

gehörte in der Antike noch wesentlich zum philosophischen Denken und seinem Mitteilen. In der Neuzeit ging das Wahrsprechen in der Philosophie ziemlich verloren. Der Hegelsche Satz dürfte eine Erinnerung daran und Wiedererinnerung aussprechen.

Solche Mitteilungsweisen und Darstellungsformen des „Wahrsprechens“, aus Anfangs- oder Voraus-Erfahrungen als dem Voraussetzen und Selbstvoraussetzen des Denkens, müssen nicht zu generellen Darstellungsformen von Philosophie verallgemeinert werden. Sie machen das (argumentative) begründende und urteilsbildende Denken nicht überflüssig. Völlig verzichten auf diese Art des Wahrsprechens kann das philosophische Denken und Sprechen aber wohl auch nicht.

Teleologie und Deontologie – zum systematischen Anliegen von Ricoeurs Ethik

Von Peter WELSEN (Regensburg)

Die praktische Philosophie setzt sich im Gegensatz zur theoretischen nicht mit dem Bereich des Erkennens, sondern mit jenem des Handelns auseinander. Dabei stößt sie darauf, daß Handlungen in gute und schlechte bzw. in gebotene, erlaubte und verbotene eingeteilt werden. Eine ihrer wichtigsten Aufgaben besteht nun darin, daß sie nach der Voraussetzung fragt, unter welcher dies geschieht. Es handelt sich um den Maßstab, der deontischen oder valuativen Urteilen zugrunde liegt. Von den Kriterien, die genannt werden, sind vor allem zwei interessant: das Ergebnis der Handlung sowie die Handlungsweise, die durch sie verwirklicht wird.¹ Im ersteren Fall spricht man von einem teleologischen, im letzteren hingegen von einem deontologischen Ansatz. Freilich scheinen beide zu Schwierigkeiten zu führen. Gegen die These, der Wert einer Handlung bemesse sich nach ihrem Resultat, könnte man vorbringen, daß sich dieses oftmals nicht präzise abschätzen lasse oder daß man, wenn man von ihr ausgehe, nicht zu allgemein verbindlichen Normen gelangen könne. Was jedoch den deontologischen Ansatz betrifft, so leidet er offenbar daran, daß er es nicht gestattet, bei Konflikten zwischen mehreren gebotenen bzw. erlaubten Handlungen eine Entscheidung zu treffen. Angesichts dieser Mißlichkeit klingt es verlockend, die Schwächen des deontologischen Ansatzes durch die Stärken des teleologischen auszugleichen und umgekehrt. Genau diesen Weg beschreitet Paul Ricoeur in seinem 1990 erschienenen Alterswerk „Soi-même comme un autre“².

¹ Weitaus weniger überzeugend ist es hingegen, eine Handlung nach der sie leitenden Absicht zu beurteilen. Entschiede man sich für diese Lösung, so könnte man nicht zwischen objektiv guten Handlungen und solchen unterscheiden, denen nur eine gute Absicht zugrunde liegt. Ist eine Handlung objektiv schlecht, so wird man sie angesichts der guten Absicht, in der sie ausgeführt wird, allenfalls entschuldigend, nicht aber als gut einstufen. Nichtsdestoweniger ist einzuräumen, daß eine Handlung, die sich von außen als objektiv gut darbietet, moralisch höher einzustufen ist, wenn sie überdies einer guten Absicht entspringt.

² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris 1990). Im folgenden wird die Abkürzung SA verwendet. Es ist zu bedauern, daß sich die Rezensenten des Buches im großen und ganzen damit begnügen, seinen Inhalt wiederzugeben. Vgl. J. Roman, P. Ricoeur. *Soi-même comme un autre*, in: *Esprit*, N.S. 14 (1990) n° 5, 155–157; B. Stevens, *Le soi agissant et l'être comme acte*, in: *Revue philosophique de*

I. Die Stellung der Ethik in „*Soi-même comme un autre*“

Ricoeur gliedert sein Buch in zehn Studien. Darin verfolgt er vor allem das Anliegen, drei Eigentümlichkeiten des Subjekts hervorzuheben. Dies sind: 1) die Tatsache, daß es sich nicht unmittelbar setzt oder durchsichtig macht, sondern lediglich auf dem Umweg über zahlreiche Vermittlungen seiner selbst inne wird; 2) der Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Weisen seiner Identität, der Selbigkeit (*mêmeté*) und der Selbstheit (*ipséité*), wobei die erstere darin besteht, daß das Subjekt im Wechsel der Zeit eines und dasselbe bleibt, und die letztere darin, daß es sich zu sich selbst verhält; 3) seine Beziehung zu einem Anderen. Auf den ersten Blick scheint es, als beschäftige sich der Philosoph in den Studien I bis IV mit der ersten, in den Studien V und VI mit der zweiten und in den Studien VII bis IX mit der dritten Thematik, um schließlich in der Studie X die ontologischen Konsequenzen zu erläutern, welche sich aus dem Vorherigen ergeben. Zusätzlich zu dieser Einteilung nennt Ricoeur noch eine andere. Er drückt sie in vier Fragen aus: 1) Wer spricht (Studie I und II)? 2) Wer handelt (Studie III und IV)? 3) Wer erzählt von sich (Studie V und VI)? Und wer ist das Subjekt der moralischen Zurechnung (Studie VII, VIII und IX)? Darauf sollen vier Disziplinen antworten: die Sprachphilosophie (genauer gesagt: Semantik und Pragmatik), die Handlungstheorie, die Theorie der Erzählung sowie – nicht zuletzt – die Ethik. Man kann also sagen, daß der Philosoph seine Ethik in den Studien VII bis IX entfaltet, und daß er dort das Verhältnis des Subjekts zu seinem Anderen zu klären versucht. Angesichts des Umstands, daß der Titel der Abhandlung „*Soi-même comme un autre*“ lautet, ist es keineswegs überraschend, daß die drei Studien die wichtigsten und umfangreichsten derselben sind. Freilich muß einstweilen offenbleiben, was es bedeuten soll, daß das Subjekt selbst (*soi-même*) als ein Anderer (*comme un autre*) auftritt.

Sieht man ein wenig näher hin, so kann man feststellen, daß die erwähnten Themen bzw. die Disziplinen, von denen sie untersucht werden, eng miteinander zusammenhängen. Zunächst fällt auf, daß die früheren Studien in gewisser Hinsicht die Voraussetzungen der späteren klären. So liegen die semantischen und pragmatischen Überlegungen der beiden ersten Studien insofern der in der dritten und vierten diskutierten Handlungstheorie

Louvain, 88 (1990) 581–596; J. Greisch, Herméneutique et philosophie pratique, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 75 (1991) 120ff. u. B. P. Dauenhauer, Taylor and Ricoeur on the self, in: *Man and World*, 25 (1992) 211–225. – Darüber hinaus äußert sich der Philosoph in folgenden Texten zur Ethik: P. Ricoeur, Culpabilité, éthique et religion, in: *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 416–430; P. Ricoeur, Fondements de l'éthique, in: *Autres Temps* (1984) n° 3, 61–71; P. Ricoeur, Avant la loi morale: l'éthique, in: *Encyclopédia Universalis. Supplément II. Les enjeux* (Paris 1985) 42–45; P. Ricoeur, Éthique et politique, in: *Du texte à l'action* (Paris 1986) 393–406; P. Ricoeur, Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique, in: P. Amselek (Éd.), *Théorie des actes de langage, éthique et droit* (Paris 1986) 89–105; P. Ricoeur, Pouvoir et violence, in: M. Alenour (Éd.), *Ontologie et politique* (Paris 1989) 141–159; P. Ricoeur, Entre éthique et ontologie: la disponibilité, in: M. Sacquin (Éd.), *Gabriel Marcel* (Paris 1989), 193–200; P. Ricoeur, Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 69 (1989) n° 1, 3–9; P. Ricoeur, L'éthique et le conflit des devoirs: le tragique de l'action, in: *Etica e vita quotidiana* (Bologna 1989) 3–29; P. Ricoeur, Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice (Tübingen 1990); P. Ricoeur, L'éthique, la morale et la règle, in: *Autres Temps* (1990) n° 24, 52–59; P. Ricoeur, Ethique et morale, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* (1990) n° 34, 131–142; P. Ricoeur, Etica e morale: mira teleologica e prospettiva deontologica, in: *Aquinas*, 34 (1991) n° 1, 3–14; P. Ricoeur, Fragilité et responsabilité, in: P. v. Tongeren/P. Sars/C. Bremmers/K. Boey (Eds.), *Eros and Eris* (Dordrecht 1992) 295–304; P. Ricoeur, Il problema etico in Essere e tempo, in: F. Bianco (Ed.), *Heidegger in discussione* (Milano 1992) 50–62 u. P. Ricoeur, De la métaphysique à la morale, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 98 (1993) n° 4, 455–477.

zugrunde, als sie darlegen, wie ein Subjekt – und damit auch ein handelndes – überhaupt erst bezeichnet wird, und die Theorie der Erzählung baut insofern auf der Handlungstheorie auf, als diese mit der Handlung die kleinste Einheit beschreibt, welche eine Erzählung denotiert. Was hingegen die Ethik betrifft, so ist sie – zumindest nach der von Ricoeur vertretenen Auffassung – darauf angewiesen, daß die Erzählung einzelne Handlungen zu größeren Einheiten wie denen einer Praxis oder des Gesamts eines Lebens zusammenfügt. Umgekehrt aber enthalten die früheren Abschnitte des Werks auch Gesichtspunkte, die erst in den späteren umfassender erläutert werden: die Sprechakte, in denen sich das Subjekt kundtut, sind bereits Handlungen; die Handlungen, welche es vollzieht, sind bereits Gegenstand einer Erzählung, in der sie sich zu Praktiken oder dem Zusammenhang eines Lebens verbinden; und die Erzählung weist angeblich schon so etwas wie eine ethische Dimension auf. Demnach schreitet die Untersuchung von abstrakteren Phänomenen zu konkreteren voran, und zwar dergestalt, daß das Verständnis der ersteren durch jenes der letzteren bereichert und vertieft wird. Besonders deutlich wird das anhand der Ethik: diese antwortet nämlich auf die Frage nach dem Sprechenden und dem handelnden Subjekt, dieses sei zugleich eines der moralischen Zurechnung; sie antwortet auf die Frage nach dem Gegensatz zwischen der Selbigkeit und der Selbstheit des Subjekts, dessen Verhältnis zu seinen – vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen – Handlungen sei von Verantwortlichkeit geprägt; und sie antwortet auf die Frage nach der Beziehung des Subjekts zu seinem Anderen, sie laufe darauf hinaus, daß eine wechselseitige Anerkennung stattfinde. Es kann mithin resümiert werden, daß die Ethik, die Ricoeur entwickelt, dem Buch keineswegs äußerlich ist, sondern sich gleichsam organisch darin einfügt, um es schließlich zu vollenden.

Wendet man sich nun jenen drei Studien zu, in deren Mittelpunkt die Ethik steht, so stößt man darauf, daß sie von einer Dichotomie beherrscht werden. Um diese zu begreifen, muß man sich zunächst vergegenwärtigen, daß Ricoeur den Ausdruck „Ethik“ in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Zum einen bezeichnet er damit das Gesamt der in den Studien VII, VIII und IX vorgetragenen Überlegungen, und zum andern differenziert er zwischen zwei Typen von Ansätzen, die sich mit der fraglichen Thematik befassen, wobei er den einen „Ethik“ und den anderen „Moral“ nennt. Wie der Philosoph selbst erläutert, handelt es sich um eine mehr oder weniger willkürliche terminologische Festlegung. Worauf aber zielt diese inhaltlich ab? Ricoeur bringt auf diese Weise zwei überaus bedeutende Traditionen der praktischen Philosophie ins Spiel. Für die eine – die ethische – steht Aristoteles, für die andere – die moralische – Kant. Dabei bleibt Ricoeur einerseits hinter beiden Denkern zurück, andererseits geht er über sie hinaus, d. h. er nimmt bei weitem nicht alles zur Kenntnis, was sie zu sagen haben, aber er führt ihre Theorien – sowohl historisch wie systematisch – fort. Die entscheidende Differenz zwischen Aristoteles und Kant erblickt er darin, daß ersterer teleologisch, letzterer hingegen deontologisch verfährt. Mit anderen Worten: während Aristoteles menschliches Handeln danach beurteilt, ob es sich am Ziel des guten Lebens bzw. der Eudämonie ausrichtet, beurteilt es Kant danach, ob es der allgemeinen, autonom gesetzten Norm des kategorischen Imperativs gemäß ist. Darüber hinaus kennzeichnet der Philosoph den Unterschied durch die Gegensatzpaare „gut“/„obligatorisch“ und „material“/„formal“.

Wirft man einen Blick auf die Gliederung, so entdeckt man, daß Ricoeur zweimal in drei Schritten vorgeht, von Studie zu Studie sowie in jeder einzelnen von ihnen. Stellt er in Studie VII den teleologischen Ansatz vor, so untersucht er in Studie VIII den deontologischen, um dann in Studie IX beide aneinander zu korrigieren. Er merkt dazu an: „On se propose d'établir, sans souci d'orthodoxie aristotélicienne ou kantienne, mais non sans une grande attention aux textes fondateurs de ces deux traditions 1) la primauté de l'éthique

sur la morale; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques, qui rappelleront à ce nouveau stade de notre méditation les diverses situations aporétiques auxquelles a dû faire face notre méditation sur l'ipséité." (SA 200f.) Aber auch innerhalb der Studien ist eine dreigliederige Struktur zu erkennen. Sie besteht darin, daß Ricoeur zunächst auf das Subjekt, sodann auf dessen Verhältnis zum Anderen und schließlich auf jenes zur Gemeinschaft eingeht, wobei diese Reihenfolge in Studie IX umgekehrt wird. In den nächsten vier Abschnitten sollen nun die Argumente, die Ricoeur für seine Thesen anführt, sowohl nachvollzogen als auch kritisch gewürdigt werden. Sie sind wie folgt überschrieben: Der teleologische Ansatz – Der deontologische Ansatz – Teleologie, Deontologie und Konflikt – Kritische Würdigung.

II. Der teleologische Ansatz

Wie bereits angedeutet wurde, ist Ricoeur überzeugt, daß der teleologische Ansatz gegenüber dem deontologischen den Vorrang einnimmt. Genau dies will er in der siebten Studie nachweisen: „La présente étude se bornera à établir la primauté de l'éthique sur la morale, c'est-à-dire de la visée sur la norme.“ (SA 202) Vergegenwärtigt man sich, daß das Telos des guten Lebens, nach dem sich das menschliche Handeln orientiert, nicht nur das Subjekt selbst, sondern auch sein Verhältnis zum Anderen sowie zur Gemeinschaft betrifft, so erstaunt es nicht, daß der Philosoph das, was er als „ethische Ausrichtung“ (*visée éthique*) bezeichnet, entsprechend weit definiert: „Appelons ‚visée éthique‘ la visée de la ‚vie bonne‘ avec et pour autrui dans des institutions justes“ (ebd.).

Ricoeur hebt hervor, daß bei Aristoteles ein enger Zusammenhang zwischen dem Ziel des guten Lebens und der Praxis besteht. Dabei komme der praktischen Einsicht bzw. Phronesis die Aufgabe zu, das Leben insgesamt zu leiten. Sie erfülle diese, indem sie die Handlungen und Praktiken am Lebensplan bzw. am Telos des guten Lebens messe. Freilich betont der Philosoph, daß das Verhältnis zwischen Handlung bzw. Praxis einerseits und Lebensplan andererseits ein zirkelhaftes ist. Erstere ließen sich nämlich ebenso von letzterem her verstehen, wie das umgekehrt zutrefte. Natürlich liege dieser Zirkel auch dem Selbstverständnis des Subjekts zugrunde, das – ethisch gesehen – in eine mannigfaltigen Korrekturen unterworfenen Selbstschätzung (*estime de soi*) münde. Um hervorzuheben, daß die Interpretationen des Subjekts jeweils durch andere in Frage gestellt werden, spricht Ricoeur geradezu von einem „Konflikt der Interpretationen“ (SA 211).³

Anschließend versucht der Philosoph darzulegen, daß das Subjekt das Ziel des guten Lebens nur in seinem Verhältnis zum Anderen erreichen kann bzw. daß seine Selbstschätzung wesentlich von der Fürsorge (*sollicitude*) abhängt, in welcher es sich diesem zuwendet. Aufgrund des Gewichts, welches dem Subjekt von Anfang an beigemessen wird, könnte man meinen, es behalte dem Anderen gegenüber letztlich doch die Oberhand. Ricoeur stützt sich vor allem auf das VIII. und IX. Buch der „Nikomachischen Ethik“, um diesen Verdacht zu zerstreuen. Dort unterscheide Aristoteles zwischen drei Arten von Freundschaft, und zwar danach, ob sie vom Angenehmen, vom Nützlichen oder vom Guten bestimmt werde. Letztere zeichne sich dadurch aus, daß der Freund um einer Eigenschaft willen geliebt werde, die man an ihm – ebenso wie an sich selbst – schätze, ohne

³ Damit spielt der Philosoph auf sein früheres Werk *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) an.

dem Egoismus zu verfallen. Diese Art von Freundschaft sei mithin eine Beziehung, die ganz von Gegenseitigkeit geprägt werde. Das Subjekt schätze also den Anderen wie sich selbst und sich selbst wie den Anderen: „Deviennent ainsi fondamentalement équivalentes l'estime de *l'autre comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre*.“ (SA 226)

Zuletzt erläutert Ricoeur, daß das Telos des guten Lebens auch das Verhältnis zu jenem Anderen berührt, dem man nicht von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, also zu jedem Mann (*chacun*). Dieses sei von gerechten Institutionen zu regeln, die ihrerseits Gleichheit voraussetzten. Nun ist der Philosoph überzeugt, daß beides – Institutionen wie Gerechtigkeit – weniger im Bereich der Macht als in dem der Ethik wurzeln. Er erklärt zunächst, eine Institution sei eine „structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique“ (SA 227). Als solche gründe sie aber nicht im Zwang einer Norm, sondern in der gemeinsamen Macht (*pouvoir-en-commun*) der interagierenden Menschen. Aber auch die Gerechtigkeit lasse sich nicht auf den Zwang einer Norm reduzieren. Davon zeuge zum einen, daß sie auf einen mythischen Ursprung zurückweise, und zum andern, daß es einen – jeglicher Kodifizierung vorgängigen Gerechtigkeitssinn (*sens de justice*) gebe. Aufgabe der Institution sei es, die Wiedervergeltung sowie die Verteilung von Gütern und Übeln nach dem Grundsatz der Gleichheit zu regeln. Daher könnte man sagen, der Gerechtigkeitssinn bzw. der Sinn für Gleichheit spiele für die Beziehung des Subjekts zur Gemeinschaft eine ähnliche Rolle wie die Fürsorge für jene zum Anderen.

Man kann resümieren, daß das Ziel des guten Lebens neben dem Subjekt auch dessen Verhältnis zum Anderen sowie zur Gemeinschaft betrifft. Freilich geht daraus keineswegs hervor, inwiefern der teleologische Ansatz gegenüber dem deontologischen einen Vorrang haben soll. Um diese herauszufinden, muß man sich wohl diesem selbst zuwenden.

III. Der deontologische Ansatz

Anders als in der siebten Studie geht es Ricoeur in der achten darum, die ethische Ausrichtung (*visée éthique*) der moralischen Norm zu unterwerfen. Dies bedeutet für ihn, daß nach formalen Prinzipien zu suchen ist, mit deren Hilfe sich allgemeingültige Regeln für das menschliche Handeln aufstellen lassen. Dabei verfährt der Philosoph wiederum so, daß er über das Subjekt und dessen Verhältnis zum Anderen zu jenem, welches es zur Gemeinschaft einnimmt, voranschreitet. Gelangt das Subjekt, indem es das Ziel des guten Lebens realisiert, zu einer Selbstschätzung (*estime de soi*), so entspricht dem – auf dem Gebiet der Moral – die Selbstachtung (*respect de soi*), die zugleich Achtung vor dem bzw. den Anderen beinhaltet: „Le respect de soi a la même structure complexe que l'estime de soi. Le respect de soi, c'est l'estime de soi sous le régime de la loi morale.“ (SA 238)

Ricoeur legt den deontologischen Ansatz vor allem anhand der Position dar, die Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sowie der „Kritik der praktischen Vernunft“ einnimmt. Er nennt drei Merkmale, durch die sich der Königsberger Denker von Aristoteles unterscheidet: die strenge Notwendigkeit des Maßstabes, an dem Handlungsweisen gemessen werden, die Verpflichtung bzw. den Zwang, welchen er dem Menschen auferlegt, sowie die Autonomie, der er sich verdankt. Während sich die Allgemeingültigkeit darin niederschlägt, daß Maximen, die auf einem empirischen Bestimmungsgrund aufbauen, zurückgewiesen würden, besage der Begriff der Pflicht, daß der kategorische Imperativ auf ein endliches Wesen treffe, gegen dessen Neigungen er durchgesetzt werden müsse. Was jedoch die Autonomie anbelange, so bestehe sie darin, daß sich das Subjekt das Sittengesetz selbst gebe und sich deshalb, wenn es ihm Folge leiste, selbst gehorche. Nun glaubt Ricoeur allerdings, daß sich bei Kant folgende Aporien abzeichnen; 1) stufe

der Königsberger Denker das Bewußtsein des Sittengesetzes als Faktum der Vernunft ein, so dränge sich der Verdacht auf, es entspringe vielleicht doch keiner Selbstsetzung; 2) indem er die Achtung vor dem Gesetz zu einer Triebfeder des Willens erkläre, greife er auf eine Art von Selbstschätzung (*estime de soi*) zurück und schränke die Autonomie ein; 3) mit dem radikalen Bösen nehme er einen Hang an, der ebenfalls der Autonomie abträglich sei, und dadurch, daß er die Religion mit der Aufgabe betraue, die Anlage zum Guten wiederherzustellen, verleihe er dem Gegensatz zwischen Gut und Böse einen Rang, der ihm allenfalls in einem teleologischen, nicht aber in einem deontologischen Ansatz zukomme.

Aber der Philosoph geht auch auf die Rolle ein, welche Kant dem Anderen zuteilt. Er will dabei zweierlei zeigen: daß sich die Fürsorge für den Anderen moralisch als Achtung vor ihm darbietet, und daß letztere dem kategorischen Imperativ nicht äußerlich ist, sondern ihm von Anfang an innewohnt. Ricoeur behauptet zunächst, daß das Sittengesetz auf einer Formalisierung der Goldenen Regel beruht.⁴ Diese diene ihrerseits dazu, die Wechselseitigkeit der Beziehung des Subjekts zum Anderen sicherzustellen, indem sie Handlungsweisen untersage, welche sie beeinträchtigen. Nun argumentiert der Philosoph, dies setze voraus, daß sich die Subjekte ursprünglich in wechselseitiger Fürsorge gegenüberstünden. Es liegt auf der Hand, daß Ricoeur darin ein zusätzliches Anzeichen für eine Fundierung der Moral in der Ethik erblickt.

Schließlich ordnet Ricoeur auf der Ebene der Gemeinschaft dem Gerechtigkeitsinn die Gerechtigkeitsprinzipien zu. Sie dienen dazu, das Zusammenleben der Subjekte bzw. die Institutionen, die es bestimmen, gerecht zu gestalten. Von den Ansätzen, die das Problem durch einen fiktiven Vertrag zu lösen versuchen, greift der Philosoph die Überlegungen heraus, die Rawls in „A Theory of Justice“ vorschlägt. Diese verfolgten das Anliegen, zu zeigen, durch welches formale Verfahren die Menschen eine faire Verteilung von Vor- und Nachteilen erreichen könnten. Rawls geht vor allem drei Fragen nach: 1) Wie muß die Situation beschaffen sein, in welcher die Menschen über den Vertrag beraten? 2) Welches sind die Prinzipien, die er enthalten muß? 3) Warum werden diese und keine anderen gewählt? Die wichtigste der Bedingungen, die Rawls aufzählt, ist der sogenannte *veil of ignorance*. Er verhindert, daß die Menschen wissen, welche Stellung und Fähigkeiten sie in der zu errichtenden Gesellschaft besitzen werden. Sei dies gewährleistet, so gelange man zu folgenden Prinzipien: „First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) reasonably expected to be everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.“⁵ Dafür, daß sich die Menschen gerade für diese Prinzipien entschieden, sei das Maximin-Argument ausschlaggebend. Es lautet, daß jemand, der die relativ ungünstigste Position in einer Gesellschaft einnehme, im Ausgang von ihnen immer noch am relativ günstigsten davonkomme. Freilich wendet Ricoeur gegen Rawls ein, seine Theorie setze bereits einen Gerechtigkeitsinn voraus, so daß die Gerechtigkeitsprinzipien ebenfalls als Ergebnis einer Rationalisierung desselben einsichtig gemacht werden könnten. Demnach hänge die Moral wiederum von der

⁴ Vgl. a. P. Ricoeur, *Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question*, in: *Revue de l'histoire et de philosophie religieuses*, 69 (1989) n° 1, 3 ff.

⁵ J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford 1972) 60. – Ricoeur setzt sich auch noch in folgenden Texten mit Rawls auseinander: P. Ricoeur, *Le cercle de la démonstration*, in: *Esprit*, N.S. 12 (1988) n° 2, 78–88; P. Ricoeur, *A propos de la Théorie de la Justice de John Rawls. Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?*, in: *Revue internationale des sciences sociales* (1990) n° 126, 609–620 u. P. Ricoeur, *John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social*, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 95 (1990) n° 3, 367–384.

Ethik ab. Was den deontologischen Ansatz insgesamt betrifft, so hält der Philosoph fest: es sei verdienstvoll, daß ausgeschlossen werde, daß 1) Neigungen den Willen bestimmten, 2) Personen zu Mitteln zum Zweck gemacht würden und 3) Einzelne oder Minderheiten dem Nutzen der Mehrheit geopfert würden; trotzdem aber könne der deontologische Ansatz seinen Ursprung im teleologischen nicht verleugnen und müsse daher das Ansinnen, sich selbst zu begründen, *ad acta* legen.

IV. Teleologie, Deontologie und Konflikt

Ricoeur ist nicht nur der Auffassung, daß die Moral ihr Fundament in der Ethik hat, sondern er behauptet darüber hinaus, daß es eine Reihe von Konflikten gibt, in denen sie gezwungen ist, auf letztere zu rekurrieren. Trotzdem stuft er den deontologischen Ansatz nicht als überflüssig ein, denn immerhin bewahre er den teleologischen davor, das Ziel des guten Lebens beliebig oder willkürlich zu definieren. Was der Philosoph allerdings ablehnt, ist der von Hegel unternommene Versuch, die subjektive und die objektive Seite des Problems bzw. Ethik und Moral in einer ihnen übergeordneten Sittlichkeit zu versöhnen. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß er dessen Philosophie des Geistes – insbesondere wegen der ihr innewohnenden totalitären Tendenzen – ablehnt.

Wie schon angedeutet wurde, geht Ricoeur in der neunten Studie anders vor als in der siebten und achten, d. h. er beginnt mit der Gemeinschaft, fährt mit dem Anderen fort und schließt mit dem Subjekt. Auf der Ebene der Gemeinschaft bzw. der Institutionen komme es dadurch zu Schwierigkeiten, daß die zu verteilenden Güter sowie die Beiträge, welche die Menschen leisteten, ebenso verschieden seien wie die Einschätzung, auf die sie jeweils stießen. Zunächst wendet sich der Philosoph den beiden ersteren zu. Er legt dar, daß es dem Gedanken der Gerechtigkeit insofern an Einheit fehle, als er sich auf mehrere, recht heterogene Bereiche (*sphères de justice*) erstrecke. Dies seien z. B. jene der Staatsangehörigkeit, der sozialen Sicherheit, des Geldes und der Waren sowie der Beschäftigung. Was hingegen die politische Praxis selbst anbelange, so differenziert Ricoeur zwischen drei Arten von Konflikten. Sie betreffen: 1) die täglich zu regelnde Gewichtung der genannten Bereiche; 2) die grundsätzlicheren Ziele einer guten Regierung; 3) die Legitimation der Staatsform. In allen drei Fällen kommt der Philosoph zum Ergebnis, daß sich kein definitiver Konsens erreichen läßt, sondern daß sich die Lösung, die man wählt, lediglich auf den Gerechtigkeitsinn bzw. auf – öffentlich diskutierte – Überzeugung berufen kann, die ihrerseits der praktischen Einsicht bzw. Phronesis nahesteht.

Was hingegen die Ebene des Anderen betrifft, so entstehen dort Konflikte zwischen der Allgemeingültigkeit von Gesetzen und der Achtung vor dem Anderen. Ricoeur wirft Kant vor, er prüfe lediglich, ob sich eine *Maxime* selbst widerspreche, sehe aber darüber hinweg, daß ihre Erfüllung auch den Anderen involviere. So sei es nicht nur verboten, ein falsches Versprechen zu geben, weil das zu einem Widerspruch führe, sondern auch deshalb, weil es den Anderen in seinem Anspruch verletze. Nun argumentiert der Philosoph, gelegentlich brauchten auch *Maximen*, die sich widerspruchsfrei verallgemeinern ließen, aus Achtung vor dem Anderen nicht unbedingt befolgt zu werden. Zwar sei es *prima facie* geboten, nicht zu lügen, doch gegenüber einem Sterbenden erhebe sich unter Umständen die Frage, ob es nicht vorzuziehen sei, ihn nicht wahrheitsgemäß über seinen Zustand zu unterrichten, um ihm Leid zu ersparen. Allerdings könne man daraus nicht die Regel ableiten, man solle Sterbende belügen, sondern man müsse von Fall zu Fall abwägen, was am besten sei. Dies aber bedeute, daß es wiederum auf die praktische Einsicht bzw. Phronesis ankomme.

Auf der Ebene des Subjekts treten schließlich Konflikte zwischen zwei Positionen auf, die man als Universalismus und als Kontextualismus charakterisieren könnte. Ricoeur glaubt, daß die Annahme eines autonomen Subjekts, das sich seine Normen durch ein ausschließlich formales Verfahren gibt, in dreifacher Hinsicht revidiert werden muß. Erstens gründe die Autonomie, von der Kant spreche, keineswegs in einer Selbstsetzung, so daß das Subjekt nicht selbstgenügsam (*autosuffisant*) sei. Das zeige sich zum einen daran, daß es sich in ursprünglicher Weise auf den Anderen und die Gemeinschaft beziehe, und zum anderen daran, daß es in sich selbst mit dem Gesetz, der Achtung vor ihm und dem radikalen Bösen gewissermaßen auf sein eigenes Anderes stoße. Zweitens wirft Ricoeur dem Königsberger Denker vor, der kategorische Imperativ allein reiche nicht aus, um ein tragfähiges System von Normen zu errichten. Dazu müsse man zusätzliche, inhaltliche Prämissen einführen, welche es z. B. gestatteten, zwischen Mord und Notwehr zu differenzieren oder in Fällen, in denen zwei nicht gleichzeitig realisierbare Gebote aufeinanderträfen, eine Entscheidung herbeizuführen. Drittens setzt sich Ricoeur mit der von Apel und Habermas entwickelten Diskursethik auseinander. Er unterscheidet zwischen zwei Aspekten des Ansatzes, dem der Rechtfertigung und dem der Verwirklichung, wobei ersterer den letzteren zu verdecken drohe. Einerseits hält der Philosoph der Diskursethik zugute, daß sie sich – vom Anliegen der Universalität getragen – um eine argumentative Rechtfertigung von Normen bemüht und daß es ihr gelingt, die moralische Skepsis abzuwehren, andererseits moniert er, daß sie die historischen und kulturellen Kontexte vernachlässigt, in denen über Normen verhandelt wird. Diese führten nicht zuletzt dazu, daß die Güter, die es zu verteilen gelte, von den Menschen unterschiedlich bewertet würden. Allerdings hütet sich Ricoeur, die Differenz nur um der Differenz willen zuzulassen. Was er vorschlägt, ist vielmehr eine wechselseitige Korrektur von Universalismus und Kontextualismus: „Ce qu'il faut mettre en question, c'est l'antagonisme entre argumentation et convention et lui substituer une dialectique fine entre *argumentation* et *conviction*, laquelle n'a pas d'issue théorique, mais seulement l'issue pratique de l'arbitrage du jugement moral en situation.“ (SA 333f.) Das heißt für den Philosophen, daß eine Argumentation nicht umhin kann, bei Überzeugungen anzusetzen, die sie überprüft oder sogar ändert, ohne sich gänzlich über den Zusammenhang, dem sie angehören, erheben zu können. Damit hat die praktische Einsicht bzw. Phronesis erneut das letzte Wort, doch sie tritt nicht mehr als naive, sondern als – durch die Norm sowie die von ihr erzeugten Konflikte – geläuterte, gleichsam reflektierte Phronesis auf.

V. Kritische Würdigung

Angesichts dessen, was bisher erläutert wurde, könnte man natürlich eine ganze Reihe von Fragen stellen. So wäre es verlockend, eingehender zu untersuchen, ob Ricoeur die Texte, mit denen er sich auseinandersetzt, angemessen interpretiert oder ob er sich in den einzelnen Studien tatsächlich an die programmatischen Ankündigungen hält, die er ihnen vorausschickt. Weitaus interessanter ist jedoch, inwiefern sich die drei Thesen, die er über das Verhältnis des teleologischen und des deontologischen Ansatzes aufstellt, von der Sache her rechtfertigen lassen. Diese laufen, wie erwähnt wurde, auf folgendes hinaus: „1) [L]a primauté de l'éthique sur la morale, 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques.“ (SA 200f.)

Dabei ist zu berücksichtigen, daß der Philosoph den Gegensatz zwischen ihnen auch mit Hilfe der Adjektive „gut“/„obligatorisch“, „material“/„formal“ sowie „nicht streng

allgemeingültig“/„streng allgemeingültig“ beschreibt. Handelt es sich in den beiden letzten Fällen um Dichotomien, so scheint dies im ersten zweifelhaft. Man könnte argumentieren, „obligatorisch“ lasse sich auf „gut“ zurückführen, und zwar dergestalt, daß eine Handlung, genau dann, wenn sie besser ist als alle anderen, auch geboten ist, bzw. daß sie, genau dann, wenn sie zusammen mit gleich guten besser ist als alle anderen, auch erlaubt ist. Das bedeutet, daß deontische Begriffe („geboten“, „verboten“, „erlaubt“) auf Wertbegriffen („besser als“, „weniger gut als“, „ebenso gut wie“) aufbauen. Wollte man – mit Ricoeur – daran festhalten, daß es einen Unterschied zwischen „gut“ und „obligatorisch“ gibt, so dürfte man „gut“ nicht mit „moralisch gut“ gleichsetzen, sondern müßte den Begriff so weit fassen, daß er z. B. auch „nützlich“ meinte. Vergewärtigt man sich, daß der Philosoph den teleologischen Ansatz anhand von Aristoteles erläutert und daß dieser noch kaum zwischen „moralisch gut“ und „nützlich“ differenziert, so liegt es nahe, daß der Gegensatz zwischen „gut“ und „obligatorisch“ als der zwischen einem weiteren und einem engeren Sinn von „gut“ zu verstehen ist.

Wie aber ist es um die drei Thesen selbst bestellt? Zunächst ist daran zu erinnern, daß Ricoeur seine Zusage, er werde den Vorrang des teleologischen Ansatzes gegenüber dem deontologischen anlässlich seiner Ausführungen zum ersteren nachweisen (vgl. SA 202), offenbar nicht einhält. Daher gilt es nachzuforschen, ob er das Versäumte anderweitig nachholt und ob sich seine Auffassung darüber hinaus erhärten läßt. Ricoeur versucht immerhin zu zeigen, daß Kant und Rawls bei ihren deontologischen Überlegungen, ohne es einzugestehen, teleologische voraussetzen. So weist er darauf hin, das radikale Böse, die Achtung vor dem Gesetz sowie der Umstand, daß sich das Bewußtsein desselben als Faktum der Vernunft darbiete, beeinträchtigten die Autonomie des Subjekts entscheidend. Unabhängig davon, ob diese Einwände den Königsberger Denker tatsächlich treffen, leuchtet nicht ohne weiteres ein, inwiefern sie den teleologischen Ansatz gegenüber dem deontologischen stärken sollen. Das liegt nicht zuletzt daran, daß beide sowohl mit autonom wie mit heteronom gesetzten Geboten bzw. Werten verträglich sind. Daß eine Handlungsweise geboten ist, kann seinen Grund innerhalb oder außerhalb des Subjekts haben, und das gilt ebenso dafür, daß eine Handlung bzw. ihr Ergebnis gut ist. Allerdings glaubt Ricoeur, er könne beiden Denkern noch mit einem anderen Vorwurf beikommen. Er führt ins Feld, daß der kategorische Imperativ aus der Goldenen Regel hervorgehe und daß die von Rawls formulierten Gerechtigkeitsprinzipien auf dem Gerechtigkeitsinn beruhten, und das bedeute für ihn, daß die formale Moral daran scheitert, daß sie auf materiale Vorgaben angewiesen ist. So sehr man dem beipflichten mag, so wenig ergibt sich daraus freilich für einen Primat des teleologischen Ansatzes gegenüber dem deontologischen. Auch die Dichotomie „formal“/„material“ fällt nämlich keineswegs mit diesen beiden in eins. Vielmehr kann eine Handlungsweise sowohl aus formalen als auch aus materialen Erwägungen geboten sein. Wollte man trotzdem an Ricoeurs erster These festhalten, so müßte man sie anders formulieren. Dies könnte folgendermaßen geschehen: 1) das Telos des guten Lebens bzw. der Lebensplan ist insofern fundamentaler als moralische Gebote, als die Idee des Ganzen seine Teile bestimmt; 2) das ethisch Gute ist, wenn man es aristotelisch versteht, insofern fundamentaler als das moralisch Gebotene, als es dieses – zusammen mit dem noch nicht von ihm geschiedenen Nützlichen – in sich schließt.

Zur zweiten These erklärt der Philosoph, der teleologische Ansatz sei nicht präzise genug und bedürfe deshalb einer Ergänzung durch den deontologischen. Dazu ist zu sagen, daß einerseits weder das Ziel eines guten Lebens noch der Begriff eines Guten, das nicht vom Nützlichen abgegrenzt wird, genügt, um Handlungen zuverlässig als moralisch gebotene auszuzeichnen, daß andererseits aber fraglich ist, ob gerade der deontologische Ansatz eine tragfähige Lösung liefert. Dieser geht davon aus, daß eine Handlung genau dann ge-

boten ist, wenn das auch von der Handlungsweise gilt, die mit ihr verwirklicht wird. Daraus ergibt sich, daß den Gesetzen, welche er enthält, strenge Allgemeingültigkeit oder Universalität zukommt. Damit aber liegt dem Ansatz das sogenannte Generalisierbarkeitspostulat zugrunde, welches lautet: „Für alle Personen x und y gilt: Ist es x unter der Bedingung B geboten, A zu tun, so auch y .“⁶ Gegen dieses Postulat erhebt sich allerdings der Einwand, daß es wenig sinnvoll erscheint, allen Menschen in einer bestimmten Situation dasselbe zu gebieten. So wird man z.B. nur von jemandem verlangen, er solle Erste Hilfe leisten, wenn seine Befähigung erwarten läßt, daß sich das Befinden des Erkrankten oder Verletzten durch die Maßnahme tatsächlich bessert. Eine solche Forderung kann man freilich nur in einem teleologischen, nicht jedoch in einem deontologischen Ansatz aufstellen. Ricoeur vertritt darüber hinaus auch die Auffassung, der Letztere sei deshalb vorzuziehen, weil er folgendes untersage: 1) daß die Neigung zum Bestimmungsgrund einer Handlung werde; 2) daß eine Person zum Mittel zum Zweck degradiert werde; 3) daß Einzelne oder Minderheiten dem Nutzen der Mehrheit geopfert würden. Darauf kann man aber entgegenen, ein teleologischer Ansatz, der nicht utilitaristisch sei, ermögliche es ebenfalls, dies zu verbieten. Ein solcher wäre überdies in der Lage, zwischen dem Guten und dem Nützlichen zu differenzieren sowie das *Telos* des guten Lebens bzw. den Lebensplan durch die Einsicht, daß eine Handlung moralisch gut ist, zu ergänzen oder gar zu korrigieren. Hält man sich vor Augen, daß die deontologische Moral einerseits zu beträchtlichen Schwierigkeiten führt und andererseits kaum etwas zu leisten scheint, was die teleologische nicht ebenso zuwege brächte, so kann man dem Philosophen keineswegs zustimmen, daß der teleologische Ansatz einen Rekurs auf den deontologischen erzwingt. Es kann allenfalls davon die Rede sein, daß die eine oder andere Präzisierung innerhalb des ersteren vonnöten ist.

Wendet man sich schließlich der dritten These zu, so kann man zwar bezweifeln, daß man ausgerechnet auf dem Umweg über den deontologischen Ansatz wieder beim teleologischen angelangt, doch ist es richtig, daß letzterer dem ersteren überlegen ist, wenn es gilt, in moralischen Konflikten zu entscheiden. Wenn man zwischen zwei erlaubten oder gebotenen Handlungen abwägen will, muß man angeben können, welche von ihnen besser ist. Nimmt man nun mit der deontologischen Moral an, daß deontische Begriffe („geboten“, „verboten“, „erlaubt“) die Grundbegriffe der praktischen Philosophie bilden, so ist solche eine Entscheidung kaum möglich. Der teleologische Ansatz geht hingegen von Wertbegriffen („besser als“, „weniger gut als“, „ebenso gut wie“) aus, die sich jederzeit miteinander vergleichen lassen, so daß das Problem gar nicht erst aufkommt. Noch deutlicher zeigt sich, daß der teleologische Ansatz dem deontologischen vorzuziehen ist, wenn man dem Umstand gerecht werden will, daß die gleiche Handlung offenbar einmal erlaubt und einmal verboten ist. Ist nämlich eine Handlungsweise erlaubt oder nicht, so ist es jede einzelne Handlung, die ihr entspricht, d. h. eine derartige Differenzierung wäre überhaupt nicht möglich. Versuchte man gar ein Kriterium anzugeben, wann die Handlung erlaubt ist, so müßte man auf das Ergebnis der Handlung, also den teleologischen Ansatz, zurückgreifen. Abschließend geht Ricoeur auf den Konflikt zwischen dem Universalismus und dem Kontextualismus ein. Während der erstere behauptet, die Geltung moralischer Gebote hänge nicht von historischen oder kulturellen Bedingungen ab, bestreitet dies der letztere. Es leuchtet zwar ein, daß der deontologische Ansatz zum Universalismus zu rechnen ist, aber es scheint, als sei der teleologische sowohl damit verträglich, daß eine Handlung an sich gut ist, als auch damit, daß sie es nicht ist. Dennoch ist Ricoeur zuzustimmen, daß eine

⁶ Vgl. a. F. v. Kutschera, Grundlagen der Ethik (Berlin/New York 1982) 33.

nicht ohne weiteres zu überwindende Spannung zwischen dem Anspruch auf Universalität und der Vielfalt der Kontexte herrscht, in denen er erhoben wird.

Nach allem, was dargelegt wurde, kann man resümieren, daß der Philosoph einerseits zu Recht auf eine Reihe von Schwächen hinweist, an denen der deontologische Ansatz sowie eine spezifische Spielart des teleologischen leiden, andererseits aber die Leistungsfähigkeit des ersteren über- und jene des letzteren unterschätzt. Es liegt nahe, die drei diskutierten Thesen wie folgt umzuformulieren: 1) der teleologische Ansatz nimmt gegenüber dem deontologischen nicht nur einen gewissen Vorrang ein, sondern ist ihm grundsätzlich überlegen; 2) die aristotelische Ethik bedarf tatsächlich einiger Korrekturen, die jedoch den teleologischen Ansatz nicht sprengen; 3) es gibt mehrere Arten moralischer Konflikte, die allerdings keinen Rückgriff auf den teleologischen Ansatz mit sich bringen, sondern sich insgesamt innerhalb desselben ansiedeln lassen.

Phänomenologische Einsprüche gegen ein verkennendes Erkennen Spannungsfelder zwischen Phänomenologie und Epistemologie in der Philosophie Merleau-Pontys*

Von Burkhard LIEBSCH (Bochum)

Zum Wissen und zur Wissenschaft gibt es, so scheint es, keine ernst zu nehmende Alternative – es sei denn eine Rückkehr zur Un- oder Nicht-Wissenschaft oder gar zu einer Art Primitivismus, der vielleicht selbst nur ein „Gegenstück des Szientismus“ ist, wie Merleau-Ponty in einer seiner späten Arbeitsnotizen des Jahres 1959 bemerkt.¹ Doch verschafft sich immer wieder der Verdacht Gehör, Prozesse der Objektivierung, der Verwissenschaftlichung und der Epistemologisierung seien nicht kostenlos zu haben und durch die Verfahrensweisen der Wissenschaften werde nicht nur etwas enthüllt und aufgeklärt; gerade das Licht der Erkenntnis werfe einen Schatten von Verdecktem. Mehr noch: es besteht der Verdacht, dieses Verdecken betreffe das Verhältnis der Wissenschaften zu dem, worauf sie eigentlich aufrufen, selbst: die Lebenswelt, in der sich ein rationales Fragen allererst entzündet und nach vernünftigen Antworten verlangt. „Die Rückgewinnung der Lebenswelt ist die Rückgewinnung einer *Dimension*“, heißt es in der genannten Arbeitsnotiz weiter, „in der die Objektivierungen der Wissenschaft selbst noch einen Sinn bewahren und als *wahr* zu begreifen sind [...] – das Vor-wissenschaftliche ist nur Aufforderung zum Verständnis des Meta-Wissenschaftlichen, und dieses ist nicht Nicht-Wissenschaft. Es wird selber durch die konstitutiven Verfahrensweisen der Wissenschaften enthüllt, sofern man diese reaktiviert und darauf achtet, was sie verdecken, solange man sie sich selbst überläßt.“ Werden diese Verfahrensweisen also *von innen her* unterwandert und in Frage gestellt? Worauf beruft sich derjenige, der dies behaupten will?

Merleau-Ponty war sich besonders zur Zeit seiner Vorlesungen an der Sorbonne und am Collège de France sehr wohl dessen bewußt, daß man ihm diese Fragen stellen würde. Doch hat er das Risiko nicht gescheut, am Rande der sogenannten Humanwissenschaften

* Der folgende Text ist die Ausarbeitung eines Vortrags über „Merleau-Ponty in epistemological perspective“, den ich im September 1992 während der 17. Internationalen Konferenz des nordamerikanischen Merleau-Ponty-Kreises zum Thema „Merleau-Ponty and the Human Sciences“ in Hartford/Mass. gehalten habe.

¹ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (München 1986) 236 (= SU).