

Der Makel der Verfehlung

Zur Phänomenologie der Schuld bei Paul Ricœur

1. Schuld und Zurechenbarkeit (672) | 2. Schuld und böser Vorsatz (674) | 3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen (675) | 4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität (680) | 5. Die Schuld und das Böse (686) | 6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit (689) | 7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger (692) | 8. Ausblick (697)

Ist die Schuld an den bösen Vorsatz gebunden?¹ Ein erster Einblick in die Dimension dieser Frage erschließt sich mit der Differenzierung zwischen vorsätzlich böser Schuld und unvorsätzlich böser Schuld.² Beides ist nicht unproblematisch: die Rückbindung von vorsätzlicher Schuld an einen bösen Vorsatz nicht, weil Schuld nachweisbar und ein Gefühl der Schuldig-geworden-seins vorhanden sein muss; die Rückbindung von unvorsätzlicher Schuld an den bösen Vorsatz nicht, weil der Täter ohne den Nachweis der bösen Absicht lediglich für den von ihm angerichteten Schaden verantwortlich gemacht werden kann. In diesem Fall kann man dem Täter »verbrecherische Absichten vorwerfen«, aber keine Böswilligkeit.³ Ohne den Nachweis bleibt es beim Vorwurf; die böse Absicht lässt sich bestreiten. Diese zu bestreiten bedeutet nicht, sie völlig abzustreiten und zu leugnen: Die Schuld hinterlässt nicht in jedem Fall ein Unrechtsbewusstsein, wie sich mit Hannah Arendt festhalten lässt, und zwar da, »wo die Absicht, Unrecht zu tun, fehlt«.⁴ Das »Gefühl von Schuld«, so ist Ricœur zuzustimmen, »ist unzuverlässig«.⁵ Gleichwohl ist laut Ricœur für die Bestimmung des

1 Rechtsphilosophisch kann die Frage mit dem Argument der Fahrlässigkeit klar verneint werden.

2 Worauf noch genauer einzugehen sein wird.

3 S. Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 397.

4 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Reinbek 1978, 327.

5 Neiman, *Das Böse denken*, 402.

Phänomens der Schuld die Dimension der Zurechenbarkeit eines der wesentlichsten Elemente.

1. Schuld und Zurechenbarkeit

Was das Schuldgefühl primär impliziert, ist laut Ricœur ein »Urteil personaler Zurechnung«,⁶ ohne dass damit bereits ein moralisches Urteil über gut oder schlecht ausgesprochen ist. Denn schuldig machen können wir uns in mehrfacher Hinsicht. So können wir jemandem etwas schuldig sein, ohne diese Schuld einzulösen, z. B. indem wir jemand Respekt schulden, es jedoch nicht tun, weil wir dazu bestimmte Gründe haben. Wir können in der Schuld von jemandem stehen, und zwar dergestalt, dass uns jemand einen Dienst bzw. eine Gefälligkeit erwiesen hat, für den/die wir uns zu einer Gegenleistung verpflichtet fühlen. Dass wir etwas schuldig (geblieben) sind, bedeutet im Kontext moralischer Verpflichtungen eine ausstehende Verbindlichkeit, für die wir in der Schuld von jemandem stehen. Diese Schuldigkeit noch nicht beglichen zu haben, bedeutet für das Schuldbewusstsein zunächst moralisch weder schlecht noch böse zu sein. Wir sind uns und dem, dem wir etwas schulden, Rechenschaft über die Gründe schuldig, warum die Begleichung der Schuld (immer) noch aussteht. Erst das moralische Urteil entscheidet darüber, ob eine ausstehende Schuld, die zu tilgen wir uns moralisch verpflichtet sehen, gut oder schlecht ist.

Mit der Einbettung der Schulderfahrung in die fundamentale »Struktur [...] der Zurechenbarkeit unserer Handlungen« geht Ricœur von der Prämisse aus,⁷ dass Schuld einem »Urheber« zurechenbar sein muss. Schuld setzt ein handelndes Subjekt voraus: Schuld ist gebunden an »jemanden«, den »man beschuldigen kann, ihn für schuldig halten oder erklären kann«.⁸ Eine noch nicht beglichene Schuldigkeit ist zurechenbar und als schlecht beurteilbar. Diese Dimension von Schuld gewinnt moralisch an Bedeutung,

6 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1988, 122 [=SdB].

7 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 704 [=GGV].

8 Für Ricœur macht die Zurechenbarkeit eine der wesentlichsten Dimensionen des »fähigen Menschen« (*homme capable*); vgl. GGV, 704.

wenn Ricœur bestimmt, woran er die Zuweisung bzw. Zurechenbarkeit von Schuld festmacht: Eine »Schuldzuweisung besteht darin, einem verantwortlichen Subjekt eine Handlung zuzuschreiben, die moralisch beurteilbar ist«. ⁹ Eine Schuldigkeit nicht beglichen zu haben, lässt sich moralisch klar beurteilen. Ebenso lassen sich Verbindlichkeiten, für die wir bei jemandem in der Schuld stehen, moralisch beurteilen, wenn auch möglicherweise nicht so eindeutig, wie bei einer nicht beglichenen Schuldigkeit. Der Zusammenhang von Zurechenbarkeit und Schuld(-igkeit) differenziert sich, wenn es um die Zuweisung von Schuldigkeit bzw. ein Versäumnis geht, für das wir als schuldig gelten: Beschuldigen oder vergeben könne man nur denjenigen, dem begründet vorgehalten werden könne, sich durch sein Handeln (oder Nicht-Handeln) schuldig gemacht zu haben. Gründe sind vorzuweisen, wenn der Handelnde sein Tun verantworten können muss, und zwar vor sich und anderen. ¹⁰ Ricœur schlägt daher vor, die Zurechenbarkeit als »jenes Vermögen« bzw. »jene Fähigkeit« zu bezeichnen, die aufgrund der »Handlungen jemandem in Rechnung gestellt werden können« (GGV, 704). Dass ich »sprechen, handeln, erzählen« und »für meine Handlungen einstehen« kann, sei ein anderer sprachlicher Ausdruck dafür, dass sie »mir zugerechnet werden« können (GGV, 704). Um moralisch über Schuld urteilen zu können, bedarf es Klarheit bezüglich desjenigen, dem diese Schuld zugerechnet werden kann.

Relevanz gewinnen moralische Schuld (oder Unschuld), wenn es bei der Zurechenbarkeit um das Schuldigwerden und die (bekenkende) Einsicht in das Schuldig-geworden-sein geht. Jemandem eine Handlung in Rechnung stellen zu können, setzt voraus, diese Person verantwortbar für etwas zu machen. In die Verantwortung lässt sich nur nehmen, wer sich frei für das entschieden hat, was er verantworten soll. Umgekehrt gilt: wer nur ungern an seiner Verantwortung trägt und diese schlecht wahrnimmt, der ist sich auch seiner Schuld bewusst und bekennt sich (in welcher Weise auch immer) zu seiner Schuld. Derjenige, der sich schuldig bekennt, gesteht sich ein, versäumt zu haben, andere Optionen in Betracht ge-

9 P. Ricœur, *Das Böse*, Zürich 2006, 16 [=DB].

10 Die besondere Problematik des Verantwortungsbegriffs, in das »Zentrum der Schuld«, d. h., »dem bösen Willen« zu verweisen, werden wir uns weiter unten eingehend beschäftigen (GGV, 727).

zogen zu haben, so dass er, indem er anders hätte handeln können, entweder frei von Schuld wäre oder in einem geringeren Maß sich mit Schuld beladen hätte. Indem er sich dies eingesteht, entdeckt er die Dimensionen seiner Freiheit, etwas zu tun oder zu lassen: Das Schuldbekenntnis, so lässt sich mit Ricœur festhalten, ist eine »Entdeckung der Freiheit«,¹¹ mit der die »Erfahrung des Bösen« sich in das Schuldbewusstsein einzeichnet (SdB, 122).

2. Schuld und böser Vorsatz

Im Begriff der Zurechenbarkeit verknüpfen sich zwei Diskurse, die ihr Scharnier traditionell – wie in der Kantischen Ethik – im Begriff der Freiheit haben: den Diskurs der Schuld (des Handelnden) und den des (moralisch) Bösen (seiner Handlung). Ihre Verknüpfung, die die Erweiterung des Phänomenbereichs von Schuld durch das moralisch Böse problematisiert, begründet sich für Ricœur in dem, was er als eine angemessene phänomenologische Beschreibung der »Verwicklung des Handelnden in die Handlung« bezeichnet (GGV, 705).

Unter dem moralisch Bösen sei »streng genommen« das zu verstehen, »was eine menschliche Handlung zum Gegenstand von Schuldzuweisung, Anklage und Tadel macht«, wobei die Schuldzuweisung darin bestehe, »einem verantwortlichen Subjekt eine Handlung zuzuschreiben, die moralisch beurteilbar ist« (DB, 16). Wie problematisch diese deterministische Sichtweise ist, verdeutlicht Ricœur mit dem Begriff der *Verwicklung*, der Raum für mehrere Kausalitäten lässt und offen lässt, welche Kausalität zu favorisieren ist. Wenn es darum geht, in einer Handlung verwickelt zu sein, bei der weder Ursachen noch Folgen klare Konturen haben, stößt der Versuch einer deterministischen Erklärung an seine Grenzen. Die Frage nach der Zurechenbarkeit von Schuld muss den engen Rahmen einer kausalen Zuordnung notwendiger Weise radikal erweitern, um die Komplexität dessen in den Blick zu bekommen, was Ricœur eine Verwicklung nennt. Die Erfahrung von Schuld aus ihrer Begrenztheit zu lösen, in der sie in der Perspektive der Wirkung befangen

11 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971, 13 [=FM].

bleibe, selbst dann, »wenn die Folgen durch die Auswirkungen in Form zugefügten Leids unendlich« seien (GGV, 705), sei notwendig, um die bei Schuld »in gewisser Weise schmerzlich affiziert[e] und verletzt[e]« Verbindung vom Handelnden und Handlung sowohl auf den Handelnden als auch auf die Handlung, einschließlich der von ihr Betroffenen, in ihrer phänomenalen Komplexität zu erfassen (GGV, 704).

Wie problematisch die Annahme ist, dass das Bewusstsein davon, etwas verschuldet zu haben, an einem bösen Vorsatz gebunden ist, weil eine Handlung erst durch das moralisch Böse am Vorsatz, wie Ricœur betont, »zum Gegenstand von Schuldzuweisung, Anklage und Tadel« wird (DB, 16), wurde bereits eingangs betont und lässt sich mit folgenden Fragen veranschaulichen: Ist die Zuweisung von Schuld davon abhängig, ob der Verdacht des moralisch Bösen sich einstellt und erhärtet? Setzt sich der Handelnde mit seinem Tun erst dann und nur dann dem Verdacht aus, die Schuld für etwas zu tragen, wenn er sich den mehr oder minder berechtigten Verdacht des moralisch Bösen aussetzt? Gibt es Schuld lediglich im Bereich der Erfahrung des Bösen? Oder soll die Erfahrung des Bösen eine besondere Form von Schuld kenntlich machen? Das Grundproblem ist, ob die Zuweisung von Schuld an einem bösen Vorsatz gebunden ist. Und umgekehrt, ob eine Zuschreibung von Schuld denkbar ohne nachweisbaren (bösen) Vorsatz ist.

Die folgenden Überlegungen sollen Auskunft darüber geben, welche Gründe Ricœur bewegen, das moralisch Böse in das Zentrum einer phänomenologischen Beschreibung der schuldhaften »Verwicklung des Handelnden in die Handlung« zu wählen (GGV, 705). Gegeneinander abzuwägen sind dabei im Folgenden die Gründe und Gegengründe, die für und gegen eine solche Herangehensweise sprechen, und zwar im Vergleich mit der für Ricœur wohl wichtigsten philosophischen Herausforderung im Diskurs des moralisch Bösen: Kant.

3. Schuld als Selbstverschuldung des Bösen

Kants Diskurs des Bösen hat seine Leser immer wieder in dem Punkt enttäuscht, wo er nicht der Erwartung entspricht, dass es

beim Bösen um etwas grauenhaft Gewalttätiges oder unmenschlich anmutendes Entsetzliches geht. Kant schließt nicht aus, dass das Böse von einer abgrundtiefen Grausamkeit sein könnte, aber eigens thematisiert hat er diese Facette des Bösen nicht. Was Kant interessiert, ist die Frage, wie sich Menschen aus freiem Willen für etwas entscheiden können, was sie eigentlich gar nicht wollen können, und über das sie sich, wenn sie es dann tun, zuweilen gar nicht vollends im Klaren zu sein scheinen. Aus welchen Gründen auch immer Menschen sich für eine moralische Maxime ihres Handelns des Bösen letztlich entscheiden, bleibt psychologisch im Verborgenen. Aber wenn sie es tun, entscheiden sie sich frei dazu. Darauf kommt es laut Kant an. Mit Kant scheidet eine Dämonisierung der inneren Natur des Menschen aus.¹² Das Böse ist kein Schicksal, sondern selbstverschuldet und muss den Menschen zugeschrieben werden können.¹³

Auch Ricœur schließt die Omnipräsenz einer »dämonischen Macht des Bösen« aus, die der Mensch individuell und kollektiv als »ohnmächtig« erfährt (DB, 31). Ebenso sei die leitende Frage nicht die nach dem *Woher* des Bösen (DB, 23), sondern die nach dem, warum »wir Böses tun« – eine Frage, mit der sich das »Problem des Bösen in den Bereich des Handelns, des Willens, der Entscheidungsfreiheit« verlagere (DB, 30). Der »Daseinsgrund« des Bösen mag »unerforschbar« sein, nicht aber die »Handlungsmaximen unseres freien Willens« (DB 37 f.). Ist das Böse nicht als dämonisch erfahrbar ausgegrenzt, sondern als Entscheidungs- und Handlungsfreiheit bestimmt, ist das moralische Schuldbewusstsein, so lässt sich mit Ricœur festhalten, eine »Erfahrung des Bösen« (SdB, 122).

Ihren zeitlichen »Ursprung« hat eine solche Erfahrung nicht im Bösen (DB, 37) sondern, wie Ricœur mit Kant betont, in der (von uns selbst) jeweils frei gewählten Maxime unserer Handlungen. Im Unterschied zu Kant weitet Ricœur den Fokus vom subjektiven

12 Dass für Kant »die Leidenschaften ohne Ausnahme böse waren«, wie Bolz behauptet, trifft daher nicht den Kern von Kants moralphilosophischen Diskurs des Bösen. N. Bolz, *Das Böse jenseits von Gut und Böse*, in: C. Colpe, W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt/M. 1993, 256–273, hier: 258. Kritisch hierzu: M. Wischke, *Die Gewalt des Bösen*, in: M. Gaffal (ed.), *Language, Truth and Democracy*, Berlin, Boston 2020, 213–231.

13 R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt/M. 2015, 193.

Tun dessen, der sich für eine Maxime entscheidet, die von der moralischen Regel abweicht bzw. dagegen verstößt und dergestalt böse handelt, auf eine intersubjektive Ebene, auf der die erfahrene Gewalt des Bösen sowohl den erfasst, von dem Böses ausgeht, als auch den, dem die Gewalt des Bösen widerfährt: Das »vom einen begangen[e]« Böse wird zu einem von anderen gewaltsam erlittenen Bösen; »Böses tun« bedeutet, »den anderen leiden« zu lassen (DB, 54). Zwischen dem, der moralisch Böses begeht, und dem, der das begangene Böse erleidet, errichtet die Gewalt des Bösen immer wieder aufs Neue eine asymmetrische »Einheit« (DB, 54), und zwar »zwischen dem Urheber der Handlung und demjenigen, dem sie gilt« (GGV, 707). Dem begangenen Bösen steht das erlittene Böse gegenüber, den mit Schuld beladenen Täter das anklagende und leidende Opfer.¹⁴ Kant erkennt »den dämonischen Grund der menschlichen Freiheit« (DB, 38), so würdigt ihn Ricœur, ohne sonderlich großes theoretisches Interesse daran zu haben, dass das Böse Opfer fordert. Und darum geht es Ricœur: Das moralisch Böse hat seinen Preis – das Opfer, dem es durch seine Gewalt Leid zufügt.¹⁵

Dass das Böse ein Übel menschlicher Freiheit und das Böse als der Preis der Freiheit anzusehen sei¹⁶ – das ist die hermeneutische Perspektive, in der Kants Diskurs des Bösen von vielen Autoren verstanden worden ist. Ricœur, der von sich behauptet, von Karl Jaspers' Analyse der Schuldfrage viel gelernt zu haben (GGV, 717–730), könnte in seinem Verständnis vom Bösen als den »dämonischen Grund der menschlichen Freiheit« bei Kant sich Jaspers ebenfalls verpflichtet fühlen, der behauptet, dass das Böse in Kants Diskurs in der dunklen Tiefe der menschlichen Vernunft verborgen sei.¹⁷

14 Eine besondere Aufgabe wäre es, die Behauptung von Ricœur (DB, 36) genauer zu untersuchen, dass mit Kant das »Problem des Leidens« dem des moralisch Bösen geopfert worden wäre.

15 Vgl. P. Delhom, *Phänomenologie der erlittenen Gewalt*, in: M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, Paderborn 2014, 155–176.

16 Safranski, *Das Böse*, 193. Hannah Arendt argumentiert ähnlich. Vgl. M. Wischke, *Wenn Sprache verstummt. Hannah Arendt über Gewalt*, in: M. Wischke, G. Zenkert (Hg.), *Macht und Gewalt. Hannah Arendts »On Violence« neu gelesen*, Berlin 2019, 55–76.

17 K. Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant*. Vortrag im Lesezirkel Hottingen, Zürich 1953. Diese These findet auch in der aktuellen Forschungsliteratur große Reso-

Der Vorteil dieser Annahme ist, erklären zu können, dass Vernunft allein kein moralisch gutes Handeln garantiert, da das Böse ein Teil »unserer Vernünftigkeit selbst« ist, wie Jaspers betont.¹⁸ Der Nachteil dieser Annahme ist, dass das Böse eine Ausnahme bleiben würde, wenn es auf das Unvermögen zurückzuführen ist, von der Freiheit vernünftig Gebrauch zu machen. Das Böse stellt für Kant jedoch keine Ausnahme dar, sondern ein Phänomen von unscheinbarer Omnipräsenz.

Jaspers wie Ricoeur ist darin zuzustimmen, dass Kant das Böse als Teil der Vernunft begreift, genauer gesagt, der praktischen Vernunft, nicht aber darin, dass Kant den Ort des Bösen in einer unergründlichen, psychologischen Tiefenstruktur der Vernunft erblickt. Auch wenn in der *Kritik der reinen Vernunft* davon die Rede ist, dass die Vernunft zu »Ausschweifungen« neigt, die sie kaum »zu bändigen« weiß,¹⁹ betont Kant in der *Religionsschrift* mit großem Nachdruck, dass eine »Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft« nicht als Grund des Bösen in Betracht kommt.²⁰

In der *Grundlegungsschrift* macht er auf das *Vernünfteln* aufmerksam, zu dem wir neigen, um das moralische Gebot des kategorischen Imperativs mit den Wünschen und den Neigungen unseres Glücksverlangens auszusöhnen. Wir halten uns an die Vernunft der moralischen Regel, und halten uns doch nicht daran. Denn wir tun es aus Rücksicht auf andere Absichten, nicht wegen der moralischen Regel. Im Vernünfteln ist der Wille »gleichzeitig frei und schlecht«.²¹ Wir halten uns an das moralische Gebot, tun es aber nicht wirklich. Wir handeln pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Das ist der Widerspruch, aus dem die *Vernünftelei* hervorgeht: Einerseits fühlen wir uns der moralischen Regel verpflichtet, ohne uns zu fragen, wie das mit den Wünschen und Neigungen unseres Glücksverlangens zusammenpasst. Andererseits können wir uns nur für etwas

nanz, u. a. bei Susan Neiman (*Das Böse denken*), die von einer psychologisch unergründlichen Tiefenstruktur des Bösen in der Vernunft ausgehen.

18 Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant*, 58.

19 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912 f., A 795/B 823 [=KrV].

20 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912 f., VI, 31 [=RGV].

21 H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2012, 57.

verpflichtet fühlen, wenn wir uns dabei etwas mit Blick auf die Wünsche und Neigungen unseres Glücksverlangens versprechen.²² Der Widerspruch, aus dem das Vernünfteln hervorgeht, erklärt, warum Kant in der *Religionsschrift* behaupten kann, dass die Selbstliebe – als Prinzip unserer Maximen – die »Quelle des Bösen« ist (RGV, VI, 45). Die Selbstliebe verkörpert für Kant die prekäre Situation, in der sich die Vernunft mit den Wünschen und Neigungen unseres Glücksverlangens aussöhnt. Für Kant steht eine solche Aussöhnung im Zeichen der *Unlauterbarkeit*, der Unehrlichkeit, der Selbstlüge – und damit ist bereits ein Phänomen benannt, in dem sich für Kant das Böse auf ebenso unscheinbare wie omnipräsente Weise manifestiert: Allgegenwärtig ist das Böse als Unlauterbarkeit und Selbstbetrug aus Feigheit, Selbstsucht, Dünkel, Niedertracht oder Bequemlichkeit, nicht aber als die seltene und schockierende Ausnahme.

Fremd ist Kants Diskurs des Bösen die Perspektive auf das leidende Opfer. Kant hätte Ricœur darin zugestimmt, dass alles Handeln (*action*) »ein ›Einwirken auf...‹ (*action sur*)« sei (GGV, 707), wobei nach Kant gerade deshalb ein Mensch nicht für die *Folgen* seines Handelns zur Rechenschaft gezogen werden könne, weil völlig unvorhersehbar sei, was ein bestimmtes Tun (oder Lassen) an möglichen Folgen nach sich ziehen kann. Mit dem Fokus auf der Gesinnung umgeht Kant nicht nur dieses Problem. Ricœurs Annahme einer Asymmetrie von Schuld (ebd.) wäre in Kants Perspektive allenfalls angesichts der Steigerungsformen des Bösen zu rechtfertigen, wobei derjenige, der sich selbst bei der Wahl seiner Handlungsmaxime belügt, sein aufkommendes Schuldgefühl laut Kant ignorieren will, hingegen derjenige, der auf sein (nie irrendes) Gewissen hört, in Voraussicht auf die Last der Schuld, die er nicht auf sich nehmen will, um im Einklang mit seinem Gewissen zu bleiben, moralisch gut handelt, indem er die Regel des kategorischen Imperativs befolgt.

Ricœur geht es nicht wie Kant darum, wie das jeweilige Maß an Schuld zu bestimmen ist, das mit den Kriterien des moralisch Bösen, d. h. den Graden der Abweichung von der Regel des kategorischen Imperativs, zu verrechnen ist – Kriterien, aus denen hervorgeht,

22 I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912 f., VI, 378.

auf welcher Stufe bzw. Steigerungsform des Bösen sich ein Akteur durch die Vernachlässigung seiner moralischen Regel jeweils befindet. Ricœur interessiert weniger die Zuordnung einer Handlung zu einem Handelnden – die bereits Kant mit Skepsis betrachtet – und auch nicht die Anwendung des »Begriff[s] der Kausalität [...] auf das Handlungsvermögen« (GGV, 706), sondern jener Akt »der Selbstzuschreibung von Schuld«, »durch den ein Subjekt die Beschuldigung auf sich nimmt«.²³ Von der Verantwortung für vergangenes Tun hebt sich das Bekenntnis zur eigenen Schuld durch den Akt der freien Entscheidung ab. Es geht nicht um die Last der Verantwortung für eine Verfehlung, die man von sich weist, als ungerechtfertigt empfindet und vielleicht sogar leugnet, sondern um das freie und nicht durch andere erzwungene Bekenntnis, Schuld zu haben.

Angesichts der Prämisse, dass der böse Wille das »Zentrum der Schuld« bildet (GGV, 727), und der Einsicht, dass sich laut Ricœur die »negative Erfahrung der Schuld mit der Dimension des Bösen« deckt (GGV, 707), ist die Vermutung, dass die Erfahrung des Bösen eine besondere Form von Schuld kenntlich machen soll, fallen zu lassen. Wenn die Schuld »im Bereich der Zurechenbarkeit zu suchen« (GGV, 704) und die Erfahrung von Schuld nicht von der des Bösen zu trennen ist, weil Schuld in die Dimension des Bösen falle – ist es dann sinnvoll die Frage nach der Differenzierung zwischen der Zurechenbarkeit von Schuld und der des Bösen aufzuwerfen?

4. Schuld und die Formen ihrer Radikalität

Schuld sei immer »radikal«, und »das menschliche Handeln ist auf immer der Erfahrung der Schuld ausgesetzt« (GGV, 711). Radikal ist die Schuld insofern, als Ricœur – ähnlich wie Kant das radikal Böse verstanden wissen will – sie mit der menschlichen Existenz in einem unlösbaren Verweisungszusammenhang gestellt sieht. Vom Lateinischen *radix* abgeleitet, erkundet Ricœur mit dem Begriff der radikalen Schuld die »Wurzeln« der Schuld in der menschlichen Existenz, und Kant legt die »Wurzel« des moralisch Bösen in der menschlichen Natur frei, und zwar in der dem Menschen eigentüm-

23 Von dem es in der *Fehlbarkeit des Menschen* heißt, es sei »das Bekenntnis des Bösen«, das zur »Bedingung des Freiheitsbewusstseins« zähle (FM, 15).

lichen Neigung, sich als freies Wesen das Böse gleichsam zuzuziehen. Schuld sei nicht aus der menschlichen Existenz zu tilgen, wie Ricœur mit Nicolai Hartmann betont, es sei denn um den Preis ihrer Eliminierung, mehr noch ihrer »völlig[en]« Zerstörung; auch wenn nicht auszuschließen sei, dass es »eine Überwindung des Bösen« geben könnte, so sei »eine Vernichtung der Schuld als solcher« undenkbar (GGV, 711). Dass Schuld nicht eliminierbar sei, lässt sich zum einen so verstehen, dass vergangenes Tun, mit dem ich mich schuldig für etwas gemacht habe, nicht ungeschehen gemacht werden kann. Zum anderen lässt sich die Unmöglichkeit der Eliminierbarkeit von Schuld in der Weise verstehen, dass menschliches Leben ohne – in welcher Form auch immer – Schuldhaftigkeit undenkbar ist. Zunächst zur ersten Lesart.

Das Schuldbekenntnis, so konnten wir erfahren, transformiert vergangenes Tun zur erinnerten Schuld Erfahrung. Hier geht es um das Tun und Handeln, die etwas auslösen bzw. in Bewegung bringen, was sich nicht ungeschehen machen lasse. Und die »Charakterisierung der Schuld als [...] moralisch Böses«²⁴ betont den freiheitstheoretischen Aspekt von Schuld, ohne den wir nicht zur Verantwortung gezogen werden könnten. Im Schuldbekenntnis betrachte ich mich als schuldhaft für etwas, was ich getan (oder unterlassen) habe. Die Zurechnung von Schuld erfolgt durch mich selbst, und mein Schuldbewusstsein ist an die Erfahrung des Bösen gekoppelt.

Ricœurs Charakterisierung der Schuld als moralisch Böses haftet eine gewisse theoretische Engführung an, wenn er handlungstheoretisch den Fokus von Schuld in der menschlichen Freiheit setzt, und zwar mit der Prämisse: Freiheit ist »der Urheber des Bösen«, »ohne dessen Ursprung zu sein« (FM, 13). Kant – dem Ricœur näher ist, als seine Ausführung in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* vermuten lassen – sieht eine solche Engführung darin gerechtfertigt, dass derjenige, der sich in Abweichung von der (sich selbst frei gegebenen) moralischen Regel (des kategorischen Imperativs) schuldig macht, dies aus freiem Willen tut. Ob man sich an die moralische Regel hält oder es nicht tut: in beiden Fällen ist es eine freie Entscheidung. Laut der *Religionsschrift* ist derjenige als böse anzusehen, der sich im schlechten Gewissen seiner »Abweichung« von der moralischen Regel voll »bewußt« ist (RGV, VI, 32): dem Gewissen, das ihn an seine

24 Konkret geht es um eine »Vehemenz der Bezeugung« (GGV, 706).

Unfähigkeit erinnert, sein Handeln am Verallgemeinerungsgebot seiner moralischen Regel zu prüfen. Die Unfähigkeit wird kompensiert durch Vorwände, nach denen diejenigen Ausschau halten, die nach einer Rechtfertigung für diese Unfähigkeit suchen.

Die Unfähigkeit, sich an die moralische Regel zu halten, untersucht Kant in drei Formen, in die er die Metamorphose des Bösen unterscheidet: In der »Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur«, der unscheinbarsten Manifestationsform des Bösen, als eine Abweichung von dem, was wir uns selbst vorgenommen haben. Unsere Schwäche besteht darin, dass Gute zwar zu wollen, an der Umsetzung und Vollbringung jedoch zu scheitern. Von der flüchtigen Präsenz als Ausnahme entfaltet sich das Böse in der zweiten Stufe zu der »Schwäche« bzw. »Unlauterkeit (*impuritas, improbitas*) des menschlichen Herzens«: Wir befolgen das moralische Gesetz nur scheinbar aus moralischen Gründen; in Wirklichkeit bestimmen ganz andere Erwägungen die Richtlinien unseres Handelns. Dennoch würden wir so tun, als ob unser Tun im Einklang mit dem moralischen Gesetz steht und uns dergestalt selbst belügen. Sind der Gebrechlichkeit und Unlauterbarkeit der menschlichen Natur durchaus noch gewisse Hemmschwellen gesetzt, manifestiert sich in der dritten Metamorphose das Böse als »Bösartigkeit (*vitiositas, pravitas*)«. Enthemmt von allen Skrupeln kehrt sich in der Bösartigkeit das Verhältnis von moralischen und anderen Gründen radikal um; die Abweichung weicht einer »Verkehrung (*perversitas*)«, die Kant als »Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens« bezeichnet (RGV, VI, 30). Die Frage, ob das Böse auf böse Absichten zurückzuführen sei, verneint Kant in den ersten zwei Stufen: Bei der Schwäche in Befolgung moralischer Maximen und dem Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen Triebfedern muss laut Kant von einer unvorsätzlichen Schuld (*culpa*) ausgegangen werden. Allein in der dritten sei von einer vorsätzlichen Schuld (*dolus*) auszugehen, sei doch von einer »gewisse[n] *Tücke* des menschlichen Herzens (*dolus malus*)« auszugehen (RGV, VI, 38).

Dass Schuld sich nicht auslöschen lasse, bedeutet im Kontext (der Metamorphosen) des Bösen, eine bleibende Ursache von dem zu lokalisieren, was Schuld immer wieder nach sich zieht: die Schwäche, die Unlauterbarkeit (Selbstlüge) oder, wie Ricœur es bezeichnet, die »innere [...] Böswilligkeit« (GGV, 709). Kant untersucht das moralisch Böse in zweierlei Perspektiven: Einblick gewinnt er in

die handlungstheoretischen Komponenten der »Charakterisierung der Schuld als [...] moralisch Böses«, wenn es um die freiheitstheoretische Begründung der Abweichung von moralischen Regeln geht (GGV, 706). Die handlungstheoretische Einschränkung, wie sie für den Diskurs des Bösen im Kontext der moralischen Regel typisch ist, bricht auf, wenn er die Metamorphosen des Bösen erörtert.

Ricœurs Feststellung, dass niemanden das »Schuldigsein« an einer »bösen Tat«²⁵ abgenommen werden kann, lässt offen, was er als These impliziert: die freiheitstheoretische Begründung der Möglichkeit des moralischen Bösen in den Handlungen oder die Wurzel (*radix*) des moralisch Bösen in der menschlichen Natur, die laut Kant letztlich in der menschlichen Freiheit liegt. Die These, dass »eine Vernichtung der Schuld als solcher« undenkbar sei (GGV, 711), eröffnet den Spielraum für beide Lesarten.

Nicolai Hartmann, der Ricœurs Aufmerksamkeit durch die Lektüre von Klaus-Michael Kodalle auf sich zieht,²⁶ differenziert zwischen einem ethischen und religiösen Verständnis von Schuld, die eine wechselseitig erhellende Quelle für die Begründung der Untilgbarkeit von Schuld sind. Auch für Hartmann ist Schuld unlösbar mit menschlicher Freiheit verbunden: Dem Schuldigen könne man »das Schuldigsein« nicht absprechen, ohne seine »sittliche« Zurechnungsfähigkeit abzustreiten.²⁷ Es gebe niemanden, der »sich von seiner Schuld lossagen« könne; die böse Tat könne nicht rückgängig gemacht werden. Hartmanns Prämisse, die Schuld »überlebt« den Schuldigen (ebd.), berücksichtigt die freiheitstheoretische Begründung von Schuld, zu der ein weiterer Gedanken hinzutritt: die Untilgbarkeit von Schuld.

Schuld lässt sich nicht tilgen, auch nicht durch die »Vergebung des Anderen«, die laut Hartmann »einzig das Verhalten zum Schuldigen« betreffe; sie kann dem Schuldigen den »besonderen Stachel der Schuld nehmen«, aber nie die »Schuld selbst« abnehmen (ebd.). Die Last sei eine Last, an die der Schuldige allein selbst zu tragen habe; seine Schuld könne ihm nicht abgenommen werden, ohne ihn zu entmündigen. Denn der Preis der »Schuldabnahme« wäre seine

25 GGV, 711. Ricœur zitiert Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949, 818.

26 K.-M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung*, Jena 1994, 2 f.

27 Hartmann, *Ethik*, 818.

»Unfreiheitserklärung«; keine Aufhebung der Schuld ohne die Aufhebung der Freiheit.²⁸ Dass der Mensch die Last seiner »moralischen Schuld« selbst »auf sich nehmen« muss und ihre Last selbst zu tragen hat, lässt laut Hartmann zwei unterschiedliche Folgerungen zu: Im Horizont der religiösen Sünde mache diese Last den Menschen insofern schlecht, als er unfähig sei zum Guten; die moralische Last der Schuld ist der »Fluch« und das böse »Geschick« des Menschen (ebd., 817). Von ihr kann der schuldige Mensch befreit werden: seine Schuld kann ihm abgenommen werden, im Unterschied zum ethischen Begriff der Schuld, wo die Schuld dem Schuldigen nicht nur nicht abgenommen werden könne, sondern unaufhebbar sei. Vom bösen *Geschick* bleibt im ethischen Verständnis des Bösen die Schuld, losgelöst von der mit Fluch beladenen Schicksalhaftigkeit. Moralisch schlecht ist der Mensch nicht durch eine urvordenklich vergangene Schuld, sondern durch eine eigene, selbst zu verantwortende Tat: Gegenwärtig ist ihm Schuld nicht durch eine über Generationen weitergereichte Erinnerung, sondern dadurch, dass die Schuld die Handlung überlebt, die sie hervorgebracht hat. Das Schuldbekenntnis lässt laut Ricoeur vergangenes Tun zur erinnerten Schulterfahrung (GGV, 706) werden und überwindet dergestalt den »Abgrund zwischen der Handlung und dem Handelnden«.²⁹ Das Handeln, das sich durch das, was es auslöst und verursacht, zeitlich und räumlich vom Handelnden ablöst, kehrt zum Handelnden im Schuldbekenntnis zurück. Die Erfahrung des Bösen, die laut Ricoeur für die Schulterfahrung eigentümlich sein soll, hält das Schuldbekenntnis als Erinnerung lebendig. Und auch wenn der Mensch unter der moralischen Last der Schuld, die er im Schuldbekenntnis auf sich nimmt, zerbrechen kann, macht ihn diese Last – im Gegensatz zum religiösen Verständnis – prinzipiell nicht unfähig »zum Guten«.³⁰ Die Erfahrung von moralischer Schuld überdauert in der Erinnerung als ein moralisch Böses. Dass die Erfahrung, schuldig geworden zu sein, schlecht ist, gräbt sich im Gedächtnis des Schuldbewusstseins als eine Erfahrung des Bösen ein: für den Handelnden wie dem von seiner Handlung geschädigten Opfer(n).

28 Hartmann, *Ethik*, 819.

29 GGV, 704. Der im Vollzug des Bekenntnisses überbrückte Abgrund zwischen dem Handelnden und der Handlung ist das, worauf Ricoeur theoretisch sein Hauptaugenmerk heftet.

30 Hartmann, *Ethik*, 818.

Bereits Kants Diskurs des Bösen legt an der Schuld verschiedene Dimensionen frei, die mit den Metamorphosen des Bösen variieren, und die Möglichkeit bieten, in der Frage nach der Schuld zu differenzieren. Auch Hartmanns Definition des Bösen als eine »axiologische Qualität des eigenen Verhaltens« schließt ein (ebd., 818), dass bei der Schuld zwischen unterschiedlichen Graden differenziert werden muss, um Ausmaß und Umfang sinnvoll bewerten zu können. Was Ricœur als eine »Vertiefung« der Schuld durch das Böse bezeichnet (GGV, 706 f.), liegt bei Kant im Übergang von der zweiten zur dritten Stufe des Bösen vor: Schuld steigert sich qualitativ; unvorsätzliche Schuld geht in vorsätzliche Schuld über; Schuld nimmt eine grundsätzlich andere Dimension an. Auf diese Steigerungsfähigkeit von Schuld geht Ricœur an anderer Stelle ein, auf die wir noch zu sprechen kommen werden. Bei der durch das Böse vertieften Schuld geht es um eine grundsätzlich andere moralische Dimension als die der Potenzierung. Ricœurs theoretisches Hauptaugenmerk legt mit der Vertiefung den Fokus auf das, was dem Handelnden durch sein Handeln widerfahren ist: schuldig geworden zu sein.

Unter dem Rückgriff auf das Böse soll an der Schuld laut Ricœur eine »grundsätzlich einsame Erfahrung« frei gelegt werden, und zwar die »negative Erfahrung« der Schuld als »Scheitern« im Sinne der Negation von »Vermögen und Akt, Entwurf und Verwirklichung, Traum und Erfüllung« (GGV, 707). Das von Kant hervorgehobene Scheitern im Sinne des Nicht-halten-könnens an der selbst gewählten moralischen Regel, d. h. eines Scheiterns der praktisch werdenden Vernunft, vertieft Ricœur mit dem, was er im einleitenden Abschnitt über die Vergebung in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* als »Unvermögen« bezeichnet (GGV, 706). Nicht als die Negation eines Vermögens verstanden, sondern als das grundsätzlich fehlende Vermögen, eine Regel konsequent einzuhalten bzw. das in die Tat umzusetzen, wozu man sich selbst frei entschieden hat.³¹

Ricœurs These, es sei nicht denkbar, dass Schuld vernichtet werden könnte, lässt sich mit Hartmann in der Weise verstehen, dass die Schuld eine moralische Last ist, an der jeder selbst zu tragen

31 Ich beschränke mich auf die moralphilosophische Bedeutungsebene, ohne auf die ontologischen Aspekte einzugehen. Vgl. Ricœur seine Behauptung, der »Ausdruck des moralischen Bösen« suggeriere, dass die »Verwendung des Verbes ›sein‹ in seiner negativen Form ›nicht sein‹« unangebracht sei (GGV, 706).

habe, weil er seine Schuld letztlich auch selbst verschuldet hat. Diese freiheitstheoretische Prämisse deutet das religiöse Verständnis von der moralischen Last der Schuld als Fluch und böses Geschick um: An die Stelle eines (göttlichen) Fluches, der uns zu etwas verdammt, von dem wir uns schicksalhaft trotz aller Anstrengung nicht zu lösen vermögen, tritt das (menschliche) Vermögen der Wahl zwischen dem Bösen und dem Guten. An die Stelle des bösen Geschicks und der Vergeblichkeit, davon frei zu werden, tritt die Freiheit und die mit ihr verbundene Bürde, immer wieder selbst wählen und entscheiden zu müssen: Der Mensch ist nicht mit einem Fluch verdammt, sondern zur Freiheit verurteilt. Wie Menschen schuldig werden können, hängt davon ab, wie sie von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen verstehen.

5. Die Schuld und das Böse

Von der »unerforschliche[n] Kausalität, die sich hinter den Handlungen im Innersten des Subjekts verbirgt« (GGV, 708) und den Handelnden schuldig werden lassen können, unterscheidet Ricœur eine Betrachtungsebene, hinter deren Dimension die psychologisch im Dunkel bleibenden Beweggründe, an denen der moralphilosophische Diskurs des Bösen laut Kant an seine Grenzen stößt, zurücktreten. Ermöglicht durch die »Bezugnahme auf das Böse« rückt auf dieser Ebene die »Vorstellung« eines »unerträglichen«, nicht zu rechtfertigenden »Exzesses« ins Zentrum der Betrachtung: eines »Unglücks (*malheurs*), die jene, die sie erleiden, nicht zu benennen vermögen« (GGV, 707 f.). Zu den Vorteilen, die Ricœur in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* zugunsten einer »Verbindung der Idee der Schuld mit der des Bösen« anführt, gehört die an Arendt erinnernde Überlegung, dass es Phänomene des Schuldigwerdens gebe, für die Arendt den Begriff der Banalität des Bösen und Ricœur die Formulierung von einer »Grenzenlosigkeit des dem Anderen zugefügten Unrechts« wählt (GGV, 708 f.). Im Unterschied zu Kants Erörterung der Metamorphosen des Bösen angelegte Möglichkeit eines differenzierenden Abwägens von Schuld und zu Hartmanns Definition

des Bösen als qualitativer Maßstab »eigenen Verhaltens«³², geht es Ricœur mit der Grenzenlosigkeit zugefügten Unrechts um ein Extrem von Schuld: eine Maximalform der Schuld, d. h. eine radikale Schuld.

Schuld ist radikal, weil laut Ricœur menschliches Handeln »immer der Erfahrung der Schuld ausgesetzt« ist (GGV, 711). Radikal ist die Schuld insofern, als Ricœur – ähnlich wie Kant das radikal Bösen verstanden wissen will – sie mit der menschlichen Existenz in einem unlösbaren Verweisungszusammenhang gestellt sieht. Es kann keinen Menschen geben, der von sich – wie Jaspers betont – behaupten kann, er wäre ohne Schuld;³³ menschliches Handeln kann dem Schuldigwerden nicht entgehen: unschuldig wäre nur ein *Nichttun*, das Hegel mit dem »Sein eines Steines« gleichsetzt.³⁴ Mit dem unerträglichen Unrecht, das anderen zugefügt worden sei, geht es Ricœur um eine andere Dimension von Schuld, bei der das Vorstellungsvermögen an seine Grenzen stößt.

Ist die letzte Form radikaler Schuld prinzipiell vermeidbar, wenn auch nicht abbüßbar oder tilgbar, ist die erste Form radikaler Schuld eine unvermeidbare und moralisch »unausweichliche Schuld«,³⁵ umfasst letztlich ihre Dimension auch das, so Jaspers, »was getan zu haben ich mir nicht bewusst bin«.³⁶ Diese Form der Schuld lässt sich mindern, aber nicht vermeiden.³⁷ Beide Formen von Schuld werden

32 Hartmann, *Ethik*, 818.

33 K. Jaspers, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, 1. Bd., München, Zürich 1983, 976. Dieser Aspekt, den Jaspers bereits in den 1930er Jahren im Band *Philosophie II* untersucht, wandelt sich im Essay *Die Schuldfrage* (1946). Darauf bin ich genauer eingegangen in: M. Wischke, *Schuld ohne Gedächtnis?* in: P. Nitschke (Hg.), *Kulturwissenschaften der Moderne*, Bd. 3: *Das 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2015, 81–93; M. Wischke, *Kommunikative Übergänge und Grenzsituationen. Über Schuld und Gedächtnis bei Jaspers*, in: A. Cesana (Hg.), *Kulturkonflikte und Kommunikation. Zur Aktualität von Jaspers' Philosophie*, Würzburg 2016, 345–35.

34 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1970, 346.

35 Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin, Heidelberg, New York 1974, 249.

36 Jaspers, *Philosophie II*, 197.

37 »In der Schuld, in der ich schon stehe, wenn ich mich ihrer bewusst werde, will ich, soweit es an mir liegt, nicht schuldiger werden, aber bin doch bereit, unvermeidliche Schuld wiederum auf mich zu nehmen.« Jaspers, *Philosophie II*, 196.

rechtlich und ethisch unterschiedlich berücksichtigt: Rechtlich lässt sich Schuld weder durch ein gerichtliches zur Verantwortung ziehen, noch durch gesetzliches Strafen letztlich restlos tilgen; Schuld ist auf rechtllichem Wege nicht verrechenbar, auch wenn bestimmte Weisen, in denen man Schuld auf sich geladen hat, früher oder später gerichtliche Strafen nach sich ziehen. Es bleibt immer ein Rest an Schuld, die uns keine rechtliche Instanz abnimmt. Letztlich ist Schuld rechtlich nicht tilgbar; es bleibt ein Rest, der rechtlich nicht verrechenbar ist. Aus diesen Gründen behauptet Ricœur von der Schuld, sie sei ihrem »Wesen nach [...] de jure unverzeihlich« (GGV, 711). Ebenso wenig wie rechtliche Strafen wieder gut zu machen vermögen, was dem Opfer zugefügt worden ist: Der Täter bleibt in der Schuld des Opfers, und diese Schuld können weder Recht noch Moral kompensieren.

Die Dimension, um die es Ricœur bei dem Schuldig-werden-können geht, das er als grenzenlos zugefügtes Unrecht bezeichnet, entzieht sich dem *Schuldbewusstsein* im engeren Sinne: In Frage steht nicht der paradox anmutende Zwiespalt, einerseits unverschuldet, andererseits immer schon unvorsätzlich schuldig zu sein, den die freiheitstheoretische Begründung radikaler Schuld durchzieht und die Zurechenbarkeit als »jene Fähigkeit, uns unsere Handlungen als ihr wahrer Urheber in Rechnung stellen zu lassen«, eine eigentümliche Problemtiefe verleiht (GGV, 711). Mit der radikalen Schuld als einer spezifisch extremen Form des Schuldig-werden-könnens versucht Ricœur einer Dimension von Schuld gerecht zu werden, die jene Erfahrung von Schuld überschreitet, die beispielsweise der Verbrecher mit seiner »inneren Böswilligkeit« auf sich lade (GGV, 709). Die theoretische Herausforderung, vor die die begriffliche Erfassung einer solchen Dimension steht, geht von einem Phänomen zugefügten Leidens aus, das der Vergleich mit dem durch die mehr oder minder durchdachten Handlungen eines Verbrechers zugefügten Leid verharmlosen würde, geht es doch um Handlungen jenseits des rechtlichen und moralischen »Unzulässigen« (ebd.), für die nicht einmal mehr der Hass das Maß abzugeben in der Lage sei: ein Phänomen dämonisch böse anmutenden menschlichen Tuns, das »dem Anderen unter Zerreißen der menschlichen Bande« ein Leiden extremen Ausmaßes zufügt. Begrifflich erschließt sich dieses Phänomen zugefügten Leidens für Ricœur mit dem »Nichtwiedergutzumachende(n) auf Seiten der Folgen«, dem »Unverjähbare[n]

auf Seiten der Strafjustiz« und dem »Unverzeihliche[n] auf Seiten des moralischen Urteils« (ebd.).

6. Schuld ohne Vorsatz: die Fehlbarkeit

In *Gedächtnis, Schuld, Vergessen* lassen die beiden Formen von Schuld, die Ricœur als radikal bezeichnet, unterschiedliche Folgerungen auf die Zurechenbarkeit zu.

Sie ist mit der ersten Form radikaler Schuld von der paradoxen Spannung verzerrt, in grundsätzlicher Weise unvorsätzlich schuldig zu sein. Zurechenbarkeit driftet in der zweiten Form radikale Schuld in eine Dimension, die die der Zurechenbarkeit in der ersten Form radikaler Schuld immanente Differenz von vorsätzlich und unvorsätzlich aufhebt. Die zweite Form radikaler Schuld löst die aus der Zurechenbarkeit entspringende Verantwortung aus dem handlungstheoretischen Rahmen, den die Engführung auf das Problem der Freiheit für die erste Form radikaler Schuld absteckte. Dass die Zurechenbarkeit das »Medium« der Erfahrung von Schuld sei (GGV, 711), trifft auf die erste Form radikaler Schuld zu. In der *Vertiefung* radikaler Schuld durch das Böse greift der Begriff der Zurechenbarkeit ins Leere. Der Dimension jenes Phänomens, die die zweite Form radikaler Schuld ausmacht, vermag der Begriff der Zurechenbarkeit nicht gerecht zu werden: Die Ungeheuerlichkeit begangener Untaten, für die das Böse in dieser Form extremer Schuld steht, überfordert die Ursache-Wirkung-Kategorie. Der Maßstab, der an diese Form radikaler Schuld angelegt werden muss, müsste die schroffe Asymmetrie zwischen der Zurechenbarkeit und den Schrecken und der Unfassbarkeit der Ungeheuerlichkeit böser Untaten überwinden.

In der *Phänomenologie der Schuld* erschließt sich Ricœur – nicht anders als in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* – die Frage nach der Schuld im »Versuch, das Böse durch die Freiheit zu erklären« (FM, 12). Ricœur konzidiert Kant, mit der Auffassung vom Bösen als einer »Maxime der Willensfreiheit« den »Kern der ethischen Auffassung des Bösen« erfasst zu haben (FM, 13). Allerdings dränge Kant das Böse in diese Maxime »zurück«, was Ricœur veranlasst, im kantischen Diskurs des Bösen zum einen eine Engführung des Freiheitsproblems zu sehen, der zum anderen das »Problem des Bösen durch die schmale Tür« des Allzumenschlichen zu erschlie-

ßen suche, ohne der dämonisch anmutenden Dimension des Bösen gerecht werden zu können, wie sie die zweite Form radikaler Schuld zu verantworten habe (FM, 12 f.).

Die *Phänomenologie der Schuld* wählt einen anderen Weg, indem sie sich einer zweifachen Schwierigkeit stellt: theoretisch sinnvoll zu verorten, wie sich Schuld in der *Eidetik* des Menschen einordnen lasse, und phänomenologisch zu fassen, wie Unschuld in Schuld übergeht.³⁸ An der zweiten Schwierigkeit arbeitet im zweiten Band der *Phänomenologie der Schuld* eine phänomenologische Rekonstruktion des Überganges von der Sünde zur Schuld. Die erste Schwierigkeit markiert das Kernproblem der philosophischen Anthropologie von Ricoeurs ersten Band der *Phänomenologie der Schuld*, deren Aufgabe der Nachweis sei, dass es sich beim »Thema der Fehlbarkeit«³⁹ um eine »konstitutionelle[...] Schwäche« handle, »die das Böse erst möglich macht« (FM, 8 f.).

Im Unterschied zu *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* wählt Ricoeur im Versuch, das Böse durch die Freiheit im Rahmen einer *Phänomenologie der Schuld* zu erklären, einen anthropologischen Ansatz, der die »Menschennatur« als den »Erscheinungsraum des Bösen« konzipiert, d. h. als den Ort betrachtet, »wo das Böse auftritt und wo es wahrgenommen werden kann« (FM, 12). Der »menschliche ›Ort‹ des Bösen« ist laut Ricoeur die Fehlbarkeit; präzisiert als eine »konstitutionelle[...] Schwäche« sei die Fehlbarkeit verantwortlich dafür, dass »das Böse [...] möglich« sei (FM, 8 f.). Vom Begriff der »Fehlbarkeit« erwartet Ricoeur, eine »gewisse Schwelle der Einsichtigkeit« hinsichtlich der Frage zu erreichen, wo »die Möglichkeit des Bösen zuinnerst in die Verfassung der menschlichen Realität eingezeichnet ist« (FM, 17).

Auskunft darüber, dass Menschen fehl gehen können bzw. »fähig zur Verfehlung« sind, gibt die »Disproportion« (FM, 188), d. h. ein Mangel an Proportion bzw. dem Fehlen eines richtigen Verhältnisses. Dass ein Mensch böse werden könne, ist eine Möglichkeit, die als »Disproportion« in der »Verfassung der menschlichen Realität eingezeichnet ist« (FM, 17). Von dem Mangel an Proportion bzw. ein Fehlen des richtigen Verhältnisses geht die Fehlbarkeit aus; sie räumt

38 So der Befund in der Einleitung von Ricoeur, FM, 7.

39 Den Ricoeur (in DB [2006]) im Diskurs des Bösen Augustinus zuschreibt und theoretisch für begrenzt aussagekräftig hält.

dem Bösen einen »Ort« ein, eine »Einbruchstelle« in der »menschliche[n] Realität«, die zur »Wirklichkeit des Bösen« solange äußerlich bleibe, bis »von der Fehlbarkeit her« der »Sprung ins Böse« erfolge (FM, 185, 8 f.). Ricœurs Unterscheidung zwischen dem Bösen der Verfehlung (dem Fehl) und dem Bösen als Verfehlung (der Fehlbarkeit),⁴⁰ soll verdeutlichen, dass das Böse ebenso »gesetzt« wie »immer schon da« ist: Der »Bösgewordene« ist der, der – verlockt von »seine[r] eigene[n] Selbstsucht«, in der das Böse als Möglichkeit »da« ist – der »Verführung« durch seine Selbstsucht erliegt. Erliegt der Mensch seiner Selbstsucht, verändert er sich, und zwar in dem Maße, wie er sich im Bösen »verfängt«: Ein solcher Mensch sei »das andere als er selbst« (FM, 179 f.).

Das Beispiel des an seiner Selbstsucht böse gewordenen Menschen verdeutlicht, dass der bösen Handlung (dem Fehl) das Böse als Möglichkeit (des Fehl-gehen-könnens) vorausliegt. »Aller Bosheit« geht eine »aktuell böse Verfassung des menschlichen Herzens« – aus der sich der Mangel an Proportion speist – voraus, die Ricœur an den Lastern der Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht veranschaulicht. Angewandt auf die genannten moralischen Laster gibt die intentionale Verweisung des Bösen der Verfehlung Auskunft über »das Originäre« (der Fehlbarkeit; FM, 186 f.): die Habsucht verweist auf das Haben, die Herrschsucht auf das Vermögen und die Ehrsucht auf das Gelten. Alle drei Laster haben ihre »Wurzeln« in etwas, das ihnen vorausliegt und sie erst möglich werden lässt. Den Übergang, von dem einen in das andere der Laster, legt für Ricœur den Umschlag von Unschuld in Schuld frei, wobei unklar bleibt, ob ein solcher Übergang kausalitäts- oder freiheitstheoretisch zu verstehen ist.

Für Ersteres spricht die Metapher der Wurzel, die auf eine Verbindung und einen Zusammenhang verweist. Ganz in diesem Sinne betont Ricœur, dass die »Verweisung auf das Originäre« das »Böse als Verfehlung, d. h. als Ab-weg, als Ent-gleisung« enthüllt (FM,

40 Den Übergang von der Fehlbarkeit zum Fehl bezeichnet Ricœur (FM, 185) als einen »Sprung«, von dem die Anthropologie, wie er sie in der *Phänomenologie der Schuld* entwirft, »diesseits« des »Sprunges« bleibe, hingegen die Ethik »zu spät« einsetze: dann nämlich, wenn der »Sprung« bereits vollzogen worden sei. Wie das Böse aus der Schwäche der Fehlbarkeit, in der es als Möglichkeit gesetzt sei, hervorgehen kann, sei Aufgabe der noch ausstehenden »Symbolik des Bösen« (FM, 189).

187). Für Letzteres spricht, den Fehlbarkeitsbegriff als »die Möglichkeit des Bösen« im Sinne einer »Disproportion des Menschen« zu deuten (FM, 188). In diesem Sinne wäre Fehlbarkeit nicht eine »*Bedingung* des Bösen«; vielmehr benennt sie das, was den »Menschen *fähig* zur Verfehlung« (FM, 187f.) macht: die Disproportion, die menschliches Handeln »durchwühlt« (FM, 95). Für Letzteres – die freiheitstheoretische Deutung des Umschlags von Unschuld in Schuld – spricht sich Ricœur aus, wenn er das *Schuldbewusstsein* auf einen »schlechte[n] Gebrauch der Freiheit« zurückführt und in der Schuld »das *subjektive* Moment der Verfehlung« erblickt (SdB, 118 f.). Auch wenn Schuld in der aus der Disproportion hervorgehenden Fehlbarkeit eingezeichnet ist, haben wir Schuld allein in dem Teil zu verantworten, wo es um »das *subjektive* Moment der Verfehlung« (SdB, 118), des Fehlgehens und des Mangels an Proportion geht. In der Verfehlung haben wir von etwas schlecht Gebrauch zu machen – was weder Bösartigkeit noch einen schlechten Vorsatz voraussetzt. Welche Konsequenzen sich daraus für die freiheitstheoretisch eingebettete Frage nach der Zurechenbarkeit ergeben, lässt sich nur schwer abschätzen, weil in mehrfacher Hinsicht von der Freiheit schlecht Gebrauch zu machen möglich ist.

7. Schuld im Modus des Mehr oder Weniger

Ricœur unterscheidet »verschiedene Grade« von Schuld, und er hebt hervor, dass das »Schuldgefühl« als »eine intensive Größe« betrachtet werden müsse: Schuld sei eines »Mehr oder Weniger fähig« (SdB, 125). Zu dieser These gelangt der zweite Band der *Phänomenologie der Schuld*, in dem Ricœur den Übergang von der Sünde zum Schuldgefühl in einer Zäsur fokussiert: Ist im »Schema der Sünde« das Böse »eine Situation, ›darin‹ die Menschheit als Kollektiv eigener Art verfangen ist«, so ist das Böse im »Schema des Schuldgefühls [...] ein Akt«, den »jeder Einzelne« zu verantworten hat, sofern er selbst es ist, der am Beginn eines solchen Akts steht (SdB, 124). Zum einen wandelt sich die Umwandlung der Kollektiverfahrung von Schuld – dem Wir des Sündenbekenntnisses der Menschen – in eine »Individualisierung des Schuldgefühls« als Ausdruck eines Urteils einer personalen Zurechnung (SdB, 122). Zum anderen lasse die personale Zurechnung verschiedene Grade von Schuld erkennen:

Es gibt ein »mehr oder weniger schuldig«, was im Schema der Sünde undenkbar sei (SdB, 125). Von einer statischen Größe, die ausnahmslos auf der gesamten Menschheit lastet, verwandle sich Schuld in eine »intensive Größe, die des Mehr oder Weniger fähig ist« (ebd.).

Wenn das Schuldgefühl mal intensiv, mal weniger intensiv ist, liegt es nahe, so wäre zu vermuten, dass es für den schlechten Gebrauch von Freiheit verschiedene Ursachen geben muss: Wie sonst könnte das Schuldbewusstsein, so wäre zu vermuten, so unterschiedlich reagieren? Um die verschiedenen Grade von Schuld in ihrer Rückführung auf den Gebrauch der Freiheit näher betrachten zu können, wären Kriterien sinnvoll, die klären helfen könnten, inwiefern von einem schlechten oder weniger schlechten bzw. von einem guten oder weniger guten Gebrauch von Freiheit ausgegangen werden kann. Auf die Frage, *welches* Kriterium es für den Gebrauch der Freiheit gibt und welche Merkmale erkennen lassen, dass von der Freiheit *schlecht* (oder *gut*) Gebrauch gemacht worden ist, hat Kant mit der moralischen Regel eine Antwort gegeben, die Ricœur nicht überzeugt. Menschliche Irrtumsfähigkeit und Fehlbarkeit wären für Kant eine mögliche, wenn auch keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach der Schuld an einem schlechten Gebrauch der Freiheit. Ebenso wenig wie Schuld mit Verfehlung zusammenfalle, so Ricœurs Prämisse, sei Schuld ein »Synonym von Verfehlung« (SdB, 117). Kriterium für das Mehr oder Weniger an Schuld sei das Schuldgefühl, und das »Wesentliche des Schuldgefühls« bestehe darin, »mit einem *Gewicht* beladen zu« sein (SdB, 118). Dieses Gewicht, das auf dem Gewissen lastet, ließe unter der Voraussetzung der Freiheitsprämisse sich so verstehen, dass im Bewusstsein, frei für oder gegen etwas sich zu entscheiden, bereits das Moment der *Verfehlung* involviert ist. Auch falls wir nach bestem Wissen und Gewissen handeln, alle Umstände meinen berücksichtigt zu haben, ist nicht ausgeschlossen, dass wir uns geirrt haben könnten. Uns unterlaufen zuweilen Fehler, auch da, wo wir hofften, alles Erdenkliche in Rechnung gestellt zu haben. Weder sind Irrtümer vermeidbar, noch sind Fehler, die uns unterlaufen (können), generell auszuschließen. Als endliches Wesen sei der Mensch »Mängeln ausgesetzt« (FM, 188), wobei unklar bleibt, ob die Mangelhaftigkeit eine Bedingung der Fehlbarkeit und daher auch zur Bedingung des Bösen zu zählen ist. Das Paradox des Bösen besteht darin, sowohl (kausaldeterminis-

tisch) Ursprung (im Sinne eines Mangels und einer Schwäche) als auch (finaldeterministisch) Vollzug zu sein.

Von der Fehlbarkeit des Menschen behauptet Ricœur, dass mit ihr die »Möglichkeit des moralischen Bösen in die Verfassung des Menschen eingezeichnet« sei (FM, 173). Die Möglichkeit oder, wie Kant es nennt, der *Hang* zum Bösen, führt Ricœur nicht auf den »schlechte[n] Gebrauch« zurück, »den der Mensch von seiner Freiheit machen kann«⁴¹, sondern auf die von einem »latente[n] Konflikt« gezeichnete »uranfängliche Verfassung« (der Disproportion), die den Menschen zu entzweien droht und daran hindert, »mit sich selbst« zusammenfallen (FM, 172 f.). Mit dem Fehlbarkeitsbegriff zielt Ricœur nicht auf den Aspekt, dass Menschen aus mangelnder Umsichtigkeit und Inkonsequenz in ihren Entscheidungen fehl gehen (wollen), sondern auf den Konfliktherd, der solchen Entscheidungen vorausliegt. Und dieser Konfliktherd ist die »uranfängliche Verfassung« des Menschen: die »Disproportion« von Bios und Logos, »an deren Zwietracht seit je unser Herz leidet« (ebd.). Der ursprüngliche Konflikt, der allen »konkreten Konflikte[n]« vorausgeht, »die die Geschichte des Gefühls markieren« und die »im eigentlichen Wortsinn Zufälle sind, Zusammenstöße zwischen unserem Bemühen, unserem Behauptungsvermögen und den Mächten der Natur, des familiären, sozialen, kulturellen Milieus«, ist das »Ich« als Konflikt: Alle äußeren Konflikte könnten von uns »nicht verinnerlicht werden [...], wenn nicht ein latenter Konflikt, der uns mit uns entzweit, ihnen vorausginge« (ebd.).

Von dem »Ort«, wo das Böse einsetze, unterscheidet Ricœur die Fehlbarkeit als die »Fähigkeit« zum Bösen; der »Begriff der Fehlbarkeit« erhält »seine doppelsinnige Tiefe« aus dieser Differenz: als gleitender Übergang von Unschuld in Schuld, dem Bösen der Verfehlung als Abweg bzw. Entgleisung, und der »Schwäche« bzw. dem Mangel der Disproportion, »aus der das Böse hervorgeht«, dem Bösen als Verfehlung. Mit dieser Differenzierung kann Ricœur den »grundlegenden Aspekt des Bösen« erklären: die »zugleich individuelle und kollektive Erfahrung« einer »anwesenden Macht des Bösen«, das »immer schon das ist, bevor etwas Böses geschieht, das einer bewussten Absicht zugeschrieben werden könnte« (DB, 31). Das Böse entspringt nicht dem Nichts; es ist (kausaldeterministisch)

41 Safranski, *Das Böse*, 193.

rückführbar auf seinen Ursprung und hat folglich eine Wurzel: »Hervorgehen« kann das Böse aus dem Mangel an Proportion und der Schwäche der Disproportion nur, weil es bereits »gesetzt« ist (FM, 189), so wie die Habsucht im Haben, die Herrschsucht im Vermögen und die Ehrsucht im Gelten. Die Disproportion – oder auch der Mangel bzw. die Schwäche – liegt im ungleichgewichtigen Verhältnis zwischen den Extremen: dem Geiz und der Habgier beim Haben, der Herrschsucht (Überheblichkeit) und dem Kleinmut beim Vermögen sowie der Ehrsucht (Stolz) und Demut beim Gelten. Das moralisch Böse ist ein Mangel, der uns als das entstellte Gute der Tugenden gegenübertritt. Die Erfahrung, dass das Böse bereits da ist, bevor es geschieht und jemandem als seine Handlung zugeschrieben werden kann (was dem Bösen dem Anschein einer »dämonischen Macht« gibt; DB, 31), erklärt sich für Ricœur in der phänomenologischen Unterscheidung des Bösen als Verfehlung und des Bösen der Verfehlung.

Für Kant wäre die Disproportion der Zerbrechlichkeit ebenso auf die moralischen Laster zurückzuführen wie die Disproportion der Mangelhaftigkeit. Mit den moralischen Lastern bezeichnet Kant jene schroffen Gegenstücke zu den moralischen Tugenden, die durch die unstillbaren Glücksbestrebungen und der Selbstliebe des Menschen nicht nur in bösartige Laster umschlagen können, sondern ebenso ein untergründiges Gewaltpotential des Bösen bilden, dessen unterschiedliche Dimensionen Kant mit dem Begriff des »ethischen Naturzustandes« (RGV, VI, 97) – von Ricœur als »ethische Weltanschauung« (FM, 105) bezeichnet – zusammenfasst und als einen »Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse« präzisiert (RGV, VI, 97). Kants Laster-Diskurs thematisiert ein schwer fassbares Eskalationspotential von Gewalt, für das wir blind wären, wenn wir Gewalt (und das Böse) auf abgrundtiefe Grausamkeit eingrenzen und Gewalt (sowie das Böse) auf eine für uns kaum vorstellbare Unmenschlichkeit reduzieren würden.

Der ethische Naturzustand verändert den, der seine Räume betritt. »Verfängt« sich der Mensch im Bösen, betont Ricœur, verändert er sich zum »andere[n] als er selbst« (FM, 179). Zwar könne das Böse, so »verföhrnd, so affizierend und infizierend« es auch sei, »niemals aus dem Menschen etwas anderes als einen Menschen machen«: Die »Infektion« durch das Böse ist »keine Zersetzung [...] in dem Sinn, daß die Anlagen und Funktionen, die das Men-

schentum des Menschen ausmachen, zersetzt, abgebaut würden« (FM, 180). Indem er sich im Bösen verfange, öffnet der Mensch jedoch »zwischen moralisch Bösem und Leiden« am erlittenen Bösen (DB, 54) einen Raum der Gewalt(-tätigkeit), der ihn als den Akteur selbst verwandelt.⁴² Die entfesselte »Gewalt des Bösen« (FM, 34) lässt ursprüngliche Motive (z. B. der Selbstsucht) verblassen: Erliegt der Mensch der »Verführung« durch seine eigene Selbstsucht (FM, 179 f.), überlässt er sich dem Modus des Gebundenwerdens an seine – in diesem Fall – eigene Selbstsucht, die seinen Willen lenkt und dergestalt das Sein dieses Menschen bestimmt. Der Mensch ist ebenso ein »schuldiger Urheber« wie ein »Opfer des Bösen« (FM, 16), so bündelt Ricœur diesen Gedanken, ohne das Konfliktpotential, das im Modus der Selbstsucht generiert werden kann, eigens zu thematisieren.

Der in den moralischen Lastern schlummernde *Hang* zur Gewalt ist in den von Kant geschilderten Metamorphosen des Bösen unterschiedlich aktiv und tätig: latent präsent in der *Schwäche des menschlichen Herzens*, stets auf den Sprung zur Gewalttätigkeit auf der Ebene der Lüge oder, wie Kant es nennt, der *Unlauterbarkeit* und omnipräsent in der Gewaltbereitschaft der *Boshaftigkeit*, zu dem Kant die »teuflischen Laster« zählt (RGV, VI, 27), d. h. all jene Laster, die ihre Wurzel in der Selbstliebe haben.⁴³ Als Vollzug des moralisch Bösen sind die Laster das Resultat menschlicher Freiheit: Wie das moralisch Böse ein intrinsischer Bestandteil der Vernunft ist, gehören die *moralischen* Laster laut Kant zum intelligiblen Charakter des Menschen, da sich dieser frei gegen oder für sie entscheiden kann. Selbst wenn ein Mensch einem Laster verfallen sein sollte, ist das weder ein Automatismus noch unumkehrbar. Bei Ricœur gibt es keine dezidierte Wahl der Laster; diese sind uns – so fasst Ricœur seine Folgerung aus Kants Überlegungen zusammen – bereits immer schon vorgegeben,⁴⁴ und zwar in der Fehlbarkeit als Möglichkeit des Bösen, die das »Rätsel der immer schon anwesenden Macht des Bösen« auflöse (DB, 31).

42 Vgl. J. Baberowski, *Räume der Gewalt*, Frankfurt/M. 2015, 139.

43 Was Ricœur mit aller Schärfe erkennt. Vgl. seine Ausführungen in FM, 93 f.

44 Daher meint m. E. Ricœur (FM, 175), dass der »Begriff, auf den die ganze Folge der Ursymbole des Bösen zugeht, [...] man den *unfreien Willen* nennen« könnte.

Die »urgebene ›Disproportion«, welche das praktische Dasein des Menschen durchzieht und auseinanderzieht«, führt Ricœur auf einen »existentielle[n] Spalt« zurück, den er eine »Mißstimmung« im Verhältnis von der »ethischen Anschauung der Welt als einer verderbten und des Menschen als eines *bereits* in sich gespaltenen« bei Kant präzisiert (FM, 106, 104). Kant setze (mit dem ethischen Naturzustand) nicht nur »eine verderbte Sinnlichkeit« voraus, vielmehr ist in der »ethischen Weltanschauung« des Naturzustandes die »schlechte Wahl bereits getroffen«, und zwar in den »Leidenschaften der Habsucht, der Herrschsucht und der Ehrsucht« (FM, 105). Wie uns die Laster als entstellte Tugenden entgegen treten, so blickt uns die Sinnlichkeit in den moralischen Lastern mit »entstellte(m) Gesicht« an (ebd.). Mit der Prämisse, dass das Böse eine »Entstellung« ist (FM, 181), übersetzt Ricœur Kants Diskurs der moralischen Laster als Missverhältnis, als unausgewogen abgestimmtes Verhältnis (Disproportion) zwischen den in sich gespaltenen Menschen und dem verderbten, ethischen Naturzustand. In dem von Kant geschilderten ethischen Naturzustand spiegelt sich in Ricœurs Perspektive die von der sie zerreißen zu drohenden Disproportion entstellte menschliche Verfassung wider.

8. Ausblick

Ricœurs Überlegungen zu den Formen radikaler Schuld aus *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* ordnen sich in die Diskussion ein, die Arendt mit ihrer These vom »radikal Bösen«, das »Menschen weder bestrafen noch vergeben können«,⁴⁵ auslöste: eine weder verzeihbare noch richtig erklärbare Form des Bösen, die »ein Grauen« erzeuge, »das über die Empörung der rechtlich-politischen und die Verzweiflung der moralischen Person weit hinausgeht« (EUH, 934). Das radikale Böse sei weder bestrafbar noch verzeihbar; kein Zorn kann es »rächen, keine Liebe ertragen, keine Freundschaft verzeihen, kein Gesetz bestrafen« (EUH, 941). Gegenüber dem radikal Bösen seien »alle menschlichen Reaktionen gleich machtlos«, da man es »weder verstehen noch erklären kann durch die bösen

45 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 2017, 941 [=EUH].

Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch« gibt (ebd.). Das von Arendt emphatisch beschriebene entsetzlich Grauenhafte verharmlost die Abgründe menschlicher Laster. Sind nicht die Laster letztlich die Ursache dafür, dass Menschen Schlechtes tun, auch wenn sie sich nicht dezidiert und ausdrücklich dazu entschlossen haben, »böse [...] zu handeln«?⁴⁶ Aus den Lastern können ungeahnte Gewalttaten erwachsen, und diese Gewaltpotentiale sind mit den Schilderungen aus dem Dekalog keineswegs ausgeschöpft, wie Arendt behauptet.⁴⁷ Indem Arendt diese bedrohlichen Potentiale an Gewalt ausgrenzt, kommt sie zu dem Schluss, dass sich in »unserer gesamten philosophischen Tradition« nichts finde, was es uns ermöglichen könnte, begreifen zu helfen, mit was uns die ungeheuerliche, »alle Maßstäbe zerbrechende [...] Wirklichkeit« des radikal Bösen konfrontiert (EUH, 941 f.).

Arendts These, dass vor den unvorstellbaren Gräueltaten, für die der Begriff des radikal Bösen stehen soll, »unsere gesamte philosophische Tradition« kapituliert, weil sie uns begrifflich nichts biete, »um das zu begreifen, worauf wir doch in einer ungeheuerlichen, alle Maßstäbe zerbrechenden Wirklichkeit konfrontiert sind« (EUH, 942), teilt u. a. Susan Neiman, mit der die schwelende Diskussion um ein Böses, das noch das Grauen in den Schatten stellt, einen weiteren Impuls erhält. Dass es absurd sei, die Annahme ernsthaft »verteidigen« zu wollen, es gäbe »zwischen dem Bösen und der Absicht« eine Verbindung, ist die These von Susan Neiman; für sie (wie auch Arendt) vermögen »weder Böswilligkeit noch Vorsatz [...] all das Böse zu erklären, für das sie doch herhalten sollten«.⁴⁸ Neiman stößt sich an dem hartnäckigen Versuch, Phänomene beispielloser Gräueltaten und zugefügten Leidens unter dem Begriff des Bösen subsumieren zu wollen. Die schrecklichen Gräueltaten des 20. Jahrhunderts würden verharmlost werden, wenn man sie als Phänomen des Bösen in Erinnerung behalte. Mit dem Bösen sollen unvorstellbare Untaten klassifiziert werden, die laut Neiman die

46 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes, Bd. 1: Das Denken*, München, Zürich 1989, 178.

47 Was Arendt behauptet. Vgl. M. Wischke, *Wenn Sprache verstummt. Hannah Arendt über Gewalt*, in: Wischke, Zenkert (Hg.), *Macht und Gewalt*, 55–76.

48 Neiman, *Das Böse denken*, 405, 410.

Erklärungskraft des moralischen Diskurses des Bösen überfordere, gehe es doch um ein unfassbar Schreckliches, das Arendt als das »radikal Böse« versuchte zu klassifizieren, wohl wissend, dass es dafür keine moralischen Maßstäbe gibt, weil das »Böseste, was der Mensch dem Mensch antun« kann, nämlich Mord, von solch einem Schrecklichen in den Schatten gestellt werde (EUH, 916, 914). Die historisch beispiellosen Ereignisse, an denen Neiman ihre Kritik an einer Rückbindung des Bösen an böse Absichten veranschaulicht, stellen freilich nicht den freiheitstheoretischen Begriff der Zurechenbarkeit in Frage⁴⁹, auch wenn Neiman – im Unterschied zu Ricœur – das selbst nicht differenziert. Wie Arendt meldet auch Neiman grundsätzlich Zweifel an, ob das Böse, wenn es seine unscheinbaren Erscheinungen, um die es Kant geht, überschreitet und seine Manifestationen ungeahnt erschreckende Dimensionen annehmen, mit bösen Absichten sich überhaupt verrechnen lassen könnte. Hierbei geht es ihr nicht um den Sonderfall menschlicher Unzurechnungsfähigkeit, sondern um die Sonderfälle von Furcht und Grauen erregenden menschlichen Untaten.

Teuflischste und willkürlichste Bosheit sei nicht motiviert, behauptet Jankélévitch, nicht einmal durch »niedrige Beweggründe«.⁵⁰ Das braucht sie auch gar nicht, so ist mit Ricœur zu entgegnen, weil den konkreten Beweggründen (der »Chronologie des Handelns«) das Gewaltpotential eines destruktiven Repertoires (der »konstitutionellen Schlechtigkeit«; GGV, 706) vorausgeht – Misstrauen, Habsucht, Herrschaftsucht, Ehrsucht, Denunziation und Observation. Die ungezügelte Wucht dieses destruktiven Repertoires lassen die beiden Bände der *Phänomenologie der Schuld* an einigen Stellen erahnen, insbesondere in den engen Beschreibungen der Phänomene der Laster.

Wie die von Neiman angeführten Beispiele zeigen, geht es ihr (mit Arendt) nicht um das moralisch Böse in seinen unscheinbaren Erscheinungen, die Kant in der Spannbreite der Laster auslotet, sondern um Dimensionen des Bösen, die das Grauen und den Schrecken zu überfordern drohen: jene dämonische Manifestationen des Bösen, die eine Zuordnung zu einer wie auch immer zu definierenden Absicht überfordern, weil sich Ursache und Wirkung nicht kau-

49 Neiman, *Das Böse denken*, 391–411.

50 V. Jankélévitch, *Das Verzeihen*, Frankfurt/M. 2003, 249.

sal verrechnen lassen.⁵¹ Jene Ungeheuerlichkeiten böser Untaten, um die es Neiman und Ricoeur (in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*) geht, sind entstanden aus dem Tun einzelner Menschen, aber in ihren Auswirkungen und ihrem Ausmaß nicht darauf rückführbar. Neimans Konsequenz ist ambivalent: Erweist »sich die Vorstellung, das Böse erfordere eine böse Absicht, [...] als konfus«, sind alle »Versuche, die Verantwortung für das Leiden auf sich zu nehmen, prekär«.⁵² Auch wenn weder das Böse seine Ursache in einer (bösen) Absicht hat, noch das Böse auf eine (böse) Absicht reduziert werden kann, so lassen sich die Gräueltaten des Bösen laut Neiman nicht leugnen, auch wenn es an Absichten dazu mangelt. Tun und Handeln sind dem in Rechnung zu stellen, der als Urheber in Frage kommt; zur Verantwortung gezogen wird der, dessen Tun und Handeln Einfluss auf das Wohlergehen und Leiden anderer hatte. Ohne Urheberschaft misslingt es uns, jemanden ein Tun und Handeln zuzuschreiben, sei es ein gutes oder schlechtes. Fehlt es an einer bösen Absicht, müsse der Täter trotzdem »für das verantwortlich gemacht werden können, was er angerichtet hat«; derjenige, »der Böses tut, ist nicht von seinem Verbrechen entlastet, wenn keine nachweisbare Absicht vorliegt«.⁵³ So zustimmungsfähig diese Forderung auch ist, so schwierig erweist es sich, Schuld zuzurechnen, wenn das Prinzip des Verantwortlichmachens in Grenzsituationen überfordert ist. Arendt schildert eine solche Grenzsituation, worin die freie Wahl ins Leere läuft, weil es weder eine wirklich vorhandene Alternative noch eine Wahl zwischen Gut und Böse gebe, wenn ein Mensch »vor die Wahl gestellt wird, entweder seine Freunde zu verraten und damit zu ermorden oder seine Frau und Kinder, für die er ja in jedem Sinne verantwortlich ist, dem Tode preiszugeben« (EUH, 930).

Arendts Folgerung, die schuldhafte Tat sei »nicht fassbar«, wenn »die Absicht, Unrecht zu tun, fehlt«⁵⁴, engt Schuld auf das Willentliche ein, wozu Ricoeur sowohl den »Vorbedacht« als auch den »Willen schlechthin« zählt, und verschließt sich dem Unwillentlichen, das Schuld nach sich ziehen kann, wie Ricoeurs Verweis auf die

51 Eine profunde Kritik an dieser Argumentation gibt A. Badiou, *Ethik*, Wien 2003, 85–91.

52 Neiman, *Das Böse denken*, 411.

53 Neiman, *Das Böse denken*, 397.

54 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 327.

»Nachlässigkeit«, »Unklugheit« und »Aufwallung« deutlich werden lässt (FM, 132), die als Phänomene der Fehlbarkeit nicht mit konkreten Schuldgefühlen beladen sein müssen.⁵⁵ Arendts Folgerung schließt aus, dass Schuld als entstanden aus entsprechend unlauteren Absichten betrachtet werden kann, ohne darauf zurückführbar zu sein: Schuld setzt notwendigerweise weder Böswilligkeit noch Vorsatz (die böse Absicht) voraus, wie aus der ersten Form radikaler Schuld von Ricœur zu lernen ist. Zudem zeigen Ricœurs Ausführungen zu dieser Form radikaler Schuld, dass nicht in jedem Fall Schuld mit dem Bewusstsein des Unrechts verbunden sein muss. Wann immer wir Zwecke und Ziele vor Augen haben und diese letztlich mit unseren Handlungen zu erfüllen bzw. zu erreichen trachten, lösen wir mit unseren Handlungen auch etwas aus, was wir möglicherweise weder bezweckt hatten noch vorhersehen konnten.⁵⁶ Diese Schuld, die uns trifft, haben wir ohne Vorsatz auf uns gezogen, ohne dass sie in das begriffliche Inventar einer unvorsätzlichen Schuld fällt. Die »Verantwortung für Handlungen ohne Vorbedacht bildet [...] eine Grenzzone des Willentlichen« (FM, 132). Auch wenn Schuld Zurechenbarkeit impliziert, so macht Ricœurs Begriff der Grenzzone deutlich, ist die Frage nach der Zurechenbarkeit nicht auf eine kausale Zuordnung reduzierbar; Schuld lässt sich nicht – wie Arendt es formuliert – im »Sinne des einen oder anderen Determinismus [...] hinweg [...] eskamotieren«.⁵⁷

Ricœurs Aussagen in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* bleiben in der Hinsicht problematisch, dass Schuld sich nur einem »Handelnden zurechnen lassen [kann], der sich für ihren wahren Urheber hält«: »Die Schuld ist im Bereich der Zurechenbarkeit zu suchen« (GGV, 703), und die Tat muss als Schuld zurechenbar sein. Unklar bleibt der Umfang der Schuld: Übernimmt der Handelnde die Schuld im ganzen Umfang seiner Tat, muss er für die Folgen einstehen, ohne für das »zufällig Hinzukommende« verantwortlich gemacht werden zu können?⁵⁸ Der Begriff der Grenzzone bleibt zu

55 Als Beispiel zählt Ricœur (FM, 132) die in »der Hitze« eines »Gesprächs verabreichte(n) Schläge«, die »im Rausch zugefügte(n) Verletzungen« und »die den Schimpf rächende Gewalttat im Fall flagranten Ehebruchs« auf.

56 Jaspers' Begriff der metaphysischen Schuld zielt auf diese freiheitstheoretische Dimension menschlicher Fehlbarkeit.

57 Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 59.

58 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, § 118.

unbestimmt, um diese Frage konkret zu beantworten. Der Begriff der Verwicklung zielt darauf ab, die Begrenztheit der Schuld – dem »Übel«, das in der konkreten Handlung liegt – durch die Berücksichtigung der Folgen in Form zugefügten Leids – dem »Übel, das in der Kausalität besteht«, die der »Handlung entsprang« – aufzuheben. Hinsichtlich des »Begriff(s) der Kausalität, angewendet auf das Handlungsvermögen«, bleibt Schuld ein »Unvermögen« (GGV, 705 f.), von dem die Asymmetrie zwischen dem »Urheber der Handlung« und dem, »dem sie gilt« (GGV, 707), Zeugnis ablegt. Vom »verübten Bösen« bleibt eine gewisse »Unschuld« am Subjekt ausgenommen, die mit der »Vorstellung eines Exzesses, eines unerträglichen Zuviel« an Schuld nicht vermittelt werden kann (GGV, 710, 707). Die Tendenz zur Relativierung der Fixierung von Schuld auf Zurechenbarkeit, die sich in diesen Ausführungen in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* anbahnt, schreibt die erste Form radikaler Schuld insofern weiter, als die *moralische* Dimension an Schuld nicht an die Prämisse der bösen Absicht gebunden bleibt, hingegen die zweite Form radikaler Schuld davon ausgeht, Schuld und Schuldigsein seien äquivalent. Diese Vorstellung ist der *Phänomenologie der Schuld* ebenso fremd wie der Gedanke, dass Schuld auf Zurechnung sich fixieren lassen könnte: Ausgehend von der »Dualität« des Willentlichen (mit seinen Grenzzonen) und Unwillentlichen (FM, 9) oszilliert Schuld zwischen vorsätzlichem, böswilligem Handeln und unvorsätzlichem Tun. Der Schuld kann man sich weder entziehen noch kann man sie restlos tilgen, wie Ricœur in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* hinzufügt.