

Bezeugung, Selbstbezeugung

Mit einem Exkurs zum Gewissen

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik (1727) | 2. Fragile Ur-Bejahung (1729) | 3. Das Zeugnis (1731) | 4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung (1734) | 5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst (1736) | 6. Das Gewissen – Exkurs (1740) | 7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit (1746) | 8. Eine Vorladung als Zeuge (1749)

1. Zum Einstieg: eine moderne Problematik

Wer bin ich? Wie stehe ich zu mir selbst, im vielfältigen Beziehungsgeflecht, das mein Leben ausmacht? Wie kann ich mit der Spannung umgehen zwischen dem, was ich von mir selbst erfahre, und dem, was mir von außen zugesprochen und zugemutet wird? Inwiefern bin ich fähig und bereit, dieses Selbst zu verantworten, das mich *volens nolens* ausmacht, in aller Begrenztheit und Widersprüchlichkeit? Soll ich, will ich auf eine bestimmte Identität festgelegt werden, und wenn ja, wie soll sie konstituiert werden? Sich selbst sein wollen oder lieber nicht sich selbst sein wollen? Diese ständig offene Frage macht das Verhältnis zu sich selbst zu einer fragilen, nie zu meisternenden Aufgabe.

Unter dem Titel *Prekäre Selbst-Bezeugung* ist Burkhard Liebsch ausführlich dieser »erschütterte[n] Wer-Frage« nachgegangen.¹ Er verfolgt deren Behandlung in einem reichhaltigen Geflecht von Positionen, von Descartes bis Derrida, über Rousseau, Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Arendt, Ricoeur, Levinas, Lyotard. Durch dieses eindruckliche »Philosophen-Panorama« wird diese Wer-Frage als eine grundlegend moderne Problematik in vielfältigen Schattierungen abgesteckt. Dass das gan-

1 B. Liebsch, *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

ze Vorhaben unter dem Zeichen der »Selbst-Bezeugung« steht, hat direkten Anhalt an Ricœurs Reflexion, denn für ihn ist diese Thematik bei der Erörterung der Identitätsfrage entscheidend. So kann es etwa in *Das Selbst als ein Anderer* heißen, Bezeugung sei »das Paßwort dieses ganzen Buches«.² In diesem Sinne bildet die Studie von Burkhard Liebsch sozusagen die philosophiegeschichtliche Umrahmung dieses Artikels. Das gilt umso mehr, als Ricœur in SaA den modernen Bogen der Thematik ähnlich konzipiert, mit der Grundspannung zwischen Descartes' selbstgesetztem und selbstsicherem, transparentem *Cogito* und Nietzsches gebrochenem, gedemütigtem *Cogito*.³ Auch die von Liebsch klar betonte Prekarität werden wir stets berücksichtigen müssen, wenn wir nun Ricœurs Auffassung der Bezeugung erläutern.

Zuvor seien aber noch einige Anmerkungen zur Gestaltung dieses Artikels angebracht: (1) Obschon es bei Ricœur eindeutig heißt: »Die Bezeugung ist grundlegend eine Selbstbezeugung« (SaA, 34), fällt doch auf, dass er recht oft von der Bezeugung spricht, und nicht immer von der Selbstbezeugung. Um diese Schwankung im Sprachgebrauch zu respektieren, stehen in der Überschrift beide Begriffe nebeneinander. Es wird später noch zu erläutern sein, warum in der Bezeugung dieser Selbstbezug so wichtig ist. (2) Weil Ricœur den Bezug zwischen Bezeugung und Gewissen betont,⁴ wird das Thema des Gewissens nicht separat behandelt, sondern exkursartig in diesen Artikel zur Bezeugung eingefügt. Das erlaubt, die Zusammengehörigkeit beider Begriffe in Ricœurs Reflexion besser zum Zuge zu bringen. Sie zeigt sich schon daran, wie er selbst betont, dass »Gewissen« semantisch mit »Gewissheit« verwandt ist (SaA, 34) und Bezeugung zugleich eine »Art der Gewissheit« ist (ebd., 32). (3) Bevor wir hier mit der Erörterung dieser Zusammenhänge weitermachen, müssen wir zuerst auf frühere Gestaltungen der Bezeugungsthematik zurückgreifen. Es seien hier zwei Motive aufgegriffen, die im Werk Ricœurs die Kategorie der Bezeugung vorbereiten: in den 1950er Jahren die Ur-Bejahung und in den 1970er Jahren das Zeugnis, das bereits dieselbe etymologische Wurzel wie »Bezeugung« enthält.

2 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 [= SaA], 349.

3 Vgl. dazu Ricœur, SaA, 13–26.

4 Vgl. etwa SaA, 373: »Der Gedanke, dass Gewissen Bezeugung bedeutet, [...] ist für mich eine große Hilfe.«

2. Fragile Ur-Bejahung

Der letzte Aufsatz im Sammelband *Geschichte und Wahrheit* ist dem Thema *Negativität und Ur-bejahung* gewidmet.⁵ Der Autor setzt sich mit der Frage auseinander, ob es berechtigt ist, philosophisch immer von der Negativität her einzusteigen, wie das in Philosophien geschieht, »die seit Hegel aus der Negation die Triebkraft der Reflexion gemacht haben oder gar die menschliche Realität mit der Negativität schlechthin gleichsetzen«.⁶ Im Gegenzug dazu überlegt er, ob es nicht möglich und notwendig ist, »eine Philosophie wiederzugewinnen, die den Primat des Seins und des Existierens herausstellt«, ohne darauf zu verzichten, dem Auftreten der Negation ernsthaft Rechnung zu tragen (GW, 335). Es ginge also, wie Ricœur es einige Zeilen tiefer formuliert, um »einen Stil des ›Ja‹ und nicht einen Stil des ›Nein‹, und, wer weiß, einen Stil der Freude und nicht der Angst«.

Um an dieser Fragestellung zu arbeiten, zeigt Ricœur in einem ersten Schritt, dass die menschliche Endlichkeit (*finitude*) immer nur in der Bemühung um ihre Überschreitung (*dépassement*) wahrgenommen und erfasst werden kann. Das erlaubt ihm in den nächsten Schritten, diese Überschreitung als eine Verleugnung, wörtlich als Nicht-Negation (*dénégation*) und sodann als Negation der Negation zu bestimmen. Von dieser doppelten Negation kommt er zur Affirmation, zur Bejahung: »Dass die Verleugnung immer nur die Kehrseite einer ursprünglicheren Bejahung ist. Wenn man so sagen darf: Sie ist immer nur der halbe Akt« (GW, 352). In diesem halben Akt kann auch immer die andere Hälfte gefunden werden, die Kehrseite der Bejahung, die in der Negation steckt, als deren Überschreitung.

Muss hier noch weiter gegangen werden? Kann die Bejahung sogar zu einem Fundament werden? Um auf diese Frage zu antworten, greift Ricœur auf die Kategorie der Ur-Bejahung (*affirmation originaire*) in Jean Naberts *Éléments pour une éthique* zurück. Die Philosophien der Negativität beruhen auf einer schwachen Auffassung des Seins, die es auf Dinghaftigkeit, auf nackte Gegebenheit (*chose*) oder auf die oberflächliche Idee eines beziehungslosen We-

5 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [= GW], 335–365.

6 GW, 335. Es geht dabei vor allem um ein Gespräch mit Jean-Paul Sartre.

sens (*essence*) reduziert. Im Anschluss an die Vorsokratiker will Ricœur den umgekehrten Weg gehen: Anstatt die Vorstellung des Seins von vornherein zu verkürzen und zu verschließen, »sollten wir uns lieber fragen, was das Sein sein muss, um die Seele der Verleugnung, des Zweifels und der Auflehnung, der Frage und des Streits sein zu können« (GW, 360 f.). So führt die Negativität nicht zu einer Philosophie des Nichts, sondern wird zum geeigneten Weg, zum Fundament. In der errungenen Negation der Negation kann die Ur-Bejahung entdeckt werden: »Unter dem Druck des Negativen und der Negativ-Erfahrungen müssen wir einen Begriff des Seins wiedergewinnen, der eher *Akt* denn *Form* ist, lebendige Bejahung, Macht zu existieren und existieren zu lassen« (GW, 364 f.).

Diesem letzten Aufsatz in *Geschichte und Wahrheit* geht ein erstmals 1953 erschienener Aufsatz zur Angst voran.⁷ Im Durchschreiten verschiedener Stufen der Angst steht auch die Ur-Bejahung auf dem Spiel, denn in der Angst wird »die Wucht der Existenz« auf ihren Stand hin geprüft: »Über die Angst nachdenken, das heißt meines Erachtens, sich ihrer harten Schule bedienen, um die Ur-Bejahung zu erforschen und zu erfassen – jene Ur-Bejahung, die ursprünglicher ist als jede Angst, die sich selbst für ursprünglich halten möchte« (GW, 314).

Auf der höchsten Stufe der Angst, der metaphysischen Angst, in der alle vorangegangenen Formen, die vitale Angst des Todes, die psychische Angst der Entfremdung, die geschichtliche Angst des Unsinnns, die existentielle Angst des Schuldigseins, rekapituliert werden, gibt es für die Ur-Bejahung keine Apologetik, keine Theodizee, keine letzte Begründung, sondern nur der Akt der Hoffnung, und zwar keine souveräne Hoffnung, in der sich alles auflöst wie in einem großen Happy-End, sondern ein »winziger Akt«, der »unentwirrbar verknäuelte mit der Angst« bleibt und in dem »nur in der Nacht« gehofft werden kann.⁸ Aber darin zeigt sich ihr Vermögen, alle Stufen der Ur-Bejahung zu rekapitulieren und so das von der harten Schule der Angst geplagte Selbst mit neuem Schwung zu be-seelen. »[A]ber im Unterschied zum absoluten Wissen vollzieht die Ur-Bejahung mit ihrer Geheimwaffe Hoffnung keinerlei beruhigen-

7 *Wahre Angst und falsche Angst* (GW, 313–334).

8 GW, 334. »Cet acte infime« wird irrtümlicherweise mit »dieser letzte Akt« übersetzt.

de Aufhebung; sie ›überwindet‹ nicht, sondern ›bietet die Stirn‹, sie ›versöhnt‹ nicht, sondern ›tröstet‹; und deshalb wird auch die Angst ihr Begleiter sein bis zum jüngsten Tag« (GW, 334). Diese stets von Angst begleitete Ur-Bejahung entspricht ziemlich eindeutig dem, was später als schwache, fragile Bezeugung genannt wird. Doch bevor wir dort weitermachen, müssen wir noch die Etappe des Zeugnisses einschieben.

3. Das Zeugnis⁹

1972, anlässlich eines Castelli-Kolloquiums in Rom, hat sich Ricœur umgehend mit der Thematik des Zeugnisses auseinandergesetzt.¹⁰ Das bringt uns, schon nur etymologisch, aber auch inhaltlich, der Kategorie der Bezeugung näher. Der Aufsatz ist in vier Teilen gegliedert. In einem ersten Schritt fragt Ricœur nach den Grundbedingungen, die einer Philosophie erlauben, das Problem des Zeugnisses angemessen zu behandeln. Weil im Zeugnis auch immer eine Dimension der Absolutheit enthalten ist, insofern das Zeugnis für das Absolute zeugt, sind es drei Prämissen, die nötig sind: Es muss eine Philosophie sein, (a) für welche die Frage nach dem Absoluten eine sinnvolle Frage ist, (b) welche die Idee des Absoluten mit einer Erfahrung des Absoluten verbinden will, und (c) welche weder im Beispiel noch im Symbol die Dichte dieser Erfahrung findet.

Beim Kommentar zur ersten Bedingung bezieht sich der Autor wieder auf Jean Naberts Ur-Bejahung: Die Frage nach dem Absoluten ist sinnvoll, wenn das Selbstbewusstsein zur Ur-Bejahung als absoluter Bejahung des Absoluten erhoben werden kann. Jedoch ist diese Ur-Bejahung stets zugleich Entäußerung: Wenn der Gedanke des Unbedingten auf alle metaphysischen Stützen verzichtet hat und sich ganz auf die Vertiefung des menschlichen Akts konzentriert, wird dieser bereit für so etwas wie eine Erfahrung des Absoluten im Zeugnis. Es genügt jedoch nicht, dies in einem Beispiel oder

9 Vgl. dazu: J. Greisch, *Témoignage et attestation*, in: ders. (éd.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, vor allem 305–309; vgl. auch Liebsch, *Prekäre Selbst-Bezeugung*, 195–199.

10 Vgl. P. Ricœur, *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008 [=GH], 7–40.

in einem Symbol wahrzunehmen, denn ihnen mangelt es an historischer Dichte. Das *eigentliche Paradox einer Philosophie des Zeugnisses liegt darin, einen geschichtlichen Augenblick mit einem absoluten Merkmal auszustatten*. »Wie könnte man die Innerlichkeit der Urbejahung und die Äußerlichkeit der Handlungen und Existenzen, von denen wir sagen, dass sie für das Absolute zeugen, miteinander verbinden? Das ist das Paradox, das zu lösen sich eine Hermeneutik des Zeugnisses zur Aufgabe macht« (GH, 10).

Um diese Aufgabe in Angriff zu nehmen, bemüht sich Ricœur zunächst darum, die allgemeine Auffassung des Zeugnisses einer semantischen Analyse zu unterwerfen, um die Sinnbedingungen des Phänomens zu erfassen. Es werden hier vor allem drei Aspekte hervorgehoben:

- Das Zeugnis hat einen *quasi-historischen Sinn*: Was gesehen oder gehört wurde, darüber berichtet der Zeuge; die Wahrnehmung wird Sprache, und das andere Subjekt muss der Aussage des Zeugen Vertrauen schenken.
- Das Zeugnis geschieht in der Diskurssituation des Prozesses und hat deshalb einen *quasi-juridischen Sinn*: Es steht ein Urteil auf dem Spiel, vor einer Instanz (etwa die Geschichtswissenschaft, aber vornehmlich auch das Gericht), die in einer Streitsituation zwischen verschiedenen Parteien schlichten muss. Zeugen heißt Zeugen zugunsten von..., und es dient deshalb dem Vollzug eines Akts, der verurteilt oder freispricht, oder allgemeiner: der eine Zuschreibung vollzieht. In diesem Sinne ist das Zeugnis eine Art Beweismittel, das Bestandteil einer Argumentation ist.
- Um das eigentliche Wesen des Zeugnisses zu erfassen, muss aber noch auf den Zeugen selbst geachtet werden: Seine Wahrhaftigkeit und Treue steht auf dem Spiel, denn er könnte auch immer ein falsches Zeugnis ablegen. Der echte Zeuge wird deshalb seine Unterstützung der Sache, die er vertritt, mit einem öffentlichen Bekenntnis seiner Überzeugung bekräftigen, mit einem persönlichen Einsatz, der im Falle des Märtyrers bis zum Opfer des Lebens gehen kann. Damit ist das Zeugnis eine Handlung, die »nach außen hin den inneren Menschen bezeugt, seine Überzeugung, seinen Glauben« (GH, 18).

In einem dritten Teil wird nun die Thematik im biblischen Umfeld weiterverfolgt, um zu erforschen, wie den allgemeinen Sinnbedeu-

tungen des Zeugnisses neue Bedeutungen gewährt werden. Sowohl bei den alttestamentlichen Propheten als auch in den neutestamentlichen Texten zeigt sich, am Leitfaden des griechischen *martus*-Begriffs, der ›Zeuge‹, ›Märtyrer‹ heißt, dass die Wesensmerkmale der allgemeinen Auffassung von Zeugnis erhalten bleiben, aber in religiöser Perspektive verschärft werden: Ein Prozess findet statt, aber er handelt vom Recht Gottes, der einzige wahre Gott zu sein. Im Neuen Testament bildet das Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist, das Zeugnis schlechthin, und es steht im Zeichen des Prozesses um Jesus vor der Welt, bis hin zu seiner Passion und Hinrichtung. In diesem radikalen Rahmen steht die Wahrheit des Zeugen zur Entscheidung.

In einem vierten und letzten Teil kehrt Ricœur zu seinen Eingangsfragen zurück und fragt danach, wie eine Philosophie des Zeugnisses aussehen soll. Die Antwort ist: Es kann nur eine Hermeneutik sein. Anders gesagt: Das zentrale Thema wird hier »die Verbindung der Urbejahung und des Zeugnisses unter dem Zeichen der *Interpretation* sein« (GH, 10). Ricœur arbeitet an dieser hermeneutischen Dimension auf zwei komplementären Wegen: In historischer Hinsicht gibt das Zeugnis der Interpretation etwas auszulegen, und deshalb verlangt es auch immer nach Interpretation; zugleich entwickelt die Ur-Bejahung gemäß Nabert eine »Kriteriologie des Göttlichen«, eine reflexive Interpretation also, mit Hilfe derer das Bewusstsein über das Göttliche urteilt und seinen Gott oder seine Götter auswählt. Als endliches Bewusstsein verfügt es über kein absolutes Wissen von Gott oder den Göttern, sondern muss kritisch evaluieren und entscheiden. Aufgrund dieser Begrenztheit schließt dieser Aufsatz zum Zeugnis mit einer ähnlichen Gegenüberstellung wie beim Begriff der Ur-Bejahung: »Zwischen der Philosophie des absoluten Wissens und der Hermeneutik des Zeugnisses gilt es, sich zu entscheiden« (GH, 40).

Diese Thematik des Zeugnisses hat Ricœur in einem späteren Aufsatz (1989) nochmals aufgegriffen, um Emmanuel Levinas als einen Denker des Zeugnisses zu charakterisieren.¹¹ Das Vorgehen vollzieht sich als ein Gespräch mit den drei Philosophen, die Ricœur in besonderer Weise als »Denker des Zeugnisses« erachtet: Martin Heidegger, Jean Nabert und Emmanuel Levinas. Die drei Positionen

11 P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in: ders., *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* [=L3], Paris 1994, 83–105.

werden miteinander verglichen und evaluiert nach zwei Achsen, die die Philosophie des Zeugnisses prägen, der Achse der Höhe und der Achse der Exteriorität. Das erlaubt Ricœur, seine eigene Position zu klären: Am meisten Abstand nimmt er von Heidegger, weil dieser auf beiden Achsen eher schwach bleibt; bei Nabert und Levinas sieht er die Notwendigkeit, beide gegenseitig auszugleichen, vom einen zum anderen zu gehen, und umgekehrt, weil sie auf den zwei Achsen sehr unterschiedlich angesiedelt sind. Deshalb sieht er die Aufgabe seiner Hermeneutik des Zeugnisses darin, eine Philosophie zu fördern, »in der die Selbstbezeugung und die Herrlichkeit des Absoluten gleich ursprünglich wären«.¹²

4. Die Bezeugung – eine erste Bestimmung

Sowohl die Kategorie der Ur-Bejahung als auch die des Zeugnisses haben uns gezeigt, inwiefern der Mensch mit der Aufgabe konfrontiert wird, sich in der Vehemenz seines Existierens zu bejahen, zu sich selbst zu stehen, sich selbst zu verantworten, indem nach außen hin etwas von seinem Innersten offenbart wird. Darin liegt die *Grundbewegung der Bezeugung, als eine doppelte: Indem der Mensch etwas bezeugt, bezeugt er auch sich selbst*, was dazu führt, dass die Bezeugung auch immer Selbstbezeugung ist, wie oben schon erwähnt wurde.

Dieses Thema der Bezeugung, in dem auch das Thema des Zeugnisses weiterhin mitschwingt, muss nun genauer erläutert werden, indem wir ausführlicher auf *Das Selbst als ein Anderer* eingehen.¹³ In der Einleitung bereits wird der Begriff kurz thematisiert, obschon er dann eigentlich vor allem in der letzten Abhandlung recht zum Zuge kommt. Nachdem der Autor sein Vorgehen beschrieben hat, im Zeichen der Spannung zwischen Descartes' selbstgesetztem *Cogi-*

12 L3, 105. Dieser Aufsatz bereitet die Abwägungen vor, die er dann auch, ein Jahr später, in SaA unternimmt.

13 Neben SaA wird auch mitberücksichtigt: P. Ricœur, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403. Zur Bezeugung, neben Liebsch (vgl. Anm. 1): S. Bonzon, *De l'attestation, une nuée de témoins*, in: R. Célis, M. Sierro (éd.), *Autour de la poétique de Paul Ricœur, Études de lettres*, Lausanne 1996, 125–139.

to und Nietzsches gebrochenem *Cogito*, betont er den *fragmentarischen* Charakter seiner Arbeit: Als praktische Philosophie ist sie mit der Vieldeutigkeit des menschlichen Handelns konfrontiert, und indem dieses menschliche Handeln in der ontologischen Schlussabhandlung als eine fundamentale Seinsweise bestimmt wird, begegnet sie ebenfalls der Vieldeutigkeit des Begriffs des Seins. Es fehlt ihr also die Gewissheit, die den Philosophien des *Cogito* erlaubt, Selbstbegründungsansprüche zu stellen. Zugleich unterliegt sie nicht einfach der Zerstörung in Nietzsches gebrochenem *Cogito*. Es gilt deshalb, »dass die Hermeneutik des Selbst ebenso weit von einer Apologie des *Cogito* wie von seiner Absetzung entfernt ist« (SaA, 13), und zwar nicht, weil sie nach einer Mittelposition sucht, sondern, weil sie einen epistemischen und ontologischen Ort einnimmt, »der jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und Anti-*Cogito* angesiedelt wird« (SaA, 26). Es muss deshalb die »Art der Gewissheit, auf die die Hermeneutik sich berufen darf«, geklärt werden (SaA, 32). Das vollzieht sich progressiv im Laufe des Buches: »In den ersten Abhandlungen wird man erst langsam, dann allmählich in verstärktem Maße, in den letzten Abhandlungen schließlich voll entfaltet, den Begriff der Bezeugung auftauchen sehen«. ¹⁴

Mit der Bezeugung wird der alethische oder veritative Modus bezeichnet, der dem Denkstil der Hermeneutik des Selbst entspricht. Epistemisch betrachtet ist dieser Denkstil fragmentarisch, in ständigem Gespräch zwischen verschiedenen Disziplinen: So etwa setzt sich Ricoeur aus phänomenologischer Perspektive mit der analytischen Philosophie auseinander. Das ganze Vorgehen steht in der Spannung zwischen Analyse und Reflexion. Doch diese Spannung bedarf einer ontologischen Bindung, und diese wird, wie sich später zeigen wird, durch die Bezeugung gewährt. ¹⁵ Denn sie gehört letztlich nicht in das epistemische Register des Wissens als des letztgülti-

14 SaA, 32. Vgl. eine ähnliche Beschreibung der progressiven Entfaltung durch die Abhandlungen hindurch in SaA, 93: »Die Frage der Bezeugung (und, damit verbunden, diejenige der Wahrhaftigkeit) bahnt sich langsam ihren Weg von Abhandlung zu Abhandlung, bevor sie in der zehnten Abhandlung frontal in Angriff genommen wird.«

15 Vgl. SaA, 361–365. In ähnlicher Weise gilt im Aufsatz *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, dass die Bezeugung zwischen der phänomenologischen Bemühung und der ontologischen Fragestellung angesiedelt ist, und in diesem Sinne die Reflexion auf dem langen Weg zur Ontologie der zehnten Abhandlung stets anspricht.

gen und selbstbegründeten Wissens. Sie stellt sich vielmehr als eine Art Glauben dar. Zwar nicht als eine *doxa*, im Sinne von »Glauben, dass«, sondern vielmehr im Sinne von »Glauben an«, in der Nachbarschaft des Zeugnisses: Man glaubt an das Wort des Zeugen, man schenkt ihm Vertrauen, Kredit. In diesem Sinne entbehrt die Bezeugung jeglicher Garantie. Das macht ihre spezifische Fragilität aus, zu der verschiedene Faktoren beitragen, wie etwa die Vieldeutigkeit der Wer-Frage und die Kontingenz des Fragens selbst. Hinzu kommt noch »die Verwundbarkeit eines Diskurses, der sich seines Mangels an Begründung bewusst ist« (SaA, 34). Das setzt die Bezeugung ihrem ständigen Gegenteil, dem Misstrauen, aus. Auch da zeigt sich die Verwandtschaft mit dem Zeugnis: »[G]egen das falsche Zeugnis gibt es kein anderes Mittel als ein anderes glaubwürdiges Zeugnis« (ebd.).

Ist dieser Gewissheitsmodus weniger als Descartes' *Cogito*-Garantie, so ist er doch mehr als die abgesetzte Gewissheit von Nietzsches gedemütigtem *Cogito*: Im ihr geschenkten Kredit ist auch Vertrauen, und deshalb ist die Bezeugung grundlegend eine *Selbstbezeugung*: Es ist »ein Vertrauen in die Kraft des Sagens, in die Kraft des Tuns, in die Kraft, sich als Handlungsträger einer Erzählung zu bekennen, schließlich in die Kraft, auf eine Beschuldigung mit einem Akkusativ zu antworten: ›Hier, sieh mich [Me voici!]<<.¹⁶ Diese vierte Stufe entspricht dem moralischen Bewusstsein, das auf Deutsch Gewissen genannt wird, wobei Ricœur betont, dieser Begriff sei wegen seiner semantischen Verwandtschaft mit der Gewissheit besonders geeignet. Auf einer letzten, ontologischen Stufe wird die Bezeugung, Aktivität und Passivität verbindend, zur »Zuversicht, selbst ein handelnder und leidender Mensch zu sein« (SaA, 34).

5. Die Bezeugung auf den verschiedenen Stufen der Hermeneutik des Selbst

Die Frage der Bezeugung bahne sich langsam ihren Weg von Abhandlung zu Abhandlung, so sagte Ricœur in einer Anmerkung.

16 SaA, 34 (der Schlussteil ist in Anlehnung an Levinas formuliert).

Diese progressive Entfaltung, bis hin zur ontologischen Erörterung in der zehnten Abhandlung, sei hier in Kürze nachvollzogen.¹⁷

Bei der »Kraft des Sagens«, in den zwei ersten Abhandlungen, ist die Präsenz der Kategorie der Bezeugung noch etwas diskret, denn hier geht es auf elementarer Ebene um die Identifizierung des Sprechers, ohne dass sich damit bereits eine ausführliche Theorie des Selbst verbindet. In einer Anmerkung jedoch meldet Ricoeur die größere Perspektive an: »Es fragt sich, ob der Bezug zwischen dem ›Ich‹ und dem Äußerungsakt, der es enthält, nicht zu der umfassenderen Problematik der Bezeugung gehört [...]. In den folgenden Abhandlungen wird diese Frage sich beständig weiter präzisieren« (SaA, 61). Es geht hier um die Zuschreibung (*ascription*) psychischer Prädikate an eine personale Entität, und diese Zuschreibung steht noch in Spannung mit der späteren Zurechnung. Damit verbindet sich die Frage, welche Rolle der Eigenleib beim Sprechen spielt. In diesem Kontext beobachtet Ricoeur eine »Aporie der Verankerung«, die eine Vertiefung der Benennung dieses sprechenden Ich nötig macht (SaA, 69).

In der Analyse der »Kraft des Tuns« (dritte und vierte Abhandlung) werden die Indizien der Bezeugungsproblematik sichtbarer: Es geht um das Rätsel der Beziehung zwischen dem Handeln und dem Handelnden. In der analytischen Handlungstheorie geht es nicht vornehmlich um die Frage »Wer handelt?«, sondern mehr um die Fragen »Was wird getan, und warum?«. Deshalb entsteht eine Diskussion mit G. E. M. Anscombe über die Natur einer intentionalen Handlung: Die Zuschreibung der Handlung an ihren Vollzieher ist nicht nur ein Problem der Wahrheit im deskriptiven Sinne, sondern wirft ein Problem der Wahrhaftigkeit auf, und darin liegt die breitere Thematik der Bezeugung. Das zeigt sich daran, dass die analytische Beschreibung der intentionalen Handlung das eliminiert, »was die Absicht auf den Weg des Versprechens bringt«, und damit auch »die Ausrichtung auf die Zukunft, in der die zu vollziehende Sache getan werden muss – von mir, demselben (*ipse*), der sagt, dass er tun wird« (SaA, 93).

Die Dimension der Zeitlichkeit, die hier anklingt, wird zum Grundthema bei der Analyse der »Kraft, sich als Handlungsträger

17 Dies geschieht in loser Anlehnung an J. Greischs Erläuterungen in seinem Aufsatz *Témoignage et attestation*, vor allem 312–326.

einer Erzählung zu bekennen« (fünfte und sechste Abhandlung). Bis jetzt waren isolierte Handlungen Thema; nun geht es um zusammenhängende Handlungen, die als Praxis eines Handelnden erzählt werden können. Für diese »narrative Identität« sind zwei Modelle der Beständigkeit in der Zeit relevant, die in der Erzählung in ein dynamisches Beziehungsgeflecht geraten: die Selbigkeit des Charakters (*idem*) und die Selbstheit (*ipse*) der Treue zum gegebenen Wort. Diese zweite Dimension weist mit dem Aspekt der Treue zu sich selbst unmittelbar auf die Thematik der Bezeugung hin. Aber könnte es nicht sein, dass die personale Identität nur eine Illusion ist? In der Auseinandersetzung mit diesem radikalen Einwand von Derek Parfit bemüht sich Ricœur um eine Klärung dessen, was narrative Identität sein kann, ihre dynamische Natur, die auch immer Veränderungen im Lebenszusammenhang integriert. Aber auch die Grenzen und Aporien der narrativen Identität werden benannt. So hieß es bereits im Nachwort von *Zeit und Erzählung III*: »Die narrative Identität ist mithin mindestens ebenso sehr der Name eines Problems wie der einer Lösung.«¹⁸

Zwei Schwierigkeiten gehören zu diesem Problemaspekt. Einerseits wird betont, dass die narrative Identität keine stabile, bruchlose Identität bildet, sondern »in ständiger Bildung und Auflösung begriffen« sei (ZEIII, 399), sowohl was die historische als auch die fiktionale Komponente betrifft. Andererseits »erschöpft die narrative Identität nicht die Frage nach der Ipseität des Subjekts« (ebd.). Nur indem zur Lektüre auch ein Moment des Neuaufbruchs oder der Sendung gehört, wird sie zu einer Aufforderung, anders zu sein und zu handeln. Doch damit verbindet sich notwendigerweise eine Entscheidung: »Infolgedessen kommt die narrative Identität nur dann einer wirklichen Ipseität gleich, wenn jenes Entscheidungsmoment hinzutritt, das die ethische Verantwortlichkeit zum höchsten Faktor der Ipseität macht« (ZEIII, 400).

Das führt uns zur vierten Stufe, die Ricœur mit einer Formel von Levinas zum Ausdruck gebracht hatte: die Kraft, auf eine Be-

18 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991 [= ZEIII], 399. Zu dieser Grenze der narrativen Identität, vgl. ausführlich: B. Liebsch, *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 49–77; sowie Liebsch, *Prekäre Selbst-Bezeugung*, 224–231.

schuldigung mit »*Me voici!*« zu antworten. Damit ist die Stufe der sogenannten »Kleinen Ethik« gemeint, wie sie Ricœur bezeichnet hat (siebente bis neunte Abhandlung). In ihr geht es zentral um die Antwort auf die Frage *Wer ist zurechnungsfähig?* Die Bezeugung ist hier in einem höheren Grad präsent, denn sie steht in Verbindung mit jedem der drei Schritte, die das Selbst durchschreiten muss: in seiner ethischen Ausrichtung die Aufgabe der Selbstschätzung, in der Auseinandersetzung mit der moralischen Norm die Aufgabe der Selbstachtung und in der praktischen Weisheit die Kunst der wohlüberlegten oder wohlherwogenen Überzeugung. Alle drei sind unterschiedliche Gestalten der ethischen Bezeugung des Selbst. Dass es in der praktischen Weisheit immer wieder zu unüberwindbaren Konflikten kommt, die diese Bezeugung erproben und auf ihre Grenzen stoßen lassen, zeigt ein ausführliches Zwischenspiel zur Tragik des Handelns am Anfang der neunten Abhandlung.

Zu Beginn der zehnten Abhandlung, am Ende eines Abschnittes zur ontologischen Bindung der Bezeugung, schaut Ricœur auf den begangenen Weg zurück. Er vollzieht diesen Rückblick mit Hilfe des Begriffspaars ›Bezeugung und Verdacht‹: Die Bezeugung hat ihr Gegenteil im Verdacht. Dieser gehört zwar zur selben alethischen Ebene wie die Bezeugung; er bezieht sich jedoch auf sie in einer originellen Art und Weise: »Er stellt nicht nur ihr Gegenteil im rein disjunktiven Sinne dar [...]. Der Verdacht ist auch der Weg *zur* und der Durchgang *durch* die Bezeugung. Er spukt in der Bezeugung herum, wie das falsche Zeugnis im wahren Zeugnis herumspukt« (SaA, 365). Das illustriert Ricœur retrospektiv: »So hat sich der Verdacht bereits in das erste Auftreten der Zuschreibungsaporie eingeschlichen. Mit den Aporien personaler Identität und, stärker noch, mit denen der narrativen Identität gewann er neue Kraft. Eine hinterhältige Form nahm er im Gewand des Zögerns an, das die Überzeugung im moralischen Situationsurteil an den Tag legt, wenn es mit einer Pflichtenkollision konfrontiert wird. Eine beunruhigende Art des Gleichgewichts zwischen Bezeugung und Verdacht drängte sich also überall dort auf, wo die Selbstgewissheit in der unbezwingbaren Wer-Frage Zuflucht finden musste.«¹⁹

19 SaA, 365. Die Erprobung der Bezeugung durch den Verdacht hat Liebsch noch gesteigert, indem er sie auf das Phänomen des Verrats ausdehnt; vgl. Liebsch, *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung*, 72–77.

Das lässt Ricœur an dieser Stelle prospektiv fragen: Wie ist hier noch ein Fortschritt möglich? Die Antwort ist: Indem nun unverzüglich präzisiert wird, »dass das, was letzten Endes bezeugt wird, die Selbstheit ist, sowohl in ihrem Unterschied zur *Selbigkeit* als auch in ihrem dialektischen Verhältnis zur *Andersheit*« (SaA, 365). Damit wird nun die Bezeugung auf der Ebene der Ontologie behandelt, als eine Bestimmung der Seinsweise des Menschen. Um die Arbeit der Andersheit in der Selbstheit zu vertiefen, wird mit drei Grundgestalten der Andersheit gearbeitet (dem sogenannten »Dreifuß der Passivität« (SaA, 384), der dem Menschen erlaubt, sich als handelnden und leidenden Menschen zu verstehen): der Eigenleib, der andere Mitmensch und das Gewissen.

6. Das Gewissen – Exkurs

Im Vorwort schon hatte Ricœur im Rahmen seiner ersten Bestimmung der Bezeugung auf das Gewissen (SaA, 34), später dann explizit auf die innere Zusammengehörigkeit von Bezeugung und Gewissen hingewiesen (SaA, 373). Und hier kommt das Gewissen auch wieder, am Schluss des Durchgangs, als Grundmotiv für das Durcharbeiten der Spannung von Selbstheit und Andersheit. Es ist deshalb naheliegend, diesen Begriff etwas genauer zu erfassen, indem, exkursartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit, im Werk Ricœurs auf einige Spuren dieser Thematik geachtet wird.

Wir steigen mit einer sprachlichen Beobachtung ein. Der französische Begriff *conscience* meint sowohl ›Bewußtsein‹ als auch ›Gewissen‹. Wenn man die zweite Bedeutung besonders hervorheben will, kann man es auf Französisch durch die Hinzufügung eines Adjektivs ausdrücken: *conscience morale*. Dann wird ›Gewissen‹ im moralischen Sinne verstanden, wie etwa in der Bestimmung ›gutes/schlechtes Gewissen‹. Nun steht hier aber noch ein weiterer Gebrauch dieses Begriffs auf dem Spiel: Das Gewissen als Stimme in mir, die mich aufruft, als Urteilsinstanz, vor der ich mich zu verantworten habe. Dieser mehr anthropologische Gebrauch, in dem es darum geht, wie ich vor mir selbst stehe, ist gewiss mit der moralischen Bedeutung verbunden, lässt sich aber nicht darauf reduzieren. Er betrifft mehr das Phänomen der Bezeugung, wie bereits signalisiert.

Im Folgenden wollen wir anhand einiger Beispiele beobachten, wie Ricœurs Gebrauch des Gewissensbegriffs sich ausgestaltet.

(1) In einem frühen Aufsatz, von 1947, zur Krise der Demokratie in der Nachkriegszeit²⁰ fällt auf, dass der Begriff *conscience* gebraucht wird, um in dieser Hinsicht den Standpunkt des Christen zu erläutern. Dabei wird nicht ganz klar, ob der Begriff im Sinne von ›Bewusstsein‹ oder von ›Gewissen‹ gebraucht wird. Einerseits wird der Christ aufgerufen, die Problematik bewusst wahrzunehmen, und dazu dienen auch Ricœurs Ausführungen zur benannten Krise. Zugleich aber enthält der Text auch einen klaren Ruf an die Christen, in dieser Situation Verantwortung zu übernehmen. Sie sollen handelnd teilnehmen am Kampf für die in Gefahr stehenden Werte und zur Rettung der Demokratie beitragen, und in diesem Sinne wird hier auch vom Gewissen im moralischen Sinne gesprochen.

(2) In einem Aufsatz von 1949 zur Gewaltlosigkeit²¹ wird zuerst zu einem »Bewusstwerden der Gewalt« aufgerufen (auf Französisch: *prise de conscience*; GW, 222). Das heißt: *conscience* meint hier eindeutig ›Bewusstsein‹: Die Wirklichkeit der Gewalt als die Geschichte durch und durch prägende Kraft soll wahrgenommen werden. Im Kontrast dazu ist, so Ricœur, »die Gewaltlosigkeit bereits das schlechte Gewissen der Geschichte«, als »das Unbehagen der Existenz in der Geschichte« (GW, 225). Interessant ist, dass der Übersetzer in den folgenden Zeilen wieder zu ›Bewusstsein‹ zurückkehrt, was von der Schwierigkeit zeugt, *conscience* richtig zu deuten. »In einer wesentlichen Unterscheidung setzt sich das Bewusstsein dem *geschichtlichen* Lauf als *ethisches* entgegen. Die Geschichte sagt: Gewalt. Das Bewusstsein lehnt sich dagegen auf und sagt: Liebe« (GW, 225). Eine *conscience éthique*, die die Liebe der Gewalt entgegensetzt, müsste unbedingt mit ›Gewissen‹ im moralischen Sinne übersetzt werden. Das würde dem Denken Ricœurs gerechter.

20 P. Ricœur, *La crise de la démocratie et la conscience chrétienne*, in: *Christianisme social*, no. 4 (1947), 320–331.

21 P. Ricœur, *Der gewaltlose Mensch und seine Gegenwart in der Geschichte*, in: ders., GW, 219–232.

(3) Auch in der *Symbolik des Bösen*²² kommt der Gewissensbegriff vor, und zwar auch wieder im moralischen Sinne. An einer Stelle thematisiert der Autor die Spannung zwischen Sünde und Schuldgefühl. Er betont dabei, dass sich mit dem Sündenbegriff eher die Vorstellung der Menschheit als Kollektiv verbindet, während beim Schuldgefühl der Akzent eher auf dem Einzelnen liegt, der den Akt jeweils konkret vollzieht. Das stiftet eine Isolierung der Schuld: »Diese Pulverisierung des Fehls in vielzählige Schuldhaftigkeiten stellt das ›wir‹ des Sündenbekenntnisses in Frage und bringt die Einsamkeit des schuldigen Gewissens zum Vorschein« (SdB, 124). An einer anderen Stelle der *Symbolik*, bei der Analyse des Skrupels, wird vom Gewissen gesagt, es stehe dem Gebot der Tora gegenüber wie seiner absoluten Vergangenheit. Es sei bereits »die fertige Offenbarung seines Sinnes«, so dass es sich nur von diesem ihm immer schon vorangegangenen Gebot her verstehen kann (SdB, 147).

(4) In Hinsicht auf die Beziehung des Gewissens mit dem Bösen ist auch auf den späteren Aufsatz zu Kants Religionsphilosophie (1992) hinzuweisen.²³ Nachdem er die entscheidende Rolle des radikalen Bösen in Kants Interpretation der Religion betont hat, hebt Ricœur hervor, dass dieses Böse kontingent bleibt, obschon es immer schon da ist. Das Böse ist in diesem Sinne nur »quasi-natürlich«. Deshalb gilt auch: »Wie radikal auch immer das Böse ist, es kann nicht dazu führen, dass wir aufhören, für den Ruf des Gewissens offen zu sein« (L3, 25). Hier zeigt sich ein Gebrauch des Gewissensbegriffs, der eigentlich von der moralischen auch in die anthropologische Dimension hinein weist: Der Ruf erklingt hier nicht nur als Ruf zum Guten, sondern wohl auch als Ruf zu sich selbst, als Ruf zur Selbstbezeugung.

(5) In einem Aufsatz, der der ethischen und der religiösen Dimension des Bösen gewidmet ist, und zwar auch hier wieder in Anlehnung an Kants Religionsphilosophie, beginnt Ricœur in einem ersten Schritt mit einer semantischen Analyse der Schuld.²⁴ Ähnlich

22 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971/³2002 [=SdB].

23 P. Ricœur, *Une herméneutique philosophique de la religion*, in: L3, 19–40.

24 P. Ricœur, *Schuld und Ethik. Ethische und religiöse Dimensionen des Bösen*, in: K.-O. Apel et al. (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien*.

wie in den Stellen aus der *Symbolik des Bösen* weiter oben betont Ricœur, dass im Gegensatz zur Sünde, die eine kollektive und undifferenzierte Realität impliziert, die Schuld dazu tendiert, sich zu individualisieren. Das Gewissen erlebt Belastung und Gewissensbisse. »Die Schuld ist dann das Gefühl, gleichsam vor einem unsichtbaren Gericht zu stehen, das die Fehltaten beurteilt, die Verurteilung verkündet und eine Strafe verhängt.«²⁵ Diese individualisierte Wahrnehmung der Schuld betrachtet Ricœur zunächst als einen Fortschritt. Doch zugleich sieht er auch negative Ergebnisse, weil sie den Skrupel stiftet: ein skrupulöses Gewissen strebt nach immer größerer Vollkommenheit, will alle Gebote ausnahmslos halten, um dem Gesetz voll und ganz zu entsprechen. Deshalb ist der Skrupel »Eintritt des Gewissens in seine eigene Pathologie; der Skrupelhafte schließt sich in einem Labyrinth von Geboten ein.«²⁶ Das führt dieses skrupulöse Gewissen zu einer Juridisierung des Handelns und einer zwanghaften Ritualisierung des Alltags, die der Autor mit dem Begriff des Legalismus bezeichnet. In den zwei nächsten Teilen des Aufsatzes wird sich Ricœur darum bemühen, zu zeigen, wie die Ethik und die Religion das Gewissen aus dieser labyrinthischen Pathologie führen können. Für uns aber ist interessant, wie er durch seine semantische Analyse die der Schuld inhärente Ambivalenz mit Hilfe des Skrupels hervorhebt, der das Gewissen pathologisch dem Gesetz unterwirft.

(6) In einem späteren ethischen Aufsatz hat Ricœur dieses Verhältnis zwischen Gewissen und Gesetz positiver erörtert.²⁷ Ausgangspunkt der Reflexion ist der Wille, sich nicht in eine falsche Alternative einsperren zu lassen, in der das Gesetz als unwandelbar, universell und objektiv gelten würde, während das Gewissen als variabel, spontan und höchst subjektiv betrachtet würde. Um dieser sterilen Gegenüberstellung zu entgehen, will er sich darum bemühen, ein Korrelationsmodell zu entwickeln, in dem Gesetz und Gewissen sich jeweils auf verschiedenen Ebenen korrespondieren. In diesem Sinne unter-

Reader zum Funk-Kolleg, Band 1, Frankfurt/M. 1980, 328–344, vor allem 332–334.

25 *Schuld und Ethik*, 332.

26 *Schuld und Ethik*, 333.

27 P. Ricœur, *La conscience et la loi. Enjeux philosophiques*, in: ders., *Le Juste*, Paris 1995 [=LJ], 209–221.

scheidet er drei Stufen, auf denen sich ein moralischer Ausdruck konstituiert. Auf einer ersten, elementaren Ebene kann noch nicht von einem Gesetz gesprochen werden, sondern höchstens von einer elementaren Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen. Dem entspricht auf der Seite des Gewissens ein elementares Auftauchen von Identität. Auf Charles Taylor Bezug nehmend spricht Ricoeur von starken Einschätzungen, mit denen sich das Gewissen auf elementare Weise im moralischen Raum orientiert. Diese Einschätzungen werden artikuliert, geordnet, hierarchisiert, und das bereitet das Moment des Gesetzes vor. Und so kann das Gewissen eine erste Haltung einnehmen. In diesem Sinne kann die Polarität von Gesetz und Gewissen »mit dem Begriffspaar starke Einschätzungen – starke Zustimmung zusammengefasst werden« (LJ, 212). Auf der zweiten Ebene wird nun das Gesetz zur moralischen Verpflichtung, zuerst durch das Verbot, ihre negative Folie. Mit der Legalität kommt dann auch die Moralität, die auf das Gewissen verweist, das nun die Norm verinnerlichen muss: zuerst in einem formalen Gehorsam, und dann in einem Respekt aus Liebe zur Pflicht. In höchster Gestalt gelangt hier das Gewissen zur kantischen Autonomie: Mit den universalen Maximen des Handelns geht es ein Bündnis zwischen Freiheit und Gesetz ein. Doch wenn der Respekt vor allem dem Gesetz, und nicht den Personen gilt, sind diese Personen genügend anerkannt in ihrer unersetzbaren Eigenartigkeit? Dieser Zweifel führt Ricoeur zur Erforschung einer dritten Ebene: die des moralischen Urteils in der Situation. Dieses Urteil steht am Schnittpunkt einer doppelten Interpretation, der Interpretation der Norm in Hinsicht auf den zu lösenden Fall, und der Interpretation des Falls im Lichte der anzuwendenden Norm. Es ist eine heikle Aufgabe, die die Bereitschaft voraussetzt, auf fragile Kompromisse einzugehen und vernünftige Uneinigkeiten in Kauf zu nehmen. Das Gewissen ist dabei nicht einfach der Willkür ausgeliefert: Es geschieht eine Debatte zwischen sich selbst und sich selbst, im Innersten (*for intérieur*), getragen durch eine Beratungsgruppe, die die Weisheit des Urteils verantwortet. In diesem Rahmen »verdient nun das Gewissen wirklich, Überzeugung genannt zu werden« (LJ, 221).

(7) Wir schließen diesen etwas bruchstückhaften Überblick, der die vielfältigen Facetten von Ricoeurs Gewissensreflexion aufweist, mit einer Textstelle, die im Vorfeld von SaA steht: die letzte *Gifford*

Lecture von 1986, in der der Gewissensbegriff eine Schlüsselrolle spielt.²⁸ Nachdem er in der vorletzten *Gifford Lecture* die Idee der Schrift als Spiegel entwickelt hat, versucht er nun, solche Refigurationen des Selbst zu entfalten, in der Annahme, dass in den biblischen Texten verschiedene Figuren des Selbst wahrgenommen werden können, die untereinander eine gewisse Familienähnlichkeit haben, die Ricœur mit der Grundformel »das aufgebotene Selbst«, »das antwortende Selbst« oder »das beauftragte Selbst« bezeichnet. Nachdem er dies in den Berufungserzählungen der alttestamentlichen Propheten, in den paulinischen Briefen, als den unterschiedlich formulierten Aufruf an den Christen, seinem Herrn Christus zu entsprechen, und in der Figur des inneren Meisters in Augustins *De Magistro* verfolgt, konzentriert er sich schließlich, als vierte Figur, auf das Zeugnis des Gewissens, das er kurz mit Paulus und dann ausführlicher mit Gerhard Ebeling behandelt. Bei diesem Durchgang zeigt sich, dass der Ruf immer innerlicher wird.

Ricœur bezieht sich hier auf einen Aufsatz von Ebeling zum Gewissensbegriff.²⁹ Anerkennend nimmt Ricœur wahr, dass Ebeling zu vermeiden versucht, dass der Gewissensbegriff auf das moralische Gewissen reduziert wird. Es hat vielmehr einen fundamentalen Platz in menschlicher Wirklichkeit, als der Ort, wo sich die Grundbeziehungen des Lebens treffen und miteinander in ein dynamisches Geflecht geraten. In diesem Sinne ist der Mensch immer dreifach herausgefordert, vor Gott (*coram Deo*), vor der Welt (*coram mundo*) und vor sich selbst (*coram seipso*). Diese drei Instanzen erheben das Recht, über den Menschen zu urteilen, und deshalb besteht im Gewissen ein ständiger Streit zwischen den verschiedenen Urteilen. Ricœur schließt diese kurze Vorstellung von Ebeling mit einer kritischen Bemerkung: Unter dem Einfluss von Luther unterstreiche Ebeling allzu sehr die Kontinuität zwischen der Beziehung zu Gott und der Beziehung zu sich selbst. Im Zeichen der Moderne sei diese Kontinuität zum Problem geworden: Sie kann nicht einfach als Faktum vorausgesetzt werden, sondern verlangt nach einer Interpretation und enthält deshalb ein Wagnis in Hinsicht auf den Glauben.

28 P. Ricœur, *Le soi »mandaté«*, *O my prophetic soul!*, in: ders., *Amour et justice*, Paris 2008, 75–110. Dazu vgl. ausführlich: K. Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst*, Tübingen 2014, vor allem 192–218.

29 G. Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1967, 429–446.

Interessant ist nun aber, dass Ricœur mit Hilfe Ebelings sich mit Heideggers Gewissensbegriff auseinandersetzt. Gewiss kann für alle drei gelten, dass im Gewissen viel Tieferes liegt als einfach das Gewissen im moralischen Sinne, als gutes oder schlechtes Gewissen. In diesem Sinne ist der »De-Moralisierung« des Gewissens bei Heidegger zuzustimmen. Im Ruf des Gewissens ist der Ruf der Sorge des Daseins um sich selbst enthalten, als die passive Erfahrung, sich selbst schuldig zu sein.

Weil Heidegger das Gewissen in diesem anthropologischen Sinne freihalten will von jeglicher moralischen Dimension, trennt er diese fundamentale Schuld sich selbst gegenüber von einer üblichen Schuld in den zwischenmenschlichen Beziehungen. An diesem Punkt distanzieren sich Ricœur und Ebeling von Heidegger, denn beiden ist es ein Anliegen, vom Ruf der Sorge wieder zum moralischen Gewissen zu kommen, zu zeigen, wie Moralität wieder von dem Sich-selbst-schuldig-Sein des Daseins abgeleitet werden kann. Der Mensch lebt in beiden Dimensionen, und die Bezeugung des Gewissens vollzieht die Verknüpfung: »Das Gewissen sagt mir, dass ich unter meinen eigensten Möglichkeiten die Fähigkeit und die Aufforderung finde, das Gute vom Bösen zu unterscheiden.«³⁰ Deshalb ist das Gewissen der Ort, wo die Existenz des Daseins sich mit moralischen Aufgaben im Alltagsleben treffen. Wir werden sehen, dass dieser Abschnitt der letzten *Gifford Lecture* die Reflexion zum Gewissen im Schlussabschnitt von SaA vorbereitet, obschon dann ohne den theologischen Beitrag von Ebeling.

7. Bezeugung in der Spannung von Selbstheit und Andersheit

Indem die Bezeugung unter dem Gesichtspunkt der Ontologie betrachtet wird, erfolgt nun eine Klärung ihrer Bedeutung: »Wie wir eben angedeutet haben, ist die Bezeugung die Sicherheit (*assurance*) – das Trauen und das Vertrauen –, in der Weise der Selbstheit zu *existieren*« (SaA, 365). Wie wir schon wissen, ist diese *assurance* keine garantierte Sicherheit im Sinne des cartesianischen *Cogito*; sie ist vielmehr eine fragile Gewissheit. Deshalb wird sie gleich als

30 Ricœur, *Le soi »mandaté«*, 109.

créance und *fiance* gekennzeichnet. Sie muss also als Weise des Existierens nochmals ontologisch erprobt werden, was in zwei Schritten geschieht: indem diese Seinsweise der Selbstheit mit der Seinsweise der Selbigkeit konfrontiert wird; und indem in der Selbstheit die dialektische Gegenwart der Andersheit erforscht wird. Im Folgenden konzentrieren wir uns auf dieses zweite Moment, da dort, wie bereits betont, die Bezeugung und das Gewissen nochmals eine entscheidende Rolle spielen. Der Autor hebt auch die fundamentale Bedeutung dieses Teils der Reflexion hervor, auf den Titel des Buchs anspielend: »Der Titel dieses Werkes selbst ist die beständige Erinnerung an den Primat dieser Dialektik« (SaA, 382).

Im Unterschied zur Dialektik zwischen Selbstheit und Selbigkeit, die disjunktiven Charakter hat, kommt die Andersheit nicht von außen her zur Selbstheit hinzu; sie gehört vielmehr »zum Sinngehalt und zur ontologischen Konstitution der Selbstheit« und arbeitet deshalb immer schon in deren Zentrum (SaA, 382). Diese Arbeit kann nur in einem fruchtbaren Spiel zwischen den beiden Diskursebenen beschrieben werden: Der Begriff ›Andersheit‹ bleibt dem ontologischen Diskurs vorbehalten, während phänomenologisch eine Varietät von Passivitätserfahrungen entfaltet wird. So wird »die Passivität zur Bezeugung der Andersheit selbst« (SaA, 383). Diese Bezeugung ist eine »ihrerseits gebrochene[n] Bezeugung [...], insofern die mit der Selbstheit verbundene Andersheit sich nur in disparaten Erfahrungen, gemäß einer Verschiedenheit der Brennpunkte der Andersheit, bezeugt« (SaA, 383 f.).

Das führt Ricœur zu seinem »Dreifuß der Passivität«, der auf den folgenden Seiten erläutert wird: die Passivität, die in der Erfahrung des Eigenleibes und des Leibes als Vermittlung zwischen dem Selbst und der Welt ihren Ort hat; die Passivität, die im Verhältnis zum Fremden im Sinne des Anderen als das Selbst, also in der intersubjektiven Beziehung erfahren wird; und schließlich »die verborgenste Passivität: jene des Verhältnisses des Selbst zu sich selbst, die das Gewissen ist« (SaA, 384). Die Bedeutung dieser dritten Passivitätserfahrung hebt der Autor prägnant hervor: »das Gewissen, insofern es gleichfalls durch und durch Bezeugung ist«, projiziere »im nachhinein seine Bezeugungskraft auf sämtliche Passivitätserfahrungen, die ihm vorangehen« (ebd.).

Wir konzentrieren uns deshalb im Folgenden auf diese dritte Passivitätserfahrung. Am Anfang des betreffenden Abschnitts wer-

den drei Herausforderungen formuliert, mit denen man sich konfrontiert sieht, wenn man das Gewissen als einen Ort für eine eigentümliche Form der Dialektik von Selbstheit und Andersheit betrachten will. Zuerst gilt es zu klären, ob die mit der Metapher der Stimme und des Rufes in Betracht gezogene Dimension nicht auf die verdächtigen Begriffe des schlechten und des guten Gewissens zurückführt. Hier gilt es, eine Übung des Verdachts zu vollziehen, was sukzessiv mit Hegel und Nietzsche geschieht. Daraus folgt, dass, wenn man aus dem vergifteten Zirkel des guten und des schlechten Gewissens ausbrechen will, »das Gewissensphänomen ohne jede zusätzliche Qualifikation an das Zentralphänomen der Bezeugung« gebunden werden muss (SaA, 417). Damit muss die zweite Herausforderung in Angriff genommen werden, »die man unter das Sigel der ›De-Moralisierung‹ des Gewissens stellen könnte« (ebd.). Hier folgt eine Auslegung von Heideggers *Sein und Zeit*, die zeigt, wie bei ihm das Gewissen von aller Moral »befreit« wird: Im Gewissen ruft das Dasein sich selbst, und es ist sich selbst gegenüber schuldig, als Bestimmung nicht des Handelns und Erleidens, sondern seines Seins. Damit wird dieses Schuldigsein ontologisch gedeutet und von moralischen Schuldverhältnissen in zwischenmenschlichen Beziehungen losgelöst. »Leider«, sagt Ricœur, »zeigt Heidegger nicht, wie man den umgekehrten Weg von der Ontologie zur Ethik gehen könnte«. Deshalb sucht Ricœur gewissermaßen nach einer Re-Moralisierung: »Dieser De-Moralisierung des Gewissens möchte ich eine Auffassung entgegenstellen, die das Phänomen der *Aufforderung* eng mit dem der *Bezeugung* verbindet. Das Aufgefordertsein würde dann – entsprechend der Metapher der Stimme – das dem Gewissensphänomen eigene Moment der Andersheit bilden. Die Stimme des Gewissens zu hören würde dann ein Aufgefordertsein durch den Anderen bedeuten« (SaA, 421).

Damit verbindet sich die dritte Herausforderung: Wenn die Aufforderung die letzte notwendige Bedingung des Gewissens darstellt, ist dann die Andersheit im Gewissen eine andere als die Andersheit des Anderen? Hier führt Ricœur ein Gespräch mit Heidegger und Levinas, eine dritte Position vertretend. Bei Heidegger wird das Schuldigsein auf die Fremdheit des In-die-Welt-Geworfenseins reduziert. Bei Levinas wird die Andersheit des Gewissens auf die Exteriorität des Anderen reduziert. Dieser Alternative gegenüber setzt Ricœur »hartnäckig den originalen und ursprünglichen Cha-

rakter dessen, was mir die dritte Modalität der Andersheit zu bilden scheint: das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« (SaA, 425).

»Gegen M. Heidegger habe ich eingewandt, dass die Bezeugung ursprünglich eine Aufforderung ist; andernfalls verlöre sie jede ethische und moralische Bedeutung. Gegen E. Levinas möchte ich einwenden, dass die Aufforderung ursprünglich eine Bezeugung ist; andernfalls würde die Aufforderung nicht entgegengenommen und das Selbst würde nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt« (SaA, 425 f.).

So betont er »[d]ie tiefe Einheit von Selbstbezeugung und Aufforderung vom Anderen«: sie rechtfertigt es, die irreduzible Spezifität der Modalität der *Andersheit* anzuerkennen, »die der *Passivität* des Gewissens auf phänomenologischer Ebene« entspricht.³¹

Schließlich stellt Ricœur die Frage nach diesem Anderen, als Quelle der Aufforderung, beantwortet sie aber im Sinne einer Aporie. Vielleicht muss der Philosoph als Philosoph zugeben, dass er nicht wissen und sagen kann, ob es »ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (ebd.).

8. Eine Vorladung als Zeuge

Am Ende unseres Durchgangs durch die Thematik der Bezeugung soll hier noch kurz erwähnt werden, dass Ricœur einer Vorladung als Zeuge gefolgt ist, anlässlich eines Prozesses wegen infiziertem Blut.³² Damit wird die komplexe Bestimmung der Bezeugung wieder zurückgeführt auf die konkrete Aufgabe des Zeugnisses. Indem er vor Gericht ein Zeugnis ablegt, bezeugt er sich selbst als Gewissen in seiner Antwort auf dieses Aufgefordertsein. Das Zeugnis schließt mit einem Satz, der die Fragilität dieser Bezeugung hervorhebt:

31 SaA, 426. Hier wird in der deutschen Übersetzung ›conscience‹ irrtümlicherweise mit ›Bewusstsein‹ übersetzt.

32 Vgl. dazu P. Ricœur, *Citation à témoin: la malgouvernance*, in: ders., *Le Juste 2*, Paris 2001, 289–297.

»Vor allem bildet es die Weisheit für alle, sich daran zu erinnern, dass es, in unseren Untersuchungen, immer Unentwirrbares in der gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung und Irreparables im Unglück geben wird.«³³

33 Ebd., 297.