

Verantwortung jenseits von Schuld

1. Schuld und Verantwortung (2641) | 2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung (2649) | 3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung (2654) | 4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung (2663) | 5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen (2668)

Obwohl das Problem der Verantwortung sowohl im Früh- als auch im Spätwerk von Ricoeur immer wieder thematisiert wurde, hat es bislang wenig Beachtung gefunden.¹ Es spielt jedoch eine Schlüsselrolle, insofern es in seinem Denken kein separates philosophisches Problem, sondern den Mittelpunkt seiner hermeneutischen Phänomenologie des »fehlbaren« und »fähigen Menschen« darstellt, in welchem sich mehrere Bereiche kreuzen: philosophische Anthropologie, Handlungstheorie, Ethik, politische Philosophie und Rechtsphilosophie. Im Folgenden wird gezeigt, dass die Originalität der Ricoeur'schen Verantwortungskonzeption in einer Dialektik zwischen Auftrag (*missio*) und Versprechen (*promissio*) besteht, die eine humanistische Perspektive mit einem Effizienzdenken verbindet und somit aufzeigt, dass die Ansätze einer Gesinnungsethik und einer Verantwortungsethik nicht lediglich in ihrer Gegensätzlichkeit, sondern vielmehr in ihrer Komplementarität zu denken sind.

1. Schuld und Verantwortung

Das Problem der Verantwortung hat Ricoeur seit seiner Jugend beschäftigt, wie dies aus seinem kurzen Artikel *Responsabilité de la*

1 Die sporadischen Untersuchungen zum Thema Verantwortung beziehen sich meistens nur auf einen bestimmten Text von Ricoeur, ignorieren jedoch weitere wichtige Beiträge von ihm und verfehlen somit den breiteren Kontext sowie das Spezifische, das seine Auffassung von den anderen phänomenologischen Verantwortungskonzeptionen unterscheidet.

pensée (1936) sichtbar wird, und diese »Beschäftigung« ist auf sein dreifaches – christliches, philosophisches und sozialpolitisches – Engagement zurückzuführen. Der junge, damals 23-jährige Ricœur war überzeugt, dass man das Evangelium nur predigen kann, wenn man auch danach lebt. So hat er auf seine Art und Weise die Ideen der reflexiven Philosophie, des Protestantismus und des Sozialismus verbunden, indem er, vielleicht eindringlicher als im Spätwerk, die Einheit von Denken und Handeln artikuliert hat.

Ähnlich wie in seiner Diplomarbeit *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* (1934), in der die Position verteidigt wurde, dass die rein spekulative Suche nach der Wahrheit eine Illusion sei, da sich das Wissen nur durch die Verwirklichung und das Handeln vervollständigt², wird auch in *Responsabilité de la pensée* die »stolze Reinheit« des Denkens angefochten: »Allzu oft stellen Philosophen das Denken dem Handeln gegenüber; sie neigen unweigerlich dazu, aus dem Intellektuellen ein gesondertes Wesen zu machen, dessen Aktivität in keinem Verhältnis zu dem steht, was sie als Handeln bezeichnen, und das sich nicht in den Lauf der Welt einmischt. So entsteht eine falsche Vorstellung von Uneigennützigkeit und Reinheit und die Idee der intellektuellen Verantwortung wird verdunkelt.«³ Das Denken sei ebenso wie die Handlung ein Ereignis, das in die Geschichte eingreife und jeden einzelnen persönlich engagiere und verantwortlich mache: »Ich bin dafür verantwortlich, ich muss den Akt des Denkens verantworten, weil er mich bindet. Die außerordentliche Anhaftung meiner Handlungen an mich selbst ist die Wurzel aller Verantwortung. Ich bin für mein Denken verantwortlich, weil seine Geschichte, wenn sie nicht mehr die meine ist, dennoch vollständig die meine bleibt« (ebd.).

Diese Verantwortung, die jeden Menschen betrifft, sei in besonderer Weise mit der Arbeit der Intellektuellen verbunden, weil ihre Ideen einen Einfluss auf andere ausüben. Ricœur verweist hier auf den berühmten Roman von Paul Bourget *Le disciple*, der gezeigt habe wie »der Gedanke aus dem Menschen hervorgeht und sich

2 P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris 2017, 227–230.

3 P. Ricœur, *Responsabilité de la pensée*, in: *Être*, no. 1, 10 nov. (1936), 4. Die Übersetzung aus dem Französischen ist hier wie auch in den weiteren Texten, die nicht auf Deutsch vorliegen, von mir – YR.

in das menschliche Drama einschreibt« (ebd.). Obwohl Ricœur keine Analyse des Romans vornimmt, ist es leicht zu erkennen, dass er Bourgetts Kritik an die Philosophen und an die Wissenschaftler, welche trachten die Religion durch einen amoralischen Intellektualismus zu ersetzen, übernimmt und ihr folgt. Ricœurs Einwände richten sich dabei gegen Julien Bendas Werk *La trahison des clercs*. In diesem hatte Benda den Kleriker, sprich den »engagierten« Intellektuellen den Verrat vorgeworfen, nicht uneigennützig den Werten des Wahren, des Guten und des Gerechten zu dienen, wie sie von sich behaupten, sondern ideologische (faschistische oder kommunistische) Ziele zu verfolgen. Während Ricœur Bendas These über den Verrat akzeptiert, widersetzt er sich gegen dessen Auffassung von der Vernunft als eine überreligiöse und überideologische Instanz und insbesondere gegen »die stolze Reinheit und die falsche Selbstlosigkeit, die uns als Gegenleistung angeboten werden« (ebd., 5). Bendas Werk stellt uns vor der Frage, so Ricœur, worin denn eigentlich der Auftrag des Denkens und der Intellektuellen bestehe, worauf man schlussendlich zwei verschiedene Antworten geben könne – eine humanistische oder eine christliche. Für Benda, wie für den Humanismus, sei das Denken eine ästhetische Tätigkeit, die ihre Befriedigung in der eigenen Ausübung findet. Somit stelle es nur ein überlegenes Spiel dar, sprich »eine luxuriöse Tätigkeit, die sich an sich selbst erfreut und daran, die Zierde der Welt zu sein. Denken, um zu denken, so wie die Kunst um der Kunst willen« (ebd.). Ricœur gibt, hingegen, eine klare christliche Antwort, die sich für den demütigen Dienst an Gott entscheidet: »Die Verantwortung für das Denken bedeutet eine grundlegende Option: Götzendienst oder Dienst. Die Falle des Denkens ist dieselbe wie die Falle des Geldes« (ebd.). Bendas Selbstrechtfertigung der Vernunft und der Wissenschaft sei lediglich die Ersetzung des Götzendienstes der Macht und des Geldes durch den Götzendienst der intellektuellen Hybris. Die Reichen an Geld und die Reichen an Wissenschaft, seien aber gleich von Gott entfernt und an ihnen, die ihrem eigenen Stolz verfallen sind, sei das Wort gerichtet: »Selig sind die Armen im Geiste.« Die Konsequenz, die Ricœur zum Schluss zieht – man solle Gottes Zorn fürchten und aufrichtig darum bitten, diese Armut empfangen zu dürfen – mag aus der Sicht von seinem Spätwerk, das eine radikale Trennung von Philosophie und Religion befürwortet, überraschend

erscheinen.⁴ Es ist aber wichtig die christlichen Aspekte und das zu Anfang erwähnte dreifache Engagement der frühen Texte⁵ nicht außer Acht zu lassen, um den Ursprung und die Bedeutung der Verantwortungsproblematik in Ricœurs Werk genauer zu erfassen.

In seinem ersten Buch *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947)⁶, das Ricœur zusammen mit Mikel Dufrenne verfasste, wird die Verantwortung im Kontext der Jaspers'schen Existenzphilosophie weitergedacht und erfährt dadurch eine wesentliche Transformation. Ricœur erläutert dort insbesondere das Verhältnis zwischen Freiheit, Wahl, Entscheidung, Schuld und Verantwortung bei Jaspers, das später in *Le volontaire et l'involontaire* (1950) einen zentralen Platz einnehmen wird. Die Bezüge zu Kierkegaard, Heidegger und Sartre zeugen von seinem Bemühen, das Jaspers'sche Denken und die Verantwortungsthematik in einen breiteren philosophischen Zusammenhang zu stellen. Eingeleitet wird das Thema durch die Beschreibung der Angst vor der primordialen Wahl unserer Existenz, die sich als Angst vor der eignen Freiheit und der daraus folgenden Verantwortung manifestiert. Das Spezifische der Jaspers'schen Konzeption besteht, nach Ricœur, in der Verknüpfung zwischen Verantwortung und Schuld. Da die Angst immer Angst vor der eigenen Freiheit sei, »ist es verständlich, dass sie eine ethische Bedeutung hat und dass Jaspers sie mit der Idee der ›Schuld‹^[7] verbindet, d. h. zugleich mit Verantwortung [*responsabilité*] und Schuld [*culpabilité*], was durch die Ambiguität des deutschen Wortes [Schuld] bedingt ist. Es wird klar, dass ich durch diese grundlegende Wahl, durch die ich existiere, immer verantwortlich bin und, in diesem Sinn [...] ist meine Verantwortung ohne Anfang« (KJ, 118).⁸

Aus diesem Zitat wird deutlich, mit welcher Präzision Ricœur das Jaspers'sche Sprachspiel und die Feinheiten der deutschen Sprache

4 Siehe P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 34 [=SaA], und Y. Raynova, *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricœur*, Frankfurt/M. 2009, 63–81.

5 Siehe dazu F. Dosse, *L'engagement socialiste parce que chrétien*, in ders., *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, 1997/2001, 41–57.

6 P. Ricœur, M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947 [=KJ].

7 Auf Deutsch im französischen Original.

8 Die Übersetzung aus dem Französischen hier wie auch in den weiteren Texten ist von mir – YR.

erfasst hat. In *Existenzerhellung* (1932), erläutert Jaspers nämlich folgendes: »Weil ich mich frei weiß, anerkenne ich mich als schuldig. Ich stehe ein für das, was ich tat. Da ich weiß, was ich tat, nehme ich es auf mich. Nirgends kann ich den Ursprung finden, an dem als Anfang meine Verantwortung begann. Ich kann meine Schuld nicht so begrenzen, daß ich einen Anfang weiß, von dem an erst ich schuldig wurde [...]. Würde ich den Anfang meiner Schuld wissen, so wäre sie begrenzt und vermeidbar [...]. Meine Schuld ist durch mein Freisein die unbestimmbare und darum unermeßliche, welche der Grund aller besonderen Schuld wird, sofern diese unvermeidlich ist. Während ich, weil ich frei bin, gegen Verschuldung kämpfe, bin ich schon durch meine Freiheit schuldig. Dieser Schuld aber kann ich nicht entinnen ohne die Schuld, meine Freiheit selbst zu verleugnen.«⁹

Während Ricœurs Interpretation den Akzent auf die ethische Dimension der Schuld setzt¹⁰, geht es Jaspers primär um den metaphysischen Grund, aus dem heraus Freiheit, Schuld und Verantwortung allein zu verstehen sind. Dabei verwirft er zwei entgegengesetzte metaphysische Positionen, die entweder die Gnade oder die Freiheit verabsolutieren. Die erste leugne die Freiheit zugunsten des allein wirkenden göttlichen Willens, wobei persönliche Schuld und Verantwortung sinnlos werden. Die zweite gehe von der eigenständigen Freiheit aus und leugne die Transzendenz, was zur Willkür und somit zur Auslöschung von Schuld führe. Die Bedeutung der Verantwortung könne nur angesichts der verborgenen Transzendenz richtig verstanden werden, die uns die Freiheit geschenkt habe und dadurch auch die Möglichkeit, dass wir eine Wahl treffen, durch die sich uns unser »eigentliches Ich« und sein transzendenter Grund eröffnen: »Die Gottheit sagt nichts direkt, aber durch diese Möglichkeit der Freiheit scheint sie zu sprechen, nämlich zu fordern, daß ihr uns unbegreiflicher Wille erfüllt werde, aus dem sie den Menschen unabhängig machte, damit er in eigener Verantwortung über sich selbst entscheide und darin seine Würde habe.«¹¹ Diese Jaspers'sche Position wird in Ricœurs erstem Buch zwar nicht speziell themati-

9 K. Jaspers, *Existenzerhellung*, Philosophie Bd. II, Berlin 1932, 197.

10 Ricœur betont: »Jede Reflexion über die Existenz ist eine moralische« (KJ, 159 f.).

11 Jaspers, *Existenzerhellung*, 259.

siert, sie ist aber wichtig in Anbetracht seiner späteren Konzeption der Notwendigkeit einer »zweiten kopernikanischen Revolution«¹² und seines Konzepts der Menschenwürde.¹³

Die ethische Dimension der Verantwortung wird von Ricœur anhand der Jaspers'schen Kritik am Objektivitätsdenken thematisiert: Das Subjekt, das auf die Objektivität von Tatsachen verweise, suche in ihr Zuflucht und verwende sie als eine Art Alibi, um sich damit die Mühe zu ersparen, selbst darüber nachzudenken oder sie gar infrage zu stellen und versucht dadurch, sich jeglicher Verantwortung zu entziehen. Da bei Jaspers die Existenz mit der Freiheit gleichgestellt werde, lebe sie, so Ricœur, »von Entscheidungen, Risiken und Kühnheit« (KJ, 47). Jaspers' Kritik am Objektivitätsdenken – die man meines Erachtens mit der Heidegger'schen Kritik am »Man« vergleichen kann – stelle dieses als eine Art »Sündenfall« oder »Ver-rat« dar. Dies werde insbesondere im Kontext der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Kommunikation deutlich. Ricœur zeigt, inwiefern wahre Verantwortung nur in der Existenz möglich ist, indem er auf Jaspers' Überlegungen über das Verhältnis zwischen Arzt und Patient verweist: Im ersten Augenblick erscheine der Körper des Patienten wie ein Objekt, wie eine Maschine, die zu reparieren sei. Doch im Verlaufe der Behandlung begreife der Arzt, dass die Seele des Patienten genauso zähle und er darauf achten müsse, was und wie er ihn über die Krankheit informieren solle. Der Arzt sei also verantwortlich für jedes Wort und für jedes Schweigen. Vielmehr noch, erst in der Beziehung von Existenz zu Existenz werde klar, dass es sich nicht nur um eine *professionelle*, sondern auch um eine *menschliche Verantwortung* handle, dass der Patient nicht ir-

12 Unter »zweiter kopernikanischer Revolution« versteht Ricœur die Dezentrierung und Ausrichtung der Subjektivität auf die Transzendenz. Während in der »ersten kopernikanischen Revolution« die objektive Welt auf das *cogito* zentriert wird – das Objekt wird Gegenstand für das Subjekt, das Unwillentliche für das Willentliche –, erfordere die Vertiefung der Subjektivität »eine zweite kopernikanische Revolution, die das Bezugszentrum der Subjektivität auf die Transzendenz verschiebt«. Vgl. P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 [=WU], 548; frz.: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.

13 Siehe Y. Raynova, *Menschenrechte und Menschenwürde: Auf der Suche nach einer anthropologischen Neubegründung durch die menschlichen Fähigkeiten*, in: dies., *Sein, Sinn und Werte. Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*, Frankfurt/M. 2017, 243–267.

gendeinen »Fall« darstelle, sondern ein »Schicksal« (KJ, 85). Dieses Beispiel von existenzieller Beziehung ist eine emblematische Darstellung dessen, was Ricoeur später als nahe, persönliche bzw. »kurze Beziehungen« (»relations courtes«) zum Nächsten bezeichnen wird, im Gegensatz zu den »langen Beziehungen« (»relations longues«) als ferne, unpersönliche und institutionell vermittelte Beziehungen zwischen den Bürgern.¹⁴

Der ethische Aspekt der Verantwortung wird am Ende des Buches um die Bezugnahme auf Jaspers' Schrift *Die Schuldfrage* (1946) erweitert. Da Ricoeur und Dufrenne ihr Manuskript schon fast beendet hatten, als *Die Schuldfrage* erschien, fassten sie dieses Werk kurz im Appendix zusammen. Später verfasste Ricoeur eine umfassende Rezension zur französischen Veröffentlichung.¹⁵ Auffallend sind dabei Ricoeurs verschiedene Übersetzungsweisen von Schuld. Während er im Appendix die Schuld mit *faute* und dementsprechend die vier Schuldbegriffe mit *faute criminelle*, *faute politique*, *faute morale* und *faute métaphysique* übersetzt, verwendet er in der Rezension das Wort *culpabilité*, der französischen Übersetzung von Jeanne Hersch folgend.¹⁶ Dieses Detail ist insofern von Bedeutung, als der Begriff »faute« – der übrigens genauso polysemantisch ist wie der deutsche Begriff »Schuld« – später eine zentrale Rolle in Ricoeurs Philosophie des Willens spielen wird. Seine Interpretation der vier Schuldbegriffe bei Jaspers zeigt, dass die Schuld nicht nur durch kriminelle und mutwillig »böse« Handlungen, sondern auch durch Fehler, Fehlschlüsse, sowie politische und moralische Verfehlungen entsteht. Da die verschiedenen Arten der Schuld verschiedene Konsequenzen nach sich ziehen, implizieren sie einen verschiedenen Grad an Verantwortung und eine verschiedene Instanz, vor der man sich zu verantworten hat. Die kriminelle Schuld besteht in der Verletzung des Gesetzes, so dass man sich dafür vor dem Gericht verantworten muss. Die politische Schuld liegt zwar beim Staat, sie umfasst aber alle Bürger, die für den Staat rechtlich *haften* und im Fall von Reparationen mitbezahlen müssen.

14 P. Ricoeur, *Der Sozios und der Nächste*, in: ders., *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 109–124 [=GW].

15 P. Ricoeur, *La culpabilité allemande*, in: *Christianisme social* 57, no. 3–4, mars-avril (1949), 150–157, wieder abgedruckt in: P. Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, Paris 1991, 143–154 [=L1].

16 K. Jaspers, *La culpabilité allemande*, Paris 1948.

Ricœur erläutert diesbezüglich den Unterschied zwischen dem deutschen Wort »Haftung« als zivilrechtlicher Verantwortung und »Verantwortlichkeit« als moralischer Verantwortung. Im Gegensatz zur kollektiven, politischen Schuld, liege die moralische Schuld beim Einzelnen, der sich für die eigenen Handlungen vor seinem Gewissen und gegebenenfalls vor den Mitmenschen zu verantworten habe. Die metaphysische Schuld, die grundlegend für Jaspers sei, bestehe in dem Mangel an Solidarität, der sich in Situationen zeige, bei denen Menschen getötet werden, wir jedoch nichts riskieren möchten, um dies zu verhindern, und uns nur um das eigene Leben und Überleben kümmern. Diese Schuld sei metaphysisch, weil die Instanz der Verantwortung Gott selbst sei (KJ, 395; LI, 146–152). Die Frage, die sich für Ricœur hier stellt, ist, ob es tatsächlich vier Arten von Schuld und dementsprechend von Verantwortung gibt. Seine Antwort ist, dass alle vier eigentlich einen moralischen Charakter tragen und dass es in diesem Sinne nur eine einzige Schuld gibt. Der Unterscheid liege nur in der Größe bzw. im Verantwortungsgrad und in der Sanktion (LI, 149). In einem Interview aus dem Jahr 1994 erläutert Ricœur, dass diese allgemeine moralische Verantwortung nicht übertrieben werden solle, wie dies in dem radikalen Gedankengang geschieht, den man von Dostojewski bis Levinas immer wieder vorfindet: »Ich bin für alles vor allen verantwortlich.«¹⁷ Diese Formel habe nur Sinn vor einer absoluten göttlichen Instanz, die im Falle der kriminellen und politischen Schuld jedoch nicht gegeben sei. Deshalb solle man jedes Mal der Frage konkret nachgehen: Wer ist verantwortlich, wofür und vor wem?¹⁸ Diese Fragen hat

17 Ricœur hat an diversen Stellen vor einer unendlichen Ausdehnung des Verantwortungsbereichs gewarnt (Siehe z. B. P. Ricœur, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique* [1994], in: ders., *Le Juste*, Paris 2001, 41–69 [=LJ]; ²2022, 61–98). Inwiefern auch Jaspers' Begriff der »metaphysischen Schuld« zu einer Überforderung durch maßlose Schuld und zu einer *failure of ethics* (John Roth) führen kann, zeigt Burkhard Liebsch in seinem stichhaltigen Beitrag über verfehlte Ethik und politische Schuld. Siehe B. Liebsch, *Verfehlte Ethik und politische Schuld. Zur systematischen Aktualität von Karl Jaspers' Abhandlung Die Schuldfrage (1946) – mit Blick auf John K. Roths The Failures of Ethics (2015/8)*, in: R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969)*. Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. LI/2019, Wien 2020, 125–156.

18 P. Ricœur, P.-O. Monteil, *Responsable: devant qui?* in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 42 (1994), 47–53.

Ricœur in seinen Schriften immer wieder und in diversen Kontexten gestellt. Während er sich im Frühwerk hauptsächlich mit dem Subjekt der Verantwortung, d.h. mit der Frage »Wer ist verantwortlich?« beschäftigt, geht er später eingehender auf die Fragen ein: »Wofür und vor wem sind wir verantwortlich?«

2. Die axiologische Legitimation von Entscheidung und Verantwortung

Ricœur gibt eine erste eigenständige Interpretation der Verantwortung in seinem großen Werk *Le volontaire et l'involontaire* (1950), die zu einem wichtigen Bestandteil seiner Willens- und Handlungstheorie wird. In diesem Frühwerk, das noch von einer theologischen Perspektive der Transzendenz, der Verfehlung und der Hoffnung geleitet ist (WU, 558), zeigt Ricœur, wie das Wollen mit Projekten, Entscheidungen und Handlungen zusammenhängt, was wiederum zur Frage nach deren Urheber zurückführt und damit zur Zurechenbarkeit und Verantwortung des Subjekts. Das Bewusstsein für die eigene Verantwortung wird einerseits von außen her erlangt: »Das Bewusstsein, Urheber meiner Handlungen in der Welt und – in allgemeinerer Weise – Urheber meiner Denkkakte zu sein, bilde ich hauptsächlich angelegentlich meiner Beziehungen zu anderen aus, die sich in einen sozialen Kontext eingebunden finden. Jemand stellt die Frage: Wer hat dies getan? Ich stehe auf und antworte: Ich war es. Antwort: Verantwortung. Verantwortlich zu sein heißt, bereit zu sein, auf eine solche Frage zu antworten« (WU, 83).

Andererseits aber geschieht dies im Inneren, durch die Fähigkeit der Selbstreflexion, sodass der Andere nur als »begünstigter Indikator« fungiert, der unsere Akte sichtbar macht. Ohne diese Fähigkeit und ohne einen Anderen, vor dem ich mich zu verantworten habe, gäbe es keine Verantwortung. Doch die Anderen können sowohl eine Chance für das Wahrnehmen der eignen Verantwortung sein, als auch eine Gefahr, insofern das Miteinander zu einem »gemeinsamen Schlaf« im anonymen »Man« und, folglich, zur Aufhebung der Verantwortung führen kann. Das »Man« fragt nicht nach dem, *wer* dieses oder jenes getan hat, denn es ist ein Niemand und ein Niemand kann keine Verantwortung übernehmen. Deshalb bildet das »Ich«, das seine Handlungen bewusst auf sich nimmt, den

Gegensatz zum »Man«. Nur im Aufwachen aus der Anonymität kann ich mir bewusst werden, dass ich keine anderen Mittel habe, um mich zu behaupten, als zu handeln: »Ich« bin nur ein Aspekt meiner Akte« – betont Ricœur –, »außerhalb meiner Akte besitze ich kein Mittel, mich zu affirmieren. Das zeigt mir das Gefühl der Verantwortlichkeit« (WU, 84).

Dieses Verantwortungsgefühl kann sich auf zwei Weisen manifestieren: vor und nach einer Tat, passiv und aktiv. So entdecke ich meine Verantwortung oft erst im Nachhinein, in einer Situation der Schuld, in der mir bewusst wird, dass *ich* es bin, der einen Fehler (*faute*) begangen hat. Durch die Selbstanschuldigung und mein schlechtes Gewissen erkenne ich mich sogleich als »ein schlechtes Ich«, d.h. als der Urheber eines schlechten Aktes. Und umgekehrt: Mein Verantwortungsgefühl kann sich auch in einer Situation zeigen, in der gehandelt werden soll, in der ein Engagement und eine Verantwortungsübernahme gefordert sind: »Unter bestimmten ernsten Umständen, wenn sich alle anderen entziehen, trete ich hervor und sage: Ich bin es, der diese Menschen, dieses Werk auf mich nimmt. Hier, im Moment des Engagements, vereint das Gefühl der Verantwortlichkeit in sich die höchste Selbstaffirmation und übt sie mit der entschiedensten Gewalt auf einen Wirklichkeitsbereich aus, für den das Ich verantwortlich ist. Es trägt den doppelten Akzent des Ich und des Entwurfs. Das verantwortliche Wesen ist bereit, seine Akte zu verantworten, weil es die Gleichung des Willens aufstellt: Diese Handlung, das bin Ich« (WU, 85).

Diese Beispiele zeigen, dass Ricœur im Vergleich zu Jaspers einen klareren Unterschied zwischen Schuld und Verantwortung, bzw. zwischen Schuldgefühl und Verantwortungsgefühl macht, indem er die Möglichkeit einer aktiven Verantwortungshaltung annimmt, die von einer originären, der Freiheit inhärenten Schuld oder einer vergangenen Missetat nicht bedingt ist. Für Ricœur ist klar: Jede Handlung muss einem Entscheidungsträger zugeordnet werden können, von dem sichergestellt ist, dass er sich freiwillig entschieden hat. Wie kann man aber die Frage beantworten, warum sich dieser so und nicht anders entschieden hat? Seine Antwort darauf ist, dass Entscheidungen anhand von Motiven und Werten getroffen werden, die uns dazu *bewegen*, etwas zu tun, ohne uns zu *zwingen*. Er geht dabei von einem prä-reflexiven Handeln aus, das dem Sartre'schen prä-reflexiven *cogito* sehr ähnlich ist.

Im prä-reflexiven willentlichen Handeln wirken Motive und Werte, ohne dass man über sie und sich selbst als Urheber der Handlungen explizit nachdenkt. Sie steigen aus einem dunklen, unklaren und unbestimmten Grund empor, dem des unreflektierten Willens und des Unwillentlichen. Dazu gehören Triebe wie Hunger und Durst, aber auch die konkrete Situation, in der ich mich befinde: »Ebenso wie ich meinen Leib nicht gewählt habe, habe ich auch meine geschichtliche Situation nicht gewählt; aber sowohl der eine wie die andere bilden die Wirkungsstätte meiner Verantwortlichkeit« (WU, 158).

Die reflektierten, moralischen Handlungen hingegen werden in einem Wertehorizont vollzogen, in dem durch Bewertung des Unreflektierten Urteile gebildet werden. In diesem Sinne erläutert Ricoeur, dass es keine echte Verantwortlichkeit ohne das Bewusstsein einer übertragenen Aufgabe gibt. Die Werte, die als Handlungsmotive wirken, kommen zugleich durch die Handlungen zum Vorschein und werden durch die Handlungen selbst zum Objekt ethischer Bewertungen. Das verantwortungsvolle Handeln unterscheidet sich vom ziellosen oder gedankenlosen Agieren durch die axiologische Legitimation: »Der verantwortliche Akt unterscheidet sich vom Willkürakt [...] durch jene Weihe, jene Salbung, die der Wert der Handlung erteilt, sowie durch den Zugriff, den er auf mich ausübt und auf den ich antworte. Durch diesen Umweg über den rechtfertigenden Wert kann ich nicht nur verantwortlich für... sein, sondern auch verantwortlich vor...; denn der Wert stellt in der riskanten historischen Situation, in der ich ihn ergreife, die transpersonelle Verbindung einer Gruppe von Menschen dar, der ich mich hingebe. Ich bin verantwortlich vor denjenigen, die mich gewissermaßen zum Einsatz abordnen – und insbesondere vor denjenigen, die eine gewisse soziale Ausdifferenzierung zu besonders wachsamem Hütern dieser gefährdeten und kämpferischen Werte erhoben hat. Dieser Rechtfertigung meiner Verantwortlichkeit ist die prinzipielle Möglichkeit eines über meine Handlung gefällten Urteils eingeschrieben, des Tadels und der Billigung, kurz der Sanktion: Es genügt, dass mein Richter gewissermaßen zum Gewährsmann derjenigen Werte geweiht wurde, deren Vorkämpfer ich bin. Wenn ich also verantwortlich vor... sein kann, dann zuerst deshalb, weil meine Souveränität eine Werteordnung zum Maßstab hat, die sie motiviert hat oder sie motivieren sollte« (WU, III).

Für Ricœur erlangen die Werte einen festen Bestand nur durch die zirkuläre Bewegung von ethischer Reflexion und Handeln und verfallen, sobald dieser Kreislauf unterbrochen wird. Die Entscheidung, die quasi die Mitte zwischen Reflexion und Handeln darstellt, impliziert nach Ricœur drei Momente: 1. die praktische Möglichkeit, eine Handlung zu entwerfen, die von mir abhängt; 2. mich selbst als den verantwortlichen Urheber des Entwurfs zuzurechnen; 3. meinen Entwurf durch Gründe und Beweggründe zu motivieren, die gewisse Werte »vergeschichtlichen« und den Entwurf rechtfertigen (WU, 113). Die Beweggründe und die Rechtfertigung selbst, die im oben zitierten Text angesprochen werden, verweisen aber noch auf zwei andere wichtige Aspekte, die sowohl die Entscheidung beeinflussen als auch die Verantwortungsinstanz klarer erscheinen lassen, nämlich auf eine existierende soziale Werteordnung und einen Träger dieser Werteordnung (Gruppe, Gemeinschaft, Institution, Staat). In *Le volontaire et l'involontaire* (1950) sind diese Aspekte eher angedeutet, finden in späteren Texten jedoch eine Weiterentwicklung. Ein besonderes Augenmerk verdient in dieser Hinsicht der Vortrag *Liberté: responsabilité et décision* (1986)¹⁹, den Ricœur im Rahmen des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie in Wien abgehalten hat.

Ricœur weist dort darauf hin, dass seine Philosophie des Willentlichen und Unwillentlichen Alexander Pfänders *Phänomenologie des Wollens*²⁰ gefolgt sei, um den Unterschied zwischen Willen und Erkenntnis einerseits und Willen und Wahrnehmung andererseits zu artikulieren. Dadurch sei es ihm zwar gelungen, über Husserl und Merleau-Ponty hinauszugehen, dennoch habe er aber den Standpunkt der subjektiven Entscheidung nicht überschritten.²¹

Um von der Ebene des subjektiven Willens, des sogenannten *liberum arbitrium* oder der Willkür, auf der sich die individuelle Entscheidung befindet, zum objektiven Willen, d.h. der Ebene der Verantwortung zu gelangen, wendet sich Ricœur in *Liberté: responsabilité et décision* an Hegel, der drei Bedingungen angenommen

19 P. Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision*, in: W. Gabriel (Hg.), *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968, 155–165.

20 Siehe A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse. Motive und Motivation* [1900], Leipzig ²1930.

21 Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision*, 161.

habe, welche den Begriff der Verantwortung als objektiven Willen aufzeigen. Die erste Bedingung sei der Vertrag, der einen Willen mit einem anderen in reziproke Verbindung bringe. Diese Verdoppelung des Willens enthalte eine neue Beziehung, die man nicht aus dem Verhältnis der Wahl zu den Motiven oder vom Wollen zum körperlichen Können ableiten könne. Sie bestehe in einem Austausch der Standpunkte, der die gegenseitige Anerkennung beider Willen voraussetze, wodurch das Ich »objektiv« werde. Die zweite Bedingung sei die Selbstbegrenzung des subjektiven Willens. Hier sei Kants Unterscheidung zwischen Willen und Willkür angebracht: die Willkür werde zum objektiven Willen, indem sie sich einer moralischen Norm, einem Gesetz unterordne. Ein verantwortlicher Wille wäre dann ein Wille, der durch die Universalität seiner Maxime gerechtfertigt sei. Doch man könne Kant nicht bis zum Ende folgen, insbesondere dann nicht, wenn er die Pflicht von der Zufriedenheit und vom Glück abspalte.²² Die dritte Bedingung, welche die Kulmination des Verantwortungsdiskurses darstelle, sei die konkrete Gemeinschaft, das heißt die Familie, die sozialen und ökonomischen Gruppen, der Staat usw., in denen sich der Wille realisiert. Obwohl Ricœur die Hegel'sche Identifikation zwischen Staat und realisierter Freiheit verwirft, betont er, dass die Verantwortungsproblematik nur mittels dialektischen Zusammenspiels zwischen subjektivem Willen, d.h. individueller Freiheit und Entscheidung einerseits und objektivem Willen, d.h. sozio-politischer Freiheit und kollektiver Entscheidung andererseits richtig verstanden werden könne. Anders gesagt, die Phänomenologie des Willens, die sich mit den anthropologischen und psychologischen Aspekten der Freiheit, der Entscheidung und des Handelns beschäftigt, reiche nicht aus, um die Verantwortung in ihrem vollen Umfang zu erfassen; zusätzlich dazu sei eine Philosophie des »objektiven Willens« (Hegel) notwendig, die den Übergang vom Einzelwillen zum Gemeinwillen dialektisch erfasse.²³ Ricœurs spätere Auffassungen der Verantwortung werden deshalb letztere Richtung einschlagen.

22 Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision*, 160.

23 Ricœur, *Liberté: responsabilité et décision*, 165.

3. Fehlbarkeit und Zerbrechlichkeit: Über die anthropologischen und ethischen Dimensionen der Verantwortung

Um die Verantwortung nicht nur als Zurechenbarkeit bewusster, frei getroffener Entscheidungen und Handlungen, sondern auch als menschliche *Fähigkeit* zu erfassen, ist es notwendig, in die Tiefe der menschlichen Konstitution zu gehen. Besonders bedeutend in dieser Hinsicht ist der zweite Teil der Philosophie des Willens, *L'homme faillible* (1960)²⁴, der den Aufriss der »philosophischen Anthropologie« von Ricœur darstellt (FM, 8). Im Unterschied zu Jaspers, der die Schuld bzw. die Verantwortung als Teil der Freiheit versteht und gewissermaßen mit der Freiheit gleichsetzt²⁵ versteht Ricœur die Verantwortung als Zusammenspiel von menschlicher Fähigkeit und Fehlbarkeit und kommt zu dem Ergebnis, dass nicht die Schuld, sondern die Unschuld der ursprüngliche Zustand des freien Menschen ist. Wie argumentiert er dabei?

Die zwei Formen der Verantwortung – die passive und die aktive, genauer beschrieben in *Le volontaire et l'involontaire* – verweisen auf das Vermögen und Unvermögen des denkenden und handelnden Subjekts. Dabei zeigen die Analysen des Willens, dass der Mensch primär ein fähiges Subjekt ist: »Ich, der ich will, kann auch. Ich, der ich entscheide zu tun, bin dazu fähig zu tun; und es ist eben diese Fähigkeit, die ich sodann auf das Subjekt der Handlung projiziere« (WU, 73). Das Ich, das kann, ist gerade deshalb, weil es kann, dazu fähig, Verantwortung zu übernehmen (WU, 83). Zugleich aber ist das menschliche Handeln durch Fehler und Verfehlungen (*fautes*) geprägt, sodass der Handelnde die Konsequenzen *nolens volens* auf sich nehmen muss. Doch auch in solchen Fällen der Verfehlung bleibt die Fähigkeit zu antworten und sich zu verantworten erhalten, da ansonsten weder von Schuld noch von Verantwortung die Rede sein könnte. Deshalb besteht Ricœur auf dem dialektischen Verhältnis von Fähigkeit und Fehlbarkeit: »Die Verfehlung deutet auf ein

24 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité 1: L'homme faillible*, Paris 1960; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg i. Br., München 1971 [=FM].

25 »Während ich, weil ich frei bin, gegen Verschuldung kämpfe, bin ich schon durch meine Freiheit schuldig« (Jaspers, *Existenzerhellung*, 197).

Vermögen hin, das mich im Inneren eines Unvermögens selbst verantwortlich macht« (WU, 237). Ricœur besonderes Verdienst ist, dass er diese Dialektik und insbesondere dieses »Unvermögen« auf den verschiedenen Ebenen der menschlichen Fragilität entfaltet und aufzeigt.

Der fähige, jedoch fehlbare, der fehlbare, jedoch fähige Mensch, den Ricœur immer wieder in seinen Werken anspricht, ist ein fragiles Wesen und zwar in einem doppelten Sinn. Er ist nicht nur jemand, der verletzt werden kann und dadurch zum »Leidenden« wird, sondern auch jemand, der durch seine Handlungen bewusst oder unbewusst andere verletzen kann. Ricœur thematisiert diese doppelte Fragilität des »handelnden und leidenden Subjekts«²⁶ sowohl auf der individuellen als auch auf der sozialen Ebene, um zu zeigen, inwiefern wir Verantwortung sowohl für die eigene Fragilität, als auch für die der Anderen tragen.

Auf der individuellen, anthropologischen Ebene wird die Fragilität des Menschen als Fehlbarkeit bezeichnet und als *Disproportion*, d.h. als Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst (FM, 17, 20). Die Zerbrechlichkeit äußert sich konkret in der Begrenztheit der menschlichen Wahrnehmung, der Erkenntnis, des Handelns und der Gefühle und eröffnet somit die Möglichkeit einer moralischen Verfehlung: »Was will man damit sagen, wenn man den Menschen als fehlbar nennt? Im Wesentlichen dies: daß die Möglichkeit des moralischen Bösen in die Verfassung des Menschen eingezeichnet ist« (FM, 173). Die Disproportion ist jedoch keine Doppelsinnigkeit im moralischen Sinne²⁷, denn fehlbar heißt noch nicht, eine Verfehlung begangen zu haben oder ursprünglich schuldig bzw. verantwortlich zu sein (Jaspers, Levinas). Auch ist der Mensch nicht gut und schlecht zugleich, sondern das Gute und das Böse sind nur eine axiologische Möglichkeit, ohne eine ontische oder anthropologische Wirklichkeit *per se* zu bedeuten: »Diese Spanne zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit spiegelt sich in einem ähnlichen Abstand zwischen der rein anthropologischen Beschreibung der

26 Dieses Thema wird zum Zentrum des Spätwerks von Ricœur, insbesondere in seiner »Kleinen Ethik« (vgl. SaA, 34).

27 Hier wird der Unterschied zur Doppelsinnigkeit der existenzialistischen Moral von Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir deutlich (siehe S. de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, in: dies., *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek 1989, 77–192).

Fehlbarkeit und einer Ethik; die erste bleibt diesseits des Bösen, die zweite findet die reale Gegensätzlichkeit des Guten und des Bösen vor. In der Tat ist die fundamentale Voraussetzung jeder Ethik die, daß die Spaltung von werthaft und unwerthhaft bereits vorhanden ist und dass der Mensch bereits des Doppelten fähig ist: des Wahren und des Falschen, des Guten und des Bösen, des Schönen und des Häßlichen [...]. So setzt die Ethik im weitesten Sinne des Wortes, der sich auf das gesamte Gebiet der Normativität erstreckt, immer einen Menschen voraus, der die Synthese des Objekts, die Synthese der Menschheit in sich und seine eigene Synthese der Endlichkeit und Unendlichkeit bereits verfehlt hat; deshalb legt es die Ethik darauf an, ihn zu ›erziehen‹, sei es durch wissenschaftliche Methodenlehre, moralische Pädagogik oder Geschmackskultur; ihn ›erziehen‹ heißt soviel wie ihn herausziehen aus dem Bereich, wo das Wesentliche bereits versäumt ist« (FM, 184 f.).

Die Ethik setzt also einen realen Menschen voraus, der »danebengeschoßen« hat, wie sich Ricœur metaphorisch ausdrückt. Den Menschen als ursprünglich schlecht zu betrachten, sei jedoch ein Kurzschluss, denn das Böse der Verfehlung verweise auf etwas, das verfehlt wurde: Damit es einen Abweg oder Schuld gibt, muss es einen richtigen Weg, eine Un-schuld geben. Deshalb sei es notwendig, einen originären Zustand der Unschuld anzunehmen, wenn auch nur imaginativ, aus dem heraus die Verfehlung verständlich wird. »Die Unschuld wäre die Fehlbarkeit ohne Fehl, und diese Fehlbarkeit wäre nur Zerbrechlichkeit, Schwäche, aber nicht Fall [...]. Man könnte im Stil der Husserl'schen Eidetik sagen, die Unschuld sei die imaginative Variation, die das Wesen der Urverfassung freilegt, indem sie es an einer anderen existentialen Möglichkeit sichtbar macht« (FM, 187).

Diese Auslegung der Verfehlung ist insofern von Bedeutung, als sie den Menschen nicht von vornherein stigmatisiert: Der Mensch ist nicht von vornherein böse, auch wenn das Böse durch ihn in die Welt kommt. Passive Verantwortung als Konsequenz von Verfehlung sowie aktive Verantwortung aus Engagement sind nur Möglichkeiten, die durch die Fehlbarkeit und die Fähigkeiten eröffnet werden. Eine wichtige Rolle in dieser Hinsicht spielt die Umwelt, die Familie und das gesellschaftliche Milieu, das positiv oder negativ beeinflussen kann (WU, 182 f.). Verantwortung ist etwas – wie Ricœur an diversen Stellen hervorhebt –, das mit sozialen Werten und Erziehung

zusammenhängt und oft auch auf die Fragilität der Gesellschaft selbst hindeutet. Bevor wir auf Letzteres eingehen, wäre es jedoch wichtig darauf hinzuweisen, dass Ricœur mit seiner Beschreibung der Fragilität des Menschen und insbesondere des menschlichen Lebens ein zentrales Thema von Hans Jonas' *Prinzip Verantwortung* (1979)²⁸ vorwegnimmt.

Die Fragilität des menschlichen Lebens, ohne die es keine Freiheit und Verantwortung gibt, wird von Ricœur schon in *Le volontaire et l'involontaire* (1950) angesprochen: »Das Leben macht nicht nur den niederen Teil meiner selbst aus, über den ich herrsche; ich bin ganz und gar lebendig, lebendig in meiner Freiheit selbst. Ich muss am Leben sein, um für mein Leben verantwortlich sein zu können« (WU, 478). Das biologische Leben sei zwar nicht mein ganzes Leben als Mensch, denn ich bin nicht nur Leib, sondern auch Seele, aber es ist ein primärer Wert, der mir eine erste Orientierungshilfe bietet: »Das erste Nicht-Deduzierbare ist der Leib als existierender, ist das Leben als Wert. Als Orientierungspunkt aller Existierenden ist er der primäre Wertindikator« (WU, 124). Ja, mehr noch: Das Leben »ist nicht ein Wert wie die anderen, sondern gleichzeitig die Bedingung aller anderen Werte« (WU, 478 f.). Dies werde mir bewusst gerade durch die Fragilität des Lebens und konkreter – im Angesicht des Todes. Die Notwendigkeit, Verantwortung für unser eigenes Leben und das der Anderen zu übernehmen, ist in der Philosophie des Willens zwar nur angedeutet, findet später jedoch exemplarischen Ausdruck in *Histoire et vérité* (1955)²⁹ durch Ricœurs Deutung der Parabel des barmherzigen Samariters (Lk 10:25).

In den Augen der »frommen Juden«, so Ricœur, war der Samariter eine Kategorie des Fremden, er war kein Mitglied ihrer sozialen Gruppe, hatte keine Vergangenheit, keine authentische Tradition, sondern war nur ein marginales Subjekt, »unrein von Rasse und Glauben« (GW, 111). Doch in der Parabel Christi, wo der Samariter Verantwortung für den halbtot geschlagenen Juden übernimmt, indem er ihn aufliegt und gesund pflegt, wird er plötzlich zum Erfinder einer *direkten Beziehung* von Mensch zu Mensch, ohne Vermittlung durch Institutionen oder soziale Normen. Die Barmher-

28 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979.

29 P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris 1955 (dt. 1974).

zigkeit des Samariters zeugt nach Ricœur von einer Geste, die über die gesellschaftlichen Rollen, Funktionen und Pflichten der Person hinausgeht und somit eine persönliche Verantwortung ermöglicht. Diese Deutung erinnert an die zu Anfang angesprochene existenzielle Beziehung zwischen Arzt und Patient, die Jaspers als Beispiel für wahre Verantwortung gibt. Ricœur geht jedoch weiter, indem er betont, dass unser Mitgefühl und unsere Verantwortungsübernahme für andere nicht nur dem Nächsten, dem ich persönlich begegne, gelten solle, sondern auch dem *Sozius*, nämlich demjenigen, mit dem ich nur durch die »langen«, sozialen, institutionellen, unpersönlichen Beziehungen zu tun habe. Der Gedanke, dass der *Sozius* und der Nächste zusammen gedacht werden sollten, als die zwei Seiten derselben Barmherzigkeit, wird von Ricœur durch das Beispiel der Fürsorge für die eigenen und fremde Kinder veranschaulicht: »Mit ein- und derselben Bewegung liebe ich meine Kinder und kümmerge ich mich um die kindliche Delinquenz; die erste Liebe ist intim, subjektiv, aber ausschließend; die zweite ist abstrakt, aber dafür umfassender« (GW, 116).

Wenn also Ricœur später, in einer Reihe von Beiträgen und Interviews, die Anfang der 1990er Jahre veröffentlicht wurden, auf Jonas' Werk eingeht und mit ihm die Fragilität des Anderen als den Ausgangspunkt der Verantwortung ansetzt, so ist es, weil dieser Zugang in Einklang mit seiner eigenen Verantwortungskonzeption steht. Ricœur zufolge bildet der Zusammenhang zwischen Leben, Wert und Verantwortung bzw. zwischen Ontologie und Ethik die Grundlage der Jonas'schen Verantwortungskonzeption. Für Jonas sei die Bejahung des Lebens zugleich eine ethische Affirmation: Sein ist besser als Nicht-Sein, das heißt Leben ist besser als Tod. Somit fallen Existenz und Wert zusammen, wobei die Axiologie der Ontologie subordiniert werde in dem Sinne, dass das Leben wert sei, gelebt zu werden.³⁰ Die Fragilität des Lebens und die Bedrohung seines Auslöschens stellen uns vor die Aufgabe verantwortlich zu handeln, denn wahrhafte Verantwortung werde nur dort ausgeübt, wo etwas, das zerbrechlich ist, uns anvertraut wurde. Jonas habe in diesem Zusammenhang das paradigmatische Beispiel der elterlichen Verantwortung gegeben, welches Ricœur folgendermaßen wie-

30 P. Ricœur, *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, 304–319, hier: 312.

dergibt: »Ich bin, zum Beispiel, verantwortlich für ein Kind. Das Wort ›verantwortlich‹ bedeutet hier etwas sehr Spezifisches: Es ist notwendig, dass etwas oder jemand mir anvertraut wurde, damit ich verantwortlich sein kann. Etwas oder Jemand steht unter meiner Aufsicht oder meinem Schutz. Das Modell der Verantwortung der Eltern ist offensichtlich exemplarisch. Das Kind, das ich verpflichtet bin zu schützen, großzuziehen, ist ein schwaches Wesen und meine Verantwortung besteht darin, es bis zur Volljährigkeit zu betreuen, damit es wiederum später verantwortlich werden kann und Verantwortung für jemand anders übernehmen kann.«³¹

Wenn Ricœur darauf hinweist, dass die Fragilität des Kindes in uns das *Gefühl* der Verantwortung weckt, so können wir daraus schließen, dass der Mensch besondere Fähigkeiten besitzt: Er ist des Mitgefühls und des Verantwortungsgefühls fähig, wobei diese Gefühle jedoch erst geweckt bzw. erzogen werden müssen. Jonas habe die Verantwortung als Prinzip aufgefasst, weil sie wie ein Imperativ fungiere, dem nichts vorangehe. Diese sei jedoch kein rationales Prinzip, sondern sei »in einem Gefühl umhüllt«, durch das wir affiziert werden: »Wir fühlen uns aufgefordert durch das Fragile in seinen mannigfaltigen Ausprägungen [...], etwas zu tun für..., ja Hilfe zu leisten, aber viel mehr noch Erfüllung und Entfaltung zu ermöglichen«, betont Ricœur.³²

Der große Beitrag von Jonas besteht für Ricœur darin, dass er die Zerbrechlichkeit und die Verantwortung im Kontext der Gefahren des technischen Zeitalters und der Weiterentwicklung der Geschichte gestellt habe, was zur Formulierung eines neuen ethischen Imperativs geführt habe: »»Handle so, dass eine Menschheit auch nach Dir solange als möglich existiert.« Dies bedeute, dass wir nicht nur dem Einzelnen, den wir von Angesicht zu Angesicht begegnen verpflichtet sind, sondern auch anderen gegenüber, die *noch nicht* existieren. Mit der Thematisierung der Fragilität der Menschheit im technischen Zeitalter wird die individuelle Ebene zur sozialen hin

31 P. Ricœur, *Entretien*. Propos recueillis par J.-C. Aeschlimann, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Ethique et responsabilité*. Paul Ricœur, Neuchâtel 1994, 11–34, hier: 25.

32 P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Politique, économie et sociétés. Écrits et conférences 4*, sous la dir. de P.-O. Monteil, Paris 2019, 115–136, hier: 117 [=EC4].

überschritten. In seinem Nachwort³³ zum Sammelband von Frédéric Lenoir *Le temps de la responsabilité* (1991), verweist Ricœur auf den zunehmenden Bedarf an Ethik, gerade zu einem Zeitpunkt als die Letztbegründung der Ethik problematisch geworden ist. Einen Ausweg in dieser Hinsicht sieht er bei Jonas, der eine neue Ethik der Verantwortung und des Respekts der Person anbietet, die nicht auf Reziprozität aufgebaut ist (L1, 282). Das Neue sei hier nicht einfach die Betonung der Fragilität des Menschlichen, denn jeder habe schon immer gewusst, dass er sterblich sei, sondern die Artikulierung der Tatsache, dass der Mensch gefährlich geworden sei gegenüber sich selbst, der Natur und dem Leben und, dass diese Tatsache ein Umdenken der Verantwortungsproblematik in Hinsicht zukünftiger Konsequenzen erfordere: »Die Gefahr ruft berechtigter Weise Angst hervor. Es ist eine reflektierte Angst, die Jonas zum Objekt einer ›Heuristik der Furcht‹ macht und die ihren konkreten Ausdruck in der Einkalkulierung von *möglichen* Beeinträchtigungen, Schäden und Zerstörungen findet, auch wenn es *unwahrscheinlich* scheint, dass sie eintreffen. Durch diese Reihe von Überlegungen überholt die Idee der Verantwortung die beispiellosen Wandlungen, die das menschliche Handeln im technischen Zeitalter beeinflussen« (L1, 283).

Somit werde die retrospektive Auffassung der Verantwortung auf eine prospektive Konzeption hin verlagert, was jedoch nicht bedeute, dass Jonas die klassische Konzeption der Verantwortung als Zurechnung aufgegeben habe; sie sei nur erweitert und präzisiert worden in Hinblick auf die neuen Herausforderungen der Zeit.

An dieser Stelle bringt Ricœur seine Konzeption der Fragilität unseres Zusammenlebens in der bürgerlichen und politischen Gesellschaft ein. Diese Problematik, die im Nachwort zu *Le temps de la responsabilité* nur angerissen wird, bildet das zentrale Thema des Vortrags *Responsabilité et fragilité*, den Ricœur 1992 vor der Assoziation der protestantischen Studenten gehalten hat. Das Ziel des Vortrags ist es, eine Typologie des Fragilen im Bereich der öffentlichen Praxis zu liefern und die daraus folgenden Verantwortlichkeiten zu beschreiben. Den Ausgangspunkt bildet die These, dass die Fragilität der Zivilgesellschaft und des Politischen zu Konflikten führt, die

33 P. Ricœur, *Postface*, in: F. Lenoir, *Le temps de la responsabilité*, 1991; repr. in: L1, 270–293.

eine dringende Antwort erfordern und damit auch neue Sphären der Verantwortung eröffnen. Ricœur folgt zunächst der Auffassung von Michael Walzer über den Zerfall der einheitlichen Idee von Gerechtigkeit, beschrieben in seinem bekannten Werk *Spheres of Justice*³⁴. Die Fragilität, um die es Walzer und Ricœur hier geht, betrifft die Benachteiligung diverser Gruppen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen wie Ökonomie, Recht, Kultur, Familie usw. Die Ungleichheiten entstehen und verkomplizieren sich durch die Unmöglichkeit, mit gleichem Maß zu messen, in einer Situation, in der es nicht nur die Heterogenität von Gütern gibt, die zu verteilen sind, sondern auch die qualitative Heterogenität zwischen den zu verteilenden Gütern. »[A]ußer den internen Ungleichheiten, die jeder Sphäre innewohnen [...] kommen dazu auch gravierende Konflikte zwischen den Sphären: Bildungs- und Gesundheitswesen erscheinen als kommerzielle und nichtkommerzielle Güter; sie kosten Geld, obwohl sie einen anderen Wert haben als nur einen Geldwert« (EC4, 121). Diese Konflikte, so Ricœur, stehen im Zentrum der europäischen Politik. Die damit verbundene Verantwortung betreffe die Kompromisse, die gesucht werden müssen, um sie zu schlichten, d.h. die Suche nach einer Verbindung zwischen sozialer Marktwirtschaft, Effizienz, Konkurrenzfähigkeit einerseits und Solidarität mit den Benachteiligten andererseits. Dabei gehe es um die Rechtfertigung von Konfliktlösungen, wie Luc Boltanski und Laurent Thévenot in *De la justification: les économies de la grandeur*³⁵ zeigen. Die Autoren hätten diverse Modelle ausgearbeitet, die eine Lösung in solchen Kontroversen bringen könnten, wobei sie sechs Rechtfertigungsordnungen unterschieden: die Welt der Inspiration, die häusliche Welt, die Welt der Meinung, die staatsbürgerliche Welt, die Welt des Marktes und die industrielle Welt, die jeweils verschiedenen Regeln folgen und deshalb in Konflikte zueinander geraten. Der Mensch, der die Fähigkeit besitze, in den verschiedenen Welten mit Anderen zu leben, sei allein auf sein Urteilsvermögen angewiesen, um die Uneinigkeiten abzuklären und Formen der Einigung zu

34 M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983; dt.: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. 1992.

35 L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification: Les économies de la grandeur*, Paris 1991; dt.: *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilkraft*, Hamburg 2007.

finden. »Gerade in dieser [Pragmatik der Urteilskraft] sehe ich die Idee der Fragilität und der Verantwortung aufeinander angewiesen oder, wie Hegel sagt, ineinander übergehen«, betont Ricœur (EC4, 124).

Eine spezifische und vielleicht die bedeutsamste Fehlbarkeit und Fragilität des Gemeinwesens sieht Ricœur im Bereich des Politischen bzw. in dem, was er als Paradox des Politischen bezeichnet. Eine der Hauptquellen der Fragilität des Politischen stellt für ihn die Macht dar. Diese sei durch zwei Feldlinien gekennzeichnet: einerseits durch die Gewaltanwendung der Eroberer und Unterdrücker diverser Volksgruppen, ethnischer, religiöser und kultureller Minderheiten und andererseits durch die Institutionalisierung dieser Gewalt unter dem Druck der gesetzlichen Rationalität. Deshalb könne die politische Macht des Rechtsstaates zugleich als Wirkkraft und Inhaberin legitimer Gewalt und als Form von konstitutionellen Regeln, die sie selbst befolgen müsse, definiert werden. Die Zerbrechlichkeit des Rechtsstaates bestehe darin, dass er sich wie in einem »Intervall« zwischen diesen zwei Extremen befinde. Die zweite Hauptquelle der Fragilität sei die Verflechtung auf der Ebene der Macht der vertikalen Relation »Dominanz – Unterordnung« und der horizontalen Beziehung des Zusammenleben-Wollens (*vouloir-vivre-ensemble*). Das Paradox des Politischen bestehe in einem Teufelskreis: »[D]as Gemeinwesen, im weitesten Sinne des Wortes, ist dieser lebendige Organismus, der im Stande ist, Dauer und Beständigkeit den menschlichen Dingen zu verleihen, die selbst so flüchtig und fragil sind. Doch gerade zu dieser Fragilität, die ihr anvertraut ist, fügt die politische Macht ihre eigene Fragilität hinzu« (EC4, 126). Man könne, so Ricœur, noch weitere Schwachpunkte des Politischen aufzählen, so den demokratischen Staat und insbesondere die repräsentative Demokratie: »Diese entpuppt sich als zunehmend fragil in dem Moment, in dem der Repräsentant, den ich für mein *alter ego* halte, gewählt wird und gleich danach klar wird, dass er einer anderen Welt, der politischen angehört, die ihren eigenen Gesetzen folgt« (EC4, 126). Auch die Fragilität der politischen Sprache mit ihrer Rhetorik und ihren Sophismen gehöre hier dazu.

Durch diese Beispiele, so Ricœur, könne der Ort der Verantwortung benannt werden, der zugleich auch der Ort der Fragilität sei. Ricœur betont hier insbesondere die Verantwortung der Intellektuel-

len. Diese seien zuständig für die Klärung und Konzeptualisierung der verworrenen Begriffe der politischen Rhetorik und für die Veranschaulichung der Beziehungen zwischen politischen Entscheidungen und Entscheidungen auf der Ebene der Zivilgesellschaft, die notwendig seien, um die Konflikte in den verschiedenen Sphären der Gerechtigkeit zu schlichten. Doch die Verantwortung komme nicht nur den Intellektuellen zu; wichtiger noch sei die der Bürger, die ein klares Bewusstsein von der Fragilität des Gemeinwesens haben sollten – und auch dafür, dass das Gemeinwohl in ihren Händen liege (EC4, 127).

4. Von der Semantik zu den politischen und rechtlichen Aspekten der Verantwortung

Ricœur hat immer wieder auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Begriff Verantwortung auf dessen Semantik hin zu untersuchen. Seine umfangreichste Arbeit in dieser Hinsicht ist der Artikel *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique* (1995). Dort erklärt er, dass sein Interesse am Problem der Verantwortung durch den komplexen und vieldeutigen alltagssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks »Verantwortung« motiviert worden sei, ein Gebrauch, der sich ihm zuerst ziemlich verwirrend dargestellt habe: »Das Adjektiv ›verantwortlich‹ zieht eine Mannigfaltigkeit an Ergänzungen nach sich: Sie sind verantwortlich für die Konsequenzen ihrer Handlungen, aber auch für die Anderen, für die Sie sorgen oder für die Sie zuständig sind. [...] Sie sind vielleicht sogar für alles und alle verantwortlich. In allen diesen Fällen des unklaren Gebrauchs [des Begriffs der Verantwortung], besteht der Verweis auf die Verpflichtung [*obligation*]; dies bedeutet, gewisse Aufgaben erfüllen zu müssen, gewisse Lasten auf sich zu nehmen, gewisse Engagements einzuhalten« (LJ, 42).

Auch die Polysemie des Verbs »antworten« gebe Grund für verschiedene Deutungen des Wortes Verantwortung: Es handelt sich nicht nur um das Verantwortlich-sein-für (*répondre de*), sondern auch um das Antworten-auf (*répondre à*) eine Frage, einen Ruf usw. Ricœur macht nun den Vorschlag, die Klärung des Begriffs Verantwortung nicht mittels der Semantik des Verbs »antworten«, sondern des Verbs »zurechnen« (*imputer*) vorzunehmen. »Zurechnen heißt,

nach unseren besten Wörterbüchern, jemandem eine tadelhafte Tat, einen Fehler zuzurechnen, d.h. eine Handlung mit einer vorhergehenden Verpflichtung zu konfrontieren oder mit einem Verbot, das diese Handlung verletzt hat. Die vorgeschlagene Definition zeigt wie aus der Verpflichtung oder dem Verbot einer Handlung [...] das Urteil der Zurechnung zum Urteil der Vergeltung führt, welches die Verpflichtung zu einer Gutmachung oder Erduldung einer Strafe impliziert. Doch diese Bewegung, die das Urteil der Zurechnung hin zur Vergeltung orientiert, sollte die entgegengesetzte Bewegung nicht vergessen, die die Vergeltung [*rétribution*] zurück zur Zuschreibung [*attribution*] einer Handlung einem Urheber führt« (LJ, 44).

Die Metapher der Rechnung in der Zurechnung, d. h. »eine Handlung in Rechnung zu stellen«, sei, so Ricœur, insofern interessant, als das lateinische Verb *putare* das Kalkulieren (*comput*) impliziere und somit die Idee einer Rechnungsführung mit zwei Feldern nahelege: Einnahmen und Ausgaben, positive und negative Bilanz, Schulden und Verdienste, die moralisch gedeutet als gute und schlechte Taten, Tugend und Laster dargestellt werden können. So komme man zum juristischen Konzept der Verantwortung, das durch eine Verschiebung von der Zurechnung zur Vergeltung gekennzeichnet sei, d. h. der Pflicht einer Wiedergutmachung oder des Erleidens einer Strafe. Im bürgerlichen Recht, betont Ricœur, sei immer noch die Rede von der Schuld, weil man auf die folgenden drei Aspekte nicht verzichten möchte: erstens, dass überhaupt ein Delikt begangen wurde; zweitens, dass der Urheber das Gesetz kannte; drittens, dass er Herr seiner Handlungen war, sodass er auch anders hätte agieren können. Die rechtliche Auffassung der Verantwortung habe sich jedoch dahingehend weiterentwickelt, dass nunmehr der Akzent vom Urheber des Schadens hin zum Opfer, das eine Entschädigung fordert, verschoben wurde. Man sei sogar so weit gegangen, eine Entschädigung auch in denjenigen Fällen vorzusehen, in welchen gar kein Schuldiger festzustellen ist. Dadurch sei die Idee einer »Verantwortung ohne Schuld« entstanden. Die Entwicklung »weg von der Schuld« könnte zwar als etwas Positives angesehen werden, doch habe sie auch negative Effekte hervorgebracht: Je mehr man nämlich die Sphäre der Risiken erweitert habe, desto mehr sei es notwendig geworden, Verantwortliche zu finden, d. h. Zuständige für die Entschädigung. Der Schutz gegen die Risiken, der anfangs als Solidarität mit den Opfern gedacht war, sei dadurch mehr und mehr

in die Richtung einer Suche nach Sicherheitsmaßnahmen ausgeüfert. Damit werde aber die Problematik des Entschlusses durch diejenige des Schicksals ersetzt, also durch das genaue Gegenteil von Verantwortung, denn »das Schicksal ist Niemand, doch die Verantwortung ist Jemand« (LJ, 60). Die Frage, inwieweit man die Strafe von der Schuld trennen könne, bleibt nach Ricœur dabei völlig offen.

Konkreter Ausdruck dieser Problematik ist der Fall »Affäre des verseuchten Blutes«³⁶, zu der Ricœur in 1999 als Zeuge in den Gerichtssaal bestellt wurde. Die Aussage der Exministerin für soziale Angelegenheiten Georgina Dufoix »verantwortlich, aber nicht schuldig« zu sein, hatte eine derartig große Diskussion ausgelöst, dass Ricœur ins Gericht gerufen wurde, um diese Aussage zu deuten. Er nutzte diesen Anlass nicht so sehr, um sein Verantwortungskonzept auszulegen, sondern vielmehr, um ein kraftvolles Plädoyer für ein neues politisches Bewusstsein und eine neue politische Ordnung abzugeben.

Ricœur betont in seiner Rede, dass er weder Politiker noch Jurist sei, sondern nur »ein reflektierender Bürger«, der an den Entscheidungsprozeduren »in unklaren Situationen« besonders interessiert sei.³⁷ Danach schlägt er als erstes eine aus drei Sätzen bestehende Arbeitsdefinition der Verantwortung vor:

36 Der angesprochene Fall des mit dem AIDS-Virus verseuchten Blutes gilt als einer der kompliziertesten und langwierigsten in der französischen juristischen Praxis. Anfang 1985 wurden Anomalien im Immunsystem von Homophilen, bei denen Bluttransfusionen von französischen Spendern durchgeführt wurden, festgestellt. Zu dem Zeitpunkt, da bereits bekannt war, dass AIDS auch durch Bluttransfusion verursacht werden kann, verzögerte die französische Regierung das Gesetz für die HIV-Tests, das erst am 1. August 1985 in Kraft trat. Der Grund dafür war die Tatsache, dass die französischen Tests noch nicht fertiggestellt waren und die amerikanischen eine Konkurrenz darstellten. Diese Verzögerung und die Verhinderung von bekannten Maßnahmen für die Deaktivierung des Virus gaben Anlass für die ersten Klagen im Jahr 1988; der Prozess wurde 1991 eröffnet und dreimal neu aufgerollt, bevor er 2004 beendet wurde (vgl. P. Froguel, C. Smadja, *Sur fond de rivalité franco-américaine, les dessous de l'affaire du sang contaminé*, in: *Le Monde diplomatique*, 1 février [1999]: <http://le-megalodon.net/a6080-sur-fond-de-rivalite-franco-americaine-les.html>).

37 P. Ricœur, *Citation à témoin: la malgouvernance*, in: *Le juste* 2, Paris 2001, 289–297, hier: 289 [=LJ2].

1. »Ich halte mich für verantwortlich für meine Handlungen.« Dies bedeutet, dass ich der Urheber meines Handelns bin und als Zurechnungsfähiger Rechnung für sie trage.
2. »Ich bin bereit, mich vor einer befähigten Instanz, die von mir [für meine Handlungen] Rechenschaft verlangt, zu verantworten.« Dies heißt, dass es außer mir selbst noch jemanden gibt, »vor dem« ich mich rechtfertigen muss, dem ich Rechenschaft schuldig bin.
3. »Ich bin für das rechtmäßige Funktionieren einer privaten oder öffentlichen Institution verpflichtet.« Dieses dritte Moment bekommt, nach Meinung von Ricœur, zentrale Bedeutung, wenn jemand amtlich in eine Position politischer Macht gelangt. Er hat dann auch für die Handlungen der Untergeordneten vor einer bestimmten Instanz Verantwortung zu tragen. So kommt zu der horizontalen Verantwortung auch eine vertikale, hierarchisch bedingte Verantwortung hinzu.

Ricœur weist nun darauf hin, dass die Aussage der Exministerin ein Bekenntnis zur Verantwortung im Sinne des ersten Punktes, d. h. hinsichtlich der Frage der Zurechnung, beinhaltet. Der zweite Punkt, d. h. das Sich-verantworten-vor, habe jedoch zu großen Auseinandersetzungen zwischen Juristen, Politikern und Journalisten geführt, denn es sei nicht immer klar gewesen, *wem* man Rechenschaft schuldig sei, *wofür* man verantwortlich gemacht werden kann und *wieweit* die Verantwortung reicht und reichen soll. In der Politik könne die Verurteilung einer Person deren »politischen Tod« bedeuten; wenn sie rechtlich verurteilt werde, dann könne dies zum Verlust der Freiheit oder zur öffentlichen Schande führen. In vielen Fällen aber sei der unterlaufene Fehler sehr schwer zu beurteilen.

Ricœur betont insbesondere die Unklarheit bezüglich der Instanz, vor der man sich zu verantworten hat. Juridisch betrachtet sei es klar: Diese Instanz ist der Gerichtshof. Doch politisch gesehen sei es nicht so eindeutig, obwohl dies seiner Meinung nach in einer repräsentativen parlamentarischen Demokratie das Parlament mit seinen Untersuchungskommissionen sein sollte. Und falls es im Parlament noch keine passenden Instanzen für solche Fälle gibt, so müsste man sie eben erfinden. Der Fall der Blutverseuchung datiere – erinnert Ricœur – aus dem Jahr 1985, wurde aber erst 1991 durch die Medien aufgerollt und sei dann im Gerichtshof gelandet, anstatt dass die damit verbundenen Probleme von Anfang an im Parlament debat-

tiert worden wären und dort eine Behörde geschaffen worden wäre, die eine politische Untersuchung vornimmt. Ricœur sieht darin ein zutiefst politisches Problem: Da man die politische Dimension der Verantwortung dem Gericht überlassen habe, wurde verhindert, das Problem politisch anzugehen. Das weite Feld der Fehlerhaftigkeit und der Schuld infolge schlechter Regierungsführung bleibe nämlich im Rahmen eines strafrechtlichen Verfahrens unthematisiert. Ricœur plädiert deshalb dafür, dass man *alles, was infolge eines administrativen Versehens passiert, politisch und nicht strafrechtlich behandelt*. Dies bedeute nicht, dass die Politiker, wenn sie ein Verbrechen begehen, ungestraft davonkommen sollten. Seiner Meinung nach müssten die Strafverfahren auf dem Niveau der großen Verbrechen, d. h. des Dekalogs, angesetzt werden und nicht auf dem der Regierungsfehler (LJ2, 293). Die Schwierigkeiten, die mit den Entscheidungen und den Verantwortlichkeiten der Regierenden zusammenhängen und mit der hierarchischen Struktur zu tun haben, sollten zwar eingehend analysiert werden, doch zuallererst müsse das Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass es an politischen Instanzen, vor denen sich die Regierenden zu verantworten hätten, mangelte: »Alle meine Anmerkungen über die Konflikte der Kompetenzen, der Logik, der Amtsführung, der symbolischen Referenz dienen nur zur Zuspitzung der Frage über unsere politische Kultur, die mir keine Ruhe lässt, nämlich: Welche politische Instanz ist bereit Rechenschaft über das Politische zu verlangen und anzunehmen? Ich lasse diese Frage offen und stelle mir gedanklich [...] eine Instanz vor, die sich mit widersprüchlichen Debatten beschäftigt, deren Ziel die Warnung und die Korrektur der Dysfunktion infolge schlechter Regierungsführung ist. Diese Instanz wäre etwas wie ein für die Zivilgesellschaft offener bürgerlicher Gerichtshof, der die Werte der Aufklärung geltend machen würde, nämlich: die Öffentlichkeit gegen die Undurchsichtigkeit, die Eile gegen die Verzögerung, und insbesondere die Zukunftsorientierung gegen das Beharren in einer Vergangenheit, die nie vergeht« (LJ2, 296).

Ricœur beendet sein Plädoyer mit einer Erinnerung an die Verantwortung für die Opfer. Diese bestehe erstens darin, sich ihre Klage, ihr Leid *anzuhören*; zweitens im Versuch sie zu *verstehen*, denn sie verlangen und schreien nach Gerechtigkeit; und drittens, sie rechtmäßig zu *entschädigen* (LJ2, 297). Er hebt jedoch hervor, dass man nicht vergessen darf, dass all diese politischen und recht-

lichen Maßnahmen nie zu unfehlbaren Entscheidungen oder gar zur vollständigen Wiedergutmachung führen können, denn es werde immer etwas Irreparables in Hinsicht auf das zugefügte Leid bleiben.

5. Verantwortung als Auftrag und Versprechen

In einem Gespräch mit Jean-Christophe Aeschlimann weist Ricœur darauf hin, dass er im Gegensatz zu Levinas die Verantwortung im ethischen Sinne nicht nur vom Ruf des Anderen her versteht, der uns auffordert, Verantwortung zu übernehmen, sondern auch von der Reziprozität und insbesondere vom Versprechen her.³⁸ Das Konzept des Versprechens unterscheidet seine Verantwortungsauffassung vielleicht am deutlichsten auch von den anderen phänomenologischen Verantwortungskonzeptionen³⁹, weil damit neue ethische Perspektiven eröffnet werden. Ricœur geht dabei von einem sprachphilosophischen Ansatz aus, nämlich von der Interaktion zwischen Sprechen und Handeln, die zwischen zwei oder mehreren Personen stattfindet. Diese Interaktion impliziert ein Engagement, d.h. die Übernahme eines Auftrags, mit dem man sich durch ein Versprechen verpflichtet. Anders ausgedrückt, jede *promissio* umfasst eine *missio*:⁴⁰ »Verantwortlich zu sein bedeutet in diesem Sinne nicht nur, sich selbst als der Urheber einer begangenen Tat bezeichnen zu können, sondern als ein Wesen, das sich zu einer Effektivität verpflichtet hat, wobei die Treue des gegebenen Wortes auf den Prüfstand gestellt wird.«⁴¹

38 Ricœur, *Entretien*, in: Aeschlimann (éd.), *Ethique et responsabilité*, 11–34, hier: 24.

39 Mehr dazu in Y. Raynova, *Phänomenologie als Antwort und Verantwortung. Von Husserl bis Derrida*, in: *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics* 18, no. 1 (2016), 5–30; <http://dx.doi.org/10.25180/lj.v18i1.43>

40 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 206.

41 Siehe Ricœur, *Entretien*, 30–31.

Das Versprechen wird in *Soi-même comme un autre* und in *Parcours de la reconnaissance*⁴² als ein Diskursakt beschrieben, in welchem jemand sich dazu verpflichtet, etwas für einen Anderen unter gegebenen Umständen zu tun: »Das Versprechen gehört zu jenen performativen Akten, die durch lexikalisch leicht erkennbare Verben angezeigt werden [...]. Wenn der Sprecher sagt ›ich verspreche‹, ist er tatsächlich zu einer zukünftigen Handlung verpflichtet – Versprechen bedeutet, verpflichtet zu sein, tatsächlich zu ›tun‹, was der Satz aussagt« (WdA, 167; vgl. SaA, 322). Doch dieser Sprachgebrauch alleine, so Ricœur, sei nicht imstande, das moralische Problem zu erklären, warum man sein Versprechen auch halten soll. Bei Levinas, bei dem die Initiative der Aufforderung beim Anderen liege, werde das Selbst sozusagen unwillentlich »zur Verantwortung gezogen«. Da es aber dieser Aufforderung sowohl antworten, als auch sich dieser Antwort entziehen könne, stellt sich für Ricœur die Frage: Was ist es, was den Menschen dazu bringt, dem Ruf des Anderen zu folgen? Ricœur zeigt, dass wir einen Auftrag vom Anderen nur dann annehmen und uns aufrichtig durch ein Versprechen engagieren können, wenn wir seine Autorität anerkennen und ihm mit einer »wohlwollenden Spontaneität«, die er als Fürsorge bezeichnet, zuwenden. Die Nichtanerkennung der Autorität des Anderen ziehe Ungleichheiten nach sich, die sich von Ungehorsam bis zu Leidzufügen, Folter und Mord erstrecken können. Dies erklärt, warum Ricœur der Fürsorge einen fundamentalen Status zuspricht, als dem Pflichtgehorsam: Während bei der Pflicht die Verantwortung dem Subjekt vom Außen aufgedrückt wird und es sie als eine Bürde empfindet, werde bei der Fürsorge die Verantwortung zu einer freiwilligen Selbstverpflichtung, besiegelt durch das Versprechen. Damit jedoch dieses nicht nur ein Versprechen bleibt, sondern auch tatsächlich eingehalten wird, brauche es Kontinuität und Handlung. Deshalb bringt Ricœur das Konzept der Treue (*fidélité*) von Gabriel Marcel ins Spiel. Die Treue wird als Disponibilität, als ein »antworten auf« den Ruf, auf die Bitte des Anderen verstanden und liefert den Schlüssel zur moralischen Erklärung des Versprechens. Das Prinzip der Treue enthüllt eine gewisse Reziprozität zwischen den

42 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris 2004; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006 [=WdA].

moralischen Subjekten: »›Von Dir‹, sagt mir der Andere, ›erwarte ich, dass Du dein Wort hältst‹; und dir antworte ich: ›Du kannst auf mich zählen‹« (SaA, 325). Dieser bündige Dialog wird von Jean Greisch als Ausdruck von Nietzsches Charakterisierung des Menschen als demjenigen Wesen, das die Fähigkeit zum Versprechen besitzt, gedeutet.⁴³ Es scheint jedoch, dass Marcells Dialektik von Verrat und Treue hier vielleicht gewichtiger ist. Denn aus ethischer Sicht handelt es sich nicht nur und nicht so sehr um eine *Fähigkeit*, sondern um das *Einhalten* oder das *Nichteinhalten* des Versprechens: »Sein Versprechen nicht zu halten bedeutet zugleich, die Erwartung des Anderen zu enttäuschen und die Institution zu verraten, die das gegenseitige Vertrauen der sprechenden Subjekte vermittelt, gleichzeitig zu verraten. [...] In der Tat ist die Möglichkeit dieser Konflikte in der Struktur der Gegenseitigkeit des Versprechens enthalten. Wenn die Treue darin besteht, der Erwartung eines Anderen zu entsprechen, der auf mich zählt, dann muss ich diese Erwartung zum Maßstab der Regelanwendung machen« (SaA, 325).

Anders auszudrückt, Ricœurs Konzept der Reziprozität von Ruf und Versprechen im Akt der Verantwortung verbindet in gewisser Weise die Ansätze von Marcel und Levinas. Ricœur erweitert sie jedoch, indem er eine Umdeutung des Anderen vornimmt, die er mit der schon angesprochenen Problematik der Fragilität verbindet. Denn *wer* ist eigentlich dieser Andere, dem ich mein Versprechen gebe? *Vor wem* und *für wen* sind wir im moralischen Sinne verantwortlich? Für Levinas und Marcel handelt es sich um den anderen Mitmenschen, dem ich von Angesicht zu Angesicht begegne, wie auch um die »Illeität«⁴⁴ oder das »absolute Du« in der Figur der göttlichen Transzendenz.⁴⁵ Ricœur artikuliert jedoch einen ganz bestimmten Anderen: den Verletzbaren, den Schwachen, den Zerbrechlichen, und zwar – wie schon gezeigt – sowohl auf der individuellen als auch auf der gemeinschaftlichen Ebene. Die eigene Fragilität, die des Anderen, die des Gemeinwesens und die des Politischen sind eine Erklärung dafür, wieso das Versprechen scheitern kann, wieso in der Politik oft falsche oder leere Versprechungen ge-

43 Greisch, *Promesse et responsabilité*, 372.

44 E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris ²1967, 199; vgl. ders., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris 1990, 73.

45 G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris 1940, 135.

geben werden. Durch diese Reziprozität oder »überkreuzte Dialektik« (SaA, 409) zwischen dem Ich und dem Anderen sowie zwischen Individuum und Gemeinschaft entsteht eine Vervielfältigung der Verantwortung. In seinem Frühwerk, insbesondere in den Artikeln *Notre responsabilité dans le monde moderne* (1965)⁴⁶ und *Tâches de l'éducateur politique* (1965)⁴⁷, hat Ricœur diese Vervielfältigung als Dialektik zwischen individueller und kollektiver Verantwortung artikuliert und in den Horizont einer humanistischen Utopie gestellt. Es ist wichtig, zum Abschluss speziell auf diese zwei Texte hinzuweisen, da sie einerseits einen Gesamtrahmen der ethischen Überlegungen von Ricœur bieten und andererseits am deutlichsten die *missio*, den Auftrag der Intellektuellen und der Philosophen artikulieren.

Den gemeinsamen Boden beider Artikel bildet die grundlegende These, dass eine technokratische, »stark rationalisierte Gesellschaft« eine Gesellschaft ist, in der der Mensch viel mehr Verantwortung zu tragen hat.⁴⁸ Zugleich habe unsere Zivilisation eine neue Kategorie hervorgebracht, die vorher unbekannt war: die der kollektiven Entscheidungen und der kollektiven Verantwortung. Um die Bereiche dieser Verantwortung sowie die Aufgabe der Intellektuellen als »politische Pädagogen« besser zu umreißen, artikuliert Ricœur den Unterschied zwischen Zivilisation und Kultur. Die Zivilisation als Begriff umfasst nach Ricœur drei Realitätsebenen: die Ebene der Instrumente (*outillages*), die der Institutionen und die der Werte. Die Kultur hingegen sei ein engerer Begriff, der sich nur auf die Ebene der Werte beziehe. Es wäre jedoch ein grober Fehler zu glauben, betont Ricœur, dass die Tätigkeit des Intellektuellen auf die dritte Ebene, diejenige der Werte, begrenzt sei: «Dies wäre die tödliche Illusion einer desengagierten, desinkarnierten Konzeption des Intellektuellen, gegen die ich mich stark auflehne. Ich möchte zeigen, dass es auf jeder dieser Ebenen eine spezifische Intervention gibt, die weder auf die des Technokraten auf der ersten Ebene, noch auf die des Politikers auf der zweiten Ebene, noch auf die des Schriftstellers, des Professors oder des Priesters auf der dritten Ebene, reduziert werden kann« (L1, 248). Ricœur stellt sich deshalb zum

46 P. Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, in: *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 4 (1965), 13–21.

47 P. Ricœur, *Tâches de l'éducateur politique*, in: *Esprit* 33, no. 7–8, juillet/aout (1965), 78–93, repr. in: L1, 241–257.

48 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, 13; L1, 249.

Ziel, die Aufgaben und die Verantwortlichkeiten der Intellektuellen auf diesen drei Ebenen aufzuzeigen.

Die erste Ebene, diejenige der Instrumente, d.h. aller Hilfsmittel, die zur Erschaffung neuer Güter beitragen, sei mit der Planung des wirtschaftlichen Wachstums verbunden. Sie impliziere somit kollektive Entscheidungen, die auf Prognosen des ökonomischen Wachstums basieren. Diese Entscheidungen seien zwar ein technokratisches Problem, ziehen aber dennoch eine bestimmte ethische Verantwortung nach sich: »Da die Prognosen die Wahl [bezüglich des Wachstums] vervielfachen, stehen wir im Zentrum unserer Wirtschaft vor moralischen Fragen«, erklärt Ricœur.⁴⁹ Damit es nicht dazu kommt, dass ein kleiner Teil der Gesellschaft – Technokraten, Parteiapparate, Erpressungsgruppen – diese Entscheidungen allein trifft, die Gesellschaft dann aber die ganze Verantwortung dafür übernehmen muss, sei eine neue Form der Demokratie notwendig, die es ermöglicht, die individuelle Entscheidung in die kollektive Wahl einzubeziehen: »Es muss sichergestellt werden, dass die kollektiven Entscheidungen von möglichst vielen Menschen gewünscht, diskutiert und entschieden werden«.⁵⁰ Somit erweist sich nach Ricœur die Aufgabe der Intellektuellen auf dieser Ebene als eine doppelte: Sie sollten, einerseits, die ethische Bedeutung jeder angeblich rein ökonomischen Entscheidung sichtbar machen und, andererseits, für den Aufbau einer ökonomischen Demokratie kämpfen.

Auf der zweiten Ebene, derjenigen der Institutionen, sei es wichtig die Beziehungen zwischen Politik und Ethik genauer zu artikulieren. Ricœur wendet sich zu diesem Zweck an Max Weber, der den wichtigen Unterschied zwischen Gesinnungsethik und Verantwortungsethik aufgezeigt hat.⁵¹ Unter Gesinnungsethik versteht Ricœur

49 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, 13.

50 Ebd. 15; LI, 250.

51 Siehe M. Weber, *Politik als Beruf*, in: ders., *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Zweiter Vortrag*, München 1919; unter dem Titel *Der Beruf zur Politik*, in: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1968, 167–185. Es sei hier daran erinnert, dass es sich um einen Unterschied zwischen Axiologie und Teleologie handelt. Die Gesinnungsethik fällt unter die sogenannte Axiologie, insofern es darum geht, einen bestimmten Wert nicht zu verraten – zum Beispiel niemals Gewalt anzuwenden, immer die Wahrheit zu sagen usw. Die Konsequenzen sind für den Agierenden hier nicht von Belang, solange er den Werten und Prinzipien treu bleibt. Die Verantwor-

»die Projektion grundlegender Ziele und unter Verantwortungsethik die Ausübung von Handlungen im Zeichen des Möglichen und Vernünftigen mit den Mitteln der Gewalt [force]«. ⁵² Seine These lautet hier, dass wir beide Ethiken brauchen und dass das Wohl einer Gemeinschaft von deren richtigem Verhältnis abhängig sei. Er warnt davor, beide Ethiken zu eng zu fassen, d.h. die Gesinnungsethik auf den politischen Bereich zu begrenzen und die Verantwortungsethik auf den moralischen. Denn die Gesinnungsethik sei von wissenschaftlichen, kulturellen und konfessionellen Gemeinschaften getragen, ohne unbedingt mit einer politischen Ideologie verbunden zu sein, während die Verantwortungsethik die Form einer »Moral der Gewalt«, der kalkulierbaren Schuld und regulierten Gewaltanwendung annehmen könne. »Die Aufgabe der Bildung ist, meines Erachtens, eine lebendige Spannung [zwischen beiden Ethiken] aufrechtzuerhalten. Denn wenn wir die Gesinnungsethik auf die Verantwortungsethik reduzieren, würden wir in einen politischen Realismus, einen Machiavellismus verfallen, bewirkt durch die ständige Verwechslung von Mitteln und Zwecken. Wenn jedoch die Gesinnungsethik ein direktes Handeln beanspruchen würde, würden wir in die Illusionen des Moralismus und des Klerikalismus verfallen« (L1, 251).

Die Gesinnungsethik könne nur indirekt eine Wirkung auf die Verantwortungsethik ausüben und sei auch nicht sofort realisierbar, aber man brauche sie als eine Vision für die Gestaltung einer gerechten, alle Menschen umfassenden Gemeinschaft. Die Notwendigkeit einer solchen Vision ergebe sich aus der Tatsache, dass die modernen Gesellschaften an Entfremdung sowie an Sinnverlust leiden, der durch das Rationalisieren des Alltags und den materiellen Wohlstand entstanden sei. Man habe im technischen und wirtschaftlichen Bereich zwar »eine Intelligenz der Mittel« entwickelt, die es ermögliche, von Fortschritt zu sprechen, aber gleichzeitig sei es zu einer Art Auflösung der Ziele gekommen: »Woran wir jetzt leiden, ist die Tatsache, dass je mehr wir Mittel finden, um die industrielle, technische, wirtschaftliche und sogar die soziale und politische Welt zu leiten, desto weniger sehen wir den Grund für all das [...]. Wenn die Grund-

tungsethik fällt dagegen unter die Teleologie, d.h. das Wichtige hier ist das Ziel und die konkreten Konsequenzen des Handelns.

52 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, 20.

bedürfnisse nach Nahrung, Unterkunft und Freizeit befriedigt sind, betreten wir eine Welt der Laune, der Willkür, des ›egal was‹. Wir erkennen die Sinnlosigkeit von Arbeit, Freizeit und Sexualität«. ⁵³ Die Aufgabe des Intellektuellen und des Philosophen sei es hier, diesem Ziel- und Sinnverlust entgegenzuwirken. Dies sei möglich durch den Entwurf einer bestimmten Vision von menschlicher Gemeinschaft, die ein verantwortungsvolles Handeln in der gegenwärtigen Welt ermögliche. Ricœur nennt diese Vision »Utopie«, insofern sie ein ideelles Projekt darstellt.

»Ich glaube, dass es eine utopische Funktion in der sozialen Ordnung gibt; allein die Utopie kann dem ökonomischen, sozialen und politischen Handeln ein Ziel geben, und zwar ein doppeltes Ziel: einerseits, die Menschheit als Totalität und andererseits die Person als Singularität anzustreben. [...] Es gibt eine universelle Moral, insofern die Menschheit ihre Existenz als ein unzertrennliches Ganzes entwerfen kann; diese Funktion der Utopie kann auf keine wissenschaftliche Analyse reduziert werden. [...] Das Ziel der einen Menschheit, verstanden als das ein und dasselbe leidende und wollende Wesen, ist der Horizont all unserer Debatten über die Gesamtheit der Welt, über die atomare Gefahr, über die Dekolonisation oder über das, was François Perroux ›verallgemeinerte Ökonomie‹ nennt« (LI, 252).

Ricœur vergleicht diese Utopie mit dem »Reich Gottes« als ›Übereinstimmung der Gegensätze‹ sowie mit dem, »wovon die politischen Philosophen oder die Sozialphilosophen immer geträumt haben und es ›Herrschaft der Ziele‹ oder ›absolute Gesellschaft‹ oder ›konkrete Totalität‹ genannt haben. Es wäre in gewisser Weise [...] sowohl die vollständige Verwirklichung der Einheit der menschlichen Spezies als auch ihrer Singularität«. ⁵⁴ Wie jede Utopie, so Ricœur, habe auch diese keine unmittelbare Wirkung, aber sie gebe uns ein Strukturmodell der Ethik an die Hand, das eine Pädagogik der Geschichte inspirieren und die Verantwortung von diversen Kulturgruppen und Kirchen leiten könnte. Mit anderen Worten, die ethische Reflexion oder das Predigen ist keine direkte Handlung, sondern nur ein Druck der utopischen Forderung der Gesinnungsethik auf die Verantwortungsethik. Diese utopische Forderung wür-

53 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, 17.

54 Ricœur, *Notre responsabilité dans le monde moderne*, 20.

de sich jedoch als verlogen herausstellen, wenn sie nicht konkret weitergegeben wird, wenn sie nicht in der öffentlichen Meinung reflektiert und in die Motivationen der Planungsentscheidung einbezogen wird. Das bedeutet, dass sie die historische Erfahrung, die wir auf der Ebene der Instrumente und der Institutionen machen, schrittweise transformieren muss in Hinsicht auf eine gerechtere Gemeinschaft der Gleichbehandlung, in der die Kluft zwischen Reichen und Armen nach und nach kleiner würde.

Auf der dritten Ebene, derjenigen der Werte, sieht Ricœur zwei große Aufgaben der Intellektuellen. Die erste Aufgabe bestehe in der ständigen Schlichtung zwischen technischem Universalismus und kulturellem Kontext: »Die Kämpfe für die Dekolonisierung und Befreiung sind von dieser doppelten Notwendigkeit gekennzeichnet: in die globale technische Gesellschaft einzutreten und zugleich sich in der eigenen kulturellen Vergangenheit zu verankern [...], denn wir sind individuell und kulturell eine Person nur insofern wir unsere Vergangenheit, Werte und Symbole voll annehmen und fähig sind, sie in ihrer Gesamtheit zu interpretieren« (L1, 254).

Die zweite Aufgabe, die mit der ersten unmittelbar verbunden ist, betreffe den Philosophen als Hermeneutiker: »[E]s können nicht alle Werte der Vergangenheit überleben; überleben können nur diese Werte, die imstande sind sich einer ›Reinterpretation‹ zu unterziehen. So kann nur diejenige Spiritualität überleben, die die menschliche Verantwortung erkennt und einen Sinn der materiellen Existenz, der technischen Welt und, im Allgemeinen, der Geschichte zu stiften vermag. [...] Nur eine Wiederaufnahme der Vergangenheit und eine lebendige Reinterpretation der Traditionen werden den modernen Gesellschaften erlauben der Nivellierung, die uns die Konsumgesellschaft aufzwingt, Widerstand zu leisten. Hier kommen wir zur Arbeit der Kultur und konkreter zur Arbeit der Sprache, durch welcher unsere Kritik der Idee der Zivilisation sich mit dem Problem der Hermeneutik überkreuzt« (L1, 255).

Ricœur fasst die drei Aufgaben und Verantwortungsbereiche der Intellektuellen folgendermaßen zusammen: 1. Der Kampf für eine ökonomische Demokratie; 2. Die Befürwortung eines Projektes für die Gesamtheit der Menschen und der einzelnen Person; 3. Die hermeneutische Reinterpretation der Traditionen im Angesicht des Aufstiegs der Konsumgesellschaft.

Welche Schlüsse können wir nun bezüglich dieses »strukturellen Modells« und seiner humanistischen Utopie ziehen?

Aus der Sicht der phänomenologischen Verantwortungskonzeptionen erinnert das Ricœur'sche Modell von weitem vielleicht an Husserls Auftrag an die Philosophen, Verantwortung für die Zukunft die Menschheit zu übernehmen. Doch die wesentlichen Unterschiede zu Husserl fallen sofort ins Auge: Humanismus anstatt Eurozentrismus, Historismus anstatt transzendentalen Idealismus und, nicht zuletzt, Absage an die elitäre Rolle der Philosophen als die auserkorenen Retter der Menschheit. Nach Ricœur sind *alle* Intellektuellen für die politische Bildung verantwortlich, wobei er den Begriff »Intellektueller« oder »politischer Pädagoge« in einem sehr weiten Sinne versteht, nämlich als »all diejenigen, die sich verantwortlich fühlen, sei es durch die Ausübung von Denken, Sprache, Schreiben oder durch die Transformation, Revolution und Fortentwicklung ihres Landes« (LI, 239). Wichtiger als der Vergleich mit Husserl wäre hier derjenige mit Jonas: Die Artikel *Notre responsabilité dans le monde moderne* und *Tâches de l'éducateur politique* können in einem gewissen Sinne als Vorboten von Jonas' *Prinzip Verantwortung* angesehen werden, insofern sie die Herausforderungen der modernen technokratischen Gesellschaft und die neuen Bereiche individueller und kollektiver Verantwortung beschreiben. Weiters wäre die besondere Bedeutung und die Verantwortung der Hermeneutik für die Neuinterpretation der Vergangenheit der Geschichte der verschiedenen Völker und Gruppen mit ihren mannigfaltigen Erfahrungen, Werten und Symbolen hervorzuheben. Obwohl Ricœur die Rolle der Hermeneutik nur auf der axiologischen Ebene anspricht, kann man leicht erkennen, dass die anderen zwei Ebenen, die der Instrumente und die der Politik, ihrer genauso bedürfen, wenn es zum Beispiel um Sinnerschließung, um die Ausarbeitung der ethischen Bedeutung für die Ökonomie oder um politisches und historisches Verstehen geht.

Die von Ricœur erschlossenen Aufgaben und Verantwortungsbereiche der Intellektuellen zeigen, inwiefern Teleologie und Axiologie zusammengedacht werden müssen. Daher darf man – wenn man Ricœurs Verantwortungskonzeption als »*éthique de la responsabilité*« bezeichnet – nicht vergessen, dass für ihn die Ethik immer auf zwei Ebenen zu denken ist: auf derjenigen der Gesinnungsethik und auf derjenigen der Verantwortungsethik. Ohne den Druck der Gesin-

nungsethik würde die Verantwortungsethik ihr humanistisches Ziel aus den Augen verlieren und, umgekehrt, ohne die Verantwortungsethik würde die Gesinnungsethik in Moralismus und Parteilichkeit verfallen. Es wäre also eine Verkürzung, Ricœurs Denken auf die Verantwortungsethik zu reduzieren und dabei auf seine humanistische Utopie zu verzichten.

