

Martin W. Schnell

Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie

1. Einleitung (2021) | 2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben (2022) | 3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung (2025) | 4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit (2028) | 5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie (2031) | 6. Auf Hegel verzichten (2033)

1. Einleitung

In Paul Ricœurs Buch *Das Selbst als ein Anderer* geht es um ein Projekt. Ricœur will vorführen, welche Antwort bzw. Antworten es auf die Frage, wer und was ich bin, als plausibel anzusehen ist bzw. sind. In die komplexen, diesbezüglichen Ausführungen ist eine sog. Kleine Ethik eingelassen, deren These besagt, dass wir unter Berücksichtigung des Streits Für und Wider das *Cogito* nun das Selbst als die Instanz anzusehen haben, mit der wir uns je als ein Dasein bezeichnen können. Die Entfaltung dieser These führt zu der Aufweisung, dass das Selbst ein Anderer ist. Damit ist nicht in erster Linie gemeint, dass sich das Selbst im Vergleich zu weiteren Personen als Anderer erweist, sondern, dass die Andersheit ihrerseits »die Selbstheit [...] konstituieren müsste«. ¹ Mit dieser Annahme schreibt Ricœur seine phänomenologische Hermeneutik, wie er seine Philosophie in den 80er Jahren selbst bezeichnete ², in eine Ontologie der Andersheit ein (SaA, 389). Diese Andersheit zeigt sich in vielfältigen Dimensionen, fundamental im Modus einer Bezeugungs-Aufforderung, in der sich das Selbst vorfindet. Es ist die Aufforderung, gut zu leben mit und für Andere in gerechten Institutionen (SaA, 423).

Diesen Inhalt der Aufforderung gewinnt Ricœur durch eine Interpretation der Instanz des Gewissens. Mit Heidegger geht er davon

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA], 12.

2 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 29.

aus, dass das Dasein im Gewissen sich selbst ruft. Für Heidegger ist der Ruf des Gewissens allerdings leer, da lediglich das Faktum des Rufes als Anrede ausreicht, um mich zu meinen und dadurch mich zu mir selbst zu führen. Leer ist der Ruf zudem, weil jeder gebietende Inhalt (auch im Sinne Kants) das Dasein nur zu dem hinlenkt, was *man* tun sollte und es damit zum Gefangenen des Man macht. Dem widerspricht Ricœur seinerseits, indem er die Bezeugung mit einer ethischen Aufforderung verbindet (SaA, 421).

Die unausweichliche Aufforderung an die Adresse des Selbst enthält drei Grundelemente, die jeweils dreifach (individuell, interpersonell, gesellschaftlich) ausgerichtet sind. Diesen drei Grundelementen ordnet Ricœur drei Bewegungen der Ethik bzw. der praktischen Philosophie zu. Die Kleine Ethik integriert so die zentralen Aspekte dieser praktischen Philosophien und benachbarter Ansätze (Komunitarismus, Rawls, Diskursethik etc.); sie ist damit eigentlich nicht klein, sondern von ihrer Integrationskraft sogar sehr umfassend.³

Der vorliegende Beitrag soll die Dynamik der Durchführung dieser Aufforderung darstellen. Es geht dabei darum zu zeigen, wie Ricœur klassische Logoi der Sozialphilosophie (Teleologie, Dento-logie, Sittlichkeit und Fremdheit) umarbeitet und in das Konzept einer praktischen Weisheit integriert, so dass eine Ethik entsteht, die die Elemente der Integration sachlich aufeinander bezieht und als miteinander vereinbar präsentiert. Die praktische Weisheit ist der Garant für diese Integration. Ricœur selbst spricht an einer Stelle davon, dass die »praktische Weisheit« darauf abzielt, die »*phronesis* im Sinne des Aristoteles über die *Moralität* im Sinne Kants mit der *Sittlichkeit* im Sinne Hegels zu versöhnen« (SaA, 351). Wir ziehen es vor, statt von Versöhnung von *Integration* zu sprechen, um besonders die Differenzen zwischen Ricœur und Hegel betonen zu können.

2. Aufforderung zum guten und gerechten Leben

Das Aufgefordertsein durch das Gewissen bezeugt eine Andersheit und auch eine Passivität, in der sich das Selbst vorfindet. Es handelt

3 Vgl. M. Schnell, *Zugänge zur Gerechtigkeit*, München 2001, 194 ff., 234 ff.

sich dabei um die konstitutive »Situation des Hörens, in der das ethische Subjekt sich einer Stimme gegenübergestellt findet, die in der zweiten Person an es gerichtet ist«. In der »zweiten Person angerufen zu sein«, heißt, aufgefordert zu sein im »Optativ des Gut-lebens«, »im Verbot zu töten« und »in der Suche nach der der Situation angemessenen Wahl« (SaA, 423). Indem das Selbst mit eigenen Möglichkeiten auf diese unhintergehbaren Aufforderungen antwortet, zeigt es, wie es sein Leben ausrichtet und normativ überprüft. Ricœur unterscheidet zwischen Ethik und Moral. Moral betrifft in kantischer Hinsicht die Ausrichtung der Lebensführung an Normen. Ihr voraus geht die Ethik, deren Ziel die Lebensführung und damit das gute Leben ist.

»Ich bin dazu aufgerufen, gut zu leben, mit dem Anderen und für ihn, in gerechten Institutionen: dies ist die erste Aufforderung« (SaA, 421), die den ethischen Bereich eröffnet. Der damit an Aristoteles ausgerichtete Anfang sieht vor, dass das gute Leben in der Realisierung von Praktiken besteht (als Arzt gut zu operieren), die in einen Lebensplan eingebettet sind (die Wahl, überhaupt Arzt und nicht Bäcker werden zu wollen). Das gute Leben ist realisiert, wenn Praktiken und Lebensentwürfe sich in das einfügen, »was das Beste für die Gesamtheit unseres Lebens« (SaA, 218) ist, welches wir jeweils durch Selbstinterpretationen ermitteln und prüfen, revidieren und als sich selbst schätzende Wesen leben.

An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass es Ricœur neben Ausführungen zur Sache auch um eine Öffnung klassischer Logoi der Sozialphilosophie geht, weshalb von einem »ausdifferenzierten Vernunftbegriff« mit einer »ungewöhnlichen Weite der Perspektive«⁴ gesprochen werden kann. Das gute Leben wird von Aristoteles im Rahmen einer Teleologie gedacht. »Wir überlegen uns [...] nicht die Ziele, sondern das, was zu den Zielen führt.«⁵ Mit dieser Bestimmung sagt Aristoteles, dass das Ziel in der Natur der Handlung vorgegeben ist und daher nur die Mittel als Gegenstand der Überlegung frei festgelegt werden müssen. Ein Arzt überlegt nicht, ob er heilen soll, sondern auf welchem Wege er dieses Ziel realisieren kann. Ricœur gibt zu bedenken, dass das Arztsein einer Person kein Ziel sei, das für die Person von Natur aus feststehe, sondern

4 J. Mattern, *Paul Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996, 10.

5 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, München 1986, III. Buch, 1112 b 12.

seinerseits im Sinne eines »existentiellen Entwurfes« (SaA, 218) erst gewählt werden müsse. Insofern ist das gute Leben nicht als Mittel/Zweck-Logik denkbar, sondern nur im Sinne einer offenen und auch schöpferischen *phrónesis*, die auch die »Wahl der Ziele« (SaA, 212) umfasst.⁶ Ricœur macht Aristoteles für die Moderne fruchtbar, indem er, um mit Alasdair MacIntyre zu sprechen, auf die »metaphysische Biologie«⁷ der griechischen Klassik verzichtet.

Da die ethische Selbstschätzung nicht ohne Andere möglich ist (der Arzt ist nur ein guter Arzt im Hinblick auf seine Patienten), bedarf es einer Explikation der Relationen, die das Selbst zu Anderen als es selbst unterhält. Ricœur ruft zunächst die drei Formen der Freundschaft nach Aristoteles auf. Die Freundschaft mit Anderen wird durch die Fürsorge um und für Andere ergänzt. Diese Ergänzung zeigt, dass die Beziehungen zwischen Selbst und Anderem fragil sind und im Sinne einer Logik von Geben und Empfangen verschiedene Gestalten annehmen können. Die Initiative des Anderen hat Vorrang, wenn der Andere mich zur Verantwortung ruft, wie es im Rekurs auf Levinas heißt. Wenn hingegen der Freund schwach ist und ihm das Selbst aus Sympathie zu Hilfe kommt, hat das Selbst die Initiative auf seiner Seite, wie Ricœur im Ausgang von Scheler festhält. Insgesamt ist die Freundschaft eine »Mitte« (SaA, 234), die mit dem Ruf zur Verantwortung und der sympathischen Zuwendung zwei Asymmetrien zulassen kann.

Den Logos des Sozialen betrachtet Ricœur an dieser Stelle im Zeichen des »Austausches von Geben und Empfangen« (SaA, 229). Seit Marcel Mauss' Studie über die Gabe wird darüber diskutiert, ob das Geben dem Kreislauf des Tausches angehört oder ihm völlig extern ist. Ricœur vertritt in der Sache immer schon eine vermittelnde Position.⁸ Jede Gabe ist insofern mit einer Erwartung auf Antwort verbunden, aber nicht mit einer Gewinnabsicht. Daraus folgt, dass im Leben mit und für Andere(n) die asymmetrischen Ausgestaltungen zu durchlaufen und auszugleichen sind (der Vorrang des Anderen

6 Vgl. F. Prammer, *Von der naiven zur kritischen phronèsis*, in: A. Breitling, S. Orth, B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 13–26, hier: 19.

7 A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/M., New York 1987, 218.

8 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 148 ff.; *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntheit* [2004], Frankfurt/M. 2006, 282 ff.

durch die Gegenbewegung der Anerkennung und das Leiden des Anderen durch fürsorgliche Zuwendung). Die Rollen, die Selbst und der Andere innehaben sind umkehrbar, die Personen unvertretbar, die Schätzung ist gleichwertig.

Praktiken, wie die eines Arzt, verweisen auf eine Gesellschaft und damit auf ihre Institutionen (Gesundheitswesen, Krankenhaus). Institutionen verleihen dem Zusammenleben Dauer und Stabilität. Durch diese Sichtweise wird ein Zusammenhang von »individuellen, interpersonalen und gesellschaftlichen Komponenten« (SaA, 244) der ethischen Ausrichtung betont.

Die Einbeziehung einer gesellschaftlich-politischen Ebene in die Ethik ist gerechtfertigt, da jede Ich/Du-Beziehung der Freundschaft und der Fürsorge im Kontext einer Pluralität von Dritten, die »niemals ein Angesicht sein« (SaA, 238) und damit immer anonym bleiben werden, stattfindet. Diese gesellschaftliche Dimension der ethischen Ausrichtung hat mit der Gerechtigkeit einen eigenen Begriff.

Die Frage nach Gerechtigkeit erscheint zunächst als »Ungerechtigkeitssinn« (SaA, 241), also als vorjuristische Anklage bezüglich dessen, was an Gütern, Vorteilen oder Pflichten fehlt oder zu viel ist. Positive Gerechtigkeit geht über die Fürsorge hinaus, da sie sich potentiell auf die gesamte Menschheit bezieht.

Der Logos der Gerechtigkeit wird von Ricœur buchstäblich auf »zwei Seiten« verteilt. Das Gerechte gehört in die Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehungen des Zusammenlebens und Aushandelns. Es verweist darüber hinaus auf den Bereich des »Legalen« (SaA, 240), innerhalb dessen anhand von Normen und Gesetzen über die Verteilung von Gütern entschieden wird.

3. Die moralische Prüfung der ethischen Ausrichtung

Die ethische Ausrichtung ist nun durchlaufen. Um angesichts der Herausforderungen durch das Böse und die Gewalt (z.B. Patiententötungen, Euthanasie) nicht naiv zu bleiben, bedarf sie der Prüfung durch moralische Normen. Die aristotelische Perspektive des guten Lebens wird jetzt dem Formalismus des kantischen Imperativs unterworfen. Der kategorische Imperativ in seiner ersten Version prüft zwar keine Ziele, aber dafür Maximen, die implizit verfolgt werden,

wenn jemand Ziele anstrebt. Der Arzt will den Patienten heilen und ist dabei an Maximen seiner Berufsethik gebunden. Das Böse, nicht nur im Falle der Schattenseiten der Medizin, ist für Kant nun die Neigung, Maximen auszubilden, die vom Sittengesetz abweichen. Im Kampf gegen das Böse nimmt die Ethik Züge der Moral an. »Weil es das Böse gibt, muß die Ausrichtung auf das gute Leben die Prüfung der moralischen Verpflichtung auf sich nehmen, die man mit folgenden Worten neu beschreiben könnte: Handle ausschließlich nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, daß nicht sei, was nicht sein soll, nämlich das Böse« (SaA, 264).

Durch eine erfolgreiche Prüfung wird die Selbstschätzung zur Selbstachtung. Ich verfolge das Ziel des guten Lebens, das nicht nur ethisch, sondern auch moralisch akzeptabel ist.

Es ist seit Hegel üblich, die Teleologie und den deontischen Logos nicht nur als völlige Gegensätze aufzufassen. Um das eine auf das andere im Sinne einer moralischen Prüfung beziehen zu können, folgt Ricœur dieser Neuausrichtung des Logos. Demnach ist eine »gewisse Kontinuität zwischen deontischem Gesichtspunkt und teleologischer Perspektive (ge)wahrt« (SaA, 249).

Die moralische Prüfung muss auch die Beziehung des Selbst zum Anderen umfassen, damit die Gewalt, die jenem angetan wird, von der Drohung bis zum Mord, geächtet werden kann. »Auf sämtliche Gestalten des Bösen antwortet das Nein der Moral« (SaA, 268). Einen Übergang von Fürsorge zur Norm ermöglicht die Goldene Regel. Bei ihr kann die Prüfung aber nicht enden, weil die Goldene Regel formal unvollkommen ist. Erst die zweite Fassung des kategorischen Imperatives stellt die Menschheit und mit ihr die moralische Person als schlechthin achtenswert und damit gegen das Böse zu schützen heraus. Selbstachtung darf nicht auf Kosten einer zerstörten Selbstschätzung eines Opfers erfolgen.

Ricœurs Arbeit am Logos schließt erhebliche Uminterpretationen ein, die nötig werden, weil die ethische Relevanz von Andersheit und Pluralität nicht nur von Aristoteles, sondern auch von Kant nicht oder zu wenig beachtet wird. »Der Begriff der Menschheit [...] schwächt und eliminiert nahezu Andersheit« (SaA, 270). Andersheit wird auf einen Fall einer Regel reduziert und damit bleibt auch Pluralität von Personen unberücksichtigt. Ricœur geht es demgegenüber darum, dass »die Pluralität der Personen und deren Andersheit nicht durch die umfassende Idee der Menschheit entwertet« (SaA,

274) wird. Zu diesem Zweck führt Ricœur den Gedanken einer »dialogischen Struktur« (SaA, 271) in die Menschheit ein. Dieser Schritt ist für die Beachtung von Pluralität und Andersheit wichtig und zugleich nötig, weil nur dadurch die dialogische Struktur des Ethischen überhaupt einer moralischen Prüfung durch den Imperativ unterzogen werden kann. Achtenswert ist damit nicht nur die Idee der Menschheit, sondern auch die Pluralität und Andersheit der Personen.

Schließlich ist auch der ethische Sinn für Gerechtigkeit einer moralischen Prüfung zu unterziehen. Der Prozess der Verteilung von Gütern darf sich nämlich nicht nur am ethischen Gerechtigkeitssinn ausrichten, weil dieser nur sagen kann, was als ungerecht empfunden wird, aber nicht, was quasi positiv als gerecht zu gelten hat. Durch diese Bestimmung von Gerechtigkeit wird die Fürsorge auf das gesichtslose Jedermann in der Gesellschaft ausgeweitet.

Das deontische Verständnis von Gerechtigkeit gewinnt Ricœur von John Rawls her, der als Kritiker des Utilitarismus aufgetreten ist. Mit Rawls betont Ricœur, dass eine ungleiche Verteilung von Gütern gerecht sein kann, wenn diese für die in einer Gesellschaft am wenigsten Begünstigten mehr Vorteile als eine andere Art der Verteilung bietet. »Wer ein Opfer sein könnte, darf nicht geopfert werden – auch nicht zugunsten des Gemeinwohls« (SaA, 284). Die Maximierung des Minimums ist der Maximierung des Maximums bei der Güterverteilung vorzuziehen. Es ist besser, wenn die Güter, die die ärmste Person besitzt, maximiert werden, als wenn die Güter der reichsten Person maximiert werden.

Ricœurs Arbeit am Logos der deontischen Gerechtigkeitsprozedur dient dem Nachweis, dass die »deontische Theorie der Gerechtigkeit [...] in einem gewissen Sinn auf den ethischen Gerechtigkeitssinn zurückgreifen muss« (SaA, 285). Ganz im Sinne Hegels wird damit darauf hingewiesen, dass jede Moral ein »praktisches Vorverständnis« (SaA, 288) über das, was das gute Leben ausmachen oder was der Unterschied zwischen Person und Sache sein könnte, voraussetzt. Moral und Ethik sind zu unterscheiden, aber auch aufeinander zu beziehen.

4. Die Überzeugung der praktischen Weisheit

Bei der moralischen Prüfung der ethischen Ausrichtung kann die Gesamtbewegung der Realisierung des Selbst mit und für Andere innerhalb gerechter Institutionen nicht stehen bleiben. Es bedarf schließlich des Schritts vom Richterstuhl zurück ins Leben, um – unter Beachtung des Richterspruches – weiter, neu und möglicherweise anders den Wunsch, gut zu leben, mit Anderen und für sie, innerhalb gerechter Institutionen zu verfolgen. Diese Bestimmung, die sich auch in hermeneutisch ausgerichteten Ethiken entdecken lässt, wie jener, die sich in den Versuchen Hans-Georg Gadamers findet, reicht Ricœur zur Begründung des »Rückbezugs der Moral auf die Ethik« (SaA, 291) allein aber nicht aus. Zusätzlich und vor allem sind es »Konfliktsituationen« (ebd.), die von der Moral selbst erzeugt werden, die diesen Bezug unumgänglich werden lassen. Die Moral ist unverzichtbar. Sie bringt jedoch von sich aus Probleme auf, die ohne sie nicht bestehen würden. Ricœur denkt hier an eine tragische Konfliktsituation, wie jene der Antigone. Hervorzuheben ist, dass Ricœur damit gegen den Kantianismus, wie etwa jenen der Diskursethik oder den von Rawls, die Meinung vertritt, dass der deontische Ansatz in Fragen der Sozialphilosophie nicht das letzte Wort haben sollte, sondern nur als Durchgangsstation anzusehen sei, wenn auch als eine unverzichtbare.

Der nun zu erfolgende Rückbezug auf die Ethik ist nicht naiv, da schließlich die moralische Prüfung durchlaufen und deren Ergebnis nicht vergessen worden ist. Die jetzt, nach der Durchführung des aristotelischen und des kantischen Ansatzes zu beziehende dritte Position, ist die der »praktischen Weisheit« (SaA, 292). Sie wird von Ricœur im Licht einer Auseinandersetzung mit Hegel bezogen. Das leitende Motto dieser Auseinandersetzung lautet, wie schon Jahrzehnte zuvor, »auf Hegel zu verzichten« (SaA, 308). Der Gang dieser letzten Aufweisung erfolgt quasi rückwärts bei den Institutionen, geht dann zur Fürsorge über und endet beim Anfang, also bei der Frage nach dem Selbst und den Verstrickungen der Autonomie in Konflikte.

Die Prinzipien der Gerechtigkeit prüfen, ob der ethische Sinn für Ungerechtigkeit etwas zur Frage dessen, was definitiv gerecht bzw. ungerecht ist, beiträgt. Zugleich erzeugt diese Prüfung neue Konflikte, die die Moral mit den ihr eigenen Mitteln nicht lösen kann.

Die Qualifizierung der gemäß der Gerechtigkeit zu verteilenden Güter als gut eröffnet ein »Konfliktfeld« (SaA, 305) der Interpretationen, welche wiederum historisch und kulturell variabel sind. Es handelt sich hier um einen Konflikt zwischen der universellen Moral der Gerechtigkeit und kontextuellen Beschränkungen. Die öffentliche Debatte über die Prioritäten von Gerechtigkeitsansprüchen muss ohne definitiven Konsens auskommen. Die Realisierung von Grundwerten einer Gesellschaft erweist sich als selektiv, da »man nicht allen Werten gleichzeitig dienen kann« (SaA, 314). Die Legitimation der Demokratie als Begründung, warum man zusammenleben will, basiert auf einer Verschmelzung von Universalitätsansprüchen mit geschichtlicher Kontingenz.

Die von der Moral der Gerechtigkeit erzeugten Konflikte werden von einer ethischen Billigkeit nicht gelöst, aber doch korrigiert, d.h. beantwortet. Die praktische Weisheit erscheint hier in Gestalt einer »öffentlichen *phronèsis*«. Ihr Plus, das über die Ethik und die Moral hinausgeht und eine Umarbeitung des Logos beinhaltet, ist ein »Gerechtigkeitssinn«, der »die aus der Anwendung der Gerechtigkeitsregel sich ergebenden Bewährungsproben und Konflikte durchlaufen hat« (SaA, 317).

Die zweite Version des Kategorischen Imperatives prüft, ob Freundschaft und Fürsorge offene oder unerkannte Gewalt gegen den Anderen beinhaltet. Zugleich erzeugt diese Prüfung neue Konflikte, die die Moral mit den ihr eigenen Mitteln nicht lösen kann.

Ein Konflikt entsteht, wenn sich die Achtung in »Achtung des Gesetzes und Achtung der Personen aufspaltet« (SaA, 318). Kant zufolge ist es verboten, falsche Versprechen abzugeben, weil man damit der Idee der Menschheit schadet. Ricœur gibt zu bedenken, dass ein Versprechen auch die Treue den Anderen gegenüber und nicht nur einer Regel gegenüber beinhaltet.

Eine »kritische Fürsorge« (SaA, 331) könne deshalb eine »Ausnahme zugunsten des Anderen« (SaA, 325) zulassen, ohne in Willkür abzugleiten. Ihr Plus, das über die Ethik und die Moral hinausgeht und eine Umarbeitung des Logos beinhaltet, ist darin zu sehen, dass die »Andersheit der Person« (SaA, 319) auch als achtungs- und schutzwürdig angesehen wird. Die Andersheit der Person ist eine Ausnahme von der Besonderheit, die zu achten das allgemeine Gesetz befiehlt. Sie macht sich besonders im Falle der Vulnerabilität von Embryonen oder einem Leben mit Behinderungen geltend.⁹

Die erste Version des Kategorischen Imperativs prüft, ob die im Streben nach dem guten Leben verfolgten Maximen universalisierbar sind, so dass die Selbstschätzung auch das Prädikat der Selbstachtung verdient und das Selbst sich als autonom erweist.

Zugleich erzeugt diese Prüfung neue Konflikte, die im Kern darin bestehen, dass die Universalität der Moral und die Kontextualität der Durchführung in Konfrontation zueinander geraten, ohne durch das moralische Situationsurteil der »praktischen Weisheit« vermittelt zu werden. Um die praktische Weisheit in diesem Sinne positiv zur Geltung und Durchführung kommen zu lassen, bedarf es einer Umarbeitung des Logos, die durch eine dreifache »Revision des kantischen Formalismus« (SaA, 332) ermöglicht wird.

Angesichts von Andersheit des Gefühls der Achtung vor dem Gesetz und angesichts des Hangs zum Bösen muss erstens die Autonomie einer Rezeptivität Tribut zollen, was auf eine gewisse Versöhnung von Autonomie und Heteronomie hinausläuft. Es ist hier zu erwähnen, dass sich bereits wortwörtlich bei Levinas ein solcher Gedanke findet.¹⁰ Die zweite Revision betrifft den Universalisierungsgrundsatz. Gegen die Diskursethik richtet Ricœur den Einwand, dass die Begrenzung der moralischen Prüfung auf Widerspruchlosigkeit ein armes Konzept sei, weil es die Konflikte, die aus Universalität und der Geschichtlichkeit moralischer Pflichten resultieren, verdeckt. Die dritte, wiederum gegen die Diskursethik gerichtete Veränderung besagt, dass auf eine Letztbegründung der Moral zu verzichten sei (SaA, 342), damit nicht nur die Rechtfertigung von Normen, sondern auch deren »Durchführung« (SaA, 339) berücksichtigt werden kann.

Die praktische Weisheit vermittelt bzw. integriert die Universalität und Kontextualität durch eine »feine Dialektik von Argumentation und Überzeugung« (SaA, 347). Von einer wahrhaften Vermittlung kann hier gesprochen werden, da Ricœur ausdrücklich betont, dass die »Argumentation« eine »kritische Instanz innerhalb der Überzeugungen« (SaA, 348) sei und nicht jenseits ihrer angesiedelt ist. Damit gewinnen politische Diskussionen eine Mehrdimensionalität, wenn sie sich mit Werten wie etwa den Menschenrechten befassen.

9 Vgl. M. Schnell, *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität*, Weilerswist 2017, 93 ff.

10 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 325.

Menschenrechte gelten allgemein (Dimension der Universalität), sie sind in den abendländischen Demokratien erfunden worden (Dimension der Kontextualität). Die praktische Weisheit kommt zu Geltung und Wirkung, wenn sie den Universalitätsanspruch aufrechterhält und zugleich zur Diskussion stellt. »Nichts kann sich aus dieser Diskussion ergeben, wenn nicht jeder Diskussionspartner zugesteht, dass andere, potentielle Universalien in den für exotische gehaltenen Kulturen verborgen sind« (SaA, 350).

5. Praktische Weisheit als integrierender Logos der Sozialphilosophie

Die Durchführung der Aufforderung, in deren Anspruch sich das Selbst vorfindet, folgt drei Maßgaben: die Ethik hat Vorrang gegenüber der Moral, die ethische Ausrichtung muss sich der moralischen Normenprüfung unterziehen, ein Rekurs auf die ethische Ausrichtung ist wiederum legitim, wenn die normative Prüfung in »praktische Sackgassen« (SaA, 208) führt. Diese Sackgassen treten auf, wenn moralisch gerechtfertigte Aspekte der ethischen Ausrichtung verwirklicht werden sollen.

Abbildung 1: Umgang mit dem Logos in der *Kleinen Ethik*

Aufforderung	Individuum	Interpersonalität	Gesellschaft
Praktische Weisheit (im Ausgang von Hegel)	Kritische Phronèsis antwortet auf Konflikt zwischen Universalität und Kontexten. Umgang mit dem Logos: Dialektik von Argumentation und Überzeugung	Kritische Fürsorge um die Singularität des Anderen. Umgang mit dem Logos: Andersheit der Person wird als ethisch relevant angesehen.	Kritischer Gerechtigkeitssinn der öffentlichen phronèsis. Umgang mit dem Logos: Moral wird von der Ethik belehrt

Aufforderung	Individuum	Interpersonalität	Gesellschaft
Moralische Prüfung (im Ausgang von Kant)	Selbstachtung, Autonomie vs. Böses, Gewalt. Umgang mit dem Logos: Kontinui- tät zwischen deontischem Gesichtspunkt und teolo- gischer Perspektive.	Achtung der eige- nen Person und der des Anderen Umgang mit dem Logos: dialogische Struktur der Menschheit.	Gerechte Vertei- lung von Gütern, die eine vertei- lungsbedingte Opferung von Personen verbietet. Umgang mit dem Logos: Begren- zung der Selbst- begründung der Moral.
Ethische Ausrichtung (im Ausgang von Aristoteles)	Praktiken, Lebensplan, gutes Leben Umgang mit dem Logos: Öffnung der Teleologie.	Freundschaft, Fürsorge, Verantwortung, Sympathie Umgang mit dem Logos: Vermittlung von Geben und Empfangen.	Gerechtigkeit als Anteil an gesell- schaftlicher Kooperation und als Aufteilung von Gütern und Anteilen. Umgang mit dem Logos: Gerechtig- keit zwischen Gut- tem und Legalem.

Die ausgebildete praktische Weisheit ergibt sich erst nach dem Durchgang durch Ethik und Moral. Sie ist die reife und doch auch immer provisorisch bleibende Rationalität, von der aus verantwortliches Sprechen und Urteilen erfolgt. Sie ist damit aber nicht nur Endziel einer Integrationsbewegung, sondern auch ein Anfang. Paul Ricoeur selbst bejaht die Frage, ob man die Kleine Ethik und auch das Projekt einer Hermeneutik des Selbst, innerhalb derer die Bildung des Selbst durchlaufen und reflektiert wird, nicht auch vom Ende her lesen und verstehen könne.¹¹ Im Ausgang von der praktischen Weisheit würden dann in einer regressiven Bewegung Ethik (Teleologie), Moral (Deontologie) und die praktische Weisheit (Sittlichkeit) als Konstitutionselemente des Selbst, das sich als eine Ande-

11 Vgl. M. Schnell, *Narrative Identität und Menschenwürde*, in: Breitling et al. (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst*, 117–130, hier: 126; Ricoeur, *Über das Selbst als ein Anderer. Fragen und Antworten*, ebd., 203–208, hier: 203 f.

Die Praktische Weisheit tritt bei Ricœur an die Stelle der Sittlichkeit. Diese Bewegung ist erforderlich, weil der mit der Sittlichkeit bei Hegel verbundene Begriff des Geistes problematisch geworden ist. Er begünstigte im 20. Jahrhundert nämlich einen Umschlag in die »tödliche Sittlichkeit« (SaA, 310) des Totalitarismus und berechtigt daher zum »Misstrauen gegenüber der Sittlichkeit« (SaA, 302). Dieser Geist ist somit für die bei Ricœur »auf die Selbstheit konzentrierte Untersuchung überflüssig« (SaA 291). Ricœur setzt an die Stelle der Sittlichkeit mit der praktischen Weisheit eine Version von Phronèsis, die im Unterschied zu jener Aristoteles' eine kritische ist. Anders als die Sittlichkeit ist sie dabei des »Anspruchs beraubt, den Sieg des Geistes über die von ihm selbst hervorgebrachten Widersprüche« (SaA, 351) einstreichen zu können. Die Phronesis ist keine naive, sondern eine kritische, »weil sie so viele Vermittlungen und Konflikte durchlaufen hat.« Sie liefert keine Letztbegründungen, ist aber aufgrund jenes Durchlaufens »gegen jede Versuchung der Anomie gewappnet« (SaA, 351).

Die praktische Weisheit antwortet auf die von der Moral erzeugten Probleme nicht allein mit Gründen, sondern durch praktische Interventionen. Die Moral erklärt, was es heißt, eine Person zu achten. Aber was, so fragen wir uns heute im Ausgang von Ricœur, geschieht mit Leben (Mensch, Tier, Natur), das keine Person, kein Ding und dennoch von ethischer Wichtigkeit, weil vulnerabel, ist? Embryonen, Küken, die Erde schlechthin aus der Moral auszuschließen, kommt heute offenbar nicht oder nicht mehr so einfach in Frage, wie es einst möglich gewesen ist. Für diese und andere Probleme, die nicht nur nach einem Schematismus behandelt werden sollen, schlägt Ricœur die praktische Weisheit als eine Rationalität vor, die auf jene Probleme antworten könnte. Die praktische Weisheit ist eine Schöpfung, ja »Erfindung von Verhaltensformen« (SaA, 325), die der einer Situation geschuldeten Achtung entsprechen und die zugleich allgemeine Regeln und Gesetze so wenig wie möglich verletzen, obwohl sie von ihnen abweichen kann. Die praktische Weisheit wird als Handlungsweise auch in der Politik geschätzt. Auf sie beruft sich der französische Staatspräsident Emmanuel Macron, der in jungen Jahren zeitweilig Assistent Ricœurs gewesen ist.¹⁶

16 Vgl. M. Schnell, *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität*, Weilerswist 2020, 195 ff.