

Teil D

Widerfahrnisse, praktische Aufgaben und Auswege

Zwischen Ereignis, Geschichte und Vergessen

Kapitel XVII

Ereignis – Erfahrung – Erzählung

Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte:

Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur

1. Fragen nach der Ereignishaftigkeit des Ereignisses (513) | 2. Henri Bergson: originäre Ermöglichung vs. Verwirklichung (516) | 3. Ereignis und Erfahrung (520) | 4. Vorfall, Ereignis und narrative Verständlichkeit (525) | 5. Ereignis, Geschichte und Sterblichkeit (540)

*Ich frage mich, ob [...] nicht die ganze europäische Kultur
als eine Kultur des Ereignisses definiert werden könnte.
Existiert ein »Ereignis«, genau genommen, eigentlich?¹*

1. Fragen nach der Ereignishaftigkeit des Ereignisses

Wenn nichts geschieht, scheint sich die Zeit endlos zu dehnen. In der quälenden Leere einer Zeit, die dauert, ohne enden zu wollen, mag man sich schließlich wünschen, dass nur irgend etwas geschehen möge, was verspricht, anderes als nur Zeit und ihr Vergehen erfahren zu lassen. Doch der Eindruck der Leere der Zeit täuscht streng genommen. Selbst in der Schlaflosigkeit hört man noch das Herz schlagen; und die Dauer der vergehenden Zeit wird vom Rhythmus von Systole und Diastole skandiert. Ständig *geschieht* also etwas. Selbst in sinnlos erscheinender Zeit schier endlosen Wartens vollzieht sich das anonyme Arbeiten des Leibes.² Aber in der ungeachtet dessen leer anmutenden Dauer der Zeit *ereignet* sich nichts. Was auch immer in ihr vor sich geht, aufeinander folgt und sich verändern mag, beginnt nicht wirklich und endet bis auf Weiteres nicht. Das bloße Vergehen von Zeit geschieht in der Erfahrung, die wir davon haben, ereignislos und kann eben deshalb dazu verleiten, es

1 F. Jullien, *Über die »Zeit«*, Elemente einer Philosophie des Lebens, Berlin, Zürich 2004, 89 f.

2 Vgl. E. Levinas, *Vom Sein zum Seienden* [1947], Freiburg, München 1997, 79 ff.

durch forcierte Ereignisse durchbrechen zu wollen.³ Doch kann sich umgekehrt selbst eine ereignisreiche Zeit paradoxerweise als Zeit unbedeutender Veränderungen darstellen, in der nichts ›wirklich‹ geschieht.⁴ Hat nicht eine ehrwürdige Tradition der Philosophie dazu verleitet, Ereignisse auf eine bloße Veränderung des Selben zu reduzieren, das ewig beharrt? Reicht die Überlieferung einer Ontologie nicht weit zurück, die alles, was geschieht, nur als Oberflächenphänomen eines Seins zu verstehen nahelegte, das ungeachtet aller Veränderungen und Ereignisse bleibt, was es seit je her war?

Diese auf den ersten Blick befremdliche Wendung hat Henri Bergson in einer für die französische Philosophie des 20. Jahrhunderts überaus folgenreichen Weise der Frage nach dem Ereignis gegeben. Bergson wollte sich nicht mit einer Vorstellung von Zeit abfinden, der zufolge alles, was sich *prima facie* ›wirklich‹ ereignet, im Grunde nur auf eine Variation des Selben reduzieren lassen müsste und allenfalls den epiphänomenalen *Anschein* eines ins Sein selbst einschneidenden Ereignisses erwecken kann. Damit hat Bergson die Frage aufgeworfen, was das Ereignis eigentlich zum Ereignis macht, die Frage nach der *Ereignishaftigkeit des Ereignisses* also. Im Lichte dieser Frage schien auf unerwartete Weise nicht einmal mehr sicher, ob es überhaupt Ereignisse gibt. Gewiss: die Geschichtsschreibung scheint sich von Anfang an mit Ereignissen befasst zu haben. Lange Zeit (bis die neuere Geschichtsschreibung Ereignis und Geschichte förmlich gegeneinander ausgespielt hat) war die Geschichte vor allem erzählte *Ereignis-Geschichte*.⁵ Doch hat sie stets nur vorausgesetzt, dass es Ereignisse gibt, kaum je aber danach gefragt, was das Ereignis eigentlich zum Ereignis macht, um in Erfahrung zu brin-

3 F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 167.

4 Man hat das einer eigentümlichen Sinnlosigkeit von Veränderungen zugeschrieben, in denen sich nur immer Dasselbe zuzutragen scheint. Das ist als bloß psychologisches Problem von Zeitgenossen, die ständig auf der Jagd nach immer neuen Ereignissen sind, um doch nur immer wieder in sinnentleerte Zeit zu stürzen, gewiss nicht abzutun. Vgl. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

5 Von der vorangegangenen Annalistik sehe ich hier ab. Vgl. A. Momigliano, *Zeit in der antiken Geschichtsschreibung*, in: ders., *Wege in die alte Welt*, Frankfurt/M. 1995, 49–82; C. Meier, *Die Entstehung der Historie*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik. Bd. V*, München 1973, 251–305, hier: 258.

gen, worin seine Ereignishaftigkeit liegt. Unter Hinweis auf deren unwillkürliche, überraschende, plötzliche, erschreckende oder auch verheißungsvolle subjektive Erfahrungsqualität⁶ ist *diese* Frage aber keineswegs schon beantwortet. Denn die qualitative Erfahrung des Ereignisses lässt sich so deuten, dass sich uns in ihr nur eine fest gefügte ontologische Verfassung der Welt jeweils anders zeigt, in der sich ›im Grunde‹ gar nichts ereignet. Deshalb wirft Bergson in auf den ersten Blick befremdlicher und polemischer Weise ein ontologisches Problem des Neuen auf, indem er fragt, wie Sein und Zeit zu denken sind, wenn es ›wirklich‹ Ereignisse gibt – Ereignisse, die sich nicht auf Vorheriges reduzieren lassen und insofern ins Sein eingreifen. Das Wissen um Ereignisse, die weder bloß eine leere Zeit kaschieren noch in der Variation eines im Grunde unveränderlichen Seins sich erschöpfen, entnimmt Bergson aber gerade der praktischen Erfahrung, die er so zum Maßstab eines der Ereignishaftigkeit des Ereignisses angemessenen Denkens macht. Dabei kommt das Ereignis als außer-ordentliche Erfahrung in den Blick, die radikal Neues zu zeitigen verspricht (2). Daran knüpft mit Levinas eine Radikalisierung des Außerordentlichen selbst an, die es indessen weniger gezeitigter Zukunft zuschreibt, als vielmehr vom Anderen her so begründet, dass schließlich auch der zeit-ontologische Rahmen selber gesprengt wird, so wie man ihn über Bergson hinausgehend besonders bei Heidegger beschrieben findet (3). Diese Radikalisierung führt nicht nur über die Grenzen der Erfahrung hinaus, sondern widerstreitet auch dem Gedanken ihrer Sagbarkeit und Erzählbarkeit. Die Frage, ob angesichts dessen noch ein integraler Zusammenhang von Ereignis, Erfahrung und Erzählung zu verteidigen ist (wie es vor allem bei Ricœur der Fall ist), wird im anschließenden Teil der folgenden Überlegungen zur Sprache kommen (4). Es ist ratsam, sich der wesentlich von Bergson angeregten und von Levinas fortgeführten Radikalisierung des Ereignisdenkens zu erinnern, wenn schließlich auch die Erzählung und die Geschichte, die von Ereignissen handelt, diesen gerade in ihrer radikalen, auf nichts anderes reduzierbaren Ereignishaftigkeit Rechnung tragen sollen (5). Ob das gelingen kann, steht freilich dahin.

6 Vgl. K. H. Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M. 1981, 45, 189 ff.

2. Henri Bergson: originäre Ermöglichung vs. Verwirklichung

Bergson entwickelt sein Verständnis davon, was es heißt, dass sich wirklich etwas ereignet, in polemischer Auseinandersetzung mit ontologischen Positionen, die er auf den gemeinsamen Nenner einer Metaphysik der Ereignislosigkeit bringt. Der Ansatzpunkt seiner Kritik ist ein Begriff des Möglichen, in dem alles, was je geschehen ist oder geschehen wird, bereits vorweggenommen zu sein scheint. Wenn alles, so argumentiert er, was wirklich geschehen ist, gegenwärtig geschieht oder geschehen wird, bereits *vorher möglich gewesen* ist, kann sich in einem bestimmten, radikalen Sinne nichts ereignen – allem Anschein zum Trotz. Wenn feststeht, dass alles in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft Wirkliche nur eine Umsetzung des zuvor bereits möglich Gewesenen sein kann, scheint es nichts wirklich Neues geben zu können. Was immer sich unter der Sonne als unerhört Neues, Unerwartetes, Überraschendes zugetragen haben mag, wäre dann nur auf eine *Verwirklichung des bereits Möglichen* zurückzuführen.⁷ Der Zeit bliebe nichts als die Aufgabe, das im Sein vorgegebene Mögliche nach und nach zum Vorschein zu bringen, sie vermöchte aber ›selbst‹ nichts originär zu ermöglichen. In der Zeit könnte nur das Mögliche in Erscheinung treten, das im Grunde so alt wäre wie die Welt bzw. das Sein selbst. Mit letzterem wäre das Mögliche bereits seit jeher gegeben. Demgegenüber konnte es für Bergson von sekundärer Bedeutung sein, ob man sich die Welt mit Aristoteles als »unerschaffen« existierend oder, mit den Christen, als schöpferisch hervorgebrachte vorstellte. So oder hätte demnach das, was in der Welt vorgefallen ist, nur das ohnehin Mögliche selektiv ausgeschöpft, verwirklicht oder auch verwirkt. Aber es hätte selber nichts Möglichen *originär ermöglicht*. So gesehen hätte sich in der Welt, ungeachtet aller gegenteiligen Versicherungen, nie wirklich etwas ereignet – nichts wirklich Neues jedenfalls, wenn das Neue oder das Ereignis – so wie Bergson beides verknüpft glaubte – gerade darin liegen müsste, dass etwas wirklich geschieht, was nicht zuvor schon möglich war. Und nach diesem Verständnis der Unmöglichkeit des wirklich Neuen müsste es auch zukünftig dabei bleiben.

7 H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M. 1985, 29, 32 ff.

Bergson behauptet, in diesem Sinne habe die philosophische Tradition von Platon bis Spinoza und Leibniz⁸ im Denken des Möglichen (und des Wirklichen als Verwirklichung des Möglichen) das Ereignis ausgeschlossen bzw. genuine Ereignishaftigkeit allenfalls einem Ur-Ereignis der Stiftung des Möglichen und seiner ursprünglichen Bestimmung zur Verwirklichung⁹ zusprechen können, die nach dem Zerfall der antiken Welt auch eine finale Katastrophe des Möglichen und des Wirklichen als denkbar und insofern als möglich erscheinen ließ. Zwischen dem ersten Ereignis der Stiftung der Welt und dem denkbaren letzten Ereignis ihrer Vernichtung, zwischen diesen radikalen und absoluten Ereignissen, denen entweder nichts vorausging oder nichts folgen könnte, schien sich demnach die im Prinzip endliche Verkettung von relativen Vorkommnissen erstrecken zu müssen, in denen das Mögliche sukzessive in Erscheinung zu treten hatte. Diese Vorkommnisse mussten sich als bloßes In-Erscheinung-treten des Möglichen aus einer fest gefügten Seinsstruktur verstehen lassen. Was immer sich als Unverhofftes, Plötzliches, Erschreckendes, als Zufall oder Verheißung ereignet haben mag, ließ sich metaphysisch in Wahrheit nicht als Durchbrechung dieser Seinsstruktur, als deren radikale Transformation oder als Kreation von Neuem deuten. Unter der Sonne konnte es »nichts Neues« geben, wie es schon im Buch *Kohélet* steht (und noch Hegel wiederholen wird); und selbst die Sonne, selbst die Milchstraße, die Galaxie,

8 Wie heterogen die von Bergson angegriffenen Positionen (und damit, indirekt, auch seine eigene Gegenpositionen) in Wahrheit sind, hat schon Albert Thibaudet in *Le Bergsonisme*, Paris 1924, Kap. XVI, gezeigt. Und bereits Arthur O. Lovejoy hat darauf aufmerksam gemacht, wie nahe Bergson etwa von Félix Ravaisson (in Anknüpfung an Friedrich W. J. Schelling) übermittelten romantischen Positionen stand, die er in seiner Kritik ausspart (*Bergson and Romantic Evolutionism*, Berkeley 1914).

9 Bei Leibniz hat diese Bestimmung die Form der Wahl der besten aller möglichen Welten, in der alles nach dem Prinzip des zureichenden Grundes in eine einzige *series rerum* gehört, die alles Spätere als auf Früheres rückführbar erscheinen lässt. Im lückenlosen Seinszusammenhang dieser Welt kann es radikale Ereignisse dann nicht mehr geben. Die Philosophie der Moderne hat dagegen aus den möglichen Welten schließlich eine »Welt des Möglichen« gemacht, die auch eine radikale Ermöglichung denkbar werden ließ. Vgl. I. Pape, *Von den »möglichen Welten« zur »Welt des Möglichen«*, in: *Akten d. Int. Leibniz-Kongresses*, Hannover 1966. *Studia Leibnitiana. Supplementa*, Vol. 1, Hg. K. Müller u. W. Totok, Bd. 1, Wiesbaden 1968, 266–287.

der sie nach neuzeitlichem Verständnis angehört, und der Kosmos konnten nichts Neues sein oder Neues zeitigen, nichts jedenfalls, was nicht zuvor schon möglich war.¹⁰

An dieser Stelle mag dahin gestellt bleiben, ob Bergsons Darstellung des traditionellen Denkens des Möglichen nicht ein allzu eindeutiges und sogar verzerrtes Bild eines viel verwickelteren Ereignisdenkens ist, das sehr wohl praktisch und historisch irreduzibel Neues und wenigstens die Verheißung radikaler Ereignisse in der Welt gekannt hat.¹¹ Keineswegs hat die kritisierte Ontologie des Möglichen das Ereignis-Denken in der Vergangenheit völlig bestimmt.¹² Bergson knüpft im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Kategorie der Möglichkeit weder an die Etymologie (*événement*, *event*, *eräugnis*, *eventus*) noch an die praktische, historische und religiöse Erfahrung an.¹³ Vielmehr macht er der traditionellen platonischen Ontologie eines *totum simul* wie auch Philosophien der (»ideellen« oder »mechanischen«) »Präformation« des Späteren im Früheren den Vorwurf, die Zeit zu einer »verhinderten Ewigkeit« oder zu einem »idealen Raum« herabzusetzen, »wo man sich alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse nebeneinander aufgereiht denkt und dazu noch ihre Unfähigkeit, uns en bloc zu erscheinen«.¹⁴ Im Rahmen einer solchen Ontologie lasse sich keine »wirkliche Entwicklung«, keine *originäre Zeitigung* von *irreduzibel Neuem* denken, wie es sowohl vom Evolutionismus wie auch von

10 Ähnlich hatten auch schon Charles S. Peirce und William James argumentiert, von denen Bergson beeinflusst war. Vgl. Vf., *Spuren einer anderen Natur*, München 1992, Kap. III, B zu Peirce und James, sowie IV, A zu James und Bergson. In die Kritik an einer metaphysischen Rationalisierung des Wirklichen von einem angeblich stets vorgängigen Möglichen her werden später viele andere Autoren, darunter Maurice Merleau-Ponty und Ernst Bloch, einstimmen.

11 Vgl. H. Bergson, *Zeit und Freiheit* [1888], Meisenheim a. Glan 1949, 127.

12 Was die in *Evolution créatrice* (Paris 1907) im Vordergrund stehende Wissenschaftsgeschichte angeht, so hat Bergson vor allem das Prinzip des zureichenden Grundes physikalistisch interpretierende Positionen vor Augen, wie sie nicht nur von Laplace vertreten worden waren. Vgl. M. Čapek, *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht 1971, 12, 101; H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Jena 1912, 350.

13 Vgl. H. R. Jauss, *Zur Analogie von literarischem Werk und historischem Ereignis*, in: Koselleck, Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 535 f., sowie A. Borst, *Das historische Ereignis*, ebd., 536–540.

14 Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, 29.

der Erfahrung des Neuen her erforderlich sei. In beiden Fällen befindet man sich nach Bergsons Überzeugung in eklatantem Widerspruch zu einer physikalistischen Kosmologie, wie sie vor allem durch Laplace bekannt geworden ist, auf die noch Merleau-Ponty, inspiriert von Bergson, in seinen Vorlesungen über den Naturbegriff am Collège de France (1956–1960) zurückgekommen ist. In einer Laplace-Welt wird »nichts geschehen«, heißt es hier. In ihr sei bereits »alles gegeben«; und in ihr muss seit jeher alles »gegeben« gewesen sein. »Vergangenheit und Zukunft sind nur auf uns bezogene Unterscheidungen, die aber das Sein nicht interessieren«¹⁵, was auch immer nacheinander in Erscheinung treten mag.

Bergson ging es nicht allein darum, gegen ein von einem göttlichen Auge instantan zu übersehendes »Alles zugleich« eine bloß sukzessive Entfaltung der Dinge nacheinander oder ihr Nacheinander als ein evolutionäres oder epigenetisches Auseinanderhervorgehen zu denken, das man weiterhin deterministisch auffassen könnte.¹⁶ Vielmehr ging es ihm um »radikale Neuheit« und die originäre Zeitigung radikal neuer Möglichkeiten, nicht bloß um eine epigenetisch oder evolutionär gedachte Verwirklichung, die in bereits vorher Möglichem ihre zureichenden Gründe haben könnte.

Um plausibel zu machen, dass auch Möglichkeiten *originär ermöglicht* werden, beruft sich Bergson auf die praktische Erfahrung, besonders auf die des Künstlers¹⁷, die er so deutet, dass dieser in Freiheit aus dem Wirklichen originär Mögliches hervorgehen lässt, statt nur *zuvor bereits Mögliches* zu »verwirklichen«. Im Anschluss an Bergson bekräftigt die von Merleau-Ponty vertiefte Phänomenologie des ästhetischen Ausdrucksgeschehens¹⁸ diese Deutung, die es als

15 Vgl. M. Merleau-Ponty in: *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000, 129, 319.

16 Tatsächlich ist bis weit ins 20. Jahrhundert hinein versucht worden, (evolutionäre und epigenetische) Prozesse der Zeitigung von Neuem *kausal* so zu erklären, dass doch wieder eine »Präformation« des gezeitigten Produktes von Entwicklungsprozessen in antezedenten Ursachenkonstellationen denkbar erschien. Davon setzt sich Bergson gerade ab. Keineswegs zeigt der Begriff der Epigenese selber schon an (wie oft angenommen wird), dass nicht bloß eine Verwirklichung von bereits Möglichem vorliegt.

17 Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, 123; *Schöpferische Entwicklung*, 343.

18 Vgl. v. a. M. Merleau-Ponty, *Die Wissenschaft und die Erfahrung des Ausdrucks* und den Essay *Der Algorithmus und das Geheimnis der Sprache*, in: ders., *Die*

bloßen Sophismus erscheinen lässt, zu einem fertigen Gemälde, zu einer Symphonie oder auch zu einem Gedicht *nachträglich* eine *vorherige* Möglichkeit hinzuzuerfinden, die zu realisieren Sache einer technischen Praxis gewesen wäre. Wenn Bergson von einer *nachträglichen Bewahrheitung des Möglichen durch das Wirkliche* spricht, so will er damit gerade nicht sagen, das Mögliche sei im Prozess der Realisierung des Produkts nicht originär entstanden.¹⁹

Auf dem Umweg über die skizzierte Auseinandersetzung mit einer Ontologie, die zur Entstehung des Neuen kein rechtes Verhältnis hat, wird nun auch die Frage nach der genuinen *Ereignishaftigkeit des Ereignisses* als praktisches Problem virulent. Wenn man Ereignisse so versteht, dass ihre Ereignishaftigkeit einer irreführenden Phänomenalität zuzuschreiben ist, aus der gar nicht zu schließen ist, dass sich ontologisch etwas ereignet hat, tut man dann nicht der *Erfahrung* des Ereignisses in dessen Deutung Gewalt an? Diesen Schluss suggeriert jedenfalls Bergson, indem er in seiner Auseinandersetzung mit dem ontologischen Erbe den Spuren einer originären, auf nichts Anderes reduzierbaren Ermöglichung von Neuem nachgeht, als deren Quelle ihm gerade die Erfahrung erschien; und zwar unter der Maßgabe, dass das Erfahrene nicht als bloße ›Erscheinung‹ einer andernorts aufzufindenden, eigentlichen Wirklichkeit anzusetzen ist.

3. Ereignis und Erfahrung

So hat Bergson wesentlich dazu beigetragen, *Ereignis und Erfahrung* zusammen zu denken. Das Ereignis sollte sich als *radikale Ermöglichung* deuten lassen, die sich in der Erfahrung als *irreduzibel Neues* abzeichnet und auf diese Weise ontologisch zur Geltung kommt. Während Bergson nun aber selbst jedes radikale, außer-ordentliche Ereignis in eine *neue* Ordnung einscheren lässt (jeden Bruch einer Ordnung ließ er nur als Vorschein einer neuen, anderen Ordnung

Prosa der Welt, München 1984, 33–68, 133–146. Dass Merleau-Ponty einer »Berufung aufs Originäre« allerdings mit Vorbehalten begegnete, sei nur nebenbei vermerkt; vgl. ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 165 ff.

19 Vgl. dagegen G. Deleuze, *Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989, 29, 33; Merleau-Ponty, *Die Natur*, 107.

gelten²⁰), wird das maßgeblich von ihm angeregte Ereignisdenken den Anschein erwecken, als müsse sich gerade ein radikales Ereignis *jeglicher* Ordnung entwinden können. So hat Levinas, der in der von Bergson beschriebenen, mit der des Künstlers parallelisierten Kreativität des Lebens die Transitivität eines Seins wiederzuerkennen glaubte,²¹ welches das Mögliche aus sich heraus zeitigen kann, Bergson genau dafür kritisiert, dass er kein *jeglicher* Ordnung entrücktes Ereignis zu denken erlaube.

Levinas hat sich mehrfach in diesem Sinne zum (v. a. durch Vladimir Jankélévitch vermittelten²²) Einfluss Bergsons auf sein Denken geäußert. Ihm kam zunächst das unvorhergesehene Möglichkeiten zeitigende Leben wie ein Vorgriff auf das Denken eines ereignishaften Seins vor, so wie es der frühe Heidegger beschrieben hatte.²³ Dieses Sein ›existiert‹ die Zukunft und die Möglichkeiten, die es herbeiführt. Doch dieses Sein stellte sich ihm ungeachtet seiner angeblich ›ekstatischen‹ Verfassung als eigentümlich verschlossen dar. Es schien ihm unfähig zu sein, sich zur – von Bergson »entdecken« – Transzendenz hin zu öffnen, »die vom Selben zum absolut ande-

20 Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, 278.

21 Vgl. E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg i. Br., München ²1987, 69 ff. [=SpA].

22 V. Jankélévitch, *Bergson*, Paris 1931 (erweitert Paris 1959); vgl. E. Levinas, *Außer sich*, München, Wien 1991, 67 ff. – Mit Bergson, so wie Jankélévitch ihn präsentierte, beginnt für Levinas der Austritt aus der Ontologie, d.h. die eigentliche »Verzeitlichung der Zeit« im Zeichen des Anderen. Ungeachtet der »Vorläufer«-Rolle, in der man Bergson im Verhältnis zu *Sein und Zeit* oft sieht, lässt ihn Levinas in die Geschichte der Ethik als Erster Philosophie einrücken.

23 Den frühen Heidegger verstand Levinas wiederum von Kierkegaard und Bergson her, ohne zu verkennen, dass Heidegger nicht eigentlich von *Kategorien der Existenz* sprach und dass der (in *Sein und Zeit* verschwiegene) maßgebliche Einfluss Bergsons auf Heidegger zu einer gänzlich neuen Ontologie der Existenz als Ereignis geführt hat, von der Bergson nichts gehaut zu haben scheint; vgl. die besonders erhellenden Diskussionsbemerkungen von Levinas dazu in J. Wahl, *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*, Augsburg, Basel 1954, 71–77, sowie *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 27 [=ZA], zum »Ereignis des Existierens« kraft der »Hypostase der Gegenwart«; *Ethik und Unendliches*, Wien 1986, 19 f.; M. Jakob (Hg.), *Aussichten des Denkens*, München 1994, 45 f. Dass sich Levinas mehr und mehr vom ontologischen Horizont von *Sein und Zeit* gelöst hat, ändert nichts daran, dass für ihn das Ereignis so wenig wie die Existenz einfach in die Zeit fallen konnte, wie es die gewöhnliche Ereignis-Geschichte allemal annimmt.

ren Anderen überzugehen« gestatte.²⁴ Allein die Auskehr aus einem »totalen«, vermeintlich zum Beharren in seiner Selbigkeit verurteilten Sein und die Hinwendung zur *radikal außer-ordentlichen Exteriorität* des Anderen²⁵ scheint Levinas am Ende noch den Namen eines wirklichen Ereignisses zu verdienen.²⁶ Zwar wird sich Levinas dem »Ruf zurück zur Ordnung« stellen, um Erfahrung und radikales Ereignis nicht völlig vermittlungslos auseinanderklaffen zu lassen (vgl. SpA, 240 f.). Er war sich dessen bewusst, dass die Ereignishaftigkeit eines radikal außer-ordentlichen Ereignisses unverständlich zu werden droht, wenn sie als auf jegliche Ordnung unbezügliche am Ende nicht einmal *als Ereignis erfahren* werden und in diesem Sinne *in Erscheinung treten* kann.²⁷ Nur dasjenige Ereignis wird als ereignishaftes erfahren, das sich *von Anderem diakritisch abhebt* und selbst *als in keiner Ordnung aufgehendes oder vom Sein entbundenes noch bezogen bleibt* auf den Zusammenhang, den es katastrophal oder kreativ, überraschend oder enttäuschend durchbricht oder überschreitet. In gewisser Weise muss so die Erfahrung Maßstab des Ereignisses auch dann bleiben, wenn das Ereignis sie durchschlägt oder gar traumatisch zerstört.²⁸ Sollte gerade darin nicht eine eminente Herausforderung an die Adresse des Erzählens und der

24 Levinas, SpA, 152, sowie im Vorwort zur Neuauflage von ZA (1979), 12.

25 Zur bedenklichen Mehrdeutigkeit dieser Rede vom Anderen s. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4 (1993), 455–477.

26 Dem Ereignis eines Existierens, das angeblich selbst »den Tod vermag« (der so als Möglichkeit des Seins selbst erscheint), wird Levinas schließlich gerade vorhalten, die Fremdheit des Todes vergessen zu lassen.

27 Vgl. die Anm. 9 in E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 81–123, hier: 92.

28 Einwände wie den von Maurice Blanchot, auch der Schrecken, nicht nur das dem Anderen zu verdankende Gute oder die Gabe der Verantwortung könne sich als außer-ordentliches Ereignis Geltung verschaffen, habe ich an dieser Stelle mit im Blick, kann ihnen aber im Folgenden nicht weiter Rechnung tragen. Die an dieser Frage sich entzündende Diskussion ist gewiss nur zu verstehen, wenn man den von Bergson hergestellten Zusammenhang von *Ereignis und Neuem* in Frage stellt. Schon die *Evolution créatrice* beschreibt im übrigen Entwicklungsprozesse auch als zerstörerische.

Geschichtsschreibung liegen – Levinas' polemischen Bemerkungen gegen eine vermeintlich bloß nekrologische Geschichte zum Trotz?²⁹

Am Schluss werde ich auf die angedeutete Radikalisierung des Ereignisdenkens noch einmal im Hinblick auf diese Frage zurückkommen, mich aber im Folgenden zunächst auf eine Position beschränken, die nicht nur daran festhält, dass Ereignisse grundsätzlich erfahrbare sind, sondern darüber hinaus auch ihrer möglichst unverkürzten geschichtlichen Darstellung das Wort redet. So schlage ich eine Brücke zum dritten Leitbegriff dieses Kapitels: von Ereignis und Erfahrung zur *Erzählung*.

Man kann so weit gehen, zu sagen, dass die Rehabilitierung einer irreduziblen Ereignishaftigkeit des Ereignisses bei Bergson letztlich umwillen der Erfahrung geschieht: Ihr soll kein Denken, keine Metaphysik und keine Ontologie Gewalt antun, die die Erfahrung des Ereignisses, das sich als Erfahrung von wirklich Neuem darstellt, letztlich auf eine epiphänomenale Erscheinungsweise einer anderen, ihr womöglich unzugänglichen Wirklichkeit reduziert. Behält man die angedeuteten, aus Bergsons Philosophie gezogenen Konsequenzen dieser Problematik im Blick, so verliert auch die Frage nach dem in der Erfahrung vermittelten Zusammenhang von Ereignis und erzählbarer Geschichte allen Anschein der Trivialität, denn es ist damit zu rechnen, dass sich unter den Ereignissen, die die Geschichtsschreibung oft einfach als datierbare Geschehnisse ansetzt, auch solche befinden, die im Sein des Vergangenen (bzw. in der *Gewesenheit*, wie Ricœur mit Heidegger sagen würde) nicht aufgehen und aus dem Sein ausscheren. Zwar streift Ricœur diese Konsequenz aus einer Radikalisierung des maßgeblich von Bergson angestoßenen Ereignisdenkens, doch sucht er ungeachtet dessen in seinem Geschichtsdenken mit Nachdruck die Erzählung als dasjenige Medium zu rehabilitieren, in dem das Ereignis (zumindest insoweit es sich als ein geschichtliches auffassen lässt) allein *verständlich* wird. Das Ereignis begreift Ricœur sogar *primär* als eine Aufforderung, es in einem geschichtlichen, erzählbaren Zusammenhang verständlich zu machen; und zwar im Rekurs auf den Logos einer praktischen Welt,

29 Vgl. Vf., *Geschichte – vom Anderen her*, in: *Vom Anderen her. Erinnern und Überleben*, Freiburg i. Br., München 1997, Kap. VII.

die durch Ereignisse zeitigende Subjekte Gestalt annimmt.³⁰ Dabei kann er sich auf die *Ereignis-Erfahrung*³¹ selbst berufen. Denn so unerwartet, dramatisch oder tragisch Ereignisse vielfach die menschliche Erfahrung durchkreuzen, um katastrophal enttäuschend oder auch glücklich überraschend vor Augen zu treten, so sehr hat man sich seit jeher darum bemüht, sie wenigstens nachträglich begreiflich zu machen. Wenn Ereignisse nicht gänzlich in Glück oder Unglück die Sprache verschlagen, rufen sie Erzählungen hervor, die berichten, was sich zugetragen hat: legendäre und unerhörte Begebenheiten, denkwürdige und einschneidende Geschehnisse, überwältigende und erhabene Momente, aber auch flüchtige Epiphanien und rätselhafte Zeit- und Geschichts-Zeichen, die vorübergehend oder endgültig geradezu alles ›in einem anderen Licht‹ erscheinen lassen können.

Die hermeneutische Philosophie Ricœurs nun befasst sich weniger mit Ereignissen als solchen und mit konkreten Erzählungen von Ereignissen als vielmehr mit der Frage, wie es möglich ist, dass *Ereignisse in Erzählungen* Gestalt annehmen. Sie erkennt die philosophische Herausforderung durch die Ereignishaftigkeit des Ereignisses weniger im ›pathologischen‹ Widerfahrnischarakter der Ereignisse (in ihrem *Sichereignen*, *Sichzutragen* und *Zustoßen*) als vielmehr in der Frage danach, wie Ereignisse nachträglich verständlich werden können, wenn sie bereits ›der Vergangenheit angehören‹, wie man sagt. Dafür, wie selbst das für unmöglich Gehaltene, das sich ereignet hat, nachvollziehbar zu machen ist, erlässt schon Aristoteles in seiner *Poetik* genaue Vorschriften. Und diese Vorschriften scheinen sich, folgen wir Ricœur, nach allem, was sich inzwischen zugetragen

30 Vgl. P. Ricœur, *Événement et sens*, in: *Raisons Pratiques* 2 (1991), 41–56. Nur im Vorübergehen sei auf die terminologischen Differenzierungen verwiesen, die in Ricœurs Buch *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA], vorgenommen werden: Was bzw. wer in der Weise der Selbstheit (oder des Seins-im-Entwurf) existiert, *lässt* etwas (sich) ereignen (etwa im Modus der Initiative) – im Gegensatz zu allem, was anders geschieht und wie in der Ontologie Donald Davidsons auch als bloßes Vorkommnis in Betracht kommen kann (vgl. 79, 94, 109, 128, 162). Das dieser Problematik zugrunde liegende Verhältnis zwischen Existenz in der Zeit und Zeitigung der Zeit wird in *Zeit und Erzählung* als ein nur »poetisch« darstellbares, nicht aber spekulativ aufhebbares entwickelt.

31 Offensichtlich ist dieses Wort doppeldeutig: es bezeichnet die Erfahrung des Ereignisses (das als ihr Gehalt verstanden werden kann), aber auch die Ereignishaftigkeit der Erfahrung selbst.

hat, bewährt zu haben. Ricoeur geht darüber hinaus unbeirrt davon aus, dass man Ereignisse generell für *erzählbar* halten kann;³² dass Ereignisse als solche sogar *erst als erzählte Gestalt annehmen*, so dass sie über bloße Vorkommnisse bzw. Vorfälle (*occurrences*) hinausgehen, und zwar insofern sie *narrativ nachvollziehbar* werden *im Lichte ihres Beitrags zum Ausgang von Geschichten*. Das scheint bereits für *prä-narrativ durchlebte* Geschichtlichkeit, die von Anfang an auf der Suche nach ihrer eigenen, nachträglichen Verständlichkeit ist, wie Ricoeur annimmt, erst recht aber für naiv erzählte Geschichten, für kritisch geschriebene Geschichten und schließlich auch für die Geschichte als Inbegriff alles zwischen Ursprung und Ende Geschehenden zu gelten. So könnte man vom Paradox des Ereignisses sprechen: es hat sich bereits zugetragen und wird als solches doch erst im Nachhinein kenntlich. Infolgedessen kann es den Anschein haben, als hätte sich *nichts*, jedenfalls nichts Verständliches, ereignet, solange das betreffende Geschehen nicht in einen *mythos*, in einen *plot*, in einer *story*, *intrigue* oder Geschichte Eingang gefunden hat.

4. Vorfall, Ereignis und narrative Verständlichkeit

Wird die Frage, was Ereignisse zu Ereignissen macht, von der – narrativ zu vergegenwärtigenden – Erfahrung her aufgeworfen, an der sich so oder ihre Ereignishaftigkeit abzeichnen muss³³, muss man

32 Zur hermeneutischen Grundposition, die darauf setzt, dass Erlebnisse (bzw. ihr noematischer Gehalt) aussagbar sind (und Erlebnisse im narrativen Zusammenhang folglich erzählbar), vgl. P. Ricoeur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. E. Avé-Lallement, R. Gladiatori (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124.

33 Das würden Autoren wie Michel Foucault wohl bestreiten, für die sich das Ereignis einer vorgängigen Praxis der *événementialisation* verdankt (M. Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV. 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 29). An diesen kritischen Begriff knüpft François Jullien an, um zu fragen, was das Herausstellen eines Ereignisses *als Ereignis* womöglich vergessen lässt – nämlich das Geschehen von unzähligen »stillschweigenden Transformationen«, die sich keineswegs durchgängig oder primär menschlichem Handeln verdanken; vgl. F. Jullien, *Les transformations silencieuses. Chantiers 1*, Paris 2009, 84, 161, 165 f. In diesem sich zur europäischen Überlieferung dezidiert kritisch verhaltenden Kontext entdeckt der Autor auch einen anderen Bergson wieder, nämlich den einer Aufmerksamkeit auf permanent vor sich gehende Alteratio-

zu dem Schluss kommen, die Erfahrung eines Ereignisses habe die Realisierung seiner Bedeutung erst noch vor sich, solange es nicht auf diese Weise vergegenwärtigt worden ist – und zwar, wie Ricœur unterstellt, infolge einer willentlichen Entscheidung darüber, was in einem bestimmten Bewandtniszusammenhang *als Ereignis* ›zählen‹ bzw. gelten soll.³⁴ Dabei kann sich das Ereignis schließlich *als anderes* herausstellen, wenn es im *zeitlich ausgedehnten* Prozess der Realisierung seiner Bedeutung als solches erfasst, aufgefasst, gedeutet und interpretiert wird. Insofern kann sich kein Ereignis auf einen Punkt in der Zeit beschränken, der mit anderen Zeitpunkten auf einer Linie lokalisierbar wäre – wie es Ricœur bei bloßen Vorfällen (*occurrences*) für möglich hält. Auf welche früheren, gleichzeitigen oder späteren Ereignisse ein Ereignis in diesem oder jenem zeitlichen Zusammenhang verweist, zu welcher Geschichte es gegebenenfalls gehört, wird sich stets nur nachträglich abzeichnen können, wenn sich noch anderes zugetragen hat. Stets wartet das Ereignis gleichsam erst darauf, retrograd in einen Zusammenhang eintreten zu können, der es nachträglich auch zu einem *anderen* werden lassen kann. So gesehen wird jedes noch so unbedeutende Ereignis, mit dem eine minimale Bedeutung zu verknüpfen ist, erst ›mit der Zeit‹ zu einem etwas bedeutenden Ereignis – vermittelt einer Zeitigung eines nicht bloß *parataktischen*, sondern *konsekutiven* Zusammenhangs mit Früherem und Späterem aber, der seinerseits nicht der Zeit, sondern nur zeitlich Existierenden zu verdanken ist, die sich vorzugsweise narrativ vergegenwärtigen, wie Früheres zum Fortgang eines zeitlichen Zusammenhangs beigetragen hat, den man infolgedessen rückblickend gleichsam auf sein (vorläufiges) Ende zusteuern sieht.

nen (45, 54), die vielfach gar nicht eigens wahrgenommen werden (65); und wenn, dann in merkwürdiger Unbestimmtheit wie im *drôle de guerre* (81), von dem man während der nazistischen Okkupation Frankreichs sprach. An dieser Unbestimmtheit haben *Übergänge* ihren Anteil, die das europäische, nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten sich richtende Denken von Widersprüchen nicht abzubilden vermag (107–115). Erst wenn dieses Denken überwunden wird, kann man, so Jullien, auch dem Leben als Prozess gerecht werden, woran Bergson so sehr gelegen war. Dessen Rezeption durch Merleau-Ponty, Levinas und Ricœur schöpft dieses Potenzial noch nicht aus, obgleich gerade das Denken von ›Übergängen‹ ein primäres phänomenologisches Anliegen war.

34 P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 13.

So setzen wir allerdings voraus, dass das Ereignis allemal in sich mehrdeutig genug ist, um nachträglich in unvorhergesehene Zusammenhänge eintreten zu können: es ist *signifikativ polymorph* und in sich geschichtlich verfasst. Selbst der Schlag der Stunde oder das auffällig gewordene Ticken der Uhr sagt uns nicht von sich aus, ob die ›momentan‹ markierte Zeit nur in einen seriellen Zusammenhang gehört oder sie Teil einer bedeutenden Geschichte sein wird, deren Bedeutung und Zusammenhang sich erst nachträglich abzeichnen kann, wenn klar wird, *wem welche* Stunde schlägt. Und selbst sogenannte Geschichtszeichen – von der Französischen Revolution bis zum 11. September 2001 – zeigen nicht von sich aus instantan die Bedeutung an, die man ihnen im Lichte eines gewissen Enthusiasmus (Kant) oder eines weltweiten Schreckens (wie er vom Zusammenbruch des *World Trade Center* ausging) stets erst später (und dann wiederum nur vorläufig) zumessen kann.

Es scheint, als gehöre der *Aufschub* einer wie auch immer *angemessenen* (adäquaten) Bedeutung (bzw. ihrer Realisierung) unvermeidlich zur inneren Geschichtlichkeit des Ereignisses selbst, und als könne es gar kein Ereignis geben, das, sofern es geschichtlich sichtbar geworden ist, davor bewahrt wäre, sich nachträglich als *anderes* herausstellen zu können, zumal *für Andere*.³⁵ Gewiss kann sich etwa eine terroristische Aktion mit unerhörter Gewalt weltweit sichtbar Geltung verschaffen; aber der Bedeutung, die man ihr später beimessen wird, kann sie doch nicht mit derselben Gewalt vorgreifen. Insofern gelingt es nicht einmal extremster Gewalt, dem ständigen Aufschub ihrer Bedeutung zu begegnen, um Ereignis und Bedeutung endgültig auf bestimmte Weise zusammenzuzwingen. Stets wird sich das Ereignis gleichsam erst auf der Suche nach seiner geschichtlichen Bedeutung befinden. Dieser *Ausstand des Sinnes*, in dem Ereignis und Bedeutung auf Dauer nicht zur Deckung kommen, widersetzt sich dem Vorgriff selbst extremster Gewalt. Durch nichts kann sie im Vorhinein ausschließen, dass sich Bedeutung und Ereignis Späteren, in deren eigener Erfahrung, *auf unvorhergesehene*

35 Ich spreche hier von innerer Geschichtlichkeit des Ereignisses auch dann, wenn es sich nicht um ein im üblichen Sinne geschichtliches oder historisches Ereignis handelt. Von einer irreduziblen »Ereignishaftigkeit des Ereignisses« spricht Derrida genau mit Bezug auf jenen Aufschub; vgl. *Gesetzeskraft*, Frankfurt/M. 1991, 77; sowie L. Ferry, A. Renaut, *Antihumanistisches Denken*, München, Wien 1987, 69 f. zu Claude Leforts Deutung des »Ereignisses ›Mai‹« (1968).

Weise anders zusammenfügen. Eine Gewalt, die Ereignisse endgültig zu manifestieren versuchte, vermag der künftigen Erfahrung Anderer nicht ein für alle Mal vorzugreifen, für die das Ereignis eine andere Bedeutung annehmen kann.

Aber galt das Ereignis nicht einer weit zurückreichenden Etymologie zufolge gerade als das, was buchstäblich »vor Augen tritt« und sich auf diese Weise bereits in der jeweiligen Gegenwart zu erkennen gibt? Im 18. Jahrhundert war die Grundbedeutung von »ereignen«, das zu »eräugen« ist und »vor Augen treten« kann, noch lebendig. »Die Substantivierung Ereignis für das ›vor Augen Kommende‹, Sich-Zeigende läßt indes erst eine Seite der Grundbedeutung erkennen.« Das entsprechende französische Wort *événement* (Erstbeleg 1549, für das ältere Wort *évent*, von lat. *eventus*) »macht sichtbar, was sich im Geschehen zeigen und vor Augen kommen muß, damit sich ein Ereignis konstituieren kann«; *événement* »bezeichnet in seiner ursprünglichen Bedeutung den nicht selbstverständlichen, unerwarteten Ausgang einer Sache«.³⁶ Ereignis wäre demzufolge, was sich in diakritischer Abhebung von Erwartetem auf mehr oder weniger überraschende Art und Weise zuträgt bzw. zugetragen hat, wobei auch die jeweils durchkreuzte Erwartung selbst erst nachträglich als enttäuschte, fehlgeleitete oder irrtümliche erkennbar werden kann. Beides widerspricht einem in der Geschichtsschreibung weit über Leopold v. Ranke hinaus vorherrschenden Ereignis-Objektivismus, der glauben macht, das bedeutungshaft Herausragende eines Ereignisses sei eine *Eigenschaft* des Ereignisses selbst und diese könne bestimmt werden, ohne jenem Prozess des *nachträgliche Realisierens der Bedeutung eines Ereignisses als Ereignis* Rechnung tragen zu müssen.

Dabei ist das Ereignis sowohl als vermeintlich direkt vor Augen kommendes als auch in seiner Nachträglichkeit Bedingungen der Perspektivität unterworfen. Zwar haben sich schon die frühen Geschichtsschreiber der Antike der Autopsie, der Augen- und Ohrenzeugenschaft ihrer Quellen versichert, um die Ereignisse, von denen sie berichteten, nach Möglichkeit authentisch zu beglaubigen, doch von anfänglichen Zweifeln an Authentizität und Glaubwürdigkeit abgesehen, haben die Historiker erst spät auf Perspektivität als Be-

36 H. R. Jauss, *Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffs*, in: Koselleck, Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 554–559, hier: 554.

dingung der Sichtbarkeit von Ereignissen Rücksicht genommen. Als Schlüsselfigur tritt hier wiederum Leibniz auf, der Johann M. Chladenius im 18. Jahrhundert zur ersten Lehre historischer Perspektivität inspirierte. Von Leibniz erbt Chladenius auch die Vorstellung einer durchgängigen Kompossibilität der Perspektiven. Demnach würden sich alle in unterschiedlichsten Perspektiven erschlossenen Ereignisse grundsätzlich zum Gesamtbild einer Geschichte zusammenschließen lassen. Mit Recht ist jedoch der von Leibniz inspirierte Gedanke eines »Geometrals« aller möglichen (historischen) Perspektiven, auf den noch Paul Veyne und Ricoeur anspielen, längst zurückgewiesen worden. Der Nachweis, dass von einer solchen durchgängigen Kompossibilität nicht die Rede sein kann,³⁷ betrifft nicht nur die *Sichtbarkeit* der Ereignisse (und insofern ihre geschichtliche Wirklichkeit), sondern auch deren *nachträgliche Bedeutung* und *Darstellbarkeit*. Auch die Erzählung als das vorrangige Mittel der Darstellung heterogener Ereignisse in einem temporalen Zusammenhang kann nicht umhin, sie als (narrativ) bestimmte Ereignisse zur Geltung zu bringen, um insofern ihren signifikativen Polymorphismus wenn nicht gänzlich zu unterschlagen, so doch weitgehend zu vernachlässigen. Keine Erzählung kann *mit erzählen*, wie sie im narrativ etablierten Zusammenhang der Ereignisse mögliche andere Zusammenhänge ausblendet, die von den Ereignissen selber stets nur *unterbestimmt* werden. Der Überschuss an potenzieller narrativer Bestimmung der Bedeutung von Ereignissen ist diesen selbst allerdings niemals eindeutig zu entnehmen.³⁸

Kritik am Ereignis-Objektivismus der Geschichtsschreibung wie auch an einer Philosophie der Perspektivität, die das Problem der Inkommensibilität in der Wirklichkeit und in der Darstellbarkeit von Ereignissen nicht zur Kenntnis nimmt, hat inzwischen freilich Früchte getragen. Das geht so weit, dass ein bruchloses Arrangement von Ereignissen in einer ihre Bedeutung narrativ artikulierenden Geschichte kaum mehr überzeugend erscheint. Je ›glatter‹ ein sol-

37 Vgl. B. Waldenfels, *Das Zerspringen des Seins*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 144–161.

38 Ob man dafür den Leibniz und Herder entlehnten Begriff einer »innerlichen« Kraft setzen kann, wie Gadamer vorschlägt, erscheint gerade zweifelhaft; vgl. ders., *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen ⁴1975, 191–193.

ches narratives Arrangement aufzugehen scheint, desto misstrauischer begegnet man im Gegenteil der Erzählung.³⁹ Man verlangt ihr sogar ab, sowohl das unaufhebbare Missverhältnis von Ereignis und Bedeutung zu erkennen zu geben als auch die Unfähigkeit der Narrativität einzugestehen, in *einer* perspektivischen Darstellung des Zusammenhangs von Ereignissen deren polymorphen Bedeutungen gerecht zu werden.⁴⁰ So hat es den Anschein, als komme der Erzählung nur dann Wahrheit zu, wenn sie ihren eigenen Anspruch, heterogenen Ereignissen im narrativen Zusammenhang genau *eine ad-äquate* Bedeutung zu verleihen, gleichsam dementiert.⁴¹ Wie weit die Erzählung dabei gehen kann, ohne sich selber in ihrem Anspruch auf Gewährleistung der Nachvollziehbarkeit heterogener Ereignisse aufzuheben und aufzugeben, ist unklar.

Kann man einen wahren »Lebenszusammenhang« (Dilthey) beschreiben und im gleichen Zug eingestehen, dass man ihn ebenso gut in die Form einer anderen Geschichte bringen könnte? Offenbar kollidiert der Wahrheitsanspruch mit einer (vielleicht trügerischen) Beliebigkeit, Arbitrarität oder Kontingenz anderer Erzählmöglichkeiten. Der Wahrheitsanspruch verträgt sich schlecht mit der unübersehbaren Selektivität und (keineswegs grundsätzlich »beliebigen« bzw. arbiträren) Kontingenz jeder narrativen Leistung, die aus heterogenen und disparaten Ereignissen konsequente, »schlüssige« Geschichten entstehen lässt. Ist die Kohärenz und Schlüssigkeit einer Geschichte am Ende das Artefakt narrativer Selektivität? Liefße sich umgekehrt ein Wille zur Wahrheit, der alles zu sagen verlangte, überhaupt mit den beschränkten Möglichkeiten des Erzählens vereinbaren? Blendet und täuscht dieser Wille nicht mittels narrativer

39 N. Sarraute, *Zeitalter des Mißtrauens*, Frankfurt/M. 1975, 46 ff.

40 In die Richtung dieser Problematik weisen auch Autoren von Georg Simmel und Robert Musil über Siegfried Kracauer bis hin Italo Calvino, die auf laterale Ereignisverflechtungen, auf Ereignisnetze und -texturen aufmerksam gemacht haben – zwischen einer Schwelle der Zerkleinerung von Mikro-Ereignissen einerseits und großen Zeit-Räumen andererseits, die von global ausstrahlenden Ereignissen markiert, begrenzt und gebrochen werden können.

41 Man denke nur an Romanexperimente, wie sie von Julio Cortázers *Himmel und Hölle* bis hin zu Mario Vargas Llosas *Gespräch in der Kathedrale* angestellt worden sind. Während Cortázar noch explizit dazu anleitet, seinen Roman in vielfältiger Weise zu durchlaufen (wobei noch narrative, sich überkreuzende Erzählstränge erkennbar bleiben), löst sich bei Vargas Llosa alles Erzählbare in einem endlosen Stimmengewirr geradezu auf.

Tropen über eine wilde Ereignishaftigkeit hinweg, die sich in Wahrheit in keiner Erzählung einfangen lässt? Diese in der kritischen Auseinandersetzung mit der Funktion der Narrativität immer wieder aufgeworfenen Fragen legen es nahe, deren Leistungen sowohl in der prä-narrativen Erfahrung⁴² als auch im mündlichen und schriftlichen, im bloß verständlichen (im weitesten Sinne nachvollziehbaren) sowie im rational begründeten Erzählen an den Ereignissen zu messen, die in einen narrativen Zusammenhang gebracht werden. Wenn es der Narrativität auf diesen verschiedenen Ebenen nicht gelingt, der Vielfalt mehr oder weniger verbundener Ereignisse gerecht zu werden, kann sie nun als ›unwahr‹ erscheinen und täuschender poetischer Effekte verdächtigt werden. Aber was heißt das überhaupt: ›den Ereignissen gerecht werden‹? Nirgends steht geschrieben, wie Ereignisse, die etwa einen Lebenszusammenhang bestimmt haben, in dessen nachträgliche narrative Darstellung eingehen müssen. Die Wahrheit der narrativen Darstellung hat zu den Ereignissen, denen sie Rechnung trägt, kein direktes Verhältnis. Zudem kann es nicht als ausgemacht gelten, dass sich die Wahrheit einer Geschichte überhaupt im umfassenden Zusammenhang vieler Ereignisse zeigt und dass sie *narrativ aussagbar* sein müsste.⁴³

Ungeachtet all dieser offenen Fragen verfißt vor allem Ricœur energisch den Anspruch, dass die Erzählung den Ereignissen, denen menschliche Wesen im Geschehen ihres Lebens ausgesetzt sind, Rechnung tragen kann und muss – freilich nur insofern, als die Ereignisse Wesen widerfahren, denen es in ihrem Sein ›immer schon‹ um die narrative Verständlichkeit dessen geht, was in und mit ihrem Leben geschieht. Diese Wesen *existieren* demnach *im Modus der Suche* nach Geschichten, welche Ereignisse signifikant verknüpfen und in einem konsekutiven Zusammenhang verständlich werden lassen. Was indessen geschieht, sind keine von sich aus sich einstellende Ereignisse, sondern zunächst nichts als isolierte Vorfälle (*occurrences*), denen es an narrativer Intelligibilität mangelt. Außerhalb einer Geschichte betrachtet, ist auch das Ereignis zunächst nichts als ein bloßer Vorfall, »das heißt etwas, das auf eine bestimmte Art

42 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I* [1983], München 1988 [=ZEI], 118.

43 So weit geht m. E. auch Ricœur nicht, insofern er auf der *Bezeugung* als eines auf Erzählungen nicht reduzierbaren Wahrheitsregisters besteht, in dem sich praktisch zeigt (aber nicht zu beweisen ist), wer jemand ist.

und Weise geschieht, aber auch anders oder überhaupt nicht geschehen könnte, was die Definition der Kontingenz schlechthin ist.⁴⁴ Während es für bloße Vorfälle belanglos ist, ob sie bemerkenswert, relevant und folgenreich sind, ob sie Subjekten zu verdanken sind, die sie zeitigten, sie zu erdulden oder zu erleiden hatten, ob sie einmalig sind oder Dinge der gleichen Art wiederholt geschehen, ob sie erklärbar oder gänzlich irrational erscheinen, wird all das für Ereignisse *im Zusammenhang* wichtig. Den Zusammenhang stiftet im Zuge einer Synthese des Heterogenen eine narrative Intelligenz, die vorläufige Resultate mit vorhergehendem Geschehen so verknüpft, dass sich erstere wenigstens nachträglich in einsehbarer Weise aus letzterem zu ergeben scheinen. Was Aristoteles in seiner Poetik als *mythos* bezeichnet, nennt Ricœur auch das Einfädeln einer Intrige (*mise en intrigue* oder *emplotment*), deren eigentliche Leistung es ist, verständlich werden zu lassen, wie vorhergehende Ereignisse zu gewissen Resultaten haben führen können. So gesehen muss man in der Tat immer das (vorläufige) Ende einer Geschichte vor Augen haben, von dem her sich erst ein signifikanter Ereigniszusammenhang *als nachvollziehbarer* abzeichnen kann. Wesen, in deren Leben sich zahllose Vorfälle ereignen, ohne sogleich als Ereignisse recht verständlich zu werden, existieren dem entsprechend ständig im Interesse an einer narrativen Rekapitulierbarkeit (*followability*) des Geschehenen, durch die temporale Unordnung in Ordnung einzumünden scheint.⁴⁵ Auf diese Weise wird die *wilde Kontingenz* von Vorfällen, die auch nicht hätten zu geschehen brauchen, in eine »geordnete Kontingenz« innerhalb eines narrativen Zusammenhangs überführt – aber auf wiederum kontingente Weise, denn weder Vorfälle noch Ereignisse legen von sich aus fest, in welchen narrativen Zusammenhang sie einzubetten sind, wo dieser Zusammenhang einsetzt und wo er bis auf Weiteres endet. Keiner narrativen Ordnung wird es deshalb gelingen, die relative Un-Ordnung prä-narrativer Vorfälle oder Ereignisse endgültig in sich aufzuheben.⁴⁶ Die Über-

44 Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, 11.

45 ZEI, 109, 225; SaA, 176; P. Ricœur, *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology* IX (1979), 17–34, hier: 28.

46 Ich muss an dieser Stelle darauf verzichten, die von Ricœur entfaltete »Dialektik« von Unordnung und Ordnung darzustellen. Zweifellos liegt ihm alles daran, die Unordnung nicht einfach auf die Seite der Vorfälle zu schlagen

führung wilder Kontingenz in geregelte Kontingenz bezahlt jede »Synthese des Heterogenen« mit einer unaustilgbaren Kontingenz ihrer selbst, die wiederum auf die Spur anderer Möglichkeiten führt, welche Ereignisse auf andere, ihrerseits heterogene Weise narrativ verständlich zu machen. So gesehen ist es trügerisch, zu meinen, erst eine narrative Ordnung stifte das Ereignis als Ereignis. Ereignisse mögen sich dazu eignen, in verschiedene narrative Ordnungen einzugehen; gleichzeitig widersetzen sie sich in ihrem signifikativen Polymorphismus aber auch einer restlosen Aufhebbarkeit in irgendeiner narrativen Ordnung. Gerade an dieser Widersetzlichkeit zeigt sich die »narrative Ereignishaftigkeit« des Ereignisses. Weit entfernt, bloß auf nachvollziehbare Weise zum Fortgang einer Geschichte beizutragen, stellt sich das Ereignis im Licht der Kontingenz der Narrativität gerade als dasjenige heraus, was in keiner narrativen Verständlichkeit je wird aufgehen können. Nicht nur lässt es sich auf keinen zureichenden Grund und auf keine kausale Bestimmung restlos reduzieren; nicht nur geht es in keiner Folge gänzlich auf; es entzieht sich auch als erzähltes der Reduktion auf Anderes – selbst auf eine narrative, der »Synthese des Heterogenen« zu verdankende Ordnung. Die radikale Heterogenität des Ereignisses als Ereignis liegt in narrativer Hinsicht so gesehen gerade darin, sich *keiner* »synthetischen« Ordnung je gänzlich zu fügen.⁴⁷

(was man zum Anlass nehmen könnte, die narrative Konfigurationsleistung von Erzählungen als »bloß fiktiv« hinzustellen). Vgl. ZEI, 116.

- 47 Dem entsprechend konnten sich anti-narrativistische Positionen unter Berufung auf Epiphanien des Augenblicks und auf dessen »plötzliches«, unvorhergesehenes Eintreten gegen jegliche Kontinuitätsbehauptung wenden (Bohrer, *Plötzlichkeit*, 189, 194) und sich von der Zertrümmerung jeder narrativen Form darüber hinaus eine Befreiung zu ganz und gar »gegenwärtiger« Zeiterfahrung versprechen. Dafür bringt Ricoeur wenig Verständnis auf. Purer, interpretativ unvermittelter Gegenwart misstraute er nach eigenem Bekunden zutiefst – setzte aber in seinen posthum veröffentlichten Notizen zum Sterben dann doch auf eine unmittelbare Gnade... Kann bzw. darf man aber so weit gehen, der Präsenz Anderer im Leben so wenig Gewicht beizumessen? Siehe dazu wiederum die Gegenposition von François Jullien, der in *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013, gerade in der unvermittelten Gegenwart des Anderen einer radikalen Alterität auf die Spur kommt, die Ricoeur wohl doch zu sehr dem hermeneutischen Reich des Interpretierbaren vorbehalten hat, so dass sich kaum mehr vorstellen lässt, wie man auf dieser Grundlage Philosophie als Lebensform (*bios theoretikos*) sollte praktizieren können, die Andere in lebendiger Gegenwart einbezieht.

Demgegenüber behauptet Ricœur nun aber, erst vermittelt der Erzählung werde das Ereignis zum Ereignis. Was immerfort in einem Ausmaß geschehe, das jedes menschliche Verständnis überfordere, verdiene nicht wirklich Ereignis genannt zu werden. Ereignis ist das so oder so aufgefasste und verstandene Geschehnis im Zusammenhang mit anderen Geschehnissen, die zusammen eine *Wirkung* hervorbringen, vor allem im Zusammenhang menschlicher *pragmata*.⁴⁸ Im Lichte der Wirkung muss man den Zusammenhang begreifen und *nachvollziehbar, d.h. »intellektuell annehmbar«* machen. ›Man muss‹ heißt: man kann als dem Geschehen der Zeit ausgesetztes Wesen anscheinend (folgen wir Ricœur) gar nicht anders, als an der retrograden, vorzugsweise narrativen Verständlichkeit dessen interessiert zu sein, was einem widerfährt. Wir existieren geradezu in der Weise eines (*prä-*)*narrativen In-der-Welt-seins* und können so gesehen von diesem Interesse gar nicht absehen oder es suspendieren.⁴⁹

Ricœur neigt dazu, den Begriff der Existenz von einer (aristotelischen) Ontologie praktischen Lebens her zu verstehen und den Begriff der Praxis ganz und gar aus Handlungen zu erklären. Demnach sind es auch Handelnde, die primär Ereignisse zeitigen⁵⁰;

48 Vgl. ZEI, 105; SaA, 175. Der Gleichsetzung von Vorkommnis oder *occurrence* und *pragma* steht die frühere Bestimmung des letzteren als intentionales Korrelat des Tuns bzw. des Handelns entgegen; vgl. in *Philosophie de la volonté. Le volontaire et le involontaire*, Paris 1950, 195.

49 Dass im Begriff des Prä-Narrativen eine Zweideutigkeit liegt, ist des öfteren festgestellt worden. Gänzlich der narrativen Ereignishaftigkeit entbehren kann menschliche Existenz nicht, wenn ihr im Zuge einer Refiguration der Erfahrung selbst eine quasi erzählerische Struktur aufgeprägt wird. (Ricœur spricht von einem *shaping*.) Andererseits erübrigt das nicht die Suche nach narrativer Nachvollziehbarkeit des Erfahrenen, die sich nicht von selbst ergibt. Es fragt sich aber, ob diese Suche an nackten Vorkommnissen überhaupt *anknüpfen* kann, die jeglichen temporalen Zusammenhang vermissen lassen. Vgl. P. Ricœur, *On Interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge/Mass. 1983, 175–197, hier: 180 f.; *Hermeneutik und Strukturalismus. Bd. I*, München 1973, 171.

50 In der Tat: bleibt der handelnde Mensch nicht doch politisch für die Demokratie wichtig, fragt auch Jullien, nachdem er praktischem Ereignisdenken nachgewiesen hat, wie sehr es fast unmerkliche Übergänge zu übersehen neigt, um sich infolgedessen auch womöglich ganz irreführende Vorstellungen von der Wirksamkeit menschlichen Tuns zu machen (vgl. *Les transformations silencieuses*, 177, 184). Von solcher Kritik könnte auch ein von Ricœur ausgehendes Verständnis menschlicher Praxis profitieren. Man muss eine zumal politisch-demo-

und zwar vor allem in der Form von Handlungen, deren Zusammenhang die Erzählung narrativ zu rekapitulieren hat, wobei sie sich wiederum eng an die Regeln halten muss, die im Logos der praktischen Welt herrschen und vorgeben, was *als* nachvollziehbar gelten kann.⁵¹ Unter dieser Voraussetzung kann sich die Erzählung auch des Irrationalen (*alogon*) bemächtigen. Schließlich muss man sich in Anwendung der Vorschriften der aristotelischen *Poetik*, die diese Regeln expliziert, an das »Unwahrscheinliche«, das aber nach bisheriger Erfahrung als möglich erscheint, halten und es »dem Möglichen vorziehen, das unglaublich ist«. Was als glaubhaft und in diesem Sinne als möglich erscheint, meint man aber auf der

kratisch unverzichtbare *agent agency* keineswegs einfach aufgeben, um andere Vorstellungen von derartiger Wirksamkeit entfalten zu können; z. B. solche, die eher darauf abzielen, Verhältnisse dazu geneigt zu machen, sich zum Besseren zu wenden, statt sie wie üblich »frontal« anzugreifen.

- 51 So wird auch verständlich, warum die v. a. seit Anfang der 1970er Jahre von Autoren wie Edgar Morin propagierte »Rückkehr des Ereignisses« für Ricœur unmittelbar von großer politischer Tragweite sein musste. Ohne einen in praktischer bzw. pragmatischer Absicht wieder einzuführenden Ereignisbegriff ließe sich seines Erachtens auch das Politische nicht retten, das Autoren wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe seinerzeit ebenso glaubten »rehabilitieren« zu müssen. Siehe zur Vorgeschichte des »retour de l'événement« M. Jay, *Der Historismus und das Ereignis*, in: C. Schmidt (Hg.), *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 2013, 183–218. Was speziell Ricœur angeht, so lässt sich seine Rückbesinnung auf die Konzeption einer Ereignisse zeitigenden menschlichen Praxis nicht ohne seine spätere Apologie der *agent agency* verstehen, die dem (in diesem Punkt aristotelisch grundierten) Spätwerk zugrunde liegt (SaA, 128; frz.: *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 125). Vgl. abgesehen von *Zeit und Erzählung*. Bd. I, 333 (frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 309 f.), die programmatischen Aufsätze *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française*, in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui*, Ottawa 1982, 159–177, hier: 162 f., und *Événement et sens*, in: J.-L. Petit (éd.), *Raisons pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56, sowie (mit Bezug auf Morins entsprechende Parole): *Le retour de l'événement*, in: *Mélanges de l'École française de Rome [...] Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*: MEFRIM 104, no. 1 (1992), 29–35, hier: 33 f.; P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 216; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 263, 367. Zur Rückbesinnung auf das Politische vgl. Vf., *Das Politische in Paul Ricœurs Werk. Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext*. Bd. III: Praxis, Baden-Baden 2024, 1887–1952.

Grundlage der sublunaren Welt des Wahrscheinlichen zu wissen, in der bisherige Erfahrung gesammelt worden ist. Die Verknüpfung des Wahrscheinlichen in der Erzählung wird sich an deren Vorgaben weitgehend halten müssen: sie »läßt sich also nicht von den kulturellen Zwängen des Annehmbaren ablösen«. ⁵² Was auch immer zunächst als »unannehmbar« erscheint und so »dissonant« uns heterogene Ereignisse auch widerfahren mögen, im Modus der Narrativität werden sie uns schließlich als in ihrem erzählbaren Zusammenhang nachvollziehbare und sogar als wahrscheinliche vorkommen. Auf diese Weise »reinigt und läutert« die Erzählung die Ereignisse und nimmt selbst das Erschütternde »ins Intelligible auf« (ZEI, 75). Bleibt es unerzählt, verdient streng genommen nicht einmal das Erschütternde überhaupt Ereignis genannt zu werden, so sehr bleibt es unaufgeklärt über seine Bedeutung im Zusammenhang mit Anderem. Die ständige Arbeit an der Etablierung des Zusammenhangs der Ereignisse nennt Ricœur die »Humanisierung der Zeit«, die die Welt bewohnbar zu machen verspricht. Als unzusammenhängenden Geschehnissen ausgesetzte Wesen existieren wir aber zunächst *hermeneutisch unbehaust – in einer Diaspora der ständig mangelnden Nachvollziehbarkeit dessen, was uns widerfährt*. ⁵³

Alle Mühe gibt sich Ricœur, zu zeigen, dass nicht nur das alltägliche, »naive« Leben im Grunde ständig an dieser Humanisierung arbeitet, sondern dass auch die Geschichtswissenschaft, die vergangene Zeit unter rationalen Ansprüchen geschichtlich verständlich zu machen sucht, dasselbe Projekt verfolgt; und zwar selbst dort noch, wo sie sich programmatisch von jeglichem naiven Vorverständnis von Ereignis und Erzählung absetzt, um schließlich, dem ersten Anschein nach, ereignislose Geschichten zu erzählen oder Ereigniszeiten zum Vorschein zu bringen, die sich gar nicht mehr erzählen lassen. Da Ricœur die Begriffe Ereignis und Erzählung unauflöslich

52 ZEI, 80, 83. Zu Zweifeln an der Erzählbarkeit vgl. aber SaA, 385.

53 ZEI, 9, 13, 87. Einmal bezeichnet Ricœur die Kultur als die narrativ ausgestafferte Wohnung des Menschen (156). Aber es ist die Frage, ob die Erzählungen vom Vergangenen, die kaum je Geschichten mit glücklichem Ausgang sind, wie schon Hegel betonte, nicht vielmehr dieses Wohnen verleiden. Mircea Eliade, mit dem Ricœur zeitweise in Chicago gelehrt hat, schienen die erzählten »Schrecken der Geschichte« so überwältigend, dass er in einer religiösen, der Geschichte vermeintlich nicht ausgesetzten Rezentrierung der Welt sein Obdach glaubte suchen zu müssen.

miteinander verknüpft hat, muss er *beiden*, vor allem in der französischen Geschichtsschreibung vertretenen Präentionen in einem Zug widersprechen: wo noch erzählt wird, kommen auch Ereignisse zur Geltung; und wo die Geschichtsschreibung noch von Ereignissen handelt, wird sie unweigerlich auch deren Zusammenhang erzählen müssen.

An dieser Stelle kann die von Ricœur entfaltete epistemologische Position nicht ausführlich gewürdigt werden. Nur ihre Eckpunkte seien genannt: Wenn sich die Geschichtsschreibung etwa der *Annales E. S. C.* polemisch von einer kurzatmigen Zeit, punktueller, launenhafter und trügerischer Ereignisse, die aufs politische Handeln beschränkt wurden, abwendet, um langfristige Konjunktoren, Zyklen, Tendenzen und Strukturen zu beschreiben⁵⁴, so folgt ihr Ricœur zunächst und erkennt an, dass man die Geschichte von abstrakten Entitäten und Zeiten mit Hilfe eigenständiger Erklärungsverfahren schreiben kann. Er insistiert aber darauf, dass beispielsweise selbst die langfristige Durchsetzung von Techniken wie der der Wasser- und Windmühlen⁵⁵ (also eines historischen Untersuchungsgegenstandes, der an sich keine kontinuierliche Existenz hat und *als solcher* gar nicht Gegenstand der historischen Welt der Menschen war, die in der Vergangenheit gelebt haben) noch eine wenigstens *indirekte* und *analoge* Beziehung zu erzählbarer Ereignisgeschichte hat.⁵⁶ Die Geschichte eines solchen Gegenstandes beschreibt darüber hinaus sogenannte *Quasi-Ereignisse*, die sie nur in einen narrativen (wenn auch impliziten) Zusammenhang stellen kann.⁵⁷ Das Entscheidende aber ist, dass eine solche Geschichte überhaupt *keine eigenständige* Bedeutung hat, dass sie ihren *historischen* Charakter sogar völlig einbüßt, wenn sie keinen wenigstens indirekten Bezug mehr hat zur Geschichte von *Sterblichen*.⁵⁸ Ganz abgesehen vom epistemologischen Status des Ereignisses (von seiner Einzigartigkeit,

54 Demgegenüber weist Jullien darauf hin, wie sehr auch diese (inzwischen nicht mehr so ganz neue) Geschichtsschreibung einem fragwürdigen Ereignisdenken verhaftet bleibt (*Les transformations silencieuses*, 172 ff.).

55 Vgl. M. Bloch, *Antritt und Siegeszug der Wassermühle*, in: C. Honegger (Hg.), *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1977, 171–197.

56 ZE1, 297 f. zur Analogie, zu den Entitäten: 196, 265 f., 271, 288.

57 ZE1, 163, 328, 337.

58 ZE1, 305, 320. Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998 [=RV], 51 f.

von seiner Kontingenz, die Ricœur mit Raymond Aron und Henri Bergson auch im Rückblick noch gewahrt sehen will⁵⁹, sowie von seinem diakritischen Moment der Abweichung) liegt im wie auch immer geschwächten oder vermittelten Bezug zur durchlebten Zeit von Sterblichen, denen es um deren geschichtliche Verständlichkeit geht, der dünne, aber nicht zu zerreißen Faden, der selbst die abstrakteste Geschichte in der Dimension einer *longue durée* noch mit jener Ereignis-Geschichte verbindet, von der sie sich zunächst polemisch abgewandt hat.⁶⁰ Bliebe diese schwache Verbindung zu den existenziellen Grundlagen der Geschichte nicht bestehen, dann ginge es in der Geschichtsschreibung buchstäblich um nichts mehr, sie wäre bloß ein intellektuelles Spiel oder ein institutioneller Selbstläufer zur unaufhörlichen Beschäftigung von Historikern.⁶¹

Freilich kann man sehr verschieden von der Geschichte von Sterblichen handeln. Schließlich spricht auch die serielle Geschichte, vornehmlich die historische Demographie, vom Tod. Sie meint aber nur den massenhaften, zählbaren Tod, die Statistik und die Reproduktion der Toten durch die nach ihnen Lebenden, die die Funktionen ihrer Vorgänger übernehmen. Auch die Geschichte der Staaten hat sich in diesem Sinne lange genug mit einem bloß anonymen Tod begnügt, aus dem man noch im politischen Totenkult, der die eigene Niederlage besiegelte, Kapital geschlagen hat.⁶² Vielleicht muss sich die Geschichtsschreibung als professionelle Disziplin selbst dann in gewisser Weise über den Tod hinwegsetzen, wenn sie ihn als Erfahrung zurückzuerobern versucht und seinen Spuren

59 Vgl. RV, 63, 127, sowie ZEI, 237, 240, 281.

60 Ich spreche an dieser Stelle von Ereignis-Geschichte nicht im Sinne des gängigen historiografischen Gegensatzes zur sog. Strukturgeschichte, wie er in Deutschland üblich geworden ist, sondern im Sinne der »ursprünglichen« Zuordnung von Ereignis und Erzählung, in der Ricœur von Aristoteles her den Sinn von Geschichte verwurzelt sieht.

61 Dabei ist lt. Derrida »der Tod mit von der Partie« schon dann, wenn das »Sprechen vom Ereignis« dessen vorgängige Singularität verfehlt, wie es ihm zufolge immer und unvermeidlich der Fall sein muss. Vgl. J. Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, 21, sowie ders., *Gesetzeskraft*, 77.

62 ZEI, 161. Gegenläufige Tendenzen werden allerdings sichtbar bei R. Koselleck, M. Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994; R. Koselleck, *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich*, Basel 1998.

bis in die Privatsphäre hinein und selbst in der Anonymität des modernen Klinikalltages nachgeht.⁶³ In jedem Fall, glaubt Ricœur, bleibt »die Geschichte nur dann historisch, wenn sie sich, indem sie über den Tod hinwegläuft, zugleich vor dem Vergessen des Todes und der Toten hütet und eine Erinnerung an den Tod und ein Gedenken der Toten bleibt« (vgl. RV, 135).

Lassen wir einstweilen dahingestellt, ob der Geschichte, die auch Gedenken und Gedächtnis sein soll, auf diese Weise nicht zuviel zugemutet wird, oder ob wir es hier mit einem Vergessen *im* (historischen) Erinnern und mit einem gegenläufigen Gedenken *im* Vergessen, das die geschichtswissenschaftliche Arbeit als solche mit sich bringt, zu tun bekommen (vgl. RV, 51). Entscheidend ist, dass die Ergebnisse dieser Arbeit menschlichen Überlebensverhältnissen eingeschrieben werden, von denen her sie auch ihre ursprüngliche Bedeutung empfangen. Nur Sterbliche, die später leben, können sie lesend zur Kenntnis nehmen – und werden sie auf die Vorgeschichte ihrerseits Sterblicher beziehen wollen, die ihnen vorangegangen sind. Selbst der serielle Tod ist ein statistisches Ereignis nur für vorläufig Überlebende, die sich in seinem Licht ein Bild von ihrer Zukunft machen.⁶⁴ Nicht nur wird die Geschichte von abstrakten Entitäten, von Lebensformen und Kulturen als eine endliche *nur analog*, d.h. in Anlehnung an die Endlichkeit Sterblicher verständlich. Es ist auch allein das Interesse einander überlebender Sterblicher an der Verständlichkeit ihres verzeitlichten Lebens, was der Geschichte ihren ›historischen‹ Charakter sichert. Darin liegt die *sinngenetische Grundlage des historischen Diskurses*; und das sichert ihm ungeachtet aller epistemologischen Brüche, die ihn sich von der Naivität des sublunaren geschichtlichen Lebens emanzipieren lassen, seine unzerreißbare Verbindung zur geschichtlichen Existenz derer, denen es um die narrative Nachvollziehbarkeit der Ereignisse geht, die ihnen widerfahren.⁶⁵

63 ZEI, 165 zur »Rückeroberung des Qualitativen« am Tod.

64 Wir leben so gesehen auch von der Vergangenheit her auf die Zukunft hin; vgl. ZEI, 322 zu F. Braudel. So lässt sich auch eine Bilanz der menschlichen Gewaltgeschichte verstehen, wie sie bspw. Michael Mann vorgelegt hat: *Über Kriege*, Hamburg 2023.

65 Vgl. ZEI, 167 zu P. Veyne.

5. Ereignis, Geschichte und Sterblichkeit

Offensichtlich möchte Ricoeur ungeschmälert das Recht der Geschichtsschreibung anerkennen, sich von den Kategorien, den Erklärungsweisen und den Zeitvorstellungen eines naiven Geschichtsverständnisses abzulösen, das geradezu hoffnungslos ereignis-geschichtlich fixiert zu sein scheint. Im Zuge dieser Ablösung, macht Ricoeur nun geltend, treten aber Ereignis und Geschichte in ein epistemologisches Spannungsverhältnis, das ihre ursprüngliche Beziehung nicht völlig zerreißen darf. Denn ›historisch‹ bleibt die Geschichte in allen ihren neueren Spielarten nur mittels des Zusammenhangs von Ereignis und Erzählung. Freilich kann es nicht darum gehen, etwa eine auf Individuen als Handelnde zentrierte, ihr Leben als Ganzes erfassende, umfassende und kompossible Geschichte zu rehabilitieren. Die Zeit einer *longue durée*, in der sich Siegeszüge gewisser Techniken (wie einst der Wassermühle), aber auch ruinöse ökologische Veränderungen infolge exzessiver Rodung der Wälder etwa abspielen, wirkt zwar in die Lebenszeit der Einzelnen hinein, doch hat sie ihren eigenen Rhythmus, so wie die demografischen Geschichten ihre eigenen, in Geburten- und Todesziffern gemessenen Frequenzen und Amplituden aufweisen.⁶⁶ Diese Geschichten sind nicht kompossibel im Geometral einer Geschichte, die angeblich ein geistiges ›Auge‹ zu überblicken vermöchte.⁶⁷ Und befreit von der »Obsession der Ursprünge« (Paul Veyne; ZEI, 333), verweisen sie auf kein Erstes, auf kein Letztes und auf kein Subjekt, das sich in ihrem Spiegel wiedererkennen könnte. Dessen ungeachtet hat für Ricoeur nun aber doch nicht eine end-lose Zwischen-Zeit das letzte Wort, die sich mangels eines definitiven Anfangs und eines definitiven Endes ihrerseits nicht mehr geschichtlich deuten ließe und in der jene Geschichten womöglich mehr oder weniger unverbunden bleiben müssten. Vielmehr erscheint ihm »jede Geschichte [als] ein Fragment oder Segment einer einzigen Welt der Kommunikation; darum erwarten wir von den Geschichtsbüchern, selbst wenn sie isolierte Werke bleiben, daß sie auf ihren Blatträndern

66 Vgl. C. J. Glacken, *Zum Wandel der Vorstellungen über den menschlichen Lebensraum*, in: R. P. Siederle (Hg.), *Fortschritte der Naturzerstörung*, Frankfurt/M. 1988, 158–190.

67 Zur Metapher des Auges der Geschichte vgl. F. Fellmann, *Das Ende des Laplace-schen Dämons*, in: *Poetik und Hermeneutik. Bd. V*, 115–138, hier: 120.

auf die einzige Geschichte hindeuten, die doch niemand schreiben kann«. ⁶⁸ Mit Arthur C. Danto weist Ricoeur die Vorstellung eines idealen Chronisten dieser Geschichte ebenso zurück ⁶⁹ wie den Gedanken einer künftigen, aber in der Gegenwart schon vorwegzunehmenden Geschichte der Welt. Es gibt keine Geschichte der Gegenwart im streng narrativen Sinne des Wortes. Man kann nur antizipieren, wie aus der Perspektive einer künftigen Gegenwart unsere dann ›Vergangenheit‹ gewordene Zeit ›historisch‹ erschiene. Die Vorstellung *einer* Geschichte, an der Ricoeur offenbar festhalten möchte, impliziert darüber hinaus aber ein Ende *der* Geschichte; denn wie jede Geschichte könnte auch *die Geschichte* nur im Lichte ihres Ausgangs nachträglich narrativ intelligibel werden. ⁷⁰ Nur von ihrem Ende her wäre auf nachvollziehbare Weise einzusehen, was sich in der Zwischen-Zeit ereignet hat, die es terminiert. So bleibt hier ein letzter Nekrolog gleichsam als ein imaginärer Fluchtpunkt der Geschichte im Spiel – und das Geschichtsdenken entfernt sich weit von der sublunaren Welt, von der es mit Aristoteles nach wie vor verbindlich auszugehen behauptet. Dieser Welt ist zwar noch ein narratives Schema zu entleihen, das sich selbst in kosmologischer Hinsicht noch bewähren kann, wenn es um die Geschichte des Universums geht. Aber dabei wird uns gewiss keine auf Dauer bewohnbare Welt mehr vor Augen geführt. So kann man ohne Weiteres eine Geschichte der Erde erzählen, an deren voraussehbarem Ende sie dazu verurteilt erscheint, Jahrmillionen als Trabant um eine erst zum Roten Riesen sich aufblähende, dann zum Weißen Zwerg zusammenschrumpfende Sonne zu kreisen, deren Hitze schließlich jegliche Spur menschlichen Lebens auf diesem Planeten wird tilgen müssen.

Diese (bereits jetzt absehbare) Geschichte kann sich noch eines altbewährten narrativen Schemas bedienen; doch lässt sich im kosmologischen Horizont kein Kapital mehr für das Projekt einer »Humanisierung der Zeit« daraus schlagen. Wenn sich die Zeit (und nicht nur eine befristete Spanne zeitlichen Lebens) selbst überhaupt ›humanisieren‹ lässt, so führen kosmologische Erzählungen ange-

68 ZEI, 227.

69 Vgl. A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* [1965], Frankfurt/M. 1980.

70 ZEI, 221, 227; vgl. H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, Zürich 1994, 122 f.

sichts der längsten aller absehbaren Dauern doch *terminal consequences* vor Augen, die überhaupt kein irgendwie als ›human‹ zu bezeichnendes Verhältnis mehr zu endlicher Lebenszeit haben.⁷¹ Da aber Ricoeur auch mit Blick auf *die Geschichte* größtes Gewicht auf eben diese Konsequenzen legt, weil er erzählte Ereignisse generell ausschließlich ›vom Ende her‹ intelligibel werden lässt, in dem sie resultieren,⁷² und da er letztlich doch alle Geschichten in *die Geschichte* einmünden lässt, sieht er sich schließlich dazu gezwungen, dieser einen nur noch religiös zu begründenden Sinn zu unterlegen, damit die kosmologische Perspektive nicht das letzte Wort hat, die von ihren antizipierbaren Konsequenzen her alles in einen metaphysischen Abgrund der Sinnlosigkeit stürzen zu lassen droht⁷³: Am Ende der geschichtlich ›humanisierten‹ Zeit stünde allemal nur die lange Weile der Naturzeit, die un-endlich dauern kann und in der sich alles verändern mag, die aber nach menschlichen Maßstäben keine Ereignisse mehr zu zeitigen vermöchte.⁷⁴

In Folge dessen werden Erzählung und Geschichte, die immerfort an der nachträglichen Verständlichkeit vergangener, aber erfahrener und erinnelter Ereignisse arbeiten, auf einen ganz anderen Vergangenheitsbezug zurückgeworfen: Schließlich beschwört Ricoeur wieder die unvordenklichen Ursprünge *in illo tempore*, die die Geschichte bereits endgültig hinter sich gelassen zu haben schien und die sich zu keiner Zeit auf einfach erinnerbare Weise ereignet haben. Tatsächlich handelt es sich um Ursprünge, die uns angeblich zu dem machen, »was wir sind: Kräfte des Lebens, schöpferische Kräfte der Geschichte« – und mehr noch: um *den Ursprung*. »Ich vermute«, bekennt Ricoeur, »daß das hebräische Gebot: *Sechor* eine ganz bestimmte Erinnerungsarbeit meinte – mit dem Ziel, dasjenige

71 Vgl. Marten t'Harts Roman *Das Wüten der ganzen Welt*, München 1999, der am Schluss auf diesen kosmologischen Horizont einschwenkt.

72 ZEI, 179, 227.

73 Zumindest dann, wenn man weiterhin davon ausgeht, jede spätere Sinn-Katastrophe müsse unweigerlich alles Vorherige nachträglich in ›Sinnlosigkeit‹ stürzen und kein ›zwischenzeitlicher‹ Sinn könne jemals davor bewahrt bleiben, nicht einmal eine hilfreiche Geste...

74 Zugegeben: in Zeiten derart hoch entwickelter Geräte wie des Hubble- und des James-Webb-Teleskops sind das ziemlich irdisch-›provinziell‹ anmutende Gedanken. Mit letzterem entdeckte man mit Hilfe der längsten Belichtungszeit aller Zeiten in einem zunächst völlig leer erscheinenden Ausschnitt des Weltraums Anzeichen für Tausende, wenn nicht Millionen von Galaxien.

als ein ›Ereignis‹ herbeizuführen, was niemals eines gewesen ist, weil es uns so sehr vorausgeht. In solchen Worten spricht Franz Rosenzweig im *Stern der Erlösung* von der Schöpfung...« – die auf diese Weise einen eschatologischen Horizont eröffnen soll (RV, 133).

Wie es scheint, wird hier wie schon im Frühwerk des Autors die Hoffnung auf die Ankunft (*avènement*⁷⁵) eines Ereignisses geweckt, das sich als Vorschein eines letzten Sinns der Geschichte deuten ließe. Damit rückt das Geschichts- und Ereignisdenken Ricœurs tatsächlich in eine eschatologische Perspektive.⁷⁶ Doch ist er in seinen jüngeren Schriften weit entfernt davon, sie etwa als Finalität eines autonomen geschichtlichen Geschehens zu deuten. Im Gegenteil wird nun das, was letztlich die ›historische‹ Qualität der Geschichte in ihrer Verknüpfung mit dem Ereignis sichern soll, ganz und gar der zwischen-zeitlichen Affizierbarkeit derer überantwortet, die geschichtlich leben. In ihrem Leben entzündet sich am widerfahrenen Ereignis, das erschüttert und verletzt, das Verlangen, dieses geschichtlich zu bezeugen. Dieses ›pathologische‹ Verlangen erlangt aber erst dann im engeren Sinne *historische Bedeutung*, wenn es sich auf den Tod Anderer bezieht, um ein nicht-indifferentes Überlebensverhältnis zu etablieren, in dem *die Toten* (und nicht nur ein ›Angehöriger‹) nicht bloß statistisch ›zählen‹. Erst wenn die Vergangenheit der Abgeschiedenen *in diesem Sinne* zu einem Anspruch und zu einer Forderung geworden ist, ihr geschichtlich Geltung zu verschaffen, wird schließlich auch die Geschichtsschreibung an den *Sinn des Historischen* erinnert. Dieser Sinn ruht nicht in einer Finalität der Geschichte und ist rein wissenschaftstheoretisch nicht zu begründen; er ist vielmehr ganz und gar von der Abgeschiedenheit der Anderen her zu verstehen, die nicht mehr ›da‹ sind, aber

75 Zum Verhältnis von Ereignis (*événement*) und Ankunft (*avènement*) in den frühen Schriften Ricœurs, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen wird, vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg, München 1999, Kap. I und II, sowie Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, 101–103.

76 Vgl. P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92, hier: 92. Allein in eschatologischer Perspektive sei die Geschichte letztlich als eine offene und an einem *sens final* orientiert zu denken, heißt es hier.

gewesen sind und »aus dem Grunde ihrer Abwesenheit das Sagen der Erzählung fordern«. ⁷⁷

Was hier Anspruch und Forderung genannt wird, lässt sich indessen nicht als Ereignis in der historischen Zeit verstehen. Naive wie auch historiografisch versierte Versuche, durchlebte Zeit geschichtlich zu deuten, führen ihrerseits nur auf die *Spur* eines entsprechenden Verlangens. Zeitigt dieses ein narratives *Sagen*, das sich schließlich in mündlich oder schriftlich *Gesagtem* niederschlägt, so verweist dieses umgekehrt wieder auf die Affizierbarkeit geschichtlich Lebender, die erst im *Ereignis des Lesens* das Gesagte verstehend und interpretierend aufzuschließen vermögen. Heißt das, dass nun das Verstandene gewissermaßen über Ereignis und Erfahrung zu Gericht sitzt und dass es nur auf das erzählbare Verstehen sowie auf Interpretation des Erzählten ankommt?

Die Antwort muss negativ insofern ausfallen, als das narrative Verstehen seinerseits Antwort gibt auf ein Verlangen nach geschichtlicher Verständlichkeit, welches sich im narrativ Gesagten nicht aufheben lässt. Dieses Verlangen entzündet sich an der Geschichte von Sterblichen, die einander überleben; und zwar so, dass ihnen dies niemals ganz gleichgültig sein kann, werden sie doch, ob sie es wollen oder nicht, von jenen geschichtlich in Anspruch genommen, die ihnen vorausgegangen sind, und dabei zugleich in ein Verantwortungsverhältnis zu ihnen versetzt. So kann am Grund des Historischen selbst ein radikales, narrativ nicht aufhebbares Ereignis vom Anderen her aufscheinen, das die Erfahrung insofern über sich selbst hinaus führt, als sie immer schon vom Anderen her in Anspruch genommene ist, ohne diese ›Verspätung‹ jemals ganz aufholen zu können. Wenn es sich bei serieller Geschichte noch

77 RV, 60 f., 38 f. Eine solche Forderung zu denken, erschiene ganz unnütz, wenn die Geschichte bereits als Text gegeben wäre, wie es gleichwohl an anderer Stelle bei Ricoeur heißt; vgl. *History and hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 12; vgl. P. Ricoeur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 185 ff. – Von der am Schluss von *Das Selbst als ein Anderer* mit Levinas geführten Auseinandersetzung um die Frage, ob sich überhaupt eine Ontologie des Selbstseins und eine in ihm liegende geschichtliche Affizierbarkeit vom Anderen denken lässt, muss an dieser Stelle ganz abgesehen werden. Ricoeur zeigt sich nicht überzeugt von Levinas' Vorwurf, zumal eine an Heidegger angelehnte Ontologie des Selbstseins müsse unfähig sein, eine solche Affizierbarkeit ethisch zu denken.

immer um die Geschichte von Sterblichen handeln muss und wenn das Überlebensverhältnis, in dem Sterbliche zueinander stehen, den Überlebenden unerlassbar die Verantwortung für die Anderen aufgibt, wie Levinas meint, dann fällt das Ereignis dieser Gabe nicht selbst in die historische Zeit. Diese setzt vielmehr eine Geschichte bereits voraus, die, ausgehend von der Verantwortung für den Anderen, »Antwort auf eine unvordenkliche Vergangenheit« ist.⁷⁸ Das Unvordenkliche (*l'immémorial*), das sich *im* geschichtlichen Bezug zu ihm entzieht, figuriert hier als an-archischer Grund des Historischen, der doch niemals in die historische, erzählbare Zeit eingeht, die kraft der Erfahrung, welche Ereignis und Erzählung vermittelt, vom Unvordenklichen *inspiriert* bleiben muss, wenn die Geschichte nicht ihren Sinn *als* Geschichte von Sterblichen gänzlich einbüßen soll.

Sollte sich diese Inspiration denken lassen, so ließe sich am Ende doch noch eine zwar brüchige, aber nicht gänzlich zerbrochene Verflechtung von Ereignis, Erfahrung und Erzählung retten und damit in einem nunmehr allerdings schwachen Sinne ein Begriff der *Ereignis-Geschichte* rehabilitieren. In diesem Begriff ist eine Ko-inzidenz von Ereignis und Geschichte (wie in der antiken *historia*) gewiss nicht mehr vorauszusetzen. Das Leben von Sterblichen, deren geschichtliche Erfahrung sich vom Anspruch des – sterblichen – Anderen affizieren lässt und sich diesem radikalen Ereignis ausgesetzt sieht, fällt nicht wie eine Serie datierbarer Vorkommnisse in die Zeit. Vielmehr vollzieht es sich ereignishaft-antwortend auf einen außer-ordentlichen Anspruch des Anderen, der es als geschichtliches stiftet, ohne je selbst in die geschichtlichen Ordnungen der Erfahrung einzugehen oder in ihnen aufzugehen. Das, scheint mir, mutet uns eine maßgeblich (aber gewiss nicht ausschließlich) von Bergson angeregte Radikalisierung des Ereignisbegriffs zu denken zu, die das Ereignis letztlich nicht mehr als Vorschein einer anderen Seins-Ordnung (Bergson) oder als Geschehen des Seins (Heidegger), sondern vom Jenseits-des-Seins her begreift (Levinas).

Unübersehbar antwortet diese Radikalisierung des Ereignisdenkens freilich ihrerseits einem historischen Ereignis: dem bis dahin radikalsten Angriff auf die Sterblichkeit des Menschen. Die indifferente, serielle Liquidierung Anderer verleugnete schließlich jeden

78 E. Levinas, *Zwischen uns*, München, Wien 1995, 192 f.

unhintergehbaren Sinn eines Überlebensverhältnisses, wie es noch Ricœur als unverzichtbare Grundlage der Geschichte betrachtet. Hat dieses Verbrechen nun eine ganz andere Geschichte möglich gemacht? Oder hat sich geschichtliches Leben nun das Versprechen zugezogen, sich ihm ein für alle Mal zu widersetzen? Genau diese Überzeugung verteidigen Autoren wie Levinas, Lyotard und Derrida – aber in fragwürdiger Weise. Levinas weigert sich, den geschichtlichen Ereignissen »den Sinn unseres Lebens zu entnehmen«.⁷⁹ Lyotard spottet über einen immerzu vertagten, aufgeschobenen geschichtlichen Sinn, der nie verwirklicht zu werden verspricht und so der Sinnlosigkeit zum Verwechseln ähnelt.⁸⁰ Und Derrida schlägt scheinbar in die gleiche Kerbe, wenn er geschichtliches Leben, zumal im europäischen Horizont, zwar an jenes Versprechen erinnert, gleichwohl aber insistiert, es könne keinen messianischen oder eschatologischen Erwartungshorizont begründen, den kommende Ereignisse nur wie eine Hohlform auszufüllen bräuchten. Das Versprechen bliebe demnach für immer »im Kommen«, als Dimension ausstehender Ereignisse, »deren Kommen irreduktibel ist«.⁸¹

Und doch ist hier nicht zufällig wieder von Ereignissen die Rede, d.h. von etwas, was sich als Inhalt eines Versprechens bzw. als Zugedagtes verstehen ließe. Was wäre auch von einem Versprechen ohne Versprochenes zu halten? Jedes Versprechen impliziert die Frage seiner Einlösbarkeit und in diesem Sinne die Frage nach einer geschichtlichen Zukunft, die es weniger zu *verwirklichen* als vielmehr *originär zu ermöglichen* gilt, um es mit Bergson zu sagen. So sehr man also auch die unaufhebbare Außer-Ordentlichkeit einer Zukunft, die sich irreduzibel und radikal vom Anderen her ereignet, betonen mag,⁸² sie verlangt doch nach Ereignissen im ›vulgären‹ Sinne des Wortes, an denen sich die Kraft des Versprechens zeigen

79 Vgl. E. Levinas, *Schwierige Freiheit*, Frankfurt/M. 1992, 152.

80 So gesehen hat die Zukunft ausstehender Ereignisse, von denen man sich etwas versprechen könnte, in der Tat einen schlechten Stand; s.a. J. Baudrillard, *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin 1990, 23.

81 So beschreibt Derrida die »kommende« Gerechtigkeit, deren Zukunft er als den Inhalt jenes Versprechens charakterisiert, in: *Gesetzeskraft*, 56; ähnlich in: *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, 331–445.

82 Ich bin hier weit entfernt davon, den wichtigen Unterschieden Rechnung tragen zu können, die in dieser Hinsicht zwischen den Genannten festzustellen sind. Zu Levinas und Derrida vgl. R. Bernasconi, *Die Gewalt des Gesichts: Frieden*

müsste. So würde das Ereignis wiederum einen Erwartungshorizont stiften, ohne dass aber die Erwartung (oder die Enttäuschung) ohne Weiteres zur Maßgabe des Ereignisses werden könnte, wie es eine im Zeichen des Neuen und angeblich »prinzipiell andersartiger« Zukunft verzeitlichte Geschichte vorsah. In einer solchen Geschichte vermöchten sich Ereignisse nur im Kontrast zu vorgängigen Vorwegnahmen möglicher Zukunft abzuzeichnen. Wenn sich aber die Geschichte vom Anderen her inspirieren lässt, kommt jede Erwartung (die, wie Bergson sagt, allenfalls enttäuscht, um sogleich in eine andere Ordnung der Erfahrung einzumünden) zu spät. Angesichts einer auf »unvordenkliche« Weise vom Anderen her inspirierten Geschichte kann jede Vorwegnahme möglicher Zukunft im Modus der Erwartung nur nachträgliche Bewahrheitung erfahren. Doch bedarf diese Geschichte ihrerseits der Zeitigung künftiger Ereignisse, von denen zu erwarten ist, dass sie jenem Versprechen – wie unzulänglich auch immer – gerecht werden. Man kann sich, wie es scheint, nicht aus der Geschichte retten, um sich in eine radikale Ereignishaftigkeit zu flüchten, die buchstäblich nichts verspricht und von der nichts zu erwarten wäre. Ein Versprechen, von dem sich gar nichts erwarten lässt, ist keines. Aber man muss sich auch nicht einer unerträglichen und unaufhörlichen geschichtlichen Vertagung der Einlösung des Versprochenen ausliefern, wenn der Sinn des Versprechens nicht einer Eschatologie der Geschichte, in einer letzten Erfüllung liegt, sondern in der Gegenwart widerfährt, kraft eines in keiner Erzählung oder Geschichte aufzuhebenden Ereignisses, das sich als außer-ordentliches auch der Erfahrung entzieht. Jedes außer-ordentliche Ereignis bedarf aber der Erzählung, um sich *als* der Erfahrung sich entziehendes Geltung zu verschaffen. Und die Geschichte bedarf einer außer-ordentlichen Ereignishaftigkeit, der sie als Geschichte von Sterblichen letztlich ihren »historischen« Sinn verdankt. Hier zeichnet sich ein *Chiasma von Ereignis und Geschichte* ab, das in der Erfahrung seinen Ort hat. In ihr kreuzen sich Ereignis und Verlangen nach Erzählung, ohne je zur Deckung zu kommen. So gesehen ist die Ereignis-Geschichte gerade deshalb nicht am Ende, weil Ereignis und Geschichte nicht mehr ohne Weiteres derart dasselbe bezeichnen wie in der *historia*, die von Ereignissen

und Sprache im Denken Levinas', in: U. Erzgräber, A. Hirsch (Hg.), *Sprache und Gewalt*, Berlin 2001, 121–140, hier: 129.

berichtete, welche ›Geschichte gemacht‹ haben. Das Chiasma von Ereignis und Geschichte stellt keine Integration von Ereignis und Geschichte in Aussicht. Wohl aber verspricht es, einer gänzlichen Entflechtung von radikalem Ereignis und Geschichte zu begegnen, unter der am Ende die Erfahrung, als ihr Vermittelndes, am meisten zu leiden hätte. Würden Ereignis und Geschichte unvermittelt auseinanderfallen, so würde keine Geschichte mehr der Erfahrung des Ereignisses zur Sprache verhelfen; und kein (radikales) Ereignis würde die Geschichte mehr davor bewahren, nur eine Überlieferung (die Gesamtheit des bereits Gesagten, wie Ricoeur sie definiert) endlos fortzusetzen, die im starren Blick auf das Ende, von dem sie alles erwartet, nur immerfort ihren eigenen Sinn unterminiert. Sollte sich dagegen ein ereignis-geschichtlicher Sinn rechtfertigen lassen, der weder der auf immer ausstehenden Zukunft ausgeliefert wäre noch in einer radikalen Ereignishaftigkeit zugrundegehen müsste?

Prima facie spricht das Missverhältnis zwischen einer der Narrativität verpflichteten Geschichte, die alles von *terminal consequences* her verständlich werden lässt, einerseits und einer schlechterdings unvordenklichen Ereignishaftigkeit andererseits dagegen. Auch die Erfahrung, der wir nach wie vor eine Vermittlungsleistung zwischen Ereignis und Erzählung zutrauen, hat einen schlechten Stand. Statt zur »Aussprache ihres eigenen Sinnes« (Husserl) zu gelangen, muss sie sich vielfach bevormunden lassen von einer allerorten propagierten Politik kollektiver Zukunftsfähigkeit, die sich die Vergangenheit nur zum Zweck der Identitätspräsentation verfügbar macht. Während sich die kritische Geschichtsschreibung seit langem gegen eine Bevormundung durch politische Identität zur Wehr setzt (was einer der wichtigsten Gründe für eine unnachsichtige Kritik der alten, zumal nationalistisch verengten Ereignis-Geschichte war), behauptet sich auf dem Feld des kollektiven Gedächtnisses nach wie vor ein politisch-identitärer Zugriff auf verfügbar gemachte Vergangenheit, der von Ereignissen, die uns nicht narrativ zur Disposition

stehen, nichts mehr ahnen lässt.⁸³ In seinen letzten Schriften⁸⁴ zum Verhältnis von kritischer Geschichtsschreibung und politischer Erinnerung sowie zum kollektiven Gedächtnis lässt Ricœur denn auch deutlich Skepsis anklingen hinsichtlich der Frage, welches Gewicht solchen Ereignissen noch zukommen kann in einer Zeit, in der jedermann darum bemüht zu sein scheint, vor allem eigene Identität in Vergangenheit und Zukunft bestätigt wiederzufinden, sei es auch um den Preis des Vergessens der Anderen, die der eigenen Geschichte zum Opfer gefallen sind. Für eine solche Identitäts-Geschichte muss es in der Tat das Schwierigste sein, sie sich von Anderen erzählen zu lassen, auf die Gefahr hin, vom Erzählten her außer sich zu geraten (RV, 124). Eine nicht identitär bevormundete Ereignis-Geschichte müsste sich jedoch gerade darauf einlassen, soll sie nicht ihrerseits früher oder später auf dem »Friedhof nicht gehaltener Versprechen«, als der uns die Geschichte erscheint, bestattet werden (RV, 128 f.).

83 Hier behält die epistemologische Kritik der Ereignis-Geschichte von Foucault bis Veyne ihr Recht. Wo sie eine begrifflich konstituierte Geschichte (und Ereignisse, die gewissermaßen Begriffen, nicht Menschen etwa widerfahren) zur Geltung bringt, hat sie freilich das Terrain der angefochtenen politischen Geschichte und Identität hinter sich gelassen. Sie klärt weder zureichend, wie kritische Geschichtsschreibung und kollektives bzw. kulturelles Gedächtnis zusammenspielen, noch wie das Ereignis diesseits eines epistemischen Vergangenheitsbezugs, als Widerfahrnis, zu denken ist. Vgl. Vf., *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation 10* (1999), 73–98; M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69 ff.; P. Veyne, *Die Originalität des Unbekannten*, Frankfurt/M. 1988, 34 ff.

84 In dem Aufsatz *La mémoire politique* (*Divinatio* 6 [1998], 27–37) unterstellt Ricœur das Gedächtnis freilich ungeachtet einer unverfügbaren Affektion durch abwesende Vergangenheit doch einem unendlichen Erzählen, dem er ohne Wenn und Aber die Aufgabe gestellt sieht, »[de] préserver le passé en vue d'une disponibilité [!] à l'égard des institutions justes dont le désir fait partie de notre souhait de vivre bien«. Siehe auch P. Ricœur, *La mémoire saisie par l'histoire*, in: *Revista de letras* 43, no. 2 (2003), 15–25; sowie in: *Présence de Paul Ricœur*, Paris 2003, 77–90; *Erinnerung und Vergessen. Das eigenwillige Überleben der Bilder*, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie*, Nr. 18 (2003), 40–45; *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 20–29.

Kapitel XVIII

Rückhaltlos in Geschichte(n) verstrickt?

Paul Ricœurs *Zeit und Erzählung* im Rückblick auf Wilhelm Schappys narrativistische Verabschiedung der Phänomenologie

1. Narrativismus als Ausflucht aus der Geschichte? (551) | 2. Die Idee der Phänomenologie als reduktive Erforschung des »Gegebenen« im Rückblick (558) | 3. Schappys Verwurzelung in der Phänomenologie, seine Abwendung von ihr und erneute Anlehnung an sie (562) | 4. Grundpositionen von Schappys Narrativismus und ihre Probleme (573) | 5. Rückblick (581)

*Die Frage [ist],
ob sich der geschichtliche Mensch noch zur Geschichte bekennen will.¹*

*Der letzte Satz legt nahe,
daß die Geschichtlichkeit ein Geheimnis bleibt.
Der geschichtliche Mensch will für die Geschichtlichkeit nicht eintreten
und sich vor allem nicht den Abgrund eingestehen,
der seine eigene Geschichtlichkeit aushöhlt.²*

1. Narrativismus als Ausflucht aus der Geschichte?

Ob man die Zeit, die immerfort und unaufhaltsam zu vergehen scheint, wenigstens vorübergehend bzw. augenblicklich in der eigenen Gegenwart »aufheben« kann, um ihrer Negativität zu entgehen, die alles dem Nichtsein überantwortet, ist ein alter Streitpunkt.³ Alle in diese Richtung zielenden Hoffnungen scheint die Dekonstruktion des Begriffs der Gegenwart in der Zeitphilosophie des

1 J. Patočka, *Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?*, in: ders., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 116–140, hier: 140.

2 J. Derrida, *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, 331–445, hier: 334.

3 W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendente Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt/M. 1984, 229–260.

20. Jahrhunderts jedoch vereitelt zu haben. Ihr zufolge geht unser Leben niemals in purer Gegenwärtigkeit auf; und sie lässt es als ganz und gar ausgeschlossen erscheinen, je ›restlos‹ mit sich selbst koinzidieren zu können.⁴ Vielmehr scheint uns unser Leben ständig vorauszuweichen und sich permanent im Verzug gegenüber sich selbst zu befinden – auf jeden Fall in hermeneutischer Hinsicht, wenn Søren Kierkegaards berühmtes, in vielerlei Variationen oft zitiertes Diktum zutrifft, demzufolge wir unvermeidlich »vorwärts leben«, aber bestenfalls »rückwärts« bzw. im Nachhinein »verstehen«, was uns *widerfahren* ist.⁵

Von letzterem hat nach der Überzeugung des Historikers Jacob Burckhardt auch die Geschichtswissenschaft auszugehen; genauer: vom »duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird«. Daher müsse das geschichtliche Verständnis des Menschen von Anfang an ein »pathologisches« sein⁶ – in Anlehnung an den altgriechischen Begriff des *páthos*, des Widerfahrnisses. Dieser Grundgedanke beginnt sich seit längerem auch in der Phänomenologie durchzusetzen – wobei vor allem die genaue Zuordnung von Begriffen wie ›Leiden‹ und ›Handeln‹ allerdings bislang umstritten bleibt.⁷ Speziell in hermeneutischer Hinsicht wird ein »pathologisches« Verständnis menschlicher Geschichtlichkeit, die man inzwischen ihrerseits historisiert⁸ und nicht mehr wie Jacob Burckhardt einfach für eidetisch konstant hält, viel-

4 J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979.

5 S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Innsbruck 1923, 203.

6 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1946, 5 f.

7 K. Busch, I. Därmann (Hg.), »Pathos«, *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld 2007; P. Stoellger, *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman)*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 179–213; Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014; R. Kühn (Hg.), *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Freiburg i. Br., München 2017; B. Wandruszka, *Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens*, Baden-Baden 2023.

8 Vgl. H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976; ders., *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, 276–363.

fach mit Hinweis auf Wilhelm Schapp's programmatischen Buchtitel *In Geschichten verstrickt* (1953) erläutert, so auch bei Ricœur, der sich im ersten Band seiner Trilogie *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung* (1983; dt. 1988) auf Schapp's Grundidee beruft, Geschichte »widerfahre« jemandem, »ehe sie irgendjemand erzählt«⁹. Bevor das geschieht, könne es sich allerdings nur um eine Art »Vorgeschichte« handeln, die darauf angewiesen bleibt, explizit narrativ zum Vorschein zu kommen. Durchlebte oder erlebte Geschichte lässt dadurch auch erst »das darin verwickelte Subjekt zutrage[treten]«, wenn auch immerzu verspätet. In dieser Perspektive könnte man das Erzählen von Geschichten allerdings auch bloß als einen »sekundäre[n] Prozeß, [...] nämlich des ›Bekanntwerdens der Geschichte‹« auffassen, wie Schapp es formuliert, den Ricœur denn auch mit diesen Worten zitiert (ebd.). Dabei geht es ihm allerdings gerade nicht darum, das Erzählen lediglich als »›Fortsetzung‹ der passiven Verstrickung der Menschen in Geschichten« erscheinen zu lassen, sondern darum, es gegen die entgegengesetzte Behauptung in Schutz zu nehmen, es handle sich dabei nur um eine »künstliche« Überformung einer an sich ungeschichtlichen Zeiterfahrung (ebd.). Letzterer will Ricœur im Gegenteil eine eigentümliche Prä-Narrativität nachweisen, die sie dazu geeignet erscheinen lässt, mimetisch zum Vorschein gebracht zu werden; und zwar so, dass die in Erzählungen selbst aufzuweisende mimetische Struktur auch wieder auf das nicht nur zeitlich, sondern geschichtlich verfasste menschliche Leben wiederum mimetisch zurückwirken kann. Der dem entsprechend von Ricœur beschriebene »Zirkel der Mimesis (I–III)« soll schließlich auf die »verborgene Affinität« aufmerksam machen, die seines Erachtens »zwischen dem Geheimnis, aus dem die Geschichte hervorgeht, und demjenigen« besteht, »zu dem die Geschichte zurückkehrt« (ZEI, 120). Ob das viel daran ändern kann, dass wir mehr oder weniger blind »vorwärts leben« müssen, ohne es recht zu verstehen, bleibe dahingestellt. Ricœur jedenfalls wollte sich damit nicht einfach abfinden, wie nicht zuletzt seine an Reinhart Koselleck anknüpfenden Überlegungen zur »Dialektik« von Erfahrungen und Erwartungen zeigen, der er geschichtliche Orientierung in pragmatischer Absicht abverlangte, um es mit Kant zu sagen.

9 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 119 [=ZEI].

Schon in seinen frühen, wesentlich von Gabriel Marcel und Karl Jaspers inspirierten Schriften war Ricœur auf der Spur eines geschichtliche Existenz bestimmenden Geheimnisses, ohne es allerdings leichtfertig mystifizieren zu wollen.¹⁰ Er hegte von Anfang an Vorbehalte gegen eine völlige Auslieferung jedes Einzelnen an eine Geschichtlichkeit, die uns, wenn man der »existenzialen Analyse des Menschen als ›in Geschichten verstricktem‹ Wesen« folgt (ZEI, 119), rückhaltlos erfassen müsste. Als eine solche Analyse fasst Ricœur in *Zeit und Erzählung* auch Schapps hermeneutische Radikalisierung des fraglichen Verstricktseins auf, die, so weit ich sehe, nirgends auf die Spur eines Geheimnisses führt, wie es Ricœur mit der Idee einer »Gabe des Seins« (»don de l'être«¹¹) verband.

Demgegenüber scheint Schapp das Verstricktsein derart zu affirmieren, dass es überhaupt keinen Gedanken an eine wie auch immer geartete Befreiung von ihm mehr zulässt. So erscheint »das Verstricktsein in Geschichten« als »einzige und letzte Wirklichkeit« und in diesem Sinne als »Absolutes«.¹² Geschichten seien »das letzte [...], zu dem man als Phänomenologe vordringen kann«.¹³ So erteilt Schapp auch der Phänomenologie der Wahrnehmung eine Absage. Wahrnehmung gebe es nicht, erklärt er ohne Umschweife.¹⁴ Auch Dinge, die man einfach wahrzunehmen glaubt, erweisen sich seines Erachtens als ebenso immer schon in Geschichten verstrickt wie Arten und Weisen des Umgangs mit ihnen. (Als Beispiele werden das Sägen, Hämmern und Bohren genannt.) Demnach »gibt

10 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947; *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur*, no. 6–7, avril-mai (1948), 444–451; hier: 451; *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère. Semaine des intellectuels catholiques (18 au 25 nov. 1959)*, Paris 1959, 119–130, hier: 122; *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, in: J. Hersch (présent.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976, 57–87, hier: 66.

11 Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 406; A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998, 86.

12 So formuliert es Jan Schapp, der sich um eine »Fortsetzung« der Philosophie seines Vaters Wilhelm Schapp bemüht; vgl. J. Schapp, *Eine Einführung: Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie*, in: K. Joisten, J. Schapp, N. Thieme (Hg.), *Die Rezeption der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps. Kommentare und Fortsetzungen*, Freiburg, München 2020, 15–38, hier: 20.

13 W. Schapp zit. ebd., 35.

14 S. Gottlöber, *Phänomenologie*, in: Joisten et al. (Hg.), *Die Rezeption*, 48–64, hier: 61.

es« überhaupt nur Geschichten. Das könnte es nahelegen, von Geschichten als schlicht vorliegenden »Sachverhalten« und insofern als »Gegebenheiten« zu sprechen. Doch fungiert der Begriff des Sachverhalts bei Schapp geradezu als Gegenbegriff zum Begriff der Geschichte. Schapp beklagt den Verfall einer »Geschichtenwelt«, der uns einer bloßen »Sachverhaltsauffassung von Welt« überantwortete¹⁵, wie sie auch den modernen Wissenschaften entspreche, aus denen die »Sonderwelt des Abendlandes« hervorgegangen sei. Diese aber sei gar »keine positive Welt«¹⁶, »keine Geschichtenwelt« mehr, sondern eben eine Welt der Erkenntnis von Sachverhalten.¹⁷ So schlägt Schapps Grundthese, menschliches Leben sei seit jeher, unvermeidlich und im Grunde unabänderlich in Geschichten verstrickt und realisiere sich auch nur so, in das Gegenteil um: in die Behauptung, in die anscheinend durchgängig »versachlichte« Welt des Abendlandes könne man »nicht [...] verstrickt sein« – und es sei im Grunde auch gar keine Welt von Geschichten oder geschichtliche Welt mehr.¹⁸ Was von Hegel über Karl Marx, Max Weber, Georg Lukács bis hin zu Ricoeur als Entäußerung, Entfremdung, Entzauberung oder Verobjektivierung bedacht und unterschieden wird¹⁹, beschäftigt Schapp ebensowenig wie eine Hermeneutik der Auslegung, Deutung und Interpretation von Geschichten *als* Geschichten, obgleich sie »offenbar von der Art [sind], dass sie [der] Deutung bedürfen«. Jan Schapp betont sogar, dass »ungedeutete Geschichten [...] im Sinne Wilhelm Schapps bloße Sachverhalte« wären bzw. so eingestuft werden müssten.²⁰ Das bedeutet, dass eine »hermeneutisch unvermittelte« Auffassung von Geschichten ironischerweise selbst eben der bei Schapp als im Grunde geschichtslos geltenden Reduktion von »Welt« auf bloße Sachverhalte anheimfallen müsste.

15 Schapp, *Eine Einführung*, 22.

16 J. Schapp, *Zugänge zu Geschichtenwelten*, Baden-Baden 2022, 15.

17 Ebd., 16, 19. Allenfalls noch Reste von früheren »positiven Welten«, wie sie Schapp »von Homer bis Dante« angetroffen haben will, sollen erhalten geblieben sein (ebd. 25).

18 Ebd., 46.

19 P. Ricoeur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, in: *Archivio di Filosofia* 45, no. 2–3 (1975), 27–38; dt.: *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12; *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986.

20 Schapp, *Zugänge*, 31.

Weit entfernt, Schapp auf diesem Wege zu folgen (wie es manchmal unter Berufung auf Jean Greisch dargestellt wird), würde Ricoeur in allen Punkten widersprechen und die hermeneutische Gegenposition vertreten, der zufolge (1) Geschichten niemals einfach ›vorhanden‹ sind; sowie (2) zwischen durchlebten, prä-narrativ strukturierten Geschichten und erzählten Geschichten zu unterscheiden ist, die (3) der Interpretation *als* Geschichte bedürfen; und zwar (4) ihrerseits in geschichtlichen Kontexten, die wie die des Okzidents, der Neuzeit und Moderne, der technischen Rationalisierung Europas, seines gewaltträchtigen Kolonialismus, Imperialismus und seiner scheinbar nichts auslassenden Vermarktung von allem und jedem ihrerseits einer kritischen Rekonstruktion bedürfen²¹; zumal (5) nach 1945²², als es nicht mehr in Betracht kommen konnte, sich selbst als autonomer »Sinnproduzent« von Eigen- und Fremdgeschichten zu genügen, noch dazu unter Berufung auf eine »Gemeinschaft der Vorfahren«, auf deren »Schultern« man nach wie vor sicher zu stehen meinen könnte.²³ Wo das nicht mehr der Fall ist, müsste Schapp zufolge eine kaum mehr als ›Welt‹ anzusprechende Geschichtslosigkeit um sich greifen, der er als Christ im Grunde lediglich eine Heilsgeschichte entgegensetzen kann, nach deren Verfall man sich nur noch »wie eine Art Schimmelbildung auf einem beliebigen Stern vorkommt«, wie er meint.²⁴

Zwar fehlt im Geschichtsdenken Ricoeurs keineswegs eine eschatologische Dimension; doch hat er sich schon früh als entschiedener Verteidiger einer säkularen, weltbürgerlichen Pragmatik im Sinne Kants begriffen und war nie bereit, so weit zu gehen, die zumal politischer und ethischer Interpretation bedürftige Zeit der Moderne derart der Verachtung preiszugeben oder sich nach dem vom Dritten Reich zu verantwortenden Zivilisationsbruch einfach auf eine angeblich ungebrochene Tradition und Herkunft von bedingungslos (?) verehrten Vorfahren berufen zu wollen. Von diesen in der Se-

21 Mit diesen Fragen hat sich Ricoeur in einer ganzen Reihe von Texten befasst, auf die eingegangen wird in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricoeurs Werk im historischen Kontext. Bd. I–IV*, Baden-Baden 2024.

22 Vgl. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

23 Schapp, *Zugänge*, 43; *Eine Einführung*, 31.

24 Schapp, *Eine Einführung*, 23; W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Wiesbaden 1976 [=B], 183, 291.

kundärliteratur zu Schapp und Ricœur kaum beachteten, allerdings eklatanten Differenzen absehend, wende ich mich im Folgenden nur der Frage zu, wohin uns der von Schapp bewusst vollzogene narrativistische Bruch mit der Phänomenologie führt, wenn er dem anscheinend rückhaltlosen Verstricktsein in Geschichte(n) derart hohen Stellenwert beimisst, wie es nach wie vor auch bei vielen seiner Kommentatoren der Fall ist, die den Leitspruch des Geschichtstheoretikers ohne Weiteres unterschreiben: »Die Geschichte steht für den Mann« (oder für die Frau...). Umgekehrt müssen wir auch für die – durchlittenen oder erzählten – Geschichten und für deren Interpretation *einstehen*; auch dann, wenn der Anschein erweckt wird, sie seien wie »Sachverhalte« einfach vorhanden und insofern ›gegeben‹ und bloß ›hinzunehmen‹, mit Wittgenstein zu reden.²⁵ Auch das könnte sich ironischerweise als eine Art »Flucht aus der Geschichte« erweisen, die ihrerseits »in einem historischen Kontext« stattfindet und durch ihn verständlich zu machen wäre.²⁶ Wer, zumal nach 1945, für eigene und fremde Geschichte einsteht, kann jedenfalls mit überhaupt keiner Geschichte derart zur Deckung kommen, dass letztere jeweils für die Betroffenen stehen und sie in gewisser Weise auch einfach ersetzen könnte. Jede Geschichte, die man wie auch immer selbst und in Verbindung mit Anderen durchlebt hat, erfordert auch ein mimetisches (wie Ricœur sagen würde) Verhalten zu ihr und muss insofern eine narrative Differenz ins Spiel bringen, die es ausschließt, dass man mit der jeweiligen Geschichte einfach zusammenfällt. Insofern ist einem Narrativismus zu widersprechen, der wie im Falle Wilhelm Schapps Geschichten als ›Gegebenes‹ ausgibt, nachdem er selbst mit dem phänomenologischen Begriff des Gegebenen gebrochen hatte, wie sich im Folgenden zeigen wird. Im Anschluss daran wird zu bedenken sein, ob sich der Gedanke einer alles und jede(n) einschließenden Vergeschichtlichung im Sinne einer rückhaltlosen und unauflösbaren Verstrickung in Geschichte(n) halten lässt, die uns zu bloß nachträglichem, immer verspätetem ›Verstehen‹ unseres Lebens zu verurteilen scheint.

25 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, 363.

26 Wie Carlo Ginzburg zeigt in: *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001, 26.

2. Die Idee der Phänomenologie als reduktive Erforschung des »Gegebenen« im Rückblick

Misst man die Idee der Phänomenologie, wie sie Husserl in Vorlesungen des Jahres 1907²⁷ dargelegt und ein knappes Jahrzehnt später als fundamentales Projekt einer erneuerten bzw. von ihm selbst erst eigentlich zu begründenden Ersten Philosophie²⁸ beschrieben hat, an seinen eigenen Ambitionen, so muss man feststellen, dass ihr nicht der erhoffte Erfolg beschieden war. Noch immer schreiben sich zwar viele Autoren in die Geschichte dieser Idee ein und setzen sie produktiv fort. Doch Husserls *Projekt*, das die Philosophie insgesamt auf die Arbeit einer phänomenologischen, »strengen Wissenschaft« hätte verpflichten sollen, wird kaum noch verfolgt oder sogar rigoros verworfen.²⁹ Auch der *Ausgangspunkt*, den es in der »Selbstgebung« dessen finden sollte, *was sich angeblich von sich her zeigt*, kann bis heute nicht als gesichert bzw. als unumstritten gelten. Gerade deshalb freilich bezeugt die Geschichte der Phänomenologie bis heute eine eigentümliche Vitalität. Selbst diejenigen, die mit Husserl nach wie vor der Überzeugung sind, dass die Philosophie in erster Linie phänomenologisch Rechenschaft davon abzulegen hat, *was sich zeigt* und *wie das Sich-Zeigen selbst eigentlich geschieht*, streiten allerdings bis heute über den Sinn dieser Begriffe, ohne dass sich Einigkeit abzeichnete. Einigkeit besteht unter Phänomenologen allenfalls darin, *dass* das Erscheinen, das Sich-Zeigen oder die Gegebenheit von etwas sowie die Rechtfertigung dieser Begriffe selbst am Anfang jeglicher Philosophie stehen müsse. Was auch immer man philosophisch darüber hinaus begründen und konstruieren möchte, muss demnach *wenigstens anknüpfen* an das Erscheinende, das Sich-Zeigende oder Gegebene. Denn allein damit haben wir zunächst zu tun. Der vom tschechischen Phänomenologen Jan Patočka beklagte »Siegeszug der Konstruktion« in der westlichen Kulturgeschichte im Allgemeinen und in der europäischen Philosophie im Besonderen würde in dieser Sicht auf ein fatales Verkennen dessen hinauslaufen,

27 Vgl. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, *Husserliana II* [=Hua], Den Haag 1973.

28 E. Husserl, *Erste Philosophie* [1923/1924], Hua VII, Den Haag 1956.

29 Vgl. (bspw.) A. Schütz, A. Gurwitsch, *Briefwechsel 1939–1959*, München 1985, 287.

was Erfahrung streng genommen bedeutet, wenn sich diesem Siegeszug nicht eine phänomenologische Rückbesinnung darauf widersetzt, wie uns wenn nicht *seit jeher ursprünglich*, so doch *zunächst* alles, was zu erfahren ist, als Erscheinendes und Sich-Zeigendes gegeben ist.³⁰

Die Crux der Phänomenologie liegt nun aber gerade darin, dass sich Antworten auf diese Frage dem naiv Erfahrenen nicht einfach ablesen lassen. Die naive Erfahrung *vergisst sich geradezu als Erfahrung* im Erfahrenen, ohne dieses auch nur *als solches* – d. h. als ›Gegebenheit‹ – und den Prozess der Erfahrung selbst *als solchen* – als deren originäre Zeitigung – zu befragen. Sie fragt nicht, wie (und inwieweit) es überhaupt möglich ist, dass etwas oder jemand in Erscheinung tritt, sondern nimmt das, was sich zeigt, für selbstverständlich. Auf derartige Selbstverständlichkeit beruft sich die Phänomenologie bekanntlich gerade nicht. Die ganze Anstrengung ihrer Methoden zielt vielmehr darauf ab, alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die dem *Erscheinen des Erscheinens* bzw. dem *Sich-als-Gegebenheit-Zeigen* dessen, was sich zeigt, im Wege stehen. Die Methode der phänomenologischen Reduktion ist deshalb zunächst ein primär destruierendes Unterfangen, das gerade von der *Nicht-Evidenz der Gegebenheit als solcher* ausgeht. Was phänomenologisch als Gegebenheit gelten darf, ist eben nicht einfach vorzufinden oder gar als empirische Tatsache aufzulesen. Was Husserl als *originale Selbstgebung* bezeichnet, ist das Ergebnis einer mühsamen Arbeit der Freilegung, die paradoxerweise davon ausgeht, dass sich uns diese Selbstgebung nicht ohne Weiteres als solche ›offenbart‹.

Aber auch diejenigen, die Husserl auf dem von ihm eingeschlagenen Denkweg nach wie vor folgen, sind weit davon entfernt, nur die von ihm »vorgedachten Wahrheiten im eigenen einsichtigen Denken nach[zu]erzeugen«, um sich so als Epigonen einer ein für alle Mal begründeten phänomenologischen Ersten Philosophie auszuweisen, wie es sich ihr Begründer selbst vorgestellt hatte (Hua VII, 5). So wirft Jean-Luc Marion im Zuge einer eindringlichen Radikalisierung der Frage nach dem originär und insofern ›selbst‹ Gegebenen das sprachliche Problem auf, wie das, was phänomenologisch schließlich als Sich-Zeigendes gesichert werden soll, eigentlich zu benennen ist. Ist es nur ein semantischer Zufall und eine kontingente Zwei-

30 Vgl. J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 427.

deutigkeit, dass wir das *als Sich-Zeigendes Gegebene* sowohl als gegenwärtig (*présent*) als auch als gegeben (*donné*) verstehen? Liegt in dieser Ambiguität ein tiefer Sinn, der auf die *Spur einer Gabe alles Gegebenen* zu führen verspricht? Oder verrät eine solche Deutung den Sinn der Phänomenologie selbst, wenn sie die Gabe schließlich sogar auf einen ersten, ursprünglichen ›Geber‹ zurückführt?³¹

Diese gegenwärtig brisante Frage beweist, dass nach wie vor die Gegebenheit, mit Heidegger zu reden, der »Stein des Anstoßes« der Phänomenologie ist.³² Hier steht nicht nur in Frage, ob sie durch die Methode(n)³³ der Reduktion als solche zu sichern ist, sondern auch, was es überhaupt bedeutet, ihr den Status der Gegebenheit, eines Sich-Zeigenden oder gar einer Gabe zuzuschreiben (wenn das jeweils Gegebene nicht *auch ihn*, diesen Status, eindeutig als solchen zu erkennen gibt).

Die gegenwärtige Diskussion um den Begriff des Gegebenen, die es als eine Gabe auffasst, macht deutlich, dass gerade Husserls Anliegen einer Ersten Philosophie geradewegs auf eine theologische Auskehr aus ihr hinauslaufen kann.³⁴ In Schapps Philosophie der Geschichten liegt auf den ersten Blick allerdings ein diametral entgegengesetzter Fall vor: nämlich eine phänomenologische ›Häresie‹ (eine von vielen, aus denen sich die viel zitierte »phänomenologische Bewegung« nach Ricœurs Bekunden ja zusammensetzt), die gar nichts anderes als Geschichtlichkeit mehr kennt – und erst recht

31 Vgl. die Kap. II und III in diesem Bd. – Ob Marion selbst für dergleichen verantwortlich ist, lasse ich hier offen; vgl. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 1997; dt.: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg, München 2015; ders., J. Wolmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000; J.-L. Marion, *Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit*, in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2007, 37–55, hier: 45, sowie ders., *Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit*, ebd., 56–77; J. D. Caputo, M. J. Scanlon (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington 1999; D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.

32 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/1920), Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt/M. 1993, 5.

33 Deren Differenzierung (phänomenologische vs. eidetische Reduktion), wie sie Husserl u. a. im *Encyclopaedia Britannica*-Artikel (in: Hua IX, 277–301) vornimmt, muss hier außer Betracht bleiben.

34 Marion streitet energisch die Berechtigung des in Janicauds Buchtitel enthaltenen Vorwurfs ab (vgl. in *Gegeben sei*, 21, 23, 136).

kein Geheimnis und keine Exteriorität, wo man radikal, ganz und absolut Anderes vermutet hat.³⁵ Die Werke des Narrativisten Schapp repräsentieren nicht mehr nur eine weitere Abweichung vom rechten Pfad einer »strengen Wissenschaft«, sondern einen veritablen Bruch mit der Phänomenologie. Bei näherem Hinsehen zeigt sich indessen, wie subtil vielfach gerade seine narrativistische Verabschiedung der Phänomenologie ihr begrifflich verpflichtet bleibt. Sie wirft jedoch ebenfalls die grundsätzliche, keineswegs auf die klassische Phänomenologie beschränkte Frage auf, ob sich eine seit alters her auf Begründung verpflichtete Philosophie (gleich welcher speziellen Provenienz) den Rekurs auf das ersparen kann, was sich der Erfahrung ursprünglich zeigt und was sie als zunächst Gegebenes allem Denken vor-gibt – auch wenn dieses sich gewiss nicht darauf beschränken lässt, Gegebenes einfach hinzunehmen (wie es Wittgenstein nahegelegt hat).³⁶

Scheinbar hat Schapp mit der vor allem mit seinem Namen verbundenen Rede von einer unvermeidlichen und unhintergehbaren Verstrickung in Geschichten einen Husserls Projekt einer phänomenologischen Ersten Philosophie diametral entgegengesetzten Weg eingeschlagen – »scheinbar«, denn bei näherem Hinsehen zeigt sich beispielsweise in der *Philosophie der Geschichten* (1959) deutlich, wie Schapp trotz seines erklärten Bruchs mit der Phänomenologie zentrale phänomenologische Termini in Anspruch nimmt. So werden Geschichten als »Urphänomene« bezeichnet und die Verstrickung in sie als »Selbstgegebenheit« eingestuft.³⁷ Doch dabei folgt Schapp nicht mehr der bekannten, zuletzt von Hans Blumenberg ironisch kommentierten Devise »Zurück zu den Sachen«³⁸, sondern wendet sich, wie letzterer, viel mehr den in Geschichten verstrickten Menschen zu und bestätigt auf diese Weise Blumenberg, der im Rückblick auf die Geschichte der Phänomenologie ein

35 Ein bis heute virulentes Problem; vgl. S. Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, London 2005, 12 f., 239, 126 ff., 156, zum »wholly wholly other«, das sich als *totaliter aliter* erwiesen haben soll.

36 Auf die aktuelle Wiederaufnahme dieser Fragen speziell bei François Jullien ist bereits mehrfach hingewiesen worden. Siehe besonders F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, Kap. VII, wo sich der Autor eng an Merleau-Ponty anschließt.

37 W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959, XIV, 5, 213, 293 [=PdG]. S.u. Anm. 62.

38 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007 [=ZdS].

unvermeidliches und »unaufhaltsame[s Wieder-] Vorkommen des Menschen« feststellt, insofern er nach Blumenbergs Überzeugung in seinem mundanen Verfasstsein die nicht zu übersteigende Grundlage allen Zur-Welt-seins ausmacht (ZdS, 173).

3. Schapps Verwurzelung in der Phänomenologie, seine Abwendung von ihr und erneute Anlehnung an sie

Blieb Husserls Ideal die evidente Einsicht, die wie der pythagoreische mathematische Lehrsatz jeglicher geschichtlichen Anfechtung standhält, so zögert Schapp nicht, uns Fabeln, Mythen und Märchen eingeschlossen, als Paradigmen einer Geschichtlichkeit ans Herz zu legen, über die wir weder hinausgelangen *können* noch, so scheint es, hinauszugelangen *sollten*. Demnach erfasst uns die Geschichtlichkeit ›restlos‹ und rückhaltlos in einem irdischen, sublunaren, situierten, endlichen Leben, in dem wir uns vorfinden bzw. in das wir uns verwickelt finden. Für Schapp handelt es sich letztendlich immer um eine *geschichtliche* Verwicklung, die die menschliche Erfahrung in allen ihren Erscheinungs-, Artikulations- und Darstellungsweisen ausnahmslos und bedingungslos erfasst – wie fatal auch immer. Schapp meint, weil wir immer und unvermeidlich »in Geschichte verstrickt« sein müssen, könne es »keine Tür ins Freie« geben. Selbst eine versuchte (und immerhin denkbare) Flucht *aus* geschichtlicher Verstrickung oder *vor* ihr gehört demnach *in* eine – durchgängig narrativ strukturierte – Geschichtlichkeit, die uns rückhaltlos zu vergeschichtlichen Wesen macht, so dass man anscheinend höchstens von einer Verstrickung in die nächste geraten kann. Selbst das Gesicht des Anderen erzählt noch eine Geschichte oder muss eine Geschichte zu erzählen versprechen, um menschlich als solches verständlich zu sein. Zugang zu sich selbst und zu Anderen wie auch zu jeglicher ›Gegebenheit‹ gibt es für Schapp nur so, d. h. im Modus einer Geschichtlichkeit, die er offenbar für grundsätzlich erzählbar hält.³⁹

39 W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden ²1976, 100, 103, 125 f., 168 [=IGV]; vgl. demgegenüber die etwas nuancierteren Überlegungen zum Antlitz in Schapp, PdG, 82.

Schapp, der mit seiner Dissertation (1910) als Schüler Husserls zunächst einen phänomenologischen Denkweg einschlug, hat sich in seinen späteren Werken, v. a. in seinem Buch *In Geschichten verstrickt* (1953), mit dieser Position dezidiert von der Phänomenologie abgewandt.⁴⁰ Gleichwohl lässt er sich durchaus zu denjenigen zählen, die emphatisch der Maßgeblichkeit der Erfahrung beipflichten. Nur handelt es sich für Schapp um durchgängig narrative Erfahrung, die in Geschichten zur Aussprache ihres Sinnes kommt⁴¹ (um es in Anlehnung an Husserls *Cartesianische Meditationen* zu sagen).⁴² ›Maßgeblichkeit‹ besagt hier: 1. dass die narrativ strukturierte bzw. strukturierbare Erfahrung der Ausgangspunkt allen Philosophierens ist; 2. dass sie ihr bevorzugter, wenn nicht einziger Gegenstand zu sein hat; und 3. dass die Philosophie nicht über die narrative Erfahrung hinaus gelangt und ihrerseits geschichtliche Form annehmen muss. Sie vermag demzufolge die Narrativität eines von Anfang an geschichtlich verfassten Lebens weder als *Ausgangspunkt* noch als *Gegenstand* noch auch als ihren letzten *Horizont* zu überwinden oder zu verlassen. Schließlich münden für Schapp alle Geschichten in eine integrale »Allgeschichte«, an deren innerer Kompossibilität und Erzählbarkeit er offenbar keinen Zweifel heg-

40 Einer mündlichen Mitteilung des Sohnes, Jan Schapp, zufolge ist bereits im Jahre 1931 ansatzweise im Werk seines Vaters von einer Verstrickung in Geschichten die Rede. Andererseits wurde noch im Jahre 1951 eine Neuauflage der Beiträge erwogen, die ihrerseits bereits eine Vergeschichtlichung der Dinge bedenken (s. u.). Näheres wird die Erforschung des Nachlasses erbringen. Im Übrigen werde ich im Folgenden die juristischen und rechtsphilosophischen Schriften Schapps außer Acht lassen. Im Hinblick auf die Phänomenologie sind sie weitgehend unergiebig, trotz der Anlehnung Schapps an den für seine phänomenologische Studie über die »apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts« und besonders das Versprechen noch heute bekannten Adolf Reinach. Man vergleiche nur, wie beiläufig und kritisch letzterer in W. Schapps Buch *Die neue Wissenschaft vom Recht*, Berlin 1930, Erwähnung findet (182 f.).

41 Allerdings vorzugsweise im »stillen Sprechen« – vor allem zu sich selbst (Schapp, *Zugänge*, 41). Demnach könnte man eigene (und fremde?) Geschichte auch für sich behalten; umwillen geschichtlicher Verständigung müsste man nicht miteinander sprechen. Allerdings kommt eine gewisse »Empfangsbereitschaft« von Hörern, weniger aber eine Mitteilungsbereitschaft von Erzählern zur Sprache.

42 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977, § 16.

te.⁴³ Bevor ich auf einige Probleme zu sprechen komme, die speziell in dieser Zuspitzung des Verstricktseins in Geschichte(n) begründet liegen, sei zunächst deren phänomenologische, von Schapp wie gesagt später zurückgewiesene Interpretation verdeutlicht.

Zweifellos gibt es Philosophien, für die die Erfahrung in der angedeuteten Art und Weise *nicht* maßgeblich ist. Vielfach wird jeder Rekurs auf ›Erfahrung‹, der nicht strengen Begründungsansprüchen genügt, für philosophisch suspekt gehalten und einer von vornherein unbegründeten Berufung auf bloß subjektive Einsichten, wenn nicht gar auf Vorurteile und Ressentiments verdächtigt, die sich als solche nicht zu erkennen geben. Keinen *derartigen* Rekurs hatte freilich Husserl im Sinn, der sich durchaus dem hergebrachten Verständnis der Philosophie als einem Projekt der Rechenschafts-gabe (*logon didonai*) verpflichtet fühlte.⁴⁴ Doch damit war für ihn keineswegs ausgemacht, dass sie *solche* Formen der Begründung annehmen muss, die es allenfalls als Propädeutikum gelten lassen, zu zeigen, was überhaupt der Begründung bedarf oder was als zu Begründendes vorliegt.⁴⁵ Im Gegenteil stufte Husserl die – wohl-gemerkt phänomenologisch legitimierte – Erfahrung geradezu als »Rechtsquelle« *aller Philosophie* ein, die demnach zuerst Rechen-schaft davon abzulegen hat, was erfahrungsmäßig überhaupt vorliegt bzw. gegeben ist und woran jeglicher Begründungsversuch anknüpfen muss. Schenkt man dem keine besondere Aufmerksamkeit, so

43 In PdG, XIII, spricht Schapp von einer Einheit der Geschichte, »in der noch der Armseligste seinen Platz« habe. Offenbar beerbt hier die restlose Einordnung jedes Einzelnen in eine Allgeschichte das Absolute, das in den Beiträgen noch mit dem Licht verstehender Einsicht verknüpft worden war (B, 148). Alternativ kann sich der Autor nur vorstellen, wir seien »eine Art Schimmel« auf einem beliebigen Himmelskörper (s. o. Anm. 24). Aber die geschichtliche Integration in einem »Meer von Geschichten« kann scheinbar doch nicht verhindern, dass wir über einen Schiffbruch »im Nichts« nicht hinaus gelangen (B, 327). Wenn Schapp dagegen seine Deutung des Christentums als »Allgeschichte« anbietet, aus der sich niemand ausschließen könne, so muss er sich fragen lassen, ob er so nicht eine Art universalen Integration vorschlägt, in der sich Andere nur als Ausgeschlossene ›aufgehoben‹ finden werden (vgl. IGV, 98–206).

44 Vgl. Husserl, Hua VII, Erstes Kapitel.

45 Man könnte am Beispiel neuerer Gerechtigkeitstheorien ohne Weiteres zeigen, welche Folgen es hat, wenn man nur noch die Gerechtigkeit rational zu begründen versucht, ohne aber in Rechnung zu stellen, woher das Verlangen nach Gerechtigkeit eigentlich stammt, nämlich aus der Erfahrung von Ungerechtigkeit, in der weit mehr liegt als nur ein Mangel an oder Fehlen von Gerechtigkeit.

riskiert man am Ende auch eine Sinnkrise unserer Orientierung an Begründungen, deren Verortung im Leben unklar bleibt.

Für die Phänomenologie ist die Erfahrung nicht nur ein naiver Ausgangspunkt, wie es selbst gewisse phänomenologische »Überwinder der Naivität«⁴⁶ gerne sähen, sondern Quelle der Verpflichtung, von ihr Rechenschaft abzulegen und auch auf sie wieder zurückzukommen, wenn man sich darüber klar geworden ist, wie sich die menschliche, Gegebenes zunächst naiv bzw. unkritisch hinnehmende Erfahrung als solche womöglich selbst missversteht.⁴⁷ In beiden Hinsichten soll nach Meinung des Phänomenologen Klaus Held gelten, dass man den vielfach statuierten Gegensatz der (transzendentalen) Phänomenologie zur sogenannten natürlichen Einstellung abbauen müsse⁴⁸; andernfalls würden sich Menschen in dieser, ihr alltägliches Leben bestimmenden Einstellung nicht davon überzeugen lassen, dass Philosophie für sie irgendeinen Sinn ergebe – wenn sie nicht erkennen können, wie sie an ihre Erfahrung anknüpft und auch wieder auf sie zurückkommt.

Wo man die Phänomenologie auch als »Philosophie von unten«⁴⁹ bezeichnet hat, war darüber hinaus gemeint, sie rede nicht einfach *über* die menschliche Erfahrung und handle nicht bloß *von* ihr, sondern erwache *aus* ihr und werde schließlich auch *für* die Erfahrung praktiziert, d. h. um sie sich selbst besser verstehen zu lehren.⁵⁰ Man will in dieser komplexen Konstellation klären, was Erfahrung überhaupt ist, wenn sie nicht bloß darin liegt, weit herumgekommen zu sein und von irgendwelchen Begebenheiten berichten zu können. In diesem Sinne mag noch der in den letzten Jahren viel diskutierte Begriff des Ereignisses auf das *Eräugnis* zurückverweisen, dessen

46 Vgl. E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg i. Br., München 1976, 98–126, sowie das Kap. I in diesem Bd.

47 Überdies stützt sich die transzendente Phänomenologie ihrerseits unvermeidlich, meint Husserl, auf ein naives Vertrauen auf evidente Selbstgebung dessen, was sie am Ende zweifelsfrei zeigen will (Hua VIII, 53. Vorlesung zur transzendentalen Naivität).

48 K. Held, *Husserl und die Griechen*, in: *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), 137–176, hier: 155.

49 B. Waldenfels, *Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, 742–752.

50 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies* 5 (1988), 143–167, hier: 152.

Augenzeuge *par excellence* als dazu befugt galt, selbst erlebte Geschichte zu erzählen.⁵¹ Doch die Autopsie des selbst Gesehenen erklärt uns so wenig wie der narrative Bericht von gewissen Vorkommnissen (für wen auch immer sie wichtig sind), was das Erfahrene, die Erzählung davon oder auch die Rezeption einer Geschichte durch einen Hörer oder Leser eigentlich zu ›Erfahrung‹ macht und wie weit sie reicht. Wo ihre Grenzen liegen und was jenseits liegen mag, ist nicht einfach narrativ präsentierter Erfahrung zu entnehmen.

Phänomenologie ist deshalb von Anfang an auch kritische Wendung *gegen* ›Erfahrung‹, um sie, gegebenenfalls deren eigenem Selbstverständnis zum Trotz, *als Erfahrung* überhaupt zur Geltung bringen zu können und sie gegen typische Selbstmissverständnisse in Schutz zu nehmen (die z.B. darin liegen können, dass man für Erfahrung all das ausgibt, was man ›intensiv‹ durchlebt zu haben glaubt oder was einen angeblich zu einem Anderen gemacht hat, usw.). Es handelt sich nicht einfach um eine »institutionalisierte Naivität« (wie sie Robert Spaemann einmal genannt hat⁵²), sondern um ein ständiges Sich-Wenden gegen sich selbst – aber im Rekurs auf naive Erfahrung und im Zurückkommen auf sie. Denn die Phänomenologen sind sich nicht dessen sicher (und können sich vielleicht auch niemals dessen sicher sein), dass sie nicht naiven Vor-Meinungen etwas entnehmen (und in die Phänomenologie hineintransportieren), was sachfremd ist. Wie auch immer man die Maßgeblichkeit der Erfahrung näher bestimmt, sie kann gewiss nicht einfach darin liegen, philosophisch zu reproduzieren, was sich als solche ausgibt. Am Ende verdient gerade die spektakuläre Erfahrung, die man als Sensation bezeichnet, ihren Namen am allerwenigsten.⁵³

Darum wissend, beschränkt sich die Phänomenologie nicht auf irgendwie ›herausragende‹ Erfahrungen, sondern beansprucht *als eigentliche Philosophie der Erfahrung im doppelten Sinne dieses Begriffs*, deren ganze Vielfalt und Fülle in ihren ›theoretischen Blick‹ zu nehmen – von der schlichtesten Impression im »Empfindnis« (Husserl) über das weite Gebiet der Wahrnehmung bis hin zum inneren Zusammenhang eines Lebens und weiter bis hin zu radikalen und exzessiven Grenzerfahrungen, die es ›außer sich‹ geraten

51 Vgl. Kap. XVII in diesem Band.

52 Vgl. H. Lübke, *Vorwort*, in: *IGV*, V–VII.

53 Vgl. K. Löwith, *Paul Valéry*, Göttingen 1971.

lassen (sofern es nicht ohnehin immer schon ›ekstatisch‹ existiert). Vielleicht aus Angst vor eben solchen Erfahrungen, spekuliert Rudolf Bernet in seinem Kommentar zu Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins⁵⁴, ist allerdings in Schriften von Phänomenologen eine zuweilen enervierende Beschränkung auf den vermeintlichen Prototyp der Wahrnehmung: die Dingwahrnehmung festzustellen – und zwar in Verbindung mit einer immer wieder festzustellenden, aber oft schon zurückgewiesenen Geringschätzung all dessen, was offenbar ›bloß‹ dinglicher Art und offenbar nur »vorhanden« ist.⁵⁵ Besteht die Welt nicht am Ende aus Dingen, wenn nicht sogar aus »starren Wozudingen«? – fragt Schapp in seinen *Beiträgen zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Ist womöglich die Welt selbst eine Art *Ultra-ultra-chose* – und jede(r) von uns selbst darin eine *res cogitans*, ein »denkendes Ding«?⁵⁶

Wäre der Begriff des Denkens so weit zu fassen, wie es Descartes vorschlug, träfe der Begriff dann aber nicht auf jegliche Erfahrung zu, die denkende Subjekte ›machen‹? In diesem Falle müsste man nur die Relation von Subjekten *via* Erfahrung zum Erfahrenen als solchem klären. Die vorzüglichste Tätigkeit dieser Subjekte wäre das Denken von Dingen (sie selbst eingeschlossen), anhand dessen sich prototypisch und paradigmatisch zeigen ließe, was es mit menschlicher Erfahrung auf sich hat, die am Ende, mit Husserl zu reden, zur »reinen Aussprache« bzw. *Aussage* ihres Sinns in *Satzform* zu bringen wäre.

Die Phänomenologie hat nun aber alle diese scheinbar so überaus plausiblen Schlussfolgerungen destruiert. So hat Maurice Merleau-Ponty energisch gegen die ständige Verwechslung der Wahrneh-

54 R. Bernet, *Einleitung*, in: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Hamburg 1985, XI–LXVII, hier: XLII.

55 Vgl. Fink, *Nähe und Distanz*, 113. Ein Stein bzw. jeder Stein ist »vorhanden«, wohingegen »ein Mensch existiert«, heißt es hier. Ist aber jeder Stein auf die gleiche Weise vorhanden? Zur Zurückweisung der Geringschätzung, die in einem derart nivellierten Begriff der Vorhandenheit liegen kann, vgl. besonders Francis Ponges *Le Parti Pris des Choses*, Paris 1942 (dt.: *Im Namen der Dinge*, Frankfurt/M. 1973), sowie Erhart Kästners *Aufstand der Dinge*, Frankfurt/M. 1979.

56 Vgl. B. VIII, 59; W. Schapp, *Wissen in Geschichten* [1965], Wiesbaden ²1976, 3 [=WiG]; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, B 430 ff. Der Begriff der *ultra-chose* stammt von dem Psychologen Henri Wallon.

nung mit Vorstellungen von ihr protestiert, die sie in Gedachtem geradezu auflöst.⁵⁷ Das dem Denken angeblich zugrundeliegende und es ständig bewerkstellende Subjekt eines reinen Bewusstseins ist gerade nicht phänomenologisch ermittelt worden, stellt Otto Pöggeler fest.⁵⁸ Die Erfahrung, die es vermeintlich ›macht‹, enthüllt sich darüber hinaus der phänomenologischen Forschung in Wahrheit als eine Subjekt-Objekt-indifferente Offenbarkeitsdimension⁵⁹ zwischen uns und der Welt, insistiert Klaus Held. Um diese Dimension bzw. um dieses »Element« unseres Lebens müsse es der Phänomenologie in Wahrheit gehen. Unübersehbar besteht hier eine gewisse Nähe zu Schapps, auch von Ricoeur aufgegriffener Rede vom »Auftauchen«⁶⁰ narrativer Erfahrung, das keinem Subjekt zu verdanken ist und im Modus der Verstrickung einen originären Weltbezug stiftet, der ursprünglich nicht gegenständlich vorliegt.

Demnach kann auch die Welt für Schapp kein Gegenstand oder Sammelsurium von »Gegebenheiten« sein. »Solche Gegebenheiten gibt es nicht«, heißt es in *Wissen in Geschichten* (1965) scharf, wo der Autor außerdem kategorisch die Reduzierbarkeit von Gegebenheiten auf (phänomenologische) Sachverhalte bestreitet (WiG, 97). Was »es gibt«, ist für ihn überhaupt nichts ›positiv Vorliegendes‹, das man bloß aufzulesen hätte. Es handelt sich offenbar vielmehr um Resultate eines Auftauchens, das zu erfahren, zu erkennen, zu denken *gibt* und in seiner Gebung ›etwas‹ sich zeigen lässt. Im besagten ›Zwischen‹ *zeigt sich* demnach etwas bzw. *gibt sich* originär etwas zu erkennen.

Aber selbst diese Formulierungen stehen im Verdacht, unreflektierte Vorurteile aus der natürlichen Einstellung unbedacht zu beer-

57 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 60.

58 O. Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in: *Phänomenologische Forschungen* 9 (1980), 124–162, hier: 136; Vgl. Blumenberg, ZdS, 169.

59 K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 111–139.

60 Vgl. IGv, 2, 72, 148, wo der phänomenologische Begriff der Wahrnehmung durch die maritime Metapher des »Auftauchens« von oder aus Geschichten ersetzt wird. Dieser Unterschied wäre eigens zu bedenken, wenn man Geschichten nicht verdinglichen will, die subjektlos als fertige, am Ende sich selbst narrativ darstellende und erzählende oder sogar sprachlos (ebd., 178) aus einem Meer von Geschichten ans Licht treten könnten.

ben. Ist es denn sicher, dass das, was sich zeigt, in jedem Falle ›etwas‹ ist (so dass das ›Etwas‹ als die oberste Kategorie gelten dürfte)? *Gibt sich* in jedem Falle ›etwas‹ zu erkennen? Phänomenologen sind sich dessen offenbar weniger denn je sicher.⁶¹ Schapp für seinen Teil verlangt jedenfalls eine destruierende Präparation vermeintlich »unmittelbarer Selbstverständlichkeiten« in dieser Hinsicht. Was phänomenologisch »Selbstgegebenheit« heißt, ist in jedem Fall erst dazu zu »bringen«, schrieb er bereits in den *Beiträgen*.⁶² Es handelt sich hierbei um ein Ziel, um zu Zeigendes oder Aufzuzeigendes, nicht um einfach Vorliegendes.⁶³

Dieses Ziel zu verfolgen, gehorcht zwar zunächst der methodischen Devise, nur leibhaftig etwas als solches, nichts »Hinzugedachtes« oder »Hinzugemeintes« gelten zu lassen. Doch die bemühte Voraussetzungslosigkeit phänomenologischer Forschung, die sich erklärtermaßen »vor aller Theorie«, also *theorielos* zu bewähren hätte (B, 10, 20, 38 f.), stößt alsbald an eine schier unüberwindliche Grenze. Das »als Selbst Auftauchende« lässt sich nicht einfach einer unvermittelt wahrgenommenen (im Gegensatz zu einer bloß gedachten, konstruierten, gegebenenfalls auch errechenbaren und modellierbaren) Welt zuordnen, wie es sich selbst Merleau-Ponty gelegentlich vorgestellt hatte. Dieser Unterschied verliere grundsätzlich an Bedeutung, meint Schapp schließlich in *Wissen in Geschichten*,

61 So macht vor allem Jean-Luc Marion einen systematischen Unterschied zwischen Sich-zeigen einerseits und Sich-geben andererseits.

62 Vgl. B, 3, 14 f., 93, 146.

63 Wer hinsieht, kann nicht leugnen, heißt es in den *Beiträgen*, dass er »›das Innere‹ der Dinge leibhaftig vor sich hat« (B, 24). Wer sich davon nicht überzeugen lässt, kann auch durch Andere, die zu ›zeigen‹ hätten, was mit dem Begriff der Selbstgegebenheit gemeint ist, nicht belehrt werden (ebd., 16 f.; allerdings ›sehen‹ wir ideale Objekte überhaupt nicht; WiG, 119). Hier kommt Schapp ähnlichen Überlegungen Wittgensteins bemerkenswert nahe. Vgl. H. Lübbe, *Bewußtsein in Geschichten*, Freiburg i. Br. 1972, 81 ff. Was angeblich einfach sich von ihm selbst her zeigt (als evident), muss eigens gezeigt werden (und lässt sich insofern nicht einfach »von ihm selbst her sehen«), aber unter Zuhilfenahme eines Hinsehens, das wiederum niemandem zu demonstrieren ist (vgl. Blumenberg, ZdS, 346). Dieser Schwierigkeit entgeht auch Schapps Philosophie der Geschichten nicht, die über weite Strecken voraussetzt, Geschichten zeigten sich von sich aus in einer Weise, die geradezu die phänomenologische Selbstgegebenheit scheint beerben zu können. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, 27 f. (§ 7).

weil die sogenannte wahrgenommene Welt von Gedachtem überlagert sei (WiG, 130⁶⁴).

Diese Metaphorik kaschiert hier freilich das grundsätzliche Problem, auf das man stößt, wenn es sich tatsächlich nicht nur um eine Art Sedimentierung (Husserl) handelt, die zu »Überlagerungen« führt, deren Prozesse eine phänomenologische Archäologie oder Stratigraphie noch rekonstruieren könnte, sondern um eine Imprägnierung und Durchdringung, die originär Wahrzunehmendes und bloß sekundär Hinzugedachtes nicht mehr zu unterscheiden gestattet. Was, wenn die Idee der Selbstgegebenheit nur ein phänomenologischer Wunschtraum ist⁶⁵ – und wenn die Erscheinungen nicht von sich aus ›geben‹ oder ›zeigen‹, worum es sich bei ihnen handelt, wenn sie vielmehr sogar »lügen« können, wie Schapp zu bedenken gibt, bzw. wenn sie uns täuschen (so wie auch wir selbst uns täuschen) und keineswegs versprechen, ihren vermuteten eidetischen Kern so weit wie möglich zu offenbaren?⁶⁶

Zur Zeit der Abfassung seiner Dissertation schien sich Schapp noch dessen sicher zu sein, ungeachtet einer Vielzahl von Arten und Weisen, sich auf Gegenstände zu beziehen, wenigstens dies phänomenologisch aufklären zu können: »wie wir das Haben von Gegenständen haben« (B, 3, 6).⁶⁷ Am Ende wird er seine Leser glauben machen, seine Philosophie geschichtlicher Verstrickung gebe uns den Universal-Schlüssel zur Antwort auch auf diese Frage in die Hand. Der Begriff der Verstrickung in aktuelle Geschichten

64 In der *Philosophie der Geschichten* wird der Begriff der Wahrnehmung als bloße »Konstruktion« zurückgewiesen (293). Verworfen wird somit die Vorstellung einer ersten Naivität aus Ausgangspunkt phänomenologischer Forschung, die suggerieren würde, dass wir zu einem nur technisch imprägnierten bzw. überformten Kern der Dinge, Wesen genannt, vordringen könnten.

65 Diese Frage hat schon Husserl beschäftigt, u. a. in den Analysen zur passiven Synthesis, wo das Selbst eines Gegenstandes der sog. äußeren Wahrnehmung als unerreichbar beschrieben wird, wohingegen es bei immanenten Gegenständen noch als einholbar gilt (Hua XI, 20 ff.).

66 Vgl. B, 61, 103, 73.

67 Wie sehr das ›Haben‹ als solches radikal angefochten worden ist, u.a. durch Gabriel Marcel, war dagegen für Ricœur ein wichtiger Ausgangspunkt. Vgl. G. Marcel, *Sein und Haben*, Paderborn 1953, 187; Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 22–29.

ersetzt tatsächlich in der *Philosophie der Geschichten* geradezu den der Selbstgegebenheit.⁶⁸

Doch da hat Schapp bereits mit einer Phänomenologie gebrochen, die schien versprechen zu können, nicht bloß alle möglichen Gegenstände *als Phänomene* beschreiben, sondern darüber hinaus die eigentliche *Phänomenalität der Phänomene selbst* und *die Erstaunlichkeit ihres Erscheinens* aufklären zu können.⁶⁹ Wie auch immer man sie ›hat‹ oder wie auch immer sie sich zeigen, beides, das Haben und Sichzeigen, sollte sich demnach als solches phänomenologisch »ausweisen« können.⁷⁰ Allerdings nicht »rein«. Das *Sich-Zeigen* (oder Schapps »Auftauchen«) kann paradoxerweise stets nur *indirekt* an etwas (oder jemandem) deutlich *gemacht* und nicht im direkten Zugriff allgemein aufgeklärt werden. So *zeigt sich etwas und daran das Sich-Zeigen als solches*. Man ist *auf etwas* aufmerksam und *daran* zeigt sich die Aufmerksamkeit *als solche* (bzw. daran zeigen sich spezielle Formen der Aufmerksamkeit, die nicht ohne vergleichende Untersuchung anderer Formen als – stets nur provisorischer – ›Kern der Sache‹ Aufmerksamkeit auszugeben sind).⁷¹ Auf dieser Linie liegt m. E. das, was Bernhard Waldenfels später als »strukturelle« Untersuchung konzipiert hat.⁷² Wichtiger noch erscheint, dass sich das Aufmerksam-werden und -machen im Grunde *nur als sozialer Prozess der Artikulation und der Explikation des Sich-Zeigenden* vorstellen lässt, wenn es nicht solipsistisch beschränkt bleiben soll. Eine phänomenologische ›Wissenschaft‹ von der Erfahrung ist ohne Rekurs auf die soziale *Nachvollziehbarkeit*

68 Vgl. PdG, 293. In seinen 1959 zuerst veröffentlichten Erinnerungen an Husserl (Wiesbaden 1976, 13 ff.) dagegen bekennt Schapp, die Reduktion, die die Selbstgegebenheit ja sicherstellen sollte, nie richtig verstanden zu haben. Im Übrigen beschränkt er sich auf Fragen wie diese: lässt sich überhaupt alles zur Selbstgegebenheit bringen, und zwar als Einzelnes oder als in Horizonten Gegebenes oder als Horizont selbst?

69 Vgl. B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19, 41; Blumenberg, ZdS, 180 unter Verweis auf Hobbes.

70 Vgl. C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, ch. 4, 6.

71 Demnach entdeckt die eidetische Reduktion Wesen als fungierende in der Erfahrung und übersteigt sie nicht. Zudem spielt sie nie alle Variationen durch; vgl. Waldenfels, *Einführung*, 31. Zur Verquickung von Sich-Zeigen und Aufmerksam-machen vgl. Blumenberg, ZdS, 183.

72 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991, 65–85.

dessen, worauf sie als Sich-Zeigendes bzw. Gegebenes aufmerksam macht, schlechterdings nicht überzeugend durchführbar.

Auch auf das »Haben« oder »Sich-Zeigen« und »Auftauchen« von etwas ist nicht gleichsam einfach zu »lauschen«. Stets geht es um ein indirektes (Sich-) Zeigen als etwas im Wie des Zugangs zu ihm. Darüber hinaus erweist sich das- oder derjenige, dem sich etwas zeigt, als darin »verstrickt«. Es gibt kein »reines Bewusstsein«, das nur Beliebigen erscheinen lässt und dabei selbst unbetroffen bleiben könnte. Die Verstrickung erfasst den etwas Erfahrenden, den Prozess der Erfahrung und das Erfahrene als solches gleichermaßen; es gibt keinen neutralen Standpunkt außerhalb oder oberhalb ihrer. Stets muss jedes vermeintliche Wesen einer Sache oder der Erfahrung, die für sie aufschließt, Resultat einer Prüfung sein, die nur bis auf Weiteres Bestand haben kann und geradezu danach verlangt, nach Abweichungen zu forschen, die sich am besten dort als solche herausstellen werden, wo deren Artikulation mit der Erfahrung Anderer abgeglichen wird, statt sich auf eine subjektive Evidenz zurückzuziehen und womöglich sogar auf sie zu berufen.

In den frühen *Beiträgen* glaubt Schapp noch, das Wesen der Dinge habe unanfechtbar Bestand. Er gibt hier der Verführung eines gewissen (Platon selbst eher fremden) Platonismus nach, der glauben macht, das, was sich angeblich »von sich her zeigt«, bestehe ohne unser Zutun unverfälscht als das, was es »an sich« ist. Schapp redet hier einer »selbständigen Sphäre« der Gültigkeit von Ideen das Wort, die rein hervortreten könnten, »indem die verstandene Wahrnehmung alles Menschliche abstreift« (B, 140–146). Doch unübersehbar drängt sich hier bereits eine unhintergehbare radikale Geschichtlichkeit auf, wenn Schapp feststellt, jedes Ding habe seine Geschichte – »fast wie Narben« –, und wenn er den »Weg zum Ding« bedenkt (B, 36).⁷³ So müsse man sich erst in die »Stelle« eines Schmiedes versetzen, um phänomenologisch adäquat beschreiben zu können, was es heißt, mit Dingen in einem handwerklichen

73 Bemerkenswert ist überdies, wie sehr Schapp bereits in den *Beiträgen* über die ontologische Solidität der Welt ins Grübeln gerät. Unterscheidet er zunächst Dinge und Phänomene, so wird ihm schließlich restlos zweifelhaft, was wesentlich ist. Es gebe keinen Rechtsgrund dafür, dass Dinge das Wesentliche sind. Am Ende wird das Gegebene selbst in jedweder Form zum befremdlichen Rätsel (B, 94 f., 126).

Raum zu hantieren (B, 27). Der perspektivisch vermittelte Zugang zum Ding ist für die phänomenologische Rekonstruktion unerlässlich. Der Weg zum Ding (oder die »Zugangsart«) gehört mit zu ihm (bzw. zu seinem »Sachgehalt«). Die Dinge aber gehören in diesem Falle zu einem Raum, den die Geschichte alsbald weitgehend zum Verschwinden bringen wird, wie zahlreichen einschlägigen Zeitdiagnosen zu entnehmen ist, die den Einbruch geschichtlicher Kontinuität in menschliche Lebensformen reflektieren und nicht selten sogar so weit gehen, eine heraufziehende Weltlosigkeit zu beschwören.⁷⁴

Zur so sich abzeichnenden Übermacht von Geschichte verhält sich Schapps Werk, wie eingangs schon angedeutet, außerordentlich ambivalent. Dessen ungeachtet ist es bis heute vielfach nur unter dem Aspekt einer kaum weiter zu treibenden Vergeschichtlichung menschlicher Erfahrung bekannt, die anscheinend nichts mehr »draußen« lässt. Daraus ziehen die Bücher *In Geschichten verstrickt* (1953), *Philosophie der Geschichten* (1959) sowie *Wissen in Geschichten. Zur Metaphysik der Naturwissenschaft* (1965) systematische Konsequenzen, auf die nun einzugehen ist.

4. Grundpositionen von Schapps Narrativismus und ihre Probleme

Alles der Erfahrung Gegebene taucht in Schapps Verständnis *im Kontext von Geschichten* und *in geradezu geschichtlich verfasster Form* auf. Schapp verwirft ausdrücklich jegliche nicht-narrative Ob-

74 Man vergleiche beispielsweise Carl J. Burckhardts Brief vom 30. August 1924 an Hugo v. Hofmannsthal in deren Briefwechsel, Frankfurt/M. 1966, 159 f., und D. Wellershoff, *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde* [1958], München 1976, 9–44 zum »Wirklichkeitsverlust«. Auch in Hannah Arendts und Günther Anders' Werk nimmt befürchteter Weltverlust eine wichtige Stellung ein. Bis heute kann aber nicht als geklärt gelten, wie sich entsprechende Zeitdiagnosen zu einer Ontologie des In-der-Welt-seins verhalten, das einschlägigen phänomenologisch-hermeneutischen Diagnosen zufolge menschliches Leben ausmacht. Vgl. bspw. A. Schauer, *Mensch ohne Welt*. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung, Berlin ²2023, wo der fragliche Weltverlust teilweise wie ein empirisches Faktum abgehandelt wird, ohne dass erkennbar würde, mit welcher soziologischer Methodik man dazu kommen könnte.

jektivierbarkeit psychischer Phänomene.⁷⁵ War er ursprünglich einer deskriptiven Psychologie auf der Spur (als die Husserl die Phänomenologie zunächst eingestuft hatte), so gibt er hier nun den Begriff der Seele ebenso preis wie die Idee der »Selbstgegebenheit« bzw. einer nach mathematisch-logischem Vorbild gesuchten Evidenz. Mangels eines narrativen Kontextes könne auch der Aussagesatz keinen klaren Sachverhalt aufweisen. Den Kontext könne man im Grunde nur »abbilden« (IGV, 174, 179). So entstehen Gegenstände (wie auch der biologische menschliche Körper; IGV, 194) – d. h. eigentlich infolge einer Einklammerung ihrer ursprünglichen narrativen Einbettung, die als solche dann aber vielfach vergessen werde.

An einer Stelle heißt es jedoch lapidar: wir »finden in erster Linie Geschichten vor« (IGV, 78). Damit ist letztlich radikal gemeint: *alles begegne* uns in geschichtlicher Form und *nichts* vermöge sich einer primär bzw. ursprünglich bereits geschichtlich verfassten Erfahrung *zu entziehen*. Das scheint selbst für die Welt und den welt-geschichtlichen Sinn der menschlichen Gattung gelten zu sollen. Jede(r) Einzelne werde schließlich erst zum Menschen durch Verstrickung in Geschichten; und niemanden könne man aus ihr gänzlich herauslösen (WiG, 117). Ich möchte mich im Folgenden weitgehend auf den ersten Punkt beschränken, werde aber den zweiten am Ende kurz streifen.

Geschichten für schlicht ›vorfindlich‹ zu halten, erscheint irreführend. Denn so werden Geschichten ihrerseits nach dem Muster von Sachverhalten gedeutet, obgleich ihr objektives, quasi-dingliches Vorliegen gerade bestritten worden war. Überdies insistiert Schapp, dass man Geschichten nur insoweit ›kenne‹, als man in sie verstrickt sei (IGV, 85 f.). Dass gerade die Verstrickung dem Kennen und der Erzählbarkeit von Geschichten im Wege stehen könnte, zieht er nur *en passant* in Erwägung, bestreitet aber im Zuge dieser Überlegung, dass Geschichten gegenständlich vorliegen (PdG, 149; IGV, 182). Sollten sie also ›vorzufinden‹ sein, kann es sich dabei nicht um eine gegenständliche Form handeln.

Vielmehr müssen sie »auftauchen«, um uns *als solche* zu begegnen. Dabei handelt es sich nicht um ein unproblematisches An-Licht-Treten, sondern um ein stets nachträgliches Geschehen, das

75 Vgl. u. a. das Beispiel der Trauer, IGV, 157. Aber auch von Geschichten heißt es, sie seien im Grunde nicht objektivierbar (Schapp, *Zugänge*, 39).

ex post auf eine geschehene, stets vergangene (aber ev. noch unabgeschlossene) Geschichte verweist, deren ›Passiertsein‹ sie in *originärer Nachträglichkeit* erst zum Vorschein bringt, so dass gelebte (bzw. ›passierte‹) und *Anderen* zu erzählende Geschichte unvermeidlich auseinandertreten.⁷⁶ Wie letzteres kommunikativ zwischen Eigen- und Fremdgeschichten bedeutsam werden könnte, ist nicht zu verstehen, wenn es zutreffen sollte, dass die jeweilige Geschichte »nur dem Verstrickten offen«⁷⁷ bzw. zugänglich sein kann.

Nie ist das »Selbst« der Geschichte einfach gegeben (IGV, 181).⁷⁸ Auch in dieser Hinsicht hätten wir demzufolge auf jegliche Selbstgegebenheit, Evidenz und Wesensforschung zu verzichten.⁷⁹ Und

76 In PdG, 287 nivelliert Schapp freilich den Unterschied zwischen gelebter und zu erzählender Geschichte wie auch ihr ›Passiertsein‹ und »Auftauchen«, ohne dass sich das zwingend aus seiner Position ergäbe, dass »passieren« [...] ohne Menschen oder nach unserer Sprechweise, ohne Geschichten« keinen Sinn ergibt (WiG, 28; IGV, 86).

77 Zit. n. Gottlöber, *Phänomenologie*, 56.

78 Davon kann das menschliche Selbst, das sich narrativ auf die Spur zu kommen versucht (aber keinesfalls mit dem »Selbst der Geschichte« zu verwechseln ist), nicht unbeeinträchtigt bleiben, zumal wenn man bedenkt, wie Schapp, der zunächst meinte, das Ich bleibe in allen Geschichten dasselbe und man komme sich selbst in Geschichten am nächsten, andererseits betont, »je tiefer wir eindringen, desto mehr verschwinden in den Geschichten die Menschen« (PdG, 149). Hier wird das Geschehen narrativer Sinnbildung geradezu in einen Gegensatz zum narrativen Selbst gebracht und geht nicht in letzterem auf.

79 IGV, 94. Oben war bereits darauf hingewiesen worden, dass Schapp in Wahrheit viel tiefer in der phänomenologischen Denktradition verwurzelt blieb, als es seine wiederholten Erklärungen, sich von ihr verabschiedet zu haben, ahnen lassen. Kommt am Ende auch Geschichten in ihrer angeblichen Selbstgegebenheit eine Evidenz zu (PdG, 293)? Und welcher Art wäre die? Gewiss doch nicht die Evidenz einer Unanfechtbarkeit durch Zweifel, wie sie Husserl vorschwebte (Hua VIII, 33. Vorlesung). Zieht man an dieser Stelle Husserl zu Rate, so zeigt sich gleichwohl eine bedenkenswerte Parallele. Für Husserl macht »Evidenz von individuellen Gegenständen [...] im weitesten Sinne den Begriff der Erfahrung aus«, deren »letztes Substrat« (im Sinne primär gegenständlicher Evidenz im Gegensatz zur sekundären Urteilevidenz) für Husserl nur ein »gänzlich ungeformtes Etwas« sein kann (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985, §§ 5, 6, S. 20 f.). Eine Impression kommt als ein Grenzfall der Evidenzmachung in Betracht (Hua VII, 23. Vorlesung). Im Fall der narrativen Erfahrung (aus der isolierte Urteile und Sätze nach Schapp immer nur nachträglich herausgelöst werden können) stoßen wir niemals auf ein solches gänzlich ungeformtes Etwas, sondern auf prä-narrative, aber narrativ polymorphe Strukturen vielfältiger Erzählbarkeit, die sich nicht einfach von

das »Heute«, in dem sich alle Geschichten verankert erweisen sollen, stellt sich für Schapp als das Rätselhafteste (um nicht zu sagen: Geheimnisvollste) überhaupt heraus (PdG, 276). Man kann es nicht ›gleichzeitig‹ als geschichtliches verstehen. Vielmehr ist es darauf angewiesen, nachträglich als solches begreiflich zu werden, nachdem das »Heute« immer schon ›vorbei‹ sein muss. Darüber hinaus erweisen sich Geschichten als miteinander derart verflochten, dass zweifelhaft erscheint, ob wirklich jedes Erlebnis in eine Geschichte »gehört« (IGV, 121), ob es sich nicht in seiner *lateralen* Verknüpfbarkeit mit verschiedenen ›Seiten‹-Geschichten, Vor- und Nach-Geschichten vielmehr unvermeidlich als *narrativ polymorph* erweisen wird.⁸⁰ Diese Frage stellt sich unvermeidlich, wenn das »Auftauchen« von Geschichten nicht auf ein bloßes Sichtbarwerden, sondern nur auf eine *nachträgliche Realisierung* hinauslaufen kann, die zwischen gelebter und zu erzählender Geschichte ein Moment der Distanznahme zur Geltung bringt. Letzteres lässt sich nicht vermeiden, wenn es denn stimmt, dass sich Geschichten ständig vor- ausgehen und gleichsam hinterherlaufen (IGV, 91, 139). Gelebte Geschichte geschieht gleichsam im prä-narrativen Vorgriff auf ihre Erzählbarkeit; umgekehrt greift die erzählte Geschichte unvermeidlich auf eine Prä-Narrativität zurück, ohne die sie im Gelebten keinen Ansatzpunkt hätte. Genau darauf weist schließlich auch Ricœur in seiner Anknüpfung an Schapp hin. Das unvermeidliche, diastatische

sich aus zeigen, sondern kontrastiver Artikulation bedürfen, um als solche erkennbar zu werden. Auch hier stoßen wir auf eine subtile Verschränkung des Sich-Zeigens mit dem, was gezeigt (und Anderen gegenüber artikuliert) werden muss. Wenn wir hier überhaupt zu einer Evidenz gelangen (was Husserl zweifellos bestreiten würde, solange man sich im Ungefähr von Meinungen bzw. »äußerer Erfahrung« hält; Hua VII, 5. Vorlesung), so muss sie herausgearbeitet werden. Dessen ungeachtet bleibt die Frage ihrer Adäquatheit noch zu klären, die für jeden Anspruch, Geschichte(n) erkenntniskritisch zu befragen, zentral sein dürfte (vgl. Hua VIII, 31. Vorlesung). Schapp verabschiedet allerdings auch diesen Anspruch. Erkannte und adäquat (bzw. narrativ triftig erzählte) Geschichte gibt es für ihn offenbar nicht. Vgl. zur Prä-narrativität Ricœur, ZEI, 98 ff., zu Grenzen der Phänomenologie in dieser Hinsicht ebd., 269 ff., sowie Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 243 ff., 260 ff.

- 80 Nur en passant sei auf die berühmten Passagen in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* verwiesen, in denen von einer netzartigen Verflechtung von Geschichten die Rede ist. Diesen Gedanken unterläuft Schapp, wo er einerseits jeder Geschichte »Selbständigkeit« bescheinigt und andererseits Geschichten als lediglich »benachbart« beschreibt (vgl. PdG, 3 f., 290; IGV, 94).

Auseinandertreten von Vor- und Rückgriffen aber schließt es aus, im einen wie im andern Fall direkt mit dem »Selbst der Geschichte« zu tun zu haben.

Das gilt in einem narrativen Selbstverhältnis ebenso wie im Verhältnis zum Anderen. Eine dem Anderen erzählte Geschichte gibt sie *weiter*, aber nicht nur reproduktiv *wieder*.⁸¹ Indem einer sie zu hören oder zu lesen gibt, verstrickt sich ein Anderer mit in die Geschichte, meint Schapp.⁸² Aber was bedeutet das, wenn sich »jeder anders« in eigene und fremde Geschichten verstrickt?⁸³ Es kann keineswegs nur um eine einfache Erweiterung von Eigengeschichte in Richtung auf die Fremdgeschichte Anderer gehen, wenn sich Eigengeschichten und Fremdgeschichten von Anfang an miteinander verflechten und nicht etwa letztere einer zunächst exklusiv ums eigene Selbst kreisenden Eigengeschichte nachgeordnet oder aus ihr abgeleitet zu verstehen sind. Unvermeidlich erfahren wir von den Anfängen »eigener«, nicht erst mit der Geburt anhebender Geschichte zuerst durch Andere, so dass wir uns insofern gleichsam selbst vorausgehen. Insofern *beginnt* jede Eigengeschichte geradezu *als* Fremdgeschichte, wie es auch eine Phänomenologie der Generativität lehrt, der sich Schapp selbst in seiner *Metaphysik des Muttertums* stellenweise nähert.⁸⁴

Nirgends wird freilich das Desiderat deutlicher, das Schapp wie kein anderes zu untersuchen auffordert. Er hat nicht geklärt, was Verstrickung wirklich bedeutet. In der *Metaphysik* lässt er sich vom Paradigma eines exklusiv-dyadischen Mutter-Kind-Verhältnisses leiten, ohne dessen Fundament (und Vorbild?) aller menschlichen Beziehungen die Welt letztlich ins Chaos stürzen müsse (vgl. IGV,

81 Hier wird Ricœurs Mimesis-Theorie der Narrativität ansetzen, die die Wiedergabe von Geschichte(n) als eine »kreative« deutet.

82 Schon dadurch, möchte man ergänzen, aber auch allein dadurch?

83 Vgl. IGV, 107, 182; PdG, 181.

84 W. Schapp, *Zur Metaphysik des Muttertums*, Den Haag 1965. Dieses Werk wurde Mitte der 30er Jahre des vergangenen Jahrhunderts geschrieben, gelangte aber erst 1965 zur Veröffentlichung. Rückblickend wäre auf kein anderes Werk Schapps so wie auf dieses der Gedanke der geschichtlichen Verstrickung anzuwenden; sei es auch nur infolge dessen, dass es sich zur seinerzeit geltenden nationalsozialistischen Ideologie nicht verhalten hat, die aus »eigenem« Nachwuchs biopolitisch-rassistisches Kapital schlagen wollte – bis hin zu Heinrich Himmlers »Lebensborn«-Projekten. Wie sich Schapps Buch im Einzelnen in diesen Kontext einfügt, wird die Forschung zeigen müssen.

196 f.). In dem Buch *In Geschichten verstrickt* dagegen begegnet die (oder der) Andere primär als *Dritte(r)*, als Zeuge vor allem, der nur *von außen* an eine andere Geschichte herantrete (und zu deren *originärer, nachträglicher Bewahrheitung* im Zuge der an ihn adressierten Erzählung nichts scheint beitragen zu können).⁸⁵

Tatsächlich kann die oder der Andere natürlich diese Rolle übernehmen, nicht nur als Zeuge vor Gericht (das Beispiel, das Schapp mehrfach bemüht), auch als historischer Augen- und Ohrenzeuge. So können Andere zur *Berichtigung* von Geschichten beitragen. Ohne diese Funktion des Zeugen wäre keine Geschichtswissenschaft denkbar, die gerade nicht mit Schapp voraussetzen kann, dass Geschichten sich selbst berichtigen.⁸⁶ Es mag demnach zwar sein, dass das Verstricktsein in Geschichten (wie das Dasein bei Heidegger) im Grunde diesseits von Wahr und Falsch liegt (s. ebd., 150), gerade weil es überhaupt erst den *Zugang* zu beidem eröffnet. Doch erübrigt das nicht die *kritische Frage*, wo es möglicherweise in die Irre geführt hat.

Gewiss geht die »rückwirkende Kraft«, die Schapp, hier an Nietzsche erinnernd, menschlicher Geschichtlichkeit zuschreibt, nicht so weit, *durch Umschreiben von Geschichten deren Geschehensein nachträglich ändern zu können* (IGV, 166). Doch muss sie als kritische im Auseinandertreten von gelebter und zu erzählender Geschichte intervenieren können, wenn letztere die zunächst unvermeidliche Verstrickung in eine polymorphe Geschichtlichkeit nicht bloß in durchaus vermeidbarer Art und Weise narrativ reproduzieren soll. In die Aufgabe kritischen Neu- und Anders-Erzählens von *verschieden* einzufädelnden Geschichten sind wir gewiss nicht in der gleichen Art und Weise verstrickt wie in die Geschichten, die uns widerfahren und heimsuchen – angefangen bei der Geschichte derer, denen wir unser eigenes Leben »verdanken«. Schließlich verhalten wir uns auch dazu, in *bestimmte* Geschichten verstrickt zu sein – u. U. auch in

85 Vgl. zum primär juristisch aufgefassten Zeugen IGV, 183–185.

86 IGV, 152. Die weitere Forschung wird diese Annahme wie auch die wenig spezifizierte Rede von einer ausnahmslosen und nicht hintergehbaren Verstrickung in Geschichten historisieren und untersuchen müssen, was sie im geschichtlichen Kontext der Nachkriegszeit bedeutete. Das gilt sowohl im Hinblick auf den zweifellos pejorativen Beiklang des Verstricktseins wie auch im Hinblick auf dessen (in Schapps Werk nicht ausgeführte, aber suggerierte) Assoziation mit dem Gedanken fataler Schuld.

der Weigerung, an eine bestimmte Geschichte *so* oder anders *überhaupt* anzuknüpfen oder sie fortzuschreiben.⁸⁷ Ungeachtet dessen kann gerade eine vermeintlich abgebrochene Geschichte gleichsam subkutan deren subtilste Nachwirkung heraufbeschwören und insofern das zurückgewiesene Verstricktsein in sie auf unerkannte Art und Weise verlängern. Schapp vernachlässigt diese Fragen, indem er dazu neigt, jegliches Verhalten zu Geschichten, in die man sich verstrickt erfährt, unter eine *indifferente Kategorie* der Verstrickung zu subsumieren, die am Ende jeden Unterschied zwischen verschiedenen Arten und Weisen bewusstloser Fortsetzung, gleichgültiger Verlängerung, kritischer Revision oder radikalen Bruchs mit eigener oder fremder Vergangenheit nivellieren müsste.

Dabei tendiert er dazu wiederholt dazu, die Vergangenheit, in die sich jemand verstrickt erfährt, auf dessen Selbigkeit, nicht auf dessen Selbstheit zu beziehen. Im Sinne der Selbigkeit wird man von Anderen zu jemandem »gestempelt«, schreibt er (IGV, 128). Aber reduziert sich das, was im narrativen Ausdruck unserer Verflechtung mit den Geschichten Anderer zur Geltung kommen soll, wirklich bloß darauf, dass wir durch unsere Geschichten in ihren Augen als dieselben wiedererkennbar bzw. reidentifizierbar werden?⁸⁸ Reduziert sich der Sinn des Erzählens von Geschichten so gesehen am Ende darauf, das, was man unsere Identität nennt, sozial und politisch *verfügbar* zu machen? »Erschöpft« sich sogar das Menschsein

87 Um nur ein Beispiel aus dem Bereich der Phänomenologie zu nennen: In seinem *Merk-Buch* spricht sich Eugen Fink für eine radikale Entnazifizierung aus, fragt sich aber auch, wie man es im Rahmen einer solchen Programmatik vermeiden kann, Denkweisen der Nazis zu reproduzieren. Fink spricht einmal selbst von deren »Ausrottung«; vgl. E. Fink, *Pensées à propos de la Collaboration politique (honorable!)*, in: *Existenz und Coexistenz*, Freiburg, München 2018, 933–968, hier: 948, 954.

88 Für Schapp geht es hier offenbar nur um das, was Hermann Lübbe später die »Identitätspräsentationsfunktion« der Selbigkeit genannt hat. In der Philosophie der Geschichten wird die Frage nach dem Selbst mit dem Hinweis auf das vermeintlich Sicherste erledigt, dass derjenige, dem eine Geschichte »passiert«, wirklich existiert. Erst die Frage, als wer, würde auf die Spur einer in schierer Selbigkeit nicht aufzuhebenden Selbstheit führen, die im Übrigen nicht nur geschichtlich re-präsentiert wird (nach dem Motto »Die Geschichte steht für den Mann« – oder die Frau), sondern die Frage aufwirft, ob das Selbst für eine (und für welche) Geschichte in seiner Gegenwart und Zukunft entsteht. Vgl. Vf., *Das bezeugte, einzige Selbst. Kierkegaard gegen Hegel*, in: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. IV.

in diesem Sinne in Geschichten, wie Schapp an einer Stelle wörtlich sagt?⁸⁹

Das scheint eine dogmatische Schlussfolgerung zu sein, kennen wir doch Formen der Gastlichkeit, die gerade im Verzicht auf eine narrative Festlegung des Anderen menschlichen Empfang realisieren.⁹⁰ Und ist Elternschaft so weit entfernt davon, Anderen als ursprünglich Fremden und vielleicht niemals ganz in ›eigener‹ Geschichte Aufgehenden gastliche Aufnahme zu bereiten?⁹¹ Erweist sich ihre Generativität insofern nicht als ›adoptive‹ weit mehr denn als ›verwandschaftliche‹?⁹²

89 IGV, 123; vgl. Lübke, *Bewußtsein in Geschichten*, 106.

90 Für Schapp dagegen ist jeder Eintritt in neuen Wirkungskreis davon abhängig, dass die Geschichten des Betreffenden bekannt werden, so wie sie für ihn Bedeutung haben (IGV, 116). Vgl. O. Hiltbrunner, *Gastfreundschaft*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. VIII, Stuttgart 1972, Sp. 1061–1123.

91 Schapp nähert sich dieser Frage stellenweise, wo er die menschliche Generativität als ein Antwortverhältnis beschreibt (*Zur Metaphysik des Muttertums*, 98). Doch fasst er das Kind als Werk auf (ebd., 118) und beschreibt das generative Verhältnis selbst in Begriffen reproduktiver Ähnlichkeit und genealogischer Verwandtschaft, in der ihm auch die elterliche Verantwortung begründet scheint. Diese wiederum stützt sich auf eine fragwürdig hypostasierte Idee der Familie, die sich seit alters trotz schier unendlicher Variationen und Übergänge wie eine substanzielle Urgewalt durchsetze (ebd., 33 f., 49, 54). Damit befindet sich Schapp in einem noch kaum ausgeloteten Gegensatz zu einer Philosophie der Verantwortung, die sie von der Alterität des Anderen her denkt und gerade nicht von einer vorausgesetzten familialen bzw. genealogischen Zugehörigkeit abhängig macht. Schapps (Kains-)Frage »Soll ich meines Bruders Hüter sein?« hat v. a. Levinas so aufgefasst, dass auch die Alterität des Kindes jeglicher Verfügung über es als Werk Anderer radikal entzogen erscheint. Levinas begründet eine nicht-biologische, ethische Verwandtschaft ohne Rekurs auf eine ursprüngliche Zugehörigkeit, von der alle Anderen zunächst ausgeschlossen wären. So wird auch die menschliche Generativität als eine Form der Gastlichkeit selbst angesichts des Fremden verständlich, den man aufnimmt, ohne nach seiner Identität zu fragen, ohne ihm eine Geschichte abzuverlangen oder vorzuschreiben, um zu wissen, wer er ist oder sein wird. Diese Philosophie läuft geradezu auf eine Befreiung aus fataler geschichtlicher Verstrickung durch Befremdung im Zeichen des Anderen hinaus. Vgl. Vf., *Leben im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit? Zur Kritik vorgegreifender Macht über das Leben Anderer: Kant, Levinas und Habermas in bio-politischer Perspektive*, in: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016, Kap. III.

92 Tatsächlich hat auch Ricœur familiäre Verhältnisse stellenweise vom Begriff der Adoption her zu erklären versucht und sie gerade nicht etwa auf »Blutsverwandtschaft« gründen wollen.

Die narrative Verstrickung, der uns Schapp scheinbar distanzlos ausgeliefert sieht, wäre als solche nicht einmal denkbar, ließe sie sich nicht als »Intrige« auffassen, die nicht ›immer schon‹ geschichtlich Gebändigten widerfährt. Ob die unvermeidliche Verflechtung und Verstrickung mit den Geschichten Anderer unweigerlich auf eine Art Gefangennahme hinauslaufen muss, die jeden Gedanken an Flucht vereiteln würde, scheint indessen nicht ausgemacht. Das gilt besonders mit Blick auf Formen *schuldhafter Verstrickung*, die Schapp gar nicht eigens bedenkt, wie es der historische Kontext seiner Veröffentlichungen nahegelegt hätte.⁹³

So hätte eine Apologie der Verstrickung in Geschichten auch das Verhältnis von Eigen- und Fremdgeschichte im Sinne der Frage neu zu bedenken, was eigener und fremder Geschichte unaufhebbar *fremd bleibt*. Wo das unterbleibt, wird am Ende selbst das liberalste, um ›kosmopolitische‹ Erweiterung bemühte Verständnis menschlicher Geschichte schließlich nur auf das Denken einer anfangs geschlossenen, dann allenfalls nachträglich mehr oder weniger zu erweiternden Gemeinschaft hinauslaufen, die wohl Beitritt gestattet, aber im Verhältnis zu denen, die ihr nicht zugehören, womöglich nur Gleichgültigkeit oder Feindschaft wie zwischen den Völkern und Nationalgeschichten des 19. Jahrhunderts zu gestatten scheint (IGV, 202, 204). Mit dieser Aussicht entlässt der Autor des Buches *In Geschichten verstrickt* tatsächlich seine Leser.

5. Rückblick

Wie stellt sich nun rückblickend die Phänomenologie im Lichte ihrer resümierten narrativistischen Verabschiedung im Werk Schapps dar? Ich beschränke mich hier abschließend auf einige wenige Punkte, die zunächst residuale gemeinsame Ansatzpunkte und Desiderate, dann aber auch den Sinn der Philosophie selbst betreffen, soweit sie darauf angewiesen bleibt, die Aufklärung des Sich-Zeigenden bzw. Gegebenen zu betreiben und soweit sie in diesem Sinne auf eine Disziplin der Aufmerksamkeit nicht verzichten kann.

93 Vgl. dazu R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969)*. Wiener Jahrbuch für Philosophie 51 (2019).

1. Wenn auch offenbar kaum von Heidegger und Merleau-Ponty beeinflusst, so ist Schapp doch auf dem gleichen Weg wie diese: er sucht ein in der Welt situiertes Selbst zu denken, dem alles als zu Erfahrendes aufgegeben ist. Dabei verlässt er allerdings den Pfad der Suche nach Selbstgebung, apodiktischer und adäquater Evidenz, die den Preis einer »Weltvernichtung« nicht scheut, durch den ein transzendentes Ich sollte zu sich kommen können, dem dann abverlangt wurde, die Welt allein aufgrund eigener intentionaler Leistung zu »konstituieren«, obgleich es doch nicht einmal mehr zum Nächsten schien vordringen zu können.⁹⁴

2. Aber denkt Schapp dasjenige bzw. denjenigen, dem seine narrative Verstrickung anscheinend verwehrt, es jemals mit *bloßen* »Gegebenheiten« zu tun zu haben – also dieses Selbst? Wäre nicht dessen *Verflechtung mit* und denkbare *Entflechtung von*⁹⁵ dem Leben Anderer genauer zu bedenken, wenn schon das Phänomen der menschlichen Generativität trotz aller Verstrickung in soziales und politisches Zusammenleben darauf aufmerksam macht, dass uns spätestens die Geburt in es eintreten lässt und der Tod (in welchen sozialen politischen, rechtlichen oder physischen Formen auch immer) aus ihm herauszufallen zwingt? Muss der »Eintritt« in eine geschichtlich strukturierte Welt darauf hinauslaufen, in ihr distanzlos gefangen genommen zu werden? Und hat der Tod zur Folge, dass jegliche Verbindung zu ihr verloren gehen muss?⁹⁶

3. Wie schließlich ist diese Ver- und Entflechtung verbunden zu denken mit den Geschichten, die unsere praktischen, sozialen und politischen Lebensformen prägen? Blumenberg stellt in seiner eingangs erwähnten Bilanz der Geschichte der Phänomenologie fest, unsere Situierung in solchen Lebensformen lasse uns letztlich jede evidente Anschauung des Wesentlichen verfehlen (ZdS, 9). Ein für sie erforderliches »reines« Subjekt sei pure Fiktion, genau so wie

94 Vgl. Hua VIII, 37. Vorlesung; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, § 49.

95 En passant erwähnt wird sie in PdG, 19, während es an anderer Stelle heißt, manche lebten »eingemauert« in ihre Geschichte (ebd., 183).

96 Ist nicht gerade »die tiefste und rätselhafteste Gemeinschaft« diejenige »der Lebenden und der Toten, die Gemeinschaft der Oberirdischen und der Abgeschiedenen«, wie Eugen Fink meint (*Mensch und Mitwelt in der Industriegesellschaft*, in: *Existenz und Coexistenz*, 749–758, hier: 753).

Vorstellung einer vollständigen Variation und Reduktion⁹⁷ dessen, was es zu »reiner Aussprache« seines Sinnes hätte bringen sollen.

4. Doch die Aufgabe einer strukturalen Beschreibung bzw. des ›Zeigens‹ bleibt, womit wir es, bis auf Weiteres wenigstens und in einer eidetischen Annäherung, eigentlich zu tun haben, wenn wir etwa darauf abzielen, etwas zu begründen. Es mag sein, dass die Phänomenologie damit sich selbst überfordert, wenn sie sich, wie Blumenberg meint, von phänomenologisch reduktiv ermitteltem Sinn »der Sachen selbst« in Anspruch nehmen lässt. Aber was wäre dagegen von einer unter Berufung auf das angeblich Lebensnotwendige geradezu *beschränkten* Philosophie zu halten, die sich an eine offenbar naturgeschichtlich tief verwurzelte Ökonomie des Bewusstseins halten wollte, welche es Blumenberg zufolge gebietet, sich mit weniger als der Sache selbst zufrieden zu geben, schlicht um überleben zu können (ZdS, 150)? Ließe sich das nicht auch als Rechtfertigung von Gleichgültigkeit und Ignoranz auffassen? Sollte es zwischen jenen unerreichbaren Sachen selbst und derartiger Borniertheit nicht noch dritte Wege geben?

Genau das, meine ich, legt Blumenberg in seiner *Beschreibung des Menschen* seinerseits nahe, die sich als eine Apologie der *Aufmerksamkeit als Philosophie* bzw. der *Philosophie als theoretischer Form menschlicher Aufmerksamkeit* lesen lässt.⁹⁸ Diese Lesart ergibt nur Sinn, wenn man die Aufmerksamkeit nicht auf eine wie auch immer im Einzelnen naturgeschichtlich begründete Funktion reduziert, sondern der Philosophie gerade solche Formen der Aufmerksamkeit zuschreibt und zur Aufgabe macht, die sich nicht als bloß überlebensnotwendig erweisen, sehr wohl aber in einem anderen Sinne als unverzichtbar gelten können: als unverzichtbar für ein sensibles Verständnis jenes ›situierten‹ Lebens eines menschlichen Selbst – im Verhältnissen zu Anderen, in denen sich die Aufmerksamkeit *als* Aufmerksamkeit erweisen muss. Aufmerksamkeit, als Philosophie praktiziert, wäre demnach geradezu als die theoretische, aber nur sozial, in Formen sprachlicher Artikulation und Explikation praktikierbare Form der Sensibilität zu verstehen, die das zu erforschen hätte.

97 Siehe dazu die frühe Kritik bei M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin 1973.

98 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006; vgl. Kap. IX in diesem Bd.

Eine entsprechende Forschung ist von einem reinen, weltunbedürftigen Subjekt schlechterdings nicht zu erwarten, das kein Verhältnis mehr zum Leib und seiner Hinfälligkeit in der Zeit hat und keine Zerstörbarkeit kennt. Als ein geeigneterer Kandidat bietet sich dagegen ein geschichtlich situiertes bzw. verflochtenes Selbst an, das sich praktisch wie theoretisch der Welt aussetzt, sich (nicht nur unnötigerweise, wie Blumenberg meint⁹⁹) »Blößen gibt« und nur darum auch sein sensibles Exponiertsein theoretisch zu artikulieren vermag.¹⁰⁰ Jede Art der Aufmerksamkeit und ihrer Artikulation wird bereits Stellungnahme zu einer Welt sein müssen, in der sich dieses Selbst situiert findet. Was immer ihm ›leibhaftig‹ widerfährt und darin unfehlbar Präsenz beanspruchen mag, wird ihm aber niemals ›rein‹ gegeben und in einer neutralen Beschreibungssprache zur Geltung zu bringen sein. Eine ›reine‹ Sprache, die sich von ihrer geschichtlichen Herkunft aus situierten Lebensformen gänzlich zu lösen vermöchte, steht uns nicht zur Verfügung.¹⁰¹ Auch die Sprache, die wir verwenden, um Aufmerksamkeit als Aufmerksamkeit zu beschreiben, bleibt den vielfach einander widerstreitenden Lebensformen verhaftet, die uns bis zur geistigen Blindheit ganz und gar zu verstricken drohen in Unverstandenem, Unbegriffenem und Unbegreiflichem. Dass Schapp, für den Verstrickung und Gegenwart geradezu zusammenfielen (IGV, 143¹⁰²), darin kaum einmal auch eine Gefahr gesehen hat, ist keine Harmlosigkeit. Zumal nicht nach 1945, als besonders die Philosophie deutschsprachiger Provenienz ihrerseits von der Geschichte eingeholt worden ist, ohne dass sie dazu in der Lage gewesen wäre, sich als Theorie angesichts dessen auch ihrerseits geschichtlich zu begreifen.¹⁰³

99 Insofern die »Not der Ausgesetztheit«, von der wiederum Eugen Fink in seinem Aufsatz *Ontologische Probleme der Gemeinschaft* (1953) spricht, von existenzialem Gewicht ist (vgl. *Existenz und Coexistenz*, 787–806, hier: 797).

100 Vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.

101 Vgl. Fink, *Nähe und Distanz*, 202.

102 Hier kann Schapp mit dem Begriff der Gegenwart gewiss nicht mehr das sog. Präsenzfeld der Zeiterfahrung meinen, dem Husserl wahrgenommene Vergangenheit zuschreibt (*Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Tübingen 1980, 397 f.). Ersichtlich denkt Schapp an Geschichten, die dieses Präsenzfeld überschreiten. Die Frage ist dann aber, welchen Begriff ausgedehnter Gegenwart er sich macht.

103 Blumenberg, *ZdS*, 132.

Auch die als Erste Philosophie konzipierte Phänomenologie erwies sich als in Geschichte verstrickt.¹⁰⁴ Heute wäre zu zeigen, wie sie dies anerkennen kann, ohne sich im gleichen Zug einer geschichtlichen Blindheit auszuliefern, die uns unvermeidlich wie ein universaler Verblendungszusammenhang beherrschen würde, wenn alles und jede(r) als ›restlos‹ in Geschichte(n) verstrickt gelten müsste. So würde überdies die vermeintlich nichts verschonende universale Vergeschichtlichung umschlagen ins indifferente Gegenteil: wo alles geschichtlich verstrickt ist, ist nichts geschichtlich verstrickt. Verstrickung als solche ließe sich transitiv, mangels eines Widerparts, nicht einmal denken. So könnte sich ironischerweise gerade eine Theorie, die diesen Begriff überzieht, als eigentümlich geschichtsindifferent, wenn nicht sogar als Flucht aus konkreter Geschichte und aus dem Vergleich *voneinander abweichender* Geschichten erweisen.

Davon abgesehen handelt es sich aber gewiss nicht bloß um eine interessante Metapher. Indem Schapp auf unser Verstricktsein in Geschichten aufmerksam macht, sprengt er den Rahmen des für Husserl noch ganz und gar verbindlichen cartesianischen Projekts. Drehte sich dieses in unzähligen Paraphrasen des *cogito* um die Kernfrage, *was wir sind* (ob *res cogitans* oder evidente Selbstgegebenheit zeitigendes transzendentes Ich, das für Husserl gerade kein »Bestandsstück« der Welt sein konnte) und wie darauf möglichst *zweifelsfreie Gewissheit* zu gründen ist, so stellt sich Schapp die Frage, *wer wir sind* als unvermeidlich in Eigen- und Fremdgegeschichte Verstrickte, d. h. – in meinem Verständnis – *im geschichtlichen Verhältnis zu Anderen*, denen wir bestenfalls vertrauen oder glauben können. Damit stellt er aber indirekt auch den Sinn einer Ersten Philosophie grundsätzlich zur Disposition, der in dieser Frage radikale Konkurrenz erwachsen ist.¹⁰⁵ Nicht freilich im Sinne eines rein theoretischen Problems der Selbsterkenntnis etwa, sondern im Sinne einer radikalen praktischen Krise, die jegliches Sichverlassenkönnen auf sich selbst und Andere als fragwürdig erscheinen ließ. Auf diese

104 Vgl. P. Ricoeur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54, no. 3/4 (1949), 280–316; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276.

105 Vgl. in diesem Sinne die Skizze d. Vf., *Das Selbst nach Descartes – im Rückblick Merleau-Pontys*, in: *Prekäre Selbst-Bezeugung*, Kap. I.

eminente geschichtliche Herausforderung wird kein philosophischer Theoretizismus in der Tradition einer Ersten Philosophie, sondern allenfalls eine Sozialphilosophie Antwort geben können, die unsere geschichtliche Verstrickung ernst nimmt und als solche eigens bedenkt, ohne uns ihr aber in fataler Weise restlos auszuliefern. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie auch dazu einladen, sich vielfachem Widerstreit zwischen voneinander abweichenden Geschichten zu stellen, die unser tägliches Brot sind.¹⁰⁶

106 Oder erst werden müssten, wenn man die über Jahrzehnte der Nachkriegszeit sich erstreckende Nachträglichkeit bedenkt, in der nicht nur einem Autor wie W. G. Sebald erst nach Jahren klar werden konnte, wie sehr er und seine Generation der ›Geschichte‹ vor und nach ›1945‹ angehörte, in einer radikal (auch hermeneutisch) umkämpften Geschichtlichkeit, die die Frage nicht umgehen kann, wer sich wie in welche Geschichte ›verstrickt‹ erweist bzw. erwiesen hat. An dieser Stelle müssen einige selektive Literaturhinweise genügen, deren ›geschichtstheoretische‹ Brisanz von in der Regel beamteten »Geschichtsphilosophen« der Nachkriegszeit so gut wie gar nicht realisiert worden ist. Sie werfen immerhin ein Schlaglicht auf die zuletzt aufgeworfene Frage. Vgl. H. Sarkowicz (Hg.), »Als der Krieg zu Ende war.« *Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, Frankfurt/M. 2005, bes. die Zeugnisse von Stephan Hermlin (64), Ralph Giordano (128, 131) und Karl Dedecius (195); B. Schmidt, H. Schwenger (Hg.), *Die Stunde Eins. Erzählungen, Reportagen, Essays aus der Nachkriegszeit*, München 1982, darin die Beiträge von Ernst Wiechert und Gottfried Benn; H. Sahl, *Die Wenigen und die Vielen. Roman einer Zeit*, Frankfurt/M. 1991; A.-E. Ustorf, *Wir Kinder der Kriegskinder. Die Generation im Schatten des Zweiten Weltkriegs*, Freiburg, Basel, Wien ²2009; W. G. Sebald, »Auf ungeheuer dünnem Eis.« *Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. ⁴2015, 164, 177, 192, 256 f.; S. Bode, *Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation*, Stuttgart ¹³2014.

Kapitel XIX

Geschichtlicher ›Sinn‹, Verantwortung und zukunftsweisende Aufgaben:

Umriss von Paul Ricœurs Lebenswerk im Kontext radikaler Geschichtskritik nach ›1945‹

1. Geschichte im Zeichen des ›extremen‹ 20. Jahrhunderts (587) | 2. Zum Kontext von Ricœurs Werk (593) | 3. Geschichtsphilosophie ›nach‹ Hegel – zwischen Trostlosigkeit und Unversöhnbarkeit (599) | 4. Passionierte Zugehörigkeit zur Welt und zukunftsweisende Aufgaben (606) | 5. Geschichtlicher Sinn und geschichtliche Responsivität (613)

*L'histoire [...] se nourrit du terrible.*¹

*Le fait que le mal soit toujours déjà là ne fait pas de nous une espèce condamnée [...].*²

1. Geschichte im Zeichen des ›extremen‹ 20. Jahrhunderts

Chronologisch liegt das 20. Jahrhundert bereits mehr als zwei Jahrzehnte hinter uns; nach wie vor ist jedoch strittig, wie es als *historischer* Zeitabschnitt von der vorherigen und von der nachfolgenden Zeit abzugrenzen sein soll. Hat es als *age of extremes* etwa nur kurz, nämlich von 1914 bis 1991 gedauert, wie der britische Historiker Eric Hobsbawm meinte?³ Und befinden wir uns seitdem *nicht mehr* – oder im Gegenteil *nach wie vor* – *face à l'extrême* (Tzvetan Todorov⁴)? Kaum war das dritte Jahrtausend angebrochen, erinnerten viele Historiker an die Vorgeschichte des Ersten Weltkriegs, der mit

1 P. Ricœur, *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit* 17 (1949), 224–234, hier: 229.

2 Zit. n. J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 306.

3 E. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London 1994.

4 T. Todorov, *Face à l'extrême*, Paris 1991; dt.: *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

dem darauffolgenden zu einem zweiten dreißigjährigen Krieg zu verschmelzen schien, der seinerseits nahtlos in den weder bereits bis 1989 oder 1991, als die Sowjetunion sich auflöste, noch bis heute wirklich beendeten Kalten Krieg überging. Man sprach von einer bis heute nachwirkenden »Urkatastrophe« des 20. Jahrhunderts.⁵ Das könnte man auch so verstehen, dass der 1914 ausgebrochene Krieg weder 1918 noch auch im Jahre 1945 oder zu einem späteren Zeitpunkt wirklich zu Ende gegangen ist, sondern inzwischen nur seine Erscheinungsformen geändert hat – und womöglich bis in unsere Gegenwart hinein und noch weit über sie hinaus weiterhin ändern wird, während der »Geist« des Krieges »unberührt« bleibt, wie es schon Julien Benda (1927) vermutet hatte.⁶ Für die von Hobsbawm und Todorov auf ganz unterschiedliche Weise zur Sprache gebrachte Bedrohung durch das Extreme bzw. Äußerste könnte das Gleiche gelten.

Aber sind wir vom vergangenen Jahrhundert schon weit genug entfernt, um das unvoreingenommen beurteilen zu können, oder – in der »gegenwärtigen Tiefe« (Hegel⁷) unserer Zeit – noch viel zu sehr in die Folgen verstrickt?⁸ Und offenbaren diese Folgen, dass unsere Geschichte nach wie vor zu sehr dem Krieg verfallen ist⁹, als dass wir genug Distanz aufbringen könnten – wie es der tschechische Phänomenologe und Mitinitiator der *Charta 77*¹⁰ Jan Patočka befürchtet hatte?

5 Vgl. H. Münkler, *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015, 59, 300; D. Losurdo, *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen* – Nolte, Furet und die anderen, Köln ²2009.

6 J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen. »La trahison des clercs«* [1927], München, Wien 1978, 207.

7 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 183.

8 Vgl. B. H. F. Taureck, B. Liebsch, *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020, erster Dialog.

9 Das bestätigt Bernhard Taureck in der »furchtbaren Vermutung«, wir seien dem pólemos Heraklits bis heute mehr oder weniger unterworfen. Vgl. J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte. Mit Texten von Paul Ricœur und Jacques Derrida*, Berlin 2010, Kap. 6; B. H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges*, Zug 2019, 12; Changeux, Ricœur, *Ce qui nous fait penser*, 301; P. Ricœur, *Préface aux »Essais hérétiques«* (J. Patočka) [1981], in: *Lectures I. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 74–83, hier: 76 [=L1].

10 V. Havel, *Fernverhör*, Reinbek 1990, 164 f.

Noch im Jahre 1998 bekannte Ricœur, nachdem er kurz zuvor Patočkas düsteren Überlegungen Respekt gezollt hatte, sich in dieser Frage kein sicheres Urteil zuzutrauen. »Wir wissen nicht, in welcher Epoche wir leben. Wir können uns nicht vorstellen, welches Urteil die Historiker in dreißig Jahren über uns fällen werden.«¹¹ Im Interview, das Eric Plouvier mit Ricœur im Jahre 1988, also vor nunmehr bereits über dreißig Jahren, geführt hat, heißt es, es seien nicht die Absichten, die die Welt leiten, sondern vielmehr »effectuations avec leurs effets«, die in keinem Projekt vorgesehen sind. Deshalb gilt auch: »Le présent est opaque pour les contemporains. On ne peut pas dire ce que nous sommes dans le présent. Présent, c'est ce que des historiens futurs que nous ne connaissons pas, diront que nous avons été.« Wenn das gilt, scheint folgen zu müssen, dass auch die »temps axial, à partir duquel on peut déterminer un avant et un après«, mit Blick auf unsere Gegenwart vorläufig unbestimmt bleiben muss. Vor oder nach welcher Zäsur wir leben, steht bis auf Weiteres dahin. Das müsste dann auch für die historische Markierung ›1945‹ sowie für unsere eigene Gegenwart gelten, in der die europäische Nachkriegszeit durch die angebliche ›Rückkehr‹ des Krieges nach Europa beendet worden ist. (Eine bedenkliche Ausdrucksweise, zeigt sie doch an, wie sehr man die im Zeichen der Doktrin der *mutually assured destruction* permanente Gegenwart drohenden Kriege ›vergessen‹ zu haben scheint.)

Keineswegs mochte Ricœur auf den Einsatz aller ihm zur Verfügung stehenden begrifflichen Mittel verzichten, um zu verstehen, was sich in der bisherigen Geschichte zugetragen hat und ob es angesichts dessen noch möglich wäre, die eigene Gegenwart zu begreifen. In diesem Sinne fühlte er sich dem von Jean Greisch (1985) beschriebenen »hermeneutischen Zeitalter der Vernunft« verpflichtet¹² – nicht ohne gewisse skeptische Untertöne hinsichtlich der Frage, was diese Vernunft wirklich leisten kann und wo sie an unüberwindlich scheinende Grenzen stößt.

11 P. Ricœur, *Die Geschichte ist kein Friedhof*, in: *Die Zeit* 42 (1998), 68 ff.; F. Ewald, P. Ricœur, *Un parcours philosophique* [Interview], in: *Magazine littéraire* 390 (2000), 20–26, hier: 26.

12 J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985; P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 38.

Mitte der 1990er Jahre hatte Ricœur der Diagnose Patočkas beige-pflichtet, es sei im 20. Jahrhundert zu einem Selbstmord Europas gekommen¹³ – nachdem er wenige Jahre zuvor eine Krise besonders des Westens beobachtet hatte, von der er nicht zu sagen wusste, ob sie womöglich »zum ersten Male unbegrenzt, definitiv, ohne Ausweg« ist.¹⁴ So schrieb sich Ricœur in einen vor allem von Paul Valéry nach dem Ersten Weltkrieg angeregten, zuletzt auch von Jacques Derrida reaktualisierten Krisendiskurs ein, der die offene Frage aufwerfen musste, ob Europa nicht erst nachträglich aus seiner destruktiven Vorgeschichte hervorgehen konnte, gegen die es sich nunmehr wendet, um künftig Besseres zu versprechen. Dieses ›Versprechen‹ wird bei Derrida zu einer ständigen Herausforderung, die nicht länger als bloß vorübergehende Krise abzutun ist.¹⁵

In der Ungewissheit darüber, wie rückhaltlos wir in unserer geschichtlichen Existenz permanenten, vielfachen und anscheinend nicht mehr terminierbaren Krisen ausgeliefert sind, warf Ricœur noch wenige Jahre vor seinem Tod die ihn bereits in einem langen Essay zu *Husserl et le sens de l'histoire* (1949)¹⁶ umtreibende Frage wieder auf: »peut on vivre sans un sens de l'histoire«?¹⁷ Im europäischen Kontext musste sich diese anscheinend an die Stelle

13 P. Ricœur, *Réflexions d'un philosophe de la volonté*, Paul Ricœur: *réconcilier notre devoir de justice*, in: *Événement du Jeudi* 578, nov./déc. (1995), 70–73, hier: 73.

14 P. Ricœur, *Ist ›die Krise‹ ein spezifisch modernes Phänomen?*, in: R. Klibanski (Hg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986, 38–63, hier: 62.

15 Vgl. die auf die Jahre 1919 und 1926 zurückgehenden einschlägigen Texte dazu in: P. Valéry, *Werke. Bd. 7. Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurt/M., Leipzig 1995, 26–74, sowie die an sie anschließende Europa-Kritik bei J. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, Frankfurt/M. 1992. Zum besagten ›Versprechen‹ vgl. ebd. 56 ff. Dieses bezieht sich auf eine Hospitalität Europas, auf die sich Ricœur seinerseits zubewegt hat in dem Beitrag *Welches neue Ethos für Europa?* in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, 108–120, sowie im Kontext seiner Überlegungen zu einer hospitalité langagière; vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen: Paul Ricœur*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XIV f.

16 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 54 (1949), 280–316.

17 P. Ricœur, *La crise de la conscience historique et l'Europe*, in: *Etica e o futuro da Democracia*, Lissabon 1998, 29–35, hier: 35 (verfügbar auf: www.fondsriceur.fr).

der mittelalterlichen Orientierung an Verdammnis und Rettung getretene Frage¹⁸ nunmehr jedoch in mehrere andere Probleme aufspalten (wobei sich Ricœur zunächst wie auch schon in der *Trilogie Zeit und Erzählung* [frz. 1983–1985; dt. 1988–91] an Reinhart Koselleck orientiert¹⁹): Kann man sich in der Orientierung an einem Sinn der Geschichte auf einen überlieferten Erfahrungsraum stützen? Welchen Erwartungshorizont zeichnet dieser vor? Ist in vielfachen Spannungsverhältnissen zwischen verschiedenen Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten die Dauerkrise, die Europa geradezu auszumachen scheint, eine Orientierung in der »passage du temps« möglich? Wie kann man dabei im kulturellen Wandel, der sich permanent zuträgt, der Verflechtung verschiedener, vor allem migrationsbedingter Gedächtnisse so Rechnung tragen, dass die Geschichten der Einen für die Anderen verständlich werden – und zwar als mit ihnen verflochtene, so dass man allen Grund dazu hat, sie sich gegenseitig und aus der Perspektive *Anderer* zu erzählen? Und wie können sich zunächst nicht kritisch ›gefilterte‹ Gedächtnisse dabei von einer rationalen Historiografie läutern lassen? Wie kann vermieden werden, dass sie vor allem Ressentiments am Leben halten, statt an verratene Versprechen der Vergangenheit so zu erinnern, dass diese eine hoffnungsvolle gemeinsame, wenn auch wiederum doppelsinnig geteilte Zukunft anzubahnen helfen? Ist die Vergangenheit nicht ein »Friedhof nicht gehaltener Versprechen«?²⁰ Und muss man sich an diese nicht auch erinnern, um die entsprechende Geschichte zu »defatalisieren« (C&C, 124), sofern

18 Vgl. das Kap. 7 in den Unterhaltungen Ricœurs mit François Azouvi und Marc de Launay, hier zit. nach der amerikanischen Ausgabe: *Critique and Conviction*, New York 1998, 166 [=C&C].

19 Die mit dem Namen Koselleck verbundene Rückbesinnung auf Grundfragen der Historik, wie sie diesseits des Rheins v.a. seit Johann G. Droysen bekannt ist, findet bei Ricœur im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der französischen Annales-Schule statt, die bei ihm auf der Basis einer hermeneutischen Handlungstheorie zu einer förmlichen Rehabilitierung einer Ereignisse zeitigenden Praxis führt. Vgl. die Zaharoff-Lecture (1978/9) *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980, sowie die bereits in Kap. XVII (Anm. 51) erwähnten programmatischen Aufsätze. Zu Koselleck mit Bezug auf Ricœur vgl. jetzt J. A. Barash, C. Bouton, S. Jollivet (Hg.), *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck*, Freiburg i. Br., München 2021.

20 P. Ricœur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1998), 7–31, hier: 24.

das nachträglich noch möglich erscheint – zumal in einer säkularisierten Zeit ohne eschatologischen Horizont, die über eine *deadline* zur nächsten *deadline* stolpert und dabei jeglicher »comprehensive recapitulative function« entbehrt (C&C, 168)?

Ricœur schreibt mit diesen von ihm aufgeworfenen Fragen eine lange Geschichte eigener Auseinandersetzungen mit Problemen fort, die man früher zweifellos als »geschichtsphilosophische« eingestuft hätte. In einem längeren Interview, das Yvanka Raynova mit ihm geführt hat, bekannte Ricœur jedoch wie schon früher²¹, keinerlei klassische, als »grandios« bezeichnete Geschichtsphilosophie mehr im Sinn zu haben und keine Philosophie dieser Art mehr zu kennen, die im Geringsten verspräche, die Probleme menschlicher Koexistenz zu lösen.²² Bevor ich auf die sich daraus ergebende Lage im Einzelnen eingehe, gebe ich zunächst eine kurze Übersicht über die wichtigsten Brennpunkte von Ricœurs Geschichtsdenken, beziehe es dann auf das Missverhältnis von Trost und Versöhnung, das Ricœur dazu bewegt, sich vom Hegelianismus programmatisch (bei näherem Hinsehen allerdings keineswegs kompromisslos) abzugrenzen. Abschließend wird auf den Kontext radikaler Geschichtskritik einzugehen sein, die nach 1945 vielfältige Formen angenommen hat. Ricœur ist im Feld dieser Kritik gewiss nur einer unter vielen; doch sein geschichtskritisches Denken vor allem zwischen Hermeneutik und Historik einerseits, Ethik, Politik und Geschichte andererseits

21 U.a. in seinen Überlegungen zu *Conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix* (in: *Christianisme social*, no. 6–7 [1953], 297–307, hier: 306) erklärte Ricœur seinen Verzicht auf die Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts. Hier verlangt der Autor allerdings auch nach einer neuen Philosophie der Geschichte, »qui est à faire«. Keinesfalls soll dieser Verzicht zu einer »apologie du fait« führen, wie Ricœur in seinem Kommentar zu Albert Camus' *L'homme révolté* (1952) schreibt (in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 121–136). Im Gegenteil gelte es, einen »croyance rationnelle dans la possibilité d'exister historiquement« zu verteidigen, aufgrund dessen allein sich auch ein praktischer Horizont des Möglichen öffnen könne. Vgl. P. Ricœur, *Que signifie »Humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92, hier: 89.

22 Y. Raynova, P. Ricœur, *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Nr. 1 (2004), 85–112; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris 31967 [=HV], 338/*Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 293 [=GW]; *Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication écriture*, in: G. Floistad (ed.), *Philosophical Problems Today. Vol. 1.*, Dordrecht, Boston, London 1994, 139–201.

liegt derart differenziert vor, dass es zweifellos besondere Beachtung verdient. Vorweg verwiesen sei hier nur auf *Histoire et vérité/Geschichte und Wahrheit* (frz. 1955/dt. 1974), auf die Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (1975) und den dritten Band von *Zeit und Erzählung* (frz. 1985/dt. 1991) sowie auf das Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000/dt. 2004). Statt die entsprechenden Denkwege hier nachzuerzählen, beschränke ich mich am Schluss auf den Versuch einer Aktualisierung dessen, was ich als Ricœurs zentrales Anliegen verstehe.

2. Zum Kontext von Ricœurs Werk

Ricœur, geboren 1913, begann sein philosophisches Denken Ende der 1930er Jahre u. a. mit diversen eher kurzen Studien zu einem christlich inspirierten Sozialismus, u.a. in der Zeitschrift *Terre nouvelle* mit dem bezeichnenden Untertitel *Organe des chrétiens révolutionnaires*, die dem *Front populaire* und Léon Blum nahestand, sowie in der maßgeblich vom Personalisten Emmanuel Mounier geleiteten Zeitschrift *Esprit*, mit einer ausführlichen Studie zur Aufmerksamkeit²³, mit der in seiner fünfjährigen Kriegsgefangenschaft (1940–1945), also noch zur Zeit der Nazi-Herrschaft erfolgten Übersetzung von Husserls *Ideen I*, mit zwei Büchern zu Karl Jaspers und Gabriel Marcel (1947/8), zum Willentlichen und Unwillentlichen (1950) sowie mit einer ganzen Reihe von geschichtskritischen Aufsätzen, die teilweise in *Histoire et vérité* (1955) versammelt sind. Zunächst mit Blick auf Husserls, auf 1935 in Wien und Prag gehaltene Vorträge zurückgehende *Krisis*-Abhandlung²⁴ wirft Ricœur die Frage nach dem »Sinn der Geschichte« auf (1949) und bezieht sie

23 Siehe die Kap. VII und VIII in diesem Bd.

24 Vgl. zum historischen Kontext die Einleitung von Elisabeth Ströker in: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, IX–XXXIII, hier: IX ff.). Mit Sicherheit war Patočka Zeuge jenes Vortrags. Zur weiteren Rezeption, die besonders im Falle Derridas bereits von Ricœurs 1949er Kommentar zu Husserls *Krisis* beeinflusst ist, vgl. die Anmerkung zur Übersetzung von Derridas 1953/4 verfasster Diplomarbeit *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie* [1953/4/1990], Berlin, Zürich 2013, 349 ff., sowie B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 2013, 103 f., 107, 134 f.

mit Nikolaj Berdjajew, Gabriel Marcel und Karl Jaspers auf die Krise und den Sinn geschichtlicher Existenz²⁵, die ihn auf eine Katharsis hoffen lässt.²⁶ Dabei ist er noch Jahrzehnte später davon überzeugt, die Frage, was es heißt, Geschichte zu denken, lasse sich keinesfalls trennen von der anderen Frage, was es heißt, geschichtlich zu existieren. Die Philosophie lebe von der Verknüpfung der Fragen, was es bedeutet, zu existieren, und was es bedeutet, zu denken, sterbe aber durch deren Trennung, heißt es im Kierkegaard-Aufsatz von 1963, als sich der Autor – getragen von tiefster Skepsis angesichts jeglicher Berufung auf ›unmittelbare‹, mehrfach schlicht als ›sprachlos‹ bezeichnete Erfahrung – anschickt, die ›Vermittlung‹ zwischen Existenz und Denken über die bis dahin von ihm bedachten Ressourcen überlieferter Symbolik hinaus generell auf Mythen, Texte und Metaphern zu beziehen. Dabei bleibt der immer wieder verwandte Begriff der Vermittlung (*médiation*) seinerseits zutiefst zweideutig. Auf eine Dialektik im Sinne Hegels kann er nicht mehr hinauslaufen²⁷, besteht Ricœur doch auf dem »sens caché que nulle logique de l'existence historique n'épuise: je veux vivre, face à l'imminence de ma mort«; und im Gegensatz zu allen täuschenden und gewaltsamen Rationalisierungen geschichtlicher Erfahrung, gegen die am Ende keine Philosophie verlässlich hilft, behauptet er: »La philosophie paraît bien être gardée contre elle-même par la non-philosophie« (HV, 22).

25 In *Le Volontaire et l'involontaire* (1948 abgeschlossen) ist vom »Sinn des Menschen« die Rede (*Le Volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 215, 405/dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 272, 502), der ankomme (»ad-vient«) – ungeachtet einer Negativität, die aus der eigenen Endlichkeit und Fehlbarkeit hervorgehen soll, und auch angesichts des Übels (»le mal«), das zwar einen Skandal darstelle, aber einer hyperbolischen Einwilligung (»consentement«) nicht im Wege stehen soll, die Ricœur schließlich mit Rilke (bzw. mit Orpheus nach dessen Rückkehr aus dem Hades) sagen lässt: »Hiersein ist herrlich« (ebd. frz. 452/dt., 558).

26 F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*, Paris ²2008, 30; P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 42, 48.

27 Die Betonung liegt hier auf dem Singular. Tatsächlich hat Ricœur an der Rede von einer Pluralität von Dialektiken festgehalten; siehe dazu den sehr differenzierten Bericht von Roberta Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 99, no. 4 (2015), 599–639.

Frühzeitig lässt Ricœur denn auch deutlich Distanz zu einer Ontologie der Geschichtlichkeit erkennen, die Gefahr läuft, ihre Verbindungen zu einer kritisch zu beurteilenden Geschichte preiszugeben. Das betrifft Martin Heidegger, in späteren Arbeiten jedoch auch Hans-Georg Gadamer. Mit Karl Jaspers, Gabriel Marcel und Maurice Merleau-Ponty nimmt Ricœur an, dass wir in der Welt situiert und inkarniert existieren – im Verhältnis zu Anderen als Nächsten, aber auch als Mitbürgerinnen und anonymen Zeitgenossen, von denen freilich keiner in der Welt oder in irgendeiner Definition aufgeht, erst recht nicht als »Nächste(r)«. So kündigt sich eine viele Jahre später mit Emmanuel Levinas im Zeichen des *Anderen* radikalisierte ethisch-geschichtskritische Perspektive an, die Ricœur aber nicht politikfremd entfalten möchte. Sich von Politik und Geschichte fernzuhalten, bedeutet, an deren andauernder Gewalt mitschuldig zu werden. Es gibt keine Zuflucht zur Gewaltlosigkeit in einem passiven Irenismus – auch nicht im Zeichen einer unbedingten Ausrichtung auf die Alterität oder »Exteriorität« des Anderen, wie sie Levinas in seinem ersten Hauptwerk (*Totalité et infini*; 1961²⁸) beschrieben hat (zu dem, auf einen Hinweis von Ricœur hin²⁹, Derrida einen ersten, bis heute maßgeblichen Kommentar geschrieben hat³⁰).

Diese Überzeugung bestärkt Ricœur in einem engagierten christlichen, aber keinesfalls allein vom »Nächsten« her zu konzipierenden, bereits Mitte der 1930er Jahre ausdrücklich einer kritischen Marxlektüre³¹ verpflichteten Sozialismus, der sich zugleich von der Geschichtskritik Arthur Koesters und Merleau-Pontys belehren lässt³² und – mit der stalinistischen Mutation des Marxismus vor Augen

28 E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1961; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987.

29 Vgl. Peeters, *Jacques Derrida*, 199 f.

30 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas* [1964], in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.

31 Diese wird v.a. in den *Chicagoer Lectures* mit Bezug auf Louis Althusser wieder aufgegriffen.

32 Vorangegangen war die Auseinandersetzung mit den Zuständen in Stalins Sowjetunion besonders bei André Gide. (Vgl. dessen Bilanz in: A. Gide et al., *Ein Gott, der keiner war. Arthur Koestler, André Gide [et al.] schildern ihren Weg zum Kommunismus und ihre Abkehr*, Zürich 1950/2, 153–179.) Unter anderem unter deren Eindruck hat sich später auch das Verhältnis zum Marxismus bei Merleau-Ponty nachhaltig gewandelt, was hier nicht i. E. nachzuzeichnen ist.

– jegliche Verabsolutierung eigenen Tuns sowie letzter Ziele, denen man sich verschreibt, unterbindet.³³ Bis zum Schluss glaubt Ricœur an eine Einheit der Geschichte, die durch gemeinsame Aufgaben gestiftet wird. Aber geschichtliche Existenz bleibe fragil, tragisch und gewaltsam. Und wenn es ihr gelinge, den Anteil des mannigfaltig in Erscheinung tretenden ›Bösen‹ in dieser Welt zu reduzieren (C&C, 107, 112), könne sie nicht mit Hegel auf eine geistige, letztlich auch alles Tragische absorbierende »Arbeit des Negativen« bauen, die in diesem Sinne wenigstens langfristig voranzukommen und ein im Vorhinein einsichtiges Ziel zu erreichen verspricht.

So kommt es bereits in *Histoire et vérité* zu auf den ersten Blick kompromisshaften Aufgabenstellungen ohne dialektische Synthese. Man soll im Rahmen einer »Physiologie der Gewalt« die »Desaster der Gegenwart« intelligibel machen, aber doch dem Politischen treu bleiben, das jegliches Fatalitätsdenken abwehrt und auf eine Kontinuierung der Geschichte setzt, die es zu verbessern gilt. Und zwar umwillen einer Welt, die sich trotz allem als ein Ort eines Zusammenlebens soll erweisen können, das seinen Namen auch verdient und das man im Willen, zusammenleben zu wollen (C&C, 99), auch bejaht (»vouloir vivre ensemble«), wenn auch ausdrücklich stets nur nach einschneidenden Erfahrungen von Ungerechtigkeit und entsprechender Entrüstung (C&C, 120). Daran bleibt Ricœur bis in seine späten Lebensjahre hinein orientiert, ohne noch mit einem Hegelianer wie Éric Weil – auf dessen Philosophie einer vom Staat repräsentierten Vernunft er noch in seinem Spätwerk mehrfach Bezug nimmt – daran zu glauben, es sei möglich, mit einer Koinzidenz von Geschichte und Rationalität zu rechnen.³⁴

Vgl. M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror* 1/2 [1947], Frankfurt/M. 1966; *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974.

33 Wie nahe Ricœur jedoch anfangs dem Historischen Materialismus von Marx stand, beweist sein früher, bislang kaum beachteter Aufsatz zur *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être* 2 (1937/8), mars, 6–11. Hier klingen mit Blick auf die »histoire passionnelle du monde« bereits alle Motive der Ideologie-Kritik an, die noch die Chicagoer *Lectures* der 1970er Jahre bestimmen. Dezidiert richtet sich diese Kritik auch gegen einen »divinisierten« Humanismus und gegen einen verabsolutierten Begriff des Sozialen. Die zentrale Gefahr, gegen die er sich wendet, sieht Ricœur darin, »d'hypostasier l'histoire, de la couper de l'homme réel« (ebd., 8).

34 Vgl. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1951.

Ricœur hat sich offenbar keinen komprehensiven Geschichtsentwurf zugetraut, der darauf hinauslaufen würde, dass das Wirkliche letztlich doch vernünftig werden wird und wenigstens insofern bereits jetzt als vernünftig gelten darf. Das war bekanntlich Hegels zentrale ›idealistische‹ Überzeugung. Offenbar lag ihm weder an einem geschichtsphilosophischen ›System‹ auf Hegels Spuren, wie es noch heute objektive Idealisten unverdrossen verfechten, noch auch mochte er in einen *happy* oder *unhappy endism* einstimmen, sei es mit oder ohne Alexandre Kojève, Apologeten des *Posthistoire* oder Francis Fukuyama, der – nachdem er das Ende der Geschichte ausgerufen hatte, das dann aber einfach nicht eintreten wollte –, so gleich auch den Menschen ›am Ende‹ angekommen bzw. einer posthumanen Zukunft sich überantworten sah³⁵. Daran erkennt man, wie attraktiv offenbar diese Alternative nach wie vor für viele ist: Entweder man weiß im Vorhinein um ein gutes bzw. sinnvolles Ende der Geschichte oder man gibt sie im Ganzen als ›absurd‹, sinnwidrig oder sinnlos preis, weil alles nur irgendwie, aber ohne erkennbaren ›Sinn‹, mehr oder weniger so weitergeht wie bisher. Das wäre, hätte wohl Walter Benjamin dazu gesagt, eben die Katastrophe: »dass ›es so weitergeht‹«, wie man in den *Zentralpark*-Aphorismen lesen kann.

Über diverse Zwischenstationen wie die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Hermeneutik und Strukturalismus, mit der Beziehung zwischen Narrativität und Zeitlichkeit, Fiktion und Imagination, mit der Frage nach dem menschlichen Selbst im Kontext politischer Lebensformen, die in geteiltem Willen, zusammen leben zu wollen, auf das Gute und Gerechte ausgerichtet und juridisch geregelt sein müssten, wie Ricœur meint, hat er sich in dem umfangreichen Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* wieder frühen geschichtskritischen Ansatzpunkten genähert. Das gilt auch für eine sehr bald zu bemerkende Skepsis gegenüber Hegel. Dessen »Trennung von Trost und Versöhnung« sei uns unerträglich geworden,

35 Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien* 98 (2007), Heft 2, 183–217; *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129–156.

befindet Ricœur³⁶ schließlich im dritten Band von *Zeit und Erzählung*³⁷ und verlangt, »auf Hegel zu verzichten«, nachdem er sich v.a. in den 1970er Jahren in mehreren Studien wieder ausführlich mit dessen Philosophie befasst und sogar eine Rückkehr zu Hegel ins Auge gefasst hatte.³⁸ Was aber sollte das heißen: auf Hegel zu »verzichten«? (Eine Parole, die inzwischen zur gängigen Münze wurde, so als ob es genüge, sie auszurufen, um fortan faktisch »überhaupt nicht Hegelianer« zu sein, wie Michel Foucault in seiner Auseinandersetzung mit André Glucksmanns *Les Maîtres penseurs* 1977 schrieb.³⁹) Und hat Ricœur, der doch in nicht nur antinomischen, sondern aporetisch und paradox anmutenden Verhältnissen vielfach Dialektiken am Werke sah, diese Devise selbst wirklich konsequent beherzigt?⁴⁰ Schließlich gehören Begriffe wie Aporetik, Paradox und

36 Zum Hintergrund des Trostbegriffs bei Ricœur vgl. sein Freud-Buch (*Die Interpretation* [1965], Frankfurt/M. 1974, 561), sowie in *Zeit und Erzählung I/II* den Zusammenhang von Trost und Ordnung (*Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 115; *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 46 f.), darüber hinaus das immer wieder zur Trostlosigkeit Anlass gebende Missverhältnis zwischen der »Macht der Zeit« einerseits und der Vergänglichkeit von allem und jedem andererseits im dritten Band dieser Trilogie (*Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 152, 435).

37 Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III*, 319, 330.

38 P. Ricœur, *Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith*, in: *Truth and Historicity. Vérité et Historicité*, La Haye 1972, 22–28, hier: 28; *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses* 49, no. 3, (1974c), 335–355; *Le »lieu« de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108; *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12.

39 M. Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, 218; Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996; H. D. Kittsteiner, *Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie. Plädoyer für eine geschichtsphilosophisch angeleitete Kulturgeschichte*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48, Nr.1 (2000), 67–77. Tatsächlich hat der erklärte »Verzicht auf Hegel« keineswegs dazu geführt, dass bei Ricœur jegliche Anleihe etwa bei dialektischem Denken entfällt. Im Gegenteil: Dialektik ist einer der am häufigsten gebrauchten operativen Begriffe bei Ricœur.

40 Zweifel drängen sich auf; vgl. Ricœur, *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie (ed.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of J. Wild*, Evanston 1970, 273–289, hier: 279, 282 f.; *Le »lieu« de la dialectique*, 94. Vielfach bleibt es, wie Ricœur selbst einmal feststellt, bei hegelianischen Problemstellungen ohne hegelianische Lösungen (*The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire [eds.], *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New

Dialektik unverkennbar zu seinen wichtigsten theoretischen Werkzeugen, ohne dass klar wäre, wie sie als operative Begriffe zusammenpassen.

3. Geschichtsphilosophie ›nach‹ Hegel – zwischen Trostlosigkeit und Unversöhnbarkeit

Hegel hatte in seinen Vorlesungen über die Vernunft in der Geschichte klargestellt, dass es sich bei diesem Begriff um eine übermenschliche Angelegenheit handelt. Anstelle menschlich-allzumenschlichen Trostes, den sie gar nicht bieten könne und nicht einmal bieten wolle, weil er ohnehin nur im Endlichen zuhause sei und deshalb anscheinend die auf Unendlichkeit angelegte Sache der Philosophie verfehlen muss, verspreche sie in Wahrheit etwas weitaus Wertvolleres: »Sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche«⁴¹, indem sie eine der Geschichte selbst immanente Logik aufweist, derzufolge sich das Wirkliche als das Vernünftige soll erweisen können – auch um den Preis, dass das für das Unmenschliche ebenfalls gelten könnte. Und auch um den Preis, dass wir »ratloseste Trauer« über alle, die ›der Geschichte‹ zum Opfer fallen (wenn man diese entpolitisierte Redeweise für einen Moment gelten lässt), vergessen und uns zu einer radikalen Ernüchterung durchringen müssen, um endlich auch zu bejahen, dass und wie ein »reiner Geist« aus der Asche jeglicher Vernichtung »verjüngt« hervorgehen kann⁴², um so, unüberbietbar listig, Kapital aus Tod, Zerstörung und Vernichtung zu schlagen.

So präsentiert sich uns Hegels Geschichtsphilosophie als eine Apologie absoluter Versöhnung – um den Preis völliger Trostlosigkeit, der unser im altgriechischen Sinne idiotisches Leben⁴³ unweigerlich scheitern zu müssen. Folgen der beschriebenen

York 1982, 299–320, hier: 319); nicht zuletzt auch, was das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem angeht.

41 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1, 78.

42 Ebd., 80, 35.

43 Als ›Idiotes‹ (ιδιώτης; Plural: ιδιώται) bezeichnete man in der attischen Demokratie eine Person, die weder ein öffentliches Amt innehatte, noch sich am politischen Leben beteiligte, sondern primär für sich und ihren eigenen Hausstand lebte und wirtschaftete. Eine Abwertung war damit zunächst nicht verbunden.

Weichenstellung, was Trost und Versöhnung angeht, sind noch in Jürgen Habermas' Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) festzustellen, das explizit aus einem Bekenntnis zur »prinzipiellen Trostlosigkeit des philosophischen Denkens« hervorgegangen und mit einem völligen Verzicht auf jegliches Glücks-, Sinn- oder Erlösungsversprechen erkaufte ist.⁴⁴

Wenn nun Ricœur erklärt, ihm bzw. uns sei Hegels *Trennung* von Trost und Versöhnung unerträglich geworden, so muss man sich fragen, worauf er damit hinauswill. Offenbar nicht auf eine Erneuerung eines objektiven Idealismus, der sich zutrauen müsste, alle Opfer, die die Geschichte bislang »gekostet« hat, wie man sagt, als unumgängliche rechtfertigen zu können, auch wenn sie die *Überlebenden* ganz und gar trostlos zurücklassen müssen. Offenbar will er allerdings auch nicht bei einem Trost Zuflucht suchen⁴⁵, wie ihn eine psychologisierte, bezahlte Beratungsphilosophie in Sachen sogenannter Lebenskunst versprechen mag, die es mit einer weiterhin exzessiv destruktiven Geschichtlichkeit gar nicht erst aufzunehmen versucht.⁴⁶ Sicher will Ricœur in keiner Weise beschönigen, wie gewaltsam vonstattengeht, was man summarisch »die Geschichte« nennt. Aber er wendet sich auch energisch gegen eine Fixierung auf Unversöhnbares bzw. auf Unversöhnlichkeit, die er mit harten Worten kritisiert. Von »Bulimie« und »Gedenkwahn« spricht er mit Blick auf diejenigen⁴⁷, die von ihrer unsäglichen Trauer, Verzweiflung und Wut offenbar nicht ablassen können oder wollen und sich womöglich Rachegelüsten hingeben. Gegen all das bietet er nicht

44 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1973; *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/M. 2¹⁹⁸⁴, 36; *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 21992, 125; vgl. Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.

45 Der nach einschlägiger Erfahrung förmlich verweigert wird, wie u.a. bei Hilde Domin (*Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, Frankfurt/M. 1993, 25, 32, 167–183) zu erkennen ist, die vor diesem Hintergrund auch die radikale Bedeutung des Exiliertseins beschreibt.

46 Vgl. dagegen M. Ignatieff, *Über den Trost in dunklen Zeiten*, Berlin 2021; Vf., *Wie Emmanuel Levinas' Philosophie als Einspruch gegen eine historisch unebelhrte »Lebenskunst« zu lesen wäre*, in: G. Gödde, J. Zirfas, E. Brock (Hg.), *Leiden und Lebenskunst. Biographisch-philosophische Studien zu Krisen, Therapien und Wandlungen*, Berlin 2023, 285–302.

47 Namentlich nicht Genannten; vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 144 f., 727 [=GGV].

etwa eine bloß tröstliche Rhetorik der Besänftigung auf, sondern entfaltet in seinem Spätwerk eine komplexe Theorie eines die historische Wirklichkeit nicht beschönigenden *moralischen Vergessens*, das mit einer fortbestehenden Verpflichtung auf eine Besserung der menschlichen Verhältnisse einhergeht – und, was deren literarische Darstellung angeht, auf eine als tröstlich empfundene (narrative) Ordnung baut, die verhindern soll, dass Gewalt und Dissonanz, Inkohärenz und schiere Kontingenzt ›das letzte Wort‹ haben.

Zur gleichen Zeit gibt Ricœur unumwunden zu, vom Gedanken der Versöhnung (*réconciliation*) und der Rettung (*résurrection*) geradezu »besessen« zu sein (C&C, 61, 161), ohne beides noch einer ›Logik‹ der Geschichte im Sinne einer ihr immanenten Finalität anvertraut wissen zu wollen. An dieser Stelle ist eine gewisse Nähe zum »messianisme non confessionnel« Walter Benjamins deutlich zu erkennen, die Ricœur selbst so auf den Punkt bringt: Die bei letzterem aufscheinende Verantwortlichkeit angesichts der Opfer, über deren Leichen die bisherige Geschichte ›vorangeschritten‹ ist, müsse in eine der Zukunft zugewandte Verantwortung projiziert werden. Auf diese Weise erfahre das soziale Band (*le lien du vivre-ensemble*) eine geschichtliche Vertiefung und Verankerung, indem es zugleich auf die Einlösung in der Vergangenheit gebrochener Versprechen hin ausgerichtet werde.⁴⁸

Wie schwer es auch immer sein mag, sich zu jenem Vergessen durchzuringen, nichts rechtfertigt es demnach, die Gegenwart der jetzt bereits lebenden Nachkommen und deren künftige Geschichte in praktischer Hinsicht zu vernachlässigen – obgleich ihr vielfach eine trostlose geschichtliche Erfahrung im Wege steht, die an jeglichem geschichtlichem Sinn verzweifeln lässt. Das legte schon Voltaire nahe, dem man die Prägung des Begriffs *philosophie de*

48 Ich beziehe mich hier auf einen auf das Jahr 1992 zurückgehenden Vortragstext zum Thema *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique? Entretiens de Robinson* [1992], in: *Études théologiques et religieuses* 96, no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie* 80, Nr. 3 (2020), 169–182. Siehe auch Ricœur (*Le Juste 2*, Paris 2001, 209). Sehr weit entfernt von der m. W. ersten Bestimmung des Verhältnisses von Verantwortung und Geschichte, die Ricœur gleich nach dem Krieg veröffentlicht hat (*Le Chrétien et la civilisation occidentale*, in: *Le Christianisme Social. Revue Sociale et Internationale pour un Monde Chrétien*, no. 5 [1946], 423–436), ist diese Positionsbestimmung nicht. Hier geht es um den integralen Zusammenhang von Verantwortung der Person und Notwendigkeit der Geschichte (426) – »[pour] sauver l'homme de l'inhumain« (436).

l'histoire zuschreibt. Was ist Geschichte anderes als eine unaufhörliche Verkettung von Verbrechen und Kriegen, fragte er. Legt sie mit ihren immer neuen Antagonismen, Feindschaften und Kriegen nicht eine »terroristische Vorstellung« von ihr nahe, fragte auch Kant. Auch Hegel wollte keineswegs beschönigen, über welches »absolute Unglück«, welche »Verrücktheit« und »ungeheuerste Opfer« hinweg sich die Vernunft (in) der Geschichte vollzieht. Kant kennt bereits den Begriff des Ausrottungskrieges (*bellum internecinum*), doch weder er noch Hegel, der der Vernunft zutraute, sich aus der Asche jeglicher Vernichtung wie ein Phönix wieder zu erheben, hatte Kriege mit radikal vernichtender Absicht *und* entsprechender technischer Effizienz, Genozide, Weltkriege, Vernichtungspolitiken und serielle Liquidierungen in industriellen Ausmaßen vor Augen. Mit all dem musste man sich seit der Zeit, als Ricœur zu schreiben begann, ganz neu auseinandersetzen. Und dieser Prozess hält bis heute an.

Deshalb ist auch das gesamte Werk Ricœurs als ein seinerseits geschichtlich situiertes zu verstehen. Geschichtlich situiert ist es nicht nur in der persönlichen Biografie des Autors, in vorübergehenden, später sehr bedauerten Sympathien mit autoritärem Denken⁴⁹ unter dem Eindruck des Scheiterns der sozialistischen Politik Léon Blums⁵⁰, in seiner Gefangenschaft (in den Jahren 1940–45) auf deutschem Boden, in der Nachkriegszeit im Schatten der Desillusionierung des von Stalin pervertierten Kommunismus und des Kalten Krieges, in der Karriere Europas als eines kontinentalen Friedensprojekts und im Horizont einer Globalisierung, die radikale, bis heute ungelöste Fragen ihrer ökonomischen Regelung und politischen Pazifizierung aufwirft, welche Ricœur in mehreren Aufsätzen in seinen letzten beiden Lebensjahrzehnten auch kommentiert hat. Geschichtlich situiert ist es auch im Lichte einer bis heute nicht abreißenden Infragestellung unseres Überantwortetseins an die Ge-

49 Vgl. Y. Raynova, *Eigenverantwortung. Über Ricœurs »flüchtige Affäre mit dem Pétaïnismus«*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte*. Bd. I: *Existenz*, Baden-Baden 2024, 201–218.

50 C. Kleiser, *Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk »Gedächtnis, Geschichte, Vergessen«*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur, Sonderband Nr. 24 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 333–356.

schichte selbst. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an den Chicagoer Kollegen Ricœur, Mircea Eliade, der befand, es stehe »außer Frage, daß keines der historischen philosophischen Systeme in der Lage war, [den geschichtlichen Menschen] gegen den Schrecken der Geschichte zu verteidigen«.⁵¹ Ricœur, der mit einer Sakralität à la Eliade oder à la Roger Caillois zu keiner Zeit geliebäugelt hat⁵², lag allerdings sehr daran, Geschichte und menschliche, speziell politische Praxis nicht ganz und gar unverbunden zu denken. Die weiterlaufende Geschichte sich selbst zu überlassen und infolgedessen an ihr auch selbst mitschuldig zu werden, war für ihn genauso wenig eine attraktive ›Option‹ wie sich der Versuchung genereller Geschichtsverachtung hinzugeben oder einfach indifferentem Schweigen zu überantworten.

Aber wie sollte man in dieser Lage sprechen, und wie noch schreiben? Eignet sich die Prosa geschichtstheoretischer Texte überhaupt dazu, um an dieser Stelle weiterzukommen? Oder müssen wir uns an die Poetik einer Nelly Sachs und an die Zeugnisse von David Rousset über Primo Levi bis hin zu Imre Kertész halten, stets am Rande des Verstummens?⁵³ Sollen wir etwa wieder sprechen, um geschichtliche Widerfahrnisse, Vorfälle, Ereignisse, Geschichtszeichen und -strukturen erneut so zu begreifen, wie es bereits Kant, Hegel und ihre Zeitgenossen von Voltaire über Turgot und Ferguson bis hin zu Condorcet versucht hatten? Geht es in diesem Sinne um eine Wiedergewinnung geschichtlichen, womöglich auch zukunftsweisenden *Wissens*, aus dem etwas zu lernen wäre? Oder geht es darum, einen komplementären Glauben mit funktionalistischen Argumenten ins Spiel zu bringen, wie es zuletzt Charles Taylor und Jürgen Habermas getan haben – offenbar in der Überzeugung, dass sich menschliches Wissen nicht selbst genügt und dass es in keiner

51 M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* [1949], Frankfurt/M. 1986, 173.

52 Was nicht bedeutet, er habe nicht mit einem anderen, »neuen« Begriff des Sakralen geliebäugelt. Man vergleiche dazu nur seinen Aufsatz zur Sexualität: *La merveille, l'errance, l'énigme*, in: *Esprit. Nouvelle Série*, no. 289 (II) (1960), 1665–1676, hier: 1666.

53 Von den Genannten wird, so weit ich sehe, lediglich Primo Levis Bericht *Die Untergegangen und die Geretteten* (München 1990) von Ricœur (GGV, 255, 270) erwähnt – als Beispiel für die »bestürzendste[] Infragestellung des gesicherten Zusammenhalts einer gemeinsamen Welt des Sinns«.

Weise dazu ausreicht, mit dem umzugehen, was die Menschen in ihrer destruktiven Geschichtlichkeit anrichten?⁵⁴

Beweist nicht gerade die inzwischen weitläufige Erforschung von Menschen zu verantwortender Gewalt – vom Kolonialismus und der mit ihm einhergegangenen Sklaverei über die nationalistisch-chauvinistische Staatenkonkurrenz im 19. Jahrhundert und den Faschismus bis hin zu den totalitären Systemen Stalins und Hitlers, zur atomaren Bewaffnung nicht nur der Großmächte, zum Kalten Krieg und neuesten Völkermorden von Ruanda über Darfur bis Myanmar und wiederauflebendem neo-imperialem Denken, das vor keiner Verwüstung zurückschreckt –, dass menschliches Wissen und darauf gegründetes ›Lernen aus der Geschichte‹ allein genauso unfähig ist, es mit der Gewalt und mit dem Missbrauch von Macht aufzunehmen wie die in den großen Religionen bezeugten Formen des Glaubens? Mir stellt sich diese Frage als einer der wichtigsten Brennpunkte geschichtskritischen Denkens nach 1945 dar.

Wissen wir aber nicht aus einer kaum noch zu überschauenden Vielzahl von Untersuchungen, wie progressive Verfeindungen anheben, polemisch verschärft werden und in Kriege und Genozide münden? Wissen wir nicht, wie in solche Prozesse pazifizierend zu intervenieren wäre? Wissen wir nicht, wie Konflikte zu unterbrechen und zu schlichten wären? Wissen wir nicht, wie für die jeweils Überlebenden Sorge zu tragen und deren Gesellschaften wieder auf einen ›guten Weg‹ zu bringen wären?

Zweifellos: an solchem Wissen mangelt es nicht; und doch nimmt die Gewalt »kein Ende« (Eberhard Schockenhoff⁵⁵), sei es, weil Feinde sich als außerordentlich *useful* erweisen (David Keen⁵⁶), sei es, weil man Verfeindungen – ›wider besseres Wissen‹, wie es immer wieder heißt – fanatisch verschärft und sie polemogen politisiert, sei es, weil man sie im Interesse militärisch-industrieller Komplexe und opportunistischer Machthaber oder imperialer Selbstbehauptung manipulativ instrumentalisiert, logistisch organisiert und

54 Vgl. dazu den Artikel *Croyance* aus der Feder Ricœurs in der *Encyclopædia Universalis*.

55 E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2018.

56 D. Keen, *Useful Enemies. When Waging Wars is More Important than Winning Them*, New Haven, London 2012.

bewaffnet.⁵⁷ Dafür finden wir in der aktuellen Gegenwart mehr als genug Beispiele – von der chinesischen imperialen Aufrüstung über Putins Verwüstung der Ukraine bis hin zu seinem Wirken in Syrien, diesem Wespennest aller denkbaren Feindschaften, die nicht zur Ruhe kommen wollen und jeder Aussicht auf eine ›siegreiche‹ Beendigung spotten. Von einem allgemeinen Interesse an weitestgehender Entfeindung, Abrüstung oder gar Gewaltlosigkeit kann offenbar weltweit genauso wenig die Rede sein wie von einer längst fälligen Dekonstruktion des Phantasmas der Besiegbarkeit der eigenen Feinde.⁵⁸

Dabei hatten nach 1945 diverse Pazifizierungsprojekte nach Vorbildern wie Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795), dem Völkerbund und zuletzt nach der Vorlage einschlägiger Resolutionen der UNO gegenteilige Hoffnungen genährt – konterkariert allerdings vom Abwurf zweier Atombomben, von einem jahrzehntelangen Rüstungswettlauf mit bis heute nicht kontrollierbarer Proliferation aller möglichen Waffentypen und einem weitgehenden Versagen internationaler Verträge, die nicht einmal einen mutwillig vom Zaun gebrochenen Angriffskrieg effektiv verhindern können.⁵⁹

Was kann bzw. soll Philosophie in dieser (auch von Ricoeur mehrfach kommentierten) Lage überhaupt leisten (abgesehen davon, sich mit sich selbst und ihrer eigenen Geschichte zu befassen)? Ricoeur jedenfalls interessiert keine ›geschichtsphilosophische‹ Großtheorie, die auf Hegels oder auch Jaspers' Spuren zeigen würde, wie trotz allem Aussicht auf Besserung bzw. langsames und nachhaltiges Ver-

57 Vgl. die aktuellen, allerdings knappen Bestandsaufnahmen von Herfried Münkler und Constanze Stelzenmüller im *Kursbuch* 214 (2024), 52–68 und 117–130.

58 Vf., *Kriege und fatale Illusionen der Besiegbarkeit als Bedrohung. Metatheoretische Beobachtungen und Desiderate gegenwärtiger Philosophie kriegereischer Gewalt*, in: *Labyrinth* 23, Nr. 2 (2021), 145–175.

59 Der nächste (gegen Taiwan) steht bereits mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwarten, wenn man die zufällig aufgenommenen vertraulichen Bemerkungen zwischen Vladimir Putin und Xi Jinping richtig deutet, die derzeit offenbar eine einzigartige Chance sehen, mit der amerikanischen Hegemonie Schluss zu machen. (Nachbemerkung im Juni 2024, wenige Monate vor den Wahlen zum Kongress der USA, denen die Übernahme durch eine populistische Partei bevorsteht, deren Kandidat nach dem jüngsten Urteil des Supreme Court im Amt auf rechtliche Unbelangbarkeit hoffen darf, an der Verteidigung von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie aber weder im eigenen Land noch gar in Europa oder anderswo das geringste Interesse hat.)

nünftigwerden der menschlichen Verhältnisse besteht. Auch interessiert ihn kein bloßer Optimismus, welcher wie in Steven Pinkers Bilanz der Gewalt des 20. Jahrhunderts auch die andauernde Gewalt dieser Verhältnisse – als leider für einige Millionen ›nachteilig‹ – beschönigt, was die Vorteile aufwiegen soll, die Andere genießen. Was interessierte Ricœur stattdessen – und wie stellt sich das heute, im Rückblick auf sein Werk im Ganzen dar?

4. Passionierte Zugehörigkeit zur Welt und zukunftsweisende Aufgaben

Durchgehalten hat sich seine Überzeugung, dass wir zunächst geschichtlich existieren (GGV, 538) und dass sich darin die womöglich rückhaltlose⁶⁰ Affizierbarkeit unserer *passionierten Zugehörigkeit zur Welt* (*»appartenance passionné au monde«*) herausstellt. Diese aber genügt sich nicht selbst, sondern bedarf einer Aufklärung durch historiografische Arbeit, durch ›Geschichte‹, der eine unverzichtbare Narrativität zukommt, wie auch immer sie im Einzelnen konzeptualisiert wird. Geschehene Geschichte lässt sich nach Ricœurs Überzeugung nur narrativ vergegenwärtigen; und zwar als kritisch beurteilte so, dass sie künftige Geschichte möglicherweise zu refigurieren erlaubt.

Wie *Geschichte gedacht* wird, wirkt zurück darauf, wie wir sie durchleben, erleiden, erdulden, wie es der schweizer Historiker Jacob Burckhardt in seinem Plädoyer für ein zunächst »pathologisches« Geschichtsverständnis ausgedrückt hat.⁶¹ Zu keiner Zeit aber war Ricœur dazu bereit, dem *páthos* (Widerfahrnis) gegenüber dem *lógos* des Historischen das letzte Wort zu erteilen⁶² und dabei

60 Dieses einschränkende Adjektiv hätte Ricœur vielleicht nicht akzeptiert, so tief überzeugt zeigt er sich davon, dass auch das Böse, so wie er es versteht, nicht derart radikal zu verstehen ist wie das Gute, das wir seiner frühen Überzeugung nach ›ursprünglich bejahren‹.

61 Vgl. demgegenüber B. Croce, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat* [1939], Hamburg 1944, 144 f., 187.

62 Das ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass Ricœur jegliches Leiden grundsätzlich als Verminderung unseres Handelns auffasst, das stets die Führung behalten soll. Doch beschönigt er die radikalen Fragen nicht, die bewirken, »[que] le souffrance donne à penser« (vgl. den auf das Jahr 1992 zurückgehen-

die Frage aus dem Blick zu verlieren, wie wir in politischen in Lebensformen (*bíoi*) geschichtlich ›existieren‹ – und existieren *wollen*. Dieses ›voluntaristische‹, bereits die frühen Veröffentlichungen der 1930er Jahre deutlich prägende Moment überwiegt letztlich Momente der Passivität und der Affizierbarkeit. Wie auch immer uns das Pathos überfordern, ja traumatisieren mag, wenn auch vielleicht nur indirekt auf dem Umweg über die Lektüre einschlägiger Zeugnisse, es muss nach Ricoeurs Überzeugung auf das *Ethos* eines praktischen, der Gegenwart und Zukunft zugewandten Engagements bezogen bleiben, ohne es zu überwältigen. Dazu soll es auch dann nicht kommen, wenn wir uns mit veritablen Desastern, Vernichtungskriegen und Genoziden konfrontiert sehen – mit Phänomenen, die allesamt jenem Kriterium Kants widerstreiten, es dürfe zwischen Menschen auch in kollektiver Gewalt nichts vorfallen, was spätere Versöhnung ganz und gar unmöglich zu machen droht. Kant dachte dabei seinerzeit u.a. an Giftmischerei, Meuchelmord, Anstiftung zum Verrat⁶³ – also, aus heutiger Sicht zumindest, an lauter Harmlosigkeiten im Vergleich zur Verwendung von Giftgas, Milzbrand, Landminen und atomaren Waffen etc. Kant zog allerdings wie gesagt bereits Ausrottungskriege in Betracht, die wir heute u. U. als Völkermorde bzw. Genozide einstufen würden.

Auch angesichts solcher Verbrechen, die Ricoeur früher gewiss als Erscheinungsformen des Bösen aufgefasst hätte, obgleich die von ihm untersuchte entsprechende Symbolik keinen seriellen Massenmord kennt⁶⁴, soll sich nach seinem Dafürhalten ein Vergessen bewähren, das zweierlei verhindern müsste: dass wir uns von künftiger Geschichte ganz und gar abwenden, um sie als unabänderlichen Gewaltzusammenhang der Verachtung preiszugeben; und dass wir auf geschichtliche Gewalt welcher Art und auch immer in Formen von »Bulimie« und »Gedenkwahn« fixiert bleiben. In beiden Fäl-

den Text *La souffrance n'est pas la douleur*, in: C. Marin, N. Zaccari-Reyners [éd.], *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, Paris 2013, 13–33, Teil III), wo Ricoeur die alte Devise Aischylos' *πάθει μάθος* mit Georges Canguilhem's Analyse des Pathologischen, mit Jan Patočkas »Solidarität der Erschütterten« und mit seinem anfänglichen Motiv zusammenschließt, jegliches Denken von Zu-denken-Gegebenem her zu verstehen.

63 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1976, 191–251, hier: 200.

64 P. Ricoeur, *Symbolique du mal*, Paris 1960; dt.: *Symbolik des Bösen*, Freiburg i. Br., München 21988.

len, so verstehe ich Ricœur, werden wir an eben der Geschichte bzw. geschichtlicher Gewalt, der wir verhaftet bleiben oder die wir verachten, selbst mitschuldig. Damit rückt ein Begriff wieder in den Vordergrund, der bekanntlich direkt nach 1945 für einen von Ricœurs anfangs wichtigsten geistigen Mentoren, für Karl Jaspers nämlich, zentral sein musste: der Begriff der Schuld, den Ricœur als eine Erscheinungsform menschlicher Endlichkeit bzw. eines aufgrund seiner endlichen Konstitution ›fehlbaren‹ Menschen diskutierte (ohne aber Schuld und Endlichkeit gleichsetzen zu wollen).

Was man dabei (noch in Anbetracht des 1960 veröffentlichten Werkes *Finitude et culpabilité*) vermisst, ist eine Besinnung auf neue Erscheinungsformen der Gewalt, wie sie u.a. bereits in der UN-Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (1948⁶⁵) und wenig später in Hannah Arendts Bericht über die »Banalität des Bösen«⁶⁶ zur Sprache kommen, das sich ihres Erachtens nicht mehr als *Versuchung* deuten ließ, da es doch politisch befohlen und mehr oder weniger willig vollstreckt worden war.⁶⁷ Sprengten diese Erscheinungsformen nicht den hermeneutischen Horizont, in dem Schuld und Gewalt bis dahin diskutiert worden sind; und zwar bezogen auf den Menschen, also auf eine moralische Anthropologie? Ist eine solche Anthropologie möglich bzw. sinnvoll, ohne zuvor die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen, darunter subtilen und strukturellen, als solchen schwer erkennbaren, untersucht zu haben? Und trägt diese Anthropologie ausreichend dem Verdacht Rechnung, es könne auch a-moralische Gewalttäter geben, die sich vollkommen von ihr emanzipiert zu haben scheinen?⁶⁸

65 Am 9. Dezember 1948 beschlossen und am 12. Januar 1951 in Kraft getreten.

66 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990.

67 Vgl. aber die spätere Besinnung Ricœurs auf den Tod und auf die Trauer im Horizont sog. »Massenvernichtung« in: *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass* (frz./dt.), Hamburg 2011, 39 ff.

68 Im frühen Aufsatz *La culpabilité allemande* (1949) behauptete Ricœur selbst, »[que] nous n'avons pas encore intégré la terreur à une anthropologie« (in: LI, 143–154, hier: 153). Hat sich daran bis heute etwas geändert? In seinem Vorwort zur frz. Veröffentlichung von H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Paris 1961/1983, 5–32), wirft Ricœur allerdings das Problem auf, ob man es angesichts des modernen Totalitarismus nicht mit einer »nouveauauté radicale« zu tun hat (9), die rückblickend ihr finstere Licht auf ihre Vorgeschichte und auf das wirft, was sie möglich gemacht hat. Mit Arendt glaubt er, dass wir uns dem entspre-

Davon war der frühe Ricœur selbst nicht überzeugt, verlangte er doch nach einer möglichst umfassenden »Physiologie der Gewalt«, welche zunächst einmal die Aufgabe haben sollte, die »Welt der Gewalt« als Ganze und in ihrer Dichte bzw. Mächtigkeit (*épaisseur*) zu erkunden.⁶⁹ Demnach sollte es eine *Philosophie der Gewalt* und ihrer geschichtlichen Erscheinungsformen nur *nach einer solchen Physiologie* und keinesfalls in der Form einer von ihnen ganz unabhängigen Hermeneutik der Gewalt oder gar in der Form einer moralischen *Armchair*-Anthropologie geben können.

Zwar glaubt Ricœur, dass es eine »offensichtliche, unumstrittene und unbedingte Grenze« gibt, die aller Gewalt gesetzt sei, nämlich das alte Gebot: *Du sollst nicht töten!*⁷⁰ Und er schien anzunehmen, dass die Philosophie davon aus eigener Kraft Rechenschaft ablegen kann, auch wenn sie sich dabei auf Texte stützt, die vielen als heilig gelten. Dieses Gebot kann als moralischer Bezugspunkt jedoch gewiss nicht ausreichen. Denn erstens muss die Gewalt keineswegs gleich auf den Tod des Anderen hinauslaufen. Allzu viele Gewaltphänomene kommen einem derart eng gefassten Gewaltverständnis erst gar nicht zu Gesicht. Und zweitens wird die besagte Grenze unzweifelhaft auf alle erdenklichen Arten und Weisen überschritten bzw. ignoriert, u.a. in Formen der Folter, über die die philosophische Überlieferung jedenfalls so gut wie nichts zu sagen weiß. Insofern bleiben ihr die fraglichen Phänomene der Grenzüberschreitung selbst weitgehend fremd.

Gegen eine weiterhin eminent gewaltsam sich vollziehende Geschichte hilft im Übrigen eine zwar respektable, aber im Grunde weltfremde Ideologie der Gewaltlosigkeit keineswegs, die auch Merleau-Ponty zurückgewiesen hatte (s.o.). Bestenfalls mag sie als »schlechtes Gewissen der Geschichte« fungieren. Aber auch als solches ist sie darauf angewiesen, sich *in* einer vielfach gewaltsam sich vollziehenden Geschichtlichkeit *gegen sie* zu behaupten, um zu bezeugen, dass kein Anderer je in letzterer aufgeht. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich, dass der auf Gewalt gegründete und sich durch Gewalt aufrechterhaltende Staat nicht mehr die Substanz der Geschichte repräsentieren kann. Obwohl aber der Staat insofern no-

chend auf die Suche nach Formen des Zusammenlebens »moins vulnérable aux vicissitudes de l'âge moderne« (15) machen müssen (s. a. LI, 16).

69 GW, 220, 222/HV, 266, 269.

70 GW, 242/HV, 287; *Das Selbst als ein Anderer*, 404, 411.

torisch unter Gewaltverdacht steht, redet Ricœur nicht etwa einem sich prinzipiell über ihn erhaben dünkenden Gewissen das Wort, das sich dazu genötigt sehen kann, angesichts nicht zu rechtfertigender staatlicher Gewalt Verrat an ihm zu üben. Im Gegenteil sieht er die Gefahr, dass es sich in einem selbstherrlichen Zeugnis der Gewaltlosigkeit selbst zu anti-politischer Gewalt ermächtigt – falls es sich nicht voller Verachtung für einen gewaltsamen Staat von jeglicher Politik fernhält und auf diese Weise selbst an deren fortgesetzter Gewalt mitschuldig wird.

Gegen einen anti-politischen Moralismus verteidigt Ricœur die weder auf Ökonomie noch auf selbstherrliche Souveränität reduzierbare »Autonomie des Politischen«, die er jedoch in der ständigen Gefahr sieht, in das »politische Böse« umzuschlagen, das er *en passant* mit Hinweisen auf die Moskauer Prozesse und auf Stalin erläutert, aber auch mit diversen Versuchungen in Verbindung bringt – u.a. mit der Versuchung, sich politische Souveränität zu erschleichen, es dabei auf unumschränkte Macht anzulegen und auf eine totalitäre Synthese abzielen.

Vor diesem Hintergrund beschreibt er aporetische Verhältnisse zwischen Gewissen und Staat, Moral und Politik, Gewaltlosigkeit und Schuld, die gerade nicht dialektisch aufzulösen, sondern allenfalls durch Formen der Kontrolle zu entschärfen sind: durch die Kontrolle des Staates, durch Evolution zur Demokratie, durch das Recht auf freie Meinungsäußerung und freie Entfaltung der Persönlichkeit, durch möglichst uneingeschränkten und irreversiblen Zugang aller zu den wichtigsten Grundgütern etc., kurz: durch einen demokratischen Sozialismus, auf dessen »radikaldemokratische«, u.a. von Claude Lefort, Jacques Derrida, Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy, Nicole Loraux, Jean-François Lyotard, Cornelius Castoriadis, Étienne Balibar, Jacques Rancière und vielen anderen angestoßene Revisionen Ricœur in seinen letzten Lebensjahren nur noch vorübergehend und sehr selektiv Bezug nehmen konnte.⁷¹

71 Im unter dem Titel *L'histoire comme récit et comme pratique* veröffentlichten Interview mit Peter Kemp aus dem Jahre 1981 erwähnt Ricœur namentlich nur Claude Lefort und Cornelius Castoriadis (in: *Esprit* 54, Nouvelle série, no. 6 [1981], 155–165, hier: 161). Im Spätwerk nimmt Nicole Loraux eine besondere Stellung ein, die man allerdings nicht einfach unter eine inzwischen in Mode gekommene »Radikaldemokratie« subsumieren sollte.

Dabei handelt es sich nicht um einen ›parteilichen‹ Begriff, wie er auch in der Politikwissenschaft geläufig ist, sondern um die Anzeige einer durch und durch aporetischen und von Paradoxien geprägten geschichtlichen Existenz, die nur mit Anderen möglich ist – und unter Dritten, anonymen Mitbürger:innen und Zeitgenossen, die heute mehr denn je vor der zentralen Frage stehen, was es heißt, ›sozial‹ zu leben und das Soziale zu denken – so wie es früher hieß: was es heißt, ›geschichtlich‹ zu leben und Geschichte zu denken.

Wie auch immer letztere inzwischen als gnadenloser Gewaltzusammenhang entlarvt worden sein mag, das enthebt uns aus Ricoeur'scher Sicht nicht der Verpflichtung, die Gegenwart des Sozialen an zukunftsweisenden Aufgaben (›tâches directrices«⁷²) auszurichten, statt sie zu vergleichgültigen oder der Verachtung preiszugeben (GGV, 138 f., 141). Letzteres ist im Grunde gar nicht möglich, wenn aus negativen Erfahrungen des Intolerablen Überzeugungen hervorgehen, die besagen, was künftig unbedingt zu vermeiden ist, und zwar auch im Verhältnis zu Anderen und Fremden.⁷³ Daraus ergeben sich zukunftsweisende, vor allem der Negativität ›böser‹ Gewalt und empörender Ungerechtigkeit zu verdankende Aufgaben – letztlich für jeden Menschen, allerdings in ständiger Auseinandersetzung mit abweichenden Überzeugungen. Dabei entkommt man der (ausdrücklich auch gegen Éric Weils Hegelianismus gewendeten) Paradoxie nicht, dass jede Institution, die man gegen das schlechterdings zu Verhütende in Stellung bringt, ihrerseits neue Gewalt heraufbeschwört.⁷⁴

Allenfalls dank jener Aufgaben, über die wir uns aufgrund negativer Erfahrungen klar werden und lateral miteinander verständigen, wird Geschichte weiterhin eine gewisse Einheitlichkeit aufweisen. Und zwar auf unvermeidlich paradoxe Art und Weise, wenn die Einheit der Geschichte nur aus geschichtlicher Erfahrung hervorgehen kann und durch sie auch wieder verloren gehen muss, wenn sie stets nur in partikulare, miteinander nicht kompossible Geschichten

72 P. Ricoeur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit* 16 (1948), 837–848, hier: 838

73 P. Ricoeur, *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française*, Paris 1997, 97–105.

74 P. Ricoeur, *La philosophie politique d'Eric Weil*, in: *Esprit* (1957), Nouv. série, no. 254 (10), 412–429, hier: 422.

eingehen kann.⁷⁵ Zudem lassen sich diese Geschichten nicht durchgängig nur an einer einzigen Aufgabe messen, etwa am Anspruch auf Gerechtigkeit. Längst gilt auch die Gerechtigkeit als pluralisiert. Weil wir diverse Ungerechtigkeiten erfahren, verlangen wir nach unterschiedlichen Gerechtigkeiten⁷⁶ – nicht zuletzt für Andere, die uns völlig unbekannt sind und deren Alterität sich unserem Verständnis letztlich radikal entzieht, wie Ricœur mit Levinas annimmt, ohne den Anderen als solchen allerdings einer *absoluten*, schlechterdings nicht dialektisierbaren »Exteriorität« überantwortet sehen zu wollen. Gegen eine solche Exteriorität spricht aus Ricœurs Sicht immerhin, dass wir einander doch »ähnlich« sind.⁷⁷ Allemal sind ›Andere‹ als solche doch auf ein menschliches Selbst angewiesen, das allein ihrem Anspruch Rechnung zu tragen versuchen kann, seien es gerechte bzw. berechnete oder überzogene und letztlich zurückzuweisende. Wie, das wird sich allenfalls auf geschichtlichen Wegen zeigen können, für deren Aufklärung Hermeneutik und Historik zuständig sind – in dem Bewusstsein, längst an unüberwindlich scheinende Grenzen des Wissens und Aufklärens, Verstehens, Auslegens und Interpretierens geraten zu sein. Das menschliche Selbst wird sich selbst niemals transparent. Es begegnet ihrerseits intransparenten Anderen, von denen es sich herausgefordert erfährt, ohne die Quelle der darin zum Vorschein kommenden Affizierbarkeit eindeutig ›orten‹ zu können. Handelt es sich um einen Anderen, den ich anschauen und der mich anstarren kann, oder um verinnerlichte Tote, von denen es keinerlei adäquate Vorstellung gibt, um einen abwesenden Gott oder um eine Leerstelle, fragt Ricœur selbst⁷⁸ und

75 In einer 1978 veröffentlichten Panel-Diskussion mit Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Max Black, Yirmiahu Yovel, Raymond Polin, Donald Davidson, Nathan Rothenstreich und Charles Taylor sagte Ricœur, man müsse an einer Geschichte festhalten, »otherwise one slips into fascism or a kind of dispersion«; und »each of us must consider himself« – im Wissen darum (?) – »as the end of history«; vgl. I. Berlin et al., *Is a philosophy of history possible?*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Boston 1978, 219–240, hier: 230 f.

76 Vgl. Vf., *Zwischen dem páthos des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit. Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 9, Heft 1 (2018), 89–107.

77 P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 127–141, hier: 130.

78 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 426; *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 78.

gibt zu, mit seinem philosophischen Latein und Griechisch hier am Ende zu sein.

5. Geschichtlicher Sinn und geschichtliche Responsivität

Das hindert ihn freilich nicht, sich und seine Leser zu fragen, was ›im Zeichen des Anderen‹ aus dem Sinn der Geschichte (»sens de l'histoire«) wird, den er 1949 mit Blick auf Husserl untersucht hatte – bezeichnenderweise allerdings, ohne diese Studie seinerzeit in *Histoire et vérité* (1955 oder in späteren Auflagen) aufzunehmen, was wohl darauf schließen lässt, dass er schon damals ernsthafte und nicht auszuräumende Zweifel an der Begründbarkeit einer auf der Höhe der Zeit zu explizierenden Geschichtsphilosophie hegte. In einem zwei Jahre vor seinem Tod veröffentlichten Text über *Responsabilité et fragilité* stellt Ricœur fest, die Frage nach dem Sinn der Geschichte habe viel von ihrem früher geradezu obsessiven Charakter verloren. Muss man diesen ›Sinn‹ überhaupt einer ›sinnlosen‹, ›absurden‹ oder generell vernunftwidrigen geschichtlichen Realität entgegensetzen oder ihn ihr aufoktroieren? Gewiss nicht, wenn man mit Hans Jonas davon überzeugt ist, dass uns jedes Neugeborene eine unhintergehbare Verantwortung ›gibt‹. »Du seul fait qu'il est là, il oblige. Nous sommes rendus responsables par le fragile.«⁷⁹

Müsste das Gleiche nicht für jede(n) wehr- oder hilflose(n) Andere(n) gelten, die bzw. der auf unsere Hilfe angewiesen ist? Wenn es sich so verhält – Jonas⁸⁰ spricht in diesem Zusammenhang von einer »archetypischen Evidenz« der Verantwortung –, gibt es kein ethisch indifferentes Da- bzw. Vorhandensein Anderer auf der Welt.⁸¹ Vielmehr stehen wir von Anfang an in verantwortlichen Verhältnissen zueinander (wie auch immer die konkret zu übernehmende Verantwortung durch wen auch immer dann zu bestimmen ist) –

79 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 129; vgl. dazu im gleichen Sinne die Intervention *Entre la souffrance des victimes et la violence des secours* in der Zeitschrift *Esprit* 199, no. 2 (1994), 154–159, hier: 155.

80 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 31985, 240.

81 Und insofern kein ›nacktes‹ Leben, wie man es Giorgio Agamben (*Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002) beschrieben findet.

bzw. wir ziehen uns die ›Gabe‹ der Verantwortung vom ›fragilen‹ Anderen her – »périssable par faiblesse naturelle et [...] menacé sous les coups de la violence historique«⁸² – zu, ob wir es wollen oder nicht.

So schließt Ricœur *en passant* Jonas' Buch *Das Prinzip Verantwortung* mit Levinas' Sozialphilosophie der Alterität des Anderen kurz. Dabei ist er der Überzeugung, dass zu übernehmende Verantwortung zunächst in keiner Weise davon abhängt, ob man dabei *geschichtlich orientiert* ist im Sinne der dreifachen Frage: woher kommen wir, wo sind wir, wohin gehen wir? Es genüge, dass die bzw. der »fragile« Andere uns auffordere, für sie bzw. für ihn (und in Zukunft) verantwortlich zu sein, ohne dass man wissen müsste, ob man dem gerecht werden könne und »où va l'histoire«. *Das bedeute aber nicht, »qu'il n'y ait place pour aucun sens historique, là où manque le sens de l'histoire«⁸³. Immerhin bleibe noch die Hoffnung – allerdings »déconnectée d'un prétendu sens de l'histoire« – oder die Liebe im Zeichen einer »inspiration poétique«⁸⁴, die möglicherweise koordinierbar sei »de façon aléatoire et improbable aux îlots de sens et d'intelligibilité qui se dessinent comme un archipel au sein de ce que de grands spirituels ont appelé un ›océan d'ignorance‹«⁸⁵.*

So kommt unter Verweis auf Jonas und Levinas eine radikale, unaufhebbare Alterität des Anderen, jedes und jeder Anderen zur Geltung, die – ethisch – jeglichem praktischen und epistemischen Zugriff entzogen ist, wenn man letzterem folgt. Darin kann man eine Antwort auf jene Gewalt erkennen, die genau darauf hinauslief, beliebige Andere rücksichtslosem Zugriff zu unterwerfen.⁸⁶ Die Kritik an dieser Gewalt mündete nach 1945 in eine Vielzahl radikal geschichtskritischer Positionen, die nicht dahin führen müssen, den Begriff der Geschichte defaitistisch zu verwerfen, was darauf hinauslaufen würde, die Geschichte, die man angesichts ihrer eminenten

82 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 128.

83 Ebd., 139.

84 Eine bemerkenswerte Formulierung, wenn man bedenkt, dass Ricœur an anderer Stelle (C&C, 143 f.) jegliches Reden von ›Inspiration‹ einer irreführenden Psychologisierung verdächtigt hatte.

85 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 141.

86 Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., München 2018, Kap. VII.

Gewaltsamkeit der Verachtung preisgegeben hat, wie bisher weitergehen zu lassen. Vielmehr stellt sich die Frage, wie Geschichte im Zeichen der unverfügbaren Alterität Anderer (neu) – als ›zwischenzeitliche‹, nicht mehr auf ihren vermuteten Ursprung oder auf ein apokalyptisches Ende Kredit nehmende – zu verstehen wäre, sofern sie versprechen könnte, sich jener Gewalt zu widersetzen.

Vorläufig hat die Philosophie in dieser Hinsicht wenig Besseres zu bieten als die radikale Beunruhigung, die in eben dieser Frage liegt⁸⁷ – angesichts einer Geschichte, die in Ricœurs Sicht mit *gebrochenen Versprechen* übersät ist⁸⁸ und wer weiß wie lange noch übersät bleiben wird, so dass es naheliegt, den Begriff der Geschichte als für die Zukunft unmaßgeblichen ganz und gar preiszugeben. Aber daraus würde sich keine neutrale Haltung ihr gegenüber ergeben. Vielmehr müsste man infolgedessen an der sich bereits anbahnenden Gewalt mitschuldig werden (bzw. bleiben), die sich nicht zu einem natürlichen ›Lauf der Dinge‹ (re-)naturalisieren lässt.⁸⁹ Jedenfalls nicht, solange wir uns dem mit guten Gründen widersetzen.⁹⁰ Das bedeutet allerdings nicht, dass Gründe *allein* ausschlaggebend sein können. Denn mit Gründen allein wird niemand dazu zu bewegen sein, künftige Geschichte weiterhin auch zu ertragen, selbst dort noch, wo sie in kollektiver Gewalt, in »ethnischen Säuberungen«, in »hybriden« und neo-imperialen Kriegen erneut unerträglich zu werden droht – und zwar derart, dass das jegliche Aussicht, Nachkommen mit ihrer ungefragten, all dem rückhaltlos ausgesetzten irdischen Existenz »zufrieden« zu machen (wie es Kant noch für

87 Was speziell Levinas betrifft, hat Ricœur die geschichtskritischen Implikationen eines fälligen Umdenkens menschlicher Geschichtlichkeit im Zeichen unaufhebbarer Alterität in dem 1997er Aufsatz *L'histoire autrement* (in: *Synthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris 1998, 293–309) entfaltet, der hier nicht im Einzelnen zu diskutieren ist.

88 F. Dosse, *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice*, in: *Études Ricœurennes/Ricœur Studies* 8, no. 1 (2017), 67–82.

89 Vgl. W. G. Sebald, »Auf ungeheuer dünnem Eis«. *Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. 42015, 114, 161.

90 Wie solche Gründe ins Spiel kommen, hat auch die Corona-Pandemie gezeigt – im Zeichen der Widersetzlichkeit dagegen, Verstorbene wie ›Müll‹ zu ›entsorgen‹, ohne sie noch würdig betrauern zu können.

möglich gehalten und als elterliche Pflicht beschrieben hat⁹¹), von vornherein als verfehlt erscheinen muss.

91 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 394; vgl. die Wiederaufnahme dieser Frage bei H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, Kap. IX.

Kapitel XX

Zu Paul Ricœurs Projekt einer regenerativen Geschichte – mit Blick auf Hannah Arendt

1. »Das Böse« – ein Anachronismus? (617) | 2. Zur Praxis der Skandalisierung – zwischen Banalität und *mala in se* (620) | 3. Zwischen aussichtsloser politischer Bewältigung und unmöglichem Vergessen (623) | 4. Vergebung *trotz allem*? (627) | 5. Schluss (633)

*Wie können wir uns dem Problem des Bösen
auf einem völlig weltlichen Hintergrund annähern?¹*

1. »Das Böse« – ein Anachronismus?

Die zitierte Frage Hannah Arendts setzt offenbar voraus, dass es ein solches ›Problem‹ gibt: ein Problem nicht nur ›mit‹ irgendwelchem Bösem, als ›böse‹ Bezeichnetem und Geltendem, sondern auch *ein ›Problem‹ ›des‹ Bösen als solchen*. Dass vieles, vielleicht allzu vieles mehr oder weniger leichtfertig als ›böse‹ bezeichnet wird, ist eine alltägliche Erfahrung. Aber handelt es sich dabei nicht um schiere Anachronismen, sollte es zutreffen, dass wir nicht nur »den Bösen« (wie Goethe und Hegel meinten), sondern auch »das Böse« im Grunde längst ›los sein‹ müssten, zumindest in politischer Hinsicht? Hat sich nicht längst ein weitestgehend enttheologisiertes und entmoralisiertes Politikverständnis durchgesetzt?² Kommt dieses Verständnis demzufolge nicht ganz und gar ohne die ›Kategorie‹ des Bösen aus, auch und gerade dann, wenn man es mit politischen

1 Zit. n. D. R. Villa, *Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke des repräsentativen Täters*, in: G. Smith (Hg.), *Hannah Arendt revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*, Frankfurt/M. 2000, 231–263, hier: 252.

2 Vgl. P. Ricœur, *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique? Entretiens de Robinson* [1992], in: *Études théologiques et religieuses* 96, no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie* 80, Nr. 3 (2020), 169–182.

Erscheinungsformen einer »Verteufelung« und »Verbösung«³ Anderer zu tun bekommt? Verteufeln kann man offenbar nur, was nicht ohnehin schon »teuflischer Natur« *ist*; und »verbösen« kann man ebenfalls nur, was nicht von sich aus bereits »böse« *ist*. Andernfalls bedürfte es solcher Praktiken gar nicht. Wo es politische Diagnostik und Theorie mit »Bösem« zu tun hat, müsste sie so gesehen starkes Interesse gerade daran haben, was nicht »immer schon«, »von sich aus« oder »von Natur aus« böse ist. Und wenn daran etwas »Problematisches« ist, so müsste es sich in politischer Hinsicht um die Frage handeln, warum etwas oder jemand, ganze Gruppen, Ethnien, Nationen oder Staaten für »böse« erklärt werden und was das für Folgen hat – bis hin zur völligen und »endgültigen« Liquidierung, Auslösung, Ausrottung Anderer durch seriellen Mord, Krieg und genozidale Gewalt. Ob es sich dabei jeweils um »lösbare« Probleme handelt, mag man allerdings bezweifeln. Andere als solche für immer vernichten zu wollen, ist nach allem, was die bisherige Diskussion dieser Frage ergeben hat⁴, ein ganz und gar aussichtsloses Unterfangen. Dennoch zeigen sich nicht nur Einzelne, sondern auch und gerade politische Kollektive immer wieder geradezu fasziniert von diesem Phantasma, man könne eines Tages ganz ohne zuvor verteufelte, »böse« Andere auskommen und sich ganz von deren Alterität befreit wissen. »Lebt« das Böse demnach wenigstens so, als Phantasma, nach wie vor, obwohl man es vielfach totgesagt hat? »Lebt« es demzufolge keineswegs von sich aus wie eine mythische Macht, der man Subjektivität zuschreiben könnte, sondern allein dank derer, die sich Vernichtungs-Phantasmen hingeben und vernichtende Absichten verfolgen, die die Kategorie des Bösen auf den Plan rufen? Müssten demnach diese Phantasmen und Absichten die eigentliche Herausforderung politischer Theorie sein, sofern sie sich nicht der Naivität hingibt, es heute nur noch mit systemischen Prozessen der Vernetzung von allem und jedem, mit sozialen Funktionen, ökonomischen Marktgesetzen und entmoralisierten Machtbeziehungen zu tun zu haben?

3 D. Losurdo, *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Berlin 1983, 43, zur »Verbösung« von Klassenfeinden.

4 Vor allem seit Sartres Analyse des Hasses als eines gegen die Existenz des Anderen als solchen gerichteten Phänomens.

Jedenfalls stören die seit einigen Jahren wieder aufflackernde Diskussionen über das Böse empfindlich die kühle Nüchternheit, mit der man einer systemisch hyperkomplexen ›globalisierten‹ Welt analytisch-wissenschaftlich glaubte Herr werden zu können. Moderne Gesellschaften, befand Niklas Luhmann, seien moralisch längst nicht mehr integrierbar und folglich auch nicht im Ganzen in moralischen Begriffen zu kritisieren. Insofern müsse man vor einer funktionsunspezifisch gewordenen und (welt-) gesellschaftlich utopischen Moral geradezu »warnen«, wenn sie buchstäblich deplatziert auftrete und dabei nahezu unvermeidlich in politischen Moralismus umschlage.⁵ Helmut Willke schlägt scheinbar in die gleiche Kerbe, wenn er im Hinblick auf eine derart funktions- und ortlos gewordene Moral feststellt, das Abendland sei Geschichte.⁶ So wird die Moral *generell*, wie es scheint, zum Moralismus reduziert, der, nach der bekannten Diagnose Herrmann Lübkes, ständig Gefahr laufe, die Gesinnung über die Urteilskraft triumphieren zu lassen, statt einer entmoralisierten Politik zu überlassen, was ihr ureigenes Geschäft sei: das Finden von Kompromissen, allgemeine Legitimation von Macht und Herrschaft und eine Technik des Regierens unter Verzicht auf jegliches unbedingtes oder kategorisches Urteil.

So wird jede Form der Moralisierung einer angeblich tatsächlich weitgehend entmoralisierten Realität des Politischen als schlicht »gesellschaftlich inadäquat« eingestuft; zudem erscheint jegliches Moralisieren, das nicht durch politische Klugheit gebändigt wird, als außerordentlich gewaltträchtig. Das gilt besonders für den politischen Gebrauch, den man von der Kategorie des Bösen macht. Systemtheorien des Politischen und Lehren politischer Klugheit (*phronesis*) oder der Regierungskunst bzw. gouvernementaler Techniken haben für sie keine Verwendung mehr.

5 N. Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.

6 H. Willke, *Heterotopia. Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 2003, Kap. 5, spez. 319.

2. Zur Praxis der Skandalisierung – zwischen Banalität und *mala in se*

Politische Rhetorik, die eine *axis of evil* als Ziel einer mit missionarischem Unterton vorgetragenen Politik ausgemacht hatte, erscheint in dieser Sicht bloß als anachronistisch. Man neigt dazu, sie als nicht recht ernst gemeint einzustufen oder als politische Naivität schlicht zu belächeln. Ob *das* politisch klug ist, ist fraglich. Jedenfalls spricht wenig dafür, der nach wie vor beliebte rhetorische Gebrauch, den man von der Kategorie des Bösen macht, werde sich von soziologischen, philosophischen oder anderen Flurbereinigungen nachhaltig beeindrucken lassen, die darauf hinauslaufen, diesen Gebrauch letztlich aus dem Politischen weitestgehend zu verbannen und ihn als anachronistisch oder deplatziert-moralistisch einzustufen.

Zweifellos stellt der politische Gebrauch der Kategorie des Bösen jedoch eine eminente Gefahr dar. Denn verurteilt nicht die Einstufung *als* ›böse‹ gewisse Un-Taten⁷, die Täter und sogar ganze politische, vor allem totalitäre, diktatorische oder terroristische Gewalt billigende Systeme und Regime, die für ganz und gar verwerfliche *skandala* verantwortlich sind, kompromisslos – bis zur Verdammung ihrer Existenz? Beschwört sie nicht die Perversion des Politischen in einer vernichtenden Politik herauf, die eklatant allem widerspricht, wofür Politik eigentlich stehen sollte? Wenn es in der Tat besser (gewesen) wäre, Andere, deren Tun oder deren Sein man aufgrund ihrer Verantwortlichkeit für jene *skandala* als ›böse‹ gebrandmarkt hat, hätten nie existiert (wie Hannah Arendt mit Blick auf Adolf Eichmann suggerierte⁸), ist es dann nicht nur

7 Vgl. P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 748, Anm. 46 [=GGV].

8 Vgl. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Leipzig 1986, 425 ff.; *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ⁴1985, 236, sowie *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, Zürich ²2006, 43 [=ÜB]. Hier heißt es, für solche *skandala* Verantwortliche wären besser »nie geboren worden«. Offen bleibt, ob es *für sie* besser gewesen wäre (ÜB, 98 f.), oder ob Arendt tatsächlich Anderen, die für absolut verwerfliche Un-Taten verantwortlich wurden, eine Art Geburtsfehler attestiert, der sie dazu prädestinierte. Nur in diesem Fall wäre ja das Geborensein der jeweils Verantwortlichen (und zwar nicht nur gewisser Einzeltäter, sondern vieler Tausender anderer) selbst derart anfechtbar. Doch das widerspricht der (von Arendt am Beispiel

noch ein Schritt dahin, ihr Leben für verzichtbar zu halten und sie der Vernichtung auszuliefern, sei es durch die Todesstrafe (wie es im Fall Eichmanns denn auch tatsächlich geschehen ist), sei es durch planmäßige Ausrottung? Was könnte diejenigen, die man für ›böse‹ hält, noch vor einer solchen Konsequenz bewahren, die von der Überzeugung getragen scheint, man habe ohnehin *nichts* mit ihnen gemeinsam?⁹ Muss sich eine im Zeichen des Bösen konzipierte Politik aber nicht *als Politik* selbst vernichten? Muss demgegenüber nicht jede Politik, die ihren Namen verdient, auf den Gebrauch dieser Kategorie verzichten? Versagen ihre rechtlichen Mittel jedoch nicht überall dort, wo man es mit der Erfahrung zu tun hat, dass Anderen *über jedes Maß hinaus* Übles zugefügt wurde?¹⁰ Stellt nicht

Eichmanns belegten) Annahme, ein *neuartig* Böses, das zur systemischen Normalität einer ganzen Gesellschaft geworden sei, habe jene Un-Taten erst möglich gemacht. Wer das glaubt, kann schwerlich schlicht das Geborensein Anderer selbst, die sich in sie verstrickten, nachträglich verwerfen wollen.

- 9 Genau diese Konsequenz, meine ich, schlägt schließlich auf Arendt selbst zurück, wenn sie am Ende ihres Berichts über die Banalität des Bösen in einem fiktiven Urteilsspruch über Eichmann befindet, »keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen [nämlich das Recht sich zu nehmen, darüber zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll] und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen.« Nirgends wird deutlicher, wie sich das Recht und die Politik in genau dieselbe Logik der Verfeindung zu verstricken drohen, die man radikalen Feinden zum Vorwurf gemacht hat. Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 429.
- 10 Davon war jedenfalls Hannah Arendt offenbar überzeugt. Sprach sie doch von der Absurdität, mit Mitteln des Rechts Un-Taten bestrafen zu wollen, die jedes Maß überschritten zu haben scheinen und die weder sühnbar noch vergebbar sind, wie sie meinte. Arendt steigert den Eindruck der Absurdität noch dadurch, dass sie Täter wie Eichmann geradezu als Un-Personen beschreibt, denen offenbar die Fähigkeit fehlte, sich (sei es in einem inneren sokratischen Dialog, sei es unter dem Eindruck der Stimme des Gewissens) Rechenschaft von sich abzulegen, um statt dessen in schrecklicher Normalität als nahezu perfekt funktionierende Vollstrecker all dessen aufzutreten, was man ihnen aufgetragen hatte. Umso verwunderlicher ist, dass Arendt gleichwohl für Menschen, die sich anmaßen, darüber zu befinden, wer mit ihnen auf der Erde leben darf, die Todesstrafe als angebracht bezeichnet. So als sei diesen Menschen, die, wie sie meint, besser nie geboren worden wären, von Anfang an das Böse einbeschrieben gewesen und als hätten nicht Millionen Andere (ebenfalls »schrecklich normale« Menschen) unter ihren Prämissen das gleiche Urteil verdient, das überdies durch seine Vollstreckung doch eine effektive, angemessene Bestrafbarkeit suggerieren würde, die Arendt zuvor in Abrede gestellt hatte.

eben diese Erfahrung auch eine radikale Herausforderung des Politischen dar, der man sich nicht auf dem Weg ihrer Entmoralisierung entziehen kann?

Beides wird sehr deutlich in Hannah Arendts Auseinandersetzung mit jenen neuen Formen des Bösen, die ihrer Meinung nach das 20. Jahrhundert auf europäischem Boden hervorgebracht hat und für die der Name Eichmann exemplarisch und paradigmatisch stehen kann, wie sie meinte. Arendt hat immer wieder die Absurdität der Bestrafung von Subjekten hervorgehoben, die wie Eichmann nur ein jederzeit auswechselbares, »gedankenloses« Rädchen im Getriebe einer exzessiven Vernichtungspolitik gewesen zu sein scheinen.¹¹ Dachten sie bei dem, was sie taten, überhaupt nach? Erinnernten sie sich überhaupt (selbst-kritisch) an das Getane? Gingen sie je in einem kritischen Gespräch mit sich selbst zu Rate – wie es Arendt selbst für jede menschliche Person für unabdingbar hielt (ÜB, 26 f.)? Am Ende bezweifelte sie sogar, dass es sich bei jenen Subjekten überhaupt um menschliche Personen gehandelt haben kann. War Eichmann nicht bloß eine a-moralische Un-Person, die sich keinerlei Rechenschaft über ihr Tun ablegte, so dass weder ein sokratischer noch ein christlicher oder ein kantischer Begriff der Moral auf ihn passen konnte?¹² Und fügte er sich nicht (wie zahllose Mittäter) nahtlos in ein politisches System, das geradezu dazu aufforderte, zuvor unzweifelhaft als Verbrechen eingestuftes pflichtschuldigt im Namen des »Führers« oder zur höheren Ehre einer vollkommen fiktiven »Rasse« zu tun? Wenn es sich so verhielt, konnte man das Böse nicht mehr als pathologische Leidenschaft, als Laster oder als Versuchung, die sich vernünftiger Einsicht in das Richtige widersetzt, verstehen. Während die einen scheinbar jegliche Sensibilität für die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht eingebüßt hatten, setzten sich ihre ideologischen Vordenker souverän, wie es scheint,

11 Im Nachwort zur dt. Veröffentlichung der Vorlesungen Hannah Arendts an der New Yorker *New School for Social Research* wird mit Recht darauf hingewiesen, dass ihr Urteil nicht die dezidiert auf der Linie der NS-Ideologie liegenden Äußerungen Eichmanns berücksichtigt.

12 So gesehen ist Arendts Rede von Pluralität, die besagt, es gebe nur die Menschen, nicht den Menschen (ÜB, 78), keine Harmlosigkeit, schließt sie doch die Möglichkeit ein, dass die Menschen voneinander radikal verschieden und einander ganz und gar fremd sein könnten.

über jede überlieferte Moral hinweg.¹³ Weder für die einen noch für die anderen gab es offenbar *mala in se* (auf deren generelle Einsichtigkeit sich die Rechtsprechung der Nürnberger Prozesse berief) oder eine »evidente Unmenschlichkeit«, die keines positiven Rechts bedurft hätte, um als schlechterdings nicht zu Rechtfertigendes¹⁴ und insofern als Böses sofort erkennbar zu sein.¹⁵

Seit dem steht in Frage, (a) ob zur menschlichen Gattung auch Un-Personen zählen, die ihrerseits für die Kategorie des Bösen überhaupt kein Verständnis aufbringen; (b) ob dieser Begriff nicht bloß einer historisch variablen und formbaren Angelegenheit namens Moral entspringt, die nicht nur im irreduziblen Plural auftritt, sondern (c) von der man sich auch emanzipieren kann, sei es auch nur im Zeichen eines völkischen Rassismus, der wie im Fall der Nationalsozialisten nur noch das als ›böse‹ gelten ließ, was der »Führer« entsprechend einstufte.

3. Zwischen aussichtsloser politischer Bewältigung und unmöglichem Vergessen

In der Zwischenzeit hat die mediale Globalisierung unser Bild des Bösen bzw. dessen, was als solches ›gebrandmarkt‹ wird, noch erheblich bereichert und differenziert. (Man denke an die von Marc Dutroux verübten Verbrechen, die eng mit den polizeilichen, juristischen und politischen Führungsschichten des belgischen Staates verflochten gewesen zu sein scheinen und bis heute in dem Verdacht stehen, von diesen gedeckt zu werden, an die südamerikanischen Praktiken des »Verschwindenlassens«¹⁶, an den offenbar von einem smarten Intellektuellen aus einem bürgerlichen Vorort Frankfurts heraus gelenkten Genozid in Ruanda oder an fundamentalistischen

13 Vgl. G. Aly, S. Heim, *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt/M. 1993, 273 ff., 454.

14 Ein Begriff Jean Naberts, an den sich auch Ricœur mehrfach angelehnt hat; vgl. GGV, 707 f., 718.

15 Vgl. A. Fischer-Lescano, *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*, Weilerswist 2005, 120 ff.

16 H. Verbitsky, *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ*, Wien 2016.

Terror unterschiedlichster Couleur von Tokio über Oklahoma und Oslo bis Gaza.

Die politische Auseinandersetzung mit allen diesen Fällen kommt ganz ohne eine Theologie des Bösen aus. Im Gegensatz zu dieser verlangt sie nach einer Erforschung äußerster Gewalt, die sich so manifestiert, im Rekurs auf die Erfahrung derer, denen sie über jedes Maß hinaus angetan wurde (GGV, 706) – bis hin zur systematischen Folter¹⁷, die auch die Form eines lang anhaltenden Angriffskrieges (wie des vorläufig jüngsten gegen die Ukraine) annehmen kann, unter der nicht nur einzelne Inhaftierte, sondern ganze Bevölkerungen zu leiden haben. So sehr man sich auch darum bemüht, das Politische vom Gebrauch der Kategorie des Bösen frei zu halten, so sehr drängt er sich durch diese Erfahrung immer wieder auf. Wie sollte man es auch vermeiden können, exzessive, extreme und immer wieder und mit voller Absicht gefügte, anscheinend durch nichts zu rechtfertigende und durch nichts zu entschuldigende Gewalt als ›böse‹ erfahren, auffassen und interpretieren zu müssen? Ist das nicht Ausdruck völliger Fassungslosigkeit, die mit allen Versuchen kapitulieren muss, das Anderen Zugefügte irgendwie ›verständlich‹ oder ›erklärbar‹ werden zu lassen?

Als Hermeneutiker, der sich nachhaltig vom Bösen hat faszinieren lassen, das seine Spuren durch viele seiner Schriften zieht, hat Ricœur immer einen irreduziblen Unterschied gemacht zwischen Erfahrung und Interpretation. Zwar weist jede Erfahrung seines Erachtens eine proto-hermeneutische Dimension auf, insofern stets etwas *als* etwas erfahren wird, so dass sich schon auf dieser Ebene gewisse Interpretationsspielräume öffnen. Doch nahm er offenbar an, dass jede explizite Interpretation nahezu unvermeidlich im Horizont einer Interpretationsgeschichte stattfinden muss, die uns bis heute mit einer reichhaltigen Symbolik des Bösen ausstattet, von der Ricœur annimmt, dass sie sich nach wie vor auch angesichts neuer Formen ›des‹ Bösen müsste bewähren können.

Zieht man sein frühes, 1955 in erster Fassung veröffentlichtes Werk *Histoire et vérité* zu Rate, so legt er jedoch nahe, sich nicht ›unvermittelt‹ der Kategorie des Bösen zu bedienen, sondern sie auf die zuvor unabdingbare Erforschung der »Welt der Gewalt« zu gründen, die erst einmal im Ganzen zu erkunden wäre, bevor man

17 D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge, Medford 2018.

sie philosophisch auf den Begriff zu bringen versucht. Das Gleiche wäre nun auch von der exzessiven, ›bösen‹ Gewalt der Verletzung anzunehmen, die Anderen angetan wird.

Was an ihr als ›böse‹ gelten muss – abgesehen davon, was jeweils entsprechend *erfahren* wird – hat Ricœur in späteren Schriften auf den Begriff des schlechterdings *Intolerablen* gebracht¹⁸, das sich jeglicher Rechtfertigung und darüber hinaus auch jeglicher Wiedergutmachung und Versöhnung zu widersetzen scheint (GGV, 708 ff., 756).¹⁹ Jeder Gedanke an eine Art ausgleichender Gerechtigkeit bzw. an eine Art moralischer Ökonomie, die irgendeine Kompensation für Intolerables versprechen würde, wird schließlich zurückgewiesen.²⁰ Umso mehr hat sich die philosophische Diskussion auf die *prima facie* evidente Unverzeihlichkeit des moralisch Schlechten verlagert. Mit Derrida zeigt sich Ricœur davon überzeugt, gerade daran nehme eine Praxis der Vergebung Maß, die keine Rechtfertigung oder Entschuldigung und keine vorherige Bitte um Verzeihung erfordere. Weit entfernt, vor dem Bösen ohne Wenn und Aber zu kapitulieren, misst sich die Philosophie scheinbar nun gerade an dessen extremsten Formen und stellt sich offenbar trotz allem in den Dienst eines »gewaltigen Wiederherstellungsprojekts« (GGV, 758).²¹ Aus der Not des Scheiterns jeglicher ökonomischen Kompensation des Bösen, die bereits zu einer rigorosen Verurteilung und Verachtung der Gattungsgeschichte geführt hatte, insofern sie dem Nicht-

18 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015), *Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris, 9 et 10 oct. 1987), 134, avril–juin (1988), 435–452; repr. in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990].

19 Mit Blick auf Kants Sorge, gewisse Un-Taten würden niemals mehr Frieden möglich werden lassen, die auch Hannah Arendt beschäftigt hat (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993, 704), habe ich die Frage der Versöhnung in kritischer Auseinandersetzung mit Ricœur an anderer Stelle ausführlich behandelt: *Verfehlte Versöhnung? Probleme der Politisierung eines ethischen Begriffs*, in: *Verfolgung und Vertreibung. Zum Streit um Perspektiven der Versöhnung*; *epd Dokumentation* 31/32 (2011), 36–50.

20 P. Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* [1985], Paris ³2004, 41, 49, 55.

21 Hier ist das Zitierte auf Kant gemünzt. Aber man gewinnt doch den Eindruck, Ricœur bleibe bis zum Schluss zutiefst der Hoffnung auf eine insgesamt ›regenerierte‹ Geschichte verpflichtet (zum Begriff der Regeneration vgl. GGV, 710).

wiedergutzumachenden ausgeliefert bleibt und es immer von neuem selbst heraufbeschwört, macht man auf diese Weise die Tugend der Vergebung gerade dessen, was *prima facie* als schlechterdings *unvergebbar* erscheint und jeden Gedanken an Versöhnung vereitelt.²²

Der Preis dafür ist hoch: man muss zugeben, dass es keine Politik der Vergebung geben kann und dass Versöhnung nicht institutionalisierbar ist (GGV, 751, 770). So zieht man sich auf den Anspruch zurück, Andere wenigstens für die Zukunft vom Bösen zu entbinden; sei es die Täter (nach der Devise: ›du bist besser als deine Taten – wenn du dich nur *daran* erinnerst‹²³), sei es die nachfolgenden Generationen, die nicht unter einer absolut vergifteten Vergangenheit leiden und sie nicht endlos ›nachtragen‹ sollen. Wie es scheint, bleibt die Versöhnung – aller anders lautenden politischen Rhetorik zum Trotz – ganz und gar einer unsichtbaren moralischen Größe gerade derer vorbehalten, die unter dem Schlimmsten zu leiden hatten. So als hätten vorrangig *sie* das Gebot der Liebe zu denen zu befolgen, die sie hassten²⁴; so als laste nun das ganze Gewicht einer Geschichte auf *ihren* Schultern, die in unvergessenen und niemals vergebenen Un-Taten ihren destruktiven Schatten in die Zukunft der nachfolgenden Generationen wirft. Auf diese Weise kann gerade ihr *pardon*, die »Gabe« der Vergebung²⁵ über alles menschliche Maß hinaus zur letzten Hoffnung derer werden, die durch keinerlei historische Erfahrung das menschliche Handlungsvermögen gelähmt

22 Selbst auf die Gefahr hin, durch die Vergebung des Bösen schlimmste Ungerechtigkeit heraufzubeschwören; GGV, 717.

23 GGV, 758 f. Zweifellos geht jene Devise auf Ricœurs Konfession zurück, die im Kern besagt: »Croire en la possibilité de libérer le fond de bonté en l'homme, c'est pour moi un acte de foi fondamental« (Interview mit D. Bermond in: *Lire. Le magazine des livres* 266 [1998], 26–32, hier: 29). Darin kommt eine Religiosität zum Ausdruck, die von der Hoffnung getragen ist, nicht nur derjenige, der Böses zu verantworten hat, sollte sich wieder von ihm trennen lassen, sondern auch die Geschichte aller, die von zahllosen Un-Taten kontaminiert ist. Unverkennbar kommt in Ricœurs später Philosophie allerdings auch der strenge Ton einer Forderung zur Geltung, sich zu versöhnen, statt absoluter Unversöhnlichkeit verhaftet zu bleiben. Denn an der Versöhnungsbereitschaft der Opfer, so scheint es, hängt nun ganz und gar jene Hoffnung.

24 Vgl. zur Feindesliebe in diesem Sinne GGV, 737.

25 Zum *pardon* als Gabe über jegliches Maß hinaus vgl. GGV, 700, 712.

sehen wollen, selbst wenn sie dafür in Kauf nehmen müssen, wie Prediger zur Reue und Umkehr aufzurufen (GGV, 699, 755 ff.).²⁶

Nur auf diesem Wege, so scheint es, kann auch Ricœur der *conditio historica* (GGV, 760) buchstäblich den eschatologischen »Erfüllungshorizont« eines glücklichen Gedächtnisses vorschreiben, das nicht damit soll rechnen müssen, die künftige Geschichte der menschlichen Gattung werde ein für allemal mit ›dem Bösen‹ belasten bleiben – sei es auch nur durch ein Un-Taten endlos ›nachtragendes‹ Gedächtnis.

4. Vergebung *trotz allem*?

Man fragt sich allerdings, ob nicht in dieser Wende sowohl von einer aussichtslosen politischen Bewältigung als auch von einem *ebenso aussichtslosen, unmöglichen* ›Vergessen‹ des Bösen hin zur Dekonstruktion einer zunächst a-politischen Moral der Vergebung die Historizität des Bösen unterlaufen wird, bleibt doch das Paradigma der Vergebung an unvertretbare individuelle Opfer und Täter gebunden, für die keine Politik stellvertretend vergebend handeln kann. Das Böse bzw. die Erfahrung des Bösen durch jegliches Maß überschreitende Verletzung lässt sich aber seit langem nicht mehr derart zurechnen, dass es nur als eine Angelegenheit Einzelner begriffen werden könnte. Böses *hat* und *macht* Geschichte – weit über das Maß hinaus, das Goethe und Hegel geahnt haben mögen. Im 20. Jahrhundert nimmt es, Arendt zufolge, *systemische* Formen an und lässt sich nicht mehr auf individuell Angetanes reduzieren.²⁷

Hannah Arendt hat mit ihrer skandalös anmutenden und sehr missverständlichen Rede von der Banalität des Bösen, mit der sie vor allem der »Dämonisierung« dieses Begriffs entgegenzutreten wollte, keineswegs nur auf jene ›Gedankenlosigkeit‹ individueller Mittäter abgestellt, sondern darüber hinaus genau dies gemeint: es könne

26 Um jeglicher *impatience de l'espérance* vorzubeugen, wird schließlich auch die Trauerarbeit in Dienst genommen (Ricœur, *Le mal*, 62f.), um sie wie üblich das Negative wegarbeiten zu lassen. Vgl. P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (2006), 20–29, hier: 27.

27 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, 285 ff.

geradezu *normal* werden, ohne besonders niederträchtiger Absichten zu bedürfen; und es könne dauerhaft *institutionalisierte* Formen annehmen, die nur von ihrer Wirkung auf die Opfer her noch als – neuartige – Formen des Bösen überhaupt erkennbar seien. Darin liegt eine bemerkenswerte Aktualität, wenn man die tödliche Kehrseite der ganz normalen Reproduktion all der reichen Ökonomien bedenkt, die es hinnehmen, dass anderswo nach und nach die wichtigsten Grundlagen einer bewohnbaren, gastlichen Welt zerstört werden. Wird nicht auch hier ›das Schlimmste‹ institutionalisiert und die kollektive Erfahrung des Bösen heraufbeschworen, die eines Tages die für sie Verantwortlichen heimsuchen könnte?²⁸

Allzu sehr hat sich die Philosophie auf die Frage nach dem – von Ricœur längst als »unerforschlich« eingestuft – *Ursprung* des Bösen kapriziert.²⁹ Doch auch die von ihm geforderte Aufmerksamkeit dafür, *warum es getan wird*, genügt nicht, um der Zukunft schlimmster Formen verletzender Gewalt Rechnung zu tragen, die nicht individuell zurechenbar sein müssen, um von ihren Opfern her dennoch als böse erfahren zu werden und auf diese Weise extremen Widerstand zu provozieren, bis hin zum Terrorismus.

Paradoxerweise hat das in system- und globalisierungstheoretischer Perspektive so außerordentlich anachronistisch anmutende Böse gerade dadurch Zukunft, dass es in der andauernden Normalität anonymer welt-gesellschaftlicher und -ökonomischer Prozesse nahezu verschwindet und unkenntlich wird, so dass man sich gedankenlos in es verstrickt, ohne allerdings vor nachträglicher Zurechnung dadurch geschützt zu sein. So kann sich das ›klassische‹, hermeneutisch-symbolisch fassbar gemachte Böse bis zur Unkenntlichkeit wandeln, bis es allenfalls noch als intolerabler Missstand erscheint, für den so leicht niemand verantwortlich zu machen ist und der keine klare Grenze zwischen quasi naturwüchsigem Schicksal und Geschichte mehr zu ziehen erlaubt.

Ob es dabei bleiben kann, wird sich allein von den Opfern von Übeln her entscheiden, die zunächst offen lassen, ob es sich bloß um widrige Widerfahrnisse und Verhältnisse handelt, mit denen

28 Gehen in diese Richtung nicht auch schon Arendts Überlegungen zur Produktion von »Überflüssigen«, die jeglichen rechtlichen Schutzes entbehren, in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (470)?

29 GGV, 710; Ricœur, *Le mal*, 42.

man leben muss, oder ob Andere zumindest Mitverantwortung für sie tragen. Gedankenlosigkeit oder Indifferenz, darauf hat Hannah Arendt insistiert, bewahrt in keiner Weise vor dem Vorwurf, für das Schlimmste Mitverantwortung zu tragen und insofern zu radikaler Verfeindung Anlass zu geben. Wohl auch deshalb verlangt Susan Neiman in diesem Zusammenhang, den Begriff der Verantwortung neu zu verstehen.³⁰ Tatsächlich hat man angesichts neuer Formen des Bösen weniger Grund, sich vor dessen Radikalität³¹ zu fürchten, als vielmehr vor einem selbstgerechten Verantwortungsdenken, das nur absichtlich Getanes für zurechenbar hält und alles andere buchstäblich ›verantwortungs-los‹ begreift. Dagegen hat schon Levinas (vergeblich, wie es scheint) energisch Einspruch erhoben.

Macht der – zweifellos anfechtbare – Begriff der strukturellen Gewalt nicht seit langem darauf aufmerksam, wie sehr ein derart restringierter Verantwortungsbegriff die Potenziale künftiger Verfeindung verfehlt, die eines Tages auf scheinbar Ahnungslose zurück schlagen könnten? Wenn es dazu kommt, macht »das Böse« wiederum Geschichte, unter Umständen auch triumphal und spektakulär wie im September des Jahres 2001. Die nachträgliche Analyse politischer Prozesse der Verfeindung, die sich daran entzündeten, beweist jedoch, dass die Geschichte des Bösen keineswegs nur eine »lange Fußnote zur griechischen Tragödie« (Terry Eagleton) darstellt, an deren Symbolik wir uns nach wie vor ebenso orientieren könnten wie an biblischen Quellen, auf die sich Ricœur bezieht. Es begegnet zunächst allenfalls in sog. Un-Taten (GGV, 748), die *andere als Manifestationen des Bösen* eingestuft haben, um letzteres zu personifizieren und als zu vernichtendes Objekt ihrer Politik herauszupräparieren, die sich im gleichen Zug als Politik aufzugeben begann, wo sie mit ihren Feinden nichts mehr gemeinsam zu haben behauptete. So sehr sich die Kategorie des Bösen überall dort aufdrängen mag, wo Anderen über jegliches Maß hinaus Gewalt widerfährt (sei es auch die Gewalt des Vergessenwerdens), so sehr scheiden sich die Geister in der Frage, ob sich diese Kategorie *politisieren* lässt, ohne das Politische im gleichen Zug mit zu zerstören.

30 S. Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 405 [=BD].

31 So wie Kant sie verstand, nämlich als eine unaustilgbare Neigung, dem als vernünftig Eingesehenen zuwider zu handeln.

»Die schlimmste Gewalt entsteht nicht aus den Antagonismen der Menschen, sondern aus der Gewißheit, sie für immer davon befreien zu können«, schreibt Alain Finkielkraut in seinen Reflexionen über die vergebliche Erinnerung an die nazistischen Verbrechen gegen die Menschheit. Aus dieser Einsicht ergibt sich für ihn der naheliegende Schluss, »daß die Menschheit aufhört, menschlich zu sein, sobald es für die Vorstellung des Feindes in dem Bild, das sie sich von sich selbst und ihrer Bestimmung macht, keinen Platz mehr gibt«. ³² Erfüllt die Vorstellung, die man sich vom Feind macht, diese Voraussetzung, so entsteht die Versuchung, sich für immer von ihm zu befreien. ³³

Das bedeutet umgekehrt freilich nicht, man könne das im Feind gleichsam repräsentierte Böse einfach als ganz normalen, mit einer Vorstellung von sich selbst letztlich zu vereinbarenden Bestandteil der menschlichen Natur – »inscrit au cœur du sujet humain« ³⁴ – integrieren, um ihm auf diese Weise jegliche Befremdlichkeit zu nehmen. ³⁵ Nicht der (unmögliche) Blick ins »Herz« eines jeden,

32 Vgl. A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*, Berlin 1989, 84 f.; Neiman, BD, 351, 384. In diesem Sinne wäre ein unbedingter »Wille zum Unterschied« radikal zu kritisieren – genauso aber die Vorstellung, selbst jene banalen und extremen Formen des Bösen, die Arendt im Blick hatte, in ein menschliches Selbstbild irgendwie integrieren zu können. Das wies Arendt zurück, indem sie feststellte, zu diesen Formen hätte es niemals kommen dürfen, sie versehrten ein für allemal unser Selbstverständnis und insofern sei Versöhnung mit ihnen nicht mehr denkbar (vgl. ÜB, 17; R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt/M. 1999, 122, 125–9).

33 Vgl. G. Bataille, *Reflexionen über Henker und Opfer* [1947], in: ders., *Henker und Opfer*, Berlin 2008, 11–20; Vf., *Renaissance des Menschen? Zum anthropologisch-polemologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010.

34 Ricœur, *Le mal*, 14; vgl. P. Ricœur, *Concilier notre devoir de justice avec notre penchant pour le mal* [Interview avec F. Assouline et P. Petit] in: *L'Événement du jeudi* 578 (1995), 70–73.

35 Wenn man nicht den Preis zahlen will, »einen Teil des Menschen [zu] verbannen und des Lebens [zu] berauben« und »allen Menschen durch krankhaftes Unverständnis das Exil eines Teils ihrer selbst auf[zu]zwingen«, wie G. Bataille meint, der hier seinerseits noch zu sehr in anthropologischen Bahnen denkt, ohne systemische Formen des Bösen in Betracht zu ziehen (*Das obszöne Werk*, Reinbek ¹⁷2001, 174) – wie er es allerdings an anderer Stelle tut, wo er eine als niederträchtig eingestufte, »arbeitende« Gewalt denunziert. Von dieser Gewalt spricht er auch als einem »Abgrund«, den man »in diesem [20.] Jahrhundert bereits erlebt« habe, und schließt ihn lt. Barney Rosset theoretisch mit »jenem unantastbaren Teil« kurz, »der in jedem von uns schlummert« (zit. n. R. Shat-

sondern nur die Geschichte lehrt, was es mit dem Bösen auf sich hat. Zwar mag es naiv sein, wenn Eagleton fordert, »dem Bösen ins Gesicht schauen« zu sollen (ohne zu versteinern oder in anderer Weise vernichtet zu werden). Mit Neiman ist dagegen anzunehmen, dass es eine Frage des Abstands ist, ob wir die Erfahrung des Bösen überleben, um wenigstens versuchen zu können, es als solches zu begreifen.³⁶ Abstand aber gestattet nur die Geschichte, so sehr sie andererseits Ungezählte unerhörten Un-Taten hat zum Opfer fallen lassen. Nur im geschichtlichen Abstand ist zu erkennen: das als ›böse‹ Bezeichnete wandelt sich, es passt sich neuen Umständen an und bedient sich modernster Techniken; es erweist sich gewissermaßen als lernfähig, und schließlich wird es nicht nur irreduzibel vielfältig und in gleichen Zug geradezu wesenlos, sondern auch *anonym*, *systemisch*, so dass es niemandem mehr zurechenbar erscheint.³⁷ So wird es ›gewöhnlich‹ und zur schlechten Angewohnheit, kaum mehr unterscheidbar vom Üblichen, vom Regulären oder von der Normalität, in der sich heutige Gesellschaften scheinbar in der Form einer »höheren Amoralität« (Luhmann) reproduzieren, um nur noch Dysfunktionales, Unpassendes oder Überschüssiges auszuschneiden. Ob es sich hierbei nur um systemtheoretisch adäquate oder um ihrerseits moralisch fragwürdige Neutralisierungen von Gewalterfahrungen handelt, wird nicht am Grünen Tisch von Soziolog:innen, Politikwissenschaftler:innen und Historiker:innen, sondern zunächst von den jeweils Betroffenen selbst entschieden.

So sehr Gewalt als Quelle des Bösen zu politischem Moralismus und Manichäismus Anlass geben mag, der im Rückgriff auf die Kategorie des Bösen zu radikaler Feindschaft sich versteigt, so weltfremd wäre es, im politischen Leben eine klare Grenze ziehen zu wollen, die das wirksam unterbinden könnte. Das Elend, Opfer fremder

tuck, *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens*, München 2003, 358). So wird nebenher unterstellt, über diesen Abgrund könne man im Grunde seit de Sade aufgeklärt sein. Vgl. Vf., *Leidenschaftliche Souveränität und Unannehmbarkeit der Gewalt. Georges Bataille im Kontext politischer Theorie*, in: M. Riekenberg (Hg.), *Die Gewaltsoziologie Georges Batailles*, Leipzig 2012, 123–150.

36 BD, 213.

37 BD, 419. Wie in dieser Lage eine hyperbolische Liebe sollte weiterhelfen können, der Ricoeur zutraut, »[de] sortir complètement du cycle de retribution« und jegliche Klage zu überwinden, die Gefahr laufe, erlittener Ungerechtigkeit verhaftet zu bleiben, erklärt uns der Autor nicht (vgl. *Le mal*, 65).

Gewalt zu werden, über alles Erträgliche hinaus, wiederholt und mit voller Absicht (wie etwa im Fall eines Angriffskrieges), kann kaum umhin, als schlechterdings unerträglich, unzumutbar, intolerabel und folglich ›böse‹ *erfahren* zu werden; und zwar derart, dass schließlich jedes Vertrauen in eine mit Feinden noch gemeinsam bewohnbare, gastliche Welt ruiniert wird, ohne noch an eine Erneuerbarkeit dieses Vertrauens denken zu lassen.³⁸ Wer angesichts einer nach wie vor eminent gewaltträchtigen Gattungsgeschichte dennoch das Versprechen einer gastlichen Welt verteidigen möchte, das nicht um den Preis der Vernichtung radikaler, zu personifizierten Inkarnationen des Bösen erklärter Feinde erkaufte werden soll, muss eben deshalb das, was Ricoeur »die Welt des Bösen« nennt, so weit wie irgend möglich zu erkunden versuchen – von archaischer Symbolik über die klassischen Tragödien, den Marquis de Sade und seine kalte Neugier, Auschwitz³⁹ mit seinen Todesärzten im System eines gesellschaftlich bis zur Unkenntlichkeit normalisierten Bösen und schließlich bis hin zu den coolen Anführern jener Kinderbanden, die die Geschichte des Bösen dorthin scheinen zurückführen zu wollen, wo sie einst eingesetzt hat: diesseits von Gut und Böse. Denn nur gemessen an der Vielfalt, in der sich diese ›Welt‹ tatsächlich darstellt, wird jenes Versprechen sich als aussichtsreich erweisen können, wenn überhaupt.

Ob die Geschichte der Menschen eines Tages in ein Diesseits aller Moral zurück- oder aber in ein ›Jenseits von Gut und Böse‹ hinausführen wird, steht dahin. Jedenfalls erscheinen Dekrete, die diese Kategorien für überholt erklären, als verfrüht. Mehr denn je speist sich ihr Gebrauch aus abgründigen Erfahrungen, denen kaum mehr die klassische Symbolik des Bösen oder gar geschichtsphilosophische Rechtfertigungen einer Ökonomie von Gut und Böse mit

38 BD, 441 ff. Zum Weltvertrauen als (gebrochenen) Versprechen vgl. Safranski, *Das Böse*, 16, 79, 323. Auch hier scheint jeglicher Gedanke an eine Wiedereinhausung in ein ungebrochenes, re-integriertes Sein, in eine Ökonomie des Guten und des Schlechten oder der ungebrochenen Einheit der menschlichen Gattung verfehlt (ebd., 133). Von einer trotz allem bewohnbaren Welt spricht Ricoeur *en passant* in seinem Essay *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 56, ohne an dieser Stelle aber an der Erfahrung des Bösen ausdrücklich Maß zu nehmen. Das Gleiche gilt für seine Theorie des Zusammenhangs von Liebe und Gerechtigkeit.

39 Safranski, *Das Böse*, 268.

der Aussicht auf eine endgültige Versöhnung zu angemessenem Verstehen und Begreifen verhelfen.

5. Schluss

So stehen wir hermeneutisch gewissermaßen mittellos vor der Virulenz des Bösen, das sich jeglicher begrifflichen Handhabung als »Negatives« widersetzt, aus dem sich noch dialektisches Kapital schlagen ließe. Je fassungsloser es in Folge dessen macht, desto dringlicher stellt sich die Frage, wie ihm in spezifischen Analysen seiner Erscheinungs- und Verbreitungsformen praktisch beizukommen wäre. Denn es gestattet niemals, sich indifferent mit ihm zu arrangieren. Im Gegenteil provoziert es, indem es alles überschreitet, was je gerechtfertigt, wieder gut gemacht oder vergeben werden könnte, stets und unvermeidlich die äußerste Dringlichkeit, ihm wirksam, auch präventiv, entgegenzutreten. Geschieht das praktisch aber unter der Prämisse, mit dem als böse Identifizierten nichts gemeinsam zu haben, so dass jegliche menschliche Gemeinschaft aufgekündigt scheint, so ist nicht zu sehen, wie eine Politik, die ihm entgegentritt, davor bewahrt werden könnte, in Vernichtungspolitik umzuschlagen und sich im gleichen Zug selbst als Politik zu ruinieren.⁴⁰

Das Böse mag eine besondere Herausforderung für die Philosophie und für die Theologie sein, wie es der Untertitel der an der Universität Lausanne im Jahre 1985 zu diesem Begriff vorgetragenen Überlegungen Ricœurs unterstellt. Schließlich sind beide Disziplinen denkbar schlecht darauf vorbereitet, es in seiner ganzen Tragweite zu erkunden. Weit mehr noch, meine ich, fordert es aber ein säkulares Verständnis des Politischen heraus, das sich den diversen, vor allem neuartigen Erscheinungsformen des Bösen, so wie es seinen Opfern widerfährt⁴¹, zu stellen hat und sich ultimativ dazu

40 Beides, das Bedenken einer unannehmbaren Gemeinschaft im Zeichen des Bösen als auch jene Konsequenz des Umschlagens von Politik in Vernichtung, hat auch Georges Bataille in seinen *Reflexionen über Opfer und Henker* im Auge.

41 Angesichts der außerordentlichen Disparatheit jener Formen reduziert sich der Begriff ›des‹ Bösen zunächst, lapidar gesagt, auf einen Problemtitle. Keineswegs gelingt es, diese Formen ohne Weiteres unter einen Begriff zu subsumieren. Stets

genötigt sieht, ihm entgegen zu treten, und zwar auch dann, wenn niemand es zu verstehen, zu begreifen und zu erklären vermag. Wie wäre, zugespitzt gefragt, heute eine Theorie des Politischen denkbar, die der unausweichlichen Konfrontation mit *keinesfalls* Zumutbarem und in diesem Sinne *absolut* Unannehmbarem, als das sich verschiedene Formen des Bösen (*les maux*; GGV, 708) darstellen, so Rechnung trägt, dass sie nicht in das Ansinnen einer Vernichtung umschlagen muss, das glauben macht, sich selbst oder gar die Welt für immer von ihm befreien zu können?⁴²

stellt sich zuerst die Aufgabe, genau zu ermitteln, worum es sich gehandelt hat; und zwar im Ausgang von einem »témoignage d'une ›singularité exemplaire‹«, wie Ricœur in einer Stellungnahme zu den Menschenrechten sagt (ohne in diesem Zusammenhang den Begriff des Bösen zu erwähnen); vgl. *Le respect de la dignité pour tous* [Entretien], in: *Réforme* 2796 (1998), 1f.

- 42 Die in den Schlusskapiteln von GGV vorherrschende Moralisierung des Bösen und der Herausforderung zu vergeben weicht dieser Frage letztlich aus.

Kapitel XXI

Zur Kritik eines glücklichen Vergessens in der politischen Gegenwart.

Ricœurs Projekt einer Versöhnung von Gedächtnis und Geschichte

1. Zur *conditio historica* (635) | 2. »Glückliche Geschichte« durch versöhnendes Vergessen – trotz allem? (637) | 3. Maßvoller Gebrauch des Gedächtnisses: ein klinisches Kriterium (639) | 4. Eigene und fremde Geschichte (641) | 5. In der Perspektive politischer Hoffnung (644)

*Vergessen als [...] Befreiung von der Sorge.
[Um] unseren zukünftigen Tod als einen Verlust hinzunehmen,
mit dem uns im vorhinein zu versöhnen unsere Aufgabe ist.¹*

1. Zur *conditio historica*

Offenbar gänzlich unbekümmert um zahlreiche Diagnosen, in denen das »Ende der Geschichte« festgestellt wird, unternimmt es Ricœur in seinem im Jahre 2000 veröffentlichten Buch *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, das Desiderat einer geschichtsphilosophischen Forschung darzulegen, die sich keineswegs in fortgesetzter Exegese der Klassiker dieses Genres erschöpft, sondern das Geschichtsdenken von neuem auf eine *Phänomenologie* geschichtlicher Erfahrung sowie auf eine *Epistemologie* der geschichtlichen Erkenntnis verpflichtet. Erst danach kommt die von Ricœur selbst favorisierte *Hermeneutik* der *conditio historica* ins Spiel, die ihrerseits nicht auf eine direkte Ontologie menschlicher Geschichtlichkeit einschwenkt, welche immer schon gewusst zu haben scheint, wie Menschen geschichtlich existieren. Ricœur zeigt sich davon überzeugt, dass genau das ganz neu zu ermitteln ist und dass das Geschichtsdenken an geschichtlicher Existenz Maß zu nehmen hat, der wir nach wie vor überantwortet scheinen und die unverändert nach geschichtsphilo-

1 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 774, 552 [=GGV].

sophischer, allerdings nicht aufs Ende der Geschichte vorgreifender Reflexion verlangt. Schließlich soll geschichtsphilosophisches Denken geschichtlicher Existenz zur Sprache und zu sinnvoller Orientierung verhelfen, die keiner Metaphysik mehr überzeugend zu entnehmen ist, in der der pathologische Widerfahrnischarakter geschichtlicher Existenz kaum zur Kenntnis genommen oder glatt übersprungen wird. Es soll aber auch tiefgreifend veränderten *Bedingungen* geschichtlicher Existenz Rechnung tragen, die es ausschließen, sich einfach auf eine traditionelle Hermeneutik wie etwa diejenige Dilleys zurückzuziehen.

Die Hermeneutik der *conditio historica* fügt sich in den zeitgemäßen Kontext einer Erinnerungskultur, die ein höchst zwiespältiges Verhältnis zur Vergangenheit hat. Sie verlangt Erinnerung selbst an eine traumatische Vergangenheit, der in maßloser Vergegenwärtigung auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer zu fallen droht.² Sie bringt Fremdheit im Gegenwartsbezug zur Geltung, die jedes Gedächtnis zu überfordern scheint, das vergangener Wirklichkeit treu zu bleiben sucht. Sie verlangt darüber hinaus, sogar für das Andauern dieser Überforderung zu sorgen, damit die Wahrheit der befremdenden Vergangenheit nicht einem fragwürdigen Vergessen anheimfällt, das gerade mit der Überforderung einer Erinnerungskultur durch die befremdende Vergangenheit zu rechtfertigen wäre. Dem Anspruch eines der Vergangenheit treuen Gedächtnisses sowie einer auf Wahrheit abzielenden Geschichte steht das gleichsam klinische Kriterium der Überlebensfähigkeit der Kultur derer gegenüber, die sich von einer maßlosen Erinnerung zumal dann moralisch überfordert sehen, wenn sie dem Willen entspringt, jedem Anderen wenigstens nachträglich das Seine wiederzugeben³ und auf diese Weise unbedingt Gerechtigkeit zu üben.

So verstrickt sich die Erinnerung in einen offenbar unaufhebba- ren Widerstreit zwischen unbedingter Gerechtigkeit angesichts *des Anderen*, die ihm durch die Erinnerung zuteil werden soll, und

2 Vgl. A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2000, 55.

3 Mit einer entsprechenden Zweideutigkeit der Wieder-Gabe als Repräsentation und Praxis der Gerechtigkeit spielt Ricoeur bereits in *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 252, 410; vgl. Vf., *Überlieferung als Versprechen*, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, Frankfurt/M. 2001, 304–344.

2. »Glückliche Geschichte« durch versöhnendes Vergessen – trotz allem?

angesichts *anderer* Anderer, denen sie nicht zugleich gerecht werden kann. Das Drama der einen zu erinnern bedeutet, das der anderen zu vergessen (GGV, 689). In der Geschichte kommen darüber hinaus inkommensurable Maßstäbe der Beschreibung und Erklärung zum Tragen, die es aussichtslos erscheinen lassen, noch am Gedanken *einer* Geschichte festzuhalten, die sich als Geometrie⁴ aller möglichen geschichtlichen Perspektiven auffassen ließe. In der *conditio historica* schließlich widerstreiten einander der Treue-Anspruch des Gedächtnisses, der Wahrheitsanspruch der Geschichte und das teleologische Interesse derer, die sich auch nach allen Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts nicht davon abbringen lassen wollen, in ihrer geschichtlichen Existenz an einem eschatologischen Sinn der Geschichte festzuhalten (GGV, 443, 699 ff., 760). Ricœur will diesem Ansinnen mit Nachdruck Geltung verschaffen, ohne in einen *happy endism* zu verfallen, d.h. ohne in der Aussicht auf eine letztlich »glückliche« und »beruhigte« Geschichte deren unannehmbaren Gewaltcharakter im Geringsten zu beschönigen. Diese Aufgabe gleicht freilich dem Problem einer Quadratur des Kreises.

2. »Glückliche Geschichte« durch versöhnendes Vergessen – trotz allem?

Gedächtnis und Geschichte sollen sich zu einer Vergangenheit (treu und wahr) verhalten, die die Zukunft einer »glücklichen« Geschichte, in deren Büchern die entsprechenden Seiten leer bleiben müssten, wenn es nach Hegel geht, völlig in Frage stellt und jede Aussicht auf ein Vergessen zu verbauen droht, in dem man zu einer Versöhnung mit dem Geschehenen gelangen könnte. Der mehrfach auftauchende Begriff der Versöhnung beweist wie auch der dialektische Dreischritt Gedächtnis–Geschichte–Vergessen, der gleichsam den Rhythmus des Buches vorgibt, dass Ricœur ungeachtet aller Beteuerungen, »auf Hegel verzichten« zu wollen und zu können, im Fahrwasser eines teleologischen Denkens manövriert, das die Geschichte so vom Ende her konzipiert, dass jegliche ihm sich widersetzenden Momente als bloß vorläufige Negativität in Betracht kommt.

4 Vgl. P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990, 41.

Zwar nimmt Ricœur ausdrücklich am absolut Nichthinnehmbaren, am Bösen, Maß, das die Erinnerungen nicht nur der europäischen Völker bis heute heimsucht und ihre Vergangenheit daran hindert, zu vergehen, zu verjähren und schließlich derart vergessen zu werden, dass sie keiner künftigen Revanche mehr als Nahrungsquelle dienen kann. Aber der Autor ist von Anfang an bedacht darauf, dass diese Erinnerung nicht jeglichen Respekt vor der Geschichte zerstört, in der es immerhin eine Zukunft zu gestalten gilt, die sich einer Wiederholung des Schlimmsten zu widersetzen verspricht.⁵ So sehr ihm darin recht zu geben ist, in diesem Sinne »eine Rückverwandlung des Gedächtnisses in ein [politisches] Projekt« zu verlangen (GGV, 138–141), so sehr muss man sich fragen, ob die Annahme dieser Herausforderung wirklich ein Vergessen der fraglichen Vergangenheit voraussetzt, wie es Ricœur zumindest nahelegt.

Um diese bereits im Titel des Buches sich ankündigende Umdeutung der geforderten Erinnerung zu einem versöhnenden Vergessen richtig zu verstehen, das zugleich die allein geschichtsphilosophisch, niemals empirisch zu ermittelnde Richtung künftiger Geschichte angeben soll (GGV, 242/5), muss man sehen, von welchem Vergessen hier die Rede ist. Gemeint ist nicht etwa ein indifferentes, nachlässiges Vergessen oder ein brutales Vergessen-machen, sondern ein *bewahrendes Vergessen*, das moralisch versöhnt, ohne etwa das Gewesene als solches liquidieren zu wollen. Der dialektische Dreischritt Gedächtnis, Geschichte, Vergessen ist ganz und gar dem Gedanken der *Aufhebung*⁶ noch der schlimmsten Vergangenheit in einem glücklichen und »heiteren« Ende verpflichtet (GGV, 633, 442 ff.), was einem fragwürdigen *happy end* nun doch ziemlich nahe kommt. Die Sorge um ein solches Ende beherrscht hier einen unbedingten Willen zur Versöhnung. Während die Juristen nach 1945 gewissen Verbrechen Unverjährbarkeit bescheinigten, um jede Amnes(t)ie für alle Zukunft zu verweigern, und während die Politiker bei passenden

5 Vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. VI, 219–247, sowie U. Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen«. *Erinnerungskultur nach der SHOAH*, Frankfurt/M. 2000.

6 Wie ambivalent sich Ricœur zu diesem – früher mit Blick auf die »Existenz« des Einzelnen zurückgewiesenen – Begriff verhält, ist an anderer Stelle deutlich geworden; vgl. Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Zum Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext. Bd. I–IV*, Baden-Baden 2024, 276, 433, 488, 501, 828, 841, 891, 1442, 2783.

Gelegenheiten routinemäßig die Unvergesslichkeit des Geschehenen beschwören, plädiert Ricœur unumwunden für eine Bejahung moralischen Vergessens, um der Aussicht auf eine versöhnte Aufhebung der Vergangenheit jede denkbare Chance einzuräumen.⁷

In der gleichen Absicht wendet er sich gegen das angeblich »massiv überwertige Thema des Verlusts« (GGV, 601), das unlängst noch im Zentrum seiner Hermeneutik des Vergangenheitscharakters der Vergangenheit gestanden hatte.⁸ Weder aufgrund schlimmsten Verlusts noch infolge exzessivster Trauer soll ein letztes, sie womöglich verfluchendes Urteil über die Geschichte gefällt werden. Was »sich nicht vergisst« (Kant) wie ein unendlicher Verlust oder tiefste Trauer kann auch die Geschichte blockieren. Im Gegensatz zu Kant, der das in seiner Unterscheidung terroristischer, eudämonistischer und abderitischer Geschichtsdeutungen allenfalls nebenher in Betracht zog, sieht sich Ricœur mit der Herausforderung moralischer Unversöhnlichkeit konfrontiert, mit der er hart ins Gericht geht, um sich gegen ein Blockade künftiger Geschichte zu verwahren. Vor allem die Opfer der Geschichte, denen er diese Unversöhnlichkeit zuschreibt, geraten ins Fadenkreuz der Kritik. Kein Opfer dürfe sich aufgrund seiner vermeintlich besonders privilegierten Erfahrung einer »arroganten Hypermoral« befleißigen, um die Geschichte im Ganzen zu verurteilen (GGV, 727).

3. Maßvoller Gebrauch des Gedächtnisses: ein klinisches Kriterium

Mit guten Gründen sucht Ricœur zu verhindern, dass einer maßlosen Erinnerung auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer fällt, der vielmehr nach einer praktischen Zukunfts-Perspektive verlange.⁹ Aber wird der Sinn praktischen Handelns aufgrund moralischer

7 Vgl. H. Weinrich, *Privates und öffentliches Vergessen*, in: *ZiF-Mitteilungen 1* (1998), 8–20, hier: 18 f.

8 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 27 f.

9 Vgl. in diesem Sinne die Bestandsaufnahme Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien* 98, Heft 2 (2007), 183–217.

Unversöhnlichkeit der Opfer gefährdet, oder vielmehr deshalb, weil die Geschichte jeden Kredit verspielt zu haben scheint, insofern ihr kein Anspruch auf Gerechtigkeit (auch nicht auf Gerechtigkeit im Modus des Gedächtnisses) mehr ein Gegengewicht hält? Wie soll man noch auf eine bessere geschichtliche Zukunft setzen nach allem, was uns Gedächtnis und Geschichte lehren? Gewiss hilft uns eine düstere Litanei von Allgemeinplätzen wie diesem, dass die Geschichte voller Gewalttaten sei, nicht weiter, spielt sie doch der Preisgabe derer, die nach uns kommen, an eine demgegenüber indifferente, insofern renaturalisierte Geschichte in die Hände.¹⁰ In der Tat steht in der exzessiven, traumatischen Erinnerung die Zukunft derer, die uns nachfolgen, mit auf dem Spiel. Aber wenn hier ein Kampf ausgefochten wird, so nicht gegen die Zeit umwillen ihrer »Humanisierung« (GGV, 60, 78), deren Möglichkeit Ricœur in der Trilogie *Zeit und Erzählung* zu begründen versucht hatte, sondern gegen die Wiederholung des Gleichen, die wir nicht etwa einer zyklischen Zeit, sondern *neuen menschlichen*, möglichst zu verhindernden Un-Taten zu verdanken hätten.

Nun wird in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* der in *Zeit und Erzählung* ausgebreiteten Apologie einer Humanisierung der Zeit wie gesagt ein sozusagen klinisches Kriterium vorgeschaltet. Die Frage, die Ricœur offenbar vorrangig beschäftigt, lautet, wie viel an traumatischer Erinnerung, die Gedächtnis und Geschichte heimsucht, überhaupt zu ertragen ist, wie m. a. W. ein *maßvoller Gebrauch* (GGV, 15) von Gedächtnis und Geschichte zu machen ist, der die als Antwort auf die erinnerte Vergangenheit zu entwerfenden politischen Gestaltungsprojekte nicht geradezu paralysiert. Einer exzessiven, übermäßigen Erinnerung soll energisch ein Riegel vorgeschoben werden. Zwar gibt es, wie Ricœur mit Recht betont, geschichtliche Vergangenheit für uns zunächst nur aufgrund von Zeugnis und Gedächtnis. Aber wird *sind* nicht einfach geschichtliche Wesen, wie es eine Ontologie der Geschichtlichkeit lehrt; die *conditio historica*, der wir uns nach wie vor überantwortet sehen, hängt vielmehr entscheidend davon ab, wie wir uns zum Erinnerten, zu Gedächtnis und Geschichte *verhalten*. Der erklärte Wille, dem Überleben einer Erinnerungskultur den Vorzug zu geben vor einer

10 Vgl. W. G. Sebald, »Auf ungeheuer dünnem Eis«. *Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. 42015, 161.

lähmenden und traumatisierenden Erinnerung, bestimmt eindeutig den weiteren Weg, den Ricœur nun einschlägt. Insofern affirmiert er einen identitären¹¹ Sinn kollektiven Gedächtnisses, durch das sich eine Ethnie oder eine Nation gleichsam einhaust in der Zeit, um durch gemeinsame Herkunft exklusiv zu begründen, als *wer* man sich versteht.¹²

4. Eigene und fremde Geschichte

Von Anfang an begegnet uns bei Ricœur das Gedächtnis als *eigenes, eigene* Geschichte und ein beides in sich aufhebendes, schließlich glückliches Vergessen, in dem sich die *Sorge um sich* einer eschatologischen Hoffnung hingeben kann – um schließlich von ihr selbst loszukommen. Dabei kommt dem Autor immer wieder die Frage in die Quere, wie sich Gedächtnis, Geschichte und Vergessen zu einer womöglich unaufhebbaren Andersheit und Fremdheit verhalten. Ricœur fragt sich, ob der Ansatz, »mit der Idee des Eigenen zu beginnen, dann die Erfahrung des Anderen [zu] durchlaufen«, um schließlich zur »vergemeinschafteten« Erfahrung eines kollektiven Gedächtnisses und gemeinsamer Geschichte zu gelangen, nicht auch umzukehren ist (GGV, 184). Mehr noch: der Ausgang vom eigenen Gedächtnis erweist sich von Anfang an belastet, da bei Husserl, den Ricœur als Gewährsmann nimmt, kein Bezug des Gedächtnisses auf die Abwesenheit eines »fremden Ich« bzw. eines Anderen gedacht wird (GGV, 177). In einer längeren Anmerkung (GGV, 180 f., Nr. 25) schneidet Ricœur die grundsätzliche Frage an, ob die »Verkennung der ursprünglichen Andersheit des Anderen« sowie seiner eigentlichen »Abwesenheit« alle auf der Phänomenologie des Gedächtnisses

11 Vom politischen Gebrauch dieses durch Autoren wie Alain de Benoist in Verruf geratenen Attributs hält sich Ricœur allerdings betont fern. Vor allem wendet er sich gegen eine »identitäre Abgeschlossenheit«, der die Erzählung dienen kann (siehe dazu Kap. VIII, 1 in diesem Bd.).

12 In diesem Zusammenhang kann hier all das, was die genealogische Kritik am *homo dialecticus* herausgefordert hat – wie die Geister des Ortes, der Verwurzelung, der Herkunft – ein Stelldichein feiern. Foucault wird von Ricœur genauso wie Nietzsches Reflexionen über den »Nutzen und Nachteil der Historie« mit einigen wohlwollenden Bemerkungen bedacht – offenbar vor allem, um ebenfalls »versöhnt« zu werden. Das Gleiche gilt für *prima facie* nicht zu dialektisierende Begriffe wie *dissens* (Rancière), *différend* (Lyotard) und *stasis* (Loraux).

aufbauenden Analysen deformiert. In Frage steht so nicht nur, ob man vom Ich zum Wir aufsteigt oder umgekehrt von kollektiver Geschichte zu je-meiniger geschichtlicher Existenz absteigt, sondern auch, inwiefern die *conditio historica* von vornherein auf allen Ebenen im Zeichen des Anderen als des Fremden zu denken ist.

Wie kann aber dem *Gedächtnis* von Anfang an unaufhebbare Fremdheit begegnen? Lassen sich noch im Gegenwartsbezug der *Geschichte* Spuren der Fremdheit nachweisen, die sich jeder Bewältigung widersetzen? Und findet sich schließlich auch das *Vergessen* einer Diaspora unaufhebbarer Fremdheit überantwortet? Kein Zweifel: die jeder Verzweiflung und jeder übermäßigen Trauer, welche nicht mit neuer »Heiterkeit« infolge bereitwilligen Verzichts auf verlorene Objekte belohnt würde, von Anfang an sich widersetzende Überzeugung Ricœurs lautet, dass man auf ein versöhntes Vergessen seine ganze Hoffnung setzen muss. Aber ist diese eschatologisch inspirierte Überzeugung nicht dazu verurteilt, sich auf eine persönliche Konfession zu beschränken?¹³ Lässt sie sich in eine *Politik des Vergessens* ummünzen?

Sofern ein »verwahrendes« Vergessen auch Vergebung und Versöhnung voraussetzt, scheint es unmöglich, diese Frage ohne Weiteres positiv zu beantworten. Denn selbst dort, wo mehr oder weniger erfolgreich eine solche Politik betrieben worden ist (wie in Argentinien oder in Südafrika¹⁴) war jeder Akt der Vergebung allemal ein persönlicher, der politisch allenfalls erleichtert, aber niemals direkt ermöglicht werden konnte. Vergeben kann in ganz und gar unvertretbarer Weise nur das Opfer der Gewalt Anderer, die jedes moralische Recht darauf verwirkt haben. Insofern bezieht sich das Vergeben tatsächlich gerade auf das anscheinend Unvergebbare, wie

13 Wenn nicht, um wen handelt es sich dann bei jenem »man«, von dem eben die Rede war? Handelt es sich am Ende doch nur um Christen, die es sich versagen müssen, nicht (und niemals) etwas vergeben zu wollen? Im Kontext der deutschen Nachkriegsgeschichte konnte eine solche Position in eine »frommdreiste[] Mischung aus Vergebungsrhetorik, juristischer Besserwisseri und offener Schuldabwehr« eingehen, wie Christian Staa feststellte in: *Vergeben und Vergessen*, in: *Die Zeit* 44, 22. 10. (2020), 18.

14 Vgl. G. Smith, A. Margalit (Hg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997.

es auch Derrida beschrieben hat.¹⁵ Zudem darf sich niemand anmaßen, stellvertretend für Andere zu vergeben. »Es gibt keine Politik der Vergebung« (GGV, 751) – und infolge dessen auch keine Politik des Vergessens, *sofern* sie moralische Vergebung voraussetzt.

Tatsächlich sterben die weitaus meisten Opfer unversöhnt. Selbst wenn sie als bis auf Weiteres Überlebende zu vergeben bereit sind, finden sich fast nirgends auch Täter, die diese Gabe anzunehmen bereit sind – was voraussetzen würde, dass sie eingestehen, sich eines schlechterdings nicht Vergebbareren schuldig gemacht zu haben. Das hierzulande noch Jahrzehnte nach 1945 verbreitete Be- oder Verschweigen jeglicher eigenen Verstrickung in die unmittelbar vorangegangene Gewaltgeschichte lässt sich als solches Eingeständnis kaum deuten. So hat jede *Forderung* nach Amnestie bis heute etwas Erpresserisches. Ohne uns, suggerieren diejenigen, die sie fordern, ist keine Rückkehr zur politischen Normalität oder zu einer wenigstens äußerlichen Befriedung des Zusammenlebens möglich. So wird moralisches Vergessen, das Ricœur mit Blick auf das Gebot der Feindesliebe als eine *selbstlose Gabe* darstellt, *abgenötigt*. Verdankt sich der Gegensatz von Wahrheit (der Erinnerung) und Versöhnung, der den Opfern einseitig Vergebung abverlangt, um dadurch Versöhnung mehr oder weniger auf Kosten der Wahrheit möglich zu machen, nicht allzu sehr einer Optik der Täter?¹⁶

Dem Verdacht, dass die Hoffnung auf moralisches Vergessen einer solchen Komplizenschaft womöglich nicht entgeht, begegnet Ricœur nicht wirklich überzeugend. Dabei geht es weniger um eine fragwürdigerweise suggerierte Unversöhnlichkeit der Opfer, die sich weigern, denen, die ihnen das Schlimmste angetan haben, Absolution zu erteilen. Vielmehr geht es darum, ob *wir* uns als *Dritte* heute zu einer kompromittierenden Amnesie nötigen lassen, die das Schicksal der Opfer nachträglich moralisch liquidiert in einem »glücklichen Vergessen«.

15 J. Derrida, *Avowing – The Impossible: »Returns«, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18–41; J. Derrida, M. Wiewiorka, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18.

16 Vgl. bspw. mit Blick auf Südafrika A. Krog, *Der Preis der Versöhnung*, in: *Die Zeit*, Nr. 52 (2000), 15; mit Blick auf das Verhältnis zwischen Juden nicht Nichtjuden S. Lenz, *Der unendliche Raum des Gedächtnisses*, in: *Die Zeit*, Nr. 19 (1989), 56.

Es ist schwierig, diesen zentralen Begriff Ricœurs plausibel zu machen. Denn es kann nicht die Aufgabe eines kollektiven Gedächtnisses oder kritischer Geschichtsschreibung sein, uns zu lehren, wie wir trotz allem in der Zeit, die wir narrativ zu einem verständlichen Lebenszusammenhang zu runden versuchen, glücklich sein können. Was als *individuelles* Projekt in der Vorbereitung auf den eigenen Tod seinen (nicht verallgemeinerbaren) Sinn haben mag, würde das kollektive Gedächtnis und die Geschichte doch von vornherein zu einer Beschönigung geschichtlicher Erfahrung anhalten, die nur umstritten sein kann. Die Frage, *wozu* wir Gebrauch von Gedächtnis und Geschichte machen, erweist sich ihrerseits als in Dissens und Streit verstrickt, der sich im Kern darum dreht, inwieweit Gedächtnis und Geschichte für das, was wir zu erwarten haben oder politisch projektieren, maßgeblich bleiben sollen. Ricœurs Antwort lautet: nur insoweit soll das Gewesene als maßgeblich gelten, wie ein eschatologisch inspiriertes Leben nicht gefährdet wird, das auf eine *geheilte* Geschichte hoffen lässt. So beherrscht die *Sorge um sich* die Synthese von Gedächtnis und Geschichte in einem letztlich heilsamen Vergessen zumindest solange, wie dieses Ziel nicht erreicht ist.

5. In der Perspektive politischer Hoffnung

Dabei übersieht Ricœur keineswegs die Frage, wie im Zeichen einer möglichst unverzerrten und schonungslosen Erinnerung, die uns rückhaltlos und unaufhebbar befremdet, politisch die Zukunft zu gestalten ist (GGV, 138 ff.), die – sofern wir sie nicht von vornherein einer bestimmten Theologie unterwerfen – weder eine letzte Hoffnung nährt¹⁷, noch vergangenes Leiden zu einem unabgeschlossenen

17 Man muss nicht so weit gehen, mit Thomas Bernhard zu sagen, *nur* »die Hoffnungslosigkeit [habe] uns Klarheit verschafft über Menschen, Gegenstände, Verhältnisse, Vergangenheit, Zukunft und so fort«; aber sofern Hoffnung überhaupt noch aufrechtzuerhalten ist umwillen einer politisch zu gestaltenden Zukunft, dann gewiss nur im Durchgang durch diese Erfahrung, nicht so, dass man sie umgeht, wie es Apologeten der Hoffnung nicht selten suggerieren; vgl. T. Bernhard, *Die Ursache. Der Atem*, Salzburg, Wien 1978, 230; Vf., *Zur Zukunft der Zukunft als solcher – im Durchgang durch Hoffnung und Verzweiflung*, in: *Scheidewege. Neue Folge* (2024), i. E.

macht oder künftiges Glück begründet. Eine solche Verknüpfung von Erinnerung und Politik kann weder vorwärts noch rückwärts die Wunden zu *heilen* versprechen, die die Geschichte schlägt. Ein für allemal lässt sich auch Geschichtsphilosophie nicht mehr heilsgeschichtlich betreiben. Aber nur im Zeichen einer womöglich verzweifelten Erinnerung, die dennoch praktisches Engagement für eine bessere Zukunft – für manche ein unerträgliches Klischee – inspiriert, können wir es wagen, denen, die nach uns folgen, oder die wir ungefragt »in diese Welt hinübergezogen« haben (Kant), unter die Augen zu treten. Unsere eigene Glaubwürdigkeit in dem Ansinnen, Anderen ein geschichtliches Leben zuzumuten, steht hier vor allem auf dem Spiel.

Weder das Erinnern noch das Vergessen lässt sich aber in diesem Sinne einfach auf Dauer stellen, institutionalisieren und politisch garantieren. Wer das Gegenteil glauben macht, befördert ein noch tieferes Vergessen, das die durchgängig als Schrift begriffene Geschichte von Anfang an heraufbeschwört. Die Schrift fixiert Erinnerbares und überantwortet sich im gleichen Zug dem Vergessen. »Was ich zu Papier bringe, nehme ich aus meinem Gedächtnis heraus, und folglich vergesse ich es«, zitiert Harald Weinrich den französischen Schriftsteller Bernhardin de Saint-Pierre.¹⁸ Einem Stück Papier oder einem Ding anderer Art, einem Denkmal, einem Monument oder einem Gedächtnisort das Gedächtnis gleichsam zu delegieren, hat sich als ausgezeichnete »Lethotechnik« (Alexander Lurija) erwiesen. Kein probateres Mittel, die Vergangenheit zu »entsorgen«, als ihr ein Denkmal zu setzen, das alsbald nur noch *übersehen* wird. Es gibt gar nichts, was die Gefahr des Vergessens ausschließen könnte, erst recht nicht eine Erinnerungsmaschine¹⁹, deren ständig wiederholtes Erinnern unweigerlich zur Abstumpfung und insofern zum Vergessen durch Wiederholung führen müsste.

Man muss sich immer neu und anders erinnern, um nicht ironischerweise im Erinnern zu vergessen. Sich aber immer neu und anders zu erinnern, läuft womöglich der Treue des Gedächtnisses zuwider, in der Ricœur dessen ursprünglichen Wahrheitsbezug sieht. Den Gedanken einer einfach abbildenden Repräsentation bzw. Wie-

18 H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 99.

19 Vor diesem Problem stehen auch die bekannten Video-Archive und alle Versuche, tote Opfer als Avatare »überleben« zu lassen, die man demnächst auch noch wird fragen können, so als ob sie »selbst« weiterhin antworten könnten.

der-Gabe und eines in diesem Sinne »treuen« Gedächtnisses muss man vergessen. Darüber hinaus geraten Gedächtnis und Vergessen in eine Zone der Ununterscheidbarkeit, wie selbst das treueste, der Schriftlichkeit anvertraute Gedächtnis zeigt. Man muss vergessen bzw. das Vergessen riskieren, um sich erinnern zu können. Und wir können nicht mehr auf eine unvermittelte Erinnerung bauen, um nicht zu vergessen.

Am Ende ist es gerade diese Ununterscheidbarkeit, die das Gedächtnis wie eine unerledigte Aufgabe lebendig hält. Der Zeigarnik-Effekt²⁰ des Gedächtnisses liegt womöglich darin, dass wir uns niemals dessen sicher sein können, erinnert oder vergessen zu haben (oder beides in einem Zug). Aus dieser Unsicherheit heraus greifen wir zu Hilfsmitteln wie der Fotografie, zu schriftlichen Zeugnissen, Spuren und Dokumenten, die uns an das erinnern, was wir vergessen hatten. Stets erst im Nachhinein zeichnet sich das Vergessen ab und provoziert die Frage, was wir vergessen können und was wir nicht vergessen dürfen. Was im bürokratischen Umgang mit nutzlos gewordenen Akten unvermeidlich ist, der Akt der sog. Kassation nämlich, erscheint im öffentlichen Gebrauch, den man von Gedächtnis und Geschichte macht, unannehmbar: Dass sich irgend jemand anmaßt, diese Frage für Andere mitzuentcheiden. Als Palliativ gegen politische Bevormundung, die sich anmaßt, über das zu Erinnernde und über das zu Vergessende quasi richterlich zu entscheiden und es gegebenenfalls spurlos auszulöschen, brauchen wir eine möglichst nicht manipulierbare Vielfalt von Gedächtnissen und Gegen-Gedächtnissen, Geschichten und Gegen-Geschichten, in deren mehr oder weniger strittiger Auseinandersetzung allein auch Spielräume gerechtfertigten Vergessens zu ermitteln sind.

Gewiss ist politisch Vorsorge zu treffen gegen ein endlos nachtragendes Gedächtnis, das niemals zu begleichende moralische Rechnungen über den Tod hinaus aufmacht und die Erinnerung zur Quelle neuer Gewalt werden lässt. Allzu oft schläft das nicht Vergessene wie ein krank machender Keim in den Schränken und überlebt spielend Jahrhunderte. Aber diese Vorsorge hat ebenso wie jene Auseinandersetzung umwillen eines guten Vergessens ihren Ort allein im öffentlich artikulierten Dissens und Streit, der gewiss nicht

20 In der Psychologie so genannt nach der russischen Psychologin dieses Namens, die zeigte, wie Unerledigtes das Gedächtnis wach hält.

die Hoffnung auf eine letztlich beruhigte *conditio historica* nährt, wohl aber versprechen sollte, es selbst mit der schlimmsten Vergangenheit aufzunehmen, um die Nachfolgenden vor einer fatalen Wiederholung des Gleichen zu bewahren.²¹ In diesem – zweifellos übermäßigen, aber unverzichtbaren – Versprechen, nicht in einer letzten Heiterkeit, die allein die Sorge um sich aufheben würde, sehe ich den Sinn der gegenwärtigen *conditio historica*.

Beunruhigt von der Frage, wie ein glückliches Gedächtnis im Modus des Vergessens gerade *diese* Sorge am Ende überwinden könnte, bleibt Ricœur bis zum Schluss ein religiös gestimmter Denker, den vor allem die Frage umtreibt, wie es möglich werden kann, den *eigenen* zukünftigen Tod als einen bevorstehenden Verlust so hinzunehmen, dass die Aufgabe als erfüllbar erscheint, die der Philosoph jeder und jedem immer schon gestellt sieht: sich vorweg mit ihm zu versöhnen.²² So herrscht die Selbst-Sorge auch dort noch vor, wo man sie endlich loszuwerden trachtet. Aber beherrscht sie uns denn von Anfang an? Erweist sich das menschliche Selbst nicht derart ursprünglich vom fremden und befremdlichen Anderen in Anspruch genommen, dass es nicht mehr genügen kann, mit dem »Eigenen« und mit der ihm verpflichteten Sorge zu beginnen, um irgendwann später zu entdecken, wie man sich aus dessen und deren Fesseln sollte befreien können? Ricœur selbst streift wie gezeigt selbst diese Frage. Aber man hat doch Grund zu der Annahme, dass sie ihm erst spät, vielleicht zu spät in die Quere gekommen ist und dass sie es notwendig gemacht hätte, alle Kategorien und Existenzialien erneut auf den Prüfstand zu stellen, die uns von Søren Kierkegaard und Karl Jaspers, Martin Heidegger und Gabriel Marcel her allzu

21 Auch an dieser Stelle drohen Klischees, derart abgenutzt ist gerade diese Devise. Vgl. P. Farmer, *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), 137–188. Angesichts ihrer enormen, vor allem politischen Tragweite muss man, um sie vor weiterer Abnutzung zu bewahren, die fragliche »Wiederholung« in ein Forschungsproblem ersten Ranges zurückverwandeln. Z.B. mit Rücksicht auf das Problem, wo und wie sie denn anhebt. Das erst in jüngster Zeit wieder viel bedachte Problem der Diskriminierung kommt hier besonders in Betracht. Vgl. Vf., *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 73 (2023), 107–120.

22 S. o., Anm. 1.

geläufig geworden sind. Wer aber, als geborenes und gebürtiges Wesen, ursprünglich von Anderen her und auf Andere hin, insofern ›zwischenzeitlich‹ lebt, wird überhaupt nur in diesem doppelten Horizont anfänglicher und finaler Fremdheit zur Gestalt eines – verletzbaren und prekären – ›Selbst‹ gelangen können.²³ Die Selbst-Sorge kann nicht am Anfang stehen und ist als auf sich selbst zentrierte möglicherweise nur die reduzierte Form eines dezentrierten Selbstverhältnisses, das *im* und *als* Verhältnis zu Anderen einsetzt und darin auch wieder mündet.

Ganz neu aufzuwerfen wäre vor diesem Hintergrund die Frage, ob wirklich das Verlangen nach Glück, wie es Ricœur mehr voraussetzt als beschreibt, unser vordringlichstes sein muss (vgl. GGV, 760). Andere Grundmotive wären immerhin vorstellbar; nicht zuletzt das Begehren nach intensivstem Realisieren²⁴ zwischenzeitlicher Weltbezüge selbst, zu denen nicht zuletzt widerfahrene radikale Verluste, sei es durch die Zeit selbst, sei es durch Gewalt, durch die Gewalt der Zeit oder durch Zeiten der Gewalt, zählen. Ohne gleich so weit zu gehen, daraus den Schluss zu ziehen, uns blieben heute ironischerweise nur noch Verluste, muss man sich doch fragen, ob sie uns nicht mehr lehren als nur wie üblich durch »Trauerarbeit« zu Überwindendes. Diesem seit Freud vor allem ausgetretenen Denkweg folgt auch Ricœur über weite Strecken. Doch wer Verluste vor allem überwinden, aufheben oder anders bewältigen will, versperrt sich womöglich eben der Welterfahrung, die nur *durch sie* möglich wird. Davon lässt Ricœurs praktisch-philosophisches Denken vor allem dort etwas ahnen, wo er den Begriff der Verantwortung ähnlich wie Hans Jonas ganz auf das dem Verschwinden Preisgegebene (*le*

23 Dem war Ricœur nahe gekommen, wo er ein »responsive self« als zugleich verletzbares beschrieb, das Krankheit, aber auch für jegliches Widerfahrnis ›aufgeschlossenes‹ Leben möglich werden lässt (*The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry* 6, no. 3 [1986], 437–458, hier: 442, 447).

24 Zum Doppelsinn von ›Realisieren‹ als ›etwas geschehen lassen‹ und zugleich ›sich über etwas klar werden‹ vgl. F. Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, 212; zum fraglichen Weltverhältnis ders., *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens*, Berlin, Zürich 2004, 64. Julliens Apologie einer vorzugsweise oder gar nur in der Intimität sich realisierenden, okkasionellen Intensität schließe ich mich im Übrigen nicht an.

périssable) bezieht.²⁵ Was der Zeit nicht ausgesetzt ist und insofern ›substanziell‹ bestehen bleiben kann, bedarf unserer Verantwortung nicht. Alles Andere und alle Anderen aber sind rückhaltlos der Vernichtung durch die Zeit oder die Gewalt ausgesetzt. Nur *im* Verhältnis zu Anderen als solchen, d.h. vorübergehend und *im* – sei es wie von allein geschehenden, sei es gewaltsam beschleunigten – Vorübergehen können auch Gedächtnis, Geschichte und Vergessen ihren historischen Sinn bewahren, mag es um einen nur im Modus des Optativs sich eröffnenden »Erfüllungshorizont« eines darüber hinausgehenden Überlebens bestellt sein, wie es wolle, das sich in einer »*mémoire apaisée*« standhaft jeglicher Einwilligung in die Traurigkeit (»*complaisance à la tristesse*«²⁶) widersetzt, um den Preis, in seiner finalen Befriedung auch alle Potenziale der Trauer preiszugeben.

Allzu sehr bleibt, wie es scheint, der Gedanke des versöhnenden Vergessens einer letztlich eschatologisch ausgerichteten Sorge um sich selbst verhaftet, so weitgehend, dass auch der Preis nicht zu hoch erscheint, diese Potenziale²⁷ erst gar nicht auszuloten und die Trauer stattdessen von vornherein »arbeiten« zu lassen, um sich endlich von betrauerter Vergangenheit lösen zu können, wie es die Psychoanalytiker lange Zeit beschrieben haben. Versöhnendes Vergessen mag Einzelnen anheimgestellt bleiben, selbst wenn sie nie um Versöhnung gebeten worden sind und wenn sie es mit schlechterdings ›unversöhnbar‹ Erscheinendem zu tun haben.²⁸ Trauer dagegen könnte die politische Funktion einer Wachsamkeit übernehmen²⁹, die es niemandem abverlangt, Unvergebbares zu vergeben und nicht Versöhnbares zu versöhnen – im Verhältnis zu Anderen,

25 P. Ricœur, *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 304–319, hier: 305; *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le Crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, Paris 1998, 23–30, hier: 25.

26 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 645. Der Satz, in dem von einem befriedeten Gedächtnis die Rede ist, fehlt in der dt. Übersetzung.

27 Vgl. dazu Vf., *Zahllose Verluste. Zur politischen Dimension der Trauer*, in: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken* 50 (2020/1), 348–365.

28 Siehe dazu V. Jankélévitch, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004.

29 Ein noch zu wenig bedachter Aspekt, den Maurice Blanchot streift in *Die Schrift des Desasters* [1980], München 2005, 69. Hier heißt es: »In der Trauerarbeit ist es nicht der Schmerz, der arbeitet: er wacht.«

die von all dem nie etwas wissen wollten. Nicht zuletzt entzündet sie sich ja auch genau am durch nichts und niemanden ›Wiedergutzumachenden‹ im Verhältnis zu Anderen, die dafür verantwortlich waren, ohne sich je dazu bekannt zu haben oder bekennen zu wollen.³⁰ Mit ›Subjekten‹ dieser Art hat man weiterhin zu rechnen und mit ihnen wird auch in Zukunft zu rechnen sein. Nur ein trauerndes Gedächtnis, welches das Nichtwiedergutzumachende, aber in menschlicher Verantwortung Liegende, nicht vergisst, wird auch politisches Bewusstsein für die Zukunft an die äußersten Gefahren erinnern können, die jederzeit das menschlich-unmenschliche Zusammenleben radikal zerstören können.

30 Vgl. (bspw.) G. Werle, T. Wandres, *Auschwitz vor Gericht. Völkermord und bundesdeutsche Strafjustiz. Mit einer Dokumentation des Auschwitz-Urteils*, München 1995, 81. »Ein menschliches Wort [...] ist nicht gefallen und es wird wohl auch nicht fallen«, steht hier unter der Überschrift »Kein Wort der Reue« zu lesen. Zitiert wurde mit diesen Worten der seinerzeit leitende Staatsanwalt Fritz Bauer.