

René Torkler

Anthropologie der Zerbrechlichkeit

Hannah Arendt und Paul Ricœur über Verzeihen und Versprechen

1. Menschen verstehen (1858) | 1.1 Zerbrechlichkeit (1858) | 1.2 Geboren sein (1862) | 1.3 Anthropologie des Jemand (1866) | 1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit (1868) | 2. Verzeihen und Versprechen (1870) | 2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten (1870) | 2.2 Neuanfänge des Vertrauens (1875) | 2.3 Der Pakt der Treue (1880) | 3. Fazit (1885)

Nur zwei Jahre trennen die Erscheinung von Arendts *Vita activa* (1958) und Ricœurs *Die Fehlbarkeit des Menschen* (1960) voneinander, und beide entwickeln in diesen frühen Schriften Überlegungen, die man als die *anthropologischen* Anteile ihrer Werke bezeichnen könnte. Wenngleich eine gegenseitige Rezeption zu dieser Zeit kaum belegbar ist und Ricœur sich in seinem Fehlbarkeitsbuch nicht explizit auf Arendt bezieht, formieren sich hier Grundzüge in beider Denken, die gleichzeitig Berührungspunkte zwischen ihren Werken markieren und die Übergänge ankündigen, aus denen Ricœurs spätere Arendt-Rezeption schöpfen wird. Im vorliegenden Beitrag soll diesem Verhältnis nachgegangen werden, wobei in anthropologischer Perspektive vor allem der Befund einer für den Menschen und seine Lebensweise charakteristischen Fragilität in den Mittelpunkt rückt. So gesehen tritt die menschliche Lebensweise tatsächlich für beide besonders im »Fall ihrer Brüchigkeit und ihres Versehrtwerdens wie auf einer Negativfolie deutlich hervor«.¹

Um dies zu zeigen, wird in einem ersten Teil zunächst Ricœurs Überlegung einer grundlegenden *Disproportionalität* nachgezeichnet (1.1.), wie er sie in seinem Fehlbarkeitsbuch entwickelt und die das zentrale Strukturmerkmal der zerbrechlichen Konstitution des

1 B. Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001, 37.

Menschen darstellt. Schon hier werden sich verschiedene Verbindungen zu Arendts Denken ergeben, da Ricœur sich auch in seiner frühen Schrift auf den bei Arendt wichtigen Topos menschlicher Natalität (1.2.) bezieht. Auch Arendt entwickelt auf Basis ihrer Überlegungen zur Natalität eine Form von Anthropologie, die sich dadurch auszeichnet, den Menschen nicht als ein *Etwas* zu begreifen, sondern als einen *Jemand*, der in der Lage ist, durch sein Handeln Anfänge in der Welt zu setzen (1.3.). Allerdings wird der Mensch auch bei Arendt als *fragiles* Lebewesen verstanden, was zum einen mit der ihm eigentümlichen Bedingtheit zu tun hat und zum anderen mit der Zerbrechlichkeit der Welt als solcher, die für Arendt wesentlich durch menschliches Handeln konstituiert wird und daher auch allen Unwägbarkeiten menschlicher Praxis ausgesetzt bleibt (1.4.).

Da die Diagnose menschlicher Zerbrechlichkeit die Frage wachruft, inwiefern und wie Menschen imstande sind, ihrer grundsätzlich problematischen Konstitution etwas entgegenzusetzen, sollen im zweiten Teil besonders zwei menschliche Vermögen untersucht werden, die hierbei eine zentrale Rolle spielen: Verzeihen und Versprechen. Dabei wird sich zeigen, dass Ricœur auch hier auf Überlegungen aus Arendts *Vita activa* zurückgreift, diese aber an vielen Stellen modifiziert, ergänzt und ausdifferenziert. Um dies klarer herauszuarbeiten, wird zunächst Arendts Auseinandersetzung mit den beiden Fähigkeiten skizziert (2.1.), um dann im Folgenden nachvollziehen zu können, wie Ricœur sowohl ihre Überlegungen zum Verzeihen (2.2.) als auch zum Versprechen (2.3.) aufnehmen und über sie hinausgehen wird.

1. Menschen verstehen

1.1 Zerbrechlichkeit

Dass man in diesem Zusammenhang von Anthropologie mit etwas Vorsicht sprechen muss, liegt daran, dass beide, Arendt und Ricœur, keine Wesensbestimmung des Menschen im Sinne der Philosophischen Anthropologie vorlegen. Arendt kritisiert in *Vita activa* jegliche philosophischen »Versuche, das Wesen des Menschen zu be-

stimmen«,² da diese nur allzu leicht auf eine Verdinglichung des Menschen hinauslaufen, die es zu vermeiden gelte. Und auch Ricœur will es ganz explizit ausschließen, den Menschen »als ein Objekt zu behandeln, dessen Platz sich in bezug auf andere Realitäten ausmachen ließe«.³ Von beiden wird also weniger der Versuch unternommen, den Menschen als ein Etwas zu *bestimmen*, als vielmehr, die Erscheinungsweisen des Menschlichen in ihrer Eigentümlichkeit zu *verstehen*. Und bei dieser Form der Auseinandersetzung mit der *condition humaine* spielt für beide der Begriff der Zerbrechlichkeit eine nicht unwesentliche Rolle.

Ricœur dienen die anthropologischen Überlegungen in *L'homme faillible* als Vorlauf für seine Auseinandersetzung mit dem Bösen. Die frühe Schrift »kreist um das Thema der Fehlbarkeit, d.h. der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich macht« (FM, 8 f.). Dabei knüpft sie zwar an Ricœurs frühe Eidetik des Wollens an, bereitet aber vor allem die *Symbolik des Bösen*⁴ vor, mit der zusammen sie Ricœurs *Phänomenologie der Schuld* bildet. Der Mensch wird hier also nicht von seiner eigentlichen *Leistung* oder gar dem durch ihn möglichen *Guten* her charakterisiert, sondern vielmehr durch sein »Elend« (FM, 17 ff.), durch ein für ihn spezifisches *Scheitern*, dessen Möglichkeit es verständlich zu machen gilt.

Für diese »Anthropologie der Fehlbarkeit« (FM, 26) sind nun zwei Vorstellungen leitend, die eng miteinander zusammenhängen: die *Zerbrechlichkeit* des Menschen, die sich als eine grundlegende Form der *Disproportionalität* verstehen lässt. Ricœur geht also aus von der grundlegenden »Idee, dass der Mensch schon in seiner Verfassung zerbrechlich ist, daß er fehlgehen kann« und seine erste Arbeitshypothese dazu ist, dass dies »einen Wesenszug des Menschseins« (FM, 17) darstelle. Diese Diagnose präzisiert er in seiner zweiten Arbeitshypothese dahingehend, »daß der Gesamtcharakter des Menschen in einer gewissen Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst« bestehe; einem menschengespezifischen »Missverhältnis« (ebd.). Diese menschliche »Disproportion« – ein Begriff, der

2 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich 2002, 21 [=VA].

3 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 19 [=FM].

4 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971.

Pascal entlehnt wird – geht letztlich darauf zurück, dass der Mensch Endliches und Unendliches in sich vereint, dass er »größer und kleiner ist als er selbst«⁵ und daher gewissermaßen niemals mit sich selber eins sein kann: »Der Mensch ist ebensosehr zu unbegrenzter Rationalität, zu Totalität und Glückseligkeit bestimmt, wie er in eine Perspektive gebannt, dem Tod ausgeliefert und an das Begehren geschmiedet ist«, er »ist ebensosehr Diskurs wie Perspektive, Ganzheitsanspruch wie begrenzter Charakter, Liebe wie Begehren« (FM, 20).

So wird verständlich, dass der Mensch aufgrund dieser Konstitution eine extrem »labile ontologische Verfassung aufweist« (FM, 18). Diese menschliche Disproportionalität markiert den Kern einer »Gesamtsicht« auf den Menschen, die auch Nicht- und Vorphilosophisches enthält. Ricœur ist nun der Auffassung, dass das anthropologische Denken von diesem »Vorverständnis des Menschen durch ihn selbst als »elend« ausgehen muss wie von einer »Matrize«, um sich in seiner Reflexion einer angemessenen Auffassung des Menschen anzunähern, ohne sie je vollständig einzuholen (FM, 20 f.). Diese hermeneutische Vorgehensweise wird im Verlauf des Buches an den Ebenen des Erkennens, des Handelns und des Fühlens durchexerziert. Auf einer durchaus platonisch vorgezeichneten Bahn knüpft Ricœurs Anthropologie dabei an die »Idee des *Mittelwesens*« an, das seine Aufgabe darin findet, zwischen Endlichem und Unendlichem zu vermitteln: »Kurz, für den Menschen heißt Vermittler sein soviel wie Vermittlung schaffen« (FM, 19).

Diese Vermittlung wird nun auf den besagten drei Ebenen verfolgt und dabei will Ricœur auf den ersten beiden »ein Stück weit mit Kant [gehen]« (vgl. FM, 101, 63), um auf der letzten gewissermaßen wieder bei Platon anzukommen. Auf der Ebene menschlichen Erkennens identifiziert Ricœur die »Pole Verstand und Sinnlichkeit« (FM, 101), die nach Vermittlung suchen und über das »dunkle« Vermögen der Einbildungskraft zu ihrer Synthese gelangen – auch wenn er einräumt, dass das Vermögen der Einbildungskraft in Kants Werk insgesamt »ein Rätsel« (FM, 63) bleibt. Im Praktischen ist es die Achtung, die – freilich nicht minder dunkel – eine »Synthesis der Person« herstellt, die den Kantischen Dualismus in ethischer Hinsicht überbrücken und so der menschlichen Disproportion zwi-

5 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987, 288.

schen »Vernunft und Endlichkeit« (FM, 103) entgegenwirken soll. In beiden Fällen lässt sich die Disproportion des Menschen als eine Zerrissenheit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit deuten; es ist also beide Male ein »Spalt [faillie], der die Zerbrechlichkeit des Menschen ausmacht« (FM, 104) und der dessen Fehlbarkeit (*faillibilité*) bedingt.

Im dritten Schritt geht Ricœur am deutlichsten über den Horizont des Kantischen Denkens hinaus, wenn er den Befund der menschlichen Disproportion auch auf dem Feld des menschlichen Gemüts nachzeichnen und auf diesem Wege »die Anthropologie in einer Philosophie des Gefühls [...] vollenden« will (FM, 112). Diese Überlegungen zur »affektiven Zerbrechlichkeit« (FM, 164) bilden insofern »das Herzstück des ganzen Werkes«, ⁶ als sie die Grenzen eines transzendentalen Zugangs zum Menschen am klarsten aufzeigen. Die Disproportion liegt hier im »Auseinanderstehen von Lust und Glück« (FM, 167), die im dritten Schritt den Befund erneuert, »daß das Selbst niemals gesichert ist« (FM, 165). Diese »neue Spaltung [...] zieht das Ich auseinander in zwei affektive Grundabsichten, die des organischen Lebens, die sich in der Vollkommenheit der Lust vollbringt, und die des geistigen Lebens, die nach Ganzheit, Vollkommenheit des Glückes strebt« (FM, 172). In dieser neuen Disproportion zeigt sich die menschliche Gespaltenheit also zwischen vitalem und geistigem Begehren, zwischen der Unruhe der Lust und der bleibenden Ruhe der Glückseligkeit, die immer nur angestrebt, aber letztlich niemals erreicht wird. Zur Vermittlung dieser Spannung greift Ricœur auf das Seelenvermögen zurück, das bei Platon *θυμός* und bei Pascal *cœur* genannt wird und für das Ricœur den Begriff des *Gemüts* wählt. Auch das Gemüt vermag die menschliche Disproportion letztlich nicht zu kitten und den Menschen nicht zur Ruhe zu bringen: Durch »seine unbeständige Stellung zwischen dem Vitalen und dem Geistigen« erweist sich »das Herz von Haus aus als das, was in mir unruhig ist. Wann werde ich genug haben? Wann werde ich genug geschätzt, anerkannt sein? Wo ist in alldem die ›Genüge?‹« (FM, 165.)

In Ricœurs Philosophie der Affektivität offenbart sich das menschliche Gefühlsleben als komplex und vielgestaltig; das Gefühl kann nicht auf natürliche Leidenschaften oder lustförmige Ausdrü-

6 Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 292.

cke von Vitalität allein reduziert werden. Umso mehr erhärtet sich auch hier der Befund menschlicher Disproportionalität, da eine konkrete Vermittlungsperspektive zwischen *βίος* und *λόγος* gerade im Bereich des Affektiven kaum greifbar ist und der Vermittlungsversuch von Lust und Glück im Unbestimmten und Zufälligen endet (vgl. FM, 165, 172). Damit bestätigt sich im Gefühlsleben abermals der Befund einer »Zerbrechlichkeit des Menschenwesens« (FM, 172), da aus diesem Spalt eine bleibende Unruhe resultiert, durch die der Mensch in einem inneren Konflikt mit sich selbst verbleibt, der ihn zu zerreißen droht. Auch wenn sich im Konkreten manche »Zweifel«⁷ an dieser Diagnose eines sich im Menschen zutragenden dreifachen Konflikts zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit regen mögen, so gelingt es Ricœur doch in eindrucksvoller Weise herauszustellen, auf wie vielfältige Weise eine Bestimmung des Menschen zu einem Befund von Fragilität, Zerbrechlichkeit und Unbestimmtheit führen muss, die der Mensch handelnd in die Welt weiterträgt: »Alles menschliche Handeln trägt das Mal dieses Unbestimmten« (FM, 165).

1.2 Geboren sein

In Ricœurs früher Anthropologie sind vielfältige Verbindungslinien zu Arendts Denken enthalten. Am augenscheinlichsten ist dies bei seinen Überlegungen zur menschlichen Geburt. Diese Passagen sind durchaus ambivalent; es geht ihnen zum einen darum, die leibgebundene Perspektivität des menschlichen Weltzugangs herauszustellen und zum anderen darum, die Geburt als eine Öffnung hin zur Welt zu begreifen. In der Geburt wird also einerseits sinnfällig, dass wir geboren *werden* und wir den Beginn des Lebens und die Bedingungen, unter denen sich unser Leben ereignen wird, eher erleiden als selbst gestalten. Zum anderen erweist sich die Geburt als der Initialpunkt, von dem alle Möglichkeiten ihren Ausgang nehmen, die wir im Laufe des Lebens aktiv ergreifen. Mit der Begrenztheit leiblicher Perspektivität und der Öffnung für die Fülle weltlicher und menschlicher Möglichkeiten sind es wieder die Momente von Endlichkeit und Unendlichkeit, die sich im Menschen verschränken.

7 Vgl. dazu Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, 291.

Wenn Ricœur schreibt, »mit meiner Geburt trete ich in eine Welt der Sprache, die mir vorweg ist und mich einhüllt« (FM, 46), so handelt es sich hier um eine Welt, die bereits vor meiner Geburt existiert und deren Bedingungen ich – »einmal ›in die Welt gesetzt‹« – so vorfinde und nur hinnehmen kann. Ich selbst *setze* dabei also nicht, ich *werde* gesetzt – und mit diesem Faktum muss ich genauso klarkommen wie auch die anderen in der Welt mit mir: »Meine Geburt ist ein Ereignis für die anderen, nicht für mich«; denn ich selbst leiste hier nicht nur keinen aktiven Beitrag; streng genommen ist mir der Umstand meiner Geburt nicht einmal erinnerlich und ich hätte keinerlei Kenntnis davon, wenn ich sie nicht »dem Gedächtnis anderer [entnehmen]« (FM, 42) könnte.⁸ Mein Anteil am Ereignis meiner Geburt ist so begrenzt wie meine Möglichkeiten zu diesem Zeitpunkt und diese Begrenztheit setzt sich fort in der leiblichen Existenz, die jedem menschlichen Leben eigentümlich ist. Nicht nur bringt es der Leib mit sich, dass er uns als solcher nach außen begrenzt. Bin ich als leibliches Wesen erst einmal in der Welt, so »gewahre ich fortan diese Welt [...] von dieser Stelle aus«. Durch die leibliche Existenzweise ist das menschliche Weltverhältnis also immer ein jeweiliges, perspektivisches: »Die originäre Endlichkeit liegt in der *Perspektive* oder im *Gesichtspunkt*; sie greift in unsere Grundbeziehung zur Welt ein« (FM, 42) und führt dazu, dass unser Weltzugang insgesamt auf diese unsere Perspektive begrenzt ist und bleibt.

Dieser »Enge« des leiblichen Weltzugangs entspricht in praktischer Hinsicht der *Charakter* in seiner Einmaligkeit – aber auch in seiner Endlichkeit. Beide Momente bedingen sich gewissermaßen wechselseitig: Der zu sein, der man ist, heißt immer auch unendlich vieles *nicht* zu sein. Und auch *der zu sein, der man ist*, liegt nicht vollständig in der eigenen Hand, sondern ist stets bedingt durch die konkrete Ausprägung des eigenen Charakters, die man als »Urpunkt Null« (FM, 88) mit in die Welt bringt: »Mein Charakter ist nicht aus einer Stellungnahme hervorgegangen. Gerade dies bestätige ich, wenn ich sage, ich bin *geboren*. Meine Geburt bezeichnet dieses

8 In *Das Selbst als ein Anderer* wird Ricœur unter Bezugnahme auf Arendt darauf hinweisen, dass die Natalität nicht »die Erfahrung des in die Welt Eintretens ist, sondern die des schon Geborenseins, des Bereits-sich-da-Befindens«. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 2006, 393 [=SaA].

Erstfaktum, daß meine Existenz selbst ein Faktum ist. [...] Meine Geburt ist also nichts anderes als mein Charakter [...]« (FM, 89).

Der Charakter ist damit gewissermaßen die Perspektive, aus der wir auf das »praktische Feld« (SaA, 187) blicken und aus der sich uns die Möglichkeiten menschlichen Handelns eröffnen. Wie der Leib auch ist der Charakter nicht nur Schicksal und Begrenzung, sondern die Bedingung der Möglichkeit einer jeden Teilhabe an menschlicher Praxis. Er steht nicht nur für Begrenzung und Endlichkeit, sondern öffnet uns auch hin zum Unendlichen: »Mein Charakter ist nicht das Gegenteil dieser Menschheit, sondern ihr Anblick von einer Stelle aus [...]. Sicher ist, daß alle Werte allen Menschen zugänglich sind, jedoch von einer Seite, die jedem eigen ist; in diesem Sinn ist ›jeder‹ ein ›Mensch‹.« So gesehen ist die Endlichkeit des Charakters nicht nur ein Schicksal oder eine äußere Grenze, sondern »die unnachahmliche Weise, in der ich meine Freiheit ausübe« (FM, 87). Damit grenzt mich mein Charakter nicht nur (negativ) von dem ab, was ich *nicht* bin, sondern entspricht in praktischer Hinsicht auch (positiv) »meiner freien Öffnung zu den gesamten Möglichkeiten des Menschseins« (FM, 91).

Viele von Ricœurs Überlegungen zum menschlichen Geborensein lassen sich – wie andere Stellen des Werkes auch – wie ergänzende und ausdifferenzierende Kommentare zu *Vita activa* lesen, wo Arendt die Natalität als eine wesentliche Bedingung menschlicher Existenz begreift. Arendt macht in *Vita activa* wiederholt sehr deutlich, dass diese Überlegungen zur Bedingtheit des Menschen klar zu unterscheiden sind von »Aussagen über die ›Natur‹ des Menschen« (VA, 19). Anders als in der *Fehlbarkeit des Menschen* wird der Begriff der Anthropologie in *Vita activa* darum auch sehr konsequent vermieden. Wenn Hans Jonas nach Arendts Tod ihr Werk dennoch mit dem Etikett »philosophische Anthropologie«⁹ versehen wollte, so ist dies insofern nicht ganz ohne Berechtigung, als sie auf der Grundlage »historisch variabler Ausformungen menschlicher Bedingtheiten« mindestens eine Explikation menschlicher Existenz vornimmt.¹⁰ Al-

9 H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk*, in: *Merkur* 341 (1976), 921–935, hier: 922.

10 H. Bajohr, *Negative Anthropologie. Begriffe, Spielarten, Gegenstände*, in: ders., S. Edinger (Hg.), *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*, Berlin 2021, 7–42, hier: 25.

lerdings ist sie der Auffassung, die Benennung solcher Bedingtheiten könne »niemals ›den Menschen‹ erklären oder Antwort auf die Frage geben, was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen uns absolut bedingt« (VA, 21). Angesichts ihrer Zurückhaltung bei der philosophischen Bestimmung einer überzeitlichen Natur des Menschen ist ihr Denken in diesem Zusammenhang auch als »negative Anthropologie« rubriziert worden.¹¹

Arendt nennt in *Vita activa* ganz konkret *sechs* solcher Bedingtheiten, nämlich »das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität« (ebd.). Historisch kontingent ist diese Aufführung insofern, als alles, »was immer menschliches Leben berührt, was immer in es eingeht, [...] sich sofort in eine Bedingung menschlicher Existenz [verwandelt]« (VA, 19). Auch wenn diese kurze Liste also in gewisser Weise offen ist, nimmt Arendt deutliche Akzentsetzungen vor, in denen sich auch Unterschiede zu Ricœurs Überlegungen erkennen lassen. So wird etwa mit der Bedingtheit des »Lebens« durchaus auch der Umstand angesprochen, dass menschliche Existenz der Leiblichkeit bedarf – allerdings kommt diesem Aspekt in *Vita Activa* eine weit geringere Bedeutung zu als in Ricœurs Denken. Demgegenüber wird der »Weltlichkeit« schon deshalb weit mehr Raum gegeben, weil der Umstand, dass Menschen in einer Welt kultureller Gegenstände leben, die sie selbst herstellen und damit zu Produzenten ihrer eigenen Bedingtheiten werden können, in direktem Zusammenhang steht mit der aus Arbeiten, Herstellen und Handeln formierten Tätigkeitstrilogie, um die es Arendt in *Vita activa* in der Hauptsache geht.

Eine besondere Stellung kommt in Arendts Werk insgesamt dem Begriff der Pluralität zu, die unter den genannten Bedingtheiten gewissermaßen eine Hauptrolle spielt.¹² Arendt weist darauf hin, dass

11 Vgl. Bajohr, *Negative Anthropologie*, 24–26: »Der anti-kataphatische Affekt, der in der Abneigung gegen die Rede von einer ›menschlichen Natur‹ zum Ausdruck kommt, und das Umlenken anthropologischen Fragens auf Handlungskonzepte, zeichnen zwei Denkfiguren aus, die in Arendts Werk negativ-anthropologisch genannt zu werden verdienen.«

12 Auch und gerade Ricœur weist immer wieder darauf hin, dass für Arendts politisches Denken »die Pluralität eine ursprüngliche Gegebenheit praktischer Philosophie ist«. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 201 [=GGV].

»Gott nicht *den* Menschen erschuf, sondern die Menschen« (VA, 17) – und so muss ihr zufolge jede Bestimmung eines »Wesens« oder einer »Natur« *des* Menschen fehlgehen, die den grundlegenden Umstand vernachlässigt, dass menschliche Existenz nur unter der Bedingung der Pluralität als solche kenntlich wird. So gesehen ist es nicht unplausibel, »bei Arendt eine konditional-pluralistische Anthropologie zu entdecken«. ¹³

1.3 Anthropologie des Jemand

Ein entscheidender Anknüpfungspunkt zwischen Ricœur und Arendt ergibt sich nun mit Blick auf die Bedingung der Natalität, für die Arendt schon in ihren frühesten Werken immer wieder das augustinische Diktum »*Initium ut esset, creatus est homo* – ›damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‹« in Anspruch nimmt. ¹⁴

Auch hier werden von beiden unterschiedliche Aspekte akzentuiert. Zwar ist die Geburt auch für Arendt »Gabe« (VA, 10) und damit gewissermaßen etwas Empfangenes, das wir nicht selbst ins Werk gesetzt haben. Aber im Unterschied zu Ricœur wird das aktive, initiative Moment des Geborenseins bei Arendt weit stärker akzentuiert. Ihre zentrale Überlegung dazu ist, dass Menschen nicht nur dadurch gekennzeichnet sind, Neuankömmlinge in der Welt zu sein, sondern vor allem dadurch, dass sie imstande sind, durch ihr Handeln selbst neue Anfänge zu setzen und dadurch den Anfang zu »bestätigen«, der durch sie in die Welt gekommen ist. Dieser Aspekt einer menschlichen Initiativkraft bildet den Kern von Arendts Natalitätsbegriff, der auf diese Weise als Grundbedingung einer Existenz des Menschen als einem handelnden Wesen deutlich wird: »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenseins bestätigen« (VA, 215). Mit dem Begriff Natalität wird die Geburt also nicht in erster Linie als »nackte Tatsache« thematisiert, mit der unsere Weltperspektive ihre individuelle Begrenzung erhält,

13 Bajohr, *Negative Anthropologie*, 24.

14 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München 2006, 979.

sondern vor allem als eine für das Menschsein charakteristische Anfänglichkeit, die als Fähigkeit nicht nur menschlichem Tätigsein als Bedingung vorausgeht, sondern im menschlichen Handeln iteriert: »Handeln als Neuanfang realisiert in jedem Einzelnen die Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Gebo-
renseins« (VA, 217).

Ricoeur nimmt an zahlreichen Stellen seines späteren Werkes Bezug auf dieses Handlungsverständnis Arendts und den damit verbundenen Gedanken eines »Wer«, das durch Geburt in die Welt kommt, sich im Handeln zeigt und im Modus des Erzählens bestimmt wird.¹⁵ Zwar bemerkt er durchaus, dass die Natalität für Arendt dem menschlichen Tätigsein insgesamt, also »Arbeit, Herstellen Handeln, unterlegt ist« (GGV, 549) und tatsächlich hatte sie in *Vita Activa* herausgestellt, dass »im Sinne von Initiative – ein initium setzen – [...] ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten [steckt]«. Sie betont jedoch auch, dass das »Handeln an die Grundbedingung der Natalität enger gebunden ist« (VA, 18) als an andere Tätigkeiten. Diese Nähe hat nicht unwesentlich mit eben mit dem Moment der Selbstoffenbarung zu tun, das mit der Anfänglichkeit in Geburt und Handeln gleichermaßen einhergeht. Ricoeur konstatiert daher, dass »Hannah Arendt [...] die Wer-Frage mit einer eigentümlichen Spezifizierung des Handlungsbegriffs [verknüpft]« (SaA, 76). Nur wenn wir nicht mehr fragen: »Was sind wir, sondern: Wer sind wir« (VA, 21), nehmen wir Arendt zufolge eine Fragehaltung ein, die es ermöglicht, Menschen nicht in einer verdinglichenden oder naturalisierenden Form als Gattungsexemplare misszuverstehen. Das Anfangen, das sich in der Geburt erstmalig und in jedem folgenden Handeln wieder ereignet, enthält stets ein Moment der Selbstoffenbarung, das den Einzelnen als einen *Jemand* (im Unterschied zu einem *Etwas*) sichtbar macht: »Das Auftauchen eines neuen Wesens ist in diesem Sinn ohne Vorgänger: Dieses hier, das bin ich« (WdA, 243).¹⁶ Nur auf diesem Weg einer *Anthropologie des Jemand* öffnet sich der Weg für eine verstehende Thematisierung

15 Vgl. SaA, 76; sowie N. Van den Haak, *Narrativiteit bij Paul Ricoeur en Hannah Arendt*, in: *Jaarboek voor esthetica* (2001), 75–90, hier: 76 f.: »De Kunst van het verhaal rust bij Arendt in de kracht de handeling te condenseren.«

16 P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 243 [=WdA].

des Menschen, wie sie in *Vita activa* angelegt ist – und wie Ricoeur sie in seinem Fehlbarkeitsbuch vor Augen hat.

1.4 Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit

Da in Arendts Denken die Emanzipation des Individuums weit weniger im Zentrum steht als der Erhalt einer gemeinsamen Welt, stellt der Gedanke einer »Geburt des Jemand« im Sinne eines radikalen Neuanfangs eine durchaus ambivalente Angelegenheit dar: »Es liegt in der Natur eines Neuanfangs, daß er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unberechenbar in die Welt bricht« (VA, 216). Diese Welt, in die wir durch unsere Geburt einbrechen, ist für Ricoeur wie für Arendt wesentlich eine sprachlich verfasste; sie wird konstituiert durch zwischenmenschliche Bezüge und damit durch das, »was im Sprechen einen Sinn ergibt« (VA, 12). Die Fähigkeit des Sprechens, als das wir Handeln bei Arendt wesentlich begreifen dürfen, eröffnet die Möglichkeit, Verbindungen zwischen Menschen zu knüpfen. Auf diesem Wege konstituiert sich das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, 222), das Arendt als Welt im vollen Sinne des Begriffs versteht. Ähnliches steht wohl Ricoeur vor Augen, wenn er von einer »Transzendenz des Sagens« (FM, 47) spricht, bei der »die Sprache dem Leib zu Hilfe kommen« muss (FM, 48): Die Begrenztheit der Einzelperspektive, die mit unserer Geburt in die Welt kommt, kann nur durch sprachliche Kommunikation überschritten werden. Erst dieser sprachlich konstituierte »Sinn, der meine Perspektive intentional überschreitet« (FM, 47) ermöglicht den Bestand einer gemeinsamen Welt im Sinne eines kommunikativ konstituierten interpersonalen Zusammenhangs – und auch in diesem Punkt sind Arendt und Ricoeur sehr dicht beieinander.

Mit dem Aspekt der Überschreitung von Einzelperspektiven ist auch ein zweites Moment des Handelns angesprochen, das Arendt stets mit dessen Anfänglichkeit zusammendenkt. Neben dem Aspekt des Anfangens, den sie auch mit Kants Freiheit »im kosmologischen Verstande«¹⁷ in Verbindung bringt, versteht Arendt Handeln vor al-

17 »Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen.« Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen*

lem als eine »Fähigkeit, Beziehungen zu stiften« (VA, 238). Handeln ereignet sich wesentlich in einer von Pluralität geprägten Welt, im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, 222) und daher ist ein Handelnder nie nur Anfänger, »sondern immer auch zugleich einer, der erduldet« (VA, 236). Neue Anfänge in der Welt sind also insofern stets riskant oder ein »Wagnis«, als jeder im Handeln liegende Anfang in der Welt auf eine Vielzahl weiterer Anfänge trifft, mit denen er möglicherweise mehr oder weniger direkt konfligiert. Dadurch geht das Anfangen für die Handelnden immer auch mit einer Kontingenzerfahrung einher: »Was daraus wird, wissen wir nie.«¹⁸ Jeder Neuanfang kann eine gemeinsame Welt also befördern oder bedrohen.

Der Handlungszusammenhang der Welt, der zu den Bedingungen einer menschlichen Existenz insofern hinzugehört, als Menschen nur in ihm die Fähigkeit des Handelns realisieren und als Menschen kenntlich werden können, erweist sich daher permanent als gefährdet. Nicht nur ist der Mensch selbst durch seine Disproportionalität mit Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit geschlagen. Wenn Arendt von der »Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten« (VA, 234) spricht, so ist damit gemeint, dass auch der weltliche Zusammenhang, von dem die Möglichkeit menschlicher Existenz abhängt, aufgrund der Unabsehbarkeit menschlichen Handelns selbst in hohem Maße fragil ist. Wo Ökonomismen das freie Handeln der Menschen Notwendigkeiten unterwerfen, andere Formen des Zweck-Mittel-Denkens ihre Interaktionsprozesse überformen oder gar offene Gewalt gemeinsames Handeln in Freiheit gefährdet, wird zudem auch dem Machtpotenzial der Boden entzogen, das sich nur durch ein Miteinander-Handeln freier Menschen aufbauen kann. In diesem Sinne bemerkt Ricœur, dass sogar »die Macht zerbrechlich« (SaA, 239) ist.¹⁹ Die Diagnose einer Zerbrechlichkeit des Menschen

Vernunft. Werkausgabe Bd. IV (Hg. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1980, B 561; H. Arendt, *Freiheit und Politik*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 2016, 201–226, hier: 220.

18 H. Arendt, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964)*, in: dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. v. U. Ludz, München 2007, 46–72, hier: 72.

19 »Die Zerbrechlichkeit der Macht besteht jedoch nicht in der unmittelbaren und nackten Verwundbarkeit der Sterblichen als solcher, sondern in einer Zerbrechlichkeit zweiten Grades: der Zerbrechlichkeit der Institutionen und sämtlicher

kann also über die Konstitution des einzelnen Menschen hinaus auf das gesellschaftlich-politische Zusammenleben im Ganzen ausgedehnt werden, das für Arendt wie für Ricoeur an Bedingungen geknüpft ist, sofern es als *menschliche* Existenzweise gelten soll.

Diese Zerbrechlichkeit erweist sich hier konkret als die Unabsehbarkeit, die ein Leben in Freiheit und Pluralität mit sich bringt: »Daß die Menschen nicht fähig sind, sich auf sich selbst zu verlassen [...], ist der Preis, mit dem sie dafür zahlen, daß sie frei sind; und [...] der Preis, den sie dafür zahlen, daß sie mit anderen ihresgleichen zusammen die Welt bewohnen« (VA, 312). Der Befund der Unabsehbarkeit, der – wie Ricoeur treffend bemerkt – »aus den Launenhaftigkeiten des Herzens und der Komplexität der Folgeketten unserer Handlungen resultiert« (GGV, 749), wiegt umso schwerer, als jedes Resultat menschlichen Tuns im Weiteren unweigerlich zur Bedingung menschlicher Existenz wird. So unabsehbar menschliches Handeln sein mag – ist es einmal in der Welt, lässt es sich nicht einfach zurücknehmen.

Wie ist ein menschliches Leben unter solchen Bedingungen möglich? Arendts Pointe besteht darin, dass die gleiche Initiativkraft, die zu der zerbrechlichen Konstitution menschlicher Angelegenheiten beiträgt, auch den Weg eröffnet, mit der konstatierten Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit menschlichen Handelns umzugehen.

2. Verzeihen und Versprechen

2.1 Heilmittel menschlicher Angelegenheiten

Konkret stellt Arendt zwei »Heilmittel« vor, die auch für Ricoeurs Denken zentrale Bedeutung gewinnen werden: Verzeihen und Versprechen. Während sich das Verzeihen »auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht«, richtet das Versprechen »ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft auf«

um sie kreisenden menschlichen Angelegenheiten.« SaA, 239; vgl. P. Ricoeur, *Power and Violence*, in: *Theory, Culture and Society* 27, nr. 5 (2010), 18–36, hier: 33 f.

(VA, 301 f.).²⁰ Beide Vermögen sind mit Blick auf ihre zeitliche Dimension also konsequent symmetrisch gedacht. Indem sie »binden und entbinden« (GGV, 745; vgl. VA, 302) erlauben sie es, sowohl der Unwiderruflichkeit als auch der Unabsehbarkeit menschlicher Praxis etwas entgegen zu setzen und auf diese Weise mit der Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten umzugehen.

Ricœur bezeichnet seine eigenen Überlegungen zur Beziehung von Versprechen und Erinnern als »Widerhall« (WdA, 171) auf Arendts Gedanken zu Versprechen und Verzeihen, und es ist unübersehbar, wie intensiv er die entsprechenden Paragraphen von *Vita Activa* besonders in seinem Spätwerk rezipiert hat: »Die Kraft der beiden Vermögen besteht darin, in verantwortlicher Weise auf die zeitlichen Zwänge zu antworten, denen die ›Kontinuität des Handelns‹ auf der Ebene menschlicher Angelegenheiten unterliegt« (GGV, 745).

Das Verzeihen ist bei Arendt insofern schon handlungstheoretisch eine Sensation, als »es das beinahe Unmögliche versucht, nämlich Getanes ungetan zu machen« und darum stellt es für sie auch »vielleicht die kühnste der menschlichen Handlungen« dar.²¹ Im Kontext menschlicher Angelegenheiten eröffnet sich durch das Verzeihen für Arendt vor allem eine Möglichkeit, mit dem Faktum und den Folgen menschlicher Fehlbarkeit umzugehen. »Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse« (VA, 306) – aber da sie als solche nicht nur verschuldet, sondern auch erlitten werden, führen sie nahezu unweigerlich zu Gegenmaßnahmen. Dabei ist die Rache die »natürlich-automatische Reaktion gegen Verfehlungen«, die sich absehbareweise einstellen wird und die zudem die Tendenz bei sich führt, eine Kettenreaktion auszulösen, in der »alle Beteiligten, gleichsam an die Kette einer einzigen Tat gelegt, nur noch re-agieren, aber nicht mehr agieren können« (ebd.). Dieser Lauf der Dinge ruft nicht nur vielfach neues Unrecht hervor; er nimmt die Beteiligten auch in einem quasi-natürlichen Mechanismus der Unfreiheit gefangen.

20 Analog schreibt Ricœur in *Wege der Anerkennung* über Erinnerung und Versprechen: »Zunächst ist klar, daß jene der Vergangenheit zugekehrt ist und rückblickend, dieses der Zukunft zugewandt und vorausblickend ist« (WdA, 164).

21 H. Arendt, *Verstehen und Politik*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hrsg. v. U. Ludz, München 2016, 110–127, hier: 110.

Das Verzeihen erlaubt es nun, diesem Schicksal zu entgehen, indem es »einen neuen Anfang setzt, wo alles zu einem Ende gekommen schien«. ²² Anders als derjenige, der bloß reaktiv Rache nimmt, bricht der Verzeihende aus dem naturhaften Mechanismus des bloßen Reagierens aus und wählt die einzige Reaktionsweise, »auf die man nicht gefaßt sein kann, die unerwartet ist«. Das Verzeihen wurzelt also in der menschlichen Natalität, da der Verzeihende im Lauf der Dinge nicht bloß reagiert, sondern einen »neuen Anfang« setzt. Diese Fähigkeit, die mit der Rache verbundene »endlose Folge von Untaten [zu] unterbrechen« (GGV, 748), teilt sich die Verzeihung mit der rechtlich zugesprochenen Strafe, die mit Blick auf die Erhaltung einer gemeinsamen Welt daher die »einzige echte Alternative« (VA, 307) darstellt (auch wenn erst Ricoeur überzeugend klären wird, warum das Verzeihen der Strafe vorzuziehen ist). Dabei ist Verzeihen nur möglich, wo die Möglichkeit der Strafe ebenfalls offensteht, da Verzeihen nur gelingen kann, wo wir eine Wahl haben und nicht mangels Alternative *gezwungen* sind, zu verzeihen. Strafe ist für Arendt also eine Bedingung der Möglichkeit von Verzeihen. ²³ *Scheitern* müssen sowohl die Strafe als auch das Verzeihen letztlich vor Taten, die sich Personen nicht zurechnen lassen, weil sie nicht auf eine Absicht zurückgehen, sondern auf Konformismus oder Gedankenlosigkeit. Hier spricht Arendt vom Bösen: »Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemandem getan wurde, das heißt von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein.« ²⁴ Wenn Arendt über solche Taten schreibt: »Das hätte nie geschehen dürfen« ²⁵, so meint sie, dass wir in solchen Fällen nach Menschen Möglichkeit nicht in der Lage sind, mit dem Geschehenen umzugehen. ²⁶ Weil es nicht auf die Initiative einer Person

22 Ebd.

23 U. H. J. Körtner, *Forgiveness and Reconciliation. The Relationship of Love and Justice in the Perspective of Justification by Faith*, in: I. U. Dalferth, T. W. Kimball (eds.), *Love and Justice. Consonance or Dissonance? Claremont Studies in the Philosophy of Religion. Conference 2016, Tübingen 2019*, 107–126, hier: 123.

24 H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, hrsg. v. J. Kohn, München 2003, 101.

25 Ebd., 98.

26 Hier liegt eine Verbindung zu der Diskussion um Arendts Begriff einer »Banalität des Bösen«, die sie mit dem Eichmann-Bericht auslöste und die wir hier nicht weiter verfolgen können. In einer Vorlesung schreibt sie dazu: »Diese

zurückgeführt werden kann, läuft Strafen ins Leere und Verzeihen findet keinen Adressaten.

Als einer Form des Handelns kommen dem Verzeihen die gleichen »Person-enthüllenden und Bezug-stiftenden« (VA, 308) Eigenschaften zu wie anderen Formen des Sprechens und Handelns auch. Durch die Verzeihung gibt der Verzeihende etwas von sich selbst zu erkennen und stiftet dabei eine persönliche Beziehung zwischen sich und dem Schuldigen. Da sich dieser Akt auf den Handelnden bezieht und nicht auf die Handlung, ist das Verzeihen – anders als die Strafe – auch nicht zwangsläufig an Gerechtigkeitskriterien gebunden; niemand muss (und kann gegebenenfalls auch nicht) in allen Fällen verzeihen, in denen bereits er auf ähnliche Taten in dieser Art und Weise reagiert hat. Während die gerechte Strafe in einem angemessenen, proportionalen Verhältnis zur Tat stehen muss, erfolgt die Verzeihung um des Handelnden willen, auf den sie sich bezieht – nicht unter Bezug auf die Handlung, die dem Täter vergeben wird. Obwohl es sich dabei um eine persönliche Beziehung handelt, ist das Verzeihen dennoch keine Privatsache, sondern lässt sich Arendt zufolge als ein weltlich-politisches Vermögen begreifen. In dieser Hinsicht gleicht das Verzeihen dem Respekt vor einer Person, wie er sich auch in Aristoteles' »politischer Freundschaft« äußert, »die der Nähe und Intimität nicht bedarf« (VA, 310). Anders als die Liebe, die Arendt als weltlos begreift, richtet sich das Verzeihen auf die Person, die sprechend und handelnd öffentlich sichtbar geworden ist – und nicht auf den geliebten Menschen, wie er uns abseits weltlicher Öffentlichkeit vertraut ist.

Wo das Verzeihen dem Menschen eine Möglichkeit eröffnet, mit der Unwiderruflichkeit des Handelns umzugehen und die menschlichen Angelegenheiten so gewissermaßen in Richtung der Vergan-

Indifferenz stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar, auch wenn sie weit verbreitet ist. Und damit verbunden und nur ein bißchen weniger gefährlich ist eine andere gängige moderne Erscheinung: die häufig anzutreffende Tendenz, das Urteilen überhaupt zu verweigern. Aus dem Unwillen oder der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen, und dem Unwillen oder der Unfähigkeit, durch Urteil zu anderen in Beziehung zu treten, entstehen die wirklichen »skandala«, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden. Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität« (Arendt, *Über das Böse*, 149 f.).

genheit stabilisiert, stellt das Versprechen diese Stabilität in Richtung der Zukunft her und setzt so der Unabsehbarkeit menschlichen Handelns etwas entgegen. Versprechen »[werden] wie rettende Inseln in das drohende Meer des Ungewissen geworfen« (VA, 302) und vermögen so den »Nebel des Ungewissen und Nichtwißbaren« (VA, 311) etwas aufzuhellen. Anders als beim Verzeihen findet hier kein »Rückgängigmachen eines Gehandelten« (VA, 308) statt, sondern das Versprechen nimmt gewissermaßen ein zukünftiges Handeln vorweg und erlaubt es, »mit der Zukunft so zu schalten und so über sie zu disponieren, als wäre sie eine Gegenwart« (VA, 314).²⁷

Die politische Bedeutung des Versprechens ist daher auch weit offensichtlicher als die des Verzeihens: Ohne die Fähigkeit, Versprechen zu geben und einzuhalten, wären Verträge und Abkommen undenkbar. Damit macht Arendt das Versprechen für die »Glaubwürdigkeit menschlicher Institutionen überhaupt verantwortlich« (WdA, 170). Zwar ließe sich die »Unabsehbarkeit menschlicher Angelegenheiten« (VA, 312) auch auf dem Wege autoritärer Gewaltherrschaft halbwegs zuverlässig abstellen. Im Gegensatz dazu schaltet das Vermögen, gegenseitig Versprechen zu geben und einzuhalten, den zum menschlichen Handeln gehörigen Grundzug der Kontingenz jedoch nicht einfach aus. In einer auf Versprechen basierenden politischen Ordnung bleibt die dem Politischen grundsätzlich adäquate Interaktionsform gemeinsamen Handelns erhalten und findet das »Heilmittel« gegen seine eigene Unabsehbarkeit in der Gegenseitigkeit der im Handeln entstehenden Beziehung selbst. Ohne die Fähigkeit, sich gegenseitig Versprechen zu geben und diese einzuhalten, ließe sich in staatlichen Zusammenhängen gar nicht zwischen Macht und Gewalt unterscheiden. Macht in diesem Sinne wird im Unterschied zu Gewalt nur durch die bindende Kraft des Versprechens überhaupt möglich: »Wir erwähnten bereits, daß Macht überall da entsteht, wo Menschen sich versammeln und zusammen handeln [...]. Die Kraft, die diese Versammelten zusammenhält, [...] ist die bindende Kraft gegenseitiger Versprechen, die sich schließlich im Vertrag niederschlägt« (VA, 313).

27 Entsprechend bezeichnet Ricoeur das Versprechen als die »Fähigkeit [...], die Zukunft zu beherrschen, als handle es sich um die Gegenwart« (GGV, 749).

2.2 Neuanfänge des Vertrauens

Ricœur nimmt Arendts Gedanken zu Versprechen und Verzeihen auf und verknüpft ihre Überlegungen zur Enthüllung der Person mit seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff personaler Identität. Seit seinem Text *Narrative Identität* geht Ricœur davon aus, dass eine Auflösung der Aporien des Identitätsbegriffs, die sich aus der Dialektik von Selbigkeit (*idem*) und Selbstheit (*ipse*) ergeben, auf dem »Umweg über die narrative Vermittlung« bewerkstelligt werden muss.²⁸ Dabei kommt sowohl dem Verzeihen als auch dem Versprechen eine wichtige Rolle bei der Konstitution eines die Zeit überdauernden Selbst zu (vgl. WdA, 165; GGV, 753).

Wir hatten bereits bemerkt, dass Arendt die beiden Vermögen mit Blick auf ihre zeitliche Ausdehnung konsequent symmetrisch konstruiert hatte. Ricœur widerspricht dieser Konstruktion in *Gedächtnis, Geschichte und Vergessen* ganz explizit: »Eben diese exakte Symmetrie von Vergeben und Versprechen möchte ich hier in Frage stellen« (GGV, 748). Um dies einsehen zu können, ist eine differenzierte Betrachtung von Ricœurs Überlegungen zu den beiden Vermögen hilfreich. Mit dem Verzeihen setzt sich Ricœur besonders in *Das Rätsel der Vergangenheit* intensiv auseinander, wo wesentliche Bestimmungen und wichtige Differenzierungen vorgenommen werden.²⁹ So geht es beim Verzeihen nicht darum, es sich im Umgang mit einer schuldhaften Tat aus Gründen des Eskapismus, des Wohlwollens oder der Nachsicht *leichter zu machen* (vgl. RV, 147). Entsprechend fasst er das Verzeihen als »eine Form aktiven Vergessens«, das sich von passiven Formen gerade dadurch unterscheidet, dass »es einen zusätzlichen Aufwand an ›Erinnerungsarbeit‹ [verlangt]« (RV, 145).

Insgesamt ergeben sich mit Blick auf Arendts Verständnis des Verzeihens (mindestens) drei bemerkenswerte Unterschiede:

(1) *Verzeihen ist kein genuin politisches Vermögen.* Ricœur kritisiert deutlich, dass Arendt den eigentlichen Charakter des Verzeihens tendenziell verfälscht, wenn sie es genau wie das Versprechen pri-

28 P. Ricœur, *Narrative Identität*, in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999), Hamburg 2005, 209–225, hier: 210.

29 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 2004, 144–156 [=RV].

mär als politisches Vermögen thematisiert und damit vollständig der politischen Sphäre zuordnen will: Anders als das Versprechen umfängt das Verzeihen bzw. die »Vergebung eine religiöse Aura« (GGV, 748 f.), von der sie sich nicht so umstandslos trennen lässt, wie Arendt uns glauben machen will. Dies gelingt Ricœur zufolge ebenso wenig wie die Politisierung der Vergebung. Weder lässt sich die Vergebung so konsequent von der Liebe abkoppeln, wie Arendt meint, noch lässt sie sich angemessen institutionalisieren: »Es gibt keine Politik der Vergebung« (GGV, 751). Ricœur zufolge schaut Arendt am Wesentlichen vorbei, wenn sie Vergebung auf der Basis des aristotelischen *Philia*-Begriffs thematisiert und damit »auf die Ebene des horizontalen Tauschs zurück[führt]« (GGV, 751). Die Vergebung konstituiert ein zwar *gegenseitiges*, nicht aber in jedem Moment völlig *gleichseitiges* Verhältnis. Zwischen dem Vergebenden und dem Um-Verzeihung-Bittenden besteht ein »Höhenunterschied« (GGV, 733), der nicht vollständig in ein politisches Freundschaftsverständnis auf Augenhöhe zu nivellieren ist: Der eine gibt, der andere empfängt. Bei dieser Überlegung steht Marcel Mauss' Begriff der Gabe im Hintergrund, der mit dem *Vergeben* (*pardon*, *perdono*, *forgiving*) nicht nur semantisch eng verknüpft, sondern Ricœur zufolge auch für dessen Verständnis grundlegend ist.³⁰ Der rituelle Gabentausch konstituiert ein gegenseitiges Verhältnis, ohne dass dieses als ökonomisch verstanden werden müsste in dem Sinne, dass in ihm stets ein Kalkül auf ein zu erwartendes Äquivalent mitgedacht wäre. Auch die Verzeihung lässt sich nicht auf ein horizontales Verhältnis im Sinne eines ökonomischen Warentauschs reduzieren. Dass die Verzeihung vielmehr als eine Form der *Gabe* in Mauss' Sinne gedacht werden muss, zeigt sich auch daran, dass die Bitte um Vergebung stets mit dem Risiko der Zurückweisung einhergeht und es sich offensichtlich um etwas handelt, »auf das niemand Anspruch hat«.³¹ Wo wirklich verziehen werden soll, kann es sich immer erweisen, dass der um Verzeihung Gebetene nicht in der Lage ist, dieser Bitte nachzukommen – weswegen Ricœur auch davor warnt, »das Verzeihen als ein Können handhaben zu wollen« (vgl. GGV, 739; RV, 147).

30 Vgl. RV, 148; GGV, 731 ff.; M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1968.

31 Vgl. RV, 145; GGV, 739; B. Liebsch, *Vorwort*, in: RV, 7–18, hier: 16.

(2) *Das Verzeihen löscht nicht die in der Tat konstatierte schuldhafte Handlung als solche aus, sondern ihre Bedeutung als Schuld.* Diesen Umstand arbeitet Ricœur nicht zuletzt in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Amnestie heraus, die er gerade deshalb für »zweifelhaft« hält, weil »sie nämlich dazu einlädt, so zu tun, als ob sich das kriminelle Ereignis gar nicht ereignet hätte« (RV, 146). Zwar ist es nicht schwer, die sinnvolle politische Intention hinter diesem Vorgehen zu entdecken: Der Versuch, das Verzeihen in dieser Weise zu institutionalisieren, zielt auf die Stärkung der inneren Einheit der politischen Gemeinschaft ab. Ricœur hält diesen Versuch der Auslöschung gesellschaftlicher Konflikte aber nicht nur für eine »Anmaßung« (ebd.), deren schädliche Folgen zudem gegen ihre erwünschten Effekte abzuwägen wären. Er weist vor allem darauf hin, dass die »magische Seite der Operation, die darin besteht, so zu tun, als wäre nichts geschehen« (GGV, 994), die Amnestie als den Versuch entlarvt, sich um den Aspekt der Erinnerung entlasten zu wollen, der sich mit Akten der Verzeihung notwendigerweise verbinden muss und diese gerade so *schwer* macht. Dadurch muss aber jedes mit der die Amnestie intendierte Verzeihen letztlich scheitern; sie erweist sich als eine Form der »Gedächtnisverweigerung, die sie [...] vom Vergeben entfernen wird, nachdem sie doch dieses zu simulieren vorgeschlagen hatte« (GGV, 692). Das Verzeihen war ja gerade deshalb als Form *aktiven* Vergessens gekennzeichnet worden, weil es einen Aspekt *aktiven Erinnerns* enthält und Ricœur betont ganz explizit, dieses aktive Vergessen betreffe »allerdings nicht die Ereignisse selbst, deren Spur im Gegenteil sorgsam zu bewahren ist [...]. Nicht das vergangene Ereignis, die verbrecherische Tat wird vergessen, sondern ihre *Bedeutung* [...]« (RV, 145). Die vergangene Handlung *selbst* rückgängig zu machen oder gar auszulöschen hält Ricœur also für Magie. Die Verzeihung besteht demgegenüber vielmehr in einem auf die Vergangenheit zwar bezogen, diese aber nicht modifizierenden Akt des *Entbindens*, dem es darum geht, »den Handelnden von seiner Handlung zu trennen« (GGV, 754).

Auch in diesem Verständnis bleibt die Möglichkeit des Verzeihens durchaus gefährdet: Der Versuch, Tat und Täter voneinander zu trennen, setzt sich dem bei Derrida formulierten Einwand aus, dass auf diese Art und Weise einem Täter vergeben wird, der von seiner Tat bereits entfernt worden ist – wodurch die etwas paradoxe Situation entsteht, dass es »nicht mehr der *Schuldige als solcher* [ist], dem

vergeben wird.«.³² Ricœur begegnet diesem Einwand damit, dass innerhalb des Handlungsvermögens zwischen *Vermögen zur* und *Ausführung der* Handlung differenziert werden könne. Durch eine solche »Abkopplung« kann das Vermögen des Handelnden davon unbehelligt bleiben, dass das Urteil über die konkrete Ausführung einer Handlung *als schuldhaft* aufrecht erhalten werden müsse (vgl. GGV, 754 f.). Das aktive Vergessen des Verzeihens vergisst also nicht *die Tat* des Täters selbst, aber es vergisst sie *dem Täter*, indem *ihm* vergeben wird. Die prägnante Formulierung des »befreienden Worts«, das in der Verzeihung stets gesprochen werde, findet Ricœur in dem Satz: »Du bist besser als deine Taten« (GGV, 759).

(3) *Den für das Verzeihen wichtigen Neuanfang sucht Ricœur nicht in erster Linie beim Verzeihenden, sondern beim Schuldigen.* Er weist darauf hin, dass Arendt sowohl das Verzeihen als auch das Versprechen im Kontext des Handlungskapitels erörtert und dort beide als spezifische Arten begreift, das »Wunder« der Natalität zu realisieren: als »Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet« (VA, 316). In beiden Akten ist also ein Neuanfang gesetzt – allerdings liegt bei Arendt der Akzent ihrer Überlegungen auf dem Umstand, dass *der Verzeihende* einen Neuanfang setzt, wenn er auf die Handlung des Anderen hin nicht die Kettenreaktion der Rache in Bewegung setzt, sondern diese zugunsten eines Neuanfangs unterbricht. Wenn Ricœur schreibt, dass uns Arendts Verweis auf ein Wunder ebenso wie die damit verbundene »Odyssee des Geistes der Vergebung bis tief in den Kern der Selbstheit« (GGV, 753) führt, dann ist hier weniger die Selbstheit und das Anfangen-Können des Verzeihenden gemeint, als vielmehr diejenige des Täters, dem verziehen wird. Das im Verzeihen praktizierte aktive Vergessen betrifft »die *Schuld*, deren Last das Gedächtnis und folglich auch das Vermögen lähmt, sich in schöpferischer Weise auf die Zukunft hin zu entwerfen« (RV, 145). Der Blick wird vom Verzeihenden auf den Täter gerichtet, der durch die Verzeihung von der Last seiner Schuld entbunden wird und so in die Lage versetzt wird, sich wieder initiativ in den Gang der Welt einzuschalten. »Der Schuldige, der in die Lage versetzt wird, noch einmal zu beginnen: das wäre die Figur die-

32 J. Derrida, M. Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung*, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18, hier: 11.

ser Entbindung [...]« (GGV, 754). Und so sehr Ricœur betont hatte, dass das Verzeihen nicht als politisches Vermögen zu denken ist, so deutlich wird hier doch auch, dass es sich um einen Akt handelt, dem über das im Fokus stehende Personenpaar von Schuldigem und Verzeihendem hinaus auch eine gemeinschaftliche Bedeutung für die Gemeinschaft zukommt, deren konstitutive Binnenverhältnisse hier restituiert werden. Zur »Wiederherstellung [...] eines Bandes der Gegenseitigkeit« (RV, 151), die Mauss im nicht-kommerziellen Gabentausch entdeckt hatte, leistet also auch das Verzeihen einen Beitrag, indem es hilft, die Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten zu stabilisieren und die Handlungsmöglichkeiten in einer gemeinsamen Welt wiederherzustellen.

Dem Schuldigen seine Schuld zu vergessen bringt »einen Akt des Vertrauens zum Ausdruck, einen Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt wird« (GGV, 755). Auch Arendt hatte konstatiert, die Unwägbarkeit menschlichen Handelns erfordere ein »Vertrauen in das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht«.³³ Und erst dieser Aspekt des Vertrauens macht verständlich, warum das Verzeihen die so viel *bessere Alternative* zum Umgang mit Schuld darstellt als die Strafe: Sie stellt die Gemeinschaftsfähigkeit des Schuldigen wieder her, statt ihn durch Strafe aus der Gemeinschaft zu exkludieren.³⁴

Verzeihen ist insofern eine für das Menschsein konstitutive Fähigkeit, als sie es erlaubt, mit der menschlichen Zerbrechlichkeit umzugehen und die mit der Natalität einhergehende Fähigkeit des Anfangens zu erhalten und zu restituieren. Das im Verzeihen entgegengebrachte Vertrauen stellt die Möglichkeiten gemeinschaftlichen Handelns wieder her, die von der schuldhaften Tat versehrt worden waren und kittet den Riss, den die menschlichen Angelegenheiten durch sie erfahren hatten. Diese Vertrauensdimension, welche hilft, menschliche Handlungsmöglichkeiten trotz aller Zerbrechlichkeiten zu erhalten und wiederherzustellen, verbindet Verzeihen und Versprechen: »Unter dem Zeichen der Vergebung würde dem Schuldigen die Möglichkeit zugestanden, zu etwas anderem als seinen Delikten fähig zu sein. Er selbst wäre seinem Handlungsvermögen

33 Arendt, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, 72.

34 Vgl. T. Morikawa, *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen*, in: ders. (Hg.), *Verzeihen, Versöhnen, Vergessen. Soziologische Perspektiven*, Bielefeld 2018, 3–18, hier: 4.

und das Handeln wäre seiner Fortsetzbarkeit zurückgegeben. [...] Auf dieses wiederhergestellte Vermögen würde schließlich das Versprechen zurückgreifen, das das Handeln in die Zukunft projiziert« (GGV, 759). Der Neuanfang des Vertrauens, der durch die im Verzeihen vorgenommene Restituierung des Handlungsvermögens ermöglicht wird, erfährt durch das Vermögen des Versprechenkönnens nun also noch eine Fortsetzung in Richtung Zukunft.

2.3 Der Pakt der Treue

Die Hermeneutik des Selbst in Ricoeurs Spätwerk bindet auch das Versprechen in seine Überlegungen zum Identitätsbegriff ein.³⁵ Das Versprechen steht dabei sogar an der »Spitze des Fragenkreises um das Sich-selbst-Erkennen«, da es »als Paradigma für die Selbsttheit« (WdA, 164 f.) gelten darf. Dieser Befund hat maßgeblich mit der zeitlichen Dimension dieses Problemkreises zu tun: Das Versprechen kann als der Versuch angesehen werden, den Wandel der Person zu verneinen und in diesem Sinne ist »das Halten des Versprechens in der Tat eine Herausforderung an die Zeit« (SaA, 154).³⁶ Wenn Ricoeur bemerkt, dass er die Thematisierung der Zeit in diesem Zusammenhang vor allem »unter das Zeichen der Initiative« (WdA, 165) stellen will, so ist damit erneut der Topos der Natalität und damit der menschlichen Anfänglichkeit aufgerufen, die allem Handeln von Personen zu Grunde liegt und die für ihn offenbar auch mit Akten des Versprechens verbunden ist.

In *Das Selbst als ein Anderer*, wo Ricoeur die Auseinandersetzung mit dem Problem personaler Identität mit der Ausformulierung seiner ethischen Position verbindet, führt ihn das Versprechen recht direkt auf Grundüberlegungen seiner frühen Anthropologie zurück. Ohne den Begriff wieder zu verwenden, greift Ricoeur den Gedanken der *Disproportioniertheit* wieder auf, die er in seinem Fehlbarkeitsbuch als wesentliches Kennzeichen des Menschlichen benannt

35 Vgl. T. W. Kimball, *Love and Justice as Promise in Paul Ricoeur*, in: Dalferth, Kimball (eds.), *Love and Justice*, 95–104, hier: 97 f.

36 »Bemerkenswert an diesem Zwang, den ich mir selbst auferlege, ist, daß die Verpflichtung, die in der Gegenwart eingegangen wird, die Zukunft einbezieht« P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 2007, 375 [=ZEIII].

hatte: ein menschengespezifisches Missverhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen im Menschen, das dazu geführt hatte, dass der Mensch niemals mit sich selbst eins sein konnte. Diese Überlegung begegnet uns in seiner Ethik nun wieder in Gestalt einer möglichen »Diskrepanz zwischen narrativer und moralischer Identität«, also einer Diskrepanz zwischen den unendlichen Möglichkeiten menschlicher Lebensführung und der Begrenzung, denen sich das Subjekt durch die legitimen Erwartungen der Anderen ausgesetzt sieht: »Zwischen der Einbildungskraft, die sagt ›Alles kann ich versuchen‹, und der Stimme, die sagt: ›Alles ist möglich, aber nicht alles günstig (wohlgemerkt: für den Anderen und für dich selbst)‹, stellt sich eine tiefe Diskordanz ein. Es ist diese Diskordanz, die der Akt des Versprechens in eine zerbrechliche Konkordanz verwandelt [...]« (SaA, 205).

Das Versprechen bildet hier also den Akt, der die im Menschlichen verwurzelte Unvereinbarkeit vermittelt und das Individuum mit seinen unendlichen Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung an eine verantwortliche Lebensführung zu binden vermag. Auch auf diesem Wege kann der auf einer grundlegenden Disproportion beruhenden menschlichen Zerbrechlichkeit also etwas entgegengesetzt werden. Doch das Versprechen reicht schon im Kern weit über den Einzelnen und die Frage individueller personaler Identität hinaus. Denn Ricoeur zufolge ist auch für das Versprechen eine »Vertrauensdimension« (WdA, 169 f.) charakteristisch, die eine stabilisierende Wirkung auf zwischenmenschliche Interaktionsformen mit sich bringt. In einer »Phänomenologie des Versprechens« (WdA, 165), zu der viele Stellen seines Spätwerks beitragen, stellt er heraus, dass es sich offensichtlich um ein Vermögen handelt, das für die Konstitution und Pflege menschlicher Verbindungen auf ganz unterschiedlichen Ebenen von elementarer Bedeutung ist. Dabei konstatiert er zunächst eine »dyadische Struktur des Versprechens« (SaA, 323), die derjenigen der Verzeihung nicht unähnlich ist und mit den beiden Beteiligten eines Versprechens zu tun hat: Es gibt einen Sprecher, der sich gegenüber einem Adressaten verpflichtet, das Versprochene zu tun. Die zwei Personen dieser Dyade findet Ricoeur in verschiedenen menschlichen Verhältnissen wieder: So erklärt er, das Aufrechterhalten eines Versprechens »ist das, was man in der Freundschaft Treue nennt« (SaA, 168). Auch die Liebe ist eng mit dem Versprechen der eigenen Liebe verbunden, ja sie ist

selbst eine Art Versprechen: »The statement ›I love You‹ means that I promise to love you.«³⁷

Anders als bei anderen verpflichtenden Sprechakten verpflichtet sich der Sprecher im Versprechen nicht nur implizit, sondern explizit, denn »indem ich etwas verspreche, verpflichte ich mich in der besten Absicht dazu, das Versprochene auch zu tun.« Das Versprechen ist damit mehr als das Beispiel eines »gegebenen Worts, das mich bindet« (ZEIII, 375). Es stellt einen Modellfall kommissiver Sprechakte überhaupt dar und ist aufgrund dieser Struktur von ganz prinzipiellem ethischem Interesse, weil sich auf dieser grundlegenden Ebene die Frage nach Quelle und Charakter moralischer Verpflichtung überhaupt stellt. Für eine Antwort auf diese Frage verweist Ricœur auf eine Art Versprechen zweiter Ordnung, das anders als der explizite Sprechakt eines punktuellen Einzelversprechens eine tiefere Dimension der Verpflichtung darstellt, in der alle konkreten Versprechen wurzeln.³⁸ »Die Kraft, sich zu verpflichten« bezieht jeder kommissive Sprechakt letztlich aus »einem noch grundlegenderen Versprechen, dem, unter allen Umständen Wort zu halten; man könnte das ein ›Versprechen vor dem Versprechen‹ nennen. Dieses verleiht jedem Versprechen seinen Verpflichtungscharakter« (WdA, 168).

Die Fähigkeit des Menschen, Versprechen zu geben und diese einzuhalten, stellt für Ricœur also eine Bedingung der Möglichkeit moralischer Verpflichtung überhaupt dar und auch seine Analyse des Versprechens in der Kantischen Ethik weist darauf hin, dass er diesem Vermögen mit Blick auf die Konstitution moralischer Verbindlichkeit eine herausgehobene Bedeutung zuweist.³⁹ An der Kantischen Diskussion ist für Ricœur nicht zuletzt von Interesse, dass es sich beim Halten von Versprechen um eine Pflicht gegenüber *anderen* handelt – bemerkt er doch selbst, dass »die Beziehung auf den Anderen [...] beim Versprechen so dominant« (WdA, 165 f.) ist, dass sie auch über die dyadische Struktur zweier Beteiligter noch deutlich hinausweist. Der verpflichtende Charakter des Ver-

37 Kimball, *Love and Justice as Promise in Paul Ricœur*, 99.

38 B. J. Hilberath, *Sakramente als Feiern der Anerkennung. Eine theologische Perspektive*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, München, Freiburg i. Br. 2018, 137–154, hier: 143.

39 Vgl. SaA, 322 ff.

sprechens ist darum auch nicht nur im Zusammenhang der Ethik von Bedeutung, wo es um das in der zweiten Person gedachte Verhältnis zu einem Gegenüber geht. Seine Bindekraft lässt sich auch auf die von Pluralität geprägte politische Ebene transponieren: »Diese Transposition wird bewirkt durch die Berücksichtigung des *öffentlichen Raums*, in den sich das Versprechen einschreibt. Erleichtert wird die Transposition von einer Ebene auf die andere durch die Berücksichtigung des dialogischen Charakters des Versprechens [...]; denn das Versprechen ist ja nie solipsistisch: wenn ich etwas verspreche, beschränke ich mich nicht darauf, *mich* zu binden; es gibt immer *jemanden*, dem ich es verspreche [...]. Noch vor dem Akt, durch den ich mich verpflichte, gibt es also den Pakt, der mich mit anderen verbindet; das Gesetz der Treue, das verlangt, daß man sein Versprechen hält, ist folglich das ethische Fundament für das jeweils einzelne Versprechen« (ZEIII, 378).

Das grundlegende Versprechen, das auf einer tieferen Ebene liegt und in dem Ricœur die Grundlage zur Möglichkeit moralischer Verbindlichkeit sieht, ist also auch in sozialer und politischer Perspektive von elementarer Bedeutung.⁴⁰ Er spricht hier auch von einem »Treueprinzip«, in dem der Grund liegt, warum man seine Versprechen halten muss. Diesem wiederum attestiert er einen »Bezug auf einen sozialen Pakt, in dessen Namen zwischen den einzelnen Gliedern der fraglichen Gesellschaft ein gegenseitiges und allen Versprechen vorgängiges Vertrauen herrscht« (SaA, 322).

Die Fähigkeit, Versprechen zu geben und einzuhalten, wird von Ricœur als Bedingung der Möglichkeit sozialer Bindungen und politischer Vereinbarungen überhaupt begriffen. Die Grundlage für soziale Kohäsion beruht auf einem vorgängigen Vertrauen, das mit dem benannten »Versprechen vor dem Versprechen« zusammenhängt. Das Versprechen muss in sozialen Kontexten offenbar als »Praktik« etabliert sein (vgl. SaA, 190), damit hinreichend Vertrauen besteht, um die punktuellen Versprechensakte überhaupt ihre kommissive Kraft entfalten zu lassen. Im Sinne eines »*ethos*«, das das »*Zusam-*

40 »Es gibt demnach zirkuläres Verhältnis zwischen der persönlichen Verantwortlichkeit der Sprecher, die sich durch ein Versprechen verpflichten, der dialogischen Dimension des Pakts der Treue, der verlangt, daß man seine Versprechen hält, und der kosmopolitischen Dimension des öffentlichen Raums, der sich mit dem unausgesprochenen oder virtuellen Gesellschaftspakt eröffnet« (ZEIII, 378).

menleben einer geschichtlicher Gemeinschaft« (SaA, 236) prägt, bildet das Versprechen auf diesem Wege auch ein grundlegendes Charakteristikum gerechter Institutionen. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der Bruch von Versprechen die vertrauensbedingte Kohäsion des sozialen Kontextes schädigt und seinerseits den sozialen Zusammenhalt wie auch den Bestand menschlicher Institutionen gefährdet – womit sich in den menschlichen Angelegenheiten erneut eine Zerbrechlichkeit andeutet: »Sein Versprechen nicht zu halten bedeutet zugleich, die Erwartung des Anderen zu enttäuschen und die Institution zu verraten, die das gegenseitige Vertrauen der sprechenden Subjekte vermittelt« (SaA, 325). Da die Institutionen ihrerseits auf menschlichem Handeln beruhen, bleiben sie durch eine »Zerbrechlichkeit zweiten Grades« gefährdet. Das Versprechen eröffnet auch hier einen Weg, »der Zerbrechlichkeit der Institutionen und [...] menschlichen Angelegenheiten« (SaA, 239) etwas entgegenzusetzen.

Menschen können nur innerhalb von Institutionen menschlich leben und die zerbrechlichen menschlichen Angelegenheiten können nur innerhalb eines institutionellen Rahmens in einer für ihr Gelingen hinreichenden Art und Weise stabilisiert werden. Institutionen bilden daher eine zentrale Grundlage für das Erblühen unserer Identität und der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten.⁴¹ »Die Fähigkeiten und Anlagen, die das menschliche Handeln auszeichnen, [können] sich nur in einem spezifischen institutionellen Milieu entfalten [...]. Das Individuum [...] wird nur unter der Bedingung bestimmter Institutionen zu einem Menschen« (SaA, 308 f.). Das Spezifische dieses institutionellen Milieus liegt nicht zuletzt in der Verbindung durch zwischenmenschliches Vertrauen innerhalb einer sozialen Gemeinschaft, die ihrerseits im Vermögen des Versprechens wurzelt. Auch in diesem Sinne ist das »Versprechen das Menschlichste im Menschen« (WdA, 171) – und eine Antwort auf seine Zerbrechlichkeit.

41 Vgl. Kimball, *Love and Justice as Promise in Paul Ricœur*, 100 f., 104.

3. Fazit

Es ist deutlich geworden, dass sich zwischen Ricœurs und Arendts Anthropologien schon früh große Nähen abzeichnen. Dabei erfährt Arendts Überlegung menschlicher Bedingtheit, die für ihre Auseinandersetzung mit dem Menschen grundlegend ist, durch Ricœur wichtige Ergänzungen mit Blick auf Leiblichkeit (die bei Arendt allenfalls implizit thematisiert wird), Perspektivität und charakterliche Grunddispositionen menschlicher Existenz. Besonders der von Arendt aufgebrachte Gedanke menschlicher Natalität ist für beider Nachdenken über den Menschen von zentraler Bedeutung – womit sich letztlich beide deutlich von Heidegger abgrenzen: Arendt konstatiert, »daß Menschen zwar sterben müssen, aber deshalb noch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen« (VA, 316). Und Ricœur macht die in diesem Gedanken liegende Distanz zu Heidegger explizit, wenn er immer wieder auf den darin liegenden Kontrast zur »Heideggerschen Entschlossenheit dem Sterben gegenüber« (GGV, 549) hinweist.⁴² Der Gedanke der menschlichen Geburt führt nicht nur sehr plastisch das Ineinander entgegengesetzter Pole wie *passiv-aktiv, begrenzend-eröffnend, erleidend-gestaltend* vor Augen, das Ricœurs anthropologisches Denken insgesamt kennzeichnet. In der Geburt wird die Zerbrechlichkeit als zentrales Charakteristikum menschlicher Lebensweise auch insofern sinnfällig, als der Mensch zu diesem Zeitpunkt so verletzlich ist, wie er es in seinem Leben kaum jemals wieder sein wird. Die dem Menschen eigentümliche Zerbrechlichkeit stellt sich in Ricœurs Denken vor allem als *Disproportionalität* dar, bei der die divergierenden Momente von Endlichkeit und Unendlichkeit im Menschen nur schwer zur Konvergenz gebracht werden können. Da es für Arendt ganz wesentlich die Pluralität ist, welche die menschliche Existenz bedingt, richtet sie ihren Blick vor allem auf die »menschlichen Angelegenheiten«, denen ihre Zerbrechlichkeit schon aufgrund der Unabsehbarkeit und Unwiderruflichkeit zwischenmenschlichen Handelns unweigerlich eingeschrieben ist. Da Ricœur diesen Befund weitgehend teilt, stellen Verzeihen und Versprechen für beide menschliche Vermögen dar, die sich als »Heilmittel« (VA, 301) bzw. »Gegenmittel« (SaA, 415) im Umgang

42 Vgl. ZEIII, 378; GGV, 752; WdA, 244.

mit der Zerbrechlichkeit des Menschen und seiner Angelegenheiten begreifen lassen. Dabei finden Arendts grundlegende Überlegungen bei Ricœur wichtige Präzisierungen und Ausdifferenzierungen. Entscheidend ist dies besonders mit Blick auf das Verzeihen, das Ricœur anders als Arendt nicht einfach als Spielart der menschlichen Fähigkeit begreift, in der politischen Öffentlichkeit Anfänge zu setzen. Erst via Mauss' Gabe-Begriff wird das Verzeihen in seiner vollen sozialen Bedeutung erfasst, wobei es im Kern nicht darum geht, dass der *Verzeihende* einen Anfang setzt, sondern darum, dem *Täter*, dem verziehen wird, neue Anfänge zu ermöglichen: Als *aktives* Vergessen, das nicht die Handlung als solche ungeschehen machen will, sondern diese in der aktiven Erinnerungsarbeit vom Handelnden trennt und die Tat damit nicht *per se*, sondern *dem Täter* vergisst, erweist sich das Verzeihen als wichtiges Vermögen, menschliche Interaktionsverhältnisse trotz aller »Launenhaftigkeiten« menschlicher Praxis durch eine elementare Vertrauensbasis zu stabilisieren. Das Versprechen stellt seinerseits ein elementares Konstituens dieses Vertrauensverhältnisses dar, ohne das es dem Menschen kaum gelingen könnte, mit der eigenen Zerbrechlichkeit zurecht zu kommen.