

Bezeugte Vergangenheit oder
Versöhnendes Vergessen

Herausgegeben von
Burkhard Liebsch

Deutsche Zeitschrift für Philosophie

Zweimonatsschrift
der internationalen
philosophischen Forschung

Sonderband 24

Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen

Geschichtstheorie nach Paul Ricoeur

Herausgegeben von
Burkhard Liebsch



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung
in Wien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004490-3

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Lektorat: Mischka Dammaschke

Einbandgestaltung: nach einem Entwurf von Günter Schorcht, Schildow

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck: MB Medienhaus Berlin

Bindung: BuchConcept, Calbe

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Burkhard Liebsch Bezeugte Vergangenheit <i>versus</i> Versöhnendes Vergessen? Fruchtbarkeit und Fragwürdigkeit von Ricœurs Rehabilitierung eines philosophischen Geschichtsdenkens	23
 I. Zur Hermeneutik der <i>conditio historica</i> Zeitlichkeit, Fremdheit und Repräsentation	
Jean Grondin Von Gadamer zu Ricœur Kann man von einer gemeinsamen Auffassung von Hermeneutik sprechen? . . .	61
Mirko Wischke Asymmetrien der Erinnerung: Ricœur über die Zeitlichkeit des Verstehens . . .	77
Hans-Christoph Askani Zwielicht und Vergessen B. Waldenfels: <i>Ordnung im Zwielicht</i> ; P. Ricœur: <i>Gedächtnis, Geschichte, Vergessen</i>	91
Dirk Rustemeyer Oszillierende Gegenwart	111
Andris Breitling Undarstellbar? Ricœur und Lyotard über die Grenzen der Repräsentation historischer Ereignisse	133
Daniel Bradley, Felix Ó Murchadha Herrschaft, Gedenken und die Grenzen der Gegenwart	151

Ilka Quindeau Zeugnis und Wahrheit – Fragen an das hermeneutische Geschichtsdenken Paul Ricœurs aus psychoanalytischer Perspektive	163
Philipp Stoellger Bild, Pathos und Vergebung Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman)	179
 II. Moralische Dimensionen gegenwärtiger Erinnerungskultur in geschichtsphilosophischer Perspektive	
Andreas Hetzel Bezeugen, Vergeben, Anerkennen Ethische Motive in der Geschichtsphilosophie Ricœurs	217
Paul Ricœur Das politische Gedächtnis	233
Burkhard Liebsch Register einer kritischen Erinnerungskultur: Gedächtnis, Geschichte und Vergessen	245
Karen Joisten Paul Ricœurs Rückgang in den Glauben und der „Optativ des Wunsches“ in <i>Gedächtnis, Geschichte, Vergessen</i>	273
Inga Römer Eskapistisches Vergessen? Der Optativ des glücklichen Gedächtnisses bei Paul Ricœur	291
Gerald Hartung Abschied von der Geschichtsphilosophie? Paul Ricœurs Geschichtsdenken im Kontext	311
Christina Kleiser Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk <i>Gedächtnis, Geschichte, Vergessen</i>	333
Angaben zu den Autoren	357
Personenregister	363

Vorwort

Ist meine Stimme die einzige, die vom Scheitern der Flucht vor oder aus der Geschichte Zeugnis gibt?, fragte Claude Lévi-Strauss in seinem berühmten Buch *Traurige Tropen*. Ist es unabänderliches Schicksal aller Zivilisationen, in den Sog einer nichts auslassenden Historisierung zu geraten, die Europa gerade erst restlos zerstört zu haben schien?¹ Heute ist diese Frage wieder aktuell, nachdem alle historischen Großprojekte gescheitert sind, die beansprucht haben, der universalen Richtung *einer*, alle Menschen rückhaltlos erfassenden Geschichte vorgreifen zu können. Die Zeit eines solchen Geschichtsdenkens ist genauso vorbei wie die Zeit eines technizistischen Politikverständnisses, das sich auf solches Denken glaubte berufen und Geschichte machen zu können. Das jedenfalls suggerieren Beobachter, die uns in eine nicht-finalisierte Zeitlichkeit zurückgefallen sehen oder eine Rehabilitierung des Raumes als des heute maßgeblichen Orientierungsrahmens der Koexistenz heterogenster Lebensformen proklamieren, die sich nicht mehr auf gerade Linien geschichtlichen Fortschritts, sei es im Zeichen der Zivilisierung, der Moralisierung oder der Rationalisierung auffädeln lassen. Ist damit eine Preisgabe jeglichen, auf das Schicksal kommender Generationen vorgreifenden Erwartungshorizonts und der Verlust jeglicher geschichtlichen Orientierung verbunden? Steht also die Möglichkeit einer *gerichteten* Geschichte auf dem Spiel? Genau das ist Ricœurs Einschätzung, der mit Blick auf Lévi-Strauss drastisch von einem „manchmal terroristischen Antihistorismus“ spricht.²

¹ C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* [1955], Frankfurt am Main 1978, S. 35.

² Vgl. P. Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, S. 197, 246 (=MHO); dt. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, übers. v. H.-D. Gondek, H. Jatho, M. Sedlaczek, München 2004, S. 242, 298 (=GGV). Um die Denkmöglichkeit einer gerichteten Geschichte drehen sich bereits die frühen geschichtsphilosophischen Arbeiten Ricœurs, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty. Hier wie im Folgenden wird nur selektiv auf einige der wichtigsten Arbeiten des Philosophen verwiesen. P. Ricœur, „Dimensions d'une recherche commune“, in: *Esprit* 16 (1948),

Diese Abqualifizierung hätte letzterer gewiss energisch zurückgewiesen. Hat sich nicht gerade das Denken einer universalen, gerichteten Geschichte dem Terror ausgeliefert? Nachdem Kant seine Konzeption regulativer Ideen, die künftiger Geschichte die richtige Richtung weisen sollten, sorgsam gegen eine Gleichsetzung von Geschichte und Terror abgegrenzt hatte, erwägt Merleau-Ponty 1947, nach den Desastern des Nationalsozialismus und des Stalinismus, ob nicht die Gleichung – Geschichte *ist* Terror – inzwischen feststehe.³ Doch sind die historischen Ideologien, die diese Gleichung sogar gerechtfertigt haben, längst selbst ruiniert. Und allmählich beginnen die moralischen Implikationen der Desaster, für die sie verantwortlich sind, zu verblassen. Je weniger sich die Menschen, die sich an sie erinnern, noch der Zeit zugehörig fühlen, die in der Erfahrung des Totalitären kluminierte, desto weniger drängt sich ihnen ein moralisches Gedächtnis auf. Um so erratischer ragen nun „Dinge“ aus einer katastrophalen Geschichte heraus, die sich, wie Hannah Arendt mit Kant sagte, niemals hätten ereignen dürfen. Diese „Dinge“ widersetzen sich der Fassbarkeit in moralischer Sprache. Gerade als un-fassbare entziehen sie sich dem Verstehen und einem allgemeinen Vergehen, das schließlich alles in Vergangenheit und Vergessenheit fallen lassen würde. Nach verbreteter Überzeugung schwindet allerdings das Gedächtnis, während die wissenschaftlich betriebene Geschichte den Rest für die Archive aufbereitet und so die bezeugte Vergangenheit erledigt. Und die in den Augen vieler Beobachter inzwischen abgelaufene Zeit der Geschichte wird ihrerseits zum historischen Phänomen. Antritt, Siegeszug und Ruin der Geschichte werden als Phänomene einer *Historisierung* verstanden, die historisiert hat, was nicht von sich aus und unvermeidlich, so scheint es, geschichtlich verfasst *ist* und auch wieder ins Ungeschichtliche ausscheren kann.⁴

So gesehen würde die Historisierung der Geschichte paradoxerweise deren Auflösung in einer wiederum ziellosen Zeitlichkeit bedeuten. Auch jene „Dinge“ würden demzufolge ihren erratischen Charakter nach und nach einbüßen. Wenn es sich so verhält, sind dann nicht heute Auswege aus geschichtlicher Existenz denkbar? Kann der Historisierung nicht eine Zeit der Enthistorisierung folgen? Zeichnet sich nicht längst eine genealogisch-evolutionäre Alternative ab?⁵ Erfährt die Geschichte nicht seit langem eine nachhaltige Zerstreuung in einer unaufhebbaren Pluralität von Geschichten und Gegen-Geschichten, von der sich das Denken ihrer *Einheit* womöglich niemals mehr erholen wird (was die einen begrüßen, die anderen aber wie nichts anderes, nämlich als endgültige Desorientierung fürchten)? War diese Zerstreuung nicht schon in der klas-

S. 837–848; „La Pensée engagée“, in: *Esprit* 16 (1948), S. 911–916; „Le Yogi, le commissaire, et le prophète“, in: *Christianisme Social* 57 (1949), S. 41–54; *Geschichte und Wahrheit*, München 1974. In dieser Auswahlübersetzung ist der wichtige Aufsatz „L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai“ [1953] nicht enthalten. (Vgl. P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris ²1964.)

³ M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, Bd. 1 [1947], Frankfurt am Main 1966, S. 137.

⁴ Vgl. F. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford 2005.

⁵ Vgl. M. Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main 1987, S. 69–90; v. Verf., „Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault“, in: *Hegel-Studien* 31 (1996), S. 113–140.

sischen Geschichtsphilosophie selbst angelegt, die im Falle Hegels etwa in Wahrheit keineswegs auf die *narrative* Einlösbarkeit der Einheit der Geschichte in einer Meta-Erzählung hoffen ließ, wie Lyotard glauben machen wollte?

Zahlreich sind die Diagnosen, die befinden, heute seien wir nur noch mit „zerbrochener“ Geschichte konfrontiert. Aber bleibt die Rede von fragmentierter Geschichte nicht gerade auf das angeblich schon überwundene Vorbild einer totalen Einheit fixiert? Diese Einheit sei nicht mehr denkbar, heißt es. Die Überzeugungskraft des Kollektivsingulars Geschichte habe sich als historisch überaus kurzlebig erwiesen und sei inzwischen bereits erledigte Vergangenheit. Aus der Vielfalt unübersehbarer Geschichten werde sich auch in Zukunft keine neue Einheit der Geschichte ergeben. So scheint der klassischen Geschichtsphilosophie der Gegenstand abhanden gekommen zu sein.

Aber steht und fällt diese Disziplin überhaupt mit der Möglichkeit, Ursprung und Ziel, Archäologie und Teleologie einer Geschichte zu denken, in der alle Geschichten dem Sinn nach aufgehoben zu denken wären?⁶ Stehen wir nach wie vor tatsächlich vor der Alternative, entweder (auf den Spuren Hegels) einen der Geschichte immanenten Sinn zu hypostasieren oder (mit Kant) zu bloß regulativen Ideen Zuflucht nehmen zu müssen, die uns, sofern in den geschichtlichen Ereignissen selbst kein finaler Sinn zu erkennen ist, deren einsinnige Ausrichtung zu konzipieren erlauben? Nehmen nicht in keineswegs „sinn-losen“ (und der nachträglichen „Sinnggebung“ harrenden), sondern immerhin *sinn-trächtigen (aber nicht immer schon sinn-vollen) Ereignissen Vektoren geschichtlicher Ausrichtung* Gestalt an, die wir zwar verschieben, aber keineswegs frei erfinden oder beliebig konstruieren können? Sind wir nicht vielfach in *vektorielle geschichtliche Geflechte* verstrickt, die teils konvergierende, teils divergierende Richtungen vorzeichnen, aber nicht determinieren? Und müssen wir nicht einer fortwährenden praktischen Bemühung um *Ausrichtung* einer vielgestaltigen geschichtlichen Wirklichkeit Rechnung tragen, die weder immanent eindeutig ausgerichtet *ist* noch *souverän finalisiert* werden kann? Diese bereits in Bergsons Auseinandersetzung mit dem modernen Evolutionismus und, inspiriert von ihr, in Merleau-Pontys Kritik der „Abenteuer der Dialektik“ angebahnten Fragen⁷ haben inzwischen zu vielfältigen Revisionen des Grundbegriffs des Ereignisses beigetragen, die speziell geschichtstheoretisch noch zu wenig Beachtung finden. Die aktuelle Tragweite dieser Fragen kann und muss jedenfalls heute an weitläufige Vorarbeiten Ricœurs anschließen, der sich wie vor ihm u. a. Raymond Aron und Henri-Irénée Marrou mit Nachdruck für eine Vermittlung von Hermeneutik, Geschichtsphilosophie und Epistemologie der Geschichte bemüht hat.

⁶ Vgl. zu diesem Denktypus v. Verf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999.

⁷ Vgl. M. Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004. Zu den geschichtstheoretischen Implikationen einer im Ausgang von Bergson und Merleau-Ponty zu revidierenden Geschichtlichkeit vgl. v. Verf., „Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte“; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), S. 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), S. 178–194.

Nachdem Ricœur mit der Trilogie *Temps et récit* (1983–1985) das geschichtstheoretische Denken der Gegenwart auf eine höchst anspruchsvolle Grundlage gestellt hat, wirft sein im Jahre 2000 veröffentlichtes, seit 2004 nun auch auf deutsch vorliegendes Buch *La mémoire, l'histoire, l'oubli* die weitreichende Frage auf, ob heute wieder eine – zeitgemäße – Geschichtsphilosophie möglich ist, ob sie auf ihre klassischen Vorbilder von Voltaire über Kant und Hegel bis Jaspers zurückkommen muss oder ganz neu einzusetzen hat. *Kann* oder *muss* sich eine solche Philosophie etwa *wenigstens* auf das Vernunft-Interesse an Versöhnung zurückbesinnen, das Hegel für unabdingbar gehalten hat? Falls ja, so meint Ricœur, dessen ganzes Denken von einem Grundton der Versöhnung geprägt ist⁸, so zwingt uns das in keiner Weise dazu, Geschichtsphilosophie auf Hegels Spuren zu betreiben. „Auf Hegel verzichten“ lautet eine zentrale Forderung, die Ricœur in seinem Spätwerk glaubte konsequent beherzigen zu müssen (und tatsächlich befolgt zu haben).⁹ Längst hätte sich demnach eine Befreiung aus der oft beklagten Umklammerung des sogenannten Hegelianismus und eine wirkliche Auskehr aus einem Denken mit „hegelschen Begriffen“ ereignet. Vielleicht war dieses Denken schon im Fall des Meisterdenkers in Wahrheit nie ganz bei sich. (Eine Frage, die auch Hegel selbst angesichts des Anderen bewegt haben mag, in dessen Auge er sich mit einer abgründigen Nacht konfrontiert sah.¹⁰) Doch die Frage, wie jene Auskehr möglich sein soll, ohne das Denken selbst traumatisch zu ruinieren, beunruhigt bis heute, zumal es sich nunmehr in einer Art und Weise „desaströs“ (Blanchot) herausgefordert erfährt, die Hegel kaum ahnen konnte. Diese Herausforderung denkt Levinas als eine primordiale Subversion menschlicher Subjektivität, die dennoch nicht darauf verzichten soll, auf geschichtlichen Wegen nach Antworten auf sie zu suchen – auch wenn sie niemals mehr wird versprechen können, das, was sie ereignishaft und radikal befremdet, einer Aufhebung in Begriffen zuzuführen.

Kann es heute gleichwohl (wieder) so etwas wie philosophische Geschichtstheorie – „nach Ricœur“ – geben? Haben wir nicht einer in der europäischen Geschichte erwiesenen „Fragilität der Vernunft“ (Levinas) Rechnung zu tragen, die uns jeden unvermittelten Rückgriff auf die überlebten Bestände dieser Denkform verbietet und uns

⁸ Ricœur selbst spricht sogar von einer „Obsession“ in *La Critique et la conviction*, Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995, ch. 2. Gleich im nächsten Kapitel erklärt Ricœur im Übrigen, sich von Geschichtsphilosophie fern gehalten zu haben; S. 131ff.

⁹ Vgl. P. Ricœur, GGV, S. 242, 458; MHO, S. 197, 388, das einschlägige Kapitel in *Zeit und Erzählung III*, München 1991, S. 316ff., sowie „Hegel aujourd’hui“, in: *Etudes théologiques et religieuses* 49 (1974), no. 3, S. 335–355; „Le ‚lieu‘ de la dialectique“, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, S. 92–108. Derartige Devisen erübrigen freilich nicht die nähere Untersuchung der Frage, ob die schon allzu oft proklamierte „Auskehr“ aus dem sog. Hegelianismus tatsächlich erfolgt ist (und was man sich davon verspricht). Nicht zu übersehen ist, dass sich Ricœur noch in GGV mehrfach dialektischen Vokabulars bedient und mit einer Versöhnung auf Hegels Spuren liebäugelt; vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, S. 154 (=RV).

¹⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg 1987, S. 172.

kaum noch zu gestatten scheint, Versöhnbarkeit auch nur zu unterstellen? Aber bewegt sich das Verlangen nach einer neuen „Vermittlung“ nicht seinerseits in den Bahnen dieser Denkform? *Kann* eine durch jene Fragilität auf den Plan gerufene „neue Sensibilität“, wie sie Levinas und anderen vorschwebt, diese Denkform überhaupt verlassen, ohne dass das Geschichtsdenken aufhört, *als Denken* verständlich zu sein?¹¹ Welchen Begriff sollen wir uns dann von dieser Zerbrechlichkeit machen?¹²

Ricœur wirft solche Fragen nicht in einer frontalen Auseinandersetzung mit der klassischen Geschichtsphilosophie, sondern im Geist philosophischer Forschung danach auf, was es heute bedeutet, geschichtlich zu existieren.¹³ Dem Verdacht, eine Ontologie der *conditio historica* lasse mit diesem Denktypus längst für überwunden gehaltene Metaphysik ins Gebiet der sog. Human- oder Kulturwissenschaften einsickern, begegnet er mit Gelassenheit (GGV, S. 436), wersetzt sich aber erklärtermaßen jeglicher „totalisierenden Aneignung“ der Geschichte oder ihres „Sinns“ bzw. eines Vorgriffs auf deren Ende, in dem sich ein reines, geistiges Sichwissen endgültig durchgesetzt haben sollte, wenn Hegel Recht hat (GGV, S. 455; MHO, S. 385). Wenn Ricœur gleichwohl einer gewissen eschatologischen Versuchung nicht glaubt widerstehen zu können, so nicht aus purer Lust an spekulativer Erkenntnis, sondern weil ihn die hermeneutische Reflexion der *conditio historica* unnachsichtig dahin treibt – ungeachtet des erklärten Willens, auf Hegel zu verzichten und sich weitgehend (ungeachtet vieler Differenzen im Einzelnen) auf eine Hermeneutik im Stile Gadamers zu beschränken.¹⁴

Zunächst fällt es scheinbar leicht (und passt sich dem *mainstream* des historischen Denkens an), den Zustand einer „zerbrochenen Geschichte“ (F. Dosse) zu diagnostizieren, deren allemal perspektivisch bedingte Ausschnitte sich nicht mehr im Geometral einer Geschichte aufheben lassen.¹⁵ Und doch erwägt Ricœur die Aussicht auf eine „erneute Sammlung“.¹⁶ Wenn sie nicht von bloß spekulativem Interesse sein soll, wie könnte man sich dann eine vielleicht nicht direkt auf „die“ Geschichte zugreifende, wohl aber in einer Vielzahl von Vergangenheitsbezügen sich bewegende und sie *lateral aneinander knüpfende* Hermeneutik vorstellen? Kann der Plural der Gedächtnisse bzw. der Geschichten das letzte Wort haben? Eine Antwort, die das große Werk von Ricœur immer wieder andeutet, aber nicht ausführt, lautet: Gedächtnisse und Geschichten wür-

¹¹ E. Levinas, „L'espace n'est pas à une dimension“, part III, in: *Difficile liberté*, Paris 1976.

¹² Vgl. L. Dällenbach, C. L. Hart Nibbrig (Hg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt am Main 1984.

¹³ Vgl. die konzisen Zusammenfassungen in P. Ricœur, „The human experience of time and narrative“, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), S. 17–34; „L'Identité narrative“, in: *Esprit* 7–8 (1988), S. 295–304; „Life in quest of a narrative“, in: D. Wood (ed.), *On Paul Ricœur. Narrative and Understanding*, London, New York 1991, S. 20–33, sowie den zusammenfassenden Rückblick auf GGV unter dem Titel „Mémoire, Histoire, Oubli“, in: *Esprit*, no. 323, Mars-Avril (2006), S. 20–29.

¹⁴ Vgl. die Beiträge von Jean Grondin (der zunächst zu GGV auf einem mit Gadamer eingeschlagenen Weg hinführt) und Mirko Wischke in diesem Band.

¹⁵ GGV, S. 298, 333; MHO, S. 188, 277. Vgl. den von Paul Veyne dargestellten Diskussionsstand in *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt am Main 1991.

¹⁶ Vgl. dagegen die Beiträge von Hans-Christoph Askani und Dirk Rustemeyer in diesem Band.

den uns nicht derart umtreiben, wenn sie sich nicht *primär* (*nicht: ausschließlich*) um radikale Infragestellungen derer drehen würden, die geschichtlich existiert haben, existieren und existieren werden. Sollten nicht wenigstens diese radikalen Infragestellungen von allgemeinem Interesse sein, das sich in einer bunten Vielfalt von Geschichten nicht auflösen lässt?

Während bekanntlich menschliches Glück überhaupt keiner geschichtlichen Darstellung und Überlieferung bedarf, da es sich im Leben der Glücklichen selbst genügt, verlangt erlittene, zumal ungerechte Gewalt wie nichts anderes danach, von Anderen wahrgenommen, dargestellt und überliefert zu werden. Nichts erscheint weniger hinnehmbar, als dazu verurteilt zu sein, in extrem ungerechter Gewalt schlicht unterzugehen, unbezeugt und vergessen. Wer dagegen letzteres einfach hinnimmt, liefert geschichtliches Leben einer Renaturalisierung zu einem gleichgültigen Lauf der Dinge aus. So sehr die Denkformen klassischer Geschichtsphilosophie außer Kurs sein mögen, in der Widersetzlichkeit gegen diese Konsequenz hat die Herausforderung, Geschichte zu denken – vom Verlangen nach Gedächtnis her –, nach wie vor ihre stärkste Stütze. Durch bezeugte Vergangenheit und speziell durch bezeugte Gewalt erfahren wir am nachdrücklichsten von einer radikalen Infragestellung dessen, was man sich unter Menschen als „sozialen“ Wesen seit je her vorgestellt und in Zukunft vorzustellen hat (und was uns darin als unannehmbar erscheint).¹⁷

Wie sollte ein noch nicht zum bloßen Beschäftigungsprogramm für Historiker degeneriertes Geschichtsd Denken, das nicht *wenigstens* davon Rechenschaft ablegt, überhaupt weitläufige Beachtung verdienen? Aber zieht es nicht eine massive Überforderung nach sich, sollte es tatsächlich leisten, was angeblich für den Historismus des 19. Jahrhunderts bereits selbstverständlich war, nämlich zu zeigen, „wie es gewesen“ ist? Zeigen ohne Beschönigung, d. h. vor Augen führen, was geschehen ist, macht diese allerdings nur allzu leicht blind, wie auch Derrida gezeigt hat¹⁸, und zur Versöhnung mit der Wirklichkeit ganz und gar unfähig. Und eine über die Köpfe der Einzelnen hinweg sich wie von selbst vollziehende, listige Versöhnung, die am Ende nur ein absoluter Geist genießen könnte, weigert sich Ricœur auch nur in Betracht zu ziehen. Der Begriff einer solchen, listigen Vernunft, mache nicht einmal mehr neugierig, schrieb er schon in *Zeit und Erzählung*. Heißt dies, dass die schiere Unversöhnlichkeit triumphiert? Oder lässt sich dieser womöglich ein *nicht* allein *privativer* Sinn abgewinnen? Liegt in der Unversöhnlichkeit, mit der man gewissen historischen Erscheinungsformen der Gewalt

¹⁷ Vgl. J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1993, S. 49ff. – Angesichts der unbestreitbaren Tatsache, dass es sich (nicht erst seit Foucaults wissenschaftlichen Forschungen) längst nicht mehr von selbst versteht, „Menschen“ seien die entscheidenden Subjekte oder auch nur Objekte, auf die es heutigem Geschichtsd Denken (und den sog. Human- und Kulturwissenschaften) ankommen muss, sei auf die ausführliche Diskussion des Begriffs bei G. Hartung verwiesen: *Das Maß des Menschen*, Weilerswist 2003.

¹⁸ J. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*, München 1997.

begegnet, sogar ein politisches Potenzial, das für die Zukunft fruchtbar zu machen wäre?¹⁹

Wie dem auch sei, auch Ricœur ist jedenfalls der Überzeugung, dass wir die Vergangenheit und die Geschichte, die von ihr Rechenschaft ablegt, befragen, weil wir für die Zukunft daraus etwas erfahren wollen: Wie es um eine *conditio historica* bestellt ist, die rückhaltlos der Gewalt ausgesetzt ist und nirgends mehr auf die Gewähr einer (ohnehin fadenscheinigen) Autarkie hoffen kann.

Gewiss kann es nicht darum gehen, die alte Devise Ciceros *historia magistra vitae* wiederzubeleben, um leicht verständliche „Lehren“ aus der Vergangenheit zu ziehen. Längst schlägt ja die historische Erfahrung auf die Begriffe selbst durch, mit denen wir ihr Rechnung zu tragen suchen. Dass Hannah Arendt von einer Zerstörung bzw. Demontage der Kategorien sprach, auf die man zuvor zurückgegriffen hatte, war beileibe keine bloße Redensart.²⁰ Es geht aber auch nicht allein um destruktive Resultate. Vielmehr stehen diese Begriffe nun selbst zur Revision an, angefangen beim Gedächtnis und Zeugnis, das sich vom zu Bezeugenden nicht selten geradezu hoffnungslos überfordert weiß und dennoch nicht aufhört, die geschichtliche Überlieferung zu inspirieren. Das Gleiche gilt für den Anspruch der Repräsentation des Vergangenen. Kann sie (und sollte sie überhaupt) Unerzählbarem und Undarstellbarem gewachsen sein? Kann sie (oder sollte sie sogar) angesichts dessen, was sich ihr entzieht, nur versagen?²¹ Handelt es sich hier wiederum lediglich um private Begriffe? Oder kann der *Entzug des Fremdlichen im Gegenwartsbezug selbst* fruchtbar werden? Und welche Vorstellung sollten wir uns, falls sich eine solche Fruchtbarkeit denken lässt, von ihr für die Zukunft machen? Was *kann* künftige Geschichte noch versprechen und was *muss* sie vielleicht versprechen, wenn sich die Vergegenwärtigung bezeugter Vergangenheit nicht in einer düsteren Gewalt-Geschichte erschöpft?

Ricœur schlägt vor, das Gedächtnis als „Streben“ nach Treue angesichts bezeugter Vergangenheit zu verstehen; und der Geschichte verlangt er ab, auf der Basis dieser (rektifizierten) Treue der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, aber nicht, um etwa nur mehr oder weniger eklatante Ungerechtigkeit und Gewalt unaufhörlich, geradezu masochistisch in Erinnerung zu rufen, sondern um das Versprechen einer anderen Zukunft zu nähren.

Dabei betritt man speziell die europäische Geschichte wie einen „Friedhof nicht gehaltener Versprechen“ (RV, S. 128). Übermäßige Rhetorik wird an dieser Stelle am allerwenigsten überzeugen. Ricœur ist freilich auch weit entfernt, in unverantwortlicher

¹⁹ Vgl. A. Künzli, *Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus*, Reinbek 1998, S. 326f.

²⁰ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*, München, Zürich ²1989, S. 207.

²¹ Tatsächlich haftet dem Undarstellbaren hier die außerordentliche, doppelte Zweideutigkeit von *unmöglich* Darstellbarem und *Verbot* der Darstellung an, wie J. Rancière zeigt. Das Undarstellbare *kann* oder *sollte* nicht dargestellt werden, sei es, weil es absoluten *Respekt* gebietet, sei es, weil es ein absolutes *Trauma* heraufbeschwört (*Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, S. 140ff.). Vgl. zu diesem Themenkomplex die Beiträge von Andris Breitling, Daniel Bradley, Felix Ó Murchadha und Ilka Quindeau in diesem Band.

Art und Weise bloße Versprechungen anzupreisen. Vielmehr fordert er zu geduldiger Revision aller Grundbegriffe, sogar der hermeneutischen „Geschichtlichkeit“ selbst auf. Keineswegs soll als ausgemacht gelten, wir hätten unabänderlich geschichtlich oder im engeren Sinne „historisch“ zu existieren. Eben das steht zweifellos, nach dem dramatischen Scheitern aller historischen Großprojekte, einschließlich des Kapitalismus, den sein eigener, globaler Erfolg von innen heraus zu zerstören beginnt, wie nie zuvor in Frage. Unter diesem Vorbehalt steht zweifellos auch das in diesem Buch dokumentierte Projekt zum Geschichtsdenken „nach“ Ricœur. Längst kündigen sich wie bedrohliches Wetterleuchten Verschiebungen der Grundkoordinaten kapitalistischen Wirtschaftens an, die in wenigen Jahren auch Ricœurs groß angelegten Versuch, die wichtigsten Strukturen der *conditio historica* zu ermitteln, in völlig neuem Licht erscheinen lassen können.

Das heißt aber nicht, dass diese Strukturen einer eventuell anstehenden nachträglichen Revision einfach zur Disposition stünden. Bezeugte Vergangenheit macht einen Anspruch auf das Leben der Späteren geltend.²² Wie sie sich zu ihm verhalten, ist ihre Angelegenheit; aber dass sie selbst nach Maßgabe dieses Anspruchs auf dem Spiel stehen, darüber können sie nicht frei befinden.

Weder das geschichtstheoretische noch gar das geschichtsphilosophische Denken, das Ricœur in herausragender Differenziertheit und zugleich mit eindrucksvollem ethischem Elan ausgebreitet hat, hat bislang diesseits des Rheins die sachliche Würdigung erfahren, die es zweifellos verdient. Gewiss ist dieser Autor vielfach öffentlich gewürdigt worden. Aber an einer interdisziplinären Rezeption, die es mit dem oft verbal gelobten Vermittlungsreichtum seines Denkens aufnimmt, fehlt es ungeachtet einer längst überhand nehmenden Sekundärliteratur weitgehend.²³

Ricœurs Geschichtsdenken erschöpft sich nicht in einer Exegese geschichtsphilosophischer Klassiker, um in einen (anscheinend endlosen) Abgang auf das vielfach totgesagte Ende der Geschichte einzustimmen; vielmehr verpflichtet er das Geschichtsdenken von neuem (1.) auf eine *Phänomenologie* geschichtlicher *Erfahrung* sowie (2.) auf eine *Epistemologie* der geschichtlichen *Erkenntnis*. Erst danach kommt die von Ricœur selbst (3.) favorisierte *Hermeneutik* der *conditio historica* ins Spiel, die ihrerseits nicht auf eine direkte Ontologie menschlicher Geschichtlichkeit einschwenkt, welche immer schon gewusst zu haben scheint, wie Menschen geschichtlich existieren. Ricœur zeigt sich davon überzeugt, dass genau das ganz neu zu ermitteln ist und dass das Geschichtsdenken an geschichtlicher Existenz Maß zu nehmen hat, der wir nach wie vor überantwortet scheinen und die unverändert nach geschichtsphilosophischer, allerdings *nicht aufs Ende der Geschichte vorgeifender Reflexion* verlangt. Schließlich soll geschichtsphilosophisches Denken geschichtlicher Existenz zur Sprache und zu

²² Worauf schon Walter Benjamin in seinen Thesen über den Begriff der Geschichte insistierte.

²³ Vielfältige Hinweise auf die Sekundärliteratur sowie auf die mehrere Hundert Titel umfassende Bibliographie Ricœurs finden sich auf der Web-Seite des *Fonds Ricœur*, Paris, sowie in der bereits zitierten Frühjahrsausgabe der Zeitschrift *Esprit* (2006). Vgl. im Übrigen die Hinweise bei A. Breitling, *Möglichkeitssichtung – Wirklichkeitssinn*, München 2007.

gewisser (ich wage nicht zu sagen: *sinnvoller*) Orientierung verhelfen, die keiner Metaphysik mehr überzeugend zu entnehmen ist, in der der *pathologische Widerfahrnischarakter geschichtlicher Existenz* kaum zur Kenntnis genommen oder einfach übersprungen wird. Es soll aber auch tiefgreifend veränderten *Bedingungen* geschichtlicher Existenz Rechnung tragen, die es ausschließen, sich einfach auf eine traditionelle Hermeneutik wie etwa diejenige Diltheys oder Heideggers zurückzuziehen.

Die Hermeneutik der *conditio historica* fügt sich in den zeitgemäßen Kontext einer *Erinnerungskultur*, die ein höchst zwiespältiges Verhältnis zur Vergangenheit hat. Sie verlangt Erinnerung selbst an eine traumatische Vergangenheit, der in maßloser Vergewärtigung auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer zu fallen droht. Sie bringt *Fremdheit im Gegenwartsbezug* zur Geltung, die jedes Gedächtnis zu *überfordern* scheint, das vergangener Wirklichkeit in dem Bild, das man sich von ihr macht, *treu* zu bleiben sucht.²⁴ Sie verlangt darüber hinaus, sogar für das Andauern dieser Überforderung zu sorgen, damit die Wahrheit der befremdenden Vergangenheit nicht einem fragwürdigen Vergessen anheim fällt, das gerade mit der Überforderung einer Erinnerungskultur durch die befremdende Vergangenheit zu rechtfertigen wäre. Dem *Anspruch eines der Vergangenheit treuen Gedächtnisses sowie einer auf Wahrheit abzielenden Geschichte* steht das gleichsam *klinische Kriterium normaler oder pathologisch eingeschränkter Lebensfähigkeit der Kultur* derer gegenüber, die sich von einer maßlosen Erinnerung zumal dann moralisch überfordert sehen, wenn sie dem Willen entspringt, jedem Anderen wenigstens nachträglich das Seine wiederzugeben und auf diese Weise *unbedingt Gerechtigkeit* zu üben. So verstrickt sich die Erinnerung in einen offenbar unaufhebbaren Widerstreit zwischen unbedingter Gerechtigkeit angesichts *des Anderen*, die ihm durch die Erinnerung zuteil werden soll, und dem Verlangen nach Gerechtigkeit für *andere* Andere, denen sie nicht zugleich gerecht werden kann. Darüber hinaus wird aber auch der Anspruch der Gerechtigkeit selber als Überforderung zurückgewiesen. Und Apologeten der Gerechtigkeit werden dafür verantwortlich gemacht, dass die Vergangenheit verletzter Ansprüche nicht aufhöre, nicht zu vergehen (wie es sich scheinbar für jede Vergangenheit gehört). Wer ihr unbedingt *treu* bleiben oder ihr historisch Gerechtigkeit widerfahren lassen wolle, riskiere am Ende sein eigenes Überleben (oder souveränes Über-Leben, um das es zumal freien Menschen stets gehen sollte, wenn wir der zweiten von Nietzsches *Unzeitgemäßen Betrachtungen* folgen).

So erweist sich die bezeugte Vergangenheit als politisch strittig, bis in die wissenschaftliche Geschichtsschreibung hinein, die ihr Rechnung tragen soll.²⁵ In der Geschichtsschreibung kommen darüber hinaus inkommensurable Maßstäbe der Beschreibung und Erklärung zum Tragen, die es aussichtslos erscheinen lassen, noch

²⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

²⁵ Vgl. N. Berg, *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung*, Göttingen 2003; A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006; E. Traverso, *Gebrauchsanleitungen für die Vergangenheit. Geschichte, Erinnerung, Politik*, Berlin 2007.

am Gedanken *einer* Geschichte festzuhalten, die sich als Geometrie aller möglichen geschichtlichen Perspektiven auffassen ließe.

Vor allem widerstreiten einander der *Treue-Anspruch des Gedächtnisses*, der *Wahrheitsanspruch der Geschichte* und das *eschatologische* Interesse derer, die sich auch nach allen Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts nicht davon abbringen lassen wollen, in ihrer geschichtlichen Existenz an einem *Sinn* der Geschichte festzuhalten – wenn auch nur in der Hoffnung auf ein Jenseits der Geschichte.²⁶ Ricœur will diesem Ansinnen mit Nachdruck Geltung verschaffen, ohne in einen *happy-endism* zu verfallen, d. h. ohne in der Aussicht auf eine letztlich „glückliche“ und „zur Ruhe gekommene“ Geschichte deren unannehmbaren Gewaltcharakter im Geringsten zu beschönigen. Diese Aufgabe gleicht freilich dem Problem einer Quadratur des Kreises.

Gedächtnis und Geschichte sollen sich zu einer Vergangenheit (treu und wahr) verhalten, die die Zukunft einer „glücklichen“ Geschichte völlig in Frage stellt und jede Aussicht auf ein das Erinnerte verwahrendes Vergessen zu verbauen droht, in dem man zu einer *Versöhnung* mit dem Geschehenen gelangen könnte. Der mehrfach auftauchende Begriff der Versöhnung suggeriert wie auch der scheinbar *dialektisch* konzipierte Dreischritt Gedächtnis – Geschichte – Vergessen, der gleichsam den Rhythmus des Buches vorgibt, dass Ricœur ungeachtet aller Beteuerungen, „auf Hegel verzichten“ zu können, im Fahrwasser eines teleologischen Denkens manövriert, das die Geschichte so vom Ende her konzipiert, dass jegliche ihm sich widersetzenden Momente als bloß vorläufige, aber aufzuhebende *Negativität* in Betracht kommen. Ricœur scheut denn auch nicht vor dem Rat zurück, den befremdlichsten Zeugnissen, die sich *prima facie* so nicht handhaben lassen, müsse man notfalls ihre „absolute Fremdheit“ nehmen, um sie im Sinne der projektierten Versöhnung gefügig zu machen. (Womit die Frage nahe gelegt wird, ob die Aufhebung nicht auf gewaltsame Art und Weise erfolgen müsste.)

Zwar nimmt Ricœur ausdrücklich am absolut Nichthinnehmbaren, am Bösen, Maß, das die Erinnerungen nicht nur der europäischen Völker bis heute heimsucht und ihre Vergangenheit daran hindert, zu vergehen, zu verjähren und schließlich derart vergessen zu werden, dass sie keiner künftigen Revanche mehr als Nahrungsquelle dienen kann. Aber der Autor ist von Anfang an bedacht darauf, dass diese Erinnerung nicht jeglichen Respekt vor der Geschichte zerstört, in der es immerhin eine Zukunft zu gestalten gilt, die sich einer Wiederholung des Schlimmsten zu widersetzen verspricht. So sehr ihm darin recht zu geben ist, in diesem Sinne „eine Rückverwandlung des Gedächtnisses in ein [politisches] Projekt“ – und damit eine *Verknüpfung von zeitge-*

²⁶ GGV, S. 443, 699ff., 760; MHO, S. 376, 593, 643. Ob Eschatologie freilich eine Angelegenheit des „Festhaltens“ an einem (oder des „Vorgriﬀs“ auf einen) solchen Sinn ist (und ob dieser sich am „Ende der Zeit“ oder in einer „Zeit des Endes“ zeigt), müsste aufs Neue kritisch untersucht werden. An dieser Stelle ließen sich auch sensiblere Alternativen denken, die niemals *mehr* als Zeichen oder Andeutungen eines solchen, *entzogen bleibenden* Sinns voraussetzen. Diese Frage wird aber nicht Gegenstand dieses Buches sein. Zur Kritik an einer allzu schlichten Vorstellung von Eschatologie und an einer „Verwechslung“ einer *Zeit des Endes* im Gegensatz zum *Ende der Zeit* vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006, S. 76ff., 113ff.

mäßer Geschichtsphilosophie und Praktischer Philosophie – zu verlangen (GGV, S. 138–141; MHO, S. 105–107), so sehr muss man sich fragen, ob die Annahme dieser Herausforderung wirklich ein (wohlgemerkt „verwahrendes“) Vergessen der fraglichen Vergangenheit voraussetzt, wie Ricœur offenbar annimmt.

Um diese bereits im Titel des Buches sich ankündigende *Umdeutung der geforderten Erinnerung zu einem versöhnenden Vergessen* richtig zu verstehen, das zugleich die allein geschichtsphilosophisch, niemals empirisch zu ermittelnde Richtung künftiger Geschichte angeben soll, muss man sehen, von welchem Vergessen hier die Rede ist. Gemeint ist nicht etwa ein indifferentes, nachlässiges Vergessen oder ein brutales Vergessen-machen, insbesondere keine Lethotechnik (Lurija), die in die Hände gewisser Machthaber zu geben wäre, sondern ein bewahrendes oder verwahrendes Vergessen, das moralisch versöhnt, ohne etwa das Gewesene als solches liquidieren zu wollen.²⁷ Der dialektische Dreischritt Gedächtnis, Geschichte, Vergessen ist gleichwohl ganz und gar dem Gedanken der *Aufhebung* noch der schlimmsten Vergangenheit in einem glücklichen und „heiteren“ Ende verpflichtet (GGV, S. 442ff., 633; MHO, S. 375, 536), was einem fragwürdigen *happy end* nun doch ziemlich nahe kommt. Die Sorge um ein solches Ende beherrscht hier einen unbedingten Willen zur Versöhnung. Während die Juristen nach 1945 gewissen Verbrechen Unverjährbarkeit bescheinigten, um jede Amnes(t)ie für alle Zukunft zu verweigern, und während die Politiker bei passenden Gelegenheiten routinemäßig die Unvergesslichkeit des Geschehenen beschwören, plädiert Ricœur unumwunden für eine Bejahung moralischen Vergessens, um der Aussicht auf eine versöhnte Aufhebung der Vergangenheit jede denkbare Chance einzuräumen.²⁸

In der gleichen Absicht wendet er sich gegen eine seiner Einschätzung nach übermäßige Fixierung auf erlittenen Verlust. (Gerade dieser Begriff hatte dagegen unlängst noch im Zentrum seiner Hermeneutik des Vergangenheitscharakters der Vergangenheit gestanden; vgl. RV, S. 27f.) Weder aufgrund schlimmsten Verlusts noch infolge exzessivster Trauer soll ein letztes Urteil über die Geschichte gefällt werden, das sie als endlosen Gewaltzusammenhang der Verachtung preisgeben würde. Was sich nicht vergisst wie ein unendlicher Verlust oder tiefste Trauer kann auch die Geschichte blockieren. Im Gegensatz zu Kant, der das in seiner Unterscheidung terroristischer, eudämonistischer und abderitischer Geschichtsdeutungen allenfalls nebenher in Betracht zog, sieht sich Ricœur mit der Herausforderung moralischer Unversöhnlichkeit konfrontiert, mit der er hart ins Gericht geht, um sich gegen eine Blockade künftiger Geschichte zu verwahren.²⁹

²⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Andreas Hetzel in diesem Band.

²⁸ Vgl. G. Werle, T. Wandres, *Auschwitz vor Gericht*, München 1995; G. Schwan, *Politik und Schuld*, Frankfurt am Main 1997; G. Smith, A. Margalit (Hg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt am Main 1997; A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt am Main 2000. Die politischen Konturen dieses Ansatzes treten deutlich in Ricœurs, in Sofia gehaltenem Vortrag zum politischen Gedächtnis zu Tage, der aus diesem Grund in diesen Band aufgenommen wurde. Sie werden aufgegriffen in meinem darauf folgenden Beitrag in Teil II.

²⁹ Ähnlich argumentiert bereits D. LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaka, London 1998, S. 14f., 194ff. Auch ihm gilt ein moralisch überstapaziertes Gedächtnis als Hindernis für

Dabei wechselt er in auffälliger Weise das Register seiner Analysen: zunächst setzt er beim Gedächtnis des Einzelnen an; dann legt er dessen kollektive Dimensionen dar; und schließlich geht er mit den Begriffen Spur und Zeugnis zu einer sie dokumentierenden und archivierenden Geschichte über, die aber einen praktischen Sinn behalten soll – trotz ihrer weitgehend zugestandenen epistemologischen Selbständigkeit. Das Vergessen aber scheint wiederum nur Einzelnen zu obliegen. Es kann keine *Politik* des (moralischen) Vergessens geben, und es sollte auch keine derartige Politik geben. Verzeihen und Vergebung zumal stehen überhaupt keinem politischen Handeln zu Gebote. Hier betreten wir hyperbolisches Gelände. Wie die Feindesliebe bewegt sich die Vergebung in einem Terrain der Gabe, die in ihrer radikalen Einseitigkeit, Asymmetrie und Bedingungslosigkeit nicht einmal dem gebenden Subjekt zu Gesicht kommen darf, wenn Derrida Recht hat, dem sich Ricœur streckenweise anschließen scheint.³⁰ Erweist sich das bewahrende, die bezeugte Vergangenheit aufhebende Vergessen, das gelegentlich wie eine Synthese von Gedächtnis und Geschichte eingeführt wird, so letztlich als un-möglich und un-denkbar?³¹ Wie könnte es sich, wenn es denn möglich ist, auf künftige Geschichte *versöhnend* auswirken? Kann man so weit gehen, auf dieses Vergessen eine Versöhnung gründen zu wollen, der manche sogar zutrauen, ein kommendes Europa zu fundieren?³²

Mit guten Gründen sucht Ricœur zu verhindern, dass einer *maßlosen Erinnerung* auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer fällt, der vielmehr nach einer praktischen Zukunfts-Perspektive verlange. Aber wird der Sinn praktischen Handelns aufgrund moralischer Unversöhnlichkeit der Opfer gefährdet, oder vielmehr deshalb, weil die Geschichte jeden Kredit verspielt zu haben scheint, insofern ihr kein Anspruch auf Gerechtigkeit (auch nicht auf Gerechtigkeit im Modus des Gedächtnisses) mehr ein Gegengewicht hält?³³ Wie soll man noch auf eine bessere geschichtliche Zukunft setzen nach allem, was uns Gedächtnis und Geschichte lehren? Reduziert sich die gängige Rede von einer solchen Zukunft am Ende auf ein bloß sentimentales Klischee?

echte, „transformative“ Politik und kann sie nicht etwa inspirieren. Am Ende soll sich allerdings diese Politik nur mehr mit „konventionellen“ ethischen Problemen befassen (S. 202). Als historisch belehrt könnte sie sich so nicht erweisen. Vielleicht sieht der Autor gerade deshalb die Gefahr einer immer neuen, repetitiv-kompulsiven Wiederkehr einer letztlich nicht zu beherrschenden Vergangenheit (ebd., S. 185f.).

³⁰ Obwohl Ricœur, anders als Derrida, immer wieder an einer gewissen Vereinbarkeit der radikalen Asymmetrie der Gabe mit einer reziproken Moral arbeitet. Vgl. RV, S. 150ff., sowie J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993. Kritisch zur Vergebung als Gabe die genaue Analyse von C. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York 2007.

³¹ Zur Diskussion um einen hier und im Folgenden einfließenden nicht-privativen Begriff des Un-Möglichen vgl. I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009.

³² U. Beck, „Wie Versöhnung möglich werden kann“, in: *Die Zeit* 29 (2003), S. 34; kritisch dazu v. Verf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008, Kap. IX und X.

³³ Vgl. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main 2003.

Gewiss hilft uns eine finstere Litanei von Allgemeinplätzen wie dem, dass die Geschichte voller Gewalttaten sei, nicht weiter, spielt sie doch der Preisgabe derer, die nach uns kommen, an eine indifferente, insofern renaturalisierte Geschichte in die Hände. In der Tat steht in der exzessiven, traumatischen Erinnerung die Zukunft derer, die uns nachfolgen, mit auf dem Spiel. Aber wenn hier ein Kampf ausgefochten wird, so nicht gegen die Zeit umwillen ihrer „Humanisierung“ (GGV, S. 78; MHO, S. 52f.), deren Möglichkeit Ricœur in *Zeit und Erzählung* zu begründen versucht hatte, sondern gegen die Wiederholung des Gleichen, die wir nicht etwa einer zyklischen Zeit, sondern *neuen menschlichen*, möglichst zu verhindernden Un-Taten zu verdanken hätten.

Aber Ricœur hütet sich sowohl vor moralischem, im Übrigen längst kleinlaut gewordenen Pathos (nach dem Muster, gewisse Dinge dürften sich niemals wiederholen³⁴), als auch davor, einer absoluten Maßgeblichkeit bezeugter Vergangenheit für die Zukunft das Wort zu reden. In *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* wird der in *Zeit und Erzählung* ausgebreiteten Apologie einer Humanisierung der Zeit wie gesagt ein klinisches Kriterium vorgeschaltet. Die Frage, die Ricœur (wie vor ihm Tzvetan Todorov, Henry Rousso u. a.) offenbar vorrangig beschäftigt, lautet, wie viel an traumatischer Erinnerung, die Gedächtnis und Geschichte heimsucht, aber auch an historischer Gerechtigkeit überhaupt zu ertragen ist, wie m. a. W. ein *maßvoller Gebrauch* von Gedächtnis und Geschichte zu machen ist, der die als Antwort auf die erinnerte Vergangenheit zu entwerfenden politischen Gestaltungsprojekte nicht geradezu paralyisiert. Einer exzessiven, übermäßigen Erinnerung soll energisch ein Riegel vorgeschoben werden. Zwar gibt es, wie Ricœur mit Recht betont, geschichtliche Vergangenheit für uns zunächst nur aufgrund von Zeugnis und Gedächtnis. Aber wird *sind* nicht einfach geschichtliche Wesen, wie es eine Ontologie der Geschichtlichkeit lehrt. Die *conditio historica*, der wir uns nach wie vor überantwortet sehen, hängt vielmehr entscheidend davon ab, wie wir uns zum Erinnerten, zu Gedächtnis und Geschichte *verhalten*. Der erklärte Wille, dem Überleben einer Erinnerungskultur den Vorzug zu geben vor einer lähmenden und (re-)traumatisierenden Erinnerung, bestimmt eindeutig den weiteren Weg, den Ricœur nun einschlägt.

So affirmiert er (mit gewissen Vorbehalten) den *identitären Sinn eines kollektiven Gedächtnisses*, durch das sich eine Ethnie oder eine Nation gleichsam einwurzelt in der Zeit, um durch gemeinsame Herkunft exklusiv zu begründen, als *wer* man sich versteht.³⁵ Von Anfang an begegnet uns bei Ricœur das Gedächtnis als *eigenes* und Geschichte als *eigene*, die sich bestenfalls nachträglich gastlich für eine fremde öffnet.

³⁴ Inzwischen ist die oft mit fragwürdigem moralischem Pathos vorgetragene Rhetorik, die die Nicht-Wiederholung des Gleichen beschwört, angesichts der mit den Namen Kosovo, Ruanda und Darfur verbundenen Verbrechen kleinlaut geworden; vgl. P. Farmer, „Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights“, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), S. 137–188.

³⁵ Die Vorbehalte betreffen v. a. die das kollektive Gedächtnis fundierende Gewalt, die es notorisch in Vergessenheit fallen lässt (RV, S. 124). Jener identitäre Grundzug ist auch in den meisten Theorien des kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnisses festzustellen. Vgl. das diesem Fragenkomplex gewidmete Heft 2 von *Erwägen, Wissen, Ethik 13* (2002) mit den Hauptartikeln von A. und J. Assmann.

Und das schließlich glückliche Vergessen zeigt sich in seinen Schriften von der *Sorge um sich* beherrscht, die sich einer eschatologischen Hoffnung hingibt. Gerade deshalb kommt dem Philosophen immer wieder die Frage in die Quere, wie sich Gedächtnis, Geschichte und Vergessen zu einer womöglich unaufhebbaren Andersheit und Fremdheit verhalten. Ricœur fragt sich, ob der Ansatz, „mit der Idee des Eigenen zu beginnen, dann die Erfahrung des Anderen [zu] durchlaufen“, um schließlich zur „vergemeinschafteten“ Erfahrung eines kollektiven Gedächtnisses und gemeinsamer Geschichte zu gelangen, nicht auch umzukehren ist (GGV, S. 184). Mehr noch: der Ausgang vom eigenen Gedächtnis erweist sich von Anfang an belastet, da bei Husserl, den Ricœur als Gewährsmann nimmt, kein Bezug des Gedächtnisses auf die Abwesenheit eines „fremden Ich“ bzw. eines Anderen gedacht werde. In einer längeren Anmerkung schneidet Ricœur die grundsätzliche Frage an, ob die „Verkennung der ursprünglichen Andersheit des Anderen“ sowie seiner eigentlichen „Abwesenheit“ alle auf der Phänomenologie des Gedächtnisses aufbauenden Analysen deformiert. In Frage steht so nicht nur, ob man vom Ich zum Wir aufsteigt oder umgekehrt von kollektiver Geschichte zu je-meiniger geschichtlicher Existenz absteigt, sondern auch, inwiefern die *conditio historica* auf allen Ebenen und von Anfang an im Zeichen des Anderen als des Fremden zu denken ist.³⁶

Wie begegnet dem *Gedächtnis* unaufhebbare Fremdheit? Lassen sich noch im Gegenwartsbezug der *Geschichte* Spuren der Fremdheit nachweisen, die sich jeder Bewältigung widersetzen? Und findet sich schließlich auch das *Vergessen* einer Diaspora unaufhebbarer Fremdheit überantwortet? Kein Zweifel: die jeder Verzweiflung von Anfang an sich widersetzende Überzeugung Ricœurs lautet, dass man auf ein versöhntes Vergessen seine ganze Hoffnung setzen muss. Aber ist diese eschatologisch inspirierte Überzeugung nicht dazu verurteilt, sich auf eine persönliche Konfession zu beschränken?³⁷ In eine *Politik des Vergessens*, die über unsere Erinnerung verfügen könnte, sollte sie sich wie gesagt jedenfalls nicht ummünzen lassen. Selbst dort, wo mehr oder weniger erfolgreich eine solche Politik betrieben worden ist (wie in Chile, Argentinien oder in Südafrika), war jeder Akt des *Vergessens durch Vergebung* allemal ein persönlicher, der politisch allenfalls erleichtert, aber niemals direkt ermöglicht werden konnte. Vergeben kann inabsolut unvertretbarer Weise nur das Opfer der Gewalt Anderer, die jedes moralische Recht darauf verwirkt haben. Niemand darf sich anmaßen, stellvertretend für Andere zu vergeben. Es gibt wie gesagt keine Politik der Vergebung – und infolge dessen auch keine Politik des Vergessens, *sofern* sie moralische Vergebung voraussetzt.

Tatsächlich sterben die weitaus meisten Opfer unversöhnt. Selbst wenn sie zu vergeben bereit sind, finden sich fast nirgends auch Täter, die diese Gabe anzunehmen

³⁶ Zum Vorangegangenen insgesamt vgl. besonders GGV, S. 184, S. 180f., Anm. Nr. 25; MHO, S. 145, 141f., Anm. 21).

³⁷ Das legte Ricœur in hohem Alter selbst nahe; vgl. seine Jerusalemer „Comments on Philosophy, Religion, and Forgiveness“, in: *Naharaim I* (2008), S. 43–46. Ich danke Ashraf Noor dafür, dass er sie mir vor der Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat. Siehe dazu auch den Beitrag von Karen Joisten und Inga Römer in diesem Band.

bereit sind – was voraussetzen würde, dass sie eingestehen, sich eines schlechterdings nicht Hinnehmbaren schuldig gemacht zu haben. Das hierzulande noch Jahrzehnte nach 1945 verbreitete Be- oder Verschweigen jeder eigenen Verstrickung lässt sich als solches Eingeständnis kaum deuten. So hat jede *Forderung* nach Amnestie bis heute etwas Erpresserisches. Ohne uns, suggerieren diejenigen, die sie erheben, ist keine Rückkehr zur politischen Normalität oder zu einer wenigstens äußerlichen Befriedung des Zusammenlebens möglich. Demokratie und Erinnerung vertragen sich nicht, wird deshalb nicht selten behauptet.³⁸

Allzu oft wird moralisches Vergessen, das Ricœur mit Blick auf das Gebot der Feindesliebe als eine *selbstlose Gabe* darstellt, *abgenötigt*. Verdankt sich der Gegensatz von Wahrheit (der Erinnerung) und Versöhnung, der den Opfern einseitig Vergebung abverlangt, um dadurch Versöhnung auf Kosten der Wahrheit möglich zu machen, nicht allzu sehr einer Optik der Täter? Im Übrigen sollte man nicht vergessen, dass diese „Rollen“ eher selten eindeutig verteilt sind. Man denke nur an die perfide Erfindung der sog. Sonderkommandos, aber auch an die vielen un-tätigen *bystander* ...

Dem Verdacht, dass die Hoffnung auf moralisches Vergessen einer Komplizenschaft mit einer solchen Optik womöglich nicht entgeht, begegnet Ricœur nicht wirklich überzeugend. Dabei geht es nicht um eine fragwürdigerweise suggerierte Unversöhnlichkeit der Opfer, die sich weigern, denen, die ihnen das Schlimmste angetan haben, Absolution zu erteilen. Vielmehr geht es darum, ob *wir* uns als *Dritte* heute zu einer kompromittierenden Amnesie nötigen lassen, die das sogenannte Schicksal der Opfer nachträglich moralisch aufhebt in einem Vergessen, das vor allem dazu dienen soll, die Nachgeborenen glücklich zu machen. Es ist nicht die Aufgabe eines kollektiven Gedächtnisses oder kritischer Geschichtsschreibung, uns zu lehren, wie wir trotz allem in der Zeit, die wir narrativ zu einem verständlichen Lebenszusammenhang zu runden versuchen, glücklich sein können. Was als *individuelles* Projekt in der Vorbereitung auf den eigenen Tod seinen (nicht verallgemeinerbaren) Sinn haben mag, würde das kollektive Gedächtnis und die Geschichte doch von vornherein zu einer Beschönigung geschichtlicher Erfahrung anhalten, die nur umstritten sein kann. Die Frage, *wozu* wir Gebrauch von Gedächtnis und Geschichte machen, erweist sich ihrerseits als in Dissens und Streit verstrickt, der sich im Kern darum dreht, inwieweit Gedächtnis und Geschichte für das, was wir zu erwarten haben oder politisch projektieren, maßgeblich bleiben sollen.³⁹

Dieser Band sucht vor diesem komplexen Hintergrund nach Ansatzpunkten philosophischen „Geschichtsdenkens nach Ricœur“, ohne aber Anschlussmöglichkeiten an politische Diskussionen um Probleme sog. Erinnerungskultur und an die Geschichtswissenschaft, an Historik und Hermeneutik, an die Zeugnisliteratur und die literaturwissenschaftliche Kritik dieser Gattung sowie die Theologie zu vernachlässigen, die in der Zukunft die interdisziplinäre Diskussion um Gedächtnis, Geschichte und Vergessen vielleicht werden bereichern können.

³⁸ Vgl. H. König, *Politik und Gedächtnis*, Weilerswist 2008, S. 46, 529.

³⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Gerald Hartung sowie den diese Frage exemplarisch auf Ricœur selbst beziehenden abschließenden Beitrag von Christina Kleiser in diesem Band.

Der besondere Dank des Herausgebers gilt zunächst Thomas Hübel, dem geschäftsführenden Direktor des Wiener *Instituts für Wissenschaft und Kunst*, für die ausgezeichnete Zusammenarbeit bei der Planung, Vorbereitung und Finanzierung der diesem Band zugrundeliegenden Tagung zum „Geschichtsdenken nach Paul Ricœur“, die dank der zusätzlichen logistischen und ebenfalls finanziellen Unterstützung des Leiters des *Institut Français de Vienne*, Philippe Nobel, im März 2009 stattfinden konnte. Dank gebührt darüber hinaus den Übersetzern Katrin Schreiner und Andreas Fliedner sowie den Herausgebern der Zeitschrift *Studia Culturologica* (Sofia), Ivaylo Znepolski und Dimitri Ginev, für die Genehmigung des Wiederabdrucks des Beitrages von Paul Ricœur. Für technische Hilfe danke ich Veit Friemert, für Unterstützung bei der Erstellung des Registers danke ich Thomas Bergmann, Hannes Glück, Carsten Fiedler und Karsten Schubert. Für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses danke ich dem Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien. *Last but not least* sei dem verantwortlichen Chefredakteur der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Mischka Dammaschke, für die großzügige und freundliche Unterstützung dieses Projekts und für die wiederum gute Zusammenarbeit gedankt.

Im Juli 2010

Burkhard Liebsch

BURKHARD LIEBSCH

Bezeugte Vergangenheit *versus* Versöhnendes Vergessen?

Fruchtbarkeit und Fragwürdigkeit von Ricœurs Rehabilitierung eines philosophischen Geschichtsdenkens

*Die Vernunft ist Antwort auf „ein ihr fremdes Angebot,
das nicht auf ihrem Boden erwachsen,
aber doch hinreichend beglaubigt ist“.*
Immanuel Kant¹

The „politically impossible“ is politically indispensable.
Charles L. Griswold²

1. Vom Zeugnis zur Geschichte

Nur auf das Zeugnis kann sich heutiges Geschichtsdenken letztlich stützen. Etwas Besseres, meint Ricœur, steht uns nicht zur Verfügung, um uns der Wirklichkeit unserer Erinnerungen zu versichern (*accréditer*).³ Darin liegt ein dreifacher Sinn. Erstens geht es hier darum, dass Geschichte ursprünglich von bezeugter Vergangenheit handelt. Zeugnisse liefern ihr das Material, von dem sie zunächst ausgehen muss. Diese Zeugnisse haben wir aber, zweitens, nur Zeugen zu verdanken, die ihrerseits geschichtlich existieren. Und drittens schließlich steht für die Zeugen *die bezeugte Geschichte selbst* auf dem Spiel. Was man seit R. H. Lotze als Sinn der Geschichte bezeichnet, hat in dieser Sicht seinen letzten Rückhalt in einer Bezeugung, die sich keineswegs darin erschöpft, etwa für einzelne Ereignisse und deren geschichtliche Bedeutung einzustehen.

¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, S. 139.

² C. L. Griswold, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, New York 2007, S. 209.

³ P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, S. 224, 431 (=GGV); fr. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, S. 182, 364 (=MHO). GGV, S. 48, knüpft auch den ersten Leitbegriff an den des (treuen) Zeugnisses. So setzt ebenfalls die konzise Schrift *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, an (vgl. dort S. 32ff.) (=RV). Somit besteht ein noch kaum ausgeleuchteter Gegensatz zur Tradition einer Historik, die seit Droysen von den beiden Grundbegriffen Quelle und Überrest ausgeht.

Nun möchte aber Ricœur nicht das Denken der klassischen Geschichtsphilosophie erben, die dem als Zweck oder Ziel aufgefassten Sinn der Geschichte glaubte vorgreifen zu können.⁴ Im Gegenteil betreibt er ein Geschichtsdenken, das sich von den maßgeblichen Vorgaben dieser Philosophie weitgehend gelöst zu haben scheint und macht es zur Angelegenheit philosophischer Forschung, was es heute bedeutet (oder bedeuten muss), geschichtlich zu existieren. Die existenziellen Strukturen der sog. *conditio historica* sind hermeneutisch erst zu ermitteln; sie können nicht aus einem philosophischen System deduziert werden. Einem finalen Sinn der (in Stücke gegangenen) Geschichte (*histoire en miettes*) kann die Hermeneutik der *conditio historica* nicht vorgreifen. Vielmehr ist letztere einer zerstreuten Pluralität von Geschichten ausgeliefert, die den Sinn geschichtlicher Existenz rückhaltlos aufs Spiel setzen. Deshalb hat die Rede von bezeugter Geschichte diesen dreifachen Sinn: sie meint die Referenz auf bezeugte Vergangenheit, die Zeugenschaft (*témoignage*) derer, die Zeugnisse zeitigen, aber auch die Bezeugung (*attestation*) dessen, worum es in geschichtlicher Existenz geht (GGV, S. 556; MHO, S. 471). Letzteres hat Ricœur in seinem großen Spätwerk, das hier zur Diskussion steht, eindeutig benannt: es geht um ein versöhnendes Vergessen. Weit entfernt, sich damit dem nach Hegel einzigen Interesse der Vernunft im Sinne einer Metaphysik geistiger Versöhnung anzuschließen⁵, verlangt Ricœur, den aus seiner Sicht unverzichtbaren Wunsch nach Versöhnung unnach-sichtig einer *prima facie* unver-söhnbaren geschichtlichen Wirklichkeit auszusetzen und nur unter dieser Voraussetzung den Gedanken zu erproben, ob Versöhnung möglich erscheint. Und zwar im mehrfachen Sinn einer Versöhnung (a) *zwischen* den Menschen, vor allem radikal Verfeindeten, (b) *mit* geschichtlicher Wirklichkeit, aber auch (c) *trotz* des Ausgeliefertseins an eine geradezu gewissenlose und heillose Geschichte als solche, die uns früher oder später jeglichen intendierten Sinn entwendet und ihn gegen uns kehrt, um sich über die Asche menschlicher Vergeblichkeit und Verbrechen gleichgültig hinwegzusetzen. Gegen eine autonome Geschichte, die sich unbekümmert um das Schicksal der Einzelnen indifferent fortsetzt und deren immer wieder vermuteter Sinn uns eben deshalb als gleichgültig erscheinen kann, setzt Ricœur das Geschehen eines nur temporär gelingenden, aber ganz und gar den Menschen selbst obliegenden versöhnenden Vergessens, das nicht etwa das Gewesene liquidieren soll, sondern, gestützt auf bezeugte Geschichte (1.), eine Ethik des Gedächtnisses inspiriert (2.), der das Versprechen (3.) abverlangt wird, für die Zukunft so weit wie möglich Versöhnung möglich zu machen (4.). Derart anspruchsvoll ist das nach dem oft diagnostizierten „Ende“ der klassischen Geschichtsphilosophie von

⁴ Den zunächst in Anlehnung an den späten Husserl explizierten *sens de l'histoire* begreift Ricœur fast durchgängig mit Kant als regulative Idee, an der sich kontextualisierte *tâches directives* geschichtlichen Handelns orientieren. Wenn dies der Fall ist, sollen regulative Ideen zu einer in geschichtlicher Existenz wirksamen Kraft werden können. Das mag erklären, warum Ricœur in GGV nicht bereit ist, die Vorstellung der Geschichte immanenter Ideen, die sie zu einem Ganzen machen könnten, völlig preiszugeben (GGV, S. 468; MHO, S. 397). Vgl. P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986 (wo die frühen Arbeiten zu Husserl wieder abgedruckt sind); v. Verf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. 1–3.

⁵ Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1986, bes. S. 179ff.

Ricœur neu begründete Projekt eines philosophischen Geschichtsdenkens, das uns *zwischen bezeugter Geschichte und versöhnendem Vergessen als deren Sinn* von neuem zur Aufgabe macht, zu ermitteln, was es bedeutet (oder bedeuten muss), geschichtlich zu existieren.

Direkte Auskunft darüber ist einer Hermeneutik der Geschichtlichkeit auf den Spuren Diltheys und Heideggers nicht mehr zu entnehmen, wenn es denn stimmt, dass sich die Bedingungen geschichtlicher Existenz tiefgreifend gewandelt haben; und zwar so sehr, dass mit einer radikalen Umgestaltung zu rechnen ist. So gesehen ist es Ausdruck besonderer Vorsicht, wenn Ricœur weniger von menschlicher Geschichtlichkeit als vielmehr von einer *conditio historica* spricht. Deren Ecksteine – das Zeugnis, die darauf gegründete Ethik der Erinnerung und aus ihr gespeiste Versprechen eines versöhnenden Vergessens – sollen im Folgenden einer kritischen Revision unterzogen werden.

Treffend charakterisierte Ricœur speziell die moderne europäische Geschichte einmal als einen Friedhof nicht gehaltener Versprechen.⁶ Was aber kann man sich angesichts dessen dann noch von einer Rhetorik des Versprechens versprechen, die nach dem destruktivsten aller Jahrhunderte erneut Versöhnung in Aussicht stellt? Und zwar nicht etwa eine Versöhnung, die ein Hegelscher, selbst über die Zeit triumphierender Geist allein genießen würde, sondern eine Versöhnung, die allein durch Sterbliche – und zwischen ihnen – in ihrer Zeit zu vollziehen wäre und der allein durch sie Wirklichkeit zukommen müsste? Gewiss kann man sagen, dass Ricœur mittels der Idee eines versöhnenden Vergessens Erinnerung an die Zukunft bezeugter Geschichte betreiben möchte.⁷ Vor fragwürdigem Überschwang ist dieser Ansatz freilich nur zu bewahren, wenn er gleichsam ins Säurebad der Negativität getaucht wird, die aus der Erinnerung an bisherige Geschichte vor allem eines entstehen lässt: Geschichtsverachtung, die sich von jeglichem geschichtsphilosophischen Denken verabschiedet, ohne noch an eine Synthese glauben zu lassen, in der diese Negativität aufgehoben zu denken wäre.⁸ Demgegenüber schlägt Ricœur einen dritten Weg ein, der weder derartige Geschichtsverachtung nähren soll noch auf den Idealismus eines der Geschichte immanenten, sich wie von allein langfristig durchsetzenden dialektischen Sinns baut. Insofern steht nun allerdings auch das gesamte grundbegriffliche Arsenal des traditionellen Geschichtsdenkens auf dem Prüfstand. Nicht einmal dies ist noch gewiss: dass die bezeugte Geschichte vor allem als „Negativität“ in Betracht kommen muss⁹, aus der allemal eine bereicherte Erfahrung hervorgeht, wie es noch die Hermeneutik Gadamers gelehrt hatte. Im Gegenteil: bezeugte Geschichte führt uns auf die Spur von Unvergesslichem, das in keinem

⁶ Siehe dazu das Vorwort in diesem Band.

⁷ Vgl. v. Verf., „Erinnerung an die Zukunft der Geschichte“, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften* 10 (1999), S. 73–98.

⁸ So ist m. E. der Gedanke eines „irreduziblen“ Leidens zu verstehen; vgl. P. Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Paris 2004, S. 65.

⁹ Genau das suggeriert Ricœur freilich deutlich; vgl. GGV, S. 177 und S. 181 (MHO, S. 139, 142), wo Negativität und Fremdheit zusammengedacht werden. Wenn man sich dem anschließt, stellt sich allerdings die Frage, wie noch von „unaufhebbarer“ Fremdheit die Rede sein soll.

Zeugnis aufhebbar erscheint und doch nicht als bloße Asche geschichtlichen Fortschritts zurückbleibt.¹⁰ Dass wir heute weit davon entfernt sind, das Zeugnis bzw. bezeugte Geschichte als unangefochtene Grundlage einer Theorie der Geschichte etwa voraussetzen zu dürfen, zeigt gerade der Fall der häufigsten, ja exzessivsten Inanspruchnahme eines Vermögens der Bezeugung, dort nämlich, wo es um un-vergleichliche Verbrechen geht. Was auch immer „Geschichte“ vermag, sie verdient, ob als erzählte oder als wissenschaftlich gelehrte, kaum unsere Achtung, wenn sie dem Schlimmsten bzw. Äußersten nicht Rechnung tragen kann: Versuchen radikaler Auslöschung Anderer. Was auch immer Geschichte sonst leisten mag (es wäre ganz abwegig, sie auf eine Geschichte der Gewalt *reduzieren* zu wollen), es handelte sich doch um ein sonderbares Geschäft, wenn sie kein Verhältnis dazu erkennen ließe, dass man zahllose Menschen aus ihrem Horizont gänzlich hat verschwinden lassen wollen. Kein Wunder, dass sich jede emphatische Berufung auf bezeugte Geschichte (und darum handelt es sich gewiss bei Ricoeur) heute mit einer rigorosen Kritik des Zeugnisses konfrontiert sieht. Wie sich zeigen wird, ist man weit entfernt, sich wenigstens im angegebenen Fall darüber einig zu sein, was es leisten kann. Um das zu verdeutlichen, gehe ich auf Levinas' und Agambens Kritik des Zeugnisses ein, behalte aber Ricoeurs Anliegen dabei im Auge, auf bezeugte Geschichte, trotz aller Kritik am Zeugnis, die er nicht beschönigt, das Versprechen eines versöhnenden Vergessens gründen zu wollen. Von der Perspektive dieses Vergessens soll schließlich abhängen, ob wir uns heute noch im Geringsten damit abfinden können, geschichtlich zu existieren.

2. Wie kann man heute noch das Zeugnis in Anspruch nehmen?¹¹

Den wohl höchsten Anspruch an das Zeugnis hat Homer zur Sprache gebracht, der den Musen zuschrieb, überall gegenwärtig zu sein, alles zu sehen und alles zu wissen. Nicht einmal ein menschlicher Sänger, dem „zehn Zungen und zehn Münder, eine unzerbrechliche Zunge, ein erzenes Herz“ zu Gebote stünde, könnte es ihnen gleichtun. Die Musen dagegen verfügen über eine unbegrenzte Rezeptivität. Sie nehmen alles auf, was wahrzunehmen ist, und sie erinnern alles in unfehlbarem Gedächtnis.¹² Zwar beginnt bereits

¹⁰ Vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006, S. 52.

¹¹ H. Blumenbergs kosmologisch-historische Forschungen haben ergeben, dass sich der Hunger nach kosmischer Zeugenschaft heute nicht mehr stillen lässt (*Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt am Main 2000, S. 140f.). Damit schlägt Blumenberg in die gleiche Kerbe wie Sartre, der das menschliche Selbst in radikale Abhängigkeit vom sozialen Anderen geraten sieht. Die Bedeutung des historischen Zeugnisses ist ohne diese Zuspitzung im Grunde nicht zu verstehen. Sie kann nicht, wie üblich, allein im Kontext einer Methodologie historischer Erkenntnis oder einer Historik auf den Spuren J. G. Droysens allein verstanden werden. Vgl. J. LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1992, S. 137; J. E. Young, *Beschreiben des Holocaust*, Frankfurt am Main 1992, S. 39.

¹² Vgl. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1986, S. 221f.

die mit Thukydides¹³ einsetzende kritische Geschichtsschreibung Bedingungen der Perspektivität speziell historischer Erfahrung zu reflektieren, doch bleibt das Ideal einer Zeugenschaft noch lange in Kraft, der sich nichts zu entziehen vermöchte. So denkt sich Chladenius im 18. Jahrhundert im Anschluss an Leibniz diese Perspektivität als eine kontingente Endlichkeit von Wahrnehmungen, die *idealiter* doch in einer universalen Historie zusammenzufügen wären. Und selbst nachdem die Idee der Perspektivität zum Gedanken *inkompossibler* Wahrnehmungsperspektiven, Sicht- und Standpunkte radikalisiert worden ist¹⁴, bleibt noch lange die Vorstellung einer idealen Zeugenschaft vorherrschend, die wenigstens perspektivische Ausschnitte geschichtlicher Wirklichkeit restlos, in einer Art Protokoll, zu registrieren und zu dokumentieren vermöchte; ggf. unter Zuhilfenahme mehrerer Zeugen. In diesem Sinne schreibt noch Henri-Irénéé Marrou in seiner Lehre *Über die historische Erkenntnis* (fr. 1954; dt. 1973), das sicherste Zeugnis wäre ein *Sofortprotokoll*, das die Beobachtungen mehrerer Zeugen möglichst ohne zeitliche Verzögerung festhält.¹⁵

Doch ein derartiges Protokoll ist unmöglich. Sehen und Berichten (und darüber hinaus noch Aufschreiben) ist nicht in einem Zug möglich. Überdies lassen sich Beobachtungen, Beschreibungen und Erklärungen nicht fein säuberlich trennen. Und nichts garantiert, dass raum-zeitliche Nähe zu einem Ereignis die beste Grundlage des Zeugnisses darstellt. Viele Ereignisse werden im Gegenteil überhaupt erst als solche aus raum-zeitlicher Distanz wahrnehmbar, deutbar und verstehbar.¹⁶ Vielfach aber um den Preis, die aus der Distanz möglich gewordene Übersicht mit einem Verlust an Detailgetreue, mit geringerer Schärfe oder gröberer Rasterung erkaufen zu müssen. Ironischerweise hat gerade die Parallele zur Fotografie, die einst als Ideal getreuer Abbildung galt, auf die Aporien im Begriff des Dokumentarischen aufmerksam gemacht.¹⁷ Es gibt kein von überall her zu sehendes oder abzubildendes Ereignis. Jeder Wechsel einer Perspektive, Distanz, Körnung oder Rasterung eines Bildes verschärft nur das prinzipielle Problem der Inkompossibilität.¹⁸ Dadurch wird jeder Zeuge, der für sich in Anspruch nimmt, ein absolut zutreffendes Bild eines Sachverhalts zu liefern, unglaubwürdig. Seit dem lässt sich der uneingeschränkt zuverlässige Zeugen gar nicht mehr denken. *Alle sind mehr oder weniger unglaubwürdig*, wie schon Marc Bloch in seiner *Apologie der Geschichte* feststellte.¹⁹

¹³ A. Momigliano, *Wege in die alte Welt*, Frankfurt am Main 1995, S. 28.

¹⁴ P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt am Main 1990.

¹⁵ H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg i. Br., München 1973, S. 62. Ricœur spricht hier mit Renaud Dulong von einem Registrierungsmodell (GGV, S. 249; MHO, S. 202).

¹⁶ Vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1989, S. 191.

¹⁷ R. Barthes, *Die helle Kammer*, Frankfurt am Main 1989, S. 96ff., 104, 117. Hier beschreibt sich der Autor als vielleicht letzter, auf jeden Fall bereits anachronistischer Zeuge eines Glaubens an direkte dokumentarische Beglaubigung und Referenz auf das wirklich Gewesene.

¹⁸ Vgl. mit Blick auf die Beiträge G. Simmels, S. Kracauers u. a. hierzu v. Verf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, S. 202, 262f.

¹⁹ M. Bloch, *Apologie der Geschichte*, München 1985, S. 80, 90f.; vgl. GGV, S. 279; MHO, S.230. Auch hier erscheint jegliches Zeugnis als verdächtig, wogegen nur ein maßvoll ausgeübter Zweifel

In Folge dessen sucht der Historiker seine Zuflucht in der Übereinstimmung mehrerer Zeugnisse, die sich kaum je völlig zur Deckung bringen lassen (GGV, S. 48; MHO, S. 26). Was auch immer er einem Zeugen zunächst glauben muss, um überhaupt einen kritisch-historiographischen Ansatzpunkt zu haben, verfällt im zweiten Schritt einer methodischen Epoché. Die Frage, ob zutrifft, was der Zeuge zu berichten hat und ob er selbst als glaubwürdig gelten kann, wird nicht mehr im Verhältnis zu ihm, sondern von der Warte eines distanzierteren Dritten aus zu beurteilen sein. So mündet die lange Geschichte des Zeugnisbegriffs in eine unnachsichtige epistemologische Kritik des Zeugnisses (und des Zeugen), ohne die sich eine moderne Geschichtswissenschaft nicht mehr denken lässt.²⁰ Der Historiker zieht sich in der epistemologischen Kritik des Zeugnisses aus der Rolle einer zweiten Person, der eine wie auch immer sekundär zu beurteilende Wahrheit zugemutet wird, zurück und suspendiert jeglichen Anspruch, Anderen unvermittelt zu glauben. So hat es – spätestens seit Droysens *Historik* – den Anschein, als könne es *Historiographie nur noch in der Abwesenheit des Anderen geben*, der als Anderer, in der Rolle der zweiten Person, Anspruch darauf erheben könnte, ihm zu glauben. Dieser Schritt methodologischer Emanzipation der Geschichtswissenschaft von ihrem nunmehr als höchst unzuverlässig geltenden Ausgang von der Ohren- und Augenzeugenschaft wird, so scheint es, endgültig besiegelt durch die „Entdeckung“ abstrakter Zeiten, Entitäten und Strukturen des Geschichtlichen, die sich etwa in der *longue durée* anonymer Makroprozesse (jenseits der sog. „Zeitzeugen“²¹) überhaupt keiner anschaulichen Erfahrung mehr mitteilen.²² Was sich etwa in der Perspektive einer seriellen Geschichte überhaupt noch der Glaubwürdigkeit einzelner Zeugen und der Wahrheit überlieferter Zeugnisse verdanken sollte, ist kaum mehr zu erkennen.

Und doch behauptet Ricœur, die Verbindung des historischen Diskurses zur *ursprünglich bezeugten Geschichte* dürfe zu keinem Zeitpunkt gänzlich abreißen.²³

hilft, wie Ricœur meint. Doch verfügen wir nicht über einen Begriff des in diesem Falle angemessenen Maßes. Wer will, kann durch unnachsichtigen Zweifel jedes Zeugnis als unglaubhaft erscheinen lassen.

²⁰ H. W. Blanke, D. Fleischer (Hg.), *Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie, Bd. 1*, Stuttgart 1990, S. 87, 157, 238f. zur Autopsie auf der Basis der Glaubwürdigkeit des Augenzeugen, der stets auch sein eigener Zeuge ist und als solcher die *fides historica* fundiert.

²¹ Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, S. 50 zur zeitlichen Extension der Zeitzeugen, als potentiellen Augen-Zeugen, die für Berichtetes *selbst* entstehen. Mit dem Verschwinden der letzten Zeitzeugen gehe das kollektive Gedächtnis unweigerlich in Geschichte über, wird, etwa von P. Nora oder N. Frei, immer wieder behauptet. Eine fruchtbare Reziprozität zwischen Gedächtnis und Geschichte, der ihrerseits Gedächtnisfunktionen zukommen, weist dagegen H. König auf in *Politik und Gedächtnis*, Weilerswist 2008.

²² P. Ricœur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980.

²³ Das gilt erklärtermaßen auch dann noch, wenn man berücksichtigt, wie sich die Historiographie, gestützt auf Überreste und Quellen, aus ihrer primären Abhängigkeit von Zeugnissen zu lösen vermag. Vgl. in diesem Sinne das in GGV beschriebene Verhältnis zwischen Spur, Indiz und Zeugnis (S. 223f., 269, 597; MHO, S. 181f., 222f., 505). Das „Treueversprechen“, das Ricœur dem Gedächtnis zuschreibt, zieht es sich primär von Zeugen her zu, die sich ihrerseits nach

Er suspendiere diesen Rückbezug nur vorübergehend, bleibe aber letztlich doch den geschichtlich Existierenden verpflichtet. Eine Geschichte, die *sie* aus dem Auge verliert, müsste ihrerseits schließlich jegliches menschliches Interesse einbüßen.

So zeigt sich, wie ironischerweise gerade die weitgehende Loslösung der Historiographie vom Zeugnis zu einer Renaissance des Zeugnisses führen kann. Eine Geschichtswissenschaft, die ihre Fundierung im Zeugnis vergäße, könnte in der Sicht Ricœurs am Ende über ihren eigenen Sinn nicht mehr Auskunft geben. So sehr sie sich auch zunächst epistemologisch loslösen mag von einer unkritischen Zeugenschaft, so sehr bleibt sie doch darauf angewiesen, wenigstens ihre rektifizierten Ergebnisse wieder einem geschichtlichen Leben einzuspeisen, in dem sowohl die Grundlagen des Geschichtsdenkens wie auch dessen Sinn nur durch Bezeugung gegenwärtig sind.²⁴ Das betrifft nicht allein, aber in erster Linie die Erfahrung der Gewalt.²⁵ Wie nichts anderes ruft sie nach dem geschichtlichen Zeugnis und nach kritischer Geschichtsschreibung, die von ihr Rechenschaft ablegt; wie nichts anderes provoziert sie aber auch Geschichtsverachtung, wenn das Zeugnis und die Geschichtsschreibung vor ihrem Anspruch versagen.

Unablässig hat Ricœur den Anspruch verteidigt, geschichtliche Existenz und Geschichtsdenken müssten aufeinander bezogen bleiben und sich gegenseitig herausfordern, besonders aber dort, wo es sich um durch nichts zu rechtfertigende Gewalt handelt. Ein Schisma zwischen einer sich über die Menschen hinweg oder anonym durch ihr Leben hindurch sich fortsetzenden Geschichte einerseits und Gewalterfahrung andererseits, die geschichtlich unbezeugt bliebe, hat er nie akzeptieren wollen. So steht ungeachtet der nachhaltigen epistemologischen Kritik des Zeugnisses dieser Begriff wieder im Zentrum einer philosophischen Theorie zu bezeugender Geschichte. Diese Theorie exponiert sich einer Gewalterfahrung, die allererst nach Bezeugung verlangt und ohne diese ihr vorausliegende Herausforderung womöglich zu einem bloßen historischen Spiel verkümmern würde. Erster Adressat dieses Verlangens ist aber das Selbst des Zeugen, der im Akt des Zeugnisablegens zugleich *sich selbst*, als ein vom (gewalt-sam verletzten) Anderen herausgefordertes Selbst *bezeugt*. So treffen das *Zeugnis und*

Maßgabe ihrer „pathologischen“ Affizierbarkeit vom zu Bezeugenden in Anspruch nehmen lassen (RV, S. 38f.). Es fragt sich aber, wie die Geschichte diesem Versprechen treu bleiben kann, zumal wenn sie nie wieder das Medium ihrer Schriftlichkeit verlässt (GGV, S. 291; MHO, S. 240).

²⁴ In seinem Rückblick auf GGV hat Ricœur eine solche „zirkuläre“ Zuordnung der drei Grundbegriffe dieses Buches stärker betont; vgl. P. Ricœur, „Mémoire, Histoire, Oubli“, in: *Esprit*, no. 323, Mars-Avril (2006), S. 20–29, hier: S. 21.

²⁵ Vgl. GGV, S. 394; MHO, S. 331. Hier ist zunächst von einem Anspruch an Gedächtnis und Geschichte die Rede, der von Ereignissen selbst ausgehe; dann aber wird klar, dass es sich um Ereignisse gewaltsamen Todes handelt (GGV, S. 561; MHO, S. 475). Wie nichts anderes lassen sie nach geschichtlicher Rechenschaft verlangen und widersetzen sich einer Naturalisierung der Geschichte zu einem gleichgültigen Lauf der Dinge und einer Auskehr aus jeglicher (kollektiven) Geschichtlichkeit, wie sie im Zeichen des „Endes der Geschichte“ gedacht wurde. Vgl. V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, Frankfurt am Main 1981, S. 217f., wo es in bezeichnender Allgemeinheit um ein „aktives Vergessen der [!] Vergangenheit“ geht.

die *Selbst-Bezeugung* zusammen²⁶; und zwar so, dass letztere sich ihrerseits nicht mehr auf einen absoluten Zeugen mit Gewissheit verlassen kann, an dem schon Kierkegaard das Selbst verzweifeln sah. An die Stelle dieses Zeugen tritt der Andere.²⁷ Das Selbst kann sich, wie schon Kierkegaard wusste, keine vom Anderen unabhängige Selbst-Gewissheit mehr verschaffen. Es gerät rückhaltlos in den Sog eines überaus brüchigen, sozialen und politisch ruinierbaren Lebens, in dem es sich mit der radikalen Frage konfrontiert sieht, ob geschichtlich zu existieren überhaupt im Geringsten annehmbar ist und ob sich Auswege aus geschichtlicher Existenz denken lassen.²⁸

Bevor aber diese Frage philosophisch aufgeworfen wird, entwirft Heidegger im Rückgriff auf Kierkegaard eine *Ontologie der Selbst-Bezeugung*, in der sich je-meiniges Leben scheint selbst genügen zu können, handelt es sich doch um ein Sein, dem es in seinem Sein allein und in letzter Instanz, angesichts des eigenen Todes, „um es selbst“ geht. Die Ontologie des Selbstseins wird dabei erklärtermaßen nach einem „existenziellen“ Vorbild entworfen, zu dem es nach Ricœurs (aber auch Sartres und Levinas') Überzeugung deutliche Alternativen gibt (vgl. RV, S. 49f.). Wie wäre demnach ein Selbst zu denken, für das die Sorge um sich nicht ontologisch maßgeblich wäre? Für Levinas handelt es sich hier nicht um eine Frage des philosophischen Geschmacks. Vielmehr wird, so meint er unter dem Druck der eigenen historischen Erfahrung des Nazismus, dem Selbst der Tod und die Sterblichkeit des Anderen in der Erfahrung der Verantwortung²⁹ zur vorrangigen Maßgabe. Zugleich behauptet Levinas, diese Erfahrung habe im Grunde nur die im Modus der Verantwortung zu bezeugende, älteste *religio* an den Anderen wieder in Erinnerung gerufen.³⁰

²⁶ Entscheidend ist also, dass Ricœur das zur Treue aufgerufene Gedächtnis von einer primären Affizierbarkeit des Selbst her denkt, die es für die Verwundbarkeit und Verletzbarkeit Anderer aufschließt. Die Treue des Gedächtnisses lässt sich nicht auf eine referenzielle Dimension reduzieren. Vielmehr schließt sie für Ricœur Treue zu einer ethisch nicht-indifferenten Affizierbarkeit durch das bezeugte Leben Anderer ein (RV, S. 112). Ausführlich zum Zusammenhang von Zeugnis und Selbst-Bezeugung vgl. v. Verf., „Selbstheit und Bezeugung. *Soi-même comme un autre* als Antwort auf *Sein und Zeit*“, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, S. 157–177.

²⁷ Ob als interiorisierter Gott, wie Sartre meint, oder nicht, bleibe dahingestellt. J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, S. 741.

²⁸ K. Löwith, „Jener Einzelne: Kierkegaard“, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt am Main 1979, S. 539–556.

²⁹ Zum Tod des Anderen in diesem Sinne als „erstem Tod“ vgl. E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996.

³⁰ Vgl. die Bilanz der Diskussion um diese Frage v. Verf., „Die Stimme des Anderen. Kritische Anmerkungen zu ihrer aktuellen ‚Rehabilitierung‘“, in: M. Enders (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie, Band 7*, Frankfurt am Main 2008, S. 7–35.

3. Das Zeugnis im Zeichen des Anderen

An dieser Stelle geht die Ontologie des Selbst, das sich bezeugt, in eine radikale Ethik über, die alle Grundbegriffe affiziert, mit denen man in der Geschichte des Zeugnisdenkens bislang operiert hatte. Gewiss kann Levinas hier an Vorbilder anknüpfen, besonders an Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921). Doch bei näherem Hinsehen zeigt sich, wie radikal Levinas mit einer griechisch-europäischen Philosophie bricht, der auch Rosenzweig, trotz seiner nachhaltigen Abwendung von Hegel, verpflichtet bleibt. Rosenzweig beschreibt eine Bezeugung, die im „Erzeugen von Zukunft“ geschieht, welche sich wiederum auf ein „unmittelbar[es] Bezeugen der Vergangenheit“ stützen soll.³¹ Nicht nur ignoriert Rosenzweig dabei, wie Bezeugung und Zeugnis (im Lichte epistemologischer Kritik) auseinandergetreten sind. Er glaubt darüber hinaus an eine Metaphysik des Blutes einer privilegierten Glaubensgemeinschaft, deren exklusive Zugehörigkeit die Bezeugung für die Zukunft („erzeugend“) gewährleisten soll.³²

Gewiss kann man nicht ohne weiteres behaupten, Levinas' Philosophie sei vom Gedanken einer solchen exklusiven Zugehörigkeit gänzlich unbelastet. Doch beschreibt er das Zeugnis als „das Eigentliche der Beziehung zum Unendlichen“ *angesichts jedes Anderen*. „Wenn ich in Gegenwart des Anderen sage: ‚Hier bin ich‘, dann ist dieses ‚Hier bin ich‘ der Ort, durch den das Unendliche in die Sprache eintritt [...]“³³ Nicht etwa ethnisch, politisch oder religiös Zugehörige allein kommen in den Genuss einer sich derart „lokalisierenden“ Verantwortung, durch die sich das Zeugnis artikuliert. Sie erstreckt sich vielmehr auf jeden Anderen als Anderen, der niemals in einer bloß relativen oder komparativen Verschiedenheit aufgeht. Deshalb bleibt, so insistiert Levinas immer wieder, die eigentliche Anderheit, die im Zeugnis zur Sprache kommt, ihr gleichwohl entzogen und fremd. Wovon auch immer im Einzelnen Zeugnis abgelegt werden mag, das Gesagte muss so gesehen stets revozieren, die Fremdheit des Anderen im Zeugnis aufgehoben zu haben. Deshalb ist das Zeugnis nur in der Form eines Widerrufs möglich. Als ein *dédire* findet der Widerruf *im* Zeugnisablegen bzw. *in* der Bezeugung selbst statt.

Hier handelt es sich nicht allein um die von Ricœur getroffene Unterscheidung zwischen *témoignage-acte* und *témoignage-récit*.³⁴ Bei jedem Sprechakt kann man analy-

³¹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Haag 41976, S. 331.

³² In der Rosenzweig-Literatur tut man sich schwer damit, diesen Ansatz mit der Idee einer weltbürgerlichen Geschichte als einer „Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert“, zu vereinbaren. Vgl. I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I, Werkausg. Bd. XI*, Hg. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1977, S. 35, 167. In beiden Fällen wird keine genealogisch verzweigte Geschichte gedacht.

³³ E. Levinas, *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986, S. 80, 84; *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg i. Br., München 21988, S. 65, 146; *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, S. 265, 321 (=JS).

³⁴ P. Ricœur, „Emmanuel Levinas, penseur du témoignage“, in: *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, S. 17–40, hier: S. 27. Gewiss lässt sich Ricœurs Konzept einer *auto-exposition*, die der Selbstgewissheit entgegengesetzt wird, nicht ohne weiteres mit Levinas kurzschließen, der es nicht dem

tisch das Geschehen des Aktes (bzw. das Sagen) einerseits und das durch den Akt (bzw. das Gesagte) Vollzogene unterscheiden. Doch für Levinas hat das Sagen (*dire*) den spezifischen, das bezeugende Subjekt in ein ethisches Verhältnis zum Anderen setzenden Sinn der Verantwortung. Und diese Verantwortung ist angesichts des Anderen absolut unvermeidlich im Spiel, auch wenn völlig *ausgeschlossen* scheint, dass davon die Spur eines *historischen* Zeugnisses bleiben könnte, welches in Geschichten oder gar in der Geschichte aufzuheben wäre, in der die Menschheit einem guten Ende ihrer geschichtlichen Existenz näher kommen sollte. So wird in der *Güte* die Verantwortung für den Anderen auf eine Art und Weise bezeugt, die nicht einmal dem gütigen Subjekt selbst klar wird.³⁵ Vielleicht muss diese Güte an einer Geschichte verzweifeln lassen, die von ihr keine Spur verrät. Doch das spricht für Levinas nicht gegen die Güte, sondern gegen die Geschichte, deren Relikte und Quellen von der Spur des Anderen in der bezeugten Verantwortung scheinbar niemals zeugen können.

Deshalb polemisiert Levinas immer wieder gegen das sogenannte „Urteil der Geschichte“ bzw. der Überlebenden, die keine angesichts des Anderen gelebte Bezeugung der Verantwortung kennen oder sie, als Dritte, dazu zwingen, sich restlos in einer fremden Bilanz aufheben zu lassen. „Wenn die Geschichte vorgibt, mich und den Anderen einem unpersönlichen Geist zu integrieren, so ist diese vorgebliche Integration Grausamkeit und Ungerechtigkeit, das heißt, sie kennt den Anderen nicht.“ Sie hat keine Ahnung von einem Verhältnis zum Anderen, in dem er transzendent, außerhalb der Geschichte, bleiben könnte. D. h. sie ignoriert gerade das Sprechen *angesichts* des Anderen, *zu* und *mit* ihm. Zwar ist sie „durchsetzt mit Brüchen“, in denen gerade deshalb ein Urteil über die Geschichte gefällt wird, doch kann sie ihrerseits nicht von diesen Brüchen Zeugnis ablegen.³⁶

Damit scheint sich ein *Schisma zwischen Zeugnis und Geschichte* ergeben zu müssen. Das Zeugnis ist wirklich nur *angesichts* des Anderen als Bezeugung der Verantwortung, wohingegen die Geschichte ihn als Anderen überhaupt nicht kennt. Sie überspielt, wie sie unterbrochen wird kraft der Verantwortung, bleibt aber in ihrer Ahnungslosigkeit von der Anderheit des Anderen ethisch blind.

Bleibe es dabei, so könnte freilich keine, auch keine neu zu denkende Geschichte je Zeugnis ablegen von der Anderen *als Anderen* angetanen Gewalt. Dabei ist Levinas' ganze Philosophie nichts anderes als Bezeugung eben dieser Gewalt, die nicht nur auf die millionenfache Liquidierung von Menschen hinauslief, sondern als ein Anschlag auf die Verantwortung, d. h. auf den ethischen Sinn der Anderheit selbst begriffen werden muss. Nur so, d. h. als eine gegen die nazistische Vernichtungspolitik gerichtete Philoso-

Selbst überlassen denkt, sich zu öffnen und zum Zeugnis herausgefordert zu erfahren. Eine unfreiwillige Herausforderung in diesem Sinne erübrigt aber umgekehrt nicht ein aktives Bezeugen.

³⁵ Zur Güte ohne Zeugen, die auch für Hannah Arendt ein ständiges Thema war, vgl. W. Grossman, *Leben und Schicksal*, Berlin 2007, S. 498, 1011 (=LS); v. Verf., „Politisch-philosophische Implikationen von Wassili Grossmans *Leben und Schicksal*. Der Feind als Mensch und der Mensch als sein eigener, radikaler Feind“, in: *Naharaim. Journal of German-Jewish Literature and Cultural History* 2, Vol. 2 (2008), S. 52–77.

³⁶ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. Br., München 1987, S. 66, 70, 368.

phie, ist Levinas' Werk zu verstehen. Es will bezeugen, wie diese Politik den Anspruch des Anderen auf eine nicht-indifferente Verantwortung systematisch verletzt und sogar zu zerstören versucht hat. Und nur weil sie dies verständlich zu machen versucht, kann seine Philosophie die fragliche Gewalt *als Gewalt* überhaupt herausarbeiten. Das aber bedeutet, dass sie mit dem historischen Diskurs in Verbindung treten muss, um ihn mit der Frage zu konfrontieren, ob er überhaupt realisiert, wovon er handelt – nämlich von Verbrechen gegen die Anderheit des Anderen. Die Spur des Anderen mag in eine welt- und geschichtsfremde „Transzendenz“ führen, die Gewalt kann es gleichwohl mit ihr aufzunehmen versuchen, selbst wenn sie letztlich darin scheitern muss, insofern die Anderheit des Anderen weltimmanent gar nicht fassbar oder gewaltsam verletzbar ist.

Streng genommen *wissen* wir freilich davon überhaupt nichts. Die Anderheit kann auch Levinas' Werk nur in ihrer ethischen Bedeutung bezeugen und keinesfalls beweisen. So aber geht die Bezeugung in das Gesagte (das Werk) ein und hinterlässt insofern eine ethische Spur – die Spur gerade dessen, was angeblich historisch spurlos bleibt. Levinas' Philosophie steht hier vor einem fatalen Dilemma: *entweder sie bezeugt ihrerseits, wogegen die vernichtende Gewalt verstoßen hat und liefert sich so ihrerseits, als Zeugnis, der historischen Sichtbarkeit aus, indem sie sagt (bezeugt), was es mit der Verantwortung angesichts der Anderheit des Anderen auf sich hat. Oder aber sie entzieht letztere radikal jeglichem historischen Zeugnis, kann dann aber nicht mehr glaubhaft machen, zum Verständnis der fraglichen Gewalt beizutragen.* So „absurd“ diese Gewalt gewesen zu sein scheint, insofern sie auf die Transzendenz des Anderen abzielte, so nichtig wäre der Anspruch der Philosophie von Levinas, diese Gewalt in ihrer historischen Erscheinungsform verständlich zu machen, wenn sie sich nicht dem Gedanken öffnete, dass von dieser Gewalt als Gewalt gegen die Anderheit des Anderen Zeugnis abgelegt wurde.

Dass Levinas selbst diese *Nahtstelle zwischen der Bezeugung der Spur des Anderen einerseits und dem historischen Zeugnis* beschäftigt hat, zeigt sich deutlich u. a. dort, wo er die Verantwortung für den Anderen als *Appell an die Identität* des Verantwortlichen beschreibt. Wie die Verantwortung vom Anderen her als „gegeben“ realisiert wird, ist eines, ein anderes aber, wie sie übernommen wird. Und das tangiert das Selbstverständnis eines leibhaftig geschichtlich situierten Subjekts, das sich fragt, *wer* es ist oder sein will (JS, S. 114 [Anm.], 128). So erweist sich die Bezeugung der Spur des Anderen als angewiesen auf das Zeugnis, für das konkret *jemand*, in der Weise übernommener Verantwortung, wirklich einsteht. Einerseits auf der Spur des Anderen geht dieses Zeugnis andererseits doch in geschichtliche Wirklichkeit ein und liefert seinen ethischen Sinn der Erkennbarkeit aus, auch auf die Gefahr hin, dass es sich nur um ein *verkennen-des Erkennen* handeln kann. Es geht hier um ein „Zeugnis, das *wahr* ist – aber von einer Wahrheit, die nicht rückführbar ist auf die Wahrheit der Enthüllung und die nichts Sichtbares berichtet“ (JS, S. 317).

Kann man, ja muss man nicht versuchen, diesen paradoxen Gedanken für ein Geschichtsdenken fruchtbar zu machen, dem Levinas vorwirft, vom Zeugnis für die Anderheit des Anderen, gegen die die vernichtende Gewalt verstoßen hat, nicht die geringste Ahnung zu haben? Anders gefragt: muss man nicht versuchen, Geschichte im Zeichen

des Anderen bzw. der Verantwortung für ihn zu denken, wenn man die Chance nicht verspielen will, die gegen die ethische Bedeutung der Anderheit gerichtete Gewalt als solche zu verstehen? Wenn es sich so verhält, dann kann Geschichte nicht mehr bloß von irgendwelchen Vergangenheiten handeln, um (möglichst genau oder zutreffend) zu berichten, „wie es gewesen“ ist (Ranke). Geschichte handelt vielmehr von Anderen, deren Anderheit im Anspruch der Verantwortung für sie zur Geltung kommt (vgl. RV, S. 60f.). So gesehen rückt die Gewalt, die diesen Anspruch wie auch immer verletzt, zum erstrangigen Gegenstand der Geschichte auf. Das bedeutet nicht, dass Geschichte sich nun in Ethik³⁷ auflösen müsste oder dass sie keine anderen Gegenstände als die Gewalt haben könnte. Vielmehr steht Geschichte nun unter einem ethischen Stern; und Geschichten sind mit einem ethischen Vorzeichen zu lesen, das aber suspendiert werden kann. So werden Geschichten des Städtebaus, der Technik oder des Wetters möglich, die indessen allesamt bedeutungslos werden müssten, wenn sie sich nicht mehr zurückbeziehen lassen würden auf das geschichtliche Leben von Menschen, die, auch wider Willen, zur Verantwortung füreinander bestimmt sind. Diese Bestimmung aber liegt nicht in einem biologischen oder sozialen Sein beschlossen (wie es in Hans Jonas' *Prinzip Verantwortung* den Anschein hat); vielmehr wird sie wiederum nur bezeugt und ist insofern rückhaltlos historischer Anfechtbarkeit ausgeliefert. Von dieser Erfahrung geht Levinas' Philosophie aus, um den Gedanken zu erproben, was sich ihr zu widersetzen verspricht.

4. Delegierte Zeugenschaft

Zweifellos hat dieser Ansatzpunkt von Levinas' Philosophie Ricœur's Denken bezeugter Geschichte maßgeblich bestimmt. Anders als Levinas aber insistiert Ricœur auf der im historischen Diskurs seit langem eingebürgerten Differenzierung des Zeugnisses als „delegierter Zeugenschaft“, die auf der Basis einer primären Bezeugung eines Ereignisses Gesagtes hinterlässt, das seinerseits, indirekt, den Leser zum Zeugen macht.³⁸ Das soll allgemein für den historischen Diskurs gelten, besonders dann aber, wenn das fragliche Zeugnis von erlittener Gewalt handelt, die in keiner Weise zu rechtfertigen ist, d. h. wenn es um Opfer geht, die die Geschichte „gekostet“ hat, wie man sagt.³⁹ An den Opfern zeigt sich eine rückhaltlose Affizierbarkeit durch Gewalt, an der grundsätz-

³⁷ Für Levinas handelt es sich bei der „Gabe“ der Verantwortung ohnehin um ein prä-ethisches Geschehen. Normative Ethik gar betreibt er nicht.

³⁸ P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, München 1991, S. 224, 231 (=ZE III). Dabei besteht Ricœur aber darauf, im Gegensatz zur Vorstellung eines Nachvollzugs (Collingwood) von Vergangenem die Alterität sowohl des bezeugenden Dokuments als auch des darin Bezeugten wahren zu wollen.

³⁹ Eines der wichtigsten Desiderate liegt im Hinblick auf die Genealogie der Werke Ricœur's wohl in der Frage, ob sich das zunächst mit Jean Nabert als Nichtzurechtfertigendes eingestufte Böse in seinen *neuen* Formen noch ins anthropologische Register der Fehlbarkeit eintragen ließe, wie sie Ricœur in seiner frühen *Phänomenologie der Schuld* beschrieben hat (vgl. GGV, S. 706ff., 748, 756).

lich alle Menschen Anteil haben. In diesem Sinne sind „die Opfer der Geschichte [...] die Zeugen *par excellence*“ für die „wesentliche Struktur des historischen Seins“, die Ricœur als Affizierbarkeit bezeichnet.⁴⁰

Nun lassen aber diese Zeugen aufgrund der Befremdlichkeit des Bezeugten grundsätzlich am Sinn einer Überlieferung zweifeln, die keineswegs die Sagbarkeit dessen garantiert, was die Zeugen zu sagen hätten. Im Gegenteil beschwört sie ein systematisches *Vergessen von Unsagbarem im Gesagten* herauf. Deswegen sehen sich diese Zeugen immer wieder dazu herausgefordert, im Gesagten zu widerrufen, ihre oft traumatische Erfahrung sei durch „bloße Worte“ mitteilbar. So zeigen sie sich von der Furcht bewegt, gerade ein ungebrochener Glaube an die Sagbarkeit des zu Bezeugenden liefere es womöglich einem tiefen Vergessen aus. Dennoch behauptet sich der Wille, der Sprache das Unmögliche zuzumuten, nämlich Unsägliches zu bezeugen – aber einer neuen Sprache des Wiedergebens dessen, was nicht ungesagt bleiben darf, einer Sprache, die in sich das Sagen eines *ré-dire* und eines *de-dire* „zur Sprache kommen“ lässt. Das Sagen der Texte der „Zeugen *par excellence*“ will gerade darauf hinaus, dass das Lesbare *prima facie* nur ein negatives Zeugnis⁴¹ ablegen kann von einer Erfahrung, die sich gegen die Sagbarkeit sperrt. Der paradoxe Kern einer negativen Poetik des Zeugnisses ist heute, dass diese „Erfahrung“ dennoch das *bleibt*, was den Opfern und dann auch den Überlebenden als das Zu-Sagende aufgegeben bleibt, obwohl die Texte auf subtile Weise dementieren, wir, die Nicht-Überlebenden, könnten mittels des Gesagten tatsächlich die mitgeteilten Erfahrungen erfassen oder „teilen“.⁴² Die Einsicht in die Unmöglichkeit, Gesagtes und Sagen je zur Deckung bringen zu können, bedeutet nun aber nicht, dass die Bemühung um eine angemessene, etwa narrative Refiguration des Vergangenen als sinnlos erscheinen muss. Es ist gerade dieses produktive Missverhältnis, welches das Zu-Sagende der vergangenen Erfahrung (der Opfer, der Zeugen) davor bewahrt, früher oder später einer absoluten Vergessenheit anheimzufallen.

Die geschichtliche Überlieferung, die Ricœur mehrfach mit dem bereits Gesagten identifiziert hat, müsste unweigerlich selbst auf ein schuldhaftes Vergessen hinauslaufen, dessen Schuld keine Wieder-Gabe und Hermeneutik der Refiguration abzutragen

⁴⁰ Vgl. RV, S. 38f., sowie v. Verf., „Perspektiven einer kritischen Revision des Verhältnisses von Historik und Hermeneutik“, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 14*, autumn – winter 2001, S. 29–66.

⁴¹ Ich betone: *prima facie*, weil dieser Prozess keineswegs mit der Behauptung schierer Unsagbarkeit sein Bewenden hat, sondern zu einem neuartigen, anderen Sagen herausfordert, was nicht von vornherein als vergeblich oder „sinnlos“ erscheint. Das aber kann nur der Fall sein, wenn die Grenze zwischen Unsagbarem oder unmöglich Sagbarem einerseits und Gesagtem andererseits nicht ein für alle Mal starr verläuft.

⁴² C. Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, London 1996; G. H. Hartmann, „Die Wunde lesen. Holocaust-Zeugenschaft, Kunst und Trauma“, in: *Einstein-Forum. Jahrbuch 1999*, S. 83–108; A. Rosenberg, J. R. Watson, D. Linke (Hg.), *Contemporary Portrayals of Auschwitz, Philosophical Challenges*, New York 2000; U. Baer (Hg.), *Niemand zeugt für den Zeugen*, Frankfurt am Main 2000; M. Bernard-Donals, R. Gleizer (Hg.), *Witnessing the Disaster*, Madison 2003.

vermöchte, würden wir die überlieferten Texte wie die hinterlassenen Spuren nicht im Zeichen der Gefahr eines „oubli du dire dans le dit“ lesen, würden wir uns also nicht affizieren lassen von der Drohung dieses Vergessens, dem wir nichts als die Zukunft *unseres* Sagens entgegenzusetzen haben.

Nun hat sich aber die Einheit der Überlieferung längst in eine Vielfalt geschichtlicher Übermittlungsprozesse zerstreut, die allesamt zunächst auf dem Gedächtnis beruhen, das es bekanntlich nur im Plural gibt (wie auch Ricœur mit Halbwachs voraussetzt). Deshalb nimmt jenes Vergessen nur im Kontext eines bestimmten Gedächtnisses Gestalt an, das seinerseits nur in eine oder mehrere Geschichten, aber nicht in *die* Geschichte eingeht. Nicht nur *innerhalb* eines Gedächtnisses oder einer Geschichte, auch *zwischen* heterogenen Gedächtnissen und Geschichten stellen sich Probleme des Vergessens: die Erinnerung der einen bedeutet das Vergessen der anderen. Erinnerung und Vergessen fungieren wie Vor- und Rückseite desselben geschichtlichen Prozesses, der deshalb zu polemogenen Auseinandersetzungen Anlass gibt. Gedächtnisse und Gegen-Gedächtnisse, Geschichten und Gegen-Geschichten treten gegeneinander an und zerstören die Illusion, „im Zeichen des Anderen“ lasse sich in einer einzigen Geschichte die Erfahrung der „Zeugen *par excellence*“ aufheben.⁴³ Jedes Gedächtnis, das um geschichtliche Artikulation bemüht ist, sieht sich mit jenem Missverhältnis zwischen Sagen und Gesagtem konfrontiert, das Levinas zur Sprache gebracht hat, ohne aber deutlich zu sehen, dass *die Opfer der einen nicht die Opfer der anderen sind*. Zu Fragen einer lateralen Verflechtung von Gedächtnissen und zur „gastlichen“ Aufgeschlossenheit für die geschichtliche Erfahrung Fremder hat seine Philosophie wenig zu sagen, weil sie letztlich alle für *Opfer desselben Antisemitismus* hält, der das alte Europa zerstört habe.⁴⁴ Seit dem erkenne es sich nicht mehr im Spiegel seiner Geschichte und sehe sich auf eine Bezeugung der Verantwortung für den Anderen angewiesen, die es mit eigenen Mitteln nicht leisten könne.⁴⁵ Deshalb redet Levinas schließlich einer (biblisch inspirierten) Auskehr aus dem Europäischen das Wort. Alles andere sei ohnehin nur Folklore und Exotismus.

⁴³ Vgl. v. Verf., „Geschichte und Gegen-Geschichte: Frauen, Deserteure, marginale Menschen“, in: *Zu denken geben: Identität und Geschichte* [Bausteine zur Philosophie, Bd. 12; Hg. K. Giel, R. Breuninger], Ulm 1997, S. 67–94.

⁴⁴ Vgl. die Widmung in JS. Zur gastlichen Aufgeschlossenheit kollektiver Gedächtnisse im europäischen Horizont vgl. P. Ricœur, „Welches neue Ethos für Europa“, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, S. 108, 122; v. Verf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008, Kap. IX, X (=MS).

⁴⁵ E. Levinas, *Eigennamen*, München, Wien 1988, S. 102; *Zwischen uns*, München, Wien 1995, S. 232. Man muss immer wieder auf diese traumatische Vergangenheit zurückkommen, glaubt Levinas, weil sich Europa in einer Weise als in sich gebrochen realisiert, der er mit den Mitteln der philosophischen Tradition allein nicht beikomme. Gegen Hegel, gegen eine unbeirrte Apologie des Staates als der Wirklichkeit konkreter Freiheit und einer Geschichte der Vernunft meint Levinas daher den Anspruch des Anderen zur Geltung bringen zu müssen. Dabei gerät er aber in die Gefahr, die Berufung auf diesen Anspruch einer biblischen Inspiration exklusiv vorzubehalten.

5. Das Zeugnis im Zeichen des Anderen

Immer wieder gibt Levinas der Versuchung nach, die Erinnerung an die Bezeugung dieser Verantwortung einer partikularen Gemeinschaft vorzubehalten, mit der Folge, sie allen Anderen im Grunde abzusprechen. Dass sich auch die viel geschmähten „Heiden“, Religiöse aller Couleur und religiös Abstinente als für sie aufgeschlossen erweisen könnten, gerät so aus dem Blick – ebenso wie der Befund, dass *diese Erinnerung ihrerseits gerade jenen Verbrechen zu verdanken ist*, die die ethische Bedeutung der Anderheit vollkommen liquidiert zu haben schienen.

Insofern wundert es nicht, dass *diese Verbrechen nach wie vor im Zentrum eines Geschichtsdenkens stehen, das auf die Brennpunkte bezeugter Geschichte eine Ethik der Erinnerung an die Zukunft der Geschichte zu gründen versucht*.⁴⁶ In dieser Richtung wird man aber nur vorankommen können, wenn das besagte Schisma von Ethik und Geschichte überwunden wird, das heißt, *wenn wir eine Bezeugung der ethischen Bedeutung der Anderheit denken können, die angesichts der Gewalt, die sie verletzt, ins historische Zeugnis eingehen kann (ohne sich aber in ihm aufheben zu lassen); und zwar so, dass das Zeugnis nicht widerstandslos in polemogene Verhältnisse zwischen Gedächtnissen und Geschichten eingeht, in denen man von der Gewalt, die Anderen angetan wurde, nichts wissen will*. Levinas, der das Zeugnis im Zeichen der unaufhebbaren Alterität des Anderen aus jeglicher Geschichte ausscheren lässt, hat auf die Frage keine Antwort, wie sich die geschichtliche Bezeugung der Gewalt gegen Andere der Fortsetzung einer fatalen Gewalt-Geschichte in den Weg stellen kann, die ihn zu tiefer Verachtung verleitete. Gerade Geschichts-Verachtung aber droht zum Komplizen destruktivster Gewalt zu werden, wenn sie sich dieser nicht zu widersetzen verspricht.

Ironischerweise geht die stärkste ethische Berufung auf das Zeugnis (im Zeichen der verletzten Alterität des Anderen) mit einer weitgehenden Schwächung seiner geschichtlichen Bedeutung einher. Gewiss kann man heute *keinem* Zeugen mehr zutrauen, alles zu sehen und ungetrübt wissen zu lassen. Selbst sich überschneidende Zeugnisse vieler Zeugen halten kritischer Befragung oft nur mäßig stand. *Jeder* Zeuge kann auf penetrante Art und Weise „demontiert“ werden, wenn man auf unerschütterliche Beweise aus ist (und dabei oft genug doch nur den Unwillen bemäntelt, dem Zeugen *im Geringsten* zu glauben). Ricœur verteidigt das Zeugnis denn auch nicht einfach *ungeachtet* seiner Anfechtbarkeit, sondern im Wissen um schiere Alternativlosigkeit, die uns zunächst nötigt, Zeugen zu glauben – auch wenn wir nicht darauf verzichten können, ihre Aussagen kritisch zu würdigen. Dabei bezieht die Kritik aber ihrerseits Position, indem sie von vornherein *kein Zeugnis für Gewalt gelten lässt*.⁴⁷

⁴⁶ Das ist historischer Kontingenz geschuldet. Keineswegs folgt daraus, dass man eine absolute Unvergleichlichkeit der besagten Verbrechen (oder eine schicksalhafte Fokussierung Europas allein auf sie) hypostasieren müsste. Vgl. in diesem Sinne v. Verf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil C (=GF).

⁴⁷ M. E. gilt dies auch schon für das Frühwerk Ricœurs, in dem sich der Philosoph allerdings auch gegen eine naive Apologie der Gewaltlosigkeit wendet (*Histoire et vérité*, Paris 1955) – nach