

Vorträge

Ansprachen

Aufsätze

Nr. 213

Matthias Bormuth

**Krankheit und Erkenntnis –
Überlegungen nach
Karl Jaspers**

Nr. 213

Matthias Bormuth

**Krankheit und Erkenntnis –
Überlegungen nach
Karl Jaspers**

2019

Inhalt

Heike Andermann Vorwort	5
Matthias Bormuth Krankheit und Erkenntnis – Überlegungen nach Karl Jaspers	7
Der Autor	29

VORWORT

Im Jahr 2013 wurde an der Carl von Ossietzky Universität die Humanmedizin als Studienfach eingeführt. Zur Sicherung des fachlichen Austauschs und der Weiterentwicklung der medizinischen Informationsversorgung ist die Universitätsbibliothek seitdem Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft für Medizinisches Bibliothekswesen (AGMB), einer Kooperation der deutschsprachigen Medizinbibliotheken. 2018 fand nun erstmals die Jahrestagung der AGMB in Oldenburg statt.

Den Festvortrag „Krankheit und Erkenntnis – Überlegungen nach Karl Jaspers“ hielt Matthias Bormuth. Der Mediziner, Philosoph und Inhaber der Heisenberg-Proessur für Ideengeschichte ist als Leiter des Oldenburger Karl Jaspers-Hauses prädestiniert, sich mit diesem Thema zu befassen; sein Interesse gilt dem Menschen in seiner Welt und seiner Weltanschauung.

In seinem Festvortrag widmet sich Bormuth den Voraussetzungen und Bedingungen der Erkenntnisgewinnung. Dabei folgt er den Überlegungen des Psychiaters und Existenzphilosophen Karl Jaspers, der in seinen Schriften den produktiven Zusammenhang von Krankheit und Erkenntnisgewinnung dargelegt hat.

Mit Max Weber, Friedrich Nietzsche, Friedrich Hölderlin und auch Karl Jaspers selbst werden dem Leser Persönlichkeiten der deutschen Geistesgeschichte vorgestellt, deren Leben durch Krankheit geprägt war. Sie alle stehen nicht nur für das Vermögen, bei einer psychischen oder körperlichen Versehrtheit, Probleme der Zeit in ihren Textzeugnissen auszudrücken, sondern sie können auch als Beispiele dafür dienen, dass Krankheit tatsächlich erst die Möglichkeit zu tieferer Beschäftigung mit und Erkenntnis in der eigenen Forschung eröffnen kann. So zitiert Bormuth Jaspers' Erörterung von Nietzsches Wirken, dass „die ‚kranken‘ Faktoren [...] vielleicht sogar ermöglicht [haben], was sonst nicht entstanden wäre“, während er über Weber schrieb: „Wir haben festzuhalten, daß Denken nur dann unverzichtbar anhebt und nur dann Tiefe in einem mit Wahrheit gewinnt, wenn – und ich spreche mit Hölder-

lin – die reißende Zeit mir zu gewaltig das Haupt ergreift und die Not und das Irrsal unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert“. Der Rückgriff auf Hölderlin ist hier selbstverständlich kaum ein Zufall.

Die Vermutung, dass erst in der durch Krankheit entstehenden exzentrischen Position in der Wissenschaftswelt wahre Erkenntnis möglich sei, mag bei manchem zur Flucht in dieselbe geführt haben. Dies aber verneint nicht, dass die kranke Kstlernatur oder der kranke Wissenschaftlergeist Seismograph für gesellschaftliche Erschütterungen und Wandlungen sein kann. Für Jaspers, so Bormuth, sind sie die tiefere Signatur einer Zeit.

Heike Andermann

Oldenburg, im März 2019

MATTHIAS BORMUTH

*Krankheit und Erkenntnis –
Überlegungen nach Karl Jaspers*

I

Für Karl Jaspers war körperliches Kranksein eine lebenslang bedrängende Realität. Ein Lungenleiden, in der Jugend diagnostiziert, schien ihm kaum mehr als drei Jahrzehnte Lebenszeit in Aussicht zu stellen. Mit eiserner Disziplin gewann Jaspers Kontrolle über die chronischen Bronchiektasien, so dass er bis in sein neuntes Lebensjahrzehnt hinein als Denker wirken konnte. Schon mit 30 Jahren verfasste er seine *Allgemeine Psychopathologie*, die ihm bleibenden Ruf in der psychiatrischen Welt verlieh. In der Folge kam Jaspers auch als Existenzphilosoph zu hohem Ansehen. In der *Philosophischen Autobiographie* skizzierte er die außerordentliche Bedeutung des Lungenleidens für seinen Werdegang: „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. Von Jugend auf philosophierte ich. Die Medizin und die Psychopathologie habe ich ergriffen aus philosophischen Motiven. Die Philosophie geradezu zum Lebensberuf zu machen, davon hielt mich eine Scheu ab vor der Größe der Aufgabe.“¹

Die günstige Wirkung, die von einem Krankheitszustand auf das Erkenntnisstreben ausgehen kann, spiegelte sich noch dramatischer im Lebenslauf von Jaspers' großem Vorbild Max Weber. Diesen zwang um 1900 eine psychische Krise, alle Ämter, Rechte und Pflichten eines deutschen Professors aufzugeben. Die exzentrische Position, die Weber anschließend im akademischen Leben einnahm, ermöglichte es ihm, zum Begründer und Klassiker der Soziologie zu werden. Während die körperliche Krankheit Jaspers von Jugend an beeinträchtigte, ist bei Weber zu Recht überlegt worden, ob nicht die psychische Störung, in die

er nach wenigen Jahren der universitären Tätigkeit geriet, auch als Flucht in die Krankheit verstanden werden könne.

Im Falle des jungen Philosophen Georg von Lukács, der mit Jaspers um 1910 Eintritt in den exklusiven Gelehrtenzirkel um Max Weber in Heidelberg erhielt, ist die Frage, ob er in die Krankheit geflohen sei, sicher mit „Ja“ zu beantworten. Als der Erste Weltkrieg ausbrach, erstellte Jaspers mehrfach psychiatrische Gutachten, die vor allem die psychische Vulnerabilität angesichts der kriegerischen Gewalt betonten und dazu führten, dass Lukács in der Armee Österreich-Ungarns nur in der Etappe eingesetzt wurde und weiter philosophisch tätig sein konnte.

Jaspers hatte als Psychologe, der bei den Philosophen wirkte, in diesen Jahren grundsätzlich ein hohes Interesse an fragilen Künstlernaturen. So faszinierte ihn auch der im Weber-Zirkel diskutierte Fall Friedrich Hölderlins. Entgegen dem Urteil der akademischen Psychiatrie entwickelte Jaspers die Vorstellung, dass die ausgeprägte Empfindlichkeit Hölderlins auch in den späten Gedichten zu beeindruckenden Werken geführt habe, bevor er in die geistige Umnachtung gestürzt sei. Sein ärztliches Urteil steht hinter dem Satz, mit dem Norbert von Hellingrath deren Edition eröffnete: „Dieser Band enthält Herz, Kern und Gipfel des Hölderlinischen Werkes, das eigentliche Vermächtnis.“²

Als er zwei Jahrzehnte später die Pathographie Friedrich Nietzsches schrieb, betonte Jaspers auch dessen seismographische Eigenschaften. Die Krankengeschichte ist Teil des Werkes *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* und stellt in der Zeit des Nationalsozialismus die keineswegs allein destruktive Auswirkung dar, die seine psychopathologische Auffälligkeit auf die philosophischen Erkenntnisse hatte: „Die ‚kranken‘ Faktoren [...] haben nicht nur *gestört*, sondern vielleicht sogar *ermöglicht*, was sonst nicht entstanden wäre.“³

Zuletzt hat Jaspers sogar für Max Weber den produktiven Zusammenhang von Krankheit und Erkenntnis beschrieben, als er anlässlich neuer Forschungen 1964 erkannte, dass sein Lehrer viel stärker ein Exponent der Moderne war, als er angenommen hatte. Dieter Henrich hat später nicht zuletzt im Gedanken an Hölderlin über das „Grenzbewußtsein“ nachgedacht, das in Jas-

pers' Gedanken zu Weber aufscheint: „Wir haben festzuhalten, daß Denken nur dann unverzichtbar anhebt und nur dann Tiefe in einem mit Wahrheit gewinnt, wenn – und ich spreche mit Hölderlin – die reißende Zeit mir zu gewaltig das Haupt ergreift und die Not und das Irrsal unter Sterblichen mir mein sterblich Leben erschüttert.“⁴

Der amerikanische Pragmatiker William James, den Jaspers wie Weber schätzten, hatte die erkenntnisträchtige Funktion psychischer Auffälligkeit grundsätzlich herausgearbeitet: „Krankhafte Zustände haben den Vorteil, daß sie bestimmte Faktoren des psychischen Lebens isolieren und uns erlauben, diese ohne die Maskierung der sie gewöhnlich begleitenden Umstände zu inspizieren. Sie spielen in der psychischen Anatomie die Rolle, die Skalpell und Mikroskop in der Anatomie des Körpers spielen.“⁵ Zugleich wies James in *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung* darauf hin, dass Vulnerabilität als solche noch nicht zu neuen Erkenntnissen führe, sondern hierfür ein intellektuelles Talent nötig sei. „Die Zustände des Verrücktseins, des Irreseins, die Geisteskrankheit [...] besitzen gewisse Eigentümlichkeiten und Neigungen, die, wenn sie in Kombination mit besonderen intellektuellen Fähigkeiten innerhalb eines Individuums auftreten, es wahrscheinlicher machen, daß dieser Mensch in seiner Zeit auffällig wird und Spuren hinterläßt, als wenn er weniger neurotisch veranlagt wäre.“⁶

Dass dies Vermögen, bei einer psychischen Verletzbarkeit bevorzugt Probleme der Zeit erkennen zu können, an Grenzen stoßen kann, lässt sich am Werk des Soziologen Alfred Seidel erkennen, der sowohl Weber studiert als auch bei Jaspers gehört hatte. Sein Buch *Bewußtsein als Verhängnis*, das posthum 1927 erschien, zeigte eine seismographische Sensibilität für die weltanschaulich desolate Lage der Moderne, aber blieb in der Sache fragmentarisch. Sein Herausgeber Hans Prinzhorn, der Autor der *Bildnerei der Geisteskranken*, schrieb: „Es vollendete sich, was Alfred Seidel oft genug frei heraus gesagt hatte – daß sein Weg gleichsam konstitutionell vorgezeichnet sei und sein Denken eine Art von sublimiertem Dauer-Selbstmord.“⁷ Ein halbes Jahrhundert später umriss der Novellist Hartmut Lange das Schicksal des jungen Soziologen: „Alfred Seidel fehlte die Begabung, seine

geistige Verzweiflung im Werk in eine philosophisch überzeugende Form zu bringen. So entlarvt er mit seinem bohrenden Nachdenken zwar die politischen, religiösen und ästhetischen Weltanschauungen der Nachkriegszeit, aber die Kraft seiner rationalen Sublimation reicht nicht aus, seine tiefe Skepsis in ein gelungenes Werk zu verwandeln. Deshalb erhängte sich Seidel wohl auch, der zudem von tiefen Depressionen geplagt war. Er vermochte auch nicht mit den Lebenslügen zu leben, deren Notwendigkeit Ibsen in der *Wildente* so eindrücklich beschrieb.⁸

Ohne Zweifel lohnt es, entlang des pathographischen Denkens von Karl Jaspers und seiner Wirkungsgeschichte, die über Alfred Seidel bis ins novellistische Werk Hartmut Langes reicht, den Zusammenhang von Krankheit und Erkenntnis verstehen zu wollen.

II

Die Randexistenz, die Karl Jaspers als junger Psychiater beruflich führte, resultierte vor allem daraus, dass er aufgrund des Lungenleidens nur sehr eingeschränkt im klinischen Betrieb einzusetzen war. Diese ungewöhnliche Stellung brachte zwei Vorteile für seine psychopathologische Forschung mit sich. Zum einen musste er im Rahmen der Poliklinik nur wenige Patienten sehen, die im Gegensatz zu den vielen chronisch Kranken leichtere Krankheitsbilder zeigten. Zum anderen hatte Jaspers ohne den Stationsdienst Zeit und Muße genug, um sich ausgiebig mit der Fachliteratur zu beschäftigen. Diese betraf nicht nur die Psychiatrie selbst, sondern bezog sich auch auf die Methode des psychologischen Verstehens der Geistes- und Sozialwissenschaften, die besonders im Kreis um Max Weber diskutiert wurde. So nahm er die Rolle eines engagierten Beobachters ein, der über die poliklinische Tätigkeit nahe genug an der klinischen Realität war, aber über die ausgeprägten Literaturstudien gedankliche Distanz und Klarheit erlangte. Nur unter diesen günstigen, ihm viel zeitliche Freiheit lassenden Arbeitsbedingungen konnte er in der naturwissenschaftlich geführten Klinik seine *Allgemeine Psychopathologie* schreiben und sich von den begrifflich unbestimmteren Ansätzen seiner Kollegen absetzen.

Max Weber selbst nahm aufgrund seiner schweren Krankheit damals eine unabhängige Stellung im Wissenschaftsbetrieb ein. Er war mit Anfang dreißig als Jurist auf eine Professur für Volkswirtschaft nach Freiburg berufen worden und 1897 nach Heidelberg gewechselt. Dort überfielen ihn vielfache Angstzustände sowie Schlaf- wie Konzentrationsstörungen. Trotz diverser Behandlungen und Kuren blieb Max Weber dauerhaft arbeitsunfähig und entschloss sich zum Entsetzen seiner Frau Marianne, die Pensionierung einzureichen. Tatsächlich etablierte sich der sonntägliche Zirkel, den sie in der Folge für Max Weber einrichtete, rasch als intellektuelles Zentrum des gelehrten Heidelberg.

Nur zwei Jahre später konnte Weber, befreit von der akademischen Fron, mit *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* eine große Studie veröffentlichen, deren forschungsleitende Problematik zwischen vielen Disziplinen lag und die Grundlagen einer verstehenden Soziologie legte. Die Schrift zeigte, dass es durchaus möglich war, das Schicksal der fachlichen Spezialisierung zu unterlaufen. Die exzentrische Position des Pensionärs hatte Weber zu ganz neuer Freiheit im fächerübergreifenden Forschen geführt. Ohne seine Krankheit, so kann man resümieren, wäre es ihm nie möglich gewesen, die kulturphilosophische Problemlage der Zeit genauer zu verstehen.

Auf andere Weise außergewöhnlich ist der Weg, auf dem Friedrich Nietzsche zum Philosophen wurde. Als große Hoffnung der Altphilologen hatte man ihn ohne abgeschlossene Promotion auf eine Professur in Basel berufen. Obwohl er dort auch Oberlehrer unterrichten musste, schaffte es Nietzsche, seiner heimlichen Leidenschaft, der Philosophie, nachzugehen. Er befremdete seine Fachkollegen, denen es allein um exakte Philologie ging, mit exaltierten Kritiken des Bildungsbetriebes. Seine *Unzeitgemässen Betrachtungen* waren polemische Streitschriften.

So verwundert es kaum, dass über die ersten Baseler Jahre, d. h. um 1875, schwere psychosomatische Störungen auftraten und Nietzsche bald seine dauerhafte Pensionierung einreichte. Es begann ein Leben, das auf bescheidenem Niveau jenem eines vermögenden Privatmannes glich. Nietzsche bereiste im Winter das südliche Europa und im Sommer die Höhenlagen der Schweiz,

um ungestört vom akademischen Leben seinen Gedanken nachgehen zu können. Die „große Loslösung“ war sein umfassendes Programm, das in aphoristisch anmutenden Schriften Gestalt annahm und sich formal vom gebundenen und gelehrten Stil wissenschaftlicher Veröffentlichungen löste. Nietzsches Vorbilder als Essayisten waren Montaigne, Heinrich Heine und der amerikanische Moralist Ralph Waldo Emerson. Sie alle hatten sich möglichst frei gehalten von beruflichen Verpflichtungen, nur besorgt, die ihnen nahen Gedanken möglichst klar und stilistisch gelungen zum Ausdruck zu bringen. Erst ein halbes Jahrhundert später sollte Nietzsche im akademischen Raum langsam die Anerkennung erhalten, die seinem revolutionären Geist gebührte.

Allerdings erlebte es Nietzsche noch, dass Georg Brandes, ein bekannter europäischer Schriftsteller, seine Schriften als hervorragenden Ausdruck eines „aristokratischen Radikalismus“ bezeichnete. Für die sozialdarwinistisch orientierte Wissenschaft stand Nietzsche jedoch sinnbildlich für die intellektuelle Dekadenz, zumal die Diagnose einer langsam voranschreitenden Lues auch einen moralischen Makel bedeutete. Seine Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche, die ihren Bruder in Weimar für die kulturelle Avantgarde als leidendes Genie inszenierte, sprach deshalb auch von einer „ekelhaften Verleumdung“.⁹ Eine spätere Pathographie aus dem Umkreis von Stefan George versuchte zumindest das anstößige Moment des sexuellen Fehlverhaltens zu nehmen: „Es ist nicht vollkommen gesichert, daß Nietzsche an Lues gelitten hat, da immerhin einige Ärzte auch jetzt noch die Diagnose Paralyse ablehnen, es ist aber noch weniger sicher, daß er eine Lues als ‚Geschlechtskrankheit‘ erworben hat.“¹⁰

Als Nietzsche 1889 in geistige Umnachtung fiel, waren viele Zeitgenossen beruhigt, dass seine aufregenden Gedanken nur die Vorboten eines solchen Schicksals gewesen seien und man deshalb weiter dem gewöhnlichen Lauf der Dinge und Gedanken folgen könne. Dies ahnend schrieb Nietzsche schon ein Jahr zuvor hellsichtig an einen alten Studienfreund: „Eine solche absonderliche Stellung büßt man beständig ab – durch eine immer wachsende, immer eisigere, immer schneidendere Absonderung. [...] Man hilft sich jetzt mit den Worten: ‚exzentrisch‘, ‚pathologisch‘, ‚psychiatrisch‘.“¹¹

III

Bei Hölderlin benötigte es noch längere Zeit, bis die größere Öffentlichkeit die außergewöhnliche Güte seiner späten Dichtung erkannte. Schon Nietzsche wies auf die besondere Bedeutung des Dichters hin, als er sich grundsätzlich von der dickfelligen Selbstsicherheit der „Bildungsphilister“ scharf abgrenzte. Das „Andenken des herrlichen Hölderlin“ legte ihm die ironische Frage nahe, ob er sich wohl in der „gegenwärtigen grossen Zeit zurecht finden würde“.¹² Hintergrund ist seine Überzeugung: „Es ist nämlich eine fatale Tatsache, daß sich der Geist mit besonderer Sympathie auf die Ungesunden und Unersprießlichen niederzulassen pflegt, während der Philister zwar vielfach geistlos, aber durchweg gesund philosophiert.“¹³

Die Hölderlin-Edition, die der Literaturwissenschaftler Norbert von Hellingrath vor dem Ersten Weltkrieg begann, setzte ein Zeichen. Zuvor hatte Wilhelm Dilthey in *Das Erlebnis und die Dichtung* erstmals die psychische Vulnerabilität des Dichters als einen poetisch auszeichnenden Einfluss markiert: „Das ist das Schicksalsvolle dieser letzten Epoche Hölderlins, daß seine ganze dichterische Entwicklung hindrängte zu der gänzlichen Befreiung des inneren Gefühlsrhythmus von den gebundenen metrischen Formen, dieser letzte Schritt aber erst von ihm an der Grenze des Wahnsinns getan wird.“¹⁴ Als klinisch erfahrener Pathograph stellte Jaspers in der Folge für Hölderlin die seismographische Funktion heraus, die bei bestimmten Individuen mit psychischer Versehrtheit vorliege und bei dem entsprechenden dichterischen Talent zu poetisch bleibenden Ausdrücken führen könne: „Es ist nicht nur eine durch die Erregung vielleicht gesteigerte Produktivität, die auch zur Entdeckung neuer Mittel führt, welche dann der allgemeinen künstlerischen Sprache zufließen, sondern es treten auch neue Kräfte auf, die ihrerseits objektive Gestalt gewinnen, Kräfte, die selbst geistig, weder gesund noch krank sind, aber auf dem Boden der Krankheit gedeihen.“¹⁵

Für Jaspers wird der kranke Künstler zur tieferen Signatur der Zeit. Er kann früher als andere zum Ausdruck bringen, wie sehr sie aus den Fugen ist: „Solche Erfahrung, wirklich echt, wirklich gefährlich, gibt es aber nur in der Schizophrenie.“¹⁶ Hölderlin steht für die seismographische Funktion der Kunst, deren

plastische Gestalt gleichsam als aufschlussreiches Material für die Diagnose der Gegenwart dienen kann. Deshalb gewinnt der psychisch erkrankte Dichter gegenüber Goethe eine Relevanz, die Jaspers genauer erst 1947 *Unsere Zukunft und Goethe* markiert: „Goethes Welt ist vergangen.“ Er habe die „moderne Welt“ nicht sehen wollen und sich lebensklug unbekümmert gegenüber allen Anzeichen gezeigt, die damals schon den „Riss im Dasein“ bedeuteten.¹⁷ Dessen Topos von der gesunden Klassik und der kranken Romantik kehrt Jaspers um: „All das, was [Goethe] krank nennt“, betrachtet er als „Ausnahme“, die überhaupt sehen lehre.¹⁸ Der Germanist Walter Müller-Seidel prägte – auch in Nachfolge von Jaspers – den Begriff der „Epochenverwandtschaft“ für Romantik und Moderne. Er betonte deshalb im Horizont Hölderlins, dass für beide Zeiten die Krankheit als „Mittel der höheren Synthesis“ gelte.¹⁹ Entsprechend heißt es – angelehnt an die existenzphilosophische Terminologie von Jaspers – in seinem Porträt des Dichters: „Hölderlins geistige Situation ist in mehrfacher Hinsicht, wie oft in der Moderne, eine Grenzsituation.“²⁰

Worin liegt nun das Besondere von Hölderlins seismographischer Fähigkeit, die für die Moderne um 1900 erneut relevant wurde? Karl Jaspers war vor allem von der geschichtsphilosophischen Empfänglichkeit der späten Dichtung beeindruckt. Dies läßt sich an den dichten Anstreichungen erkennen, die er am Rand von Hellingraths Kommentar zu „Wein und Brod“ machte: Die Nacht „im weltgeschichtlichen Sinne die Zeit, wo uns die Götter schonen, und durch ihr Fernsein die Ruhe gönnen, die wir brauchen um den neuen Tag, die Einkehr der Götter tragen zu können; unsere Nacht im besonderen, der Schlummer in dem das Abendland bis jetzt lag, reift die Erfüllung des Abendlandes, die Wiedergeburt der verklärten Alten, das neue irdisch und heimisch werden der Götter bei uns.“²¹ Der Philosoph Hans-Georg Gadamer betonte im Rückblick auf den George-Kreis die heilsgeschichtliche Dimension bei Hölderlin: „Es ist die eschatologische Stimmung, die Parusie-Erwartung und das Leiden an dem Noch-nicht-erschienen-Sein der Götter, was aus allen diesen Versen spricht.“²²

Nach Stefan George erhob Martin Heidegger, dessen Schüler Gadamer gewesen war, die späte Dichtung Hölderlins nach 1933 in den Rang einer philosophischen Offenbarung. Auf die dichterische Frage „Wozu Dichter in dürrtiger Zeit?“ antwortete seine Auslegung mit dem emphatischen Denken der kommenden Enthüllung der „Seinsgeschichte“. Karl Jaspers schätzte den prophetischen Gestus seines frühen Freundes keineswegs. Seine *Notizen zu Martin Heidegger* kritisieren scharf: Heidegger vergreife sich an den „Ausnahmen“ Hölderlin und Nietzsche, wenn er sich selbst zu den „Seltenen“ zählte, „die auf den Pfad des Denkens gerufen werden“²³: „Die Verwechslung dessen, was es kostet, Ausnahme und Krankheit zu sein, mit dem, was weder Ausnahme noch Krankheit, sondern faktischer Anspruch der Besonderheit kunstvollen Raunens ist.“ Es sei bei Heidegger gegenüber den kranken Künstlern und Denkern zu einer „Verwechslung von Größe, Begabung, Genie und Ausnahme“ gekommen: „Heideggers Berührung von etwas Wesentlichem, und sein Verderben und in falsches Licht ziehen und zu falschen Anspruch bringen. Die Normalität des Gesunden, der vergeblich und fälschlich eine Gebärde der Ausnahme annimmt?“²⁴

Für Jaspers ist es entscheidend, mit dem Dichter im Stadium der vieldeutigen Ambivalenz zu verbleiben, in dem die Worte und Bilder die Sehnsucht nach Ganzheit aufnehmen, aber vage genug bleiben, um sich eindeutigen Bestimmungen der Geschichte zu entziehen. Er notierte sich im Kommentarteil von „Brod und Wein“ vor allem das Bild der „Nacht“. Bei Hölderlin erscheine eine solch „heilige Nacht“, in der die dichterische Stimmung sowohl ihre Dürrtigkeit wie die Sehnsucht nach Erlösung zu fassen suchte, als vieldeutig und gebunden an das bedrängende „Irrsaaal“ des Menschen.²⁵ Der Dichter selbst bedachte schon – nicht fern von Nietzsche –, wie er nach außen wirken würde: „und spotten des Spotts mag gern frohlokkender Wahnsinn, / Wenn er in heiliger Nacht plötzlich den Sänger ergreift“.²⁶ Der gesellschaftliche und individuelle Zustand, eine „Vergessenheit und das Heiligtrunkene“, gehören zu solch nächtlicher Existenz, folgt man dem Dichter, wie das „strömende Wort, das, wie die Liebenden sei“, oder der „voller[e] Pokal“ und das „kühnere Leben“.

Das nächtliche Leben, das Ängste erweckt, ist demnach eine Grenzerfahrung, die besonders „den Irrenden geheiligt“ ist.²⁷

In der vorsichtigen Interpretation der geschichtsphilosophischen Spätdichtung Hölderlins findet man Jaspers' Anliegen exemplarisch verdichtet. Die Ahnungen einer heilsgeschichtlichen Totalität können nur dichterisch sein. Jede Konkretion in Philosophie oder Politik widerstrebt Jaspers. Deshalb griff er lange vor Heidegger auch Georg Lukács an, als dieser seine dichterische Geschichtsphilosophie nach der russischen Revolution in eine politisch anwendbare Doktrin wandelte. Das Traktat *Theorie des Romans* hatte er noch als literarische Überwindung der „transzendentalen Obdachlosigkeit“ anerkannt, auch wenn es ihm schwerfiel, die utopische Dimension der Ästhetik zu ahnen. Aber das zweite Buch von Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, das nach der Abkehr von der dekadenten Subjektivität die engagierte Objektivität des sowjetischen Marxismus betonte, lehnte Jaspers rundweg ab. Lakonisch heißt es in einer Randnotiz: „Hier wird ein absoluter Standpunkt gefunden.“²⁸ Während Lukács mit den Begriffen Hegels seiner Geschichtsspekulation einen geschlossenen Ausdruck gab, blieb Jaspers mit Hölderlin bei der offenen Form des dichterischen Denkens, das dem Verlangen nach Ganzheit innerlich Genüge tat, ohne äußerlich eine geschlossene Gestalt zu fordern.

IV

Auf andere Weise kann die Ambivalenz betrachtet werden, die Nietzsche als Seismographen der Moderne auszeichnet. Jaspers findet in seiner Krankengeschichte dramatische Worte für den Zusammenhang von Krankheit und Erkenntnis: „So koinzidiert z.B. die erst nach 1880 zu ihrer vollen Tiefe kommende Erfahrung der Weltkrise [...] mit den qualvollen, gesteigerten und depressiven Zuständen, die zugleich eine ganz andere Herkunft haben; das Selbstbewußtsein, das in Augenblicken pathologisch bedingt erscheint, ist zugleich auch verständlich und berechtigt.“²⁹ Vor allem rieb sich Nietzsche an der modernen Demokratie und dem aufkommenden Sozialismus, die er als Ausdruck einer geistlosen Massenwelt betrachtete. Die Gedanken von Gleichheit und Gerechtigkeit sah er als Gefahr für eine wirkliche Elite-

bildung an. Die säkularisierten Formen der christlichen Moral wie diese selbst waren ihm der Inbegriff des unvornehmen Lebens. Auch erschien ihm das idealistische Denken ein verwandelter Ausdruck der Tradition zu sein, das im Zeitalter der Aufklärung das Erbe der religiösen Bevormundung angetreten hatte. Nun sollten die Philosophen und Wissenschaftler entscheiden, was für alle zuträglich sei. Herrlich ist seine späte Polemik gegenüber dem Tübinger Stift, dem theologischen Ausbildungsseminar, in dem Hölderlin, Hegel und Schelling in der Zeit der Französischen Revolution im Geiste Kants ihre andere „Revolution der Denkungsart“ begonnen hatten: „Man hat nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine hinterhältige Theologie.“

Seine tiefe Ambivalenz gegenüber autoritären Ambitionen fand in vielen seiner Bücher beredten Ausdruck. Die „große Lösung“, die Nietzsche als „freier Geist“ anstrebte, lebte vom psychologischen Gestus, all jene Mechanismen zu entlarven, die – oft unentdeckt – dafür sorgten, empfindsame Geister in künstlicher Abhängigkeit zu halten und ihnen nicht die Freiheit zugestehen, für die sie eigentlich geboren waren. Am stärksten drückt sich dieses Unbehagen in seinem Begriff des „Ressentiments“ aus, der vor allem die Fesselung des vornehmen Herren durch die niedrige Sklavenmoral beschreibt. Deren Ursprünge entdeckte Nietzsche in der jüdisch-christlichen Welt. Besonders die Christen hatten als gesellschaftliche Parias gegenüber der machtbewussten und gewaltbereiten Elite Roms mit großem Geschick eine hinterhältige Ethik der Schuldgefühle durchgesetzt und so auf Dauer allen Elan des stolzen Lebens erschöpft und verdrängt. Luther habe nach Paulus und Augustinus das Unglück endgültig beschworen und im kämpferischen Protestantismus der selbstgewissen Vornehmheit der katholischen Welt die Wirkung genommen. So schreibt der späte Nietzsche im *Antichrist* angriffslustig: „Die ‚Unsterblichkeit‘ jedem Petrus und Paulus zugestanden war bisher das größte, das böseste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit. [...] Niemand hat heute mehr den Muth zu Sonderrechten, zu Herrschafts-Rechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl vor sich und seines Gleichen, – zu einem Pathos der Distanz.“³⁰

Aber Nietzsche wäre nicht Nietzsche, gerade als psychische Ausnahmegehalt, wenn seine hohe innere Ambivalenz gegenüber der religiös geprägten Moralität ihm nicht auch deren eindrucklichen Verdienste immer wieder vor Augen geführt hätte. Sein Werk ist seit *Schopenhauer als Erzieher* durchzogen von großartigen Hymnen auf den asketischen Geist, der sich selbst zu steuern weiß und aus Mitleid mit den Schwachen eigene Stärken nicht rücksichtslos auslebt. „Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigenes Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interessenlose Sonnenauge der Kunst an.“³¹ Als jemand, der selbst ein kranker und schwacher Mann war, wusste Nietzsche, welches Privileg eine sozial geschützte Nische bedeuten konnte, in der es möglich war, sich abseits des Kampfs um das Dasein über die Moral der Gesellschaft umfassend Gedanken zu machen. Er war begeistert von Darwin und schrieb selbst statt einer Naturgeschichte der menschlichen Entwicklung eine Historie des moralischen Werdens, in der die empfindlichen und schwachen Asketen, Heiligen und Künstler eine ganz eigene Form der Vornehmheit entwickelten: „Der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich, und dieses Leiden dient ihm, seinen Eigenwillen zu ertöden.“³²

Auf ironische Distanz zu Nietzsches Kritik der christlichen Moral ging zuerst der Mediziner und Philosoph William James. Er deutete in *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung* dessen tiefes Resentiment gegenüber der religiösen Welt als Ausdruck einer übergroßen Empfindlichkeit, die dessen Urteil über den Nutzen solcher Moral verzerrt habe: „Die Antipathie des armen Nietzsche ist selbst krankhaft genug, aber wir wissen alle, was er meint.“³³ Für James ist Moralität eine relative Größe, die sich gerade nicht dazu eignet, von außen bestimmte Denk- und Verhaltensweisen eindeutig beurteilen zu können. Vielmehr gehören in der Moderne Vagheit und Vieldeutigkeit zur Moral, sie sind Ausdruck einer Ambivalenz, die verbietet, sie fanatisch als Instrument einer schwarz-weiß strukturierten Ordnung des Lebens zu missbrauchen.

Eindeutiger noch verurteilte Max Scheler in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* Nietzsches einseitige Entwertung der religiösen Welt.³⁴ Scharfsichtig erkannte er, wie Nietzsches eigener Blick nicht frei und ungetrübt war, geprägt von eigenen Interessen und blinden Flecken, so dass er gerade in moralischer Hinsicht unfähig war, der Welt seiner Herkunft gerecht zu werden. Nietzsche war sich dieses Mangels selbst bewusst, als er rückblickend zum „Perspektivismus“ schrieb, dem auch der „freie Geist“ unterliege: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthsetzung begreifen lernen – die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die nothwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit.“³⁵ Augenscheinlich ist eine solche Sensibilität, die einen wachen Geist die eigene Positionsbildung im besten Sinne als fragwürdig erleben lässt, die Voraussetzung für die Fähigkeit, Moralität in der Moderne als ambivalentes Phänomen umfassend wahrzunehmen und – bei entsprechendem Talent – auch kulturphilosophisch ins Gespräch zu bringen.

Max Weber war als verstehender Soziologe begeistert von den grundsätzlichen Anregungen, die er Nietzsches Theorie des Ressentiment verdankte. In wunderbarer Klarheit stellte er ihren vieldeutigen und streitbaren Charakter heraus. In seiner *Religionssoziologie* sprach er von „Fr. Nietzsches glänzendem Essay“ und der „seitdem auch von Psychologen mit Geist behandelten Theorie von ‚Ressentiment‘“, aber monierte zugleich die einseitige These, dass „die ethische Verklärung des Erbarmens und der Brüderlichkeit ein ethischer ‚Sklavenaufstand‘“ sei, „ein Produkt ‚verdrängter‘, weil ohnmächtiger Rache-Empfindungen“, welche die „zu Arbeit und Gelderwerb verdamnten Banausen gegen die Lebensführung des pflichtfrei lebenden Herrenstandes“ entwickelt hätten.³⁶ Und zugleich wies Weber auf die verkürzte Rezeption von Nietzsches Überlegungen zur *Genealogie der Moral* hin, die in der Psychoanalyse oft zur trivialen Entlarvung

jeder Moralität geführt habe. Diesen Reduktionismus hielt er für ein verblassendes Übergangsphänomen, das auf den persönlichen Perspektivismus Freuds zurückgehe.

In seiner späteren Nietzsche-Monographie, die 1936 zur Zeit der politischen Ideologisierung erschien, war es Jaspers in diesem Sinne darum zu tun, die zeitgemäßen Vereindeutigungen bestimmter Perspektiven und Kritiken als falsch zu entlarven. Man verkenne Nietzsche, wenn man nicht den großen Meister der Ambivalenz in ihm sehe, dessen Denken eine letzte Vagheit und Vieldeutigkeit unserer Perspektiven auf das Leben spiegele: „Der Mangel ermöglicht die jeweils verabsolutierende, ausschließende und dogmatische Rede-weise. Das Schlagende der psychologischen Entlarvungen wird auch zum Totschlagenden. Aber Nietzsches Instinktsicherheit und methodisches Bewußtsein reichen aus, diese Mängel schon durch die Weise eines Selbstverständnisses aufzuzeigen. Dieser Selbstkorrektur entspricht die Weise, wie sich Nietzsches Sätze gegenseitig einschränken, aufheben, interpretieren.“³⁷

Der kranke Nietzsche ist insofern der Seismograph der bleibenden Unsicherheiten und Abgründe unserer Moralität. Aus Sehnsucht nach ihrer Überwindung habe er selbst sehr wohl eindeutige Positionen vertreten, aber sei lange fähig gewesen, in seiner Ambivalenz wieder Abstand von den falschen Sicherheiten zu nehmen, in die er sich wortstark und begeistert geflüchtet hatte. Ein schönes Beispiel für die selbstkritische Tendenz enthält die spätere Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches*, in der Nietzsche den Mythos des „freien Geistes“ biographisch in die Schwebewechselnder Überzeugungen überführt. Er hoffte bei seinen Lesern auf Verständnis, „wie oft ich zur Erholung von mir, gleichsam zum zeitweiligen Selbstvergessen, irgendwo unterzutreten suchte – in irgend einer Verehrung oder Feindschaft oder Wissenschaftlichkeit oder Leichtfertigkeit oder Dummheit; auch warum ich, wo ich nicht fand, was ich brauchte, es mir künstlich erzwingen, zurecht fälschen, zurecht dichten musste [...]“³⁸

Vielleicht hat niemand treffender als Thomas Mann die schillernde Figur des kranken Denkers und ihre fatale Wirkung

nach 1933 in Worte gefasst. In seinem Essay „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“ wies er zugleich auf dessen moralische Ambivalenz hin, mit Hilfe derer er alle bürgerliche Selbstgefälligkeit im Geist einer vagen Utopie in Unruhe versetzt habe: „In mehr als einem Sinn ist Nietzsche historisch geworden. Er hat Geschichte gemacht, fürchterliche Geschichte, und übertrieb nicht, wenn er sich ‚ein Verhängnis‘ nannte. Seine Einsamkeit hat er ästhetisch übertrieben. Er gehört, allerdings in extrem deutscher Gestalt, einer allgemeinen abendländischen Bewegung an, die Namen wie Kierkegaard, Bergson und viele andere zu den ihren zählt und eine geistesgeschichtliche Revolte ist gegen den klassischen Vernunftglauben des 18. und 19. Jahrhunderts. Sie hat ihr Werk getan – oder nur insofern nicht vollendet, als seine notwendige Fortsetzung die Rekonstituierung der menschlichen Vernunft auf neuer Grundlage, die Eroberung eines Humanitätsbegriffs ist, der gegen den selbstgefällig verflachten der Bürgerzeit an Tiefe gewonnen hat.“³⁹

V

In der Katastrophe des Ersten Weltkriegs zeigte sich erstmals für alle unübersehbar der prekäre Charakter der bürgerlichen Moderne. Die wissenschaftliche Welt hatte bei allem Enthusiasmus für den Fortschritt der Aufklärung im entscheidenden Moment gerade nicht die gegenseitige Aggression verhindern können, sondern sich mit fliegenden Fahnen technisch in den Dienst des nationalen Interesses gestellt. Das enge Korsett der bürgerlichen Welt, das niemanden mehr überzeugte, war unter den widerstreitenden Interessen der europäischen Länder endgültig zerbrochen. Die Idee der westlichen Zivilisation erschien ohnmächtig angesichts der nationalen Fanatismen, die bis an die Grenze der gegenseitigen Zerstörung gingen. Erst nach vier Jahren der Gewalt kam es zu einem erzwungenen Frieden, dessen Einseitigkeit zugleich den Keim einer neuen Konfrontationslust bildete, so dass später nationale Ressentiments aufschossen und gepflegt wurden.

Max Weber hatte selbst lange die nationale Karte gespielt und Deutschland als persönlich und gesellschaftlich einigendes

Wertinteresse enthusiastisch vertreten. Erst die Ereignisse und Erfahrungen dieser Jahre kurierten ihn von seinem extremen Nationalismus. Zugleich war es dem Soziologen darum zu tun, die Gründe des europäischen Streites, die gewaltsam kollidierenden Nationalinteressen in ihrer historischen Genealogie zu verstehen. Eines der wichtigsten, einem größeren Publikum bald zugänglichen Dokumente dieser kulturphilosophischen Auseinandersetzung war seine Rede *Wissenschaft als Beruf*. Weber hielt sie im November 1917 vor liberalen Studenten in München, von denen nicht die Wenigsten enttäuschte Kriegsheimkehrer waren. Sie erwarteten von den Wissenschaften die Orientierung, die ihnen weder Staat noch Militärs oder Kirchen nach ihrer Diskreditierung im Krieg mehr geben konnten.

Weber selbst hatte seinen persönlichen Zusammenbruch um 1900 erlebt, als Körper und Geist gegen die strenge Zucht des rationalistischen Berufslebens rebellierten und er sich – wohl unbewusst – vorerst in die Pensionierung und die intellektuelle Durchdringung des „eisernen Käfigs“ flüchtete. Auch wenn er den Ansprüchen des spezialistischen Betriebes wie wenige durch sein hohes Arbeitsethos genügte, sträubte Weber sich zugleich, andere Qualitäten des menschlichen Lebens zugunsten des ökonomischen und intellektuellen Fortschritts zu vernachlässigen. Seine seismographische Empfindlichkeit wurde durch die Nähe zur bürgerlichen Bohème geweckt und unterhalten. In Weber prallten die Gegensätze zwischen asketischer und expansiver Lebensführung in seltener Weise aufeinander. Ein Spiegel dessen ist seine verzögerte, von viel Ambivalenz begleitete Nähe zur „Erotischen Bewegung“, die für Webers privates Leben eine enorme Bedeutung entfalten sollte. Sie stellte die berufliche und private Gewissenhaftigkeit des protestantischen Ethos in Frage. Während in seinen Anfängen die Flucht in die Krankheit und die Abwehr der eigenen Bedürfnisse nach erotischer Erfüllung sein Leben prägten, vermochte Weber es in den letzten Lebensjahren noch, beide Welten nebeneinander zu leben. Seine innere Ambivalenz fand sogar in zentralen Passagen seines Spätwerkes beredten Ausdruck: „Die letzte Steigerung des Akzents der erotischen Sphäre vollzog sich auf dem Boden intellektualistischer Kulturen schließlich da, wo sie mit

dem unvermeidlich asketischen Einschlag des Berufsmenschentums zusammenstieß. Es konnte unter diesem Spannungsverhältnis zum rationalen Alltag das außeralltäglich gewordene, speziell also das ehedem freie, Geschlechtsleben als das einzige Band erscheinen, welches den nunmehr völlig aus dem Kreislauf des alten einfachen organischen Bauernlebens herausgetretenen Menschen noch mit der Naturquelle alles Lebens verband. Die so entstehende gewaltige Wertbetontheit dieser spezifischen Sensation einer innerweltlichen Erlösung vom Rationalen: eines seligen Triumphes darüber, entsprach in ihrem Radikalismus der unvermeidlich ebenso radikalen Ablehnung durch jede Art von außer- oder überweltlicher Erlösungsethik, für welche der Triumph des Geistes über den Körper gerade hier sich aufspitzen sollte und der das Geschlechtsleben geradezu den Charakter der einzigen unausrottbaren Verbindung mit dem Animalischen gewinnen konnte.“⁴⁰

Mit anderen Worten: Während Weber in den frühen *Aufsätzen zur Wissenschaftslehre* noch die notwendige Entscheidung zwischen möglichen Werten als konstitutiv beschrieben hatte, wenn das Leben nicht einfach als „Naturereignis“ verlaufen sollte, sind die späten Äußerungen zu den unlösbaren Wertkonflikten offener, sie geben der Ambivalenz Raum, die Weber selbst biographisch angesichts der ihn umtreibenden Wertkonflikte empfand. In *Wissenschaft als Beruf* schilderte er die innere Konfliktlage in mythischen Bildern von Apollon und Aphrodite. Sie stehen für den Konflikt zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, der nach dem neuzeitlichen Autoritätsverlust der Religion nicht mehr zu lösen war. Es kam zu einer Renaissance des antiken „Polytheismus“ bei den intellektuellen Schichten: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“⁴¹

Karl Jaspers hatte lange geglaubt, dass Webers Einsichten in die Pluralität der Moderne nur für die Menge der Menschen formuliert seien, während dieser selbst entschieden den vielfältigen Neigungen heroisch zu Gunsten einer moralisch eindeutigen Lebensführung habe widerstehen können. Noch der junge Dieter Henrich war 1952 dieser Auffassung, als er über *Die Einheit der*

Wissenschaftslehre Max Webers promovierte. Er korrigierte diese Auffassung drei Jahrzehnte später entlang nie veröffentlichter Aufzeichnungen von Jaspers, die nachvollziehen ließen, wie dieser in den letzten Lebensjahren sein idealisiertes Weber-Bild verlor. Es war für Jaspers anfangs ein Schock, dass Weber neben der Ehe dem mit ihr konfligierenden Wert erotischer Erlösung nachjagte: „Max Weber hat einen Verrat begangen, an Marianne, an sich selbst, an uns allen, die sein Bild sahen.“⁴² Es folgt eine zweijährige innere Auseinandersetzung mit Weber, in der eine neue Bemühung spürbar wird, jenseits von Zorn und Entrüstung zu einem tieferen Verständnis zu kommen: „Webers rationale Gestalt zeigt die allseitige Offenheit, die Zerrissenheit, die Kämpfe, nicht aber die Einheit. [...] Es bleibt die unauflösbare Frage, wie weit es mit Max Weber möglich gewesen wäre, [...] in Kommunikation über das zu kommen.“⁴³

In dieser Zeit deutet Jaspers auch gegenüber Hannah Arendt an, wie sehr ihn Weber beschäftigte. Er stellt ihn als psychopathologisch auffällige Ausnahme neben Kierkegaard und Nietzsche, die für seine Existenzphilosophie auf andere Weise entscheidend waren. Im Zeichen der Krankheit gewinnt Weber eine neue Aura des unheimlichen Deuters der Moderne, der ihre tiefe Problematik keineswegs nur von außen betrachtet habe: „Er hat wirklich ernst gemacht mit der grenzenlosen Redlichkeit. Daher war er der moderne Mensch, der sich vollkommen aussetzte vor den absoluten Zerrissenheiten, dem Kampf der Mächte, und der keinerlei verborgene Mogeleyen sich gestattete, indem er leidenschaftlich lebte und mit sich selber kämpfte ohne Ziel.“⁴⁴

Die Einsicht in die modernen Wertkonflikte, die Weber exemplarisch und dramatisch in seiner Biographie erlebte, war getragen von der Überzeugung, sie nicht rational lösen zu können. Es gibt keine wissenschaftliche Auflösung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebensrätsels. In *Wissenschaft als Beruf* vertritt Weber die Auffassung: Die Moderne ist eine Zeit der umfassenden Pluralität, die verlangt, die Uneindeutigkeit der Verhältnisse und die damit verbundenen Konfliktlagen auszuhalten. Weber konnte sich auch in keine politische Vision der Eindeutigkeit mehr retten, in die viele Zeitgenossen sich am Ende des Krieges im linken wie rechten Lager flüchteten. Die reine

Gesinnung war ihm eine bewundernswerte Haltung, die aber nicht mehr taugte, persönliche und gesellschaftliche Konfliktlagen zu lösen, wie er in *Politik als Beruf* schrieb.

Jaspers versuchte, im späten Brief an Arendt der tieferen Ratlosigkeit Webers einen Ausdruck zu geben: „Die ganze Wissenschaft empfand er als völlig ungenügend, ein Leben zu erfüllen. Er bekam den Sinn für das im Alten Testament, was gewöhnlich unterschlagen wird: daß Gott nicht nur im Bunde, gesetzgebend, barmherzig, sondern als böse wie ein Teufel erfahren wurde. Wer wie Max Weber nicht bloß in der Theorie denkt, sondern dies Menschsein verwirklicht, kann zwar wunderbare Höhen erreichen, aber nur für den Augenblick, alles wird fragwürdig. Daher sein Leben lang die Neigung zum Tode, die Anwandlungen zu Selbstmordgedanken.“⁴⁵

Dieter Henrich hat in seiner Vergegenwärtigung des Konfliktes, in den Jaspers nach dem Zerbruch seines idealisierten Weber-Bildes gestürzt war, diese offene Haltung angezeigt, die weder im kritischen noch im spekulativen Idealismus vorgesehen war. Er unterstrich mit Weber die Möglichkeit der Ambivalenz, die in der Moderne zum „Grenzbewußtsein“ des Menschen gehöre und über den existenzphilosophischen Ansatz hinausgehe: „Ist etwa, was Jaspers als Ursprung und Einheit anzeigt, in ganz anderer Weise wirklich oder verwirklicht als in der Weise des Umgreifens und im unendlichen Fluchtpunkt und der Aufhebung von Antinomien, der in der eigentlichen Kommunikation zum Aufschein kommt? [...] Tritt es hervor etwa auch in der Not der Verwirrung und von nicht auslotbarem Geschick, sofern ein Leben sich in sie fügt –, und auch dann, wenn es zum Stand in der Not und zum befreienden Wort nicht zu finden wußte?“⁴⁶ Jaspers meinte dagegen, noch eine Idee der Einheit formulieren zu können, die im Scheitern der reinen Gesinnung zu erreichen sei. Dass selbst diese Gesinnung in der Moderne keine Selbstverständlichkeit für den nachdenklichen Geist mehr sein konnte, lernte er spät von der durch lange Zeiten der Krankheit gezeichneten „Ausnahme“ Max Weber.

- 1 Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuauflage, hrsg. von Hans Saner, München 1977, S. 30.
- 2 Norbert v. Hellingrath: "Vorrede", in: Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. 4. Band. Gedichte 1800–1806, hrsg. von Norbert von Hellingrath, München 1916, S. IX.
- 3 Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950, S. 108.
- 4 Ebd., S. 31.
- 5 Ebd., S. 55.
- 6 William James: Die Vielfalt der religiösen Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a.M. 1992, S. 55f.
- 7 Hans Prinzhorn: „Vorangestelltes Nachwort des Herausgebers“, in: Alfred Seidel: Bewußtsein als Verhängnis, Bonn 1927, S. 7–29, hier: S. 29.
- 8 Hartmut Lange: „„...das absolute Verschwinden vor Augen“ – Hartmut Lange im Gespräch mit Matthias Bormuth“, in: Hartmut Lange: Über das Poetische, Berlin 2017, S. 137–164, hier: S. 159f.
- 9 Vgl. Pia D. Volz.: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung. Würzburg: 1990. S. 4.
- 10 Vgl. Kurt Hildebrandt: Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk. Berlin: 1926. S. 105–113.
- 11 Vgl. Brief Friedrich Nietzsche an Paul Deussen, 3.1.1888, in: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Bd. 8, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1986, 212–213.
- 12 Ebd. S. 172. Diese Passage zitiert auch Müller-Seidel in „Diltheys Rehabilitierung Hölderlins“ (S. 55–56).
- 13 Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück. David Strauß der Bekenner und Schriftsteller, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980: S. 157–242, hier: S. 171. Unzeitgemäße Betrachtungen. Drittes Stück. Schopenhauer als Erzieher, zit. nach: N 1, S. 335–472
- 14 Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, zit. nach: Karl Jaspers: Strindberg und van Gogh. Eine vergleichende Pathographie unter Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, Berlin 1926, S. 102.
- 15 Ebd. S. 146
- 16 Ebd. S. 113.
- 17 Karl Jaspers: „Unsere Zukunft und Goethe“, in: Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, 1951, S. 26–49, hier: S. 35, 40 u. 42.
- 18 Ebd. S. 50 u. 52.
- 19 Vgl. Walter Müller-Seidel, „Diltheys Rehabilitierung Hölderlins“, in: Gerhard Kurz (Hrsg.): Hölderlin und die Moderne, Tübingen 1995, S. n.n., hier: S. 42–45.
- 20 Walter Müller-Seidel; „Nachwort“, in: Exzentrische Bahnen. Ein Hölderlin-Brevier, hrsg. Von Walter Müller-Seidel, München 1993, S. n.n., hier: S. 244.

- 21 Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. 4. Band. Gedichte 1800–1806, hrsg. von Norbert von Hellingrath, München 1916, S. 322..
- 22 Hans Georg Gadamer: „Hölderlin und George“, in: Hölderlin-Jahrbuch 15 (1967/68), S. n. n., hier: S. 77f.
- 23 Karl Jaspers: Notizen zu Martin Heidegger, hrsg. von Hans Saner, München 1978, S. 206.
- 24 Ebd. S. 207.
- 25 Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. 4. Band. Gedichte 1800–1806, hrsg. von Norbert von Hellingrath, München 1916, S. 124.
- 26 Ebd. S. 121.
- 27 Ebd. S. 120.
- 28 Karl Jaspers: „Nervosität, Ressentiment, Hass“. Karl Jaspers begutachtet Georg Lukács“, in: Zeitschrift für Ideengeschichte Heft 4 (2014), S. 45–56, hier: S. n. n.
- 29 Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950, S. 109.
- 30 Friedrich Nietzsche: Der Antichrist, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. 165–254, hier: S. 217f.
- 31 Friedrich Nietzsche: Schopenhauer als Erzieher, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. 335–472, hier: S. 375.
- 32 Ebd., S. 371.
- 33 William James: Die Vielfalt der religiösen Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt a.M. 1992, S. 378.
- 34 Vgl. Max Scheler: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Frankfurt a. M. 1978.
- 35 Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. n.n., hier: S. 20.
- 36 Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1. Tübingen 1920, S. 241.
- 37 Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1950, S. 399.
- 38 Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. n.n., hier: S. 14.
- 39 Thomas Mann: Neue Studien, Stockholm 1948, S. 156f.
- 40 Max Weber: „Zwischenbetrachtung“, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. 1. Tübingen 1920, S. 536–573, hier: S. 560.
- 41 Vgl. Weber, Max (1992), S. 100–101.
- 42 Dieter Henrich: „Denken im Blick auf Max Weber“, in: Karl Jaspers: Max Weber. Gesammelte Schriften, hrsg. von Hans Saner, München 1986, S. 7–31.

- 43 Ebd., S. 29.
- 44 Brief Karl Jaspers an Hannah Arendt, 1966, in: Karl Jaspers und Hannah Arendt: Briefwechsel 1926–1969, hrsg. von Hans Saner und Lotte Köhler, München 1985, S. 671.
- 45 Ebd., S. 672.
- 46 Dieter Henrich: „Denken im Blick auf Max Weber“, in: Karl Jaspers: Max Weber. Gesammelte Schriften, hrsg. von Hans Saner, München 1986, S. 7–31, hier: S. 30.

DER AUTOR

Matthias Bormuth, Jahrgang 1963, ist in Bad Arolsen/Hessen geboren. Nach dem Studium der Humanmedizin in Marburg und Göttingen war er einige Jahre als psychiatrischer Assistent an der Klinik Hohe Mark (Frankfurt) und der Universitätsklinik Jena tätig. Anschließend schrieb er nach einer Zeit als Stipendiat am Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Tübinger Graduiertenkolleg „Ethik in den Wissenschaften“ über Karl Jaspers eine preisgekrönte Promotionsarbeit „Lebensführung in der Moderne“ (2002, 2. Aufl. 2018). Bormuth war von 1998 bis 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg und längerfristig Assistent am Lehrstuhl für Ethik und Geschichte der Medizin der Universität Tübingen, an der er sich mit dem Buch „Ambivalenz der Freiheit. Suizidales Denken im 20. Jahrhundert“ (2008) habilitierte.

Als Fellow der Humboldt-Stiftung ging er in der Folge an die City University in New York und als Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft für ein halbes Jahr als Adjunct Professor for European Intellectual History an die dortige Columbia University. 2012 erhielt er einen Ruf als Heisenberg-Professor für Vergleichende Ideengeschichte an die Universität Oldenburg, wo er auch das Karl Jaspers-Haus leitet und der gleichnamigen Gesellschaft vorsteht.

Bormuths wissenschaftliches Werk geht von Fragen der Ethik und Geschichte der Psychiatrie aus, die ideengeschichtlich großenteils von Karl Jaspers und Max Weber her entwickelt werden. In kulturwissenschaftlich orientierten Studien und Editionen widmet er sich auch den Werken der deutsch-jüdischen Gelehrten Hannah Arendt, Erich Auerbach und Karl Löwith. Zudem legte er Arbeiten zur deutschsprachigen Literatur- und Kunstgeschichte im 20. Jahrhundert vor.

ISSN 0177-9133
ISBN 978-3-8142-1213-5