

Scheitern als Methode in Ricœurs Auslegung von Jaspers' Existenzphilosophie

1. Die philosophische Erforschung der Welt (223) | 2. Existenzerhellung (228) | 2.1 Die Methode der Existenzerhellung (229) | 2.2 Theorie der existenzhellenden Wahrheit (235) | 3. Kategoriale Sprache und Transzendenz (240) | 4. Schlussbetrachtungen (242)

Paul Ricœur widmete Karl Jaspers' Philosophie seine ersten beiden Bücher. Diese Werke erschienen 1947. Das erste, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, wurde zusammen mit Mikel Dufrenne verfasst.¹ Im zweiten, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, führt Ricœur einen

-
- 1 Jaspers schrieb die Vorrede zu dieser Monografie. Dufrenne und Ricœur beschäftigten sich während ihrer Kriegsgefangenschaft in Pommern intensiv hauptsächlich mit Jaspers' dreibändigem Hauptwerk *Philosophie*. (Vgl. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 20 f., sowie F. Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris 1997, 80, 118). Die von Frans Vansina vertretene Meinung, Ricœurs eigener Beitrag zu diesem Band bestehe »lediglich im Verfassen der Kapitel 4 bis 6 des zweiten Hauptteils, *Eclairement de l'existence*, sowie der gesamten Hauptteile 3 und 4, *La transcendance et la métaphysique* und *Réflexions critiques*«, erweist sich als grundlos. (Vgl. F. D. Vansina, *Paul Ricœur, bibliographie primaire et secondaire: 1935–2008*, Leuven 2008, 3). Hinweise auf eine solche Arbeitsteilung sind weder im Buch selbst noch in Ricœurs intellektueller Autobiografie *Réflexion faite* zu finden. Der Text der Monografie von Dufrenne und Ricœur weist keinen erkennbaren stilistischen Wechsel zwischen einem ersten und einem zweiten Teil auf. Das Vorwort sowie die Einführung in die abschließenden kritischen Reflexionen formulieren die Autoren im Plural und sie betonen die Übereinstimmung ihrer gemeinsamen Leistung (M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947 [=KJ], 326). Schließlich greift Ricœur in seiner Monografie über Marcel und Jaspers nicht nur auf den zweiten Teil seines mit Dufrenne gemeinsam verfassten Werkes zurück, sondern auch auf den ersten Teil, und zwar nicht selten mit fast wortwörtlichen Wiederholungen. Es scheint daher keinen Grund zu geben, den ersten Teil der Jaspers-Monografie (also bis S. 172) weniger als den zweiten Teil als genuine Leistung Ricœurs anzuerkennen. Vgl. G. P. Basile, *Eine Philosophie à deux foyers. Die bipolare Struktur von Karl Jaspers' Existenzphilosophie nach Paul Ricœur*,

systematischen Vergleich der Positionen beider Philosophen durch. In diesen Monografien wird hauptsächlich Jaspers' philosophisches Hauptwerk *Philosophie* berücksichtigt.² Die drei Bände dieses Werkes – *Weltorientierung*, *Existenzerhellung* und *Metaphysik* – heben die zentrale Stellung des Existenzbegriffs hervor, von dem der zweite und bei Weitem umfangreichste Teil der Trilogie handelt. Wie andere zeitgenössische Philosophen, wie Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre und Heidegger, hält Jaspers die Frage nach der menschlichen Existenz als Ausnahme, so wie sie von Kierkegaard und Nietzsche formuliert wurde, für das entscheidende Problem der Philosophie.³ Ricœur pointiert seinerseits zum einen, dass es sich bei Jaspers' Denken um eine Philosophie nicht nur der Existenz, sondern auch der Transzendenz handelt, insofern die metaphysischen Betrachtungen des dritten Bandes ebenso wichtig sind wie die existenzerhellenden Analysen des zweiten.⁴ Zum anderen betont er, dass die Entwicklung einer existentiellen Methodenlehre als ein weiterer entscheidender Aspekt des jasperschen Denkens zu betrachten ist. Denn aus Jaspers' Sicht muss die Existenzphilosophie auf die Tradition großer Denker wie Kant und Hegel zurückgreifen, um das Problem der philosophischen Methode neu aufzuwerfen.

Mit dem Problem der Methode befasst sich Jaspers allerdings auch nach der Veröffentlichung seiner *Philosophie*. Sein nächstes philosophisches Hauptwerk *Von der Wahrheit* erscheint ebenfalls 1947 und stellt den Ansatz einer Abhandlung der Logik und die erkenntnis-

in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 31/32 (2018/19), 9–49, hier: 39.

- 2 Nur gelegentlich bezieht sich Ricœur auf weitere vor 1947 erschienene psychologische und philosophische Schriften von Jaspers. Die nach dessen *Philosophie* veröffentlichten Sammlungen von Vorträgen *Existenzphilosophie* (1938) und vor allem *Vernunft und Existenz* (1935) spielen hingegen in Ricœurs Auslegung eine wichtige Rolle.
- 3 Vgl. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen* [1935], München 1973, 7–34 und 102–120 [=VE], sowie G. P. Basile, *Existenzphilosophie als Ereignis. Karl Jaspers und seine philosophia perennis*, in: *Offener Horizont: Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft* 6 (2019/20), 84–100.
- 4 Ricœur stellt fest, dass für Heidegger der Mensch existiert, insofern er das Problem des Seins radikal stellt. Aber anders als für Heidegger müsse die Existenz nach Jaspers' Auffassung in der Entwicklung einer Metaphysik gipfeln (KJ, 110).

theoretische Fortsetzung der *Philosophie* dar.⁵ Ricœur verfasst beide Jaspers-Bücher, ohne bereits *Von der Wahrheit* berücksichtigen zu können. Er bedient sich jedoch der 1935 bzw. 1938 erschienenen Schriften *Vernunft und Existenz* und *Existenzphilosophie*, die einige Themen der Abhandlung *Von der Wahrheit* ankündigen. Gleichsam im Vorgriff auf Jaspers' Logik entfaltet Ricœur Motive, die, wenn auch zerstreut, in Jaspers' *Philosophie* bereits erkennbar werden lassen, was man eine Lehre existentieller Methode nennen könnte.

Durch die Einteilung der *Philosophie* wird die Einteilung dreier philosophischer Bereiche angedeutet: die Welt der Gegenständlichkeit, die Existenz und die Transzendenz. Aus dieser Einteilung ergibt sich die Notwendigkeit des Übergangs von einem Bereich zum anderen, mithin des Transzendierens als allgemeine Methode der jaspersschen Philosophie.⁶ Darüber hinaus hat auch jeder Bereich seine eigene Methode, die für die jeweils anderen Bereiche nicht geeignet ist. Man orientiert sich in der Welt der empirischen Gegenständlichkeit durch das Wissen. Die Existenz kann hingegen nur erhellt werden. Die Transzendenz lässt sich nicht durch die Kategorien der Logik bestimmen, sondern allein in der Sprache der Chiffren bezeichnen. Der Rekonstruktion der drei Momente von Jaspers' Methodenlehre wird deshalb ein erheblicher Teil des ersten Buches von Ricœur gewidmet. In direktem Zusammenhang mit Ricœurs Auslegung der Logik der drei Methoden des Wissens, der Existenzerhellung und der Metaphysik steht etwa die Hälfte der Kapitel, die den Inhalt der drei Hauptteilungen der *Philosophie* zusammenfassen: die drei Kapitel über die Weltorientierung (KJ, 69–108); das erste und das vierte Kapitel über *Existenzerhellung* (»Die Existenz und

5 Die Ausarbeitung einer philosophischen Logik hätte nach dem ursprünglichen Plan vier Teile umfassen sollen: die Grundlegung (erster Band), die Kategorienlehre (zweiter Band), die Methodenlehre (dritter Band), die Wissenschaftslehre (vierter Band). *Von der Wahrheit* entspricht dem ersten Teil dieses monumentalen Projektes und auch dem einzigen, der angefertigt wird (vgl. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, erweiterte Neuausgabe, München, Zürich ²1984, 91).

6 Zu Ricœurs Auslegung des Transzendierens als allgemeiner Methode in Jaspers' Philosophie, vgl. Basile, *Eine Philosophie à deux foyers*.

die Methode, die sie erhellt« bzw. »Die Wahrheitstheorie«⁷; eine Hälfte des ersten Kapitels (»Die Aufgaben der Metaphysik«) und das ganze zweite Kapitel (»Die Transzendenz und die Kategorien«) des Teils über den Band *Metaphysik*.⁸ Auf diese Texte soll im Folgenden eingegangen werden.⁹

Für Ricœur gibt es drei Motive, die Jaspers' existentiell-philosophische Methoden prägen. Das erste ist die Dialektik des Seins, die sich durch die drei Momente des Objektseins, des Ichseins und des Ansichseins entfaltet. Ricœur expliziert diese Dynamik des Denkens in jedem Schritt seiner Auslegung. Das zweite Motiv ist das systematische Scheitern des Denkens an der Erfassung des Seins, was es erforderlich macht, von einem Bereich des Seins zum anderen überzugehen. Schließlich sieht Ricœur die Transzendenz als das Ziel und zugleich als die bewegende Kraft des jasperschen Denkens.¹⁰ Nach Jaspers, so Ricœur, erreicht die Erforschung der Welt nur die Erkenntnis von einzelnen Gegenständen in der Welt, ohne imstande zu sein, ein objektives System der Welt oder die Einheit aller Wissenschaften zu liefern.¹¹ Das Streben des Wissens zur Einheit verrate jedoch bereits die geheime Präsenz der Transzendenz in der Weltorientierung. Es handle sich dabei jedoch um »ein aktives Scheitern« (*un échec actif*; KJ, 240), weil es dazu führe, die Grenzen der gegenständlichen Welt und des objektiven Wissens über die Existenz hinaus zu transzendieren. Die Existenz entdecke ihrerseits, dass sie nicht selbstständig sei. Denn Transzendenz sei zugleich, was ihr fehle und was sie erfüllen könne: »Es gibt also

7 »L'existence et la méthode qui l'éclaire« (KJ, 111–152) bzw. »La théorie de la vérité« (KJ, 195–209). Alle deutschen Übersetzungen von Ricœurs Texten in diesem Aufsatz sind von mir (GPB).

8 »Les taches de la métaphysique« (KJ, 239–247) bzw. »La transcendance et les catégories« (KJ, 261–269).

9 Auf den Inhalt dieser Texte von *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* greift Ricœur in seinem Band über Marcel und Jaspers eher flüchtig zurück (P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1947 [=MJ], 84–93 und 248–256).

10 »Dès les premières pages de la *Philosophie*, la Transcendance est nommée et déjà présente comme cela même que cherche la philosophie, et quand celle-ci recense les formes de l'Être, elle en discerne dès l'abord la triple figure : monde ou être-là – liberté ou être-soi – Transcendance ou être en soi. D'un seul jet est proposé l'édifice à trois plans« (KJ, 73).

11 »Livrée à elle-même, la connaissance peut indéfiniment interroger des objets dans le monde et jamais le monde [...]« (KJ, 239).

in der Existenz mehr als die Existenz: Die Transzendenz ist ihre Grenze und ihr Überschuss, ihr Mangel und ihr Übermaß.«¹² Diese Zerrissenheit der Existenz zeige sich in den Paradoxien, auf die das Denken stößt und denen das Paradox der Freiheit zugrunde liegt. Denn Freiheit könne einerseits nur von der Transzendenz geschenkt werden, andererseits entstehe sie aus eigener Verantwortlichkeit. Die Transzendenz, die die Existenz bedingt und erfüllt, schließt Ricœur, ist für Jaspers nicht in einer anderen, jenseitigen, besseren Welt zu suchen, sondern in dieser Welt. Die Transzendenz erscheine in der Immanenz der Welt und die Welt erweise sich als die Erscheinung des Seins. Die Transzendenz sei die »Transparenz« (*transparence*) und die »Verklärung« (*transfiguration*) der Welt (KJ, 245 f.). Die Welt sei demzufolge die Erscheinung des Seins und seine Chiffre. Alles in der Welt könne zur Chiffre der Transzendenz werden. Aber die Sprache der Chiffren sei ihrerseits nur zu gewinnen, nachdem die Sprache der Logik darin scheitere, die Transzendenz des Seins auszudrücken. Dadurch sind die drei Momente von Ricœurs Auslegung von Jaspers' existenzphilosophischer Methodenlehre bestimmt, die im Folgenden genauer zu erörtern sind.

1. Die philosophische Erforschung der Welt

Dem Scheitern wissenschaftlicher Methode sind die drei Kapitel des Hauptteils gewidmet, die Ricœurs Erörterung von Jaspers' *Weltorientierung* ausmachen (KJ, 70–108). Gemäß Ricœurs Wiedergabe der jasperschen Gedanken würde der Begriff der Welt die Gesamtheit des Seins umfassen, gäbe es nichts Anderes zu suchen jenseits der objektiven Wirklichkeit. Die wissenschaftliche Erkenntnis würde den Diskurs über das Sein erschöpfen und alle Metaphysik wäre vergeblich. Existenzerhellung sei folglich allein unter der Bedingung möglich, dass die Welt nicht die Ganzheit des Seins bilde. Da man aber versucht sein könnte, die Einheit der Welt als durch die systematische Einheit und Vollständigkeit der Wissenschaften verbürgt zu halten, gelte als eine weitere Bedingung für die Möglichkeit der Existenzerhellung der Beweis, dass das wissenschaftliche Wissen nicht die Totalität eines abgeschlossenen Systems darstellt (KJ, 70).

12 »Il y a donc dans l'existence plus que l'existence: la Transcendance est sa limite et son surplus, son défaut et son excès« (KJ, 242).

Der erste Schritt von Jaspers' Gedankengang bestehe also darin zu zeigen, dass die Welt nicht mit der Ganzheit des Daseins zusammenfalle (KJ, 71–79). Die Welt stelle zunächst das Nicht-Ich dar, das dem Ich entgegenstehe (KJ, 72–76). Als solche bilde sie zugleich die Erweiterung und Spiegelung des Selbst. Sie sei nicht *die* Welt schlechthin, sondern *meine* Welt, die subjektive Welt, der Raum und die Zeit, in denen ich lebe, die Gesamtheit meiner Perspektiven und meiner Geschichte. Angetrieben von seinem »ursprünglichen Wissenwollen«¹³ versuche dann der Mensch, sein Wissen zu erweitern, d. h. die objektive Welt jenseits der subjektiven zu entdecken. Er könne sich jedoch nie von der subjektiven Welt trennen: »Es ist seine Berufung, die objektive Welt zu erkennen, es ist sein Schicksal, in seiner subjektiven Welt zu leben.«¹⁴ Ricœur entfaltet diesbezüglich eine Folgerung, die bei Jaspers implizit bleibt, nämlich die, dass sich die objektive Welt nicht nur in ihrem Ursprung, sondern auch in ihrem Bestand zur subjektiven Welt verhält. Zum einen entstehe die objektive Welt aus der Welt des Subjekts, das ich bin: »Ausgehend von meinem Körper entfaltet sich der Raum, aus meiner Gegenwart die Zeit.«¹⁵ Zum anderen lasse sich die objektive Welt nie gänzlich durch abstrakte Beziehungen erfassen: »Ich bleibe das Subjekt, ohne das es kein Objekt gibt, das reine Zentrum der Referenz für alles Wissen.«¹⁶ Ich denke biologisch, um mich selbst als ein lebendiges Wesen besser zu begreifen. Darüber hinaus sei die Welt immer zugleich gegeben und hergestellt. Die Welt könne also kein Ganzes bilden, da sich ihre beiden Aspekte zugleich als aufeinander verweisen und unvereinbar erwiesen.

Weiter weist Ricœur auf die irreduziblen Gegensätze des Geistes hin, die bei Jaspers als Argumente gegen das Zusammenfallen von Welt und Realität gelten (KJ, 76–79). Es handle sich zunächst um den Gegensatz von Seele und Geist: »Die Seele ist Empfindung, Instinkt, Begierde; der Geist ist Verstand und Wille [...]. Die Seele gehört dem isolierten Individuum, der Geist dem in die Gesellschaft

13 K. Jaspers, *Philosophie*. 3 Bde. [1932], Berlin 1973, Bd. 1, 72.

14 »C'est sa vocation de connaître le monde objectif, c'est son destin de vivre dans son monde subjective« (KJ, 73).

15 »C'est à partir de mon corps que se déploie l'espace, à partir de mon présent que se déploie le temps« (KJ, 73).

16 »[...] je reste le sujet sans lequel il n'y a point d'objet, centre pur de référence pour tout savoir« (KJ, 73).

und die Geschichte eingebundenen Individuum.«¹⁷ Innerhalb des Geistes ergebe sich wiederum die Polarisierung von Wirklichkeit und Freiheit. Denn der Geist sei zum einen objektive »Wirklichkeit gegenüber den bloß idealen und zeitlosen Geltungen, die er meint und die sein Medium sind, in dem er sich selbst formt«; zum anderen sei der Geist als »frei und geschichtlich« auch subjektiv, d. h. Existenz, die jene Wirklichkeit transzendiere.¹⁸ Schließlich sei der Geist der Gegensatz zur Materie, sofern sich diese in ihrer Chaotik und Irrationalität jeder Ordnung und Harmonie entziehe.

Der fehlenden Einheit der Welt entspreche die fehlende Einheit des Wissens (KJ, 80–85). Dies folge nach Jaspers zunächst aus der Tatsache, dass jede Wissenschaft in ihrem Streben nach notwendigem, umfassendem und einheitlichem Wissen auf drei Grenzen stoße.¹⁹ Darüber hinaus sei die systematische Einheit der Wissenschaften weder anhand einer gemeinsamen Methode noch durch die Überwindung des Gegensatzes von Natur- und Geisteswissenschaften zu erreichen.²⁰

Das Streben nach einem notwendigen Wissen stoße auf die Tatsache, dass es in keiner Wissenschaft eine absolute Notwendigkeit gebe. Da die Mathematik auf Axiomen gründe, sei ihre Notwendigkeit Jaspers gemäß bloß hypothetisch. Empirische Notwendigkeit sei immer einer Auslegung des Faktischen unterworfen. In dem Maße, in dem sie sich weder ausdrücken noch übertragen lasse, könne auch eine Wesensanschauung keine Notwendigkeit beanspruchen. Der Anspruch der Wissenschaften auf Allgemeinheit werde durch ihre Unfähigkeit begrenzt, Endlosigkeit in ihr Wissen zu integrieren. Man könne zwar Verfahren entwickeln, um mit mathematischer oder empirischer Endlosigkeit umzugehen. Jedoch gelinge es dem wissenschaftlichen Denken auf diese Weise nicht, das Endlose als solches zu umfassen. Dasselbe gelte im Fall der Geisteswissenschaften, für die die Endlosigkeit mit der Unendlichkeit des Geistes zusammenfalle. Schließlich ergebe sich aus den Wissenschaften kein einheitliches Bild der Welt. Denn jeder Bereich des Daseins (unor-

17 »L'âme est sensation, instinct, désir; l'esprit est entendement et volonté [...]. L'âme appartient à l'individu isolé, l'esprit à l'individu intégré à la société et à l'histoire« (KJ, 73).

18 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 173.

19 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 89–128.

20 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 149–211.

ganische Materie, das Lebendige, das Psychische und das Geistige) erfordert eigene Modelle, Prinzipien und Erklärungen, die jedoch für die Gesamtheit des Daseins nicht gültig seien.

Wenn es dem Verstand weder gelingt, das Ganze des Daseins noch das des Wissens zu erfassen, kann er wenigstens darauf hoffen, ein System aller Wissenschaften zu bilden.²¹ Einem solchen Unternehmen stehen verschiedene Wege offen (KJ, 86–92). Der erste sei eine Dogmatik, die mit den Wissenschaften die methodische Genauigkeit und den Anspruch auf universelle Gültigkeit gemeinsam habe. Anders als die Wissenschaften übersteige jedoch Dogmatik jedes objektive Wissen. Sie könne nur erhellen, aber nicht erkennen. Deswegen könne sie weder in ein System der Wissenschaften integriert werden noch ein Muster für den Aufbau des Systems darstellen. Eine weitere Option wäre, dass eine universelle Wissenschaft die Einheit des Wissens gewährleisten könnte. In der Vergangenheit haben mehrere Wissenschaften, wie etwa die Mathematik, die Rechtswissenschaft, die Philosophie, erfolglos auf die Rolle einer solchen *mathesis universalis* Anspruch erhoben, weil die Methode einer Wissenschaft sich nicht auf alle anderen ausdehnen lässt. Schließlich erweise sich der Gegensatz von Natur- und Geisteswissenschaften als nicht überwindbar. Denn die einen würden die Dinge »in ihrer unverständbaren Äußerlichkeit«²² bezüglich der menschlichen Existenz erkennen und sich mit »dem zeitlosen Bestand von Gesetzmäßigkeiten«²³ der Natur befassen. Die anderen hingegen würden von der geschichtlichen Welt des Geistes handeln, deren Verständlichkeit durch Materie einerseits und durch die menschliche Existenz andererseits begrenzt werde.

Aus der Tatsache, dass die Welt kein Ganzes für das Wissen darstelle, folgt Jaspers' Kritik am Positivismus und am hegelschen Idealismus.²⁴ Denn beide Philosophien haben die Annahme gemeinsam, dass die Ganzheit des Daseins dem Wissen zugänglich sei. Sie unterschieden sich allein darin, dass sich der Positivismus den Naturwissenschaften, der Idealismus aber den Geisteswissenschaften widme. Dieser setze das Sein mit dem Sein des Geistes identisch und reduziere mithin die Wirklichkeit auf die Idee. Jener reduziere

21 Ebd.

22 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 186.

23 Ebd., Bd. 1, 196.

24 Ebd., Bd. 1, 212–239; KJ, 96–99.

im Gegensatz dazu das Subjekt auf ein empirisches Objekt. Folglich würden Positivismus und Idealismus trotz ihrer Konvergenz in einen endlosen Konflikt miteinander geraten. Aus beiden Perspektiven werde das Sein auf ein Ding reduziert: entweder als Objekt oder als kristallisierte Idee. In beiden Fällen werde aber die menschliche Existenz als Freiheit aufgegeben.

Ricœur schlussfolgert, dass bei Jaspers eine deutliche Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie hinsichtlich ihrer jeweiligen Objekte und Methoden vorliege (KJ, 103–108). In diesem Sinne könne keine Wissenschaft die Philosophie ersetzen und die Philosophie könne ihrerseits keine Wissenschaft werden.²⁵ Das heiße jedoch nicht, dass es keine Affinität gebe. Diese sei vielmehr im »ursprünglichen Wissenwollen«²⁶ zu suchen, das Wissenschaft und Philosophie gemeinsam haben. Indem sie nach der systematischen Einheit des Wissens strebten, bewiesen die Wissenschaften demzufolge, dass sie nach dem Sein suchten, mithin, dass sie einem metaphysischen Impuls nachgaben, obwohl sie immer auf das Dasein zurückgeführt worden seien, das innerhalb der Grenzen der Objektivität eingeschlossen sei: »Der Gelehrte erahnt das Geheimnis des Seins in der bloß vorhandenen Tatsache.«²⁷ Darüber hinaus sei es nicht Not, sondern freie Initiative, was die Wissenschaft antreibe. Dies beweise, dass der Wissenschaftler bereits auf »mögliche Existenz«, also auf Freiheit ausgerichtet sei. Und gerade der strengste Positivist lege Zeugnis gegen den Positivismus durch die Leidenschaft ab, mit welcher er nach dem strebe, was er für wahr halte, und das ablehne, was in seinen Augen falsch sei. Diese Leidenschaft sei bereits ein Ausdruck seiner Freiheit.

Es sei jedoch die eigentliche Aufgabe der Philosophie, der Wissenschaft die Grenzen ihres Wissens aufzuzeigen (KJ, 99–103). Ricœur hebt hervor, dass nach Jaspers die Weltanschauungen bereits einen

25 »[...] toute science se pose en s'opposant à la métaphysique qui lui a fourni ses premières hypothèses; la métaphysique y gagne d'être purgée de la superstition et de la magie, la science y gagne de s'assurer clairement de la réalité objective [...]« (KJ, 103).

26 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 1, 72 und 145.

27 »[...] le savant pressent le mystère de l'être dans la présence brute du fait« (KJ, 106).

Abriss der Philosophie darstellen.²⁸ Zum einen sei eine Weltanschauung eine Perspektive auf das Ganze der Welt und ein Ausgriff auf das Fundament der gesamten Realität. Zum anderen umfasse sie die Gesamtheit der Einstellungen, durch die sich ein Individuum behaupte. Kurzum: »[...] eine *Weltanschauung* ist die Sicht eines Subjekts auf das Sein [...]«.²⁹ Aber diese Sicht könne nicht gewählt werden. Sie dränge sich in meiner historischen Situation auf. Wenn ich meine Weltanschauung von einem objektivierenden Standpunkt betrachtete, hört sie auf, *meine* Weltanschauung zu sein.³⁰

2. Existenzerhellung

Die zweite Abteilung von Dufrennes und Ricœurs Jaspers-Buch ist bei Weitem die längste der Monografie. Sie umfasst sechs Kapitel. Die ersten fünf entsprechen dem ersten Teil von *Existenzerhellung* und beziehen sich auf die Frage der Methode, das letzte thematisiert die Grundlegung der Ethik im zweiten Teil von *Existenzerhellung*. Das erste Kapitel handelt von der Methode der Existenzerhellung und von der spezifischen existenzerhellenden Logik, deren Kategorien die drei Hauptbestimmungen der Existenz – Freiheit, Kommunikation und Geschichtlichkeit – sind. Die drei darauffolgenden Kapitel sind jeweils den drei genannten Kategorien der existenzerhellenden Logik gewidmet. Darauf folgt ein Kapitel über die existenzerhellende Auffassung der Wahrheit, welches die Frage der Methode im ersten Kapitel wiederaufnimmt und abschließt. Zum Thema des Scheiterns als Methode in *Existenzerhellung* sind vor allem das erste und das fünfte Kapitel relevant, die im Folgenden näher betrachtet werden.

28 KJ, 101. Vgl. Jaspers *Philosophie*, Bd. 1, 241–246. Ricœur fügt hinzu: »Die *Weltanschauung* [dt. i. Orig.] ist die Seele der Philosophie« (KJ, 102).

29 »[...] une *Weltanschauung* est le point de vue d'un sujet sur l'être [...]« (KJ, 102).

30 In einer Fußnote erwähnt Ricœur Jaspers' Werk *Psychologie der Weltanschauungen*, welches gemäß der Absicht des Verfassers eine Klassifikation der philosophischen Geistestypen hätte liefern sollen. Stattdessen führt es zu einer Art Dialektik, die eher die Strukturen der Geistesgeschichte als die Vielfalt ihrer Arten hervorbringt (KJ, 101).

2.1 Die Methode der Existenzerhellung

Ricœur bemerkt in der Einleitung zum Kapitel über die existenzhellende Methode (KJ, 111–114), dass sich Jaspers' Philosophie, indem sie das existierende Subjekt berücksichtigt, dem ewigen Protest von Sokrates gegen die dogmatischen Ontologien sowie von Pascal gegen Descartes und von Kierkegaard gegen Hegel anschließt. Wie Ricœur betont, unterscheiden sich Wissenschaften und Philosophie voneinander aus Jaspers' Sicht hinsichtlich ihrer jeweiligen Objekte und Methoden. Die Wissenschaften untersuchen die äußere Welt. Die Philosophie befasse sich hingegen mit der menschlichen Existenz. Existenz entspreche nicht dem, was der Mensch von Natur aus sei, sondern dem, was der Mensch durch seine Entscheidungen werden könne und solle, also seinem eigentlichen Sein. Sie grenze sich von der empirischen Individualität ab, d. h. von allem, was im Menschen objektiv betrachtet werden könne: Leib, Temperament und Charakter. Existenz entziehe sich demzufolge der Sprache der Allgemeingültigkeit und könne weder bewiesen noch widerlegt werden. Sie lasse sich nur innerlich bestätigen. Die Methode der Philosophie weiche andererseits auch vom Verfahren der wissenschaftlichen Psychologie ab, insofern dieses im Verstehen und Erklären bestehe.³¹ Ricœur weist diesbezüglich auf eine grundsätzliche Herausforderung für die Philosophie hin. Zum einen könne man nur Existenz *werden*; und sie zu erfassen gründe in einer einzigartigen und unübertragbaren Erfahrung des Subjekts. Zum anderen sei es die Aufgabe der Philosophie, diese Existenz *zu denken*, was die Kommunizierbarkeit mit anderen Existenzen voraussetze. Ricœur weist darauf hin, dass es an dieser Stelle hätte helfen können, die Kommunikation zwischen Existenzen ins Spiel zu bringen, um das Problem der Affinität zwischen Existenz und ›Allgemeinem‹ (*universal*) zu vertiefen. Jaspers jedoch stelle die Frage nach der Wirklichkeit der menschlichen Natur nicht. Was Jaspers' Philosophie anbiete, seien vielmehr die Elemente einer Methode existentiellen Denkens. Ricœur rekonstruiert diese Methode in drei Schritten. Zunächst beweise Jaspers die Unfähigkeit der logischen Sprache, die menschliche Existenz zu

31 Vgl. dazu in K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Heidelberg, New York 1973, die Abschnitte »Verstehende Psychologie« (250–374) und »Erklärende Psychologie« (375–463). Siehe ferner Ricœurs Bemerkungen dazu (KJ, 114, Fn. 9).

begreifen, was er als ›negative Methode‹ bezeichnet (KJ, 115–120). Anschließend zeigt er, dass die umfassende Bedeutung der Existenz aus der Begrenztheit des logischen Denkens zu gewinnen ist (KJ, 120–125). Schließlich erörtert Ricœur die neuen Kategorien, die Jaspers entwickelt, um die Existenz zu charakterisieren (KJ, 125–132).

Jaspers' ›negative Methode‹³² ist nach Ricœur in Analogie zu Descartes' methodischem Zweifel zu begreifen: »Wie Descartes' rationaler Zweifel das *Cogito* hervorbringt und das transzendente Bewusstsein konstituiert, so stellt hier ein existentieller Zweifel die Bewegung dar, durch die sich die Existenz erobert, indem sie jede Objektivität in Frage stellt.«³³ Wie bei Descartes sei also auch bei Jaspers der Ansatzpunkt der Philosophie der Zweifel des Subjekts an seiner eigenen Existenz. Bei Jaspers entstehe jedoch dieser Zweifel in dem Moment, in dem man sich nicht mehr mit dem empirischen Dasein abfinden könne. Man lebe sorglos mitten in der empirischen Welt, die man anhand der Wissenschaft erforsche und technisch beherrsche, bis man sich durch Ereignisse wie den Tod oder die Schuld, die Jaspers als Grenzsituationen bezeichnet, der Möglichkeit der Sinnlosigkeit bewusst werde. Das objektivierende Wissen sei nun nicht fähig, befriedigend darauf zu antworten. Man werde folglich auf sich selbst verwiesen und stelle sich die Frage nach sich selbst: »Wer bin ich?« Die Antwort müsse man in sich selbst suchen. Descartes' Lösung sei bekanntlich das Ich des *ego cogito* als Ausdruck des Selbstbewusstseins des erkennenden Subjekts bzw. als Korrelat der Welt der Gegenstände. Aber dieses Ich erweise sich als zu unpersönlich und, wie schon Kant bewiesen habe, als bloß formell. Für Jaspers müsse die Existenz einem konkreten Ich entsprechen. Die Existenz stelle das Selbst des von ihm untrennbaren Ich dar. Ricœur folglich fügt hinzu, dass das existierende Ich auch nicht mit seinem Leib identisch ist, denn wer sich seines Leibes bewusst ist, der beweist, dass er mehr als jener Leib ist. Die Identität, die einem Menschen durch seine gesellschaftlichen Beziehungen zukomme, d. h. sein sozialer Status, könne ihrerseits zu jeder Zeit abgelehnt werden, wie die Beispiele des Häretikers und des Revolutionärs

32 Vgl. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 11.

33 »Comme le doute rationnel de Descartes engendre le *cogito* et constitue la conscience transcendante, ici un doute existentiel constitue le mouvement par lequel l'existence se conquiert en mettant en question toute objectivité« (KJ, 103).

zeigen. Schließlich falle auch die Summe der Handlungen eines Menschen, also seine Vergangenheit, mit seiner Existenz nicht zusammen. Kurzum: Weder bin ich mein Leib, noch werde ich durch meinen Charakter definiert (KJ, 116 f.).

Für Jaspers lasse sich der Überschnitt zur Existenz von der Erfahrung der existentiellen Angst vor dem Nichts und der Schuld nicht trennen, wie schon Kierkegaard behauptet hatte. Existentielle Angst rühre aus Jaspers' Sicht nicht wie bei Heidegger vom Tod, sondern nur von der eigenen Freiheit und von der Gefahr her, seine eigene Existenz zu vergeuden, indem man sich nicht für die Existenz entscheide. Da man verfallen, somit seine Existenz verlieren könne, sei die Angst für Jaspers, so Ricœur, immer mit der Möglichkeit der existentiellen Schuld verknüpft. Existentielle Angst und Schuld unterscheiden also Jaspers von Descartes und von dessen bloß intellektuellen Zweifeln (KJ, 117–119).

Ausgehend von Ricœurs Vergleich zwischen Descartes' methodischem Zweifel und Jaspers' existentiellem Zweifel, könnte man den Unterschied zwischen beiden Positionen wie folgt zusammenfassen: Descartes sagt: »Ich denke, daher bin ich.« Für Jaspers gilt hingegen die Gewissheit meiner Existenz aufgrund meiner Angst vor dem Nichts. Es ist bekannt, dass sich Descartes in der zweiten Meditation, nachdem er bewiesen hat, *dass* ich bin, mit der Frage befasst: *Was bin ich?* Ricœur führt seinerseits die Darlegung von Jaspers' Denken implizit in Anlehnung an Descartes weiter. Es handelt sich demzufolge beim zweiten Schritt von Jaspers' existentieller Logik um die Frage: *Was ist Existenz?* Versucht man diese Frage anhand der Kategorien der Objektivität zu beantworten, zeigt sich, dass das rationale Denken in dreifacher Hinsicht scheitert, insofern es zu inadäquaten Bedeutungen, Zirkularitäten und Paradoxien führt (KJ, 120 f.). Für jede dieser Weisen des logischen Scheiterns nennt Ricœur zwei Beispiele.

Als Beispiele für das Abgleiten in inadäquate, ja widersprüchliche Bedeutungen nennt Ricœur folgende zwei Sätze: »Das Besondere ist mehr als das Allgemeine«, und »das Relative wird zur Figur des Absoluten«.³⁴ Im ersten Fall überschreite der Begriff des Besonderen die Bedeutung, wie sie in der Sprache der Wissenschaften üblich

34 »[...] le particulier est plus que l'universel«; »le relatif devient figure de l'absolu« (KJ, 120).

ist, wo das Besondere als ein Exemplar einer Gattung oder als ein Beispiel für einen allgemeinen Begriff gelte. Wenn das Besondere jedoch die Existenz in ihrer absoluten Singularität bezeichne, komme ihm eine ontologisch prägnante Bedeutung zu, die über den Begriff des Individuums hinausgehe, das zu einem konkreten Allgemeinen wie der Rasse, dem Staat oder der Menschheit gehöre, in welchem es Gefahr laufe, sich zu entfremden. Im zweiten Fall bezieht sich das Relative, so Ricœur, auf die Zeitlichkeit der Existenz, durch die sich die Existenz zum Ewigen verhält (KJ, 120 f.).

Logische Zirkularitäten offenbaren die Unmöglichkeit, den Ursprung der Existenz auszudrücken. Beispiele dafür seien die folgenden zwei Sätze: »Ich bin, weil ich mich selbst mache, aber ich mache mich selbst, weil ich bin«³⁵; und »ich bin das, was der andere mir antut, ich mache den anderen durch das, was ich bin.«³⁶ Der erste Satz drücke die Verknüpfung von Prädestination und existentieller Freiheit aus, der zweite die Verknüpfung von Autonomie und Abhängigkeit, die in der Kommunikation zwischen Existenzen erscheine (KJ, 121 f.).

Paradoxien drücken aus, dass die Existenz gewissermaßen zwischen empirischem Dasein und Transzendenz liege. Sie sei nach Jaspers' Bezeichnung »mögliche Existenz«. Daraus ergeben sich zwei grundsätzliche Paradoxe. Das erste bestehe darin, dass die Existenz in der Welt sei, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Sie habe weder bloß empirische Realität noch sei sie eine bloße Idee. Mein empirisches Dasein sei zerbrochen in der Zeit. Wenn ich mein Sein aber vollendet denken wolle, müsse ich mich zum Anderen der Zeit verhalten und werde so auf metaphysische Transzendenz verwiesen. Mögliche Existenz nun gehe weder in ihrer zeitlichen Zerbrochenheit noch in ihrer (innerzeitig unmöglichen) Vollendung auf. Ricœur hebt hervor, dass für Jaspers Existenz nur *erlebt* werden kann, und zwar als ein praktisches Geschehen, das durch das Denken nicht erfassbar bleibt.³⁷ Das zweite Paradox betreffe das Verhältnis der Existenz zur Transzendenz: Existenz sei zugleich »aus sich und durch die Transzendenz«, relative und doch absolute Freiheit (KJ, 122–124).

35 »[...] je suis ce que je me fais, mais je me fais ce que je suis« (KJ, 121).

36 »[...] je suis ce que l'autre me fait, je fais l'autre par ce que je suis« (ebd.).

37 »[...] s'il [= Jaspers] ne peut *dire*: je suis existence, du moins peut-il *vivre* l'existence et trouver dans l'acte qui la fonde un équilibre, toujours précaire d'ailleurs, que la pensée ne peut concevoir« (KJ, 123).

Die Feststellung von logisch unüberwindbaren Widersprüchen, Zirkularitäten und Paradoxien beweist, schlussfolgert Ricœur, dass menschliche Existenz konzeptuell unfassbar ist: »Die Antinomien, in die das Denken [...] gedrängt wird, offenbaren die Irreduzibilität der Existenz.«³⁸ Sie sei unfassbar, weil sie das rationale Fassungsvermögen übersteige. Daraus entstehe das Bedürfnis nach einer neuen Logik, die in engerem Sinne die Existenzerhellung ausmache. Bei den Kategorien der existentiellen Logik – wie Freiheit, Kommunikation und absolutes Bewusstsein – handle es sich indessen um *signa*, denn sie bezeichnen die Existenz, ohne sie zu umfassen. In dem Maße, in dem diese Begriffe etwas bezeichnen, erheben sie einerseits immer noch auf Universalität, Kohärenz und Übertragbarkeit Anspruch. Sie erweisen sich mithin als für einen philosophischen Diskurs geeignet. Andererseits seien sie nur Zeichen, die unseren Blick auf das Bezeichnete lenken, ohne seine Bedeutung zu erschöpfen (KJ, 124 f.).

Bezüglich Jaspers' existenzerhellender *signa* weist Ricœur auf deren Zusammenhang mit Kant (KJ, 126) hin, der auch von Jaspers selbst erörtert wird. Für Kant lassen sich die Kategorien auf das Materiale der sinnlichen Wahrnehmung zur Bestimmung der objektiven Wirklichkeit durch die zeitlichen Schemata anwenden. Es sei für Jaspers möglich, so Ricœur, eine Parallele zu den Schemata der existentiellen Wirklichkeit festzustellen, weil beide Arten von Schemata der Vermittlung der Zeit bedürfen. Der Unterschied bestehe aber darin, dass die objektive Wirklichkeit unter Regeln stehe und sich ihnen gemäß erkennen lasse. Die existentielle Wirklichkeit sei im Gegenteil ohne Regel, *geschichtlich*. Ricœur rekonstruiert tabellarisch die von Jaspers dargestellten Parallelen.³⁹ Es seien hier nur die Beispiele genannt, die die Freiheit und die Kommunikation betreffen: »Die Regeln der Wirklichkeit sind *Kausalgesetze*; was geschieht, hat Ursache und Wirkung in der Zeitfolge; die existentielle Wirklichkeit hingegen ist aus eigenem Ursprung in der Zeit für sich erscheinend, d. h. sie ist *frei*. [...] Der wechselseitigen Kausalität der Substanzen

38 »[...] les antinomies où la pensée est alors acculée manifestent l'irréductibilité de l'existence« (KJ, 123).

39 KJ, 126; vgl. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 17 f.

(Wechselwirkung oder Gemeinschaft) steht die Kommunikation der Existenzen gegenüber.«⁴⁰

Nun bleibe für Kant der Begriff des Noumenon problematisch, denn es könnte nur durch eine intellektuelle Anschauung erfasst werden, über die wir jedoch nicht verfügen. Das Noumenon sei allein einer praktischen Erkenntnis zugänglich, und die praktischen Bestimmungen, die daraus gewonnen werden können, gehören zum Glauben. Auch Jaspers nimmt für seine Philosophie keine intellektuelle Anschauung in Anspruch. Die *signa* bieten jedoch die Möglichkeit, das Noumenon positiv zu denken. Existenz sei nicht, was ich bin, sondern was ich werde. Mein eigenes Selbst sei ein Handeln. Der *Ursprung* meiner Existenz sei der Punkt meines Selbst, von dem aus meine Freiheit *entspringe*. Aus diesem Punkt entstehen alle meine Entscheidungen, und dort werden die Verwirrung und Zweifel, durch die alles in Frage gestellt worden sei, überwunden: Ich komme zu mir »wie ein Geschenk: es wird klar, es wird offenbar, nun ist es entschieden, nun ist es so unausweichlich und einfach – wie konnte so lange der Zweifel möglich sein! Selbstreflexion ist aufgehoben zum faktischen Existieren.«⁴¹

Ricœur betont, dass die Entdeckung dieses Ursprungs mit dem kartesischen *cogito* in dem Maße vergleichbar ist, in dem auch dieses das Ende des Zweifels bedeute. Das »Ich denke« drücke absolute Selbstgewissheit aus. Aber Descartes bestimme sofort das Ich als eine Substanz. Es sei *res cogitans*, die er der materiellen Substanz, der *res extensa*, entgegensetze. Kant habe bereits dieses Verständnis des *ego cogito* als erkennbare Substanz widerlegt. Nach Ricœurs Ansicht wirft Jaspers Descartes vor, die rationale und die existentielle Bedeutung des *cogito* nicht deutlich unterschieden zu haben. Jaspers dagegen habe die infolgedessen zwischen beiden Bedeutungen eingetretene Verwirrung aufgehoben. Die Existenz, die absolute Selbstgewissheit gewonnen habe, habe auch ihre Endlichkeit und ihr Scheitern überwunden. Hier erreiche Jaspers eine positive Auffassung der eigentlichen Existenz. Für Heidegger sei die Eigentlichkeit mit dem Sein-zum-Tode verbunden. Bei Jaspers besiege sie dagegen den Sieg des Seins über das Nichts (KJ, 124–130).

40 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 17.

41 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 44.

2.2 Theorie der existenzerhellenden Wahrheit

Ricœur setzt seine Darstellung von *Existenzerhellung* fort, indem er die drei Hauptbegriffe von Jaspers' existenzerhellender Logik erörtert: Freiheit, Kommunikation und Geschichtlichkeit (KJ, 133–194). Daran schließen sich zwei Kapitel über die Theorie der Wahrheit und Abrisse einer Ethik an, die von theoretischen und praktischen Folgerungen handeln, welche sich auf die drei genannten Momente der Existenz beziehen.⁴² Für Ricœurs Rekonstruktion von Jaspers' existentieller Methode ist vor allem das Kapitel über die Wahrheit der Existenz von Bedeutung, dessen Inhalt hier näher betrachtet werden muss.⁴³ In diesem Kapitel werden drei erkenntnistheoretische Einwände dargestellt, die sich gegen Jaspers' Auffassung der Existenz erheben lassen – Irrationalismus, Relativismus, Mobilismus –, und es wird gezeigt, dass es aus der Sicht des jaspersschen Denkens möglich ist, die geäußerten Vorbehalte zu überwinden. Daraus ergibt sich allerdings, dass die Widerlegung dieser Einwendungen den antinomischen Charakter von Jaspers' existenzerhellender Logik bestätigt.

Die drei oben genannten Einwände betreffen jeweils eine der drei Bestimmungen der Existenz: Irrationalismus ist mit existentieller Freiheit, Relativismus mit der Kommunikation und Mobilismus mit der Geschichtlichkeit verbunden.

Existentielle Freiheit im jaspersschen Sinn erweist sich, so Ricœur, als mit Objektivität inkompatibel (KJ, 193–203). Große intellektuelle Strenge sowie Vollständigkeit des systematischen Wissens würden die Freiheit ersticken. Freiheit setze vielmehr Glauben und Nicht-Wissen voraus. Daraus folge der Verdacht, dass Jaspers' Philosophie mit einer gewissen Feindschaft gegenüber der Rationalität einhergehe, was zur Schwärmerei oder zum Intuitionismus führen könnte. Ricœur betont, dass sich Jaspers' Denken nicht auf eine Gefühlsphilosophie oder auf irgendeine Form von Pragmatismus reduzieren lässt. In diesem Sinne lasse sich der Einwand des Irrationalismus nicht rechtfertigen. Der jasperssche Glaube sei Korrelat des Verstandes. Er bleibe mithin ein Moment der Philosophie. Es handle sich

42 KJ, 195–209, und 210–233.

43 Den Inhalt dieses Kapitels greift Ricœur in seinem Werk über Marcel und Jaspers auf (MJ, 248–256).

um einen philosophischen Glauben, der als solcher zur Rationalität gehöre. Die Spannung zwischen Glauben und Objektivität besage bloß, dass objektive Rationalität nicht das Ganze der Rationalität ausmache. Das Verhältnis zwischen Glauben und Objektivität bei Jaspers muss vielmehr, so Ricœur, gemäß dem Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft bei Kant begriffen werden: »[...] es muss gesagt werden, dass der Glaube nicht nur den Verstand transzendiert, sondern in dieser Bewegung von der Vernunft begleitet wird, die ebenfalls den Verstand transzendiert«.⁴⁴ Für Ricœur hat also der philosophische Glaube in Jaspers' Philosophie eine systematisierende Rolle, die sich mit der Rolle des regulativen Gebrauchs der Vernunft im Rahmen der Architektonik Kants vergleichen lässt. Der philosophische Glaube sei das Verbindende. Er verbinde die verschiedenen Stufen des Seins sowie die entsprechenden Wahrheitsstufen: die Stufe des vitalen Ich und der pragmatisch-utilitaristischen Wahrheiten; die Stufe der Objektivität, des Verstandes und der Allgemeingültigkeit; die Stufe des Geistes und der kulturellen, politischen und kirchlichen Totalitäten.⁴⁵ Nichtsdestoweniger lasse sich die Spannung zwischen Existenz und Vernunft nicht ganz aufheben. Existenz und Vernunft fallen nicht zusammen. Sie entsprechen vielmehr entgegengesetzten Erfordernissen. Vernunft sei Bindung, das Verbindende, Wille zur Transparenz. Existenz sei hingegen Tiefe, Be-seelung, geschichtlich und somit nicht universell, dunkel und nicht durchsichtig. Transparenz der Vernunft und Erweckung durch die Existenz bleiben demnach die entgegengesetzten Pole des Verhältnisses zwischen logischer Philosophie und Existenzerhellung.⁴⁶

44 »[...] il faut dire que la foi non seulement transcende l'entendement, mais qu'elle est accompagnée dans ce mouvement par la raison qui elle aussi transcende l'entendement« (KJ, 198). Ricœur verweist an dieser Stelle auf *Vernunft und Existenz* (VE, 1–5, 92). In seiner Monografie über Marcel und Jaspers schreibt Ricœur: »Jaspers abonde d'abord dans le sens de Kant: il n'y a pas de savoir qui satisfasse à l'inquiétude de la raison« (MJ, 251).

45 Zu den drei Stufen verweist Ricœur auf VE, 53–55 und K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937*, Berlin, Leipzig 1938, 29–34.

46 KJ, 199. Vgl. VE, 46 und Jaspers, *Existenzphilosophie*, 99. Er betont, dass Jaspers eine weitere Entwicklung der Logik am Ende von *Vernunft und Existenz* ankündigt. Diese Entwicklung wird in der Tat in dem Band *Von der Wahrheit*, München 1947, stattfinden.

Die zweite Spannung der jasperschen existenzhellenden Wahrheit ergibt sich, setzt Ricœur fort, zwischen Freiheit und Kommunikation (KJ, 203–207). Da Existenz jede Objektivität transzendiere, gebe es keine endgültigen objektiven Kriterien für die Wahrheit menschlicher Existenz. Die »Wahl meines Selbst«⁴⁷ werde zum absoluten existentiellen Maßstab, zur Wahrheit meiner Existenz: »[...] wenn das, was ich behaupte, wirklich mit dem übereinstimmt, was ich bin, [...] dann ist meine Behauptung Teil der Wahrheit, die ich bin.«⁴⁸ Wie bei Kierkegaard, stellt Ricœur fest, ist die existentielle Wahrheit auch bei Jaspers der Akt der individuellen Freiheit (KJ, 196 f.). Man könnte jedoch dagegen einwenden, dass diese Wahl meines Selbst völlig subjektiv sei. Darüber hinaus würde diese Schwierigkeit auch die Existenzphilosophie treffen. Denn es würde sich folgender Teufelskreis ergeben: Die Wahrheit der Philosophie würde durch ein subjektives Kriterium bestätigt, welches durch jene Philosophie bestimmt werde (KJ, 200). Ricœur erwidert, dass dieser Einwand aus dem Missverständnis entsteht, dass es bei der Wahl meines Selbst um eine Wahl zwischen verschiedenen möglichen Ich handle. In Wahrheit sei ich aber gerade »*die Freiheit dieser Wahl*«⁴⁹, die Wahl selbst dabei jedoch keineswegs willkürlich, sondern notwendig. Ich könne nicht anders wählen, ohne mich selbst abzulehnen: »[...] meine Wahrheit ist meine Identität mit mir selbst. [...] Wer aus sich selbst entspringt, ist eins mit seiner Wahrheit wie mit seinem Wesen.«⁵⁰ Jaspers' Theorie der Wahrheit sei in der Tat eine Theorie der »Behauptung« (*affirmation*): »Es gibt eine Ebene, auf der das, was ich behaupte, untrennbar mit der Qualität des Seins verbunden ist, zu der ich gelange: Die Überlegenheit der Vergebung gegenüber der Rache, die Schönheit einer Landschaft, der Sinn des Leidens, sind nicht mehr Gegenstände eines Spektakels und eignen sich nicht

47 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 182.

48 »[...] si ce que j'affirme est vraiment conforme à ce que je suis, [...] mon affirmation participe de la vérité que je suis« (MJ, 250).

49 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, 182. Ricœur pointiert: »[...] parce que je décide de mon être en choisissant, je puis bien dire que c'est *ma vérité* qui, par mon choix, affleure en même temps que mon être« (MJ, 249).

50 »[...] ma vérité c'est mon identité avec moi-même. [...] Qui jaillit de lui-même est un avec sa vérité comme avec son être« (KJ, 201). Ricœur bemerkt, dass Jaspers aus diesem Grund in seinem Nietzsche-Buch Nietzsches Idee, dass die Wahrheit nichts als Auslegung sei, ablehnt (KJ, 201 f.).

mehr für ein objektives Wissen, das mein Verständnis einschränken könnte.«⁵¹

Dies führt jedoch zu einer weiteren Schwierigkeit. Denn wenn meine Wahrheit mit meinem Wesen zusammenfalle, gebe es für mich nur *eine* Wahrheit, so Ricœur. Aus der Feststellung, dass für den Einzelnen seine Wahrheit als die einzige Wahrheit gelte, könnten sowohl ein objektivistischer Dogmatismus als auch ein relativistischer Skeptizismus abgeleitet werden. Wer seine eigene Wahrheit als die objektive Wahrheit dogmatisch verabsolutiere, könne keine Freunde haben, sondern nur Schüler oder Gegner.⁵² Der Subjektivist, der sein Bewusstsein allein durch seine Innerlichkeit definiere und die Vernunft als das Verbindende in der Kommunikation mit anderen Existenzen ablehne, sei seinerseits anzunehmen gezwungen, dass es so viele Wahrheiten wie Existenzen gebe. Jaspers entgehe beiden Extremen, weil sich für ihn die Existenz durch die Kommunikation konstituiere. Ich existiere nicht vor der Kommunikation, und die Kommunikation füge sich nicht der Existenz bloß nachträglich hinzu. Ich habe keinen Zugang zur Wahrheit, wenn nicht durch die Wahrheit des Anderen. Der Satz »es gibt mehrere Wahrheiten« rechtfertige allerdings keinen Perspektivismus und keinen Relativismus. Es gebe keine Vielheit von gleichgültigen Wahrheiten, die ausgetauscht werden könnten. Ricœur bemerkt, dass für Jaspers vielmehr gilt: »Wie ich aus mir selbst nicht heraustreten kann, um mich unter anderen möglichen zu wählen, [...] so kann ich auch jetzt nicht über das Schlachtfeld schweben und mir die Vielfalt der unbedingten Wahrheiten vor Augen führen.«⁵³ Die Wahrheit der Anderen erschließe sich mir immer nur in einem Kampf um die Wahrheit, d. h. in der Kommunikation meines Glaubens mit dem Glauben der Anderen. Nur aus der Position meiner Wahrheit könne ich die Wahrheit der Anderen erreichen, die jedoch mit meiner Wahrheit unvergleichbar bleibe. Es gebe also nicht die Vielheit der

51 »Il est un plan où ce que j'affirme est inséparable de la qualité d'être à laquelle j'accède : la supériorité du pardon sur la vengeance, la beauté d'un paysage, le sens de la souffrance, ne sont plus objets de spectacle et ne se prêtent plus à un savoir objectif susceptible de contraindre mon entendement« (MJ, 249).

52 KJ, 203; vgl. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2, III.

53 »Je ne peux pas sortir de moi-même pour me choisir parmi d'autres possibles [...]; de même maintenant je ne peux survoler le champ de bataille et me donner en spectacle la pluralité des vérités inconditionnées« (KJ, 205).

Wahrheiten, die aus der Summe meiner Wahrheit mit den Wahrheiten der Anderen bestehe.⁵⁴ Dieses Ergebnis bestätigt für Ricœur, dass Jaspers' Theorie der existentiellen Wahrheit in eine Philosophie des Scheiterns einzuordnen ist, sofern das Scheitern die Grenze der Existenz offenbart und mithin auf ihre Offenheit zur Transzendenz verweist: »Die Vollendung der Kommunikation wäre die Totalität ohne Transzendenz. Die Pluralität der existentiellen Wahrheit [...] verweist auf die Wahrheit des Eins-Seins, die die Grenze der Existenz ist.«⁵⁵ Die Wahrheit des *einen* Seins stelle keineswegs eine Wahrheit dar, die höher als die existentiellen Wahrheiten wäre. Sie gehöre zur Transzendenz, und als solche lasse sie sich nur in der Sprache der Chiffren andeuten. Die existentielle Kommunikation erfolge nur im Kampf und die existentielle Wahrheit bleibe unaufhebbar vielfältig.

Der dritte Charakter der Existenz ist die Geschichtlichkeit. Existentielle Wahrheit ist nach Ricœur geschichtlich, weil sie aus der Begrenztheit einer Situation betrachtet werden muss (KJ, 207–209). Begrenzt seien auch das Leben des Philosophen, der danach sucht, sowie die Informationen und die Kompetenzen, über die er verfüge (KJ, 207). Darüber hinaus sei Wahrheit selbst wegen ihres zeitlichen Charakters begrenzt. Wenn ich nie aufhöre zu werden, was ich sei, so müsse sich auch die Wahrheit meiner Existenz laufend entwickeln, im Gegensatz zum Wissen, das ein für alle Mal erreicht werden könne, somit zeitlos sei. Man könnte diese Auffassung existentieller Wahrheit als eine Art von Mobilismus kritisieren. Dagegen wendet Ricœur ein, dass das Werden des Wahren das Absolute des Wahren offenbare.⁵⁶ Das Endliche sei ein *signum* des Absoluten. Das Scheitern existentieller Wahrheit in dem Versuch, sich zu einem

54 »[...] ma vérité et la vérité de l'autre, cela ne fait pas plusieurs vérités [...]« (ebd.).

55 »L'achèvement de la communication serait la totalité sans Transcendance. La pluralité de la vérité existentielle [...] renvoie à la vérité de l'Être-Un, laquelle est la limite de l'existence« (KJ, 206).

56 »[...] c'est, en effet, dans le devenir du vrai que l'absolu du vrai se montre« (KJ, 209).

endgültigen Wissen zu entwickeln, ist für Ricœur die Bestätigung der Verbindung menschlicher Existenz mit der Transzendenz.⁵⁷

3. Kategoriale Sprache und Transzendenz

Der letzte Schritt in Ricœurs Darstellung von Jaspers' Methodenlehre betrifft die Transzendenz (KJ, 261–269). In der Transzendenz transzendiert das Denken »vom Gegenständlichen zum Ungegenständlichen, und vom Denkbaren zum Undenkbaren«⁵⁸. Die jaspersche Transzendenz steht, wie Ricœur hervorhebt, nicht wie ein Gegenstand dem Denkenden gegenüber. Sie lasse sich also nicht durch die üblichen Kategorien der Logik denken. Sie zeige vielmehr die Begrenztheit des kategorialen Denkens, sofern es eine Vielheit von Kategorien gebe, aber keine höchste Kategorie als »immanente Kategorie des Seins« (KJ, 262). Daraus ergebe sich das Streben des Denkens zur Einheit jenseits kategorialer Vielheit. Das Denken, so Jaspers, fasst den Gedanken: »*Es ist denkbar, daß es gibt, was nicht denkbar ist.*«⁵⁹ Die Transzendenz, setzt Ricœur fort, lässt sich demzufolge durch die Verneinung aller kategorialen Bestimmungen denken (KJ, 262). Jaspers unterscheidet drei Arten von Kategorien: Die Kategorie der Gegenständlichkeit überhaupt, die der Wirklichkeit und die der Freiheit.⁶⁰ Bei jeder dieser Kategorien stellt Ricœur eine Reduktion von Transzendenz fest: der Logizismus lasse sie in einer notwendigen Ableitung aller Kategorien aus einem Prinzip aufgehen; der Naturalismus löse sie in der empirischen Welt auf; für den Anthropomorphismus falle sie mit Existenz zusammen. Gerade aus dem Scheitern dieser Reduktionen ergebe sich für Jaspers die Möglichkeit, Transzendenz zu denken.

Ricœur hält zunächst fest, dass für Jaspers die Transzendenz nicht aus den Kategorien des Gegenständlichen überhaupt ableitbar ist (KJ, 263–266). Berücksichtigt werden von Ricœur die Kategorien des Grundes, des Seins, der Möglichkeit, der Wirklichkeit, der Not-

57 »[...]« l'historicité » du vrai est l'index négatif de l'être de la Transcendance: là où est le temps, là n'est pas la Transcendance. [...] La vérité existentielle est en état d'échec et conjure la Transcendance par cet échec même [...]« (KJ, 209).

58 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, 67.

59 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, 38.

60 Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, 42.

wendigkeit, des Zufalls, der Form und des Materials, der Einheit und der Dualität, des Nichts, des Sinnes und des Sinnwidrigen. Eine Ableitung der Transzendenz aus diesen Kategorien würde es erforderlich machen, die Kategorien zu bestimmen, die für die Erfassung der Transzendenz geeignet sind. Der Versuch einer solchen Ableitung kann aus Ricœurs Sicht jedoch nur scheitern. Denn Grund sei der Gegensatz von Sein, Möglichkeit der Gegensatz von Wirklichkeit, Wirklichkeit der Gegensatz von Notwendigkeit und Notwendigkeit der Gegensatz von Zufall. Wenn die Transzendenz (nur) Grund wäre, wäre sie also nicht (auch) Sein; wenn (nur) Möglichkeit, nicht (auch) Wirklichkeit usw. Aber Transzendenz ist sowohl Grund als auch Sein, sowohl Möglichkeit als auch Wirklichkeit, sowohl Form als auch Material, sowohl Einheit als auch Dualität usw. Sie muss insofern als Identität des Entgegengesetzten gedacht werden, also als die Identität von Grund und Sein, von Wirklichkeit und Möglichkeit, von Sinn und Sinnwidrigem etc. Die Transzendenz transzendiert dabei jedoch alle Bestimmungen von Gegenständlichem.

Alternativ könnte man versuchen, die Transzendenz anhand der Kategorien der Wirklichkeit, nämlich Raum, Zeit, Materie, Leben und Seele, zu bestimmen. Das hieße aber, sie in der empirischen Welt aufzulösen (KJ, 266–268). Darüber hinaus könnte man versucht sein, die Transzendenz mit einer Substanz als dem Träger der Modi der Materie zu identifizieren, oder mit dem Leben, das die Organismen belebt, oder mit der Seele, die sowohl das Ich als auch das allgemeine Bewusstsein bezeichnet. Auch in diesem Fall habe man aber ein ähnliches Problem. Denn sowohl Substanz, Leben und Seele als auch Vielheit der Materie, Tod und Nichts gehören zur Transzendenz.

Betrachte man schließlich die Kategorien der Freiheit, so lasse sich Transzendenz nicht durch sie bestimmen (KJ, 268 f.). Existenz sei nämlich das Mögliche schlechthin, in der Transzendenz aber seien das Mögliche, das Wirkliche und das Notwendige ein und dasselbe. Existenz sei Spannung zwischen Freiheit und Natur; Transzendenz aber die undenkbbare Möglichkeit. Existenz werde durch die Vernunft erhellt, während Transzendenz Logos und Chaos umgreife, usw.⁶¹

61 Ricœur hebt hervor, dass Raum und Zeit nicht zu den formellen Kategorien gehören. Sie stellen nicht bloß mathematische bzw. physikalische Begriffe dar.

Ricœur schlussfolgert, dass, je weiter man in der Betrachtung der Kategorien fortschreitet, umso deutlicher wird, dass Transzendenz nicht zureichend positiv bestimmbar ist. Und sie müsse auch das Negative umfassen: »[...] die Transzendenz ist nicht nur dort, wo Ordnung und Harmonie herrschen, sondern *auch* dort, wo Verzweiflung ist. [...] dieses Bemühen, die Negation in die Behauptung des Seins-an-sich zu integrieren, warnt uns vor dem Anspruch, die Transzendenz zu einer eleganten Lösung im Sinne eines Perfektionswunsches zu machen.«⁶² Das Scheitern jeder kategorialen Bestimmung der Transzendenz bereitet demzufolge den Weg zur Suche nach der geeigneten Sprache, die Transzendenz auszudrücken. Das wird die Sprache der Chiffren sein.

4. Schlussbetrachtungen

In seinen Büchern über Jaspers setzt sich Ricœur auch mit den bekanntesten Themen der jaspersschen Existenzphilosophie auseinander: Freiheit, Kommunikation und Geschichtlichkeit als die Begriffe, die die Existenz definieren; die Grenzsituationen als Ausdrücke der Geschichtlichkeit als Grundsituation; die Chiffren der Transzendenz. Diese Themen stehen im Vordergrund in dem Band, der die Philosophien von Jaspers und Marcel miteinander vergleicht.

Die Dürre des mathematischen, dimensionslosen Augenblicks, die unbestimmte Reihe, die Zeitlosigkeit ewiger Wahrheiten verraten uns, dass die Transzendenz nicht da sein kann. Die existentielle Auffassung der Zeit zeigt andererseits, dass sie eingestellt oder aufbewahrt werden kann: »[...] c'est l'instant de la contemplation, de la décision, l'instant pénétré d'éternité; non plus l'instant sans avant ni après, mais enveloppant passé et futur; non plus la succession sans fin où tout passe et s'efface, mais la durée où l'être fait ses preuves de crise en crise; non plus l'intemporalité des vérités pour tous, mais l'appropriation historique que l'éternité éclaire. Il y a de même une impensable identité de spatial et du non spatial : l'omniprésence de la Transcendance est semblable à son éternel présent.« Es handelt sich also um das Verhältnis des An-Sich-Seins zu seiner empirischen Erscheinung, d. h. um die Durchsichtigkeit von Welt und Existenz, was bereits auf die Sprache der Chiffre anspielt (KJ, 267 f.).

- 62 »[...] la Transcendance n'est pas là seulement où règne l'ordre et l'harmonie; elle est *aussi* là où est le désespoir. [...] cet effort pour intégrer la négation dans l'affirmation de l'être en soi, nous met en garde contre toute prétention à faire de la Transcendance une solution élégante, à la façon d'un idéal ou d'un vœu de perfection« (KJ, 266).

Ein besonders originaler Beitrag von Ricœurs Deutung von Jaspers' *Philosophie* besteht jedoch in der Hervorhebung der existentiellen Methode. Der Analyse der Methode wird in *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* breiter Platz eingeräumt. Im vorliegenden Aufsatz sind die drei Kernelemente von Jaspers' existentieller Methode gemäß Ricœurs Erörterung dargelegt worden: (a) die dreifache Dialektik von Objektsein, Ichsein und Ansichsein, die der gesamten Systematik von Jaspers' *Philosophie* zugrunde liegt und ihre Momente gestaltet; (b) das Scheitern der Vernunft an der Erfassung der Welt, an der Existenz und an der Transzendenz als bewegende Kraft des Transzendierens; und (c) die Transzendenz als extremer Horizont von Jaspers' Denken, der bereits auf den Begriff des Umgreifenden hinweist. Sowohl *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* als auch *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* waren bahnbrechende Arbeiten für die Rezeption der jasperssschen Philosophie im französischsprachigen Raum. Sie bieten auch dem heutigen Leser insbesondere dank der Rekonstruktion der existentiellen Methode eine eingehende und deutliche Orientierung im Hinblick auf Jaspers' philosophische Schriften bis zur Veröffentlichung seines Werkes *Von der Wahrheit* (1947).

Andererseits stellen beide Werke über Jaspers zwei wertvolle Quellen von Ricœurs Philosophie dar, die bislang vernachlässigt oder unterschätzt wurden. Es ist wahr, dass sich Ricœur in seinen späteren Werken nur selten explizit auf Jaspers bezieht. Einflüsse der jasperssschen existentiellen Methode sind jedoch in jenen Schriften erkennbar. Einige Beispiele, auf die hier nur kurz eingegangen werden kann, sind in *Symbolik des Bösen* und *Das Selbst als ein Anderer* zu finden. Im ersten Teil der *Symbolik des Bösen* werden die Ursymbole des Bösen gemäß einer dreifachen Dialektik dargelegt, die an die drei Schritte von Jaspers' existentieller Dialektik erinnert. Der Makel als objektives Moment entspricht nämlich der Bestimmung des Ursymbols des Bösen nach dem Objektsein, der Schuld als subjektives Moment der Bestimmung desselben nach dem Ichsein, und die Sünde als das ontologische Moment entspricht dem Ansichsein des Ursymbols des Bösen. Eine ähnliche Parallele könnte mit den drei Momenten der Dialektik der narrativen Identität in der sechsten Abhandlung von *Das Selbst als ein Anderer* – Beschreiben, Erzählen, Vorschreiben – gezogen werden. Die gesamte Struktur von *Das Selbst als ein Anderer* scheint auf eine gewisse Ähnlichkeit

mit den drei Teilen von Jaspers' *Philosophie* anzuspielen. Die drei ersten Abhandlungen stellen objektivierende Formen des Diskurses über das Subjekt dar, die zu den Aporien der Zuschreibung in der vierten Abhandlung führen. Sie scheinen mithin dem Moment der Weltorientierung zu entsprechen. Die Abhandlungen über narrative Identität und diejenigen über Ethik und Moral könnten hingegen mit Jaspers' Existenzerhellung in Verbindung gebracht werden. Ricœurs Gedankengang in *Das Selbst als ein Anderer* gipfelt sodann in den abschließenden ontologischen Betrachtungen, die wie bei Jaspers die Metaphysik als das höchste Anliegen seiner Reflexion darstellen.

Das produktive Scheitern der Vernunft als bewegender Kraft des Denkens und des Transzendierens kommt wiederum auch bei Ricœur zum Tragen. Die Studie über den fehlbaren Menschen, die den Weg zur Symbolik des Bösen vorbereitet, beweist die Unmöglichkeit des traditionellen philosophischen Denkens, die existentielle Erfahrung des Bösen zu erklären. Alles, was der philosophische Diskurs beweisen kann, ist die Fehlbarkeit des Menschen, nämlich dass die Wurzeln der Möglichkeit des ›Fehlens‹ in der Disproportion zwischen Endlichem und Unendlichem im Menschen selbst zu finden sind. »Die reine Reflexion« (*la réflexion pure*)⁶³ ist jedoch unfähig, den Übergang von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen zu erklären. Gerade dieses Scheitern des rationalen Diskurses veranlasst den Übergang zur Hermeneutik der Ursymbole und der Mythen, in denen die unmittelbare existentielle Erfahrung des Bösen ausgedrückt wird.

Ricœur teilt mit Jaspers die Überzeugung, dass die Transzendenz nicht in den Kategorien des objektiven Wissens erfasst werden kann. Auf das Umgreifende ist, folgt man Jaspers, nur durch die Sprache der Chiffren zu deuten. Die Metaphysik als philosophischer Diskurs über die Transzendenz lässt sich mithin nur als Hermeneutik der Chiffren durchführen. Ricœurs Auffassung der Hermeneutik als Entzifferung der Symbolik des Bösen schließt sich an dieser Stelle Jaspers an und scheint in dessen Philosophie eine dauerhafte Inspirationsquelle seines eigenen Denkens gefunden zu haben.

63 P. Ricœur, *Philosophie de la Volonté. 2. Finitude et Culpabilité* [1960], Paris 2009, 37.