

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 60 (2001)

Artikel: Versprechen - Verzeihen, Erinnern - Vergessen : Überlegungen zur
Konstitution ethischer Subjektivität

Autor: Lotz, Christian

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-882913>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHRISTIAN LOTZ

Versprechen – Verzeihen, Erinnern – Vergessen Überlegungen zur Konstitution ethischer Subjektivität

The paper argues that not only can promising and forgiving be interpreted within a hermeneutical approach to subjectivity, but also that they are intertwined with each other in the horizon of their temporal structure. In the first part of the paper it is shown that, from the hermeneutical point of view, promising and forgiving have to be understood as basic practical possibilities of the subject. In the context of promising, the subject is able to affirm a future and his/her identity. On the other hand, forgiving opens the possibility to the subject of recognising its past. In the second part the idea is discussed that forgiving should be interpreted within the context of remembering and forgetting. Forgiving cannot be conceived as «active forgetting». Therefore, forgiving has to be understood as a special act of recollecting. In the last part of the article, some remarks concerning the intersubjective nature of forgiving are treated. It is suggested that forgiving has to be seen within the horizon of the idea of a weak subjectivity.

«In der «ontologischen» Verzeihung erlauben wir es dem anderen, das Versprechen nicht zu halten, das er als vernünftiges Wesen *ist*.»

R. Spaemann¹

I. Einleitung

Man kann drei große Kontexte des Verzeihens und Versprechens umreißen: erstens das *Recht* (Strafe), zweitens die *Moral* (Schuld) und drittens die *Geschichte* (Versöhnung). Versprechen und Verzeihen sind Begriffe der politischen Philosophie, der Rechtsphilosophie und der Religionsphilosophie. Versprechen bildet den grundlegenden ethisch-moralischen Hintergrund für Verträge. Verzeihen findet seine politische Form in der Möglichkeit der Amnestie und seine rechtliche Form in der

1 R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1998, S. 245.

Möglichkeit der Begnadigung. Verzeihen kann eine große Rolle in der «Wiederherstellung» intersubjektiver, politischer oder rechtlicher Ordnung spielen. Ebenso kann man eine Brücke zum Begriff der Versöhnung und dem der Nachsicht schlagen. Ich werde in den folgenden Ausführungen aber weder auf die moralphilosophischen Probleme im engeren Sinne (Darf man verzeihen? Gibt es Unverzeihliches? Wie ist der Bezug zu Rache und Vergeltung?) noch auf die insbesondere von Hannah Arendt behandelten politischen Dimensionen von Versprechen und Verzeihen eingehen. Weil die Thematik in der neueren Diskussion erstaunlich komplex geworden ist, kann die Austarierung beider Begriffe im Spannungsfeld von Recht und Moral hier nicht geleistet werden.²

Aus meiner Perspektive betrachtet sind Versprechen und Verzeihen erstens Begriffe, die sich in der Hinsicht ausdeuten lassen, inwieweit sie eine Rolle für das Selbstverständnis von handelnden Subjekten haben und damit in einer «Hermeneutik des Selbst» ausgelegt werden können. Zweitens aber setzt die Verzeihung im Allgemeinen ein Vergehen, eine Tat oder ein Verbrechen voraus. Der Anfang aller Überlegungen in diesem Umfeld ist daher ein Faktum. Verletzungen der Sittlichkeit, gleich welcher Form, werden *erlitten*, und dieses Erleiden geschieht auf der moralisch-psychischen Ebene in moralischen Gefühlen wie Rache, Zorn, Hass, Scham, Erniedrigung usw. Es geht also darum, die *Tatsache* der moralischen Gefühle und der sie begründenden moralischen *Verletzung* zunächst anzuerkennen, anstatt sie gegenüber abstrakten Überlegungen oder Fragen der Legitimation als sekundär wegzudeuten oder gar zu überspringen. Die Verletzung der moralischen und psychischen Integrität von Personen, sei sie auch noch so geringfügig, ist ein nicht wieder rückgängig zu machendes Geschehen. Solcherart Erfahrungen schreiben sich als unauslöschbares *Faktum* in unser moralisches Gedächtnis ein. Betrachtet man die Verzeihung im Kontext der Subjektivität, hat sie etwas mit der Erinnerung an die Tatsache der Verletztheit und einem daran anschließenden möglichen Vergessen dieser zu tun.

Ich werde mich daher im Folgenden von zwei Seiten der Thematik annähern. In einem ersten Teil werde ich mich mit den Möglichkeiten von Versprechen und Verzeihen auseinander setzen, die ihnen im Horizont der ethischen Konstitution von Subjektivität selbst zukommen. Ich

2 Vgl. dazu K. M. KODALLE, *Verzeihung in Wendezeiten. Über Unnachgiebigkeit und mißlingende Selbst-Entschuldigung*, Erlangen 1991.

werde sie als grundlegende, die zeitlichen Horizonte eröffnende Vollzüge des Selbstverständnisses eines Subjektes auslegen. Danach werde ich mich in einem zweiten Teil auf das Verzeihen konzentrieren, um zu überprüfen, ob die Hypothese, Verzeihen verweise auf ein «aktives Vergessen», plausibel ist.

II. Ethisch-praktische Subjektivität

Heidegger hat in *Sein und Zeit* eine alte Fragestellung behandelt, die man die «Frage nach der Einheit der Subjektivität» nennen könnte. Er behandelt das Problem dabei auf eigentümliche Art und Weise, nämlich anhand der Problematik, wie das Subjekt sich innerhalb seiner zeitlichen Horizonte als eine Ganzheit und Einheit begreifen kann, die sich ständig durch ein *Verhalten zu*, ein *Sein zu* den äußersten Momenten von Vergangenheit und Zukunft konstituiert. Bekanntlich besteht Heideggers Versuch in zwei Schritten. In einem ersten Schritt wird gezeigt, dass wir uns selbst nur dann verstehen können, wenn wir das Existieren als ein Sein in Möglichkeiten begreifen, in denen wir uns ständig bewegen und uns zu ihm in einer ethisch-praktischen Weise verhalten. Daraus folgt, dass uns der Anfang und das Ende der Ganzheit unseres oder des individuellen Lebens nicht im Sinne einer theoretisch zu bestimmenden Grenze begegnen kann. Normalerweise meinen wir, Vergangenheit und Zukunft, Geburt und Tod seien innerzeitliche datierbare Vorkommnisse im Sinne von Möglichkeiten, die modal-kategorial zugeschrieben werden können. Nach Heidegger ist die Frage nach der Einheit der Subjektivität aber keine Frage der Erkenntnis, sondern des Handelns. Daher versucht er, Vergangenheit und Zukunft in ein Verhalten zu Handlungsmöglichkeiten, d. h. in ein Verhalten zu vergangenen und zukünftigen Möglichkeiten des Existierens umzuinterpretieren. Man kann sagen, dass eine solche hermeneutische Auslegung unserer Existenz versucht zu zeigen, wie wir uns als *ethische Subjektivität* konstituieren, indem wir handelnd nicht nur Bezug nehmen auf unser Leben, sondern es damit zugleich gewissermaßen erst hervorbringen.³

3 Vgl. als «hermeneutischen Zugang zum Versprechen» auch H.-D. GONDEK, «Das Versprechen und seine Verbindlichkeit», in: K. HOLZ (Hg.), *Parabel. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Gießen 1990, S. 39 ff., insbes. 54 ff., sowie J. GREISCH, ««Versprechen dürfen»: unterwegs zu einer phänomenolo-

Aktive Wiedererinnerung und aktive Erwartung als Selbstverhältnisse lassen sich diesem Ansatz zufolge nicht nur theoretisch betrachten, sondern können sich in *ethische Wiedererinnerung* und *ethische Vorerinnerung* im Sinne eines Verhaltens zu der Einheit des Lebens verwandeln. Zwei dieser Formen, ein ethisches Selbstverhältnis herzustellen, lassen sich in Versprechen und Verzeihen identifizieren. Letzteres hat Heidegger selbst nicht thematisiert.

Im Folgenden soll näher aufgezeigt werden, dass Versprechen und Verzeihen als ethische Formen des Selbstverhältnisses in besonderer Weise die ethisch-praktische Einheit der Subjektivität mitkonstituieren. Dazu muss man Versprechen und Verzeihen vom Sprechakt weg hermeneutisch auf Verstehenshorizonte «zurückinterpretieren».⁴ Ich verstehe Versprechen und Verzeihen demnach nicht nur als in der Zeit vorkommende Sprechäußerungen von Subjekten, die sie natürlich auch und sogar primär sind, sondern als *praktische Möglichkeiten des Existierens*, in denen die Subjektivität sich als Einheit und Ganzheit schon verstanden hat, wenn sie sie als Akte zur Sprache bringen will. In Versprechen und Verzeihen im Sinne «sorgender» Vollzüge des *praktischen Könnens* geht es allem anderen zuvor immer schon um mich selbst, und d. h. um die Konstitution meiner praktisch-ethischen Einheit. Die entscheidende Struktur beider Vollzüge besteht in einer mehrfachen Intentionalität. In ihnen geht es nicht nur *im Angesicht* des Anderen (1) um *etwas* (2), sondern immer auch *um mich selbst* (3). Das letztgenannte Moment wird von den gängigen Auslegungen beider Phänomene meist übergangen, weil man die Gefahr sieht, dass eine «Selbstverzeihung» den möglichen Verlust der normativen Ebene des Verzeihens und Versprechens impliziert. Dementgegen soll hier angedeutet werden, dass das dritte Moment nicht abgeblendet werden kann.

Es wird sich zeigen, dass das Verzeihen eine grundsätzliche Möglichkeit unserer selbst darstellt, mit der Struktur des Versprechens umzugehen. Diese besteht darin, dass das Versprechen als Weise des praktischen Könnens einen Verrat eingestehen (verzeihen) muss, um Versprechen *zu sein*. Das soll im Folgenden ausgeführt werden.

gischen Hermeneutik des Versprechens», in: R. SCHENK (Hg.), *Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen*, Stuttgart 1998, S. 241 ff.

4 Vgl. den der eigentlichen Sprechakttheorie vorhergehenden Versuch, das Versprechen zu begreifen, von A. REINACH, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, München 1953.

III. Hermeneutik des Versprechens und Verzeihens

Arendt hat behauptet, dass die Möglichkeit des Versprechens aus der grundsätzlichen Kontingenz der Zukunft und als Handlungsentlastung verstanden werden muss. Sie meint, dass «das Versprechen den Menschen auch für sich selbst ‹berechenbar› und die Zukunft verfügbar macht»⁵. So stellt sich aus der Perspektive des ethisch-praktischen Umgangs unserer selbst mit uns selbst die Zukunft zunächst keinesfalls als Unsicherheit, sondern als *Verlässlichkeit* und Sicherheit dar. Das, was mir verfügbar ist, ist als solches eine *Sicherheit*. Es ist uns, wie Arendt ausführt, von uns selbst her bekannt, dass wir durch die uns eigentümlich mitgegebene und aufgegebenen Freiheit in der Lage sind, Handlungen und ihre Geltung zu revidieren. Aufgrund der «Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens» und der «Unabsehbarkeit des Zukünftigen» stellt alles menschliche Handeln grundsätzlich eine Form der Unsicherheit dar, die mithilfe des Versprechens und Verzeihens in ihr Gegenteil gewendet werden kann.⁶ In diesem Sinne versteht Arendt nicht nur das Versprechen, sondern auch das Verzeihen als eine Antwort auf die unsichere Handlungssituation des Menschen. Sie deutet die Fähigkeit des Versprechens als Möglichkeit, durch die der Mensch zusammen mit anderen eine gewisse Souveränität und Verantwortlichkeit erreichen kann. Gegenüber abstrakten Regeln, die von außen an das Zusammenleben herangetragen werden, interpretiert sie Versprechen und Verzeihen als Möglichkeiten, die «vielmehr direkt aus dem Miteinander der Menschen, sofern diese sich auf Handeln und Sprechen überhaupt eingelassen» haben, entspringen.⁷ Versprechen dem Anderen gegenüber bezeichnet nach Arendt demnach nicht nur eine ausgezeichnete Möglichkeit einer Bindung, sondern ist zugleich *konstitutiv* für menschliches Zusammenleben.

Im Sinne einer doppelten bzw. dreifachen Intentionalität geht es im Versprechen nicht nur um *etwas*, das ich verspreche und jemanden, *vor dem* ich verspreche, sondern auch *um* mich selbst.⁸ In diesem Sinne ist Versprechen nicht ausschließlich als eine «dyadische Struktur» zu bestimmen, sondern zugleich und sogar vor dieser eine praktisch-

5 H. ARENDT, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 1998, S. 314.

6 Ebd., S. 311.

7 Ebd., S. 315.

8 Vgl. etwa M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen 1986, S. 191 ff.

ethische Form des Selbstverständnisses.⁹ Ich verspreche nicht etwas für den leeren Augenblickspunkt des Versprechens, sondern für einen Zeitpunkt, der den gegenwärtigen Horizont überschreitet. Dieser Horizont wird nie völlig transzendiert, sondern als transzendierende Möglichkeit wird das Versprochene mit in die Einheit meines Lebens «hineingezo-gen» und in meine «Nähe» gebracht.

Das Versprechen impliziert ein Versprechen der Einheit *meiner selbst*. Ich verspreche, derselbe zu bleiben und eine durchgehende Identität und Einheit meiner selbst zu besitzen. Im Versprechen anerkenne und übernehme ich, dass ich ein zukünftiges Sein habe. Ohne diese grundlegende Bestätigung meiner Zukunft und ihrer Übernahme wäre Versprechen undenkbar. Wenn ich etwa unzweifelhaft sicher wüsste, dass ich mich im nächsten Moment umbringen werde, würde Versprechen sinnlos. Das Versprechen ist also eine Möglichkeit, sich auf die jeweilige zukünftig-erwartbare, den gegenwärtigen Zustand fortsetzende (vorerinnerte) Einheit meiner selbst zu beziehen.

Marcel und in Fortführung Ricœur haben das sich dabei aussprechende ethische Verhältnis *Treue* genannt.¹⁰ Man kann sagen, dass das Versprechen in diesem Sinne vor aller bzw. mit aller intersubjektiven Relation die *Bestätigung derjenigen Verlässlichkeit* ist, die notwendig ist, um das Risiko der Zukunft zu minimieren. Versprechen ist eine Möglichkeit für mich, durch die Bestätigung meines zukünftigen Seins mich als der Handlung *fähig* zu konstituieren. Der Kern des Versprechens ist daher darin zu suchen, dass ich mich mir selbst über die Beziehung zu meiner Einheit sozusagen versprochen habe. Ich habe mich so auf meine Einheit hin bezogen, dass ich nicht verleugnen kann, über einen abstrakten Gegenwartspunkt hinaus *auch schon* zukünftig zu sein. Diese Übernahme und Bestätigung meiner selbst im Versprechen ist als hermeneutische Struktur des Versprechens für den konkreten Sprechakt vorausgesetzt. Dieser Zusammenhang zwingt zu der Einsicht, dass im Versprechen das Moment einer Überzeugung – Ricœur nennt es «Gelöbnis» und Marcel «Bürgschaft» – enthalten ist, nämlich dass der Versprechende innerhalb seiner Einheit bleibt und sich verspricht.¹¹ Nicht erst das Produkt des konkreten Aktes des Versprechens

9 P. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 323.

10 G. MARCEL, *Sein und Haben*, Paderborn 1954, S. 45; vgl. die Diskussion dieser These bei RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 324.

11 RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 323, 202 f.; MARCEL, *Sein und Haben*, S. 45.

bringt das Selbstverhältnis zum Ausdruck, sondern mit dem Vollzug des Versprechens selbst stelle ich ein ethisches Verhältnis zu mir selbst her, in dem ich mir selbst mich verspreche und mich so zu mir selbst und meinem Leben verhalte. Das ethische Selbstverhältnis in Form des meinen zukünftigen Horizont sichernden Versprechens ist *vorausgesetzt* für die moralische Verpflichtung, die ich im Angesicht des Anderen, vor dem ich ein konkretes Versprechen ausspreche, eingehe; etwa indem ich mich verpflichte, meine Versprechen zu halten.

Zweifellos lasse ich mich mit einem Versprechen auf einen schwierigen Sachverhalt ein, nämlich den, nicht nur mich überhaupt als eine Einheit zu bestätigen und zu übernehmen, sondern die Situation und die Umstände, in der das Versprechen ausgesprochen wird, über die Zeit hinweg als identische zu behaupten. Aber ist das möglich? «[W]enn ich mich engagiere, behaupte ich entweder willkürlich eine Unveränderlichkeit meiner Stimmungen, was ich tatsächlich nicht kann, oder ich gebe schon im Voraus zu, in einem bestimmten Augenblick einen Akt erfüllen zu müssen, der im Augenblick der Erfüllung in keiner Weise meine inneren Stimmungen widerspiegelt. Im ersten Fall belüge ich mich selbst, im zweiten billige ich es schon im Voraus, den anderen zu belügen».¹² Das impliziert eine Zweideutigkeit des Versprechens: «kurz: kann es ein Engagement ohne Verrat geben? Aber jeder Verrat ist verratene Treue.»¹³ Es gibt nur einen Grund, so meint Marcel, der mich motiviert zu behaupten, die Situation, in der ich mich aktuell befinde, transzendieren zu können, und der mich veranlasst, mein Versprechen ohne den geringsten Zweifel seiner Einlösbarkeit als einhaltbar zu behaupten. Marceles Antwort besteht in der Annahme eines ursprünglichen (christlichen) Glaubens, der mich meine Identität sicher erwarten lassen kann.¹⁴ Mir scheint, dass man nicht auf den Glauben zurückgreifen muss, um die Möglichkeit der Identität zu sichern, sondern dass man auch in der Verzeihung diese Möglichkeit erblicken kann. Die Verzeihung ist im Versprechen im Sinne einer in die Vergan-

12 Ebd.

13 Ebd., S. 55. Vgl. dazu auch H.-D. GONDEK, «Das Versprechen und seine Verbindlichkeit», S. 55 f.; auch J. GREISCH, «Versprechen dürfen», S. 269 f.

14 Auch Scheler ist der Ansicht, der Akt des Versprechens ohne «Gott als Gegenobjekt» sei unmöglich. Vgl. dazu M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Studienausgabe, Bonn 1985, S. 225.

genheit gerichteten ethisch-praktischen Verhaltung impliziert.¹⁵ Das heißt: Das Verzeihen ist das *Zugeständnis* für mich, Versprechen zu *können*. Im Versprechen gibt es keine Garantie des Gelingens. Die einzige Motivation, die für deren Vollzug denkbar bleibt, ist die schon verstandene Möglichkeit des Verzeihens, die es mir erlaubt – wie das Versprechen – mich in meinem Sein zu übernehmen.

Das Verzeihenkönnen kann als «Gegendimension» des Versprechenkönnens verstanden werden. Im vorlaufenden Versprechen ergibt sich, wie dargestellt, nicht nur die Übernahme meines zukünftigen Seins, sondern auch eine *Belastung* des Vorlaufens durch den von Marcel angesprochenen Verrat. Mit dem Vollzug des *konkreten* Versprechensaktes ist das praktische Verhältnis zu meiner Zukunft *schon* belastet. Die Belastung wird demnach aus der Vergangenheit verstanden. Die Belastung des Versprechens gehört zur Faktizität. Man könnte das so formulieren: Im konkreten Versprechen «weiß» ich, dass ich verraten *haben könnte*. Eine ausgezeichnete Möglichkeit einer Entgegnung dieser Last stellt das Verzeihenkönnen dar.¹⁶ Auch im Verzeihen nämlich liegt eine doppelte bzw. dreifache Intentionalität vor. Ich verzeihe nicht nur *etwas* und *vor jemandem*, sondern ich beziehe mich zugleich auf *mich*, d. h. meine Vergangenheit. Im Verzeihen übernehme und erkenne ich mein vergangenes Sein. Verzeihen hat etwas mit der Erinnerung zu tun, weil dasjenige Ereignis, das verziehen werden soll, im Verzeihen vergegenwärtigt, d. h. erinnert werden muss. Dem Verzeihen im Kontext seiner Überlegungen zur Erinnerung ist auch Ricœur nachgegangen. Der Verschiebung, die Ricœur an einem theoretischen Verständnis von Erinnerung vornimmt, entspringt schließlich auch das Verhältnis zwischen belastender Schuld bzw. Erinnerung und dem befreienden Verzeihen: «Die Schuld ist die Last, welche die Vergangenheit der Zukunft aufbürdet. Das Verzeihen möchte diese Last leichter machen. Zunächst aber lastet diese Last. Und zwar belastet sie die Zukunft. Die Schuld verpflichtet. Wenn es eine Pflicht, sich zu erinnern, gibt, dann umwillen der Schuld, die das Gedächtnis, indem sie es zur

15 Vgl. dazu ARENDT, *Vita Activa*, S. 302. Zum Zeitcharakter des Verzeihens vgl. K. M. KODALLE, ««Verzeihung» als Grundbegriff der Ethik. Schelers Anregungen», in: *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, hg. von der Thüringischen Gesellschaft für Philosophie, Würzburg 1998, S. 114.

16 Nicht umsonst hat Robert Spaemann davon gesprochen, dass es einen «ontologischen» Sinn des Verzeihens gebe, in dem wir uns unsere Endlichkeit verzeihen. Vgl. dazu R. SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, S. 246.

Zukunft hin umwendet, im wahrsten Sinne des Wortes in die Zukunft setzt, ins Futur: Du wirst Dich erinnern!»¹⁷ Das führt uns dazu, den Bezug des Verzeihenkönnens zur Erinnerung und zum Vergessen jetzt genauer darzulegen. Ich möchte mich daher in einem nächsten Schritt der Möglichkeit des Verzeihens zuwenden.

IV. Das Faktum und die Struktur des Verletzt-Seins

Im Akt der Verzeihung geschieht etwas mit dem verzeihenden Subjekt, das nicht nur mit seinem Zeitbezug, sondern mit seinem Leiden und der Verletzung zu tun hat, die ihm der Andere zugefügt hat. Das hat Ricœur das «verletzte Gedächtnis» genannt.¹⁸ In der Verzeihung nehme ich dem Anderen nicht seine Schuld, sondern *ich löse mich* von dem, was der Andere *in mir* angerichtet hat. Daher kann man dieses Verletzt-Sein im Kern selbst als eine Erinnerung bestimmen, und zwar eine, der wir nicht ausweichen können. Wer nämlich verletzt ist, *muss* sich ständig an sein eigenes Leiden bzw. sein Verletzt-Sein erinnern. Leidend *sind* wir nichts anderes als ständig erinnernd und behaltend, oder – anders gesagt – wer verletzt ist, kann sich und sein Leiden nicht vergessen. Insbesondere Leiden im Sinne seelischer Verletzung bedeutet, nicht vergessen zu können, und als solches bleibt es in die lebendige Gegenwart förmlich eingeschrieben. Selbst derjenige, der aus berechtigten oder unberechtigten Gründen «bloß» beleidigt ist, leidet nicht nur an etwas, sondern *an sich*, und das geht einher mit seiner Unfähigkeit, von seinem Beleidigtsein abzulassen, und das heißt, es und damit sich in seinem Leiden zu vergessen.

Eine entscheidende Charakterisierung des leidenden Bewusstseins, die aus seiner eigentümlichen Faktizität entspringt, ist daher dessen Passivität. Wenn wir beispielsweise jemanden beleidigen, so fühlt er sich verletzt. Normalerweise sagen wir dann, dass er oder sie sich in ihrer Würde «verletzt» fühlt oder auch, dass jemand «ingeschnappt» ist. Diese Verletzung im Sinne des Leidens ist nichts Abstraktes, sondern etwas, das immer da ist, uns nicht loslässt und uns nicht nur in unserem Sprechen, sondern auch in unserem *Sein* beschränkt. Wir existie-

17 RICŒUR, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, S. 56.

18 Ebd., S. 100, 147.

ren unser Leid nicht nur, wie Sartre gesagt hätte, sondern es existiert uns.

Es gelingt mir niemals, weder auf der Ebene des physischen Schmerzes noch auf der Ebene des seelischen Verletzt-Seins, dieses in der Weise zu erwarten, in der es mich ereilt und ergreift. Ich kann dem Leiden nicht vorgreifen und wenn es eintritt, dann hat es mich schon so ergriffen, dass ich von ihm ergriffen *wurde*. Was ich – verletzt – bewusst habe, ist nicht ein irgendwie geartetes Objekt, genannt «Verletzung», sondern bewusst bin ich mir selbst *in* meinem Leidend-Sein. Leiden ist daher ein selbstaffektives Phänomen. Ich erleide im eigentlichen Sinne nur mein eigenes *Haben* und *Fühlen* meines Verletztseins. Was ich demnach im eigentlichen Sinne erleiden muss, ist nicht etwas Gegenständliches, sondern *mein eigener* Zustand. Leiden ist ein aufgestuftes affektives Phänomen. Im Verletztsein erleiden wir uns selbst in unserem Bewusstsein.¹⁹ Anders gesagt: Wir müssen uns hier selbst ertragen und aushalten. Das bedeutet: das Leid entgleitet unserem Vermögen, es intentional zu vergegenständlichen. Wir können uns auf unser eigenes Leiden nicht in dem Sinne richten wie wir einen Tisch wahrnehmen oder ein Ereignis vergegenwärtigen. Leiden ist zunächst nicht intentional strukturiert, sondern ergreift uns in unserer Gegenwart. Wir sind erst in der Lage, das Leid zu vergegenständlichen, wenn es uns in seiner Gegenwärtigkeit losgelassen hat. Was aber nicht mehr gegenwärtig ist, muss sich als ein Phänomen der Vergangenheit darstellen. Und erst als Phänomen der Vergangenheit stellt es sich im eigentlichen Sinne nicht mehr als Verletzt-Sein dar. Vergegenwärtigter Schmerz ist kein Schmerz.

Gesetzt, dass die Verzeihung genau derjenige Akt ist, in dem wir Leiden und Verletzung sozusagen entfernen oder «vernarben» können, *könnten* wir – wenn wir es in Bezug zum Vorhergehenden betrachten – zu der Einsicht gelangen, dass die Verzeihung eine *aktive* Form des Vergessens sei. In diesem Falle würde ich verzeihen, weil ich mein Verletzt-Sein und das Ereignis der Leidzufügung vergessen will. Das ist aber nur auf den ersten Blick richtig.

19 Vgl. dazu die eingängigen Ausführungen zum Phänomen des Leidens von Levinas, auf die ich an dieser Stelle nicht eingehen kann, insbesondere in E. LEVINAS, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, S. 117-121; aber auch die Analyse des zeitlichen «Sich-aushalten-müssen» des Bewusstseins im Schmerz in ders., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, 2. Aufl., Freiburg 1993, S. 346-352.

Die Verzeihung besteht auf der einen Seite nicht in dem Versuch, das objektive Ereignis – also die Tat, die zur Leidzufügung geführt hat – von der Tafel des eigenen Seins wegzuwischen. Im Gegenteil: Es ist offensichtlich, dass die klare Wiedererinnerung an das Ereignis der Verletzung vorausgesetzt ist für die Verzeihung. Wenn ich nichts vor Angesicht habe und nicht weiß, was ich verzeihen soll, kann ich nicht verzeihen. Auf der anderen Seite muss man sehen, dass neben dieser notwendigen Wiedererinnerung desjenigen, das verziehen werden soll, in der Verzeihung etwas Eigentümliches geschieht. Die Gefangennahme des Bewusstseins in sich selbst, also das Verletzt-Sein, wird in seiner Gegenwärtigkeit vergessen. Wir haben es also mit einem scheinbar paradoxen Phänomen zu tun: auf der einen Seite müssen wir wiedererinnern, um verzeihen zu können. Auf der anderen Seite dient dies dazu, das eigene Verletztsein und das selbstaffektive Moment zu verlieren und zu vergessen. Man könnte nun die These vertreten, dass das Verzeihen mit der Idee aktiven Vergessens zu vergleichen ist. Mir scheint, dass diese These nicht haltbar ist. Bei der Wiedererinnerung und dem Vergessen handelt es sich um zwei Seiten derselben Sache, die es darüber hinaus verbietet, von einem aktiven oder willentlichen Vergessen zu sprechen. Daher möchte ich in einem nächsten Schritt einige Anmerkungen zum Phänomen des Erinnerns und Vergessens machen.

V. Erinnern und Vergessen

In der lebendigen gegenwärtigen Phase eines Erlebnisses kann es so etwas wie ein Vergessen nicht geben. Wenn wir etwa einen anderen Menschen Sätze sprechen hören, behalten wir während des Zuhörens den Beginn der Zeitphase, mit der der Satz beginnt, fest. Es gibt dabei also eine Phase, in der wir nicht nur etwas bewusst haben, das in einem abstrakten Sinne als «Jetztpunkt» bestimmt werden kann, sondern wir erleben und behalten horizonthaft das «soeben gewesen» mit. Anders wäre Hören von Sätzen überhaupt nicht möglich. Wir müssten sonst in jedem Moment der Gegenwart überlegen, was wir oder die Anderen soeben gesagt haben. Das ist aber offensichtlich nicht notwendig. Ohne auch nur eine explizite Identifikation zu vollziehen, behalten wir die lebendige Phase des Sprechens im Bewusstsein.

Die gegenwärtige Phase des bewussten Erlebens impliziert ihr eigenes Festhalten oder Behalten, was Husserl *Retention* genannt hat.²⁰ In dieser können wir einen zeitlichen Verlust im Sinne eines Auslöschens nicht denken. Ansonsten würden wir den zeitlichen Ablauf des Erlebens als einen Prozess denken, in dem wir sozusagen in Sprüngen mit Lücken erleben würden. Weil dies aber zur Auflösung von Gegenwart führen würde, ist das offenbar unmöglich denkbar. Die erste, unmittelbare Form der Erinnerung im Sinne des Behaltens ist ein Moment der Gegenwart selbst. In ihr kann nichts verloren gehen. Im retentionalen Prozess ist demnach die Möglichkeit des Vergessens ausgeschlossen.

Das führt uns aber noch nicht aus der Problematik des Vergessens heraus. Es scheint fast so, als müsste man das Vergessen selbst – ähnlich wie das Leiden – als ein selbstbezügliches Phänomen begreifen, nämlich in dem Sinne, dass der Akt des Vergessens selbst vergessen werden muss, um Vergessen *sein* zu können. Das drückt sich darin aus, dass wir von einer vergangenen Erfahrung grundsätzlich und zumindest potentiell eine Wiedererinnerung haben können, dass aber beim Vergessen diese Erinnerung unmöglich ist. Wir können uns grundsätzlich nicht daran erinnern, wann und wie wir etwas vergessen haben. Dann aber wissen wir natürlich auch nicht mehr von unserem jeweiligen Vergessen und es macht wenig Sinn über es zu sprechen, bzw. es wäre demnach sogar unmöglich darüber zu sprechen, denn sobald wir darüber sprechen, erinnern wir uns erneut. So kann man nur den Schluss ziehen, dass das Vergessen, wenn es ein Akt ist, sich selbst vergessen muss, um vergessen zu sein. Das hat aber den paradoxen Effekt, dass es dann nicht mehr thematisiert werden kann. Das Vergessen fiel sozusagen selbst aus dem Bewusstsein heraus und wäre in diesem Sinne unbewusstes Vergessen. Und daher müssten wir dann auch die Frage stellen, woher wir *überhaupt* von der Möglichkeit des Vergessens wissen, denn wenn jeder Akt des Vergessens zugleich selber vergessen wird, dürfte schließlich niemand überhaupt wissen können, dass er je etwas vergessen hat.

20 Vgl. zur Problematik der Retention S. RINOFNER-KREIDL, *Edmund Husserl: Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg 2000; D. ZAHAVI, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston 1999, S. 63 ff.; R. BERNET, «Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtsein», in: *Phänomenologische Forschungen* 14, Freiburg 1983, S. 16 ff.; sowie ders., «Differenz und Anwesenheit», in: *Phänomenologische Forschungen* 18, Freiburg 1986, S. 51 ff.

Dieses Paradox muss uns dazu führen, die These abzuweisen, dass Vergessen ein expliziter oder aktiver Akt ist. Man muss darüber hinaus die starke Idee des Vergessens ablehnen, und wer in nietzscheanischer Geste für die Möglichkeit des aktiven, willentlichen Vergessens eintritt, muss das Subjekt in ein Machtzentrum umdeuten. Sachlich erscheint mir letztere These unhaltbar. Hier wird Wunsch und Können miteinander verwechselt.

Das führt uns aber zu der weiteren Überlegung, dass das Vergessen offenbar etwas zu tun hat mit der Möglichkeit expliziter Wiedererinnerung.²¹ Der ursprüngliche Erinnerungsprozess des Bewusstseins in der lebendigen Gegenwart ist nämlich, wie oben bereits festgestellt, noch *nicht identifizierend* und *nicht reproduktiv*. Erst mit dem Vollzug expliziter Wiedererinnerungsakte kann davon gesprochen werden, dass sich so etwas wie eine Geschichte oder eine Vergangenheit konstituiert, die *nicht* mehr nur bloße Gegenwart ist. Bezüglich des Beispiels des Hörens von Sätzen bedeutet das: Es spricht nichts dagegen anzunehmen, dass ich auch ohne explizite Akte der Wiedererinnerung in lebendiger Gegenwart das Sprechen zeitlich bewusst haben würde. Es spricht aber einiges dagegen anzunehmen, dass ohne Wiedererinnerung von dieser von mir «durchlebten» Gegenwart im Sinne einer identifizierbaren Einheit, die ich immer wieder reproduzieren und auf die ich mich in Urteilen beziehen kann, ein propositionales Wissen möglich wäre, das sich als Wissen *von* meiner Vergangenheit darstellt. Im Gegensatz zum Bewusstsein der lebendigen Gegenwart ist das Wiedererinnerungsbewusstsein intentional. Um sagen zu können «Damals habe ich dies oder das gesagt», muss ich die Möglichkeit haben, mir das Angesprochene wieder vergegenwärtigen zu können. Das impliziert, dass ich etwas bewusst habe, das *nicht* als gegenwärtig erlebt wird.

Kommen wir nun auf den speziellen Fall des Verletzt-Seins zurück. Das Behalten oder Festhalten von etwas – die Retention – gehört zur Charakteristik jedes bewussten Gehaltes. Alles, was erscheint, erscheint

21 Vgl. die immer noch beste Übersicht zu den Vergegenwärtigungsmodi bei Husserl E. MARBACH: «Einleitung des Herausgebers», in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. XXIII, Dordrecht 1983; vgl. zur Vergegenwärtigung allgemein auch P. VOLONTÉ, *Husserls Phänomenologie der Imagination. Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis*, Freiburg 1998 sowie R. BERNET, «Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten», in: CH. JAMME (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a. M. 1997, S. 277 ff.

zunächst in der Gegenwartsphase eines Erlebnisses und wird in diesem nichtintentional-zeitlich festgehalten. Der entscheidende Unterschied zwischen diesem normalen Erleben und dem Verletzt-Sein ist demnach darin zu suchen, dass das leidende Bewusstsein gegenüber anderen Erlebnissen gerade *keine* Wiedererinnerungsakte impliziert. Das Charakteristische derjenigen Bewusstseinsweise, in der wir verletzt sind, ist einfach dasjenige, dass wir überhaupt keine explizite Reproduktion des Erlebnisablaufes benötigen. Und man könnte aus einer psychoanalytischen Perspektive hinzufügen, dass dies sogar abgewehrt wird. Verletztes Bewusstsein erhält sich quasi selbst am Leben. Es ist immer gegenwärtig und ich brauche es nicht erst wieder zu reproduzieren. Erst, wenn ich mich beispielsweise an mein Leid in meiner Kindheit erinnere, also hier eine explizite Wiedererinnerung vollziehe, konstituiert sich, dass ich *nicht* mehr im selben Sinne leidend bin.

Das sieht man schon daran, dass ich – sobald ich eine Wiedererinnerung vollziehe – das Leiden selbst zu einem Ereignis meiner Vergangenheit mache. Wiedererinnerung – und das wird oft nicht gesehen – ist nicht nur die Vergegenwärtigung von etwas Vergangenen, sondern zugleich mit diesem Akt die Konstitution dieser Vergangenheit im Sinne verobjektivierter Ereignisse. Wenn ich etwas wiedererinnere, dann bestätige und anerkenne ich damit zugleich den vergangenen Status des Wiedererinnerten. Nehmen wir an, ich erinnere mich jetzt lebendig, wie ich gestern im Zug nach Marburg gegessen habe. Dieser lebendige Akt der expliziten Reproduktion eines Erlebnisses als eines vergangenen ist, da ich ja *nur* durch ihn so etwas wie eine anschauliche Vergangenheit meiner selbst habe, dessen Konstitution. Die Vergangenheit *ist* ja nur und bekommt nur Sinn *in* diesen Akten. Ohne sie könnten wir nicht einmal von einer Vergangenheit im Sinne identifizierbarer Ereignisse sprechen.

Neben dieser Charakteristik kommt nun noch ein entscheidendes, zweites Moment hinzu: Immer, wenn ich etwas explizit wiedererinnere, zum Beispiel jetzt, wie ich gestern im Zug das Marburger Schloss sehen konnte, vergesse ich mich – was auch Heidegger in *Sein und Zeit* im Auge gehabt hat – in meinem gegenwärtigen Sein.²² Mit der Konstitution der Vergangenheit in der lebendigen Wiedererinnerung verschwindet sozusagen mein aktuelles gegenwärtiges Erleben im Hintergrund. Das kann man sich auch an einem Tagtraum klar machen. Wer

22 Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 339.

in einen Tagtraum versinkt, vergisst dabei zugleich seine aktuelle Wahrnehmung. Das Vergessen meines gegenwärtigen Zustandes muss daher als die sozusagen unsichtbare Rückseite des Wiedererinnerns begriffen werden. Wer sich an etwas wiedererinnert, vergißt seinen aktuellen Zustand. Vergessen ist daher eigentlich ein Phänomen der Wiedererinnerung.

Wenn diese Annahme richtig sein sollte, können wir dies auf das verletzte Bewusstsein übertragen. Dieses kann nämlich im eigentlichen Sinne keines mehr sein, wenn es wiedererinnert werden kann. Gerade deshalb heißt Leiden Nicht-vergessen-Können. Wenn Verzeihen mit der Möglichkeit zu tun hat, vergessen zu können, kann es – unter der Voraussetzung, dass es richtig ist, das Vergessen als Rückseite des Wiedererinnerns zu bestimmen – als eine spezielle Form der Wiedererinnerung angesehen werden, die normale Vergangenheit erst ermöglicht.

Es käme uns überhaupt nicht in den Sinn, etwas verzeihen zu wollen, das nicht in irgendeiner Weise noch unsere Gegenwart tangiert, und das heißt eben, festgehalten wird. Selbst, wenn ein Ereignis schon Jahre bis zur Kindheit zurückliegt, so ist es, wenn es verziehen werden soll, noch nicht, wie wir alltäglich sagen, «zu den Akten gelegt», sondern liegt aktuell vor. Es wäre absurd, etwas zu verzeihen, dass *schon* vergangen ist. Erst das Verzeihen selbst kann dieses «zu den Akten legen» ausmachen. Die Verzeihung konstituiert also beides: erstens vergisst das Verletzt-Sein sich durch die Wiedererinnerung und wird damit zur Vergangenheit, die zweitens in der Wiedererinnerung vergegenwärtigt wird. Wir können daher zu dem Schluss kommen, dass das Verzeihen – bezogen auf das verzeihende Subjekt – ein spezieller Akt der Wiedererinnerung ist, und mir scheint, dass Freud trotz eines andersartigen Begriffes des Vergessens in seiner Schrift über «Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten» solches anvisiert hat. Freud spricht dort nämlich von psychischen Vorgängen, in denen «etwas <erinnert> wird, was nie <vergessen> werden konnte».²³ Dieses «Nicht-vergessen-Können», das Freud anspricht, drückt sich darin aus, dass anstelle des Erinnerns ein «Ausagieren» und «Wiederholen» des unvergessbaren Konfliktes trete.²⁴ Anstelle der Wiederholung, also des Gegenwärtigseins des Leides,

23 S. FREUD, *Schriften zur Behandlungstechnik*, in: *Studienausgabe, Ergänzungsband*, Frankfurt a. M. 1997, S. 208.

24 Ebd., S. 209.

soll dann letztendlich die «Versöhnung mit dem Verdrängten», also der noch gegenwärtigen Vergangenheit, treten.²⁵

Als Konsequenz aus dem bisher Gesagten sollte man zunächst eine Differenzierung einführen. Man muss nämlich die «echte» Verzeihung von allen Formen strategischer Entschuldigung trennen: Die eine nämlich will *wiedererinnern* und nur in dem von mir dargelegten Sinne dadurch vergessen und loslassen, die andere dagegen bezweckt, *willentlich* zu vergessen. Wenn wir jemanden um Verzeihung bitten, damit wir entlastet werden, also Verzeihung als Mittel einsetzen, um gewisse Zwecke zu erreichen, wird sie notwendigerweise scheitern müssen. Wird Verzeihung nämlich als strategische Entschuldigung verstanden, so ist es ihr (vergebliches) Ziel, aus dem Leidkomplex auszubrechen und das historische Ereignis als solches ungeschehen zu machen. Aber ein solcher Versuch könnte nur gelingen, wenn das Ereignis *nicht* wiedererinnert wird und folglich, weil wir festgestellt hatten, dass das Vergessen nur *mit* der Wiedererinnerung (als deren «Rückseite») möglich ist, auch nicht vergessen werden. Der Versuch aktiven Vergessens muss scheitern.

VI. Abschluss: das schwache Subjekt

Ich möchte abschließend kurz skizzieren, wie sich dieses Grundverständnis von belastendem Zukunftsbezug im Versprechen und entlastendem Vergangenheitsbezug im Verzeihen im faktisch-konkreten innerzeitlichen Vollzug *im Angesicht des Anderen* auswirkt.

Der *faktische* Vollzug des Verzeihens geschieht nicht durch einen Willensakt, sondern entspringt dem *Eingeständnis der Fehlbarkeit des Versprechens*, also dem *Eingeständnis* und der *Übernahme* des Schuldigwerden-Könnens. Ich verstehe mit dem Verzeihen, dass ich ein fehlbares, «schwaches» Wesen bin. Nur wenn man davon ausgeht, dass das konkrete Verzeihen innerlich und sittlich dem Willen unterliegt und in der Macht des vollziehenden Ich steht, kann man behaupten, dass man sich nicht selbst verzeihen kann (in diesem Falle könnte ich mir willkürlich die Absolution erteilen). Es ist aber fraglich, ob das Verzeihen, betrachtet als *konkreter* Akt, dem Willen unterliegt. Eher scheint eine

25 Ebd., S. 212.

Charakterisierung des Verzeihens als rein passives Ereignis angebracht, das nur aus dem Gefühl der Ohnmacht der Subjektivität entsteht.²⁶

Daraus kann man folgern, dass Verzeihen einer Passivität entspringt, die nicht erzwungen werden kann. Das Gewähren einer Verzeihung und die Annahme einer Verzeihung können nicht über eine Entscheidung herbeigeführt werden. In diesem Sinne ist das Verzeihen eine Form des Nichtkönnens.²⁷ Verzeihen ist das Eingeständnis, *nicht* alles zu können, eigentlich nicht versprechen zu können, d. h. ohnmächtig *sein* zu können. Wenn es plausibel sein sollte, dass Verzeihen keinem Willensakt entspringt, folgt ebenso unmittelbar, dass eine Verzeihung vom Anderen nicht erbeten werden kann, weil die Bitte an jemanden den Gedanken voraussetzt, dass der Gebetene die Bitte *potentiell* erfüllen kann. Ich kann einen Hund nicht bitten, mit dem Bellen aufzuhören. Der immanente Sinn der Bitte um Verzeihung, die der Andere mir entgegenbringt, kann daher nur in dem Appell an etwas anderes als den Willen gesehen werden. Die Bitte um Verzeihung appelliert an das Gegenteil, nämlich das Fahrenlassen des Willens und die Anerkennung der Ohnmächtigkeit der Subjektivität (so wie es die Struktur des Verrates des Versprechens impliziert). Verzeihung ist ein *Ereignis* der menschlichen Existenz. Deshalb verweist die Möglichkeit der Verzeihung auf ein *unverfügbares Moment*, dem sich beide Seiten reziprok unterstellen und ausliefern. In dieser Auslieferung an etwas – der «Entblößung der Haut» und der «Aufrichtigkeit»²⁸ –, das außerhalb des subjektiv Möglichen liegt, bestätigen beide in der intersubjektiven Asymmetrie ihre Gleichheit. In diesem Sinne gibt es keine bessere Beschreibung als diejenige, die ihr Spaemann gegeben hat, wenn er schreibt: «Die wirkliche Verzeihung bejaht die Natur des Anderen und stellt sie in ihrer humanen Teleologie wieder her. Sie entdeckt sogar noch in der negierten Handlung die positiven Möglichkeiten, deren Pervertierung die Handlung war.»²⁹

26 So meint auch Arendt, dem Verzeihen eine grundsätzliche Unberechenbarkeit zuschreiben zu müssen; vgl. ARENDT, *Vita Activa*, S. 307; vgl. auch KODALLE, ««Verzeihung» als Grundbegriff der Ethik», S. 110.

27 Vgl. dazu auch RICŒUR, *Das Rätsel der Vergangenheit*, S. 147.

28 E. LEVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1984, S. 93, 95.

29 SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen*, S. 248 f. Ähnliches im Sinne einer «Verbesserungsfähigkeit» meint auch K. M. KODALLE, «Die Dimension des Unermesslichen. Aufhebung der vermessenen Moralität», in: CH. HUBIG (Hg.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, Berlin 1996, S. 127.

