

Pascal Delhom

Paul Ricœur und die Hermeneutik des Zeugnisses

Ein close reading

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972) (2533) | 1.1. Die Semantik des Zeugnisses (2535) | 1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension (2538) | 1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses (2540) | 2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989) (2544) | 2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit* (2544) | 2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses (2545) | 2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis (2549) | 3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000) (2551)

Zwischen 1972 und 2000 veröffentlichte Paul Ricœur drei Texte, die sich zentral mit der Philosophie des Zeugnisses befassten. Der erste war die schriftliche Fassung eines Vortrags, den er bei dem von Enrico Castelli organisierten Kolloquium über Zeugenschaft in Rom 1972 gehalten hatte: *L'herméneutique du témoignage* (Die Hermeneutik des Zeugnisses). Dieser Text wurde im selben Jahr in der Zeitschrift *Archivio di Filosofia* und in dem Sammelband *Le témoignage. Colloque Castelli* veröffentlicht.¹

Am selben Kolloquium hatte auch Emmanuel Levinas teilgenommen und einen Vortrag über *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage* gehalten (Wahrheit der Enthüllung und Wahrheit des Zeugnisses), der in denselben Organen veröffentlicht wurde.² Zwei Jahre später bildete dieser Text die Grundlage eines Kapitels von

1 P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in: *L'herméneutique du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia* 42 (1972), 35–61; aufgenommen in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 105–137 [=L3]; dt.: *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion* (Hg. V. Hoffmann), Freiburg i. Br., München 2008, 7–40 [=GH].

2 E. Levinas, *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia* 1, no. 2 (1972), 101–110.

Jenseits des Seins,³ auf das sich Ricœur 1989 in seiner Studie *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage* (*Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses*) ausdrücklich bezog.⁴ Ricœur erwähnte hierbei auch seine Begegnung mit Levinas in Rom 1972. In diesem Text wie im ersten bezieht er sich eingehend auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses.

Der dritte Text Ricœurs über das Zeugnis ist ein Kapitel seiner späten Studie *Gedächtnis Geschichte Vergessen*.⁵ Hier wird das Zeugnis am Übergang zwischen Gedächtnis und Archiv auf dem Weg zur Historiographie verortet. Eine Verbindung zwischen diesem Kapitel und den zwei ersten Texten scheint kaum vorhanden, und dennoch beansprucht Ricœur da, »da Gemeinsame [der] vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten« (GGV, 247) des Begriffs herauszuarbeiten.

In der folgenden Lektüre dieser Texte möchte ich besonders hervorheben, wie Ricœur die konstitutive Unerreichbarkeit dessen betont, was bezeugt wird, und zugleich Wege aufzeichnet, wie das Bezeugte erfahren, erzählt und in den Dienst eines Urteils gesetzt werden kann. Nicht so sehr also die Frage des Bezugs zur Welt und zum Selbst am Scheideweg der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Reflexionsphilosophie wird hier im Fokus stehen,⁶ sondern der in den zwei ersten Texten ausgearbeitete Bezug des Zeugnisses zum Absoluten, zur Höhe und zur Exteriorität, und dennoch dessen Verbindung zu einem alltagssprachlichen Verständnis des Zeugnisses als Erzählung des Erfahrenen.

3 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992 [=JS], Kap. V.

4 P. Ricœur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 17. Der Text wurde auch in *Lectures 3* aufgenommen, L3, 81–103. Ich beziehe mich hier auf die Ausgabe von 1989.

5 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004 [=GGV], zweiter Teil, Kap. III, 247–254.

6 Im Unterschied etwa zum lehrreichen Text von E. Alloa, *Du témoignage et de l'ininterprétable*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 6, no. 1 (2015), 94–110.

1. Die Hermeneutik des Zeugnisses (1972)

Der erste der hier dargestellten Texte besteht aus drei sehr unterschiedlichen Teilen, die sich auf verschiedene Methoden und Traditionen des Denkens beziehen: auf die Philosophie der Alltagssprache (*langage ordinaire*), auf die biblische Hermeneutik und auf die Reflexionsphilosophie Jean Naberts. Entscheidend für die Fragestellung des Textes ist allerdings eindeutig die Auseinandersetzung Ricœurs mit dem dritten Kapitel eines posthum erschienenen Buches Naberts: *Le désir de Dieu*.⁷ Das Kapitel heißt *Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'Absolu* (*Metaphysik des Zeugnisses und Zeugnis des Absoluten*).

Ricœur hat seit 1962 mehrere Texte über Nabert und Vorworte zu dessen Bücher geschrieben,⁸ in denen er unter anderem einige der Themen anspricht, die hier eine zentrale Rolle spielen: der Bezug des Selbst zu einer Ursprünglichen Bejahung, die Hermeneutik des Absoluten in Bezug auf Handlungen anderer Menschen und die ethische Dimension der Hermeneutik. Der Text von 1972 kann also als Fortführung und wichtige Etappe dieser langjährigen philosophischen Auseinandersetzung mit Nabert verstanden werden. Er ist auch der Ausdruck einer erklärten Nähe Ricœurs zu Naberts Philosophie, der an anderen Stellen noch expliziter ausgedrückt wird. So leitet Ricœur seinen Text von 1959 über Naberts *Essai sur le mal* mit dem Satz ein: »Es gibt wenige Bücher über die der Kritiker zu sagen wagt, wenn er es wieder schließt, dass es dasjenige ist, das er gerne geschrieben hätte; wenige Bücher, die ihm ein solches Eingeständnis abzwängen, ohne jede Färbung des Bedauerns oder des Neids, in voller Dankbarkeit für dessen Autor.«⁹ Diese Nähe Ricœurs zu Nabert wird auch in seinem zweiten Text über das Zeugnis zu spüren sein.

Die Hermeneutik des Zeugnisses fängt mit der These an, dass eine Philosophie des Zeugnisses eine solche ist, die sich mit dem Zeugnis

7 J. Nabert, *Le désir de Dieu* [1966]. Recueil de textes posthumes. Éd. augmentée du texte inédit *La conscience peut-elle se comprendre?*, présenté par E. Doucy, Paris 1996, mit einem Vorwort von P. Ricœur.

8 Mehrere Texte Ricœurs über Nabert wurden in einer eigenen Sektion von *Lectures 2. La contrée des philosophes* [=L2] veröffentlicht. Vgl. auch J.-P. Pierron, *Paul Ricœur, lecteur de Jean Nabert*, in: *Revue Philosophique de Louvain* 108, Troisième série, no. 2 (2010), 335–359.

9 L2, 237, meine Übersetzung (PD).

des Absoluten befasst. Denn nur in Bezug auf das Absolute ist das Zeugnis ein spezifisch philosophisches Problem und nicht nur ein juristisches oder ein historisches. Es bezeugt etwas, was sich zwar auf Erfahrungen bezieht, aber diese Erfahrungen überschreitet. Anders gesagt, es verbindet »die Idee des Absoluten mit einer Erfahrung des Absoluten« (GH, 7). Es verbindet also, wie im letzten Teil des Textes näher erläutert wird, einen »Akt des Selbstbewusstseins im Blick auf sich selbst und ein[en] Akt des historischen Verstehens im Blick auf die Zeichen, die das Absolute von sich selbst gibt« (GH, 30). Im Akt des Selbstbewusstseins erhebt sich dieses durch Reflexion und in einer intellektuellen und moralischen Askese bis zur Urbejahung des Absoluten (GH, 8). Doch diese Urbejahung bleibt rein innerlich und erreicht nicht mehr als die negative Idee, die sich das Bewusstsein von sich selbst als befreit von seinen Grenzen macht. Deswegen bedarf das Bewusstsein der Erfahrung des Absoluten in einem äußeren Zeugnis, das heißt in kontingenten Zeichen des Absoluten. Diese Zeichen sind zwar nicht selbst das Absolute. Sie drücken aber in erfahrbaren Gesten und Handlungen anderer Menschen eine Verwirklichung des Absoluten aus, die das Selbst nicht unmittelbar in sich findet. Und sie erfordern deswegen eine Hermeneutik.

Eine besondere Rolle spielt hier die Begegnung mit dem Bösen, in uns und außerhalb von uns, das den Abgrund des nicht zu Rechtfertigenden öffnet. Hier bereitet die Entäußerung (*dépouillement*) des Bewusstseins in der Reflexion darauf vor, »den Sinn von vollständig kontingenten Ereignisses aufzunehmen, die bezeugen könnten [*attesteraient*], dass das nicht zu Rechtfertigende hier und jetzt überwunden ist« (GH, 9).

Ricœur wird in der letzten Sektion seines Textes sowohl den reflexiven Akt des Selbstbewusstseins wie auch dessen Verbindung mit dem Akt des Zeugnisses des Absoluten anhand von kontingenten Ereignissen näher erläutern. Diese Sektion, die eine Darstellung der Reflexionsphilosophie Naberts ist, heißt wie der ganze Text, dem sie seine Orientierung verleiht: *Die Hermeneutik des Zeugnisses* (GH, 30–40). Das Verständnis des Aktes des Verstehens historischer Ereignisse exemplifiziert Ricœur hingegen in einer eigenen Sektion (*Das Eindringen der prophetischen und kerygmatischen Dimension*; GH, 18–29) durch eine semantische Analyse der Wörter mit der Wurzel *μάρτυς* (*martyrs*) in ausgewählten biblischen Texten. Die erste Sektion des Textes hat eher eine propädeutische Funktion. Sie besteht

in einer *Semantik des Zeugnisses* (GH, 10–18) in der Alltagssprache, wodurch Ricœur Elemente der analytischen Philosophie in seiner Analyse des Zeugnisses einbezieht, mit der er seit mehreren Jahren in Berührung gekommen war und die, besonders aufgrund seiner Lehre in Chicago seit dem Anfang der 70er Jahre, zunehmend eine wichtige Rolle für ihn spielen wird.

1.1. Die Semantik des Zeugnisses

Eine Analyse der Alltagssprache (*langage ordinaire* oder *ordinary language*) soll zuerst die Sinnbedingungen von Ausdrücken durch die Bestimmung von Kontexten freilegen, in denen sie »in signifikanter Weise verwendet« werden (GH, 10). Diese Sinnbedingungen sollen nach Ricœur auch im Fall des absoluten Zeugnisses gelten.

Die ersten Sinnbedingung, die als Grundlage für alle weiteren fungiert, definiert das Zeugnis als eine Erzählung dessen, was jemand gesehen oder gehört hat. Es erfordert also, dass jemand etwas erfahren hat und dass dieselbe Person über ihre Erfahrung erzählt, ihre Erfahrung also in eine Erzählung überträgt. Diese Erzählung ermöglicht es wiederum, dass eine andere Person, die das Erzählte nicht selbst erfahren hat, durch das Hören des Zeugnisses an die Wirklichkeit des erzählten Ereignisses glauben kann – oder auch nicht. Das Glauben an die Realität des Ereignisses hängt vom Vertrauen auf das Zeugnis ab.

Hier kündigt der Text bereits an, was Ricœur fast dreißig Jahre später als zentrale Merkmale des Zeugnisses darstellen wird. Doch er fügt jetzt etwas hinzu, was die semantische Analyse des frühen Textes doch in eine eigene Richtung führt: Das Zeugnis erzählt nicht nur Fakten und Ereignisse, sondern es bildet die Grundlage für ein Urteil über den Sinn dessen, was passiert ist. Es hat also nicht nur eine epistemische, sondern auch und konstitutiv eine judikative Funktion (GH, 11). Denn nur in Bezug auf ein solches Urteil wird eine Aussage über Tatsachen zu einem Zeugnis. Oder anders gesagt: Die Urteilsbildung ist der Prozess, innerhalb dessen eine Aussage als Zeugnis zugunsten oder zuungunsten einer Meinung, einer Bewertung, einer Beurteilung fungiert.

Dies führt zur zweiten Sinnbedingung von Zeugnissen. Nach Ricœur ist die charakteristische Situation des Diskurses, in der Zeug-

nisse gegeben und erhalten werden, der Prozess. Denn in einem Prozess wird nicht nur über etwas berichtet, sondern auch für oder gegen etwas plädiert, und zwar vor einem Gericht. Allerdings gelten die drei Merkmale des Zeugnisses, die Ricœur nun in Bezug auf die Situation des Gerichts aufzählt, auch allgemeiner für die Bestimmung des Begriffs in der Alltagssprache.

(a) Es gibt nur Zeugnisse, wenn es Gegenreden gibt oder geben kann, im Rahmen also einer Entgegensetzung unterschiedlicher Meinungen. Dies gilt nicht nur in einem juristischen Kontext, sondern auch in einem übertragenen Sinne für die Geschichtsschreibung, in der Zeugnisse für oder gegen eine bestimmte These sprechen sollen.

(b) Der Zweck des Zeugnisses ist ein Akt, der zwischen zwei Ansprüchen oder Meinungen urteilt, Rechten und Verantwortungen zuschreibt, der aber auch, und gerade deswegen, prinzipiell revidiert werden kann. In Anlehnung an Herbert L. A. Hart¹⁰ schreibt Ricœur, dass juristische Aussagen »entweder durch das Bestreiten der behaupteten Tatsachen oder durch Heranziehung von Begleitumständen« (GH, 13), die einen Rechtsanspruch schwächen oder annullieren, immer anfechtbar (*defeasable*) sind, das heißt bestritten oder für ungültig erklärt werden können. Diese Anfechtbarkeit ist der Argumentation und dem Urteil vor Gericht inhärent. Sie bildet den Kontext, in dem die Rede von Zeugnis bedeutungsvoll ist, weil das Zeugnis nicht nur beschreibt, sondern immer im Dienst der Zuschreibung von Rechten oder Verantwortung steht.

(c) Im Dienst einer solchen Zuschreibung wird das Zeugnis nun als eine Art Beweis dargestellt – und hier verweist Ricœur auf die Rhetorik Aristoteles (GH, 14) –, der überzeugen soll, indem es nicht das Notwendige, sondern das Wahrscheinliche anstrebt, und die Disposition des Auditoriums berücksichtigt. Zum Zweck dieser Überzeugung hängt allerdings in diesem Zusammenhang die Beweiskraft des Zeugnisses nicht primär von der inneren Überzeugungskraft der Aussage, sondern sie wird auf die Autorität des Zeugen verlagert. Die Wahrhaftigkeit der Zeugen (der *μάρτυρες* [*martyres*]) als moralische

10 H. L. A. Hart, *The Ascription of Responsibility and Rights*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 49, no. 1 (1948/9), 171–194.

Autoritäten bei Aristoteles) ist hier also ausschlaggebend. Dadurch wird die Beweiskraft dem Inhalt des Bezeugten äußerlich.

Im Rahmen des Prozesses als charakteristische Situation des Diskurses ist allerdings eine solche Verlagerung der Beweiskraft nicht unproblematisch. Ricœur weist darauf hin, dass ihre Äußerlichkeit für eine Hermeneutik Probleme bereitet (GH, 16). Sie bildet auch, könnte man hinzufügen, die Grundlage für das, was im heutigen Diskurs hermeneutische Ungerechtigkeit¹¹ genannt wird. Diese besteht darin, dass manchen Zeuginnen,¹² meistens aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen, Glaubwürdigkeit abgesprochen wird. Ihr Zeugnis zählt dann nicht oder zumindest weniger als andere.

Bei Ricœur führt diese Verlagerung auch zur dritten Sinnbedingung des Zeugnisses. Sie betrifft die Überzeugungskraft des Zeugen. Bei Aristoteles rührte diese von der anerkannten moralischen Autorität des Zeugen ab. Ricœur verweist hingegen auf die Bereitschaft der zeugenden Person, ihre innere Überzeugung dadurch zu bezeugen (*attester*), dass sie für sie öffentlich steht und gegebenenfalls auch für sie zu sterben bereit ist. Diese Bereitschaft unterscheidet den wahrhaftigen Zeugen vom falschen. Die Gültigkeit eines Zeugnisses wird also selbst durch diese Bereitschaft der zeugenden Person *bezeugt*. Diese Verbindung zwischen der Gültigkeit eines Zeugnisses und der Bezeugung der Überzeugung der zeugenden Person wird sprachlich durch die Nähe des griechischen Wortes für »Zeuge«: *μάρτυς* (*martys*), zum Märtyrer, der in der Gesellschaft für einen gerechten Fall eintritt und sein Leben dafür riskiert (GH, 17). Doch der Märtyrer ist nicht deswegen ein Zeuge, weil er stirbt, sondern er ist glaubwürdig, weil er bereit ist zu sterben.

Für Ricœur bildet die Verschiebung der Sinnbedingungen des Zeugnisses von der Erfahrung und Erzählung der zeugenden Person hin zu deren Einsatz für ihre Überzeugung kein Bruch in der Bedeutung des Wortes. Im Gegenteil: »Das Engagement des Zeugen im Zeugnis ist der Fixpunkt, um den das Sinnspektrum kreist« (GH, 18). Diese Einschätzung ermöglicht den Übergang zum zweiten Teil

11 Vgl. M. Fricker, *Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens*, München 2023.

12 Ich benutze hier das generische Femininum, aber alle diskriminierten Gruppen sind mitgemeint.

des Textes, der die prophetische und kerygmatische Dimension des Zeugnisses thematisiert. Wie im ersten Teil geht es hier um eine *semantische Analyse*. Und sie bezieht sich auf die Wörter aus der Familie des Wortes *μάρτυς* (*martyr*) in den prophetischen Texten der Bibel und in Texten des Neuen Testaments (nach Lukas und Johannes).

1.2. Die kerygmatische und prophetische Dimension

Ricœur zitiert zuerst den prophetischen Text Jesaja 43,8–13, in dem Gott sein Volk schickt, um zu bezeugen, dass er der einzige Gott und Heiland ist. Alle bereits erwähnten Dimensionen des Zeugnisses werden hier übernommen, allerdings mit bedeutenden Verschiebungen. Hier ist es Jahwe, der sich selbst bezeugt. Sein Zeuge, das Volk, wird gesandt, um ein Zeugnis, das ihm nicht gehört, an alle Völker zu verkünden. Und diese Verkündung erfordert ein vollständiges Engagement des Zeugen in Worten und Taten, bis hin zu seinem Tod (GH, 19).

In Bezug auf die zeugende Instanz und das Objekt des Zeugnisses unterscheidet sich ein solches prophetisches Zeugnis Gottes radikal vom Verständnis des Begriffs in der Alltagssprache. Und dennoch betont Ricœur auch die Kontinuität zwischen beiden. Sie betrifft erstens das persönliche Engagement des Zeugen im Dienst der Verkündung einer Überzeugung. Auch die juristische Dimension des Zeugnisses ist im biblischen Text präsent. Denn der Zeuge wird geschickt, weil das Recht Jahwes, der einzige Gott zu sein, angefochten wird. Das Zeugnis soll zu einem Urteil und einer Entscheidung zugunsten Jahwe führen. Und drittens geht im Zeugnis das Glaubensbekenntnis mit einer Erzählung zusammen, die die Wahrheit des Zeugnisses bezeugen soll. Es gibt also einen narrativen Kern des Bekenntnisses, wie im zweiten Buch Moses, 20,2: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus« (Ex 20,2; GH, 21).

Der neutestamentarische Sinn des Zeugnisses wird nach Ricœur durch den prophetischen Sinn vorbereitet und er wiederholt dessen Spannungen zwischen der alltagssprachlichen Semantik des Zeugnisses und einem Bekenntnis als Kern seiner kerygmatischen Dimension. Die Wahrheit des Bekenntnisses ist hier, »dass Jesus der

Christus ist« (GH, 21). Und hier wie in den prophetischen Texten werden Zeugen in die Welt geschickt, um diese Wahrheit, die nicht von ihnen kommt, dank der Kraft des Heiligen Geistes bis zu den äußersten Grenzen der Erde zu verkünden.

Doch auch hier, wie in Bezug auf die prophetischen Texte, unterstreicht Ricœur die Gültigkeit der Kriterien des Zeugnisses in der Alltagssprache, wenn auch in verwandelter Form. So verweist er auf die Verbindung des Bekenntnisses mit Ereignissen, die den Zeugen erschienen sind und die sie erzählen, um die Wahrheit ihres Bekenntnisses zu bezeugen. Er spricht in diesem Sinne von einer »Dialektik von Sinn und Ereignis, von Bekenntnis und Bericht« (GH, 22). Im Lukas-Evangelium wird die Erzählung der wahrgenommenen Fakten privilegiert, so Ricœur. Die Zeugen erzählen die Taten Jesus und seine Erscheinungen nach seiner Auferstehung und bezeugen dadurch die Wahrheit ihres Glaubens. Hierbei spielt die Kontinuität zwischen der Erzählung von empirischen Fakten im Leben Jesus, dessen Erscheinungen nach seinem Tod und der Manifestierung des Heiligen Geistes in den pfingstlichen Gemeinschaften eine wichtige Rolle, um das Zeugnis von Fakten mit der Bezeugung ihres Sinnes zu verbinden.

Am häufigsten werden allerdings die Wörter *Martys* und *Martyria* im Evangelium und in der Offenbarung des Johannes verwendet. Hier verschiebt sich noch einmal der Sinn des Zeugnisses, von der Bezeugung eines Bekenntnisses durch die Erzählung des Gesehenen hin zur Manifestierung Gottes in seinem Sohn. Christus ist der Zeuge des Vaters, der nie gesehen werden kann. Und Christus bezeugt auch sich selbst als vom Vater gesendet, um Werke vollzubringen. Ricœur spricht von einer Verinnerlichung des Zeugnisses, was auch für die Jünger Christi gilt: Der Heilige Geist bezeugt in ihnen den Sohn und dadurch können sie selbst Zeugen sein. Das Bekenntnis bildet den Kern ihrer Zeugenschaft (GH, 24 f.).

Und doch verweist Ricœur auch bei Johannes auf eine Verbindung des Bekenntnisses zur Erzählung. Denn dass der Sohn von seinem Vater gesendet wurde, wird durch die Werke bezeugt, die er in dessen Namen vollzieht. Und diese Werke sie etwas, was gesehen und erzählt werden kann. Allerdings sind sie auch etwas, was als Zeugnis bestritten werden kann. Und in diesem Sinne findet auch hier, wie im alltäglichen Sinn des Wortes, das Zeugnis im Rahmen eines Prozesses statt, in dem es darum geht, eine Wahrheit zu be-

haupten, die von manchen nicht angenommen und anerkannt wird. Im Neuen Testament betrifft dieser Prozess nicht nur die Anklage und die Verurteilung Jesus, sondern sein ganzes öffentliches Leben und das Zeugnis des Heiligen Geistes vor dem Urteil der Geschichte. Letztendlich sei es dieser eschatologische Prozess, der die Verbindung zwischen dem inneren Glaubensbekenntnis und der Erzählung von Werken und Zeichen gewährt, die das Unsichtbare bezeugen (GH, 26 ff.).

Offensichtlich bemüht sich Ricœur hier, eine Verbindung zwischen dem alltäglichen Verständnis des Zeugnisses und einem kerygmatischen Verständnis herzustellen, wodurch ein Zeugnis dessen ermöglicht wird, was nicht erfahrbar ist, in dem aber auch das nicht-Erfahrbare dennoch in sichtbaren Taten und Zeichen bezeugt werden kann. Er bereitet hiermit den Weg für die Darstellung einer Philosophie vor, in der das Absolute in Taten und Werken bezeugt wird, die wiederum als Zeugnisse des Absoluten interpretiert werden können und müssen: die Philosophie Jean Naberts.

1.3. Die Hermeneutik des Zeugnisses

Im dritten Teil seines Textes kehrt also Ricœur zu Nabert mit einer Frage zurück, die er anfangs gestellt hatte: »Ist es möglich, haben wir gefragt, dass die Philosophie der absoluten Reflexion in völlig kontingenten Ereignissen oder Akten die Bezeugung findet, dass das nicht zu Rechtfertigende hier und jetzt überwunden ist?« (GH, 30.) Diese Frage betrifft nur einen besonderen Fall dessen, was Nabert als Zeugnis des Absoluten versteht. Sie wird aber hier von Ricœur als paradigmatisch für die philosophische Frage des Zeugnisses dargestellt. Dies kann als ein Verweis auf die besondere Relevanz, für Nabert und Ricœur, der Thematik des Bösen verstanden werden, das heißt des nicht Rechtfertigbaren, dessen Überwindung dennoch im Leben und in Handlungen anderer bezeugt wird. Sowohl in seinem Vorwort von 1962 zu Naberts *Éléments pour une éthique* wie auch bereits in einem Text von 1957 über Naberts *Essai sur le mal*¹³ hatte

13 J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris 1955, zweite Auflage 1970, kurz also vor dem Vortrag Ricœurs in Rom.

Ricœur die zentrale Stellung des Problems des Bösen für die Ethik und die Hermeneutik Naberts betont.¹⁴

Interessant ist diese Betonung des Bösen und des nicht Rechtfertigbaren auch deswegen, weil Ricœur in 2000 die Zeugnisse über die Shoa nicht als Paradigma, sondern als Grenzfall des Zeugnisses darstellen wird. Er vollzieht somit eine Verschiebung gegenüber dem frühen Text, auf die ich noch zurückkommen werde.

Die Antwort auf die gestellte Frage ist nun, dass weder die absolute Reflexion noch eine Philosophie der Erfahrung allein ein solches Zeugnis gewährleisten können. Nur die Verbindung beider in der Form einer »elliptischen« Hermeneutik (GH, 30) mit zwei Fokussen kann sich dem annähern. Sie ist das bereits erwähnte Zusammenreffen eines Aktes des Selbstbewusstseins mit einem Akt des Verstehens von Zeichen des Absoluten in kontingenten Ereignissen. Dieses Zusammentreffen versteht sich von beiden Seiten als komplementär:

(a) Der Akt des Selbstbewusstseins ist eine Reflexion auf eine Urbejahung, die es konstituiert. Diese Urbejahung, die Ricœur mit Nabert die absolute Behauptung des Absoluten nennt, ist allerdings keine einheitliche Intuition, in der sich das Bewusstsein zugleich des Absoluten und seiner Selbst bewusst werden könnte. Sie kann nur ein kritischer Akt sein, der zwei Momente der Bewusstwerdung verbindet (GH, 34 f.).

Sie erfolgt einerseits im Akt – und in der extremen Anstrengung – des Bewusstseins, sich zu rechtfertigen und eine radikale Reinheit seiner Intentionen zu erreichen. Dieser Akt erfordert die Negation aller Bedingungen, die die Erfüllung einer solchen Reinheit verhindern. Und zugleich fasst er Qualitäten auf, die auf unterschiedliche Weise die Anforderung der Reinheit ausdrücken, die zu erfüllen allerdings das Bewusstsein nicht vermag. Diese Qualitäten, die göttlich genannt werden, werden in der Innerlichkeit des Bewusstseins durch dessen wesentlichen Entäußerung (*dépouillement*; GH, 35) negativ aufgefasst. Dadurch entsteht eine »Kriteriologie des Göttlichen« (GH, 34), dank der sich das endliche Bewusstsein, in einem

14 P. Ricœur, *Préface*, in: J. Nabert, *Éléments pour une éthique* [1943], Paris 2^e 1962, 5–16, hier: 15; P. Ricœur, »*L'essai sur le mal*« de Jean Nabert, in: *Esprit*, no. 7–8 (1957), 124–135. Beide Texte wurden in L2 aufgenommen (225–236; 237–249). Für den zweiten Text wird da fälschlicherweise das Datum 1959 angegeben.

kritischen Akt, dennoch die Urbejahung aneignen kann, die es konstituiert.

(b) Die absolute Behauptung des Absoluten erfolgt aber auch, andererseits und komplementär dazu, durch die äußerste Aufmerksamkeit des Bewusstseins auf Zeichen des Absoluten in dessen historischen Manifestationen. Für ein endliches Bewusstsein ist ein solcher Umweg durch die Interpretation kontingenter Zeichen notwendig, weil es das Absolute nicht durch eine bloße intuitive Reflexion erreichen kann. Nun erfolgt der Bezug des Bewusstseins zu diesen Zeichen in einem Akt des Verstehens oder in einer historischen Exegese des Ereignisses, in dem sich das Absolute manifestiert. Allerdings zeigt sich das Absolute im kontingenten Ereignis nicht *als absolut*, sondern es wird durch dieses Ereignis bezeugt, das etwas zu interpretieren *gibt* und zugleich nach einer Interpretation *ruft*.

Das Zeugnis als historisches Ereignis *gibt* etwas zu interpretieren, indem es auf das Absolute als seinen Ursprung verweist. Ohne einen solchen Ursprung gäbe es nichts zu interpretieren, denn das Ereignis würde entweder nur auf sich selbst verweisen, oder sein Verweis würde zu einem unendlichen Regress führen.

Das Zeugnis *ruft* aber auch nach einer Interpretation, weil nur dadurch das Ereignis einen Sinn jenseits seiner selbst bekommen kann. Ricœur verweist hier, wie auch früher im Text, auf die Verbindung der historischen Erscheinung (Jesus) mit ihrem prophetischen Sinn (Christus) in einer Einheit (Jesus Christus), die allerdings nicht im Sinne einer empirischen Tatsache, sondern nur im Sinne eines Zeugnisses verstanden werden kann, und deshalb auch interpretiert werden muss (GH, 33).

Hier spielt wieder die Idee eine zentrale Rolle, dass ein Zeugnis immer angefochten werden kann. Deswegen nimmt es die Form eines Prozesses an, der zu einem Urteil über dessen Sinn auf der Basis der Erzählung von gesehenen Fakten führt (ebd.). Und zuletzt gibt das Zeugnis, durch die Spannung zwischen dem Zeuge und seinem Zeugnis, etwas zu interpretieren. Denn der Zeuge bezeugt etwas, was über ihn hinausgeht und dem es passiv ausgesetzt ist. Und dennoch ist es sein Zeugnis, in dem sich das/der Andere manifestiert. Das Zeugnis ist die Verbindung dieser Passion und dieses Zeigens. Es verweist auf das, was bereits über das Engagement des Zeugen als *Martys* gesagt wurde.

Diese Hermeneutik der Zeichen des Absoluten in der Geschichte und die Kritik der göttlichen Qualitäten in der Reflexion des Selbstbewusstseins sind nun komplementär. Sie führen beide zu einem Urteil, in dem die Urbejahung des Absoluten erfolgt. Aber nur zusammen können sie das Absolute behaupten, wenn auch nur in der Modalität des Wahrscheinlichen (GH, 37). Die Korrelation beider Urteile verweist auf die tiefe Reziprozität von Akten, deren Spur sie nur sind (GH, 38): des reflexiven Aktes eines Selbstbewusstseins, das sich in der Entäußerung zu verstehen versucht, und des Aktes des Zeugnisses, durch den sich das Absolute in seinen Zeichen zeigt.

Aufgrund dieser Korrelation kann die Hermeneutik der Zeugnenschaft nicht einfach im Sinne eines Zirkels verstanden werden. Ihr Ziel kann auch nicht ein Verstehen ihres Gegenstands auf der Basis der Verschmelzung von Horizonten sein. Sie ist die bifokale Ellipse einer Hermeneutik, in der zwei Prozesse – die kritische Selbstreflexion und die Interpretation von Zeichen des Absoluten – zusammenkommen, ohne jedoch eine Einheit zu bilden oder einander subsumiert werden zu können.

Für Ricœur bildet diese Hermeneutik auch eine Korrelation zwischen Vernunft und Glauben (GH, 40), zwischen Philosophie und Religion. Hier verbinden sich die Analysen des religiösen Sinns des Zeugnisses im zweiten Teil des Aufsatzes mit der Philosophie der Reflexion Jean Naberts, dem es um die Urbejahung des Bewusstseins als absolute Behauptung des Absoluten geht.

Somit liefert Nabert die Grundlage und die Orientierung des ganzen Textes. Die Analyse des religiösen Zeugnisses dient vor allem dem Verständnis eines Zeugnis Gottes in Zeichen und in Werken, die bei Nabert als Umweg der Reflexion des sich entäußernden Bewusstseins verstanden wird. Und die Analyse der Semantik des Zeugnisses dient der Betonung der kritischen Dimension eines Urteils, das das Absolute zwar erreicht und nicht negiert, aber nur in einem doppelten Prozess der Reflexion und der Interpretation erreichen kann.

Für Ricœur bietet diese Auseinandersetzung mit Nabert auch die Gelegenheit, eine Auffassung der Hermeneutik an den Tag zu legen, deren traditioneller Zirkel durch die Figur einer Ellipse ersetzt wird, und die dadurch die Hermeneutik mit der Reflexionsphilosophie auf eine produktive Weise verbindet. Hierbei geht es nicht um die Möglichkeit der Verschmelzung von Horizonten, sondern um den

doppelten Appel nach einer nie endgültigen Interpretation: Appel des Selbstbewusstseins auf dem Weg zu seiner Urbejahung durch den Umweg über historische Zeugnisse; Appel der historischen Zeichen nach einer Interpretation, die den Ausdruck des Absoluten aufnimmt, das sich in ihnen zeigt. Die hier dargestellte Philosophie des Zeugnisses ist eine solche, in der sich die Idee des Absoluten mit einer Erfahrung des Absoluten verbindet.

Die Philosophie Naberts wird auch im zweiten Text Ricœurs über das Zeugnis eine wichtige Rolle spielen. Die Fragestellung dieses Textes ist aber eine andere. Sie geht von der Philosophie Levinas' aus und dadurch wird auch die Interpretation Naberts einen anderen Schwerpunkt bekommen.

2. Emmanuel Levinas, Denker des Zeugnisses (1989)

Der Titel des Aufsatzes Ricœurs nennt auch nur Levinas als philosophischen Bezugsautor. Dennoch ist der Text ein Vergleich zwischen drei Philosophien des Zeugnisses: Heidegger in *Sein und Zeit*, Nabert wieder in *Le Désir de Dieu*, und Levinas in *Jenseits des Seins*. Die Analyse bezieht sich auf zwei Themen, deren Verbindung laut Ricœur eine Philosophie des Zeugnisses charakterisiert: Höhe und Exteriorität. Dadurch wird auch deutlich, dass Levinas nicht nur die explizite Hauptreferenz des Textes ist, sondern auch die Kriterien der Analyse liefert und eine bestimmte Lektüre der anderen Autoren hervorruft, die immer wieder mit ihm verglichen werden.

2.1. Abgrenzung vom Begriff der Bezeugung in *Sein und Zeit*

Heidegger entwickelt in *Sein und Zeit* eine Hermeneutik der Bezeugung (Ricœur verwendet auf Französisch das Wort *attestation* und nicht *témoignage*)¹⁵ des Selbst durch es selbst (*de soi par soi*), indem er das Dasein ontologisch als Sorge charakterisiert. In der Sorge geht es dem Dasein nicht nur um sich selbst wie in einer bloß reflexiven

15 Vgl. Y. Sugimora, *Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour l'idée d'attestation (Bezeugung)*, in: *Études Théologiques et Religieuses*, no. 80: *Hommage à Paul Ricœur* (2005), 483–493.

Philosophie, sondern um sein eigentliches Seinkönnen, das nur im Gewissen bezeugt werden kann.¹⁶ Hier könnten laut Ricœur sowohl die Dimension der Höhe wie auch der Exteriorität verortet werden, die für das Zeugnis entscheidend sind. Denn die Stimme des Gewissens ruft von oben und wie von außen. Doch Heidegger reduziert jede Transzendenz und jede Alterität des Gewissens. Das, was mit der Stimme des Gewissens ruft, ruft zwar so, als würde es von außen rufen. Das Subjekt des Rufes ist aber kein anderer, sondern das Dasein selbst. Seine Andersheit, die die Vertrautheit des Daseins unterbricht, ist eine neutrale Unheimlichkeit ohne Fremden: »es ruft«.¹⁷ Und es sagt nichts. Es bezeugt nichts Anderes in seiner Sorge als das eigene eigentliche Seinkönnen des Daseins. Deswegen spricht Ricœur von einer »Höhe ohne Transzendenz« und einer »Exteriorität ohne Alterität«.¹⁸

An drei Stellen verweist Ricœur auf eine Nähe oder auf eine Distanz zwischen Heidegger und Levinas. Er erwähnt einerseits bei beiden Philosophen die Passivität des gerufenen Ich, das dem Ruf ausgesetzt und nicht Herr seiner selbst ist. Er betont aber auch bei Heidegger die Abwesenheit eines transzendenten Anderen, dem das Ich nach Levinas ausgesetzt ist und dessen Weisung Verantwortung hervorruft.¹⁹ Was aber Ricœur bei Heidegger vor allem vermisst, ist die moralische Dimension des Gewissens, die bei Levinas mit der Transzendenz des Anderen einhergeht.

2.2. Bezug auf Jean Naberts Philosophie des Zeugnisses

Genau diese Dimension sieht er allerdings bei Nabert.²⁰ Dies ist einer der Gründe, warum er Naberts Philosophie des Zeugnisses zwischen Heidegger und Levinas behandelt, obwohl dieser eine Phi-

16 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1953, 234, zitiert in Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 18. Ricœur zitiert Heidegger nach der Übersetzung von E. Martineau, *Être et Temps*, Paris 1985. Doch er gibt die Seitenzahlen der deutschen Ausgabe an.

17 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 20.

18 Ebd., 19. Alle Übersetzungen dieses Textes sind von mir (PD).

19 Ebd., 20–22.

20 S. Robillard, *Témoignage et attestation*, in: *Philosophie* 1, no. 88 (2006), 107–123, spricht von einer »éthique métaphysique« (107).

losophie der Reflexion in der Tradition Fichtes vertritt, mit der Heidegger und Levinas abgebrochen haben. Auch in Bezug auf die Themen der Höhe und der Exteriorität steht Nabert näher an Levinas als Heidegger, so Ricœur. Denn er verbindet mit der Urbejahung des Selbstbewusstseins eine Dimension der Höhe, insofern das Göttliche in ihr involviert ist. Das Bewusstsein erreicht diese Selbstbejahung reflexiv durch die Entäußerung der partikularen Ideen, die es sich von Gott macht und die es daran hindern, sich selbst völlig zu verstehen.

Ricœur wiederholt hier weitgehend die Darstellung von Naberts Philosophie des Zeugnisses, die er bereits 1972 vorgelegt hatte. Doch er betont auch die Dimension der Exteriorität des Zeugnisses, die damals nicht ausdrücklich genannt worden war: Das Selbstbewusstsein erreicht seine Urbejahung nicht in einer reinen Reflexion. Es braucht eine Mediation durch das Zeugnis des Absoluten in realen Handlungen und Leben, die ihm *äußerlich* sind. Diese kontingenten Akten, etwa der Hingebung bis hin zum Tode, bezeugen ungewollt das Absolute. Sie müssen darüber hinaus erzählt werden, um als Zeichen des Absoluten interpretiert werden zu können. Sie werden dadurch für das Bewusstsein ein äußerliches Zeugnis des Absoluten, das es – das Bewusstsein – mit seiner eigenen Bewegung der Entäußerung verbindet. Dadurch wird diese Entäußerung selbst zum innerlichen Zeugnis des Absoluten.²¹

Somit kann Nabert in der Tat, in Bezug auf das Zeugnis, eine Position zwischen Heidegger und Levinas einnehmen: Bei Heidegger waren Höhe und Fremdheit im Dasein selbst verortet, bei Levinas sind sowohl Höhe wie auch Exteriorität auf der Seite des Anderen zu finden. Bei Nabert ist zwar die Höhe mit der inneren Reflexion des Selbstbewusstseins verbunden, die Exteriorität wird allerdings durch das Zeugnis des Absoluten in historischen Zeichen behauptet.

Ein zweites Element der Nähe zwischen Nabert und Levinas ist nach Ricœur die ethische Dimension ihrer Philosophie. Für Heidegger war das Gewissen eine ontologische Kategorie, die nicht ethisch zu verstehen war, sogar wenn er vom schuldig-Sein des Daseins sprach. Nabert hingegen hatte bereits in seinem frühen Buch, *Éléments pour une Éthique* (1943), einen »ethischen Schnitt« (*coupu-*

21 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 28.

re éthique) gegenüber der Ontologie vollzogen.²² Darin behauptete er die Pluralität von aufeinander nicht zurückführbaren Fokussen der Reflexion, wodurch der ethische Fokus von dem Vorrang der Epistemologie befreit wurde. Und er verband den Eintritt in die Ethik mit Erfahrungen der Passivität, die »vom Gefühl aufgenommen werden, bevor sie von der Reflexion übernommen werden: Schuld, Scheitern, Einsamkeit.«²³

Vor allem in seinem *Essai sur le Mal*, aber bereits in den *Éléments pour une éthique* betonte Nabert das Gefühl des nicht zu Rechtfertigenden angesichts von Akten der Grausamkeit, der Erniedrigung, oder von extremen Ungleichheiten. Ein solches Gefühl erfordert eine Rechtfertigung, die über die Einhaltung von Normen hinausgeht und die Ressourcen des guten Willens übersteigt.²⁴ Die Möglichkeit und das Versprechen einer solchen Rechtfertigung können aber nur in kontingenten Akten von anderen, besseren Menschen gegeben werden, die das Absolute bezeugen.²⁵ Diese Bezeugung erfolgt immer in einem besonderen Verhältnis zwischen einem primären Zeugnis des Aktes als Zeichen des Absoluten und einem sekundären Zeugnis als Akt des Erzählens. Das Erzählen muss nämlich in einem Verhältnis des Glaubens-Vertrauens (*croyance-confiance*) gegenüber dem primären Zeugnis stehen (ebd., 29). Das heißt für Ricœur, dass es eine Hermeneutik erfordert.

Durch die Bezeugung des Absoluten in anderen Menschen erfährt wiederum das Bewusstsein »die Differenz« zwischen dem »eigenen Sein und demjenigen der Zeugen des Absoluten«, und dadurch auch das Missverhältnis des Selbstbewusstseins und des reinen Bewusstseins«, das es nicht ist. Dieses reine Bewusstsein wird dadurch für das Bewusstsein zum »geheimsten Imperativ seines Seins«.²⁶

In dieser Verbindung zwischen Ethik und Hermeneutik des Zeugnisses sieht Ricœur die größte Nähe zwischen Nabert und Levinas.²⁷ Bereits früher im Text hatte er aber auch schon Momente der Nähe angedeutet und als Fragen formuliert: In Bezug auf die Verinnerli-

22 Ebd., 24.

23 Ebd., vgl. auch *Préface à Éléments pour une éthique*, 5.

24 Ricœur, *Préface à Éléments pour une éthique*, 15.

25 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 25.

26 Nabert, *Essai sur le mal*, 149, zit. in Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 26.

27 Ebd., 29.

chung durch das Selbst des Zeugnisses des Anderen fragte er: »Sind wir so weit entfernt von der Passivität des vorgeladenen Seins (*de l'être convoqué*) bei Levinas?«²⁸ Und in Bezug auf die Hermeneutik, deren Sinn weder mit einem deduktiven Wissen noch mit einem empirischen Beweis zusammenfällt, fragte er wieder: »Stimmt man nicht hier mit der Kritik der Intentionalität und der Repräsentation bei Levinas überein?«²⁹

Für diejenigen, die Levinas kennen, sind diese Andeutungen einer Nähe zwischen Nabert und ihm nicht ganz überzeugend. Gibt es denn bei Levinas eine Verbindung zwischen Ethik und Hermeneutik? Wird bei Levinas das Zeugnis anderer verinnerlicht? Und ist seine Kritik der Intentionalität im Sinne einer Hermeneutik zu verstehen? Ricœur wird sein Verständnis der Nähe zwischen Nabert und Levinas erst ganz am Ende des Textes noch einmal ansprechen. Wir werden auch dann darauf zurückkommen.

Aber zuerst formuliert er einen wichtigen Einwand gegen diese Nähe: In den Kapiteln von *Jenseits des Seins*, worauf er sich hauptsächlich bezieht, und auch darüber hinaus, bricht nämlich Levinas nicht nur mit dem Primat der Ontologie, und somit mit der Nähe zu Heidegger, sondern auch mit der Tradition der Bewusstseinsphilosophie, unter anderem und ausdrücklich mit Nabert. Nach dieser Tradition konstituiert das Bewusstsein nicht nur die Identität seines Objekts. Es setzt auch eine Identität des Selbst mit sich selbst. Und diese Identität wird nicht durch die Behauptung einer Ungleichheit des empirischen Selbst mit sich selbst aufgehoben, so Levinas, etwa in der Rückführung des Selbst zu einer »Ursprünglichen Unschuld (wie die Ungleichheit des Ich mit sich selbst bei Nabert, der vielleicht einer Tradition folgt, in der die Nichtübereinstimmung nur als Verlust (*privation*) vorkommt« (JS, 147). Ricœur verweist selbst auf diese Stelle von *Jenseits des Seins*, in der Levinas seinen Bruch mit Nabert eindeutig ausdrückt.³⁰

28 Ebd., 28.

29 Ebd., 29.

30 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 30.

2.3. Levinas: Sagen als Zeugnis

Gegen eine solche Philosophie der Identität des Selbst bekräftigt Levinas, so Ricœur, die An-archie einer Vorladung zur Verantwortung durch den Anderen. Diese Vorladung setzt das Bewusstsein in Frage, das sich als Ursprung und Prinzip des Sinns setzt. Denn sie verweist auf eine Vergangenheit vor jedem Ursprung, auf die das Ich zu antworten hat. Und sie verweist zugleich auf eine Alterität, durch die das Ich in absoluter Passivität und vor jedem Engagement zur Verantwortung vorgeladen wird (ebd., 32).

Diese Vorladung erfolgt in einem Sagen, das in kein Gesagtes eingehen kann. Es ist zwar immer Sagen eines Gesagten, doch das Sagen geht nicht in das Gesagte ein. Denn jedes Gesagte, in dem ein Thema identifiziert wird, ist bereits ein Vergessen dieses Sagens: Vergessen der An-archie der Vorladung in der Gegenwart, Vergessen der Alterität des Anderen in der Identität des Themas. Das Sagen selbst thematisiert nicht, sondern *bezeugt* die Herrlichkeit des Unendlichen (ebd., 36).

Dieses Verständnis des Sagens als Zeugnis ist nach Ricœur die Antwort Levinas' auf die Frage, wie »eine Philosophie des anders als das Bewusstsein« (ebd., 32) ausgedrückt werden kann. Es geht hierbei um den epistemischen Status eines philosophischen Diskurses, der sich sowohl von einer ontologisch zentrierten Wahrheit der Enthüllung wie auch von der Gewissheit der Repräsentation abwendet und die Aufmerksamkeit auf das Ausgesetztsein [*exposition*] des Selbst lenkt, das im Akkusativen angesprochen wird (ebd., 34 f.).

Die Sprache des Zeugnisses ist keine Erzählung dieses Ausgesetztseins, denn eine solche Erzählung würde es wieder ins Gesagte einholen. Sie mündet aber auch nicht in die Sprachlosigkeit. Sie ist eine Sprache, die nach Levinas jedes Gesagte entsagen muss, so Ricœur, und dafür zwei diskursive Strategien einsetzt: Sie drückt erstens eine Rückkehr diesseits jedes Anfangs und Prinzips (*archè*), in der Passivität des angesprochen-Werdens (ebd., 32). In dieser *An-archie* entdeckt sich die Freiheit des Selbst als geschaffen. Und sie bezeugt die Herrlichkeit des Unendlichen, dem es ausgesetzt ist und das es zur Verantwortung ruft. Hier sieht Ricœur die Dimension der Höhe, die er als ein Merkmal des Zeugnisses angegeben hatte.

Die zweite diskursive Strategie ist der Rekurs auf eine hyperbolische Sprache, in der die radikale Passivität des Ich und ihre Umkeh-

rung in die Verantwortung für den Anderen ausgedrückt wird (ebd., 33). Das semantische Feld der Besessenheit durch den Anderen, der Verfolgung, der Geiselhaft der Subjektivität, findet seine Krönung in der Stellvertretung, in der das Selbst für den Anderen sühnt und in der sich die Passivität durch den Anderen in die Verantwortung für den Verfolger umwandelt. Diese Ausdrücke bestätigen, so Ricœur, die Exteriorität des Anderen, der mich zur Verantwortung vorlädt, und betonen mit dieser Exteriorität die zweite Dimension des Zeugnisses (ebd., 36).

Mit diesem Zeugnis in der Form des Entsagens jedes Gesagten und der radikalen Infragestellung der Subjektivität scheint Levinas nicht nur weiter zu gehen als Nabert in der Absonderung des Zeugnisses von anderen Formen des thematisierenden Diskurses eines identischen Subjekts. Das Zeugnis scheint sogar unvereinbar mit dessen Philosophie des Bewusstseins. Und dennoch versucht Ricœur auch hier, eine gewisse Nähe zwischen Levinas und Nabert zu finden, die größer wäre als die Verbindung der Bewusstseinsphilosophie mit der Ontologie Heideggers.

Er verweist in diesem Sinne auf eine Unterscheidung »zwischen der *idem*-Identität und der *ipse*-Identität« (ebd., 37), die er für wesentlich hält. Diese Unterscheidung entfaltet Ricœur in seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer*, das ein Jahr später erscheint und auf die Clifford Lectures zurückgeht, die er 1986 in Edinburgh gehalten hatte.³¹ Die *idem*-Identität im Sinne des Charakters oder der Fortdauer des Selben ist das, was in einer Erzählung thematisiert werden kann. Dagegen ist die *ipse*-Identität im Sinne der Selbst-Ständigkeit (*maintien de soi*) ein ethischer Begriff, der für eine Person bedeutet, »dass der andere auf sie zählen kann« (SaA, 202). Diese *ipse*-Identität verbindet nun Ricœur mit der Ipseität als ethische Subjektivität bei Levinas, die nicht erzählbar und thematisierbar ist, die aber unersetzlich zur Verantwortung vorgeladen wird.

Eine solche Subjektivität ist zwar nicht mit dem Bewusstsein bei Nabert zu vergleichen, das mit sich nicht identisch ist. Aber Ricœur fragt, ob es nicht dennoch eine Art Äquivalenz zwischen der Bezeugung seiner selbst durch den Umweg des Zeugnisses anderer bei Nabert und dem Zeugnis des Unendlichen in der an-archischen

31 Vgl. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 9 [=SaA].

Subjektivität bei Levinas gibt. Sagt diese Bezeugung, fragt er, »nicht auf andere Weise, was das Zeugnis nach Levinas entsagt?«³²

Es ist hier nicht der Ort, Ricœurs Interpretation von Levinas zu beurteilen.³³ Wichtiger scheint mir der Schritt, den er am Ende eines Textes, der eigentlich Levinas gewidmet ist, zugunsten von Nabert unternimmt. Nach den Kriterien einer Philosophie des Zeugnisses, die er am Anfang des Textes aufgestellt hatte, nämlich die Verbindung der Höhe und der Exteriorität, ist Levinas der einzige der drei behandelten Philosophen, der uneingeschränkt eine solche Philosophie vertritt. Und dennoch hält Ricœur an Naberts Philosophie fest.

Er schreibt an keiner Stelle, warum er dies tut. Die Antwort auf diese Frage könnte aber in der bereits erwähnten Verbindung zwischen Ethik und Hermeneutik liegen, die Ricœur bei Nabert findet und als Nähe zu Levinas darstellt. Die Hermeneutik, das heißt die notwendige Interpretation des Handelns anderer als Zeugnis des Absoluten, ermöglicht nämlich genau das, worauf Ricœur anscheinend nicht ganz verzichten möchte: die Verbindung des Zeugnisses mit einer Erzählung, die bei Levinas nicht möglich ist. Diese Verbindung, zusammen mit der Möglichkeit der Beurteilung eines prinzipiell bestreitbaren Zeugnisses wie in einem Prozess, war ein wichtiger Aspekt des ersten Textes, in dem Nabert die leitende Figur war. Sie ist vielleicht das, was hier »gerettet« werden muss.

3. Das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000)

Vielleicht erfolgt auch in diesem Sinne die tiefe Zäsur, die zwischen den beiden bereits dargestellten Texten und dem dritten Text Ricœurs über das Zeugnis klafft. Der dritte Abschnitt des ersten Kapitels des zweiten Teils von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* heißt *Das Zeugnis*. Er bildet einen Übergang zwischen dem ersten Teil des Buches über *Gedächtnis und Einbildungskraft* und dem zweiten Teil über *Geschichte und Epistemologie*. »Mit dem Zeugnis beginnt ein epistemologisches Verfahren, das vom deklarierten Gedächtnis ausgeht, über die Archive und Dokumente führt und sich im doku-

32 Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, 39.

33 Für eine werkimmanente Darstellung des Zeugnisses bei Levinas: R. Calin, *Levinas et le témoignage pur*, in: *Philosophie* 1, no. 88 (2006), 124–144.

mentarischen Beweis vollendet« (GGV, 247). Es geht also in diesem Abschnitt um die Bedingungen der Wahrheit eines Zeugnisses, das archiviert werden kann und als geschichtliches, durch dokumentarische Beweise sanktioniertes Dokument fungieren soll.

Diese geschichtliche Verwendung des Zeugnisses wird allerdings als eine unter vielen verstanden. Die Verwendung im Alltagsleben und die juristische, durch ein Urteil sanktionierte Verwendung werden als weitere und gleichwertige Möglichkeiten erwähnt. Der paradigmatische Status der juristischen Verwendung, der im Text von 1972 betont wurde, wird also hier offensichtlich nicht übernommen. Die Analysen Ricœurs sind aber, wie die semantische Analyse des frühen Textes, ein Versuch, die gemeinsamen Züge der vielfältigen Anwendungen des Zeugnisses herauszuarbeiten (GGV, 247).

Anders als in den zwei anderen Texten bezieht sich allerdings Ricœur hier nicht auf philosophische oder religiöse Werke, die er interpretiert. Der Abschnitt ist vor allem der Versuch einer eigenen Systematisierung des Themas, auch wenn er mehrmals auf das Buch von Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire*,³⁴ verweist.

Das Problem, worauf der Text eine Antwort sucht, ist ein epistemologisches. Es hängt also nicht mit der Möglichkeit des Bestreitens im Rahmen eines Prozesses zusammen, sondern mit der Möglichkeit des Irrtums, die Misstrauen seitens der Adressaten des Zeugnisses hervorrufen kann. Und diese Möglichkeit besteht sowohl auf der Ebene der Wahrnehmung wie auch der Erinnerung und zuletzt der Erzählung dessen, was erfahren wurde (GGV, 248). Der Zeuge muss also seine Glaubwürdigkeit auf diesen drei Ebenen verteidigen: Er hat etwas wirklich gesehen oder gehört, erinnert sich korrekt daran und kann es auch in Worten fassen.

Die Analyse des Zeugnisses im gängigen Sprachgebrauch konzentriert sich auf diese Fragen. Sie besteht nach Ricœur aus 6 konstitutiven Bestandteilen:

1. Im Zeugnis wird etwas erzählt, was wirklich stattgefunden hat. Dass dies der Fall ist, wird von jemandem bezeugt, der es erlebt hat. Hier wird eine Grenze zwischen Wirklichkeit und Fiktion gezogen, die allerdings wegen der Irrtumsanfälligkeit der Wahrnehmung und

34 R. Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris 1988.

der Erinnerung immer problematisch ist und Verdachtsmomente hervorruft.

2. Deswegen gehört zum Zeugnis auch der Bezug des bezeugenden Subjekts auf sich selbst als Erfahrungssubjekt, das persönlich da war, das Bezeugte erfahren hat und es deswegen bezeugen kann. Es kann Zeuge als Subjekt einer Erzählung sein, weil es (Augen-)Zeuge als Subjekt der Erfahrung dessen war, was es jetzt bezeugt.

3. Darüber hinaus gehört es zum Zeugnis, dass es an den Glauben derjenigen appelliert, an die es adressiert ist und die nicht selbst Zeugen des Bezeugten waren. Ein Zeugnis erfolgt immer in einer dialogischen Situation. Erst durch diesen Glauben wird das Zeugnis akkreditiert (GGV, 251). Hier ist der Ort, an dem eine Alternative zwischen Vertrauen und Verdacht entsteht, die sich auf die zeugende Person selbst als glaubenswürdig oder unglaubwürdig bezieht.

4. Deshalb muss der Zeuge oder die Zeugin ihr Zeugnis bestätigen. Sie kann dazu auch auf andere Zeuginnen verweisen. Denn das Zeugnis findet nicht nur in einem exklusiven Dialog statt, sondern in einem Raum der Kontroverse, in dem Zeugnisse bestätigt oder bestritten werden können. Der Zeuge zeigt sich dann bereit, auf eine Vorladung zum Meinungsstreit zu antworten (GGV, 252). Wir finden hier viele Elemente des Zeugnisses, die bereits im Text von 1972 formuliert worden waren.

5. In diesem Zusammenhang wird dem Zeugnis eine moralische Dimension hinzugefügt: Sie besteht in der Bereitschaft des Zeugen, sein Zeugnis festzuhalten und, wenn nötig, zu wiederholen. Diese Bereitschaft rückt Ricœur in die Nähe eines Versprechens, das jedem Versprechen vorausgeht: das Versprechen, Wort zu halten. In diesem Versprechen drückt sich die Selbstheit oder die Ipseität des Zeugen aus, die Ricœur auch hier von der Selbigkeit des Charakters unterscheidet³⁵ und die er im zweiten hier analysierten Text mit der unersetzlichen Subjektivität der Verantwortung bei Levinas in Verbindung gesetzt hatte. Doch hier wird nicht das Unendliche in der Verantwortung der eingesetzten Subjektivität bezeugt, sondern

35 GGV, 252. Die deutsche Übersetzung ist hier missverständlich. Sie verbindet die Selbstheit (die Ipseität) mit dem Charakter einer Person, was Ricœur gerade nicht tut.

das Versprechen der Ipseitität bezeugt die Realität eines kontingenten Ereignisses, das erzählt wird und dessen Erzähler geglaubt werden will.

Dieses Versprechen kann so verstanden werden, dass es die Überzeugung des Zeugen bezeugt und dadurch seinem Zeugnis ein Gewicht verleiht, das es sonst nicht hätte. Insofern kann es als ein funktionales Äquivalent zur Bereitschaft des Zeugen angesehen werden, für seine Überzeugung zu sterben, von der im ersten Text die Rede war. Der Unterschied ist jedoch, dass hier der Zeuge nicht sein eigenes Leben als den äußersten Garant seines Zeugnisses einsetzt, sondern seine Selbstheit in der sozialen Interaktion des Versprechens. Die Bezeugung der eigenen Überzeugung hat also bereits eine soziale Dimension, auf die der sechste Punkt nun aufbaut:

6. Wenn diese Bereitschaft, sein Zeugnis zu wiederholen, gesellschaftlich verbreitet ist, trägt sie nicht nur zur Habitualisierung des gegenseitigen Vertrauens in das Wort anderer bei, sondern auch, und dadurch, zur Sicherheit des sozialen Bandes. In diesem Sinn versteht Ricœur das Zeugnis als eine ›natürliche Institution‹, die ein Band des Glaubens in der Gesellschaft etabliert und über die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse hinaus auch die Verlässlichkeit von Tauschvorgängen, Verträgen und Pakten bedingt. Diese Institution macht aus, dass Misstrauen nicht die primäre Haltung gegenüber Zeugnissen ist, sondern erst dann eintritt, wenn starke Gründe dafür sprechen (GGV, 253).

Diese Verankerung des Zeugnisses in einem gesellschaftlichen Kontext und die Bekräftigung seiner Relevanz für die Sicherheit des sozialen Bandes spielten in den früheren Texten Ricœurs über das Zeugnis keine Rolle. Sie ermöglichen ein sozialphilosophisches Verständnis des Zeugnisses jenseits seiner epistemologischen und moralischen Dimensionen.

Sie führen allerdings auch dazu, dass manche Zeugnisse, die weder in der Person der Zeugin noch in Bezug auf ihren Inhalt gesellschaftlich verankert sind, nicht verstanden werden können, keine Zuhörerschaft finden und zur Isolierung der Zeuginnen führen (GGV, 254). Ricœur verweist auf den Grenzfall etwa der Zeugnisse von Überlebenden der Vernichtungslager im dritten Reich, »deren Archivierung in solchem Maß fragwürdig ist, dass sie eine regelrechte Krise des Zeugnisses heraufbeschwören« (GGV, 270).

Die Sonderstellung solcher Zeugnisse wird auch dadurch hervorgehoben, dass sie nur am Rande erwähnt werden: in zwei Sätzen und in einer Fußnote ganz am Ende des Abschnitts *Das Zeugnis*, und etwas ausführlicher erst am Ende des darauffolgenden Abschnitts, *Das Archiv*.

Diese Krise des Zeugnisses hat verschiedene Dimensionen. Sie rührt erstens von der »absoluten Fremdheit [her], die der Schrecken erzeugt« (GGV, 271) und es daran hindert, rezipiert zu werden. Sie verweist zweitens auf Ereignisse, die der Zeuge ohne Distanz erlitten hat, in radikaler Passivität und als Opfer. Das Subjekt des Zeugnisses war nicht wirklich Subjekt seiner Erfahrung, sondern ihr gänzlich ausgesetzt. Darüber hinaus wird das Zeugnis durch den Scham des Opfers erschwert, der die Mitteilung des Erlittenen unterbindet. Dieser Scham und das Erleiden des Schreckens erklären offensichtlich auch den Willen zu vergessen, den Ricœur noch erwähnt. Auf allen Ebenen also der Erfahrung, der Erinnerung, der Mitteilung und der Rezeption widerspricht ein solches Zeugnis den im vorherigen Abschnitt erläuterten Bedingungen des Zeugnisses in seinem alltäglichen Verständnis.

Und dennoch scheint die Frage berechtigt: Waren es nicht genau diese Merkmale, oder zumindest einige von ihnen, die Ricœur in den beiden Texten von 1972 und 1989 als spezifische Merkmale des Zeugnisses dargestellt hatte? Dort wurde das Zeugnis des Absoluten bei Nabert zwar in Verbindung zu etwas gebracht, was erzählt und worüber geurteilt werden konnte, was sich aber konstitutiv dieser Erzählung entzog, was sich nur in Zeichen ausdrückte, die deswegen interpretiert werden mussten. Und bei Levinas wurde die radikale Passivität der Subjektivität betont, die vom Anderen besessen und verfolgt wird und dessen nicht thematisierbare Herrlichkeit bezeugt. Diese Herrlichkeit wird auch nicht »gesagt« oder mitgeteilt. Sie kann nicht erzählt werden, sondern erfolgt im Entsagen jedes Gesagten.

Es stimmt zwar, dass das, was bei Nabert und Levinas bezeugt wird, nicht das nicht zu rechtfertigende Böse oder die Verfolgung als solche sind, sondern beim ersten die Überwindung des nicht zu Rechtfertigenden durch andere Menschen, und bei Levinas die Umkehrung des Ausgesetztseins in die Verantwortung für die anderen. Doch die absolute Fremdheit des Bezeugten, das nicht erzählt werden kann, und die radikale Passivität der Subjektivität, die sich

nicht als aktives Subjekt einer Erfahrung verstehen kann, stehen im Kern von Ricœurs frühem Verständnis des Zeugnisses.

Auch in Bezug auf den Grenzfall der Shoa muss Ricœur im späten Werk zugestehen, dass Primo Levi, Robert Antelme und Jean Améry, unter vielen anderen, Zeugnis ablegen. Und er selbst schreibe, fügt er hinzu, »über die Aussage der Unmöglichkeit, zu kommunizieren, und über den unterfüllbaren Imperativ, Zeugnis abzulegen, von dem sie dennoch Zeugnis ablegen« (GGV, 272). Dieses Zeugnis sei zwar resistent gegen jede Erklärung des Erlittenen. Diese »Allergie« würde aber »eine Art Kurzschluss zwischen dem Moment der Zeugenaussage an der Schwelle der historischen Operation und dem Moment der Repräsentation in schriftlicher Form« provozieren (ebd.). Ist ein solches Verständnis des Zeugnisses als Schwellenphänomen, das nicht aufgenommen werden kann, sich aber dennoch in einem »Kurzschluss« manifestiert, nicht der Hinweis, in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, auf Formen des Zeugnisses, die eher im Zentrum der früheren Texte standen? Ein entsprechender Verweis fehlt allerdings im Text von Ricœur.

Ein anderes Element scheint allerdings eine Verbindung zwischen der späten Darstellung des Zeugnisses als Grundlage der Historiographie und dem frühen Verständnis zu ermöglichen. Ricœur erwähnt hier fast beiläufig, dass die im Zeugnis gegebene Information nicht nur das Objekt eines objektiven Berichts ist, sondern dass sie »als wichtig gelten muss; das bezeugte Faktum muss bedeutsam sein« (GGV, 250). Diese Bedeutsamkeit verweist, so Ricœur weiter, auf die Implikation des Erzählers im Erzählten. Aber er präzisiert nicht, worin diese Implikation besteht, wenn sie nicht bloß subjektiv sein soll.

Sie könnte im Sinne einer Relevanz des Zeugnisses für ein Urteil verstanden werden, das es ermöglichen und unterstützen soll und für das sich der Zeuge einsetzt. Diese Interpretation würde eine Verbindung zur ersten semantischen Analyse des Zeugnisses von 1972 herstellen, in der das Zeugnis im Dienst eines Urteils seine Bedeutung erhielt.

Doch die Implikation des Zeugen könnte auch auf eine normative Dimension des Zeugnisses hinweisen, das von sich aus verlangt, bezeugt zu werden, und dafür Zeugen in die Pflicht nimmt. Dies ist der Fall für die Bedeutsamkeit der Zeugnisse Gottes in der Heiligen Schrift, der Zeugen *sendet*; für die Bedeutsamkeit des Zeugnisses des

Absoluten in den Schriften Naberts, das nach einer Interpretation *ruf*t; oder für die Bedeutsamkeit des Zeugnisses der Herrlichkeit des Unendlichen für Levinas, das auf einen *Ruf* und ein *Gebot* antwortet. Dies ist auch der Fall für die Bedeutsamkeit des Zeugnisses, das im Fall der Shoa auf einen unerfüllbaren Imperativ antwortet. All diese Fälle weisen darauf hin, dass der Gegenstand des Zeugnisses nicht nur wichtig im Sinne einer subjektiven Befindlichkeit des Erzählers, einer epistemischen Kohärenz und Vollständigkeit des Erzählten oder einer judikativen Funktion des Zeugnisses sind, sondern auch im Sinne einer Überzeugung, die mitgeteilt werden *muss*.

Sowohl in Bezug auf den »Grenzfall« eines Zeugnisses des Unerzählbaren, der hier als Krise des Zeugnisses dargestellt und dennoch als Zeugnis verstanden wird, wie auch in Bezug auf die Bedeutsamkeit des Zeugnisses überhaupt öffnet also der späte Text Perspektiven, die er selbst nicht ausfüllt. Dafür mag es lehrreich sein, zu den früheren Texten Ricœurs zurückzukehren, die im Zeugnis eine Dimension der Höhe und der Exteriorität für konstitutiv hielten, seine ethische Dimension betonten oder behaupteten, dass jede Philosophie des Zeugnisses eine solche ist, für die die Frage des Absoluten eine sinnvolle Frage ist.

