergehen (Tod), in dem der einzelne Mensch letztlich bedeutungslos ist.⁹⁰⁸
- Als *Ungläubiger* mag er angesichts des Elends und der Not in der Welt an keine „Gottheit“ mehr glauben.⁹⁰⁹

Diese Gefahren des Scheiterns vermag der Arzt nur zu überwinden durch die Gewinnung „menschlicher Tiefe“ und „Reife“. Diese erwirbt er sich erst durch beständige Selbsterhellung und Selbstwerdung als Mensch.⁹¹⁰ Als methodische Voraussetzung hierfür erweisen sich die (1.) Selbstreflexion und Besinnung sowie (2.) die Kommunikation, die zwei Komponenten philosophischer Lebensführung.⁹¹¹

Erst eine solche menschliche Reife und starke Persönlichkeit befähigt ihn als Arzt, die eigene Begrenztheit und die der Medizin insgesamt anzunehmen. Aus ihr gewinnt er die Kraft und Güte, aus der „Tiefe seines menschlichen Blickes“⁹¹² dem Patienten jenseits der Grenze naturwissenschaftlich-medizinischer Therapie weiterhin menschenfreundlich zu begegnen und trotz aller Hoffnungslosigkeit dem Patienten Hoffnung zu geben.⁹¹³

Das innere Verhalten des Arztes zu sich selbst (die Gewinnung menschlicher Reife durch ein Arbeiten an sich selbst) erweist sich als Voraussetzung und Bedingung für das ethische Handeln gegenüber dem Patienten über jede medizinisch-naturwissenschaftliche Therapie hinaus. Jaspers' Aussagen bleiben allgemein und andeutend: Damit der Arzt dort, wo er die Begrenztheit seines fachlichen Könnens erfährt, nicht scheiternd zugrunde geht, sondern die Grenze akzeptiert und schließlich überwindet, ist der Arzt gefordert, als Mensch an sich selbst zu arbeiten, seine Persönlichkeit und seinen Charakter zu bilden, zu sich selbst zu kommen, letztlich nach Jaspers als Existenz Mensch zu werden. Dies gelingt ihm letztlich nur, insofern er sich auszeichnet durch eine philosophische Lebensführung, d.h. insofern er Philosoph ist.

⁹⁰⁷ Vgl. hierzu Kap. 5.3.4.

⁹⁰⁸ Vgl. JASPERS, K., Die Idee des Arztes, 16.

⁹⁰⁹ Vgl. ebd.

⁹¹⁰ Vgl. ebd., 16f.

⁹¹¹ Vgl. hierzu Kap. 5.2.2.2.

⁹¹² JASPERS, K., ATZ, 16.

⁹¹³ Vgl. ebd., 17.

5.3.2.3 *Medizinethischer Ertrag*

- Die Erfahrung der Grenze und die Bewährung des Arztes an den Grenzen der medizinischen Therapien, die sich bereits sowohl für den wissenschaftstheoretisch begründeten (der Arzt als Wissenschaftler) als auch für den existenzphilosophisch begründeten (der Arzt als Philosoph) Ansatz der Medizinethik als entscheidende Initialerfahrung erwiesen haben, stellen auch in diesem ersten Abschnitt des praktischen Teils das zentrale gedankliche Prinzip dar.
- In *Jaspers' Stufenmodell ärztlicher Therapie* (5.3.2.1) scheint sein wissenschaftstheoretisch begründeter Ansatz einer Medizinethik durch, der auf den existenzphilosophischen Ansatz verweist: als entscheidend erweist sich hier die Haltung des Arztes angesichts der Grenze der jeweiligen Therapiestufe, besonders der wissenschaftlichen Stufen 1-4. Diese ärztliche Haltung drückt sich aus im Wissen und in der Annahme der Grenze der jeweiligen wissenschaftlichen Therapiestufe durch den behandelnden Arzt selbst und ermöglicht es ihm, die Grenze zu übersteigen und die Behandlung auf der nächsthöheren, der jeweiligen Krankheit des Patienten angemessenen Behandlungsstufe fortzusetzen. Das Wissen und die Annahme der Grenze durch den behandelnden Arzt werden damit zur Grundvoraussetzung eines verantwortlichen und dem individuellen Leiden des Patienten angemessenen ärztlichen Handelns. Auch wenn Jaspers an dieser Stelle die ärztliche Haltung nicht näher in den Blick nimmt, so lässt sich doch erahnen, dass sich dahinter die „wissenschaftliche Haltung“ verbirgt (5.2.1.2.2.1), die in gleicher Weise im Wissen um und in der Annahme der Grenze wissenschaftlicher Möglichkeiten zum Ausdruck kommt.
- Als eine besondere Grenze innerhalb seines fünfstufigen ärztlichen Therapiemodells erweist sich der Übergang von der 4. zur 5. Stufe (von der Psychotherapie zur „existentiellen Kommunikation“), insofern sie für Jaspers die Grenzlinie der medizinisch-naturwissenschaftlichen Therapie insgesamt markiert (5.3.2.1.4). Im „Überschreiten“ dieser Grenze verlässt der Arzt den Bereich der Wissenschaft und tritt nun in einen Bereich ein, der jenseits wissenschaftlicher Erkenntnis liegend dem Raum der Philosophie und der philosophischen Lebensführung zuzuordnen ist. Während der Arzt somit in den ersten vier Therapiestufen als *Wissenschaftler* gefordert ist, der sich durch die Haltung der

Annahme der Grenze (wissenschaftliche Haltung) auszeichnet, so ist er mit dem Übergang von der 4. zur 5. Stufe als *Philosoph* gefordert, insofern nun seine wissenschaftlichen Möglichkeiten begrenzt sind und ein Element philosophischer Lebensführung gefordert: „existentielle Kommunikation“ im Sinne einer ärztlichen Schicksalsgemeinschaft mit dem Patienten. Insofern die existentielle Kommunikation zwischen Arzt und Patient integraler Bestandteil als höchste Stufe ärztlicher Therapie ist, ist die philosophische Lebensführung selbst ein Therapieansatz und vollendet sich ärztliche Therapie in diese hinein.

- Unter dem Gesichtspunkt der „*Arzt als Person vor der Grenze* (5.3.2.2)“ lassen sich Elemente des existenzphilosophisch begründeten Ansatzes einer Medizinethik (der Arzt als Philosoph) wiederfinden. Jaspers betont hier, dass der Arzt an der Erfahrung des persönlichen und des fachlichen Scheiterns nicht zerbrechen und zugrunde gehen wird, wenn er sich durch „menschliche Reife“ und „starke Persönlichkeit“ auszeichnet. Diese wiederum sind ihm nicht von Geburt an mitgegeben, sondern sie bedürfen der beständigen Selbsterhellung und Selbstwerdung des Arztes durch Besinnung und Kommunikation. „Selbsterhellung“ und „Selbstwerdung“ und insbesondere „Besinnung“ und „Kommunikation“ sind Begrifflichkeiten, die im Rahmen seines Konzeptes der philosophischen Lebensführung (5.2.2.2) Zentralbegriffe darstellen. Wenn somit Jaspers unter dem Gesichtspunkt „der Arzt als Person vor der Grenze“ nicht *explizit* auf die philosophische Lebensführung reflektiert, so wird doch in seiner Verwendung der Begriffe „Selbsterhellung“ und „Selbstwerdung“ und „Besinnung“ als grundlegende innere Prozesse des Arztes zur Erlangung menschlicher Reife deutlich, dass er *implizit* auf die philosophische Lebensführung des Arztes rekurriert. Die durch das innere Handeln der Besinnung und Selbsterhellung erlangte menschliche Reife des Arztes erweist sich als Voraussetzung und Bedingung für das ethische Handeln gegenüber dem Patienten. Die philosophische Lebensführung des Arztes ist hier nicht (höchste) Therapiestufe, sondern Qualität ärztlichen Handelns überhaupt.

5.3.3 Das Arzt-Patient-Verhältnis

5.3.3.1 *Die Asymmetrie im Verhältnis von Arzt und Patient als Gefährdung für das Ethos der Humanität*

Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient ist gekennzeichnet durch eine Asymmetrie. Diese Ungleichheit ergibt sich konsequenterweise aus der Tatsache, dass der Patient als Hilfe suchender Laie den Arzt als den Hilfe spendenden Facharzt aufsucht.⁹¹⁴ Der Grund für diese Ungleichheit in der Begegnung ist letztlich in dem Tatbestand der Krankheit und des Leidens gegeben, welches zunächst immer nur dasjenige des Patienten ist, während der Arzt in der Regel gesund ist. Insofern besteht bereits in den körperlichen bzw. psychischen Grundvoraussetzungen beider Kommunikationspartner eine Ungleichheit, die durch seelische Ängste, das Gefühl von Unsicherheit und Abhängigkeit von Seiten des Patienten sowie durch die nicht selten fremde Umgebung des Krankenhauses bzw. der ärztlichen Praxisräume noch verstärkt werden kann. Hieraus können sich für das Verhalten sowohl des Patienten wie auch des Arztes folgende Gefahren und Fehlhaltungen ergeben: Der ängstliche und unsichere Patient, der sich ohnehin schon in einer geschwächten Position befindet, nimmt nun die Rolle des sich Unterwerfenden unter die ärztliche Autorität ein, indem er diese unreflektiert akzeptiert und den ärztlichen Anordnungen widerspruchslos folge leistet.⁹¹⁵ Die Autorität des Arztes ist ihm in diesem Zusammenhang ein erwünschter Punkt, der ihm Sicherheit verleiht und der ihm eigenes Nachdenken und eigene Verantwortung abnimmt.⁹¹⁶ Der Arzt seinerseits steht in der Gefahr, sich in der ihm durch den unreflektiert handelnden Patienten zugewiesenen Rolle des Überlegenen zu sonnen oder gar daraus einen Absolutheitsanspruch ärztlicher Autorität abzuleiten, die das Mitspracherecht des Patienten nicht mehr in Betracht zieht, die freie Entscheidungsgewalt des Patienten als unverzichtbares Element menschlicher Würde ignoriert und somit dem Ethos der Humanität zuwiderhandelt.⁹¹⁷ Beide Fehlhaltungen, sowohl die des Patienten als auch die des Arztes führen beide zu einer Verstärkung der ohnehin vorhandenen Asymmetrie im Verhältnis zwischen Arzt und Patient.

⁹¹⁴ Vgl. BORMUTH, M., *Lebensführung in der Moderne*, 184f.

⁹¹⁵ Vgl. JASPERS, K., AP, 674.

⁹¹⁶ Vgl. DERS., ATZ, 9f.

⁹¹⁷ Vgl. DERS., AP, 673.

Der Asymmetrie im Arzt-Patienten-Verhältnis stellt Jaspers nun ein Ideal der Arzt-Patienten-Beziehung gegenüber, das durch die Begegnung zweier gleichberechtigter vernünftiger Menschen auf gleichem Niveau gekennzeichnet ist.

5.3.3.2 *Das Ideal im Verhältnis von Arzt und Patient*

Das Ideal im Verhältnis von Arzt und Patient sieht Jaspers in dem persönlichen „Umgang zweier vernünftiger Menschen“ verwirklicht, in dem der Arzt als wissenschaftlicher Sachkundiger den Patienten in aller Offenheit über die jeweilige Diagnose informiert, mit ihm die weitere Behandlungsvorgehensweise und Therapieziele bespricht und auf diese Weise hilft.

Die Vernunft des *Patienten* drückt sich wie folgt aus:

- Der vernünftige Patient will, dass der Arzt ihn in aller Offenheit über Diagnose und Therapiemöglichkeiten informiert. Er ist in der Lage, das so Mitgeteilte zu begreifen und wird sich, den ärztlichen Anordnungen folgend, entsprechend verhalten. Dies gilt auch für den Fall, wenn es ernst wird, d.h. wenn bei bösartiger Prognose das eigene Leben bedroht erscheint. Er begehrt nicht die Beruhigung, sondern will die Wahrheit hören.⁹¹⁸
- Er geht nicht zum Arzt, weil er unter allen Umständen behandelt und von irgendetwas geheilt werden will. Vielmehr gilt für ihn: Er will eine Therapie nur, wenn sie (1.) wirklich notwendig und wenn sie (2.) wissenschaftlich begründet, d.h. wenn also „echte Therapie“⁹¹⁹ möglich ist.
- Wenn nun keine wissenschaftliche Therapie möglich ist, so erzwingt er vom Arzt nicht eine Behandlung allein zur eigenen inneren Beruhigung. Er akzeptiert vielmehr, dass die zu Verfügung stehenden Behandlungsmethoden im Augenblick rationell nicht wirksam sind und erwartet nur Diagnose und Beobachtung, um im gegebenen Fall einen wirksamen therapeutischen Eingriff nicht zu versäumen.⁹²⁰

Der *vernünftige Arzt* zeichnet sich durch folgendes Verhalten aus:

- Der vernünftige Arzt ist sich zwar seiner Verantwortung für die Richtigkeit seiner Aussagen gegenüber dem Patienten bewusst, gleichzeitig weiß er aber auch um deren Wirkung auf den Patienten und dessen angeschlagenen, labilen und

⁹¹⁸ Vgl. DERS., ATZ, 9f.

⁹¹⁹ Wenn Jaspers von „echter Therapie“ spricht, so meint er stets eine auf wissenschaftlichen Erkenntnissen begründete Therapie.

widervernünftigen psychischen Zustand.⁹²¹ Daraus folgt konsequenterweise: Er wird nicht jedem Patienten jederzeit sein Wissen über Diagnose und Therapie mitteilen. Für sein Verhalten gegenüber dem Patienten gilt: „Anspruch auf Wahrheit hat nur der Kranke, der fähig ist, die Wahrheit zu ertragen und mit ihr vernünftig umzugehen.“⁹²² Er weiß somit um den erlaubten Grenzfall der ärztlichen Lüge.⁹²³ Auf Einwände eines vernünftigen Kranken geht er ein und respektiert das Recht des Patienten auf Selbstbestimmung, sofern der Patient dazu fähig ist. Sich über das Recht des Patienten auf Selbstentscheidung hinwegzusetzen, würde für Jaspers eine Verletzung der Menschenwürde und folglich einen „Verrat am Ethos der Humanität“⁹²⁴ bedeuten.

- Er kennt die Möglichkeiten und Grenzen wissenschaftlicher Therapie. Aus diesem Wissen heraus wird er den Patienten medizinisch nur behandeln, wenn sich die Therapie als wissenschaftlich begründet erweist und als solche möglich und sinnvoll erscheint.⁹²⁵ Er geht verantwortlich mit den Ressourcen und den Möglichkeiten von Diagnose und Therapie um und folgt dem Grundsatz: „So wenig wie möglich eingreifen, Beschränkung auf rationell begründete Mittel.“⁹²⁶
- Angesichts der schlimmsten Prognosen resigniert der vernünftige Arzt nicht. Seine Vernunft in Verbindung mit dem Glauben an eine Transzendenz geben ihm die Kraft, auch in scheinbar hoffnungsloser Situation einen letzten Funken an Hoffnung zu bewahren.⁹²⁷

Dieses hier geschilderte Ideal der Arzt-Patienten-Beziehung beruht vor allem auf Jaspers' Konzept der „existentiellen Kommunikation“, die er in seiner „Philosophie“ als ein rückhaltlos offenes, kritisches wie faires Gespräch zweier vernünftiger und eigenständiger Menschen auf gleichem Niveau charakterisiert hat.⁹²⁸ Darin nimmt Jaspers das ethische Postulat des „Kommunikationswillens“ auf, das den Arzt als Philosophen kennzeichnet. Ebenso lässt sich im „Glauben an eine Transzendenz“ das Postulat der „Glaubenssubstanz“ wiederfinden, das gleichfalls den Arzt-Philosophen

⁹²⁰ Vgl. JASPERS, K., ATZ, 10.

⁹²¹ Vgl. ebd., 11.

⁹²² Ebd., 10.

⁹²³ Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 5.3.3.3.

⁹²⁴ BERNSTEIN, A., Erinnerungen an Karl Jaspers, 292.

⁹²⁵ Vgl. JASPERS, K., ATZ, 9.

⁹²⁶ Ebd., 9.

⁹²⁷ Vgl. ebd. 10.

auszeichnet.⁹²⁹ Die Forderung wissenschaftlich begründeter Therapie entspricht dem Anspruch der „Wissenschaftlichkeit“, der sich an den Arzt als Wissenschaftler richtet.⁹³⁰

5.3.3.3 Die Lüge, ein erlaubter Grenzfall in der Kommunikation von Arzt und Patient: der Arzt vor der ethischen Unbedingtheit seiner selbst

Jaspers setzt sich im zweiten Band seiner Philosophie u.a. mit dem ethischen Verbot „Du sollst nicht lügen“⁹³¹ auseinander: Dieses Verbot - verstanden als allgemeingültiges absolutes Gesetz - meint, dass es dem Einzelnen grundsätzlich immer verboten sei, die Unwahrheit zu sagen. Gleichzeitig weist Jaspers jedoch daraufhin, dass es durchaus Situationen geben kann, wo das Verbot der Lüge gerechtfertigt oder gar als sittliches Gebot gefordert sein kann. Als konkretes, medizinethisch relevantes Beispiel nennt er hier die geforderte Lüge seitens des Arztes gegenüber dem hoffnungslos erkrankten Patienten.⁹³² In seinem Buch „Der Arzt im technischen Zeitalter“ behauptet Jaspers sogar: „Anspruch auf Wahrheit hat nur der Kranke, der fähig ist, die Wahrheit zu ertragen und mit ihr vernünftig umzugehen.“⁹³³ Ob und wann genau das Lügen wahres oder unwahres Handeln in der jeweiligen Situation ist, entzieht sich somit der endgültigen Fixierung und Vorbestimmung durch allgemeingültige Gesetze⁹³⁴. Vielmehr muss dieses der einzelne Arzt selbst, der immer in der konkreten Situation steht, entscheidet und handelt, in der Unbedingtheit seiner selbst als Ort und Quelle ethischer *Gewissheit* klären.⁹³⁵ Als Maßstab erweist sich hier die innere ärztliche Wahrhaftigkeit⁹³⁶: Es gilt für den Arzt zu klären, ob er aus der Unbedingtheit des Selbstseins heraus lügen muss, um letztlich das Gute zu tun, oder ob er die Unwahrheit

⁹²⁸ Vgl. DERS., P II, 60.

⁹²⁹ Siehe oben Kap. 5.2.2.

⁹³⁰ Siehe oben Kap. 5.2.1.2.3.

⁹³¹ JASPERS, K., P II, 356; vgl. ebd., 356-359.

⁹³² Vgl. DERS., W, 557ff.

⁹³³ DERS., ATZ, 10.

⁹³⁴ Vgl. DERS., P II, 358: "Die absolute Wahrhaftigkeit der Existenz ist grade objektiv ... nicht charakterisierbar."

⁹³⁵ Denn für Jaspers ist der Arzt nicht nur für die Richtigkeit seiner Aussagen verantwortlich, sondern auch für deren Wirkung auf den Kranken (vgl. DERS., Die Idee des Arztes, 11.). Dieser Hinweis Jaspers' erscheint nicht ganz unerheblich, da die Einstellung des Patienten zu seiner Krankheit sich durchaus positiv oder negativ auf den Krankheitsverlauf und den Heilungsprozess auswirken kann.

⁹³⁶ Was bei Jaspers der Begriff "ärztliche Wahrhaftigkeit" genau bedeutet, lässt sich nur schwer begrifflich festlegen. In seinem Werk "Von der Wahrheit" umschreibt er "Wahrsein" als "Lauterkeit einer Seele", "Redlichkeit", "Ehrfurcht vor der Wirklichkeit", und "Liebe zur Ursprünglichkeit". (DERS., W, 551.) Aber auch mit diesen Umschreibungen entzieht er sich jeder begrifflich-exakten Bestimmung.

sagt, weil er egoistische Ziele verfolgt, den jeweils anderen bewusst damit schädigen will und auf diese Weise Böses tut und so in sich selbst böse ist.⁹³⁷

Jaspers möchte auf diese Art und Weise zeigen, dass das allgemeingültige Gesetz „Du sollst nicht Lügen“ nicht in der Lage ist, alle Situationen hinreichend zu erfassen, und „daß Lügen in Situationen ein [inneres] wahrhaftes Tun sein kann, aber ohne [äußere] Wahrheit als objektiv gültiges Gesetz zu werden.“⁹³⁸

Wo dennoch das Verbot der Lüge als allgemeingültige Formel absolut gesetzt wird, dort verkommt es zu einem toten Mechanismus, wird zur starren Äußerlichkeit und damit unwahr⁹³⁹: „Das Gesetz sinkt zur formulierbaren endgültigen Regel herab als einem aussagbaren Imperativ, das Selbst zu einem Fall seiner Verwirklichung. In dieser Verallgemeinerung des Gesetzes und des Selbst zum Selbst überhaupt kommt mein konkretes Freiheitsbewusstsein nicht zu adäquater Erhellung. Die rational eindeutige Formel muss notwendig erstarren, Gradlinigkeit und Mechanisierung mit sich bringen.“⁹⁴⁰ Ethische Gesetze verlieren dann ihren ethischen Charakter und werden zu rein logisch eindeutigen Rechtssätzen. Ethische Sätze an sich sind dagegen nicht eindeutig und bedürfen der Auseinandersetzung, Deutung und geschichtlichen Aneignung durch die Existenz.⁹⁴¹ Erst wenn die moralische Norm existentiell angeeignet wird, gewinnt sie Richtung, Gehalt und Wahrheit⁹⁴², und erst dann kann die moralische Norm (für die jeweilige Existenz) unbedingt gelten.⁹⁴³

Jaspers weist somit der Unbedingtheit seiner selbst als Ort und Quelle ethischer Gewissheit eine absolute Bedeutung zu, die, wie wir sahen, im absoluten (ethischen) Bewusstsein ihrer selbst gewiss wird und sich im Gewissen ausspricht.⁹⁴⁴ Das Gesetz in Form von allgemeingültigen ethischen Sätzen dagegen hat eine relative Bedeutung und ist nur unbedingt, soweit es durch die Existenz selbst geschichtlich angeeignet wird.⁹⁴⁵

Jaspers' ärztliche Ethik erweist sich so als unbedingte Verantwortlichkeit des ärztlichen

⁹³⁷ Weil das existentielle Sollen immer individuell bleibt und nie Allgemeingültigkeit erlangen kann, ist es auch im Letzten unmöglich, genau zu definieren, was Jaspers letztlich mit "das Gute" oder "Existentialität" meint.

⁹³⁸ JASPERS, K., P II, 359; Ergänzungen vom Verfasser.

⁹³⁹ Vgl. ebd., 356.

⁹⁴⁰ Ebd., 179.

⁹⁴¹ Vgl. ebd., 359f.

⁹⁴² Vgl. ebd., 332. 360.

⁹⁴³ Vgl. hierzu auch: POTEPA, M., Kant und Jaspers - ein Vergleich der Freiheitsauffassungen der beiden Denker, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 151f.

⁹⁴⁴ Siehe Kap. 4.2.3.

Subjekts vor der einmaligen Situation, ist also eine die sittliche Entscheidung in die Innerlichkeit verlagernde Existentialethik.

5.3.3.4 Die Auswirkungen des technischen Zeitalters auf das Arzt-Patienten-Verhältnis: die Gefährdung des Humanitätsideals!

Jaspers beobachtet im technischen Zeitalter eine grundlegende Veränderung im ärztlichen Handeln und in der Art der Arzt-Patienten-Beziehung: Während das ärztliche Handeln früher sehr stark von der einzelnen Persönlichkeit des behandelnden Arztes abhängig war und die medizinische Behandlung sich in einem persönlichen Vertrauensverhältnis von Patient und Arzt vollzog, so tritt im technischen Zeitalter der einzelne Arzt in seiner Beziehung zum einzelnen Patienten mehr und mehr in den Hintergrund zugunsten eines unpersönlichen medizinischen Apparates, der sich als Großbetrieb in Form von Kliniken und Untersuchungslaboratorien organisiert. Jaspers erkennt durchaus die Vorteile, die eine derartige Zentrierung und Technisierung des ärztlichen Handelns mit sich bringt und verweist auf den Fortschritt in der Apparatediagnostik und auf die medizinischen Heilerfolge, die gerade durch die Umorganisation des Ärzteswesens und die Schaffung von großen Kliniken möglich wurden.⁹⁴⁶

Andererseits wirkt sich gerade diese Entwicklung negativ auf das persönliche Vertrauensverhältnis von Arzt und Patient aus. Jaspers verdeutlicht dieses an den beiden Beispielen des Krankenhausarztes und des niedergelassenen Arztes:

Der *Krankenhausarzt* wird in der Klinik auf seine Spezialisierung als Fach-, Labor- oder Röntgenarzt reduziert und arbeitet als solcher in einem Ärzteteam. Als Teil dieses Ärztekollektivs ist ihm - gemäß seiner medizinischen Spezialisierung - eine bestimmte ärztliche Aufgabe zugeordnet, in deren Rahmen er dann den Patienten diagnostizierend oder behandelnd medizinisch versorgt. Insofern er auf diese Weise den Patienten nicht mehr in der Kontinuität seines Lebens begleitend behandelt, sondern nur noch punktuell ihm begegnet, findet zwar eine Behandlung und Versorgung des Patienten durch den

⁹⁴⁵ Vgl. hierzu auch END, H., Existentielle Handlungen im Strafrecht. Die Pflichtenkollision im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers. München 1959, 50ff.

⁹⁴⁶ Vgl. JASPERS, K., ATZ, 42f.

Arzt statt, ein persönliches Vertrauensverhältnis des Patienten zum Arzt kann sich dagegen nur selten entwickeln.⁹⁴⁷

Die zunehmende Organisation und Bürokratisierung des medizinischen Apparates wirkt sich auch auf die Arbeit des *niedergelassenen Arztes* aus: Die Krankenversicherungen ermöglichen dem Patienten eine kostengünstige ärztliche Behandlung. Dies führt dazu, dass immer mehr Menschen schon bei kleineren körperlichen und seelischen Beschwerden den Arzt aufsuchen. Dieser hat nun aufgrund des zunehmenden Patientenandrangs weniger Zeit für den einzelnen Patienten und wird diesen, da er überarbeitet ist, nur oberflächlich diagnostizieren und behandeln können. Eine fachmedizinische und ethisch-verantwortete Versorgung des Patienten sieht Jaspers so nicht mehr gewährleistet. Er befürchtet die Verwandlung oder den Verlust des Humanitätsgedankens als der zweiten Säule des Arztseins⁹⁴⁸: „Die Humanität im Gedanken an die allgemeine ärztliche Versorgung der gesamten Bevölkerung wird zur Inhumanität durch die Weise dieser Versorgung.“⁹⁴⁹

Angesichts dieser inhumanen Fehlentwicklungen in Bezug auf das Arzt-Patienten-Verhältnis fordert Jaspers (1.) den einzelnen Arzt zur Selbstbesinnung⁹⁵⁰ und (2.) die Ärzteschaft insgesamt zum Umdenken und zu Reformen des medizinischen Apparates auf.⁹⁵¹ Diese sollen sich leiten lassen von dem Ideal einer individualistisch-geprägten persönlichen ärztlichen Behandlung des Patienten: „Nur der Arzt im Umgang mit dem einzelnen Kranken erfüllt den eigentlichen Beruf des Arztes. Die anderen betreiben ein redliches Gewerbe, aber sind nicht Ärzte.“⁹⁵² Dass sich ein solches ärztliches Behandlungsideal viel leichter in einer ärztlichen Privatpraxis verwirklichen lässt als im durch Stress und Zeitdruck geprägten medizinischen Alltag einer Klinik, darum weiß auch Jaspers. Damit die geforderten Reformen auch in einer Großklinik erfolgreich umgesetzt werden können, bedarf es eines wirksamen ärztlichen Ethos. Jaspers bezeichnet es auch als „Geist des [jeweiligen] Hauses“⁹⁵³. Ein solcher Geist kann weder von außen anonym in ein Krankenhaus installiert oder verordnet werden noch ist er an einer Universität in Form von Vorlesungen und Seminaren lehr- und vermittelbar. Er

⁹⁴⁷ Vgl. ebd., 42f.

⁹⁴⁸ Vgl. DERS., *Arzt und Patient*, 23.

⁹⁴⁹ DERS., *ATZ*, 43.

⁹⁵⁰ Vgl. ebd.

⁹⁵¹ Vgl. ebd., 44.

⁹⁵² Ebd.

⁹⁵³ Ebd.

drückt sich vielmehr aus im sich verwirklichenden vorbildlichen ärztlichen Leben des jeweiligen Chefarztes, in das die jüngeren Ärzte - ihn beobachtend und nachfolgend - hineinwachsen, und realisiert sich in der Art und Weise des täglichen Umgangs untereinander, mit dem Patienten und dem Pflegepersonal. Ein solches ärztliches Ethos bewahrt die Humanitätsidee⁹⁵⁴, neben der Wissenschaft die zweite Säule des Arztseins, und gewährleistet in einem zunehmend unpersönlicher werdenden und durch Technisierung geprägten Klinikalltag eine durch ein Menschenbild geleitete persönliche medizinische Therapie.⁹⁵⁵

Wenn Jaspers hier von der Bedeutung der ethischen Persönlichkeit des Chefarztes und dessen Einfluss auf den „Geist des Hauses“ spricht, dann sind diese Gedanken letztlich aus seinen eigenen positiven medizin-praktischen Erfahrungen als Volontärassistent an der Heidelberger Psychiatrischen Klinik erwachsen (2.1.). Als vorbildliche ärztliche Persönlichkeit erweist sich hier für Jaspers der damalige Chefarzt Franz Nissl: „Dieser Forscher war von einer großartigen Güte gegenüber Kranken und Assistenten, herb in der Form, zornig aus Temperament, ungemein gewissenhaft und vorbedacht im Handeln. Von ihm her wirkte eine warme und wohlwollende Atmosphäre.“⁹⁵⁶

5.3.3.5 Medizinethischer Ertrag

Das Arzt-Patient-Verhältnis ist in seiner Idealform seitens des Arztes vor allem durch das Ethos der Humanität gekennzeichnet. Es wird in Frage gestellt durch eine grundsätzliche Asymmetrie im Verhältnis beider, die sich als Hilfesuchender und Helfer begegnen, sowie durch die Technisierung moderner Medizin. Es wird seitens des Arztes im Sinne der Humanität reaktiviert durch:

- die prinzipielle Wahrung des mit der Menschenwürde mitgegebenen Patientenrechte auf Selbstentscheidung im Rahmen eines existentiellen Kommunikationsverhältnisses zweier eigenständiger und vernünftiger Menschen.
- die Wissenschaftlichkeit des Therapieansatzes.
- der Glaube des Arztes an eine Transzendenz („Glaubenssubstanz“).

⁹⁵⁴ Jaspers verweist in diesem Zusammenhang auf Verletzungen der Humanität in der Zeit des Nationalsozialismus hin, die sich insbesondere in Menschenexperimenten und Tötung von Geisteskranken äußerte. (Vgl. DERS., *Arzt und Patient*, 19.)

⁹⁵⁵ Vgl. DERS., *ATZ*, 44.

⁹⁵⁶ DERS., *Philosophische Autobiographie* (1953), in: Ders., *Philosophische Aufsätze*, 161.

Abgesehen von der „Wissenschaftlichkeit“ als typisch wissenschaftsethische Haltung sind hier wesentliche Elemente philosophischer Lebensführung benannt: die Humanität als ihre Grundhaltung (5.2.2.2.3), die durch Glaubenssubstanz (5.2.2.2.1) und Kommunikationswille (5.2.2.2.2) vorbereitet wird. Der Aspekt der „Selbsterhellung“ innerhalb der philosophischen Lebensform kommt hier noch nicht zur Sprache (5.2.2.1). Es darf aber vorausgesetzt werden, was der Arzt „klären“ muss, was er aus der Unbedingtheit seines Selbstseins tun muss, ob er z.B. zur Lüge gegenüber einem Patienten verpflichtet ist oder die Lüge verboten ist. Für den Arzt ist nicht ein allgemeines positives Sittengesetz Ort und Quelle ethischer Gewissheit, sondern die Unbedingtheit seiner Selbst. Diese Unbedingtheit wird, wie wir bereits sahen (4.2.3), im absoluten (ethischen) Bewusstsein ihrer selbst gewiss und spricht sich im Gewissen aus. Auch unter dem Gesichtspunkt des Spezialproblems des Arzt-Patient-Verhältnisses erweist sich die Medizinethik Jaspers' als Existenzethik, die die Verantwortlichkeit des ärztlichen Subjekts in die unbedingte sittliche Entscheidung der Innerlichkeit verlagert. Die Vorstellung, dass diese Innerlichkeit vielleicht der Schulung und der Korrektur durch ein allgemeines äußeres sittliches Gesetz bedarf, hat bei ihm kein Gewicht.

5.3.4 Konkretion: Das ethische Ideal des psychotherapeutischen Nervenarztes

5.3.4.1 Die Ausbildung des Nervenarztes als Erziehung zum Arztsein

Die Ausbildung zum Nervenarzt beschreibt Jaspers als einen besonderen Weg der Bildung. Die umfasst (1.) eine rein wissenschaftliche Komponente und (2.) einen nicht-fachmedizinischen Bereich.

Ein erster wichtiger Grundbaustein stellt eine umfassende somatisch-medizinische und psychopathologische Bildung dar. Insofern sie Teil der Wissenschaft ist, wird sie an der Universität vermittelt und ist lehrbar.

Jaspers macht deutlich, dass für den Nervenarzt eine (natur-)wissenschaftliche Ausbildung allein nicht ausreicht. Er plädiert für eine zusätzliche geistige Ausbildung und verweist in diesem Zusammenhang auf das Studium der großen Philosophen Platon, Aristoteles, Augustinus, Pascal, Nietzsche und Kierkegaard. In der persönlichen Auseinandersetzung mit ihren philosophischen Gedanken und psychologischen Einsichten soll zunächst das Erkenntnisvermögen und das Verstehen des Nervenarztes

als *Wissenschaftler* geschult und trainiert werden. Sein Geist soll offen werden für seine Wissensmöglichkeiten und befähigt werden für neues Fragen und Freilegen von Erkenntnissen im Bereich der Psychopathologie. Gleichzeitig gilt: „Wer kritische Philosophie gründlich durchzudenken sich bemüht hat, ist vor zahlreichen falschen Fragestellungen, überflüssigen Diskussionen und hemmenden Vorurteilen geschützt, die bei unphilosophischen Köpfen in der Psychopathologie nicht selten eine Rolle spielen.“⁹⁵⁷

Außerdem kommt dem philosophischen Studium ein positiver Wert für die Ausbildung einer *menschlichen* Grundhaltung zu.⁹⁵⁸ Eine solche Haltung ist für Jaspers letztlich nicht auf bestimmte Regeln zu bringen und schriftlich in Form von Gesetzen zu fixieren und festzulegen. Sie ist an der Universität nicht lehrbar. Insofern bleibt der in der Ausbildung stehende (Nerven-)Arzt verwiesen auf das lebendige Beispiel des Arztes, dessen je individuelle moralisch-überzeugende (Lebens-) Haltung gerade in der Art und Weise seines Umgangs mit dem Patienten und dem Menschen allgemein hervorstrahlt.⁹⁵⁹

Insofern die Ausbildung des Nervenarztes nicht nur auf seine wissenschaftlichen Fähigkeiten zielt, sondern v.a. die Bildung einer philosophischen Grundhaltung betrifft, die letztlich die Bildung einer innerlich reflektierten Persönlichkeit und eines moralisch überzeugenden Charakters voraussetzt⁹⁶⁰ und damit das Wesen des Nervenarztes selbst mit einschließt, kann man mit Tellenbach auch von der Ausbildung des Nervenarztes als einer „Erziehung zum Psychiater-Sein“⁹⁶¹ sprechen.

5.3.4.2 Grundtypen des Nervenarztes

Jaspers stellt sich die Frage nach dem Wesen des erfolgreichen Nervenarztes. Der Erfolg eines Nervenarztes wird nicht bestimmt durch den Wert oder die Richtigkeit seiner Ansichten und seines Verhaltens, vielmehr gilt: „Wer erfolgreich ist, entscheidet

⁹⁵⁷ JASPERS, K., AP., 6.

⁹⁵⁸ Vgl. ebd.

⁹⁵⁹ Vgl. ebd., 674: „Wie er ist, das ist nur durch Beispiel, nicht durch Lehre übertragbar.“; vgl. ebd.: „Die Kunst des therapeutischen Handelns, des Umgangs, der Form der Gebärde und der Haltung ist nicht auf Regeln zu bringen.“

⁹⁶⁰ Vgl. BORMUTH, M., Lebensführung in der Moderne, 82.

⁹⁶¹ TELLENBACH, H., Karl Jaspers' Konzeption einer geistigen Psychiatrie, 745.

die Masse der Patienten.⁹⁶² Die Menge der Patienten mit ihren Bedürfnissen üben auf den Arzt Druck aus und bestimmen, ob und welcher Nervenarzt erfolgreich ist und welcher nicht. Nun unterscheiden sich die Patienten in ihrem Wesen und ihren Bedürfnissen in vielerlei Weise. Insofern für Jaspers ein Nervenarzt „für jedermann“ unmöglich ist⁹⁶³, entspricht der Vielzahl an unterschiedlichen Patienten auch eine Vielzahl unterschiedlicher Nervenarzt-Typen. Jaspers selbst unterscheidet vier verschiedene Typen des psychotherapeutischen Nervenarztes:

- Der *abgeglittene Typus*: Jaspers charakterisiert ihn als einen „Schwindler“ und „Betrüger“. Dieser gibt vor, über enormes medizinisch-psychotherapeutisches Wissen zu verfügen und es allein zum Wohle des Patienten einsetzen zu wollen. Sein in Wirklichkeit Ungenügen in theoretischem Wissen und praktischem Können versucht er durch Überlegenheit zu überspielen. Im psychotherapeutischen Kontakt mit dem Patienten zielt er darauf, alle Bedürfnisse - Jaspers nennt hier Machtgefühl, erotische Triebe und Sensationssucht - bei sich selbst und bei seinem Patienten zu befriedigen. Insofern er in Theorie und Praxis als Schwindler erweist, ist er dem Patienten und sich selbst gegenüber unehrlich.
- Der *redliche Typus*: Er beschränkt sich bewusst und einzig auf das Somatische und überzeugt durch seine Vernunft.
- Der *skeptische Typus*: Er zeichnet sich durch allseitige wissenschaftliche Bildung aus und weiß sie entsprechend in der Praxis dem Patienten ratend, lehrend und lindernd umzusetzen. Zudem verfügt er über die Fähigkeit, bei aller wissenschaftlichen Bildung an der Möglichkeit von Erkenntnis zu zweifeln.
- Der *Typus im naturwissenschaftlichen Zeitalter*: Ihn bezeichnet Jaspers als den erfolgreichsten unter den genannten Nervenarzt-Typen. Er verfügt über ein umfangreiches somatisch-naturwissenschaftliches Wissen. Gegenüber dem Patienten nimmt er eine empirisch-beobachtende und sachlich-beurteilende Grundhaltung ein. Er erkennt sofort jeglichen Schwindel und hält sich von jeder Art des Dogmatismus und Fanatismus fern. Für ihn gibt es keine Endgültigkeit des Erreichten, des Wissens und der Erkenntnis, vielmehr sind für ihn wissenschaftliche Erkenntnisse im ständigen Fortschritt begriffen. So kennt auch

⁹⁶² JASPERS, K., AP, 674.

⁹⁶³ Vgl. ebd., 677.

er selbst keinen Stillstand im Forschen und Suchen nach den erfolgreichsten, nützlichsten und wissenschaftlichsten medizinischen Techniken und Therapien. Die oberste aller Autoritäten ist ihm die Wissenschaft selbst.⁹⁶⁴

5.3.4.3 *Der Nervenarzt: Vorbild und Ideal des Arztes schlechthin*

Indem Jaspers den Erfolg eines Nervenarztes an dem Zuspruch der Masse an Patienten misst und nicht an seinen richtigen Entscheidungen und seinem korrekten Verhalten, macht er unmissverständlich deutlich: Der Nervenarzt, der erfolgreich ist, handelt nicht deshalb automatisch auch ethisch richtig und gut, d.h. der erfolgreiche Nervenarzt ist nicht identisch mit dem ethischen Ideal des Nervenarztes. Hierfür sind andere Kriterien ausschlaggebend. Jaspers nennt drei wichtige ärztliche Grundlagen: Der ideale Nervenarzt verfügt (1.) über die wissenschaftliche Basis des Skeptikers, besitzt (2.) eine kraftvolle Persönlichkeit und zeichnet sich (3.) durch den Ernst des existentiellen Glaubens aus.⁹⁶⁵

Unter „*wissenschaftlicher Basis des Skeptikers*“ versteht Jaspers zunächst einmal eine umfassende naturwissenschaftliche Bildung. Da sich für ihn Wissenschaft nur sinnvoll erweist, insofern ihre Erkenntnisse auf praktische Anwendung zielen und sich in der Praxis bewähren, ist mit dem Begriff „*wissenschaftlicher Basis*“ natürlich auch immer die praktische Umsetzung der wissenschaftlichen Erkenntnisse, d.h. das praktische Können, miteingeschlossen. Gleichzeitig besitzt er die Fähigkeit, trotz oder gerade wegen seiner allseitigen wissenschaftlichen Bildung die scheinbar eindeutigsten und klarsten wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht blind und ungeprüft zu übernehmen, sondern immer zunächst in Frage zu stellen und in Zweifel zu ziehen. Er kennt die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis.

Neben der Wissenschaft als eine wichtige Voraussetzung nennt Jaspers als *persönliche Vorbedingungen* die Weite des Horizontes, wertungsfreies Begegnen und Handeln, Vorurteilslosigkeit, Hingabefähigkeit, Wärme und Güte des Wesens. Diese Grundhaltungen sieht er nur bei einem Menschen verwirklicht, der über einen ausgeprägten Charakter und eine starke Persönlichkeit verfügt.⁹⁶⁶ Da ein solcher ausgeprägter Charakter nicht unbedingt automatisch mit dem Menschsein mitgegeben

⁹⁶⁴ Vgl. ebd., 675f.

⁹⁶⁵ Vgl. ebd., 676.

⁹⁶⁶ Vgl. ebd.

ist, bedarf es der beständigen Charakterbildung und des Arbeitens an der eigenen Persönlichkeit durch lebenslange Selbsterhellung und -durchleuchtung.⁹⁶⁷

Der Nervenarzt ist in einer Situation und Zeit tätig, in der der Glaube nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann; er handelt in einem säkularisierten Raum, der früher vom Glauben bestimmt war. Das bedeutet für den Nervenarzt, dass er säkularisiert tun muss, was früher auf Glaubensgrundlage oftmals durch Priester, Philosophen, Wundermänner, Beichtväter und Seelenführer vollzogen wurde.⁹⁶⁸ Dies gelingt ihm nur, wenn er selbst ein Gespür für Glauben hat, d.h. wenn er selbst über einen *existentiellen Glauben* bzw. eine akzeptable Weltanschauung verfügt.

Zusätzlich zu den drei genannten ärztlichen Grundlagen des Nervenarztes weist Jaspers darauf hin: „Er ist unausweichlich Philosoph, ist dies bewußt oder unbewußt, diszipliniert oder chaotisch, methodisch oder zufällig, ernst oder spielerisch, aus Unbedingtheit oder in Anpassung an soziologische Konjunkturen.“⁹⁶⁹ Jaspers nennt an dieser Stelle als besondere Eigenschaften des Nervenarzt-Philosophen Vernunft, Bescheidenheit, Offenheit, Humanitas und Besonnenheit.⁹⁷⁰ Er führt an dieser Stelle jedoch nicht detailliert aus, wie sich diese Eigenschaften im praktischen Arbeiten des Nervenarztes auswirken. Es ist zu vermuten, dass sich hinter diesen genannten Eigenschaften letztlich das Grenzbewusstsein des Philosophen verbirgt: Seine Vernunft befähigt ihn dazu, in lebenslanger Selbstdurchleuchtung der Grenzen des Wissens, des Menschseins insgesamt und der eigenen Grenzen im Wissen und in der Persönlichkeit gewahr zu werden. Das Bewusstsein der eigenen Begrenztheit lässt ihn selbst bescheiden werden. Aus dieser Bescheidenheit heraus ist es ihm nun möglich, offen und vorurteilslos allen Patienten entgegenzutreten, geduldig und gütig ihre Schwächen und Grenzen zu ertragen und besonnen und human zu behandeln.

Jaspers weist diesem Ideal eines Nervenarztes eine herausragende Stellung im Kreise der Ärzteschaft insgesamt zu. Er allein betrachtet und behandelt den Menschen als Ganzes. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass er nicht nur den Körper und die Seele des Patienten, sondern letztlich auch dessen soziale Situation, sein Umwelt und sein Schicksal in den Therapie- und Heilplan mit einschließt. Insofern erhebt Jaspers ihn

⁹⁶⁷ Vgl. ebd., 674.

⁹⁶⁸ Vgl. ebd.

⁹⁶⁹ Ebd.

zum Ideal des Arztes schlechthin, wenn er schreibt: „In dem Maße, als sie Nervenärzte sind, sind die Ärzte ihrer Gesamtaufgabe gewachsen.“⁹⁷¹

5.3.4.4 Der Nervenarzt als ärztlicher Psychotherapeut: Ethische Anforderungen an die Persönlichkeit

Im Mittelpunkt aller nervenärztlichen Praxis steht das Arzt-Patienten-Verhältnis, das in der Psychiatrie ganz wesentlich auf Psychotherapie bezogen ist. Sie zeichnet sich in ihrem Arzt-Patienten-Verhältnis - im Gegensatz zu der rein somatisch-medizinischen Behandlung - durch ein sehr ausgeprägtes persönliches Moment aus. Dies erfordert von den psychotherapeutischen Arzt in seiner Tätigkeit besondere Fähigkeiten, die über das rein medizinisch angelernte Fachwissen hinausgehen. Hierbei handelt es sich um Anforderungen, die den Charakter und die ärztliche Persönlichkeit selbst betreffen. Jaspers nennt neben den geistigen Voraussetzungen drei ethische Forderungen, die die ärztliche Persönlichkeit erfüllen muss, wenn Psychotherapie ihrem Wesen gemäß gelingen soll:

5.3.4.4.1 Gegen ein pseudoreligiöses Missverständnis der Psychotherapie: die Haltung der „Wahrhaftigkeit“

Die Psychotherapie birgt in sich die ständige Gefahr, statt dem Patienten in seiner Not Wege der Hilfe und medizinischen Heilung anzubieten, das Seelenheil selbst zu verkünden und auf diese Weise zu einem Glaubensersatz in Form einer Religion oder Sekte zu werden.⁹⁷² Als Sekte hört sie dann auf, eine institutionelle Behandlungsform zu repräsentieren, die offen für alle Patienten - unabhängig ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft - zugänglich ist. Sie wird vielmehr zu einem Treffen eines elitären Kreises mit Ausschlusscharakter, in der der Psychotherapeut nun als Sekten- und Religionsstifter seine Patienten als Anhänger um sich versammelt. Gegen ein solches pseudoreligiöses Missverständnis fordert Jaspers vom Psychotherapeuten die Haltung der „Wahrhaftigkeit“, in der der Therapeut darauf verzichtet, dem Patienten etwas zu versprechen, was er nicht anbieten kann, Religion und Seelenheil, ohne selbst die großen religiösen Überlieferungen zu verachten.⁹⁷³ Zu diesem Zweck ist er

⁹⁷⁰ Vgl. ebd.

⁹⁷¹ Ebd., 668.

⁹⁷² Vgl. ebd., 679.

⁹⁷³ Vgl. ebd., 685.

angehalten, sich um eine philosophische Grundhaltung als des allgemeinen Mediums des Wissens, Anschauens und Könnens zu bemühen und muss darüber Klarheit gewinnen, dass diese philosophische Grundhaltung keineswegs angeboren ist, sondern dass sie vielmehr angewiesen bleibt auf die beständige Erarbeitung und Pflege in jedem Psychotherapeuten selbst. Durch beständige Selbsterhellung und Charakterbildung soll er zu einem reifen Menschen werden, der in sich selbst ruht und hieraus die Klarheit des Wissens und der Unterscheidung und die Kraft für sein Tun gewinnt.⁹⁷⁴

5.3.4.4.2 Gegen die Gefahr der Menschenverachtung: die Haltung des Helfenwollens und der Menschenliebe

Der Arzt macht im Rahmen der Psychotherapie praktische Erfahrungen, die ihn zu einem Menschenverächter werden lassen können. Dieses kann begründet sein durch bestimmte *Therapiemethoden*, in denen sich der Arzt selbst als „Dompteur von Bestien“⁹⁷⁵ fühlen mag. Andererseits können *Therapieerkenntnisse* die Ursache dafür sein, die dem Psychotherapeuten die Abgründe und Entgleisungen des Menschseins offenbar werden lassen.

Vor dieser ärztlichen Fehlhaltung der Menschenverachtung kann den Arzt letztlich nur seine Grundhaltung des Helfenwollens und der Menschenliebe bewahren. Sie setzt die beständige Selbstdurchleuchtung voraus. Erst die Selbstreflexion („Selbsterhellung“) und die Erforschung seiner selbst macht ihm die Grenzen des Menschseins insgesamt und v.a. seine eigenen Schwächen, Fehler und Entgleisungen bewusst und lässt ihn bescheiden werden. Aus dieser gewonnenen Bescheidenheit heraus wird er nun fähig, die Begrenztheit und das Versagen des ihm anvertrauten Patienten in Güte und Geduld zu ertragen und ihm in der Grundhaltung der Menschenliebe zu begegnen.⁹⁷⁶

5.3.4.4.3 Gegen eine entfremdende Einseitigkeit des Behandelns: die Forderung der beständigen Selbsterhellung des Psychotherapeuten

Für den Psychotherapeuten besteht die Gefahr, dass er sich im Behandlungsprozess vom Patienten distanziert und entfremdet: der Patient erscheint ihm dann nicht mehr als Mensch, sondern er nimmt ihn nur noch reduziert wahr als ein Naturobjekt, an dem er

⁹⁷⁴ Vgl. ebd.

⁹⁷⁵ Ebd.

⁹⁷⁶ Vgl. ebd.

zwar arbeitet, das ihn aber letztlich nichts angeht. Psychotherapie als seelische Behandlung des Menschen kann jedoch nur gelingen, wenn

- der Psychotherapeut den Patienten als das ansieht, was er in Wirklichkeit ist: ein Mensch mit einer Seele und Psyche,
- er um die Differenzierung von gesundem und krankem Seelenleben im Menschen allgemein weiß,
- ihm die eigenen seelischen Prozesse und psychologischen Mechanismen bewusst sind,
- er um die Gefahr der Beeinflussung der Therapie durch eigene Ansichten und Antriebe weiß.⁹⁷⁷

Jaspers fordert in diesem Rahmen die beständige Selbstdurchleuchtung und -erhellung des Psychotherapeuten, d.h. der Psychotherapeut muss sich zunächst einmal selbst zum Gegenstand seiner eigenen Psychologie machen, und zwar in dem gleichen Umfang und derselben Tiefe, wie er sie dem Kranken zumutet.⁹⁷⁸ Dies befähigt ihn dazu,

- eigene sachfremde Antriebe, die im Rahmen der Behandlung in ihm selbst wirksam werden, zu erkennen und ihnen entgegenzuwirken. Erst auf diese Art und Weise werden wissenschaftliche, d.h. von subjektiven Einflüssen befreite, Therapieergebnisse möglich.
- ihm werden die Grenzen, Möglichkeiten und die positiven wie negativen Auswirkungen seiner Therapiemethoden auf den Patienten bewusst: „Der Psychotherapeut, der sich selbst nicht durchleuchtet, kann auch den Kranken nicht recht durchleuchten.“⁹⁷⁹

5.3.4.5 Medizinethischer Ertrag

- Karl Jaspers entwirft im Rahmen seiner Ausführungen über den Nervenarzt (5.3.4.1) ein Ausbildungsmodell des Nervenarztes, das auf zwei Grundbausteinen fußt: die wissenschaftliche Ausbildung und die philosophische Erziehung. Insofern kann man *rein formal* davon sprechen, dass die wechselseitige Verwiesenheit von wissenschaftstheoretisch begründeter medizinethischer (5.2.1

⁹⁷⁷ Vgl. hierzu ebd., 679: „Der Psychotherapeut, der sich selbst nicht durchleuchtet, kann auch den Kranken nicht recht durchleuchten, weil die Weise, wie er es vollzieht, ständig undurchschaute, sachfremde Antriebe in sich wirksam werden läßt.“

⁹⁷⁸ Ebd., 685.

⁹⁷⁹ Ebd., 679.

Der Arzt als Wissenschaftler) und existenzphilosophisch begründeter medizinethischer (5.2.2 Der Arzt als Philosoph) Postulate in Jaspers' Ausführungen über das Ideal des Arztes schlechthin, des Nervenarztes, wiederaufgenommen werden und ihre Fortführung finden.

- Der wissenschaftstheoretisch begründete medizinethische Ansatz findet zwar Erwähnung, wird an dieser Stelle jedoch nicht weiter ausgeführt. Vielmehr scheint es Jaspers darum zu gehen, in Abgrenzung eben von einer rein wissenschaftlich ausgerichteten Ausbildung des Mediziners die Bedeutung einer zusätzlichen Erziehung zu einer durch Philosophie geprägten Grundhaltung des Arztes hervorzuheben. Sie steht hier im Mittelpunkt seiner Ausführungen. *Das* eine solche philosophische Erziehung des Arztes unerlässlich ist, davon Jaspers ist unmissverständlich überzeugt. *Wie* sie zu erlangen ist, lässt er zumindest in seinen Reflexionen über das nervenärztliche Ausbildungskonzept offen. So bleibt für den Leser allenfalls erahnbar, dass sich hinter der ethischen Grundhaltung des Arztes die unterschiedlichen Aspekte der „philosophischen Lebensführung“ (5.2.2.2) verbergen könnten, wenngleich sie in ihrer *formalen* Differenzierung in Selbstreflexion, Kommunikation und Glaubens-/Transzendenzbezug an dieser Stelle keine Erwähnung finden.
- Erst in Jaspers' Gedanken über den Nervenarzt als dem Vorbild und Ideal des Arztes schlechthin (5.3.4.3) nennt er als persönliche Voraussetzungen eines vorbildlichen Arztes „lebenslange Selbsterhellung“, „wertfreies Begegnen und Handeln“ und „existentiellen Glauben“. Diese Attribute scheinen begrifflich den formalen Postulaten der „philosophischen Lebensführung“ (Selbstreflexion, Kommunikation, Transzendenzbezug) zu entsprechen. Sie sind an dieser Stelle jedoch zusammenhangslos nebeneinander gestellt und werden inhaltlich nicht weiter erklärt. Sie bleiben damit unkonkret und leer, so dass man sich der Frage nicht erwehren kann, ob Jaspers an dieser Stelle wirklich willentlich auf die formalen Postulate einer „philosophische Lebensführung“ bezug nimmt oder ob er nicht einfach aus dem Zusammenhang heraus Schlagwörter aneinander reiht, ohne dass diese reflektiert in sein philosophisches System eingebunden sind.
- Dasselbe trifft auf die vielen von Jaspers benannten Werte wie z.B. Hingabefähigkeit, Wärme und Güte des Wesens, Vorurteilslosigkeit,

Bescheidenheit, Offenheit, Besonnenheit zu. Jaspers nennt diese als besondere Eigenschaften des Nervenarzt-Philosophen, ohne dass er sie mit Inhalt füllt und erklärt. Sie werden vielmehr scheinbar zusammenhangslos aneinandergereiht. Eine sichtbare Einbindung dieser Werte in sein philosophisches System gelingt auch hier nicht.

- Die von Jaspers postulierte *inhaltliche* ethische Grundhaltung des Arztes, das Ethos der Humanität, die sich als Ehrfurcht vor der Unendlichkeit und Einzigartigkeit des einzelnen Menschen im Bewusstsein der eigenen Grenze ausdrückt, klingt andeutungsweise in den Begriffen „Humanitas“, „Menschenverächter“, „Menschenliebe“ an. Ähnlich der oben erwähnten formalen Postulate der Selbstreflexion, Kommunikation und Transzendenzbezug, bleibt aber auch sie an dieser Stelle unkonkret und inhaltlich leer. So ist letztlich auch hier für den Leser nur erahnbar, dass sich hinter diesen Schlagwörtern die Haltung der Achtung und des Respekts dem Patienten verbirgt. Ob dies von Jaspers willentlich intendiert war, bleibt letztlich offen.

6 Resümee: Gibt es im Werk von Karl Jaspers eine Medizinethik?

6.1 Medizinethik bei Jaspers – eine personenzentrierte Ethik des Arztes als Wissenschaftler-Philosoph

Eines der entscheidenden Kennzeichen der Jaspers'schen Existenzphilosophie besteht in der Tatsache, dass sie konsequent vom Individuum, d.h. von der menschlichen Existenz ausgeht. Diesem Prinzip bleibt Jaspers auch in seinen Ausführungen über den medizinisch-ethischen Bereich treu. So reflektiert er nicht über die Medizinethik als wissenschaftliches Fach selbst, sondern rückt die Person des Arztes ins Zentrum seiner Überlegungen.

In dem Abschnitt (5.2.1), der sich mit dem *Arzt als Wissenschaftler* und damit mit dem Jaspers'schen Wissenschaftsverständnis auseinandersetzt, wurde ersichtlich: Jaspers' Reflexionen auf den allgemeinen Begriff „Wissenschaft“ zielen letztlich immer auf den wissenschaftlich arbeitenden einzelnen Menschen bzw. Arzt, der in seinem Bemühen nach absolutem und zwingendem Wissen scheiternd an seine Grenzen stößt.

In dem Abschnitt (5.2.2), der sich mit dem *Arzt als Philosoph* und damit mit dem Jaspers'schen Philosophieverständnis beschäftigt, wurde deutlich: Jaspers' Ausführungen über den Begriff „Philosophie“ meinen nicht die Philosophie selbst, sondern immer den philosophierenden Menschen bzw. Arzt in seiner philosophischen Lebensform.

Jaspers hat somit keinen Entwurf einer *fachzentrierten* Medizinethik konzipiert. Vielmehr interessiert ihn die Persönlichkeit des Arztes als ethisches Subjekt, d.h. als mögliche Existenz, als Wissenschaftler und als Philosoph. Insofern kann man bei Jaspers von einer *personenzentrierten* Entwurf einer Medizinethik im Sinne einer ärztlichen Ethik sprechen, die sich im ethischen Ideal des Wissenschaftler-Philosophen konkretisiert.

6.2 Grundintuition: Grenzerfahrung

Das Grenzerfahrung durchzieht Jaspers' gesamten medizinethischen Entwurf und kann insofern als Grundintuition bezeichnet werden.

Die „Grenzsituation“ ist für Karl Jaspers die „Initialerfahrung“, der sich Philosophie allgemein verdankt, insofern es in ihr um das Selbst des Menschen, das „Sein selbst“ (die Transzendenz) und den Menschen im Licht dieser Transzendenz (Existenz) geht (5.2.2.1.2). Im Scheitern des „universalen Wissenwollens“ und in den Erfahrungen von Tod, Krankheit, Leiden und Schuld wird der Mensch aus der scheinbaren Unerschütterlichkeit und Sicherheit seines Daseins herausgerissen und sieht sich nun mit den Grundfragen der Philosophie nach dem Sinn des Lebens, nach dem Wesen des Seins und nach dem, was letzte Sicherheit und Verlässlichkeit bietet, konfrontiert. Als entscheidend erweist sich für Jaspers dabei, wie der Mensch das Scheitern erfährt und welche Haltung er angesichts dieser ihn erschütternden Grenzerfahrung einnimmt. Als das gemeinsame Denkprinzip der von Jaspers geforderten positiven Haltungen angesichts der Grenzsituationen (4.3.2.1) erweist sich die Haltung der bewussten Annahme der Grenze. Es gilt, Grenzsituationen als Grundgegebenheiten menschlichen Daseins nicht aus dem Bewusstsein des Einzelnen zu verdrängen oder in Passivität zu verharren. Vielmehr soll der einzelne Mensch sich aktiv zu den Grenzsituationen und damit zu sich selbst verhalten, bewusst in die jeweils wahrgenommene Grenzsituation eintreten und gegenüber ihr eine positive innere Haltung einnehmen, die den Einzelnen dazu befähigt, sie zu übersteigen und so sich in freiheitlicher Selbstwahl zu verwirklichen. Erst wenn er sich in der ethischen Grundhaltung der Annahme der Grenze das Scheitern als ständige Grenze seines Daseins vergegenwärtigt und akzeptiert, kann diese Grenzerfahrung ihm zum philosophischen Grundantrieb werden, in der Erfahrung der Ohnmacht und des Scheiterns den Weg zu sich selbst (Existenz) und zur Transzendenz zu gewinnen.

Jaspers hat seine Gedanken über Quelle und Ursprung der Philosophie allgemein für die Philosophie bzw. den Philosophen verfasst und nicht explizit im Hinblick auf den Arzt ausgeführt. Insofern aber das Jaspers'sche Arztideal den Wissenschaftler und den Philosophen in gleicher Weise mit einschließt, ist anzunehmen, dass seine Gedanken über die Grenzerfahrung als Grundantrieb und Quelle des Philosophierens in besonderer Weise auch für den Arzt gelten.

So sieht sich der Arzt als *Wissenschaftler* (5.2.1) in seinem ärztlichen Forschen mit den Grenzen des wissenschaftlich Erforschbaren (als das Scheitern des „universalen Wissenwollens“ des Arzt-Wissenschaftlers) und mit der Begrenztheit und Ohnmacht

der medizinischen Therapiemöglichkeiten gegenüber unheilbaren Krankheiten und Tod und damit mit den Grenzsituationen der ihm anvertrauten Patienten konfrontiert. Als die ethisch angemessene Haltung angesichts der wissenschaftlichen Grenzerfahrung nennt Jaspers die Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ (5.2.1.2.2.1), die sich als das Bewusstsein von der Begrenztheit des Wissens in sachbezogen-praktischer und metaphysischer Hinsicht ausdrückt. Insofern wird die in seinem philosophischen Ansatz formulierte ethische Grundhaltung der Annahme der Grenze angesichts der Erfahrung des Scheiterns an der Grenze gedanklich in der Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ wiederaufgenommen. In ihr vergegenwärtigt sich der Arzt-Wissenschaftler der Grenze wissenschaftlicher Erkenntnismöglichkeiten allgemein und seine eigene Begrenztheit als Wissenschaftler und akzeptiert diese. Das Grenzbewusstsein eröffnet so die Möglichkeit zu staunendem Respekt und zur Achtung vor der Unerforschbarkeit des Menschen als Ganzem. Darin wird sie zur Voraussetzung und Grundlage für ein humanes Handeln des Arztes gegenüber dem Patienten.

Grundlage der philosophischen Lebensform, die den Arzt als *Philosophen* (5.2.2) prägt, ist die Erfahrung der eigenen Begrenztheit angesichts der Transzendenz. Sie stellt die Initialerfahrung und den philosophischen Hintergrund für die sittliche Grundhaltung der Humanität dar, die sich in der Ehrfurcht vor der Unendlichkeit und Einzigartigkeit des einzelnen Menschen im Bewusstsein der eigenen Grenze ausdrückt.

Die Erfahrung der Grenze und die Bewährung des Arztes an den Grenzen der medizinischen Therapien, die sich bereits sowohl für den wissenschaftstheoretisch begründeten (der Arzt als Wissenschaftler) als auch für den existenzphilosophisch begründeten (der Arzt als Philosoph) Ansatz der Medizinethik als entscheidende Initialerfahrung erwiesen haben, stellen auch in der *ärztlichen Praxis* (5.3.2) das zentrale gedankliche Prinzip dar. So erweist sich in Jaspers' fünfstufigen Modell ärztlicher Therapie (5.3.2.1) die Haltung des Arztes angesichts der Grenze der jeweiligen Therapiestufe als entscheidend. Im Wissen um und in der Annahme der Grenze der jeweiligen wissenschaftlichen Therapiestufe durch den behandelnden Arzt selbst wird sie zur Grundvoraussetzung eines verantwortlichen und dem individuellen Leiden des Patienten angemessenen ärztlichen Handelns. Während der Arzt in den ersten vier Therapiestufen als *Wissenschaftler* gefordert ist, der sich durch die Haltung der Annahme der Grenze (wissenschaftliche Haltung) auszeichnet, so ist er mit dem

Übergang von der 4. zur 5. Stufe als *Philosoph* gefordert, insofern nun seine wissenschaftlichen Möglichkeiten begrenzt sind und ein Element philosophischer Lebensführung gefordert ist: „existentielle Kommunikation“ im Sinne einer ärztlichen Schicksalsgemeinschaft mit dem Patienten. Die Philosophie selbst wird so ein Therapieansatz und vollendet sich in die ärztliche Therapie hinein.

Zusammenfassend können wir nun formulieren: Die Erfahrung der Grenze und die Bewährung des Arztes an den Grenzen der medizinischen Therapien als entscheidende Initialerfahrung stellen das zentrale gedankliche Prinzip sowohl der beiden theoretischen (wissenschaftstheoretisch begründeter und existenzphilosophisch begründeter Ansatz der Medizinethik) Ansätze der Medizinethik (5.2) als auch der ärztlichen Praxis (5.3) dar. Dabei wird Arzt im Sinne Jaspers' in dem Augenblick zum Philosophen, wenn er als Wissenschaftler im „universalen Wissenwollen“ an die Grenzen seines Wissens stößt und wenn er als Mensch die eigenen Grenzsituationen sowie als Arzt die Grenzsituationen, die sich ihm in seinem praktisch-ärztlichen Tun unweigerlich immer wieder darbieten, nicht ignoriert, sondern sich dieser philosophisch reflektierend vergegenwärtigt und sie in der ethischen Haltung der Annahme der Grenze akzeptiert. Das Grenzbewusstsein wird dann in einem weiteren Schritt zur Grundlage und Voraussetzung für ein humanes Handeln des Arztes gegenüber dem Patienten.

6.3 Wissenschaftstheoretisch begründete medizinethische Postulate

Jaspers hat in seinem philosophischen Werk keine allgemein verbindlichen ethischen Gesetze zu entwickeln versucht, sondern vielmehr an innere Haltungen des einzelnen Menschen appelliert, an ein Ethos. Das gilt in besonderer Weise auch für seine ethischen Ausführungen zur Medizin als Wissenschaft bzw. zum Arzt-Wissenschaftler.

6.3.1 Die ethische Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ – Konkretion der ethischen Ur-Haltung der Annahme der Grenze

Die von Jaspers geforderte ethische Haltung des Arzt-Wissenschaftlers angesichts des Scheiterns des „universalen Wissenwollens“ ist die Haltung der „Wissenschaftlichkeit“. Sie drückt sich *objektiv* aus in der Fähigkeit der Unterscheidung des Gewisskeitsgrades, der Methodenkenntnis und des Bewusstseins der „physischen“ (sachbezogenen) Grenzen des Gewussten. *Subjektiv* konkretisiert sie sich als Kritikfähigkeit, Objektivität,

Problembewusstsein für die Folgen der Wissenschaft, Skepsis und als „metaphysisches“ Grenzbewusstsein des Wissenschaftlers. Immer aber ist sie das Bewusstsein von der Begrenztheit des Wissens in sachbezogen-praktischer und metaphysischer Hinsicht (Geheimnis des Menschen). Eine solche Rückbesinnung meint eine philosophische Reflexion des Wissenschaft treibenden Menschen auf das Eigentliche der Wissenschaft und bedeutet immer auch ein Bewusstsein ihrer stetigen Begrenztheit. Man kann somit formulieren: Der wissenschaftstheoretisch begründete Ansatz seiner Medizinethik bringt in Jaspers' philosophischem Werk das Ethos der „Wissenschaftlichkeit“ des „Wissenschaftler-Philosophen“ hervor.

Zugleich ist dieses Ethos in seinem Geltungsbereich nicht auf die Medizin als Wissenschaft und den Arzt-Wissenschaftler beschränkt. In der Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ wird vielmehr die Ur-Haltung der Annahme der Grenze (vgl. Kap. 6.2) konkret, die in jeder Grenzsituation gefordert und implizit vorhanden ist, in den von Jaspers ausdrücklich geforderten Haltungen angesichts unterschiedlicher Typen von Grenzsituationen (Tod, Leiden, Kampf, Schuld etc.) und angesichts des Kampfes um das Dasein, der zur Haltung der existentiellen Kommunikation (zum „liebenden Kampf“) herausfordert.

6.3.2 Die ethische Haltung der Humanität – Achtung vor der Würde und dem Geheimnis des Menschen

Die ethische Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ strebt in der beständigen Reflexion auf das Eigentliche der Wissenschaft, den Vollzug der Wissenschaft in ihrer naturwissenschaftlichen Reinheit und Klarheit an, d.h. in ihrer von subjektiven Voreinstellungen und Wertungen absehenden Objektivität, die die Beschäftigung mit der Ganzheit und dem Sinn von Welt und Mensch ausschließt. Im wissenschaftlichen Forschen und ärztlichen Handeln am Patienten wird sie sich zugleich aber auch der Begrenztheit ihrer (natur-) wissenschaftlichen Möglichkeiten bewusst. Das wiederum eröffnet die Möglichkeit zu staunendem Respekt und zur Achtung vor der Unerforschbarkeit des Menschen als Ganzem. Sie ist darin unabdingbare Voraussetzung für ein humanes Handeln des Arztes gegenüber dem Patienten. Aus der ethischen Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ folgt damit für Jaspers konsequenterweise die ethische Haltung der „Humanität“: Wahres wissenschaftliches Forschen und Handeln

im Bewusstsein der Möglichkeiten und der Grenzen von Wissenschaft führt zu humanem Handeln und schließt es mit ein.

Ein solches ärztliches Ethos der Humanität drückt sich für Jaspers aus in der Achtung vor der Würde und dem unersetzlichen Wert des selbst über sich entscheidenden Kranken. Der Kranke soll für den Arzt unverfügbares und über sich selbst entscheidendes Gegenüber sein und darf nicht auf einen beliebigen wissenschaftlichen Forschungsgegenstand reduziert werden. Das bedeutet für den Arzt, dass er die ihm zu Verfügung stehenden naturwissenschaftlichen Mittel nur im Einverständnis mit dem Kranken anwendet. Eine solche „ärztliche Humanität“ ist Sache der philosophischen Selbsterziehung in innerem Handeln im Raum von Philosophie und Religion und gewinnt Gestalt in der überzeugenden sittlich reifen Persönlichkeit des einzelnen Arztes durch die Art und Weise des Auftretens, Handelns und Sprechens den Kollegen und Patienten gegenüber. Sie ist letztlich nur vermittel- und überlieferbar durch das gelebte Vorbild einer sittlich reifen ärztlichen Persönlichkeit selbst.

6.3.3 Philosophie als Horizont der Wissenschaft und deren „ethischer Führung“

Innerhalb des wissenschaftstheoretischen Ansatzes arbeitet Jaspers besonders die Bedeutung der Philosophie für die Wissenschaft heraus (5.2.1.1.2). Sie ist gewissermaßen der umfassende Horizont wissenschaftlicher Tätigkeit, insofern sie Antrieb, Methodenbewusstsein, Grenzbewusstsein und „Sinn“ wissenschaftlicher Forschung wach hält. Da für Jaspers Wissenschaft ihrem Wesen nach stets wertneutral ist und weder gut noch böse sein kann, ist sie nur Mittel und bedarf als solches stets der „ethischen Führung“ durch die Philosophie. Eigentliche Zuständigkeit für die Ethik hat also nicht die Wissenschaft, sondern die Philosophie.

Der ethische Anspruch, der sich daraus für Jaspers an den wissenschaftstreibenden Arzt richtet, ist der einer philosophische Lebensführung. In diesem Sinne ist der Arzt als Wissenschaftler zugleich Philosoph (5.2.2).

Nicht allein in den naturwissenschaftlich begründeten Mitteln also, sondern vielmehr in der Art und Weise ihrer Anwendung und ihrer kritischen Reflexion liegt die eigentlich ethische Herausforderung wissenschaftlichen Arbeitens und ärztlichen Handelns.

6.4 Existenzphilosophisch begründete medizinethische Postulate

In Jaspers' Existenzphilosophie findet sich keine explizite Ethik in Form einer Lehre von moralischen Einzelanweisungen. Jaspers benennt keine konkreten Verhaltensrichtlinien. Dies gilt in der Konsequenz in gleicher Weise hinsichtlich seiner medizinethischen Reflexionen. Wohl lassen sich aus den Aufgaben, die Jaspers der Philosophie in praktischer Hinsicht zuspricht, sittlich-moralische Zielvorstellungen erheben. In praktischer Hinsicht zielt Philosophie letztlich auf die Vermittlung einer Bewusstseinshaltung bzw. einer Lebenseinstellung, d.h. auf ein Ethos. Jaspers bezeichnet ein solches philosophisches Ethos als die „philosophischen Lebensführung“ (5.2.2.2). Hierbei lassen sich formale und inhaltliche Grundhaltungen differenzieren.

6.4.1 Formale ethische Grundhaltungen des Arztes

Die „philosophische Lebensführung“ drückt sich für Jaspers in formaler Hinsicht in drei ethischen Grundhaltungen aus:

Die „*Selbsterhellung des Arztes*“ vollzieht im Akt existentieller Besinnung und Meditation (inneres Handeln) und zielt auf die Erkenntnis der Möglichkeit „eigentlichen Selbstseins“ und ihrer praktischen Verwirklichung der Selbstwerdung.

Aus der „Selbsterhellung des Arztes“ ergibt sich die zweite ethische Grundhaltung: die „*Glaubenssubstanz des Arztes*“. Die Erfahrung der eigenen Begrenztheit, Endlichkeit und Unvollkommenheit im Akt der Selbsterhellung führt zur transzendierenden Besinnung als Innewerden des eigentlichen Seins anhand der Chiffren der Transzendenz im Gegenständlichen. Dem Arzt wird die Transzendenz als Grund seines eigenen Seins offenbar.

Insofern Kommunikation ohne vorausgehende Besinnung in der Einsamkeit auf eine reine Begegnung reduziert bleibt, wird die Grundhaltung der „Selbsterhellung“ und die aus ihr erwachsende Haltung der „Glaubenssubstanz“ der Ermöglichungsgrund für ein Gelingen der dritten formalen ethischen Grundhaltung des Arztes: dem „*Kommunikationswillen des Arztes*“. Sie befähigt den Arzt dazu, offen und ohne Angst, sich in der Kommunikation selbst verlieren zu können, in die Kommunikation mit dem Patienten einzutreten und diesen als gleichberechtigten Kommunikationspartner zu akzeptieren. Das Offenbarwerden der Transzendenz als dem Urgrund eigener Existenz und eigenen Selbstwerdens („Glaubenssubstanz“) verhindert zudem, dass der Arzt sich

selbst zum absoluten Maßstab allen Denken und Handelns, gleichsam zum „Gott in Weiss“, macht.

Die praktizierte offene Kommunikation mit anderen Menschen in gegenseitigem Respekt (äußeres Handeln) wird so zu einem Spiegelbild und Bewährungsfeld von „Selbsterhellung bzw. Selbstwerdung“ und „gewonnener Glaubenssubstanz“ im äußeren Handeln.

Die von Jaspers postulierten formalen ethischen Grundhaltungen des Arztes („Selbsterhellung des Arztes“, „Glaubenssubstanz des Arztes“, „Kommunikationswillen des Arztes“) entsprechen in materialer Vollständigkeit den unterschiedlichen Aspekten der „philosophischen Lebensführung“ („Sichoffenbarwerden“, „transzendierende Besinnung“, „Kommunikation mit anderen Menschen“).

6.4.2 Inhaltliche ethische Grundhaltung des Arztes: das Ethos der Humanität

Die sittliche Grundhaltung, die eine philosophische Lebensführung *inhaltlich* in der Existenzwerdung prägt, ist das Ethos der Humanität. Es speist sich aus zwei Quellen: (1) aus dem Bewusstsein für Wert und Grenze der eigenen Person und (2) für die Unendlichkeit und Einzigartigkeit des Gegenüber. Philosophischer Hintergrund des „Ethos der Humanität“ ist hier anscheinend Jaspers' Idee der Transzendenz, und zwar in doppelter Weise: insofern der Mensch selbst nicht Transzendenz ist, konstituiert sie eine Grenze, die der Mensch in seinem Handeln nicht überschreiten darf, will er sich selbst nicht zu Gott machen; insofern der Mensch der Transzendenz innewird, ist er offen für „Existenz“ und nähert sich auf diese Weise der höchsten und ethisch-wertvollsten der vier anthropologischen Seinsweisen.

Bereits im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Ausführungen (5.2.1.2.2.2) wurde deutlich, dass die wissenschaftliche Haltung der „Wissenschaftlichkeit“, d.h. das Bewusstsein des Arzt-Wissenschaftlers, nur den somatischen Teil des an sich viel komplexeren Menschen medizinisch behandeln zu können, notwendige Voraussetzung für Humanität ist, insofern sie einen „Raum“ für die Humanität belässt. Darüber hinaus bedarf dieser „Raum“ einer besonderen positiven Ausfüllung und Ausgestaltung, die nicht einfach aus der wissenschaftlichen Haltung der „Wissenschaftlichkeit“ ableitbar ist, sondern ein eigenständiges Gewicht hat: die „philosophische Lebensführung“ des Arztes, die für Jaspers inhaltlich das Ethos der Humanität mit einschließt.

Diese ethische Grundhaltung der Humanität ist im Denken Karl Jaspers' ein ethisches Postulat, das zwar in unterschiedlichen Variationen immer wieder „beschworen“ wird, eine systematische Einbindung des Begriffs „Humanität“ in sein philosophisches Gesamtkonzept hat Jaspers jedoch nicht vorgenommen. So verfolgt er weder in einer kohärenten Argumentation die philosophische Begründung des Humanitätsideals auf der Grundlage von Selbstreflexion und transzendierender Besinnung noch eine eingehende Interpretation dieses Ideals im Hinblick auf die existentielle Kommunikation von Mensch zu Mensch bzw. von Arzt zu Patient.

Zusammenfassend darf man formulieren: Die formalen und inhaltlichen ethischen Grundhaltungen repräsentieren den existenzphilosophisch begründeten Ansatz der Medizinethik Karl Jaspers'. Das Ethos der Humanität bildet dabei gleichsam das Bindeglied zwischen dem wissenschaftstheoretischen und dem existenzphilosophischen Ansatz: der Raum für „Humanität“, den die „wissenschaftliche Haltung“ des Arztes als Selbstbeschränkung der Wissenschaft auf Naturwissenschaft eröffnet, wird von der philosophischen Lebensführung inhaltlich ausgefüllt und gestaltet.

6.5 Medizinethik bei Jaspers – eine kritische Würdigung

Abschließend können wir nun bezüglich einer möglichen Medizinethik in Jaspers' Werk festhalten: Jaspers hat weder einen systematischen Entwurf einer Medizinethik im Sinne einer philosophischen Disziplin entwickelt noch lassen sich die verstreuten medizinethischen Aussagen vor dem Hintergrund seiner wissenschaftstheoretischen und existenzphilosophischen Grundpositionen zu einer solchen Medizinethik zusammensetzen, die differenziert Auskunft über ihre Voraussetzungen, Gegenstände und Methoden gäbe und als Ergebnis zu begründeten ethischen Normen käme. Jaspers fordert vom Arzt nicht die Befolgung klar definierter ethischer Grundsätze und Gesetze. Gleichwohl lassen sich medizinethische Grundgedanken aus seinen Veröffentlichungen erheben, die bei genauerer Analyse erkennen lassen, dass Jaspers' medizinethische Aussagen idealtypisch Aussagen seiner allgemeinen existentiellen Ethik widerspiegeln (Grenzsituation als Scheitern des universalen Wissenwollens; die Ur-Haltung der Annahme der Grenze; der Aufstieg zur wirklichen Existenz im Rahmen der Seinsstufen). Aus wissenschaftstheoretischer Sicht entspringt eine medizinische Ethik Jaspers' dann konkret dort, wo (1) der Arzt als Wissenschaftler in der

„wissenschaftlichen Haltung“ auf den Sinn und Antriebsgrund von Wissenschaft (Transzendenz) reflektiert und die Grenzen annimmt, (2) wo durch die Selbstbeschränkung der Wissenschaft der philosophische Raum des Ethischen eröffnet wird und (3) wo in der Annahme der Grenze der Wissenschaft der Arzt-Wissenschaftler zum Philosophen und Ethiker wird. Jede Ethik des Arztes erweist sich somit im Sinne Jaspers' von ihrem Ursprung her gesehen im *allgemeinsten Sinn* zunächst einmal als eine „Wissenschaftsethik“, insofern sie durch die Selbstbeschränkung der Wissenschaft ermöglicht wird. Die „wissenschaftliche Haltung“ des Arztes und das daraus folgende „Ethos der Humanität“ sind dann im *engeren Sinn* die „Ethik“ oder passender das „Ethos des Arztes“, der unter dem ethischen Anspruch des Idealbildes des „Wissenschaftler-Philosophen“ steht.

Aus existenzphilosophischer Sicht gründen die von Jaspers postulierten ethischen Grundhaltungen des Arzt-Philosophen in der „philosophischen Lebensführung“ des Menschen allgemein. So entsprechen die drei formalen ethischen Grundhaltungen des Arztes (Besinnung, Kommunikationswillen, Transzendenzbezug) in materialer Vollständigkeit den unterschiedlichen Aspekten der „philosophischen Lebensführung“ (Sichoffenbarwerden, Kommunikation mit anderen Menschen, transzendierende Besinnung).

Die Haltung der Humanität, die bereits aus wissenschaftstheoretischer Hinsicht als Ethos des Arztes Erwähnung fand, wird von Jaspers aus existenzphilosophischer Sicht als inhaltliche ethische Grundhaltung des Arztes erneut formuliert. Sie erweist sich insofern als das Bindeglied zwischen dem wissenschaftstheoretischen und dem existenzphilosophischen Ansatz, wenngleich im letzten Jaspers nicht umfassend definiert, was konkret unter „Humanität“ zu verstehen ist.

Bei genauer Analyse der Jaspers'schen Ausführungen über die ärztliche Praxis (5.3) in Bezug auf seine wissenschaftstheoretisch und existenzphilosophisch begründete Medizinethik (5.2) wird deutlich: In Jaspers' Reflexionen über die ärztliche Praxis (5.3) lässt sich keine in sich kohärente Systematik einer Medizinethik erkennen, die in ihren Gedankengängen klare Rückschlüsse auf seine Ansätze wissenschaftstheoretisch und existenzphilosophisch begründeter Medizinethik zulassen. Zwar lassen Begriffe wie die „ärztliche Haltung der Annahme der Grenze“, „Selbsterhellung“, „Kommunikation“ und der „Arzt als Philosoph“ gedankliche Verbindungslinien vermuten. Ob und inwieweit

diese von Jaspers beabsichtigt sind, bleibt aber letztlich unklar. Insgesamt fällt auf: Jaspers' Ausführungen bleiben sehr allgemein und zeichnen sich durch einen appellativen Charakter aus. Diese Erkenntnis entspricht ganz der Position Jaspers', dass die Persönlichkeit des Arztes als mögliche Existenz die Maßstäbe des ethischen Handelns aus ihrer Innerlichkeit gewinnt und insofern das ethische Ideal des Arztes nicht durch Prinzipienbelehrung, sondern nur durch das Beispiel der persönlichen Begegnung übertrag- und vermittelbar ist.

Positiv zu würdigen sind folgende Leistungen:

- 1) Jaspers hat herausgearbeitet, dass seriöse Wissenschaftlichkeit in der Medizin bereits ein hoher Wert ist. Auch ein menschlich kompetenter Arzt ist nicht verantwortlich, wenn er fachlich unfähig ist.
- 2) Jaspers hat die Würde des Patienten als Menschen in den Mittelpunkt der Medizin gerückt. Nur in dieser anthropologischen Perspektive rechtfertigt die Medizin den hohen Aufwand, den die Gesellschaft ihr widmet. Das, was Menschenwürde garantiert, ist das Kriterium für die Medizin, nicht das heute oder morgen „Machbare“.
- 3) Im Rückgriff auf das antike Ideal des Arzt-Philosophen (Hippokrates), das er existential-philosophisch ausfüllt, zeichnet er das Bild einer Arzt-Persönlichkeit, die mehr ist als ein medizinischer „Technokrat“ oder „Geschäftsmann“.

Kritisch ist in diesem Zusammenhang anzumerken:

- 1) Dadurch, dass die Persönlichkeit des Arztes als mögliche Existenz die Maßstäbe des ethischen Handelns aus ihrer Innerlichkeit gewinnt und das ethische Arztideal Jaspers' nur durch das Beispiel der persönlichen Begegnung vermittelbar ist, fehlen konkrete Hinweise, wie genau dieses Ideal des Arzt-Philosophen in der Ausbildung und Formung des Arztes umgesetzt werden kann.
- 2) Jaspers' Verzicht auf eindeutige, vorgegebene und übertragbare Normen in den Ansätzen seiner Ethik und Medizinethik bei gleichzeitiger Verlagerung der Normfindung in die Subjektivität der Einzelexistenz schließt die Gefahr willkürlichen Handelns durch das Individuum ein. Das autonome Subjekt wird sich selbst die absolute Norm. Aus dem „Halbgott in Weiß“ ist bei Jaspers tendenziell ein „Halbgott im Philosophenmantel“ geworden, der nur seiner eigenen Beziehung zur Transzendenz bzw. seinem Gewissen verpflichtet ist. Zwar

pfllegt er die Kommunikation mit dem Patienten und achtet dessen Würde, Letztinstanz ist aber seine Innerlichkeit. Dass Gewissen und Wertwahrnehmung eines Menschen (und auch des Arztes) der Formung und Schulung bedürfen und sich deshalb auch äußerlichen Normen stellen müssen, kommt bei Jaspers nicht angemessen zum Tragen. Ebenso ist es außerhalb seines Horizontes, dass ein Arzt gehalten ist, am gesellschaftlichen Diskurs zur Wertefindung teilzunehmen und sich an ihm zu orientieren. Hier wird der individualistische Schwachpunkt des existenzphilosophischen Ansatzes sichtbar.

- 3) Das Humanitätsideal, das Jaspers immer wieder betont und heraufbeschwört, bleibt letztlich „farblos“, unkonkret und wie sein gesamter medizinethischer Entwurf sehr allgemein.
- 4) Jaspers' ethische Maßstäbe (das Ideal des Wissenschaftler-Philosophen und die „wissenschaftliche Haltung“) haben sicherlich nichts an ihrer Aktualität verloren. Sie sind gerade wegen ihrer Allgemeinheit selbstverständlich auf gegenwärtige (z.B. Gentechnik) und zukünftige medizinethische Problembereiche anwendbar. Sie bieten aber dem einzelnen Arzt gerade wegen dieser Allgemeinheit keine konkrete Entscheidungshilfe in ethischen Konfliktsituationen seines wissenschaftlichen und medizinischen Handelns.

Der philosophische Grund für das Fehlen einer entfalteten systematischen Medizinethik ist in Jaspers' anthropologischem System der vier Seinsstufen und des anzustrebenden Aufstiegs zur Existenz zu suchen. Er entwickelt keine systematische Theorie der *Medizin*, weil er sich nicht für Medizin als Wissenschaft an sich interessieren kann: sie ist auf einer unterhalb der Existenz liegenden und auf diese hin immer zu übersteigenden Seinsstufe anzusetzen („Bewusstsein überhaupt“) und nur in ihrer Begrenztheit von Bedeutung, insofern sie der idealtypische Beispielfall des Scheiterns des „universalen Wissenwollens“ ist. Eine systematische *Ethik* im Sinne eines klar umrissenen Katalogs begründeter und übertragbarer ethischer Normen ist für Jaspers nicht interessant, weil eine mögliche Ethik für ihn Konsequenzen der Unbedingtheit und Freiheit der Existenz ist und weil die ethische Normierung als unbedingte Forderungen des Gewissens und in ihrer Verwirklichung als unbedingte Handlungen in die Innerlichkeit des Subjekts verlagert ist. So ist es innerhalb des Denksystems Karl

Jaspers' nur konsequent, dass er sich auch nicht für eine entfaltete systematische Medizinethik mit klar übertragbaren Normen interessiert.

Wie nun konkret der ideale Arzt sein und handeln soll, das bleibt bei Jaspers offen. Es muss letztlich unbeantwortet bleiben, da das ethische Ideal des Arztes nur durch das Beispiel des einzelnen Arztes selbst, nicht durch Lehre übertrag- und vermittelbar ist. Eines ist sich Jaspers jedoch sicher: „Iatros philosophos isotheos“.⁹⁸⁰ Mit diesem Hinweis auf den hippokratischen Satz macht Jaspers deutlich: Erst wenn der einzelne Arzt zum Philosophen wird, d.h. wenn er sein ganzes naturwissenschaftlich-technisches Tun und sein praktisch-ärztliches Handeln kritisch reflektiert und in sein Philosophieren aufnimmt, wird er letztlich erst zum wahren Arzt.

Damit können wir abschließend auf die Frage nach einer Medizinethik in Jaspers' philosophischem Werk antworten: die in Jaspers' Werk verstreuten medizinethischen Gedanken lassen sich zusammenfassend als ein in seinen ethischen Grundhaltungen sehr allgemein formuliertes ärztlichen Berufsethos charakterisieren, dass sich in dem ethischen Ideal des Arzt-Philosophen verwirklicht.

⁹⁸⁰ DERS., Die Idee des Arztes, 17.

7 Abkürzungen der Werke Karl Jaspers⁹⁸¹

AP	Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen.
ATZ	Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie.
AZM	Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit.
DP	Descartes und die Philosophie.
E	Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen.
EiPh	Einführung in die Philosophie.
GSP	Gesammelte Schriften zur Psychopathologie.
GSZ	Die geistige Situation der Zeit.
IdU	Die Idee der Universität.
KISch	Kleine Schule des philosophischen Denkens.
P I-III	Philosophie. Bd. I: Philosophische Weltorientierung; Bd. II: Existenzerhellung; Bd. III: Metaphysik.
PhGO	Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.
PW	Psychologie der Weltanschauungen.
RA	Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze.
ÜBH	Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus.
UZG	Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.
VE	Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen.
VuW	Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Vorlesungen.
W	Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Bd. I.
WW	Wahrheit und Wissenschaft. Akademische Rede, gehalten bei der Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel am 30. Juni 1960 in der Basler Kongresshalle.

⁹⁸¹ Folgende aufgeführte Abkürzungen sind in der Jaspers-Forschung eingebürgert und sind für diese Arbeit übernommen worden.

8 Literaturverzeichnis

8.1 Primärliteratur

- Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin 1913; zitiert nach Abdruck in: Ders., Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin/Heidelberg/New York⁹1973.
- Der Arzt im technischen Zeitalter. Vortrag der 100. Tagung der „Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte“ 1958 in Wiesbaden, in: Klinische Wochenschrift. Berlin, München 36/1958, Nr. 22, 1037-1043; zitiert nach Abdruck in: Ders., Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie. München²1999, 39-58.
- Arzt und Patient, in: Studium generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden. Berlin, Göttingen, Heidelberg 6/1953, Nr. 8, 435-443; zitiert nach Abdruck in: Ders., Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie. München²1999, 19-38.
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit. München 1958.
- Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. Vortrag, gehalten über Radio Studio Basel 1953. Erstdruck in: Piper, K. (Hg.), Nach 50 Jahren. Almanach. München 1954, 153-163; zitiert nach Abdruck in: Saner, H. (Hg.), Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. München 1996, 164-172.
- Descartes und die Philosophie. Berlin³1956.
- Das Doppelgesicht der Universitätsreform, in: Deutsche Universitätszeitung. Mitteilungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 15,3 (1960) 3-8; zitiert nach Abdruck in: Ders., Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M./Hamburg 1967, 78-92.
- Eifersuchtswahn. Ein Beitrag zur Frage: „Entwicklung einer Persönlichkeit“ oder „Prozeß“?, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Berlin 1/1910, 567-637; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 85-141.
- Einführung in die Philosophie. München³¹1994.

- Erneuerung der Universität. Eine Rede, in: Die Wandlung. Eine Monatsschrift 1 (1945-46) 66-74; zitiert nach Abdruck in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958, 161-173.
- Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. Berlin/New York ⁴1974.
- Die geistige Situation der Zeit. Berlin 1965.
- Die großen Philosophen. Bd. I. München ²1959.
- Heimweh und Verbrechen. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen medizinischen Fakultät der Universität Heidelberg. Leipzig 1909; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 1-84.
- Die Idee der Universität. Berlin 1946.
- Die Idee des Arztes. Vortrag, gehalten am Festakt des Schweizerischen Ärztetages vom 6. Juni 1953 in Basel, in: Ärztliche Mitteilungen. Deutsches Ärzteblatt. Köln 38/1953, Nr. 18, 476-479; zitiert nach Abdruck in: Ders., Der Arzt im technischen Zeitalter. Technik und Medizin. Arzt und Patient. Kritik der Psychotherapie. München ²1999, 7-18.
- Ist Philosophie am Ende? Ein Gespräch mit Willy Hochkeppel über die Zukunft der Philosophie, in: Saner, H. (Hg.), Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München ²1996, 142-163.
- Kausale und „verständliche“ Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia praecox (Schizophrenie), in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Berlin 14/1913, Nr. 2, 158-263; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 329-412.
- Kleine Schule des philosophischen Denkens. München ⁹1997.
- Mein Weg zur Philosophie (1951), in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958, 223-332.
- Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der Demenz. Kritisches Referat, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Referate und Ergebnisse. Berlin 1/1910, Nr. 6, 401-452; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 142-190.
- Nachlaß zur Philosophischen Logik, (Hg.) Hans Saner. München ³1989.
- Nikolaus Cusanus. München 1964.

- Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Berlin 9/1912, 391-408; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 314-328.
- Philosophie. Geschrieben aus Anlass der 500-Jahrfeier der Universität Basel 1960, in: Lehre und Forschung an der Universität Basel zur Zeit der Feier ihres fünfhundertjährigen Bestehens. Dargestellt von Dozenten der Universität Basel. Basel 1960, 268-272; zitiert nach Abdruck in: Saner, H. (Hg.), Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. München 1996, 181-184.
- Philosophie. Bd. I: Philosophische Weltorientierung; Bd. II: Existenzerhellung; Bd. III: Metaphysik. München ⁵1994.
- Philosophie in der Zukunft, in: Ders., Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München 21996, 164-179.
- Philosophie und Wissenschaft. Öffentliche Antrittsvorlesung an der Universität Basel, Oktober 1948, in: Wandlung. Eine Monatsschrift 3 (1948) 721-733; zitiert nach Abdruck in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958, 240-259.
- Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 1967.
- Philosophische Autobiographie. Stuttgart 1957.
- Der philosophische Glaube. München 1948.
- Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962.
- Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie, in: Kranz, H. (Hg.), Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten. Festschrift für Kurt Schneider. Heidelberg 1947, 77-85; zitiert nach Abdruck in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. München ²1958, 95-106.
- Psychologie der Weltanschauungen. Berlin/Göttingen/Heidelberg ⁵1960.
- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958.
- Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. Herausgegeben von Hans Saner. München 1967.
- Die Situation der Philosophie heute, in: Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia. Mendoza 1949, 922-926; zitiert nach Abdruck in: Saner, H. (Hg.), Das

Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. München 1996, 123-127.

- Die Trugwahrnehmungen. Kritisches Referat, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Referate und Ergebnisse. Berlin 4/1912, 289-354; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 252-313.
- Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Stuttgart 1951.
- Über leibhaftige Bewußtheiten (Bewußtheitstäuschungen), ein psychopathologisches Elementarsymptom, in: Zeitschrift für Pathopsychologie. Leipzig 2/1913, Nr. 2, 150-161; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 413-420.
- Über meine Philosophie, in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München 1951, 333-365; zitiert nach Abdruck in: Saner, H. (Hg.), Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. München 1986, 31-58.
- Das Unbedingte des Guten und das Böse, in: Die Wandlung Jg 1, H. 8 (1946), 672-683.
- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. München ³1984.
- Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. Drei Vorlesungen. München ³1990.
- Volk und Universität; zitiert nach Abdruck in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958, 225-239.
- Vom lebendigen Geist der Universität. Vortrag, gehalten im Rahmen der Heidelberger Professoren-Vorträge am 11. und 18. Januar 1946 in der Aula der Alten Universität, in: Jaspers, K., Ernst, F., Vom lebendigen Geist der Universität und vom Studieren. Zwei Vorträge. Heidelberg 1946, 5-40; zitiert nach Abdruck in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958, 186-217.
- Vom Studium der Philosophie, in: Zentralblatt des Zofinger-Vereins. Feuille centrale de la Société Suisse de Zofingue 89 (1949) 21-27; zitiert nach Abdruck in: Ders., Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1958, 21-27.
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München 1949.
- Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Bd. I. München ⁴1991.
- Wahrheit und Wissenschaft. Akademische Rede, gehalten bei der Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel am 30. Juni 1960 in der Basler

Kongreßhalle. Erstdruck in: National-Zeitung, Basel, Nr. 302 vom 3.7.1960; zitiert nach Abdruck in: Jaspers, K., Portmann, A., Wahrheit und Wissenschaft. Naturforschung und Humanismus. Akademische Reden ... München 1960, 5-25.

- Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. München 2003.
- Die Wissenschaft im Hitlerstaat. Geschrieben auf Aufforderung von Johannes Weyl für den Süd-Verlag, Januar 1946. Erstdruck in: Ders., Die Antwort an Sigrud Undset. Konstanz 1947; zitiert nach Abdruck in: Ders., Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München ²1958, 218-224.
- Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München ²1996.
- Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (Leibhaftigkeit und Realitätsurteil), in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Berlin 6/1911, Nr. 4, 460-535; zitiert nach Abdruck in: Ders., Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin 1963, 191-251.
- Zur Kritik der Psychoanalyse, in: Der Nervenarzt 21 (1950), 465-468; zitiert nach Abdruck in: Ders., Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis. München 1983, 99-107.

8.2 Sekundärliteratur

ACH, J. S. u. QUANTE, M. (Hgg.), Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin. Stuttgart/Bad Cannstatt 1997.

ALTNER, G., Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts. Darmstadt 1998.

BARTH, K., Phänomene des Menschlichen. Zu Karl Jaspers' Anthropologie, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973, 319-334.

BABLER, W., Psychiatrie des Elends oder Das Elend der Psychiatrie. Karl Jaspers und sein Beitrag zur Methodenfrage in der klinischen Psychologie und Psychopathologie. Würzburg 1990.

BERNSTEIN, A., Erinnerungen an Karl Jaspers (1970), in: Piper, K. u. Saner, H. (Hgg.), Erinnerungen an Karl Jaspers. München 1974, 289-295.

BISWANGER, L., Karl Jaspers und die Psychiatrie, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1971, 21-34.

- BLANKENBURG, W., Karl Jaspers (1883-1969), in: v. Engelhardt, D., Hartmann, F. (Hgg.), *Klassiker der Medizin Bd. 2*. München 1991, 350-365.
- , Unausgeschöpftes in der Psychopathologie von Karl Jaspers, in: *Der Nervenarzt* 55 (1984), 447-460.
- BORELLO, O., Il problema della Comunicazione nella filosofia e nell'estetica di K. Jaspers, in: *Riv. de Filos.* 49 (1958), 377-395.
- BOLLNOW, O.-F., Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers, in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 12 (1938/39); zitiert nach Abdruck in: Saner, H. (Hg.), *Karl Jaspers in der Diskussion*. München 1973, 185-223.
- BONDOLFI, A., Ethisch denken und moralisch handeln in der Medizin. Anstöße zur Verständigung. Zürich 2000.
- BORMUTH, M., Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse. Stuttgart-Bad-Cannstatt 2002.
- BÖVERSEN, F., Kommunikation und Politik. Die Positionen von Karl Jaspers und Hannah Arendt, in: Salamun-Hybasek, E., u. Salamun, K. (Hgg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Wien 2 (1989), 42-57.
- BÜHLER, K.-E., Der Begriff des Bewusstseins bei Jaspers und das Verhältnis zur Psychopathologie, in: *Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie* 31, 3 (1983), 240-246.
- BÜTTNER, E., Kommunikation im Werk von Karl Jaspers. Impulse für pädagogische Kommunikation. München 1992.
- BURKARD, F.-P., Karl Jaspers. Einführung in sein Denken. Würzburg 1985.
- , Der Ansatz einer existentiellen Grundlegung der Ethik bei Karl Jaspers, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*. Wien 3/4 (1990/91), 46-55.
- , Ethische Existenz bei Karl Jaspers. Würzburg 1982.
- BUSSMANN, L., Der Gewissensbegriff bei Martin Heidegger und Karl Jaspers. Würzburg 1951.
- COLLINS, J., Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers, in: Schilpp, A. (Hg.), *Karl Jaspers*. Stuttgart 1957, 101-129.

- DÌAZ DÌAZ, G., Begriff und Problem der Situation: Eine Untersuchung im Rahmen des Jaspers'schen Denkens. Freiburg i.B. 1961.
- END, H., Existentielle Handlungen im Strafrecht. Die Pflichtenkollision im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers. München 1959.
- V. ENGELHARDT, F. D. (Hg.), Ethik im Alltag der Medizin. Spektrum der Disziplin zwischen Forschung und Therapie. Basel/Boston/ Berlin 1997.
- FAHRENBACH, H., Existenzphilosophie und Ethik. Frankfurt 1970.
- FUKUI, K., Über Grenzsituationen, vor allem über den Tod, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, Wien 3/4 (1990/91), 56-66.
- GAIDENKO, P., Die Achsenzeit und das Problem des philosophischen Glaubens bei Karl Jaspers, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 86-94.
- GENT, W., Existenzphilosophie und Ethik, in: Philosophische Studien (1950/51), 126-136.
- GLATZEL, J., Die Psychopathologie Karl Jaspers' in der Kritik, in: Der Nervenarzt 55 (1984), 10-17.
- GÖTSCHL, J., Einige Bemerkungen zum Wissenschaftsverständnis bei Karl Jaspers, in: Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 5 (1992), 63-82.
- GRIEDER, A., Jaspers und die Möglichkeit von Philosophie im Zeitalter der Technik, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1981, 15-32.
- GRUHLE, H. W., Karl Jaspers. Allgemeine Psychopathologie, in: Der Nervenarzt 18,8 (1947), 1-7.
- , Psychopathologie und akademischer Unterricht, in: Piper, K. (Hg.), Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers. München 1953, 155-168.
- GRUNERT, P. E., Objektive Norm, Situation und Entscheidung. Ein Vergleich zwischen Thomas von Aquino und Karl Jaspers. Bonn 1953.
- HARTH, D., Die Krise der modernen Wissenschaften im Denken Karl Jaspers', in: Merlio, G. (Hg.), Jaspers, témoin de son temps. Bourdeaux 1986, 77-92.

- , Grenzen der Wissenschaft, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie. Stuttgart 1989, 207-226.
- HEIMANN, H., Der Einfluss Karl Jaspers' auf die Psychopathologie, in: Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie Bd. 120,1 (1950), 1-20.
- HERSCH, J., Aux sources existentielles des sciences, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 3/4 (1990/91), 8-17.
- , Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk. München ⁴1980.
- HÖFFE, O., Medizin ohne Ethik? Frankfurt a.M. 2002.
- HUBER, G., Die Bedeutung von Karl Jaspers für die Psychiatrie der Gegenwart, in: Nervenarzt 55,1 (1984), 1-9.
- HYBASEK, E., Das Menschenbild bei Karl Jaspers. Graz 1985.
- KAUFMANN, F., Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation, in: Schilpp, P.A. (Hg.), Karl Jaspers. Stuttgart 1957, 193-284.
- KOLLE, K., Karl Jaspers 23.2.1883 – 26.2.1969, in: Psychiatrica clinica 3 (1970), 65-70.
- KOLLER, M., Der Arzt gegenüber der Ganzheit des Patienten: Mittragende Persönlichkeit oder Kurpfuscher der Seele? Eine Diskussion dieser Frage auf der Grundlage von Gedanken Karl Jaspers'. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Medizinischen Fakultät der Universität Zürich. Zürich 1975.
- KOPREK, I., Ethos und Methodos des Philosophierens. Die moderne Orientierungskrise und ihre Therapie im Denken von Karl Jaspers. St. Ottilien 1988.
- KOSLOWSKI, P., KREUZER, PH., LÖW, R. (Hgg.), Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie. Stuttgart 1983.
- KUHR, A., Jaspers' Auseinandersetzung mit der Psychotherapie, in: Zeitschrift für Psychosomatische Medizin 7 (1960/61), 289-300.
- LANGENBACH, M., Jaspers' psychopathology, in: The British journal of psychiatry; the journal of mental science; 160 (1992), 133-134.
- LATZEL, E., „Die Erhellung der Grenzsituationen“, in: Schilpp, P.A. (Hg.), Karl Jaspers. Stuttgart 1957, 164-192.
- LEHMANN, K., Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Heidelberg 1938.

- LOHFF, W., Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers. Gütersloh 1957.
- MARCEL, G., Grundsituation und Grenzsituationen bei Karl Jaspers (1932/33), 155-180, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973.
- MITSCHERLICH, A., Kritik oder Politik?, in: Psyche 4 (1951), 241-254.
- MOTROSCHILOWA, N., Die neue Aktualität von Karl Jaspers` Begriffen „Grenzsituation“ und „philosophischer Glaube“, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 33-45.
- ÖRNEK, Y., Existentielle Freiheit. Ihre Bedeutung im philosophischen und politischen Werk von Karl Jaspers. Philosophische Dissertation. Mainz 1983.
- PAUL, J. M., Der Weg des Menschen oder Kommunikation und Liebe bei Jaspers, in : Harth, D. (Hg.), Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie. Stuttgart 1989, 43-64.
- PFEIFFER, H., Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation der Philosophie Karl Jaspers'. Trier 1975.
- , „Vom Totsein wissen wir nichts – Karl Jaspers über Tod und Unsterblichkeit des Menschen und die katholische Theologie.“ in: Münchener Theologische Zeitschrift 29, 4 (1978), 396-411.
- PFISTER, O., Karl Jaspers als Sigmund Freuds Widersacher, in: Psyche 6 (1952), 241-275.
- PITSCH, B., Zur Methodologie des Verstehens in der Psychopathologie von Karl Jaspers. Univ. Diss. Freiburg 1983.
- POTEPA, M., Kant und Jaspers - ein Vergleich der Freiheitsauffassungen der beiden Denker, in: Salamun, K. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens. München 1991, 145-157.
- RÄBER, TH., Das Dasein in der „Philosophie“ von Karl Jaspers. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realität der Welt im existentiellen Denken. Bern 1955.
- REPUTAKOWSKI, P., Das Problem der Wertphilosophie bei Karl Jaspers. Der ontische und epistemologische Status der ethischen Werte, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft. Wien 3/4 (1990/91), 79-92.

- SALAMUN, K., Das „eigentliche Selbstsein“ in der „Kommunikation“ bei Karl Jaspers.
Diss. Graz 1965.
- , Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken - ein Beispiel moderner
Aufklärung, in: Ders. (Hg.), Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens.
München 1991, 46-69.
- , Ethische Komponenten in der Philosophie von Karl Jaspers, in: Hybasek, E. u.
Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-
Gesellschaft. Wien 1 (1988), 89-107.
- , Existenzverwirklichung in der Kommunikation, in: Speck, J. (Hg.), Grundprobleme
der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart V. Göttingen 1982, 9-
47.
- , Karl Jaspers. München 1985.
- SANER, H., Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei
Hamburg ¹¹1999.
- , Karl Jaspers – Von der Weite der Vernunft und der Verlässlichkeit des Handelns, in:
Nordhofen, E. (Hg.), Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts im Porträt.
Frankfurt 1986, 123-143.
- , Zu Karl Jaspers' Nachlaß. Ein vorläufiger Bericht (1969/71), in: Ders. (Hg.), Karl
Jaspers in der Diskussion. München 1973, 443-463.
- SASS, H.-M. (Hg.), Medizin und Ethik. Stuttgart 1989.
- SCHAUB, N., Die Beurteilung der Psychoanalyse im psychiatrischen Werk von Jaspers.
Univ. Diss., Freiburg 1973.
- SCHIPPERGES, H., Medizin als konkrete Philosophie, in: Hersch, J., Lochman, J.M. u.
Wiehl, R. (Hgg.), Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker.
Symposion zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg. München 1986,
88-111.
- SCHMITT, W., Karl Jaspers und die Methodenfrage in der Psychiatrie, in: Janzarik, W.
(Hg.), Psychopathologie als Grundlagenwissenschaft. Stuttgart 1979.
- , Die Psychopathologie von Karl Jaspers in der modernen Psychiatrie, in: Peters, U.H.
(Hg.), Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. X. Zürich 1980, 46-62.

- , Grundlinien psychiatrischer Praxis bei Karl Jaspers, in: Seidler, E. u. Schott, H. (Hgg.), Bausteine zur Medizingeschichte. Heinrich Schipperges zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1984, 99-104.
- , Karl Jaspers als Psychiater und sein Einfluss auf die Psychiatrie, in: Leonhard, J.-F. (Hg.), Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit. Heidelberg 1983, 23-82.
- SCHNEIDER, K., 25 Jahre „Allgemeine Psychopathologie“ von Karl Jaspers, in: Saner, H. (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion. München 1973, 13-16.
- SCHNEIDERS, W., Karl Jaspers in der Kritik. Bonn 1965.
- SCHÜBLER, W., Jaspers zur Einführung. Hamburg 1995.
- SEIDENECK, H.-J., Existentielles Denken im Spannungsfeld von Wissenschaft, Philosophie und Religion. - Die Bedeutung Jasperscher Grundgedanken für die Gegenwart, in: Salamun-Hybasek, E. u. Salamun, K. (Hgg.), Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, Innsbruck 3/4 (1991), 153-164.
- SEIDLER, E./ KINDT, H./SCHAUB, N., Jaspers und Freud, in: Sudhoffs Archiv 62 (1978), 37-63.
- STEGMÜLLER, W., Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft. Berlin ²1969.
- STERNBERGER, D., Jaspers und der Staat, in: Piper, K. (Hg.), Karl Jaspers. Werk und Wirkung. München 1963, 133-141.
- TELLENBACH, H., Karl Jaspers' Konzeption einer geistigen Psychiatrie. Ein Nachwort zum 7. Jahrzehnt „Allgemeine Psychopathologie“, in: Der Nervenarzt 58 (1987), 743-747.
- TÖLLE, R., Die Entwicklung der deutschen Psychiatrie im 20. Jahrhundert, in: Peters, U. H. (Hg.), Kindlers Psychologie des 20. Jahrhunderts Bd. 10. Zürich 1980, 13-23.
- WARSITZ, R. P., Das zweifache Selbstmissverständnis der Psychoanalyse. Die Psychoanalysekritik von Karl Jaspers in immanenter Darstellung. Marburg 1985.
- , Zwischen Verstehen und Erklären. Die widerständige Erfahrung der Psychoanalyse bei Karl Jaspers, Jürgen Habermas und Jacques Lacan. Würzburg 1990.
- WEBER, M., „Wissenschaft als Beruf“, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen ⁷1988, 582-613.

- WEITBRECHT, H.- J., Karl Jaspers. 23.2.1883 bis 26.2.1969, in: Der Nervenarzt 40 (1969), 453-454.
- WELTE, B., Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie: Symposion, Bd. 2. Freiburg 1949, 1-190.
- WISSER, R., Karl Jaspers: Philosophie in der Bewährung. Würzburg 1995.
- WITTIG, H., Das Menschenbild der Jaspers'schen Existenzphilosophie, in: Philosophische Studien 2, 3-4 (1951), 329-343.

Lebenslauf:

Theodor Baars

* 04.02.1972



Eltern: Johannes Baars
Ursula Baars, geb. Ernst

Bruder: Dr.-Ing. Albert J. Baars

Ausbildung:

- 1978-82: Heckerschule. Städt. Grundschule Essen-Werden
- 1982-91: Gymnasium Essen-Werden
(Abitur 1991)
- 1991-97: Studium der Katholischen Theologie: Bochum und Innsbruck
(Diplom 1997)
- 1994-98: Studium der Philosophie: Innsbruck und Bochum
(M.A. 1998)
- 1998-05: Studium der Humanmedizin: Bochum, Münster und München
- 1998-01: Ruhr-Universität Bochum
(Ärztliche Vorprüfung 30.03.01)
- 2001-04: Westfälische-Wilhelms-Universität Münster
(1. Abschnitt der Ärztlichen Prüfung 11.04.02)
(2. Abschnitt der Ärztlichen Prüfung 16.04.04)
- 2004-05: Technische Universität München - Praktisches Jahr
(3. Abschnitt der Ärztlichen Prüfung 26.04.05)
- 8.06.2005: Approbation als Arzt
- seit 16.08.05: Assistenzarzt für Innere Medizin, Kreiskrankenhaus Landshut-
Achdorf

Landshut, den 20.07.06