

GEDANKEN ZUR »PETITE ÉTHIQUE«¹ DES PAUL RICOEUR

Hubert Dumberger

17.02 Ricoeur, P.

Das Werk des französischen Philosophen ist thematisch ausdifferenziert. Er setzt sich — im Bestreben neue Brücken zu schlagen und neue Erkenntnisse der geisteswissenschaftlichen Debatte beizutragen — im Laufe seines Schaffens mit einer Vielzahl philosophischer Perspektiven und Denkschulen auseinander. Kern seines Anliegens bleibt aber stets der Mensch. Der Mensch auf dem Weg der Selbstfindung ist dabei unabdingbar mit der Anerkennung und Respektierung des Anderen verbunden. Die Suche nach möglichen Direktiven für den sozialen Umgang ist damit konsequent. Paul Ricoeur selbst ist es, der seine ethischen Überlegungen mit dem Etikett »petite éthique« versieht. Ein philosophisches Understatement darf zu Recht darin erkannt werden.

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung ist dabei Ricoeurs Vorschlag zur Deutung des Phänomens des Bösen in seiner Verbindung zum Menschen. Danach soll der ethische Entwurf Ricoeurs systematisch verortet werden, um seine Originalität und mögliche Ansatzpunkte für eine weiterführende Debatte deutlich werden zu lassen.

1. *Das Phänomen des Bösen*

Eine prägnante Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Bösen führt Ricoeur im Rahmen der Veröffentlichung *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*². Er nimmt sich in diesem kleinen Band vor, das Problem des Bösen philosophisch aufzubereiten, um im Anschluss eine theologisch gefärbte Versöhnung oder einen Lösungsvorschlag zu liefern. Ricoeur versucht eine gedankliche Überwindung der Trennung von Philosophie und Theologie, die

- 1 Ricoeur selbst führt diese Bezeichnung in seinem Werk *Soi-même comme un autre* ein. Dieses Werk steht in einer engen Verbindung mit dem Aufsatz *Ethik und Moral*. Peter Welsen greift den Begriff der »petite éthique« in der Einleitung zu den hermeneutischen Aufsätzen wieder auf. (vgl. Ricoeur, Vom Text zur Person, S. XX)
- 2 Die Veröffentlichung in deutscher Sprache ist verkürzt unter dem Titel *Das Böse* erschienen. Der Originaltitel spiegelt aber den Hintergrund wider, vor dem Ricoeur das Phänomen behandeln möchte. Das Böse streift beide Diskursphären von Philosophie und Theologie und eine Klärung, oder sagen wir besser, eine Annäherung an dieses Phänomen erfolgt nach Ricoeur im Zusammenspiel der Disziplinen.

seit Kants *Über das Misslingen aller philosophischer Versuche in der Theodizee*³ zwischen — allgemein gesprochen — der Existenz des Bösen und der Annahme der Existenz eines allmächtigen Gottes verläuft. Vom denkenden Menschen verlangt er, sich entweder auf die eine oder die andere Seite zu schlagen, um dem ungelegneten aporetischen Charakter der Konstellation einen produktiven Sinn abzugewinnen. Die Zulässigkeit dieses Unternehmens ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung, sondern die kritische Nachgang dieses Gedankens, indem das Böse als Phänomen betrachtet wird und die menschliche Disposition ausgeklammert bleibt.

Das Böse im ricoeurschen Sinne umfasst dabei sowohl begangenes als auch erfahrenes Unrecht und Leid. Er selbst fragt: »Was bringt nun die Philosophie und Theologie dazu, trotz dieser unwiderlegbaren Polarität das Böse als gemeinsame Wurzel von Sünde und Leiden zu denken?«⁴ Die Antwort liegt in der engen Verflechtung von Sünde und Leid und der damit einhergehenden Gewalt. Erscheint diese Argumentation zwar gut nachvollziehbar, so bleibt jedoch die Frage nach all dem Leid und dem Bösen in der Welt, für das eine konkrete Zurechnung unmöglich erscheint. Ricoeur führt diese Unerklärlichkeit zur Frage nach der Erscheinung des Bösen und dessen Ort.⁵ Er geleitet uns durch zwei Jahrtausende ontologischer Bemühungen, das Böse zu klären, ehe er selbst eine Lösung präsentiert.

Exemplarisch lässt sich immer wieder — und auch Ricoeur kommt nicht daran vorbei — am biblischen Hiob die Beziehung zwischen Gott, den Menschen und der Existenz des Bösen in der Welt durchdenken.

Gott bzw. der gekreuzigte Sohn Gottes wird dabei zum Leidensgenossen des Menschen. Es obliegt dem Menschen, sich zu entwickeln und zu läutern und Gott nicht verantwortlich zu machen, sondern seine Hilfe anzunehmen. Ricoeur transzendiert die Aporie, die durch das Leiden hervorgerufen wird. Man kann klagen und hadern, zürnen und fragen — am Ende wartet ein verstehender und mitleidender Gott auf den Menschen, der diesen Weg bestreitet. Nur die Verantwortung für das Böse liegt nicht mehr bei Gott. Die Allmächtigkeit Gottes wird zugunsten demütiger oder auch aufgeklärter Akzeptanz der Lebenswelt preisgegeben. Auf praktischer Ebene hilft Ricoeur, das nicht zu verstehende Leid zu akzeptieren oder zumindest in einen Lebensvollzug konstruktiv zu integrieren.⁶ Auf metaphysischer Ebene versucht Ricoeur, einen Gottesbegriff zu retten, indem er sich auf die »gebrochene Di-

3 Kant, *Gesammelte Werke*
Theodizee beschäftigt sich ganz allgemein gesprochen mit der Möglichkeit der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens in der Welt.

4 Ricoeur, *Das Böse*, S. 18

5 vgl. ebd., S. 23, Ricoeur stellt hier die Frage: »Woher kommt das Böse?«

6 vgl. ebd., S. 57 ff.

alektik«⁷ Karl Barths bezieht. Er versucht, das Böse von Gott abzuspalten, ohne dessen Allmacht preiszugeben. »Mit anderen Worten: Das Böse existiert nur als Gegenstand seines [Gottes, Anm. d. Verf.] Zornes. Damit ist die Souveränität Gottes intakt, obwohl seine Herrschaft über das Nichts nicht mit seiner Herrschaft voller Güte über die Schöpfung zu vereinbaren ist.«⁸ Das Böse wird dabei zum Nichtigen, zum Verworfenen, zur 'linken Hand Gottes'. Das Wesen des Nichtigen ist, das zu sein, was Gott nicht will.⁹

Ob ihm damit eine moderne Form der Theodizee gelingt, mag jeder für sich entscheiden, gerade wenn er weiter ausführt, dass er eine systematische Totalität und Logik der Widerspruchsfreiheit in der Theodizee aufgibt.

Entscheidend für die weiteren Überlegungen erweist sich die Unterscheidung Ricoeurs hinsichtlich der Einflussmöglichkeiten des Menschen auf das Phänomen des Bösen. So wie er feststellt, dass der Mensch selbst zum Urheber des Bösen werden kann, so fordert er denn auch: »Laßt uns, bevor wir Gott Vorwürfe machen oder über einen dämonischen Ursprung des Bösen in Gott spekulieren, ethisch und politisch gegen das Böse vorgehen.«¹⁰

Ricoeur deutet das Böse ontologisch. Er löst sich dadurch nicht gänzlich von der jüdisch-christlichen Tradition der Erklärungsvorschläge, wie sie z. B. durch die Endlichkeit des Menschen oder die künftige Heilserwartung und -versprechung proklamiert werden, aber andererseits formuliert er auch den Auftrag an eine kritische Philosophie, das Böse und, mit anderen Worten, die »unbewältigte Unmenschlichkeit des Menschen«¹¹ in ihren gesellschaftlichen Facetten sichtbar zu machen. Ricoeur verwendet den Begriff des Heiligen identisch mit dem Gottesbegriff. »Gott ist sowohl der Heilige als auch der Gute. Das Sittlich-Gute wurzelt im Heiligen, die Sittlichkeit in der Religion.«¹²

Es liegt nahe, die christlich-abendländische Prägung von Ricoeurs Denkens als partielles Ethos und Teil der historischen Identität des Subjekts zu interpretieren, nicht aber als reine Glaubensethik oder Moraltheologie.

Ricoeurs Konzept könnte somit einerseits dazu führen, die christliche Ethik für Transformationen zu öffnen, indem diese Begriffe den Zugang zum Thema ermöglichen. Andererseits besteht bei näherer Betrachtung der Verwendung der Begriffe »Gott«, oder »das Heilige« als transzendente Entitäten die Gefahr einer hierarchischen Grundausrichtung, die einem möglichen

7 ebd., S. 45

8 ebd., S. 49

9 vgl. ebd.

10 ebd., S. 54

11 Oelmüller, Handbuch philosophischer Grundbegriffe, S. 257

12 Krautwig, Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. IV, S. 108

und notwendigen Diskurs unterschiedlicher kultureller Denkansätze im Weg stehen könnte. Annemarie Pieper drückt es im Hinblick auf künftige ethische Debatten im herrschaftsfreien Kontext so aus: »Will man ein neues Sprachspiel des Ethos im Sinne eines Weltethos kreieren, so müssen die althergebrachten moralischen Begriffe und Prinzipien für den Übergang zu einem horizontalen Ethos entvertikalisiert werden, um sie von der Betonkruste logozentrischer Rationalitätsstrukturen zu befreien und durch Anbindung an konkrete Interaktionsverhältnisse zu flexibilisieren.«¹³

Eine Neubegründung möglicher, zeitgemäßer Handlungsziele und Entscheidungskriterien verlangt immer wieder von den Menschen, die wiederkehrenden Fragen neu zu durchdenken. Ricoeur unternimmt dabei den Versuch, ontologische mit rationalen Legitimationsversuchen diskursiv zu verbinden.

2. *Ethische Positionierung*

Im Werk des Franzosen Ricoeur nehmen ethische Gedanken einen wiederkehrenden Platz ein. Von einer ricoeurschen Ethik im eigentlichen Sinne zu sprechen, erlaubt sich wohl nur in einer Art Gesamtschau, weil sich die Bezugspunkte über sein gesamtes Werk verteilen. Nebenbei bemerkt, gilt dies auch noch für andere Schwerpunkte innerhalb seines Gesamtwerkes. Ethik ist bei Ricoeur sowohl als Grundhaltung des Menschen zu verstehen, d. h. die narrative Verfasstheit des Menschen zwischen *idem* und *ipse*¹⁴ kann durchaus als Analogon zum Verhältnis von Norm und Ethik gedeutet werden, wie auch als Modus, Analyse und Reflexion auf das gute Leben. Somit unterscheidet sich Ricoeur erstmal nicht allzu sehr von der weithin akzeptierten Aufgabenstellung und Zielsetzung philosophischer Ethik, nämlich unter Bezugnahme auf Moral und Ethik zum menschlichen und gerechten Handeln zu befähigen. Die dialektische Stellung von Ethik und Formalismus ist daher genauso zu prüfen, wie die möglicherweise originelle Setzung der praktischen Weisheit.

An dieser Stelle wird mit der gestrafften Darstellung der Kernelemente begonnen. Ricoeur schlägt für seine Untersuchungen folgende Definition von Ethik vor: »Ethische Ausrichtung wollen wir die Ausrichtung auf das ‚gute Leben‘ mit Anderen [autrui] und für sie in gerechten Institutionen nennen.«¹⁵

13 Pieper, Einführung in die Ethik, S. 133

14 Zur inhaltlichen Verwendung der Begriffe sei auf Ricoeurs Artikel *Narrative Identität* in der Ausgabe *Vom Text zur Person*, S. 209–225 verwiesen.

15 Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, S. 210 und 397

An anderer Stelle beschließt er die Definition mit dem Zusatz: »Die drei Komponenten der Definition sind gleich wichtig.«¹⁶

Eine dezidierte Untersuchung dazu unternimmt Ricoeur in seiner bereits erwähnten »petite éthique«¹⁷. In erster Linie bemüht er sich um eine Zusammenführung der teleologischen und deontologischen Positionen, die sich in und mit gerechten Institutionen ausarbeiten lassen. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf Aristoteles, Kant und Rawls als die drei großen Denker, die ihm hierfür die Grundkonstellation liefern.

Drei Thesen markieren den Beginn seiner Überlegungen. Sie sollen eine dynamische, interaktive und grundsätzlich offene, ethische Entscheidungsfindung gewährleisten und leiten:

Vorrang der Ethik gegenüber der Moral,

Notwendigkeit, dass sich die ethische Ausrichtung einer Prüfung durch die Norm unterzieht (Moral),

Legitimität des Rekurses der Norm auf die ethische Ausrichtung bei Konflikten, deren einziger Ausweg in der praktischen Weisheit liegt.¹⁸

Ricoeur expliziert diese Thesen jeweils an den gleichwertigen Bestandteilen seiner Definition der ethischen Ausrichtung.

2.1 Das gute Leben ...

Im ethischen Sinne verwirklicht sich das gute Leben im Streben eben danach. Der Wunsch, gut zu leben, kann auch als Sorge um die eigene Person interpretiert werden. »Was an einem selbst von Grund auf schätzenswert ist, ist zweierlei: zunächst die Fähigkeit, aus Gründen zu wählen, dies oder jenes vorzuziehen, kurz, die Fähigkeit *absichtlich* zu handeln; sodann die Fähigkeit, verändernd in den Lauf der Dinge einzugreifen, etwas in der Welt zu beginnen, kurz, die Fähigkeit zur *Initiative*.«¹⁹ Der Mensch erkennt sich im Spiegel seiner Handlungen als deren Urheber, als ein schätzbares und wertvolles Geschöpf.

Auf normativer Ebene geht es um die Formulierung von Normen, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können. Die Universalisierbarkeit von Regeln leitet sich von Kants erstem Kategorischen Imperativ ab und führt Ricoeur direkt zu einer Vorstellung von Autonomie des Subjekts. »Wer auch

16 Ricoeur, Ethik und Moral, in: Vom Text zur Person, S. 252

17 ebd., S. 251–267

18 vgl. ebd., S. 251 f.

19 ebd., S. 252 f.

immer sich diesem Imperativ unterwirft, ist autonom, das heißt, Urheber des Gesetzes, dem er gehorcht.«²⁰

Im praktischen Leben können nun die beiden vorgängigen Aspekte konfligieren. Folglich lässt sich nicht jede Selbstschätzung, die ja Partikularismen wie Kultur und Geschichte unterworfen ist, unter eine universalistische Handlungsmaxime subsumieren. Eine Lösung bietet sich in Form der »Universalien im Kontext oder potentielle[n] oder inchoative[n] Universalien«²¹ an. Diese bedeuten nichts anderes, als die gleichberechtigte Akzeptanz des Anderen und das Bestreben, im Dialog zu einer Übereinkunft zu kommen.²²

2.2 ... mit und für die Anderen ...

Die ethischen Implikationen bündeln sich im Begriff der Fürsorge. Der Andere erhält nun die Zuschreibungen des Selbst. Dadurch kann sich das Subjekt im Anderen wiedererkennen. Dankbarkeit, Anerkennung oder Mitleid können auf bestehende Ungleichheiten wie ein Korrektiv wirken. »Selbstschätzung und Fürsorge lassen sich nicht ohne einander leben und denken. Selbst sagen, heißt nicht ich sagen. Selbst beinhaltet den Anderen als einen selbst, so daß man von jemandem sagen kann, daß er sich selbst wie einen Anderen schätzt.«²³

Auf moralischer Ebene korrespondiert der zweite Kategorische Imperativ mit dem Begriff der Fürsorge. Die Achtung der Regeln wird ergänzt durch das Gebot des zweiten Imperativs, der besagt, den Menschen stets als Zweck und nicht als bloßes Mittel zu behandeln. Moralisches Handeln wird zur praktisch gebotenen Pflicht, um bestehende Machtgefälle und Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Die moralischen Gebote sind die Antworten auf die Gestalten des Bösen.

Unheil ergibt sich in Folge der Asymmetrie der Machtverhältnisse, in denen einer der Beteiligten zum Handelnden und einer zum Erleidenden wird.²⁴

Die Konflikte auf der Ebene von Fürsorge für den Menschen und Achtung der Regeln lassen sich am ehesten unter Anwendung einer ‚subtilen Dialektik innerhalb einer ‚Beratungsgemeinschaft‘ lösen. Und Ricoeur plädiert für den Rückgriff auf den Begriff der *phronesis* aus der Nikomachischen Ethik. »Es

20 ebd., S. 257

21 ebd., S. 263

22 vgl. ebd.

23 ebd., S. 253

24 vgl. ebd., S. 259

gibt keine Regeln mehr, um zwischen den Regeln zu entscheiden, aber erneut den Rückgriff auf die praktische Weisheit ...«²⁵

2.3 ... in gerechten Institutionen

Die ethische Dimension umfasst hier einen Gerechtigkeitssinn, der sich auch auf die Institutionen einer Gesellschaft auswirkt. Diese Institutionen sollen ein gerechtes Verteilungssystem bezüglich der existierenden und künftigen Vorteile und Lasten einer Gesellschaft installieren und bedienen. Die Gerechtigkeit wird unter ethischen Kriterien geprüft, weil »... die Gerechtigkeit noch eine Tugend auf dem Weg zum guten Leben ist und der Sinn für Ungerechtigkeit durch seine Klarheit den Argumenten der Juristen und Politiker vorhergeht«²⁶. Hier gelangt er an den Punkt, wo die Norm die ethische Ausrichtung einer

Prüfung unterziehen kann und muss. Dazu wird Rawls Begriff der *fairness*²⁷ aufgegriffen. Dem gerechten Gesellschaftsvertrag kommt mithin die Funktion zu, »... die Inhalte der Gerechtigkeitsprinzipien aus einem fairen Verfahren ohne jegliche Stellungnahme hinsichtlich irgendeines Kriteriums für das Gute abzuleiten«²⁸. Anhand der Theorie um die Begriffe von *fairness* und *Maximinprinzip*²⁹ möchte Ricoeur aufzeigen, dass Rawls' Gerechtigkeitsprinzipien auf den Voraussetzungen der Goldenen Regel und des Gerechtigkeitssinnes beruhen.³⁰ Ferner zeichnet sich die Transformation der Erkenntnisse auf die formale Ebene aus durch die offensichtlichen, qualitati-

25 ebd., S. 264

26 ebd., S. 256

27 »In seinem Buch *A Theory of Justice* (1971) unterbreitet John Rawls eine Konzeption der Gerechtigkeit, die er *Gerechtigkeit als Fairness* nannte. Die vernünftigsten Gerechtigkeitsprinzipien sind nach dieser Auffassung der Gerechtigkeit als Fairness diejenigen, auf die sich Personen unter fairen Bedingungen einigen könnten. Demnach entfaltet die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness eine Gerechtigkeitstheorie, die vom Gedanken des Gesellschaftsvertrages ausgeht. Die von ihr artikulierten Prinzipien bejahen eine im großen und ganzen liberale Auffassung der Grundrechte und Grundfreiheiten, wobei sie nur solche Ungleichheiten in Besitz und Einkommen zulassen, die den am wenigsten Begüterten zum Vorteil gereichen würden.« (aus dem Vorwort des Herausgebers Kelly, Erin, in: Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, S. 9)

Die vollständige Formulierung der Gerechtigkeitstheorien findet sich auf Seite 78 der zitierten Ausgabe.

28 Ricoeur, *Ethik und Moral*, in: *Vom Text zur Person*, S. 259 f.

29 »Es wird deshalb mit diesem Ausdruck bezeichnet, weil angenommen wird, daß die Partner die Regelung wählen, die *den minimalen Anteil maximiert*. Mit anderen Worten, am gerechtesten ist die ungleiche Verteilung, bei der die Vermehrung des Vorteils der am meisten Begünstigten durch die Verminderung des Nachteils der am wenigsten Begünstigten ausgeglichen wird.« (ebd., S. 260)

30 vgl. ebd., S. 261

ven Unterschiede innerhalb heterogener Werte bzw. innerhalb der Vorteile und Lasten einer Gemeinschaft.

In Art der praktischen Weisheit ein moralisches Situationsurteil zu fällen, bedeutet in diesem Kontext, sich mit der Gerechtigkeit und dem möglichen Gegensatz zur gesellschaftlichen Tradition auseinanderzusetzen. Hier könnte die vorgeschlagene Lösung in einer institutionalisierten Beratungsgemeinschaft, der Führung einer öffentlichen Debatte, liegen, um eine zeitgemäße Prioritätenliste der Werte und Bedeutungen zu schaffen.

Die Autonomie des moralischen Subjekts ist trotz der wiederkehrenden ontologischen Implikationen doch gegeben, insofern die reflexive Bestimmung des Selbst auf dem Weg der Erkenntnis auch zur Verantwortung in ethischen Entscheidungen erwächst, soweit eine Aufhellung der anthropologischen Bedingungen zwischen Selbstheit und Selbigkeit damit korrespondieren. Aus Erkenntnis erwächst Verantwortung, aus Teilerkenntnis zumindest Teilverantwortung. Weder Sein noch Sollen, weder Metaphysik noch reine Wissenschaftstheorie haben alleinigen Anspruch auf Exklusivität, es geht auch nicht um die Klärung des Seins, bevor das Sollen in den Blick tritt und zufriedenstellend beantwortet werden kann. Ricoeur geht es wohl eher darum, die Wechselseitigkeit der Denkbereiche und den Auftrag der gemeinsamen Fortentwicklung zu demonstrieren.

3. *Die ethische Haltung — zwischen deskriptiver und normativer Ethik*

Der Weg vom erkennenden Subjekt zum verantwortlich handelnden Menschen wird von Ricoeur auch im Zuge seiner Ethik aufgegriffen und zwar in den Ausführungen zum Phänomen der Selbstschätzung, innerhalb seiner *Annäherung an die Person*; darin erarbeitet Ricoeur ein personales Konzept.

»Wie auch immer es um das Verhältnis zum Anderen und zur Institution bestellt sein mag [...] gäbe es tatsächlich kein verantwortliches Subjekt, wenn sich dieses nicht als eines selbst schätzen könnte, das fähig ist, absichtlich zu handeln, das heißt, gemäß überlegten Gründen, und das außerdem in der Lage ist, seine Absichten in den Lauf der Dinge durch Initiativen zu inskribieren, welche die Ordnung der Absichten in jene der Ereignisse der Welt einflechten.«³¹ Der These folgt eine sprachtheoretische Beweisführung, die versucht, das reziproke Verhältnis zwischen Selbst und Anderen bzw. Dritten grammatikalisch zu stützen.

31 ebd., S. 229

Folgt man Ricoeur, erklärt sich die Notwendigkeit von Ethik, weil Ungleichheit (ganz allgemein gesprochen) die menschlichen Lebensverhältnisse kennzeichnet. Daraus leitet sich die Forderung nach gegenseitiger Verantwortung des Menschen für den Anderen ab. Durch Tausch und Gabe findet zwischen Handelndem und Erleidendem, Schwachem und Starkem ein Ausgleich statt.³² Die Menschen sollen sich gegenseitig zu einem gerechteren und besser gelingenden Leben verhelfen. Die Frage, die sich hier natürlich stellt, ist folgende: Warum sollen sich Menschen moralisch verhalten?

Zum einen ist nach Ricoeur dem Menschen der Wunsch nach einem gelingenden Leben wesentlich. »Indem man die Ethik so in die Tiefe des Begehrens inskribiert, unterstreicht man ihren Charakter des Wunsches, des Optativs, der jedem Imperativ vorausgeht [...] Oh könnte ich gut leben im Horizont eines gelungenen und — in diesem Sinne — glücklichen Lebens!«³³ Zugegeben ist der Wunsch als anthropologische Kategorie wohl eher als schwach zu bewerten.

Zum anderen erkennt Ricoeur aber auch teleologisch-ethische Vorstellungen an, was uns an den Punkt bringt, den Versuch zu unternehmen, das ethische Modell Ricoeurs zu systematisieren.

Ricoeurs Ethik erlaubt dem Individuum soweit eine autonome Entscheidungsfindung, wie das Subjekt zur Selbsterkenntnis fähig ist. Die heteronomen Elemente des Entwurfs lassen sich in Form tradierter und sozialisierter Werte einer Gesellschaft erkennen. ‚Permanenz‘ und ‚Lebenszusammenhänge‘ beeinflussen die Basis, auf der Entscheidungen getroffen werden. Eine gänzliche Loslösung davon, im Sinne eines streng kantisch-deontologischen Entwurfs, beabsichtigt Ricoeur jedoch nicht, ebenso wenig wie die vollständige Absage an teleologische Überlegungen. Im Gegenteil: Ricoeur versucht, das Zusammenspiel von Sein-Sollen und gutem Leben in einem andauernden Ringen um Erkenntnis gegenseitig voranzutreiben. Eine rawlssche Vertragstheorie mit der Goldenen Regel als Fußnote scheint dabei das virulente Moment der Überlegungen zu sein, wodurch grundsätzlich, so legen es seine Ausführungen nahe, Konflikte lösbar oder zumindest diskutierbar werden sollen.

Deskriptive Momente weist Ricoeurs ethisches Werk auf, weil er ausführlich und als zentrales Bemühen seiner Arbeiten immer wieder auf das Verhältnis von Mensch und dessen Historie stößt. Die zeitliche Dimension der Existenz, geäußert und lebbar gemacht durch die Sprache, oder ganz allgemein gesprochen durch die Objektivationen, sind Gegenstand und Kernelement seiner Philosophie. Über die Interpretation der Lebensäußerungen ge-

32 vgl. ebd., S. 231

33 ebd., S. 229

langt er zur Beschreibung des Menschen. Der Mensch als geschichtliches Wesen wird auf die Moralität seiner Handlungen hin beschrieben und analysiert.

Normative Züge weist Ricoeurs Ethik vor allem dann auf, wenn er auf Kant rekurriert oder den Wunsch nach einem gelingenden Leben, wenn auch wenig ausführlich, so doch postuliert.

4. *Vorüberlegungen zur Ungerechtigkeitsanalyse*

Neben den bisherigen ethischen und subjektspezifischen Überlegungen soll nun der Mensch in seiner postulierten Verfasstheit innerhalb des Staates und in der Beziehung zu seinesgleichen erörtert werden. Denn innerhalb dieser Koordinaten von Politik und Mensch lässt sich soziales Handeln beschreiben bzw. in einer Untersuchung zugänglich machen.

4.1 Mensch und Staat

Schon früh nimmt Ricoeur zur Funktion des Staates Stellung. In einem frühen Vortrag³⁴ widmet er sich der repressiven Funktion staatlicher Gebilde. Selbst in demokratisch organisierten Gesellschaften stellt sich der Staat als »... Synthesis von Legitimität und Gewalt heraus: als moralische Macht, zu fordern, und als physische Macht, zu zwingen«³⁵. Die Verbindung von Recht und staatlicher Gewaltausübung bleibt angespannt, weil die Erfüllung moralischer Vorstellungen nur schwer zu bewerkstelligen ist, zumindest auf breiter Basis für und allgemeiner Akzeptanz durch die Mitglieder einer Gemeinschaft. In späteren Ausführungen spitzt sich die Problematik, in der Suche nach dem Gerechten zwischen dem Legalen und dem Guten zu.³⁶ Hier differenziert Ricoeur. Die Gerechtigkeitsfrage ist innerhalb eines Staates zu regeln. Dazu findet eine Delegation der Aufgaben statt. Die Rechtssprechung ist durch einen institutionalisierten Justizapparat zu gewährleisten und der Prozess der Gerechtigkeitsfindung innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft auszuhandeln.

Die Spannung zwischen idealistisch–philosophischer und praktisch–politischer Vorstellung wirft jeweils Fragen auf, die sowohl inhaltlicher Couleur sind als auch das Verhältnis beider Bereiche zueinander betreffen. Denn die philosophischen wie politischen Haltungen und Einstellungen sind genauso

34 Ricoeur, Staat und Gewalt, in: *Geschichte und Wahrheit*, S. 232–247

35 ebd., S. 233

36 Ricoeur, Das Gerechte zwischen dem Legalen und dem Guten, in: *Vom Text zur Person*, S. 269–294

vielfältig, wie sich die Eröffnung und Durchführung eines Diskurses als prekär hinsichtlich der Ergebnisse und deren Umsetzung erweisen können. Einen Ausweg aus dem Dilemma eröffnet sich nach Ricoeur in der Verwirklichung der gegenseitigen Anerkennung. Gerade in der neuzeitlichen Debatte um Menschenrechte, Partikularismus und Universalismus sieht Ricoeur in der Maxime »Politik der Anerkennung«³⁷ eine standfeste Diskursgrundlage, die es Minderheiten und Mehrheitsgesellschaften erlaubt, Legitimitätskonflikte auszutragen und Zielvorstellungen zu erarbeiten.

Ricoeur bereitet einen ausführlichen Weg zum besseren Gelingen menschlicher Praxis.³⁸ Die menschliche Praxis ist meist, abhängig von den denkbaren und existierenden politischen Modellen, in eine staatliche Verfasstheit eingebettet. Ricoeur beginnt seine Ausführungen zum Verhältnis von Staat und Gewalt, d. h. der staatlichen Gewalt gegenüber den Angehörigen des Staates, mit der Festlegung, dass der Mensch politisch sei, und stellt die Frage nach den betreffenden geistesgeschichtlichen Implikationen. Was bedeutet die Tatsache, dass die politische Existenz des Menschen bewacht und geleitet wird von einer Gewalt — der staatlichen –, die alle Merkmale einer legitimen Gewalt trägt?³⁹ Der Staat wird zum legitimen Träger des Gewaltmonopols. »Mit dem Staat tritt eine *bestimmte Gewalt* auf, die alle Merkmale der *Legitimität* trägt.«⁴⁰

Diese Behauptung wirft natürlich weitere Fragen auf. Fragen, die sich vornehmlich mit der Herleitung der Legitimität, der Kontrolle des Gewaltmonopols und dem zu schützenden Wertekanon einer Gemeinschaft beschäftigen. Der erste und letzte Punkt werden von Ricoeur näher erläutert und hier in der Folge detaillierter behandelt. Der zweite Aspekt, die Kontrolle der staatlichen Gewalt, wäre Gegenstand politischer Untersuchungen und wird hier keine explizite Fortführung erfahren.

Die Legitimität erhält der Staat, und dies wird nicht weiter dargelegt, weil der schon seit Hobbes konstatierte archaische Zustand, in dem der Mensch dem Menschen ein Wolf sei, zu dessen eigenem Wohl überwunden und in einen würdigeren Zustand überführt werden soll. Die staatliche Organisation des Menschen steht nicht zur Diskussion, sie dient ihm hier als Grundlage seiner Analysen.

Im Zusammenspiel von Staat und dessen Möglichkeit, Gewalt auszuüben, sieht Ricoeur ein zentrales Problem. Die vielfältigen Funktionen, die ein Staat übernimmt, sind sanktioniert durch die Macht, letztendlich Zwang

37 Ricoeur, *Wege der Anerkennung*, S. 271

38 Vor allem in seinem Spätwerk »*Wege der Anerkennung*« widmet er sich diesem Thema.

39 vgl. Ricoeur, *Staat und Gewalt*, in: *Geschichte und Wahrheit*, S. 232 f.

40 ebd.

anwenden zu können. »Zu sagen, der Staat sei eine *Macht*, und er sei die *Macht*, zu *zwingen*, läuft auf ein und dasselbe hinaus.«⁴¹ Denn die denkbaren repressiven Verfügungen eines Staates sind wohl niemals deckungsgleich mit den moralischen Erwartungen und Haltungen der Individuen. Die Verbindung von Recht und Gewalt wird dann problematisch, wenn das Leben im Staat den ganzen Anspruch des moralischen Bewusstseins nicht ausdrückt, nicht restlos herstellt, nicht bis zur Neige ausschöpfen kann, wenn die Politik nicht die Erfüllung der Moral sein kann.⁴² Moralische Vollkommenheit ist im und durch den Staat nicht möglich. Die Antike spaltete die *vita activa* und die *vita contemplativa*, das Ideale vom Politischen, und umging den Konflikt. Anhand der christlichen Tradition versucht Ricoeur, diese Unmöglichkeit der moralischen Vollkommenheit im Staat zu belegen. Das Gebot der Nächstenliebe stößt auf die Forderung nach einer anerkannten Autorität, selbst wenn deren Kern die Gerechtigkeit sein soll.

Der Makel, der an der Autorität haftet, ist folgender: Sie schafft Gerechtigkeit, mithilfe von Gewalt. Das Mittel der Gewalt ist die Strafe. »*Die Strafe besiegelt in ihrem Wesen den allerersten Bruch in der Ethik der Liebe*; sie kennt kein Vergeben, sie widersteht dem Bösen, sie setzt eine nicht-reziproke Beziehung ein.«⁴³ Mit anderen Worten trägt die Strafe schon immer Züge und einen Teil dessen in sich, was sie eigentlich zu vermeiden hofft. Das ist natürlich eine fatale Erkenntnis für denjenigen, der an utopischen Wünschen festhalten will. Nicht umsonst schließt Ricoeur seine Untersuchung mit der Einsicht, dass das Ende dieses Dualismus die Aussöhnung des Menschen mit dem Menschen wäre; »... aber das wäre auch das Ende des Staates, weil es das Ende der Geschichte wäre«⁴⁴.

Eine Konsequenz daraus muss die Einsicht sein, dass der Staat somit nicht nur versucht, Schaden von seinen Bürgern abzuwenden, sondern auch, dass gerade der Staat auch Leiden hervorruft; freilich nur, falls wir von einem Staat mit bester Absicht ausgehen, um größeres Unheil zu verhindern.

Hier treten Funktion und Schwachstelle des Gebildes Staat zu Tage. »Vielleicht besteht das Rätsel des Staates tatsächlich darin, das Übel einzuschränken, ohne es auszumerzen, die Menschheit zu erhalten, ohne sie zu retten; die Institution des Staates wird darob nur noch rätselhafter.«⁴⁵

Dieser Gedankengang Ricoeurs ist für die weitere Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit. Denn in diesem »Dualismus von Liebe und

41 ebd., S. 233

42 ebd., S. 233 f.

43 ebd., S. 236

44 ebd., S. 248

45 ebd., S. 238

Zwang«⁴⁶ oder von Ethik und Politik entsteht ein heuristischer Entwurf, der es ermöglichen könnte, durch die Analyse des Missverhältnisses beider Faktoren soziale Schieflagen und Ungerechtigkeiten zu erklären und zu bemessen.

Die Konflikte, die durch das Aufeinandertreffen von ‚Agape, die brüderliche Liebe‘ und ‚obrigkeitlicher Strafgewalt‘ entstehen, manifestieren sich in einem doppelten Phänomen.

Der politisch aktive Bürger muss beide Aspekte in sein Handeln integrieren, nämlich die Verantwortung für sich und für die Gemeinschaft. Das Gleiche trifft auf den modernen Weltbürger zu, der nicht nur mehr passiv Dulder ist, sondern in vielfältiger Weise zum politischen und globalen Akteur wird. Die relative Bedeutungslosigkeit des Einzelnen spielt aus ethischer Überlegung heraus dabei aber keine Rolle, da seine Entscheidungen stets unter der Prämisse der Generalisierbarkeit des eigenen Handelns bedacht werden müssen.

Ferner können größere Konflikte entstehen, wenn der Rahmen staatlichen Strafrechts verlassen wird und die Dimension des Völkerrechts, z. B. durch Krieg, Willkür oder Tyrannei, betroffen ist.

Diese Entwicklung beschreibt Ricoeur als eine Spirale der Unheils, an deren Ende die Umkehrung des Verhältnisses von Liebe und Gewalt steht; »... zuguterletzt ist es nicht mehr die Institution, die die Gewalt legitimiert, sondern die Gewalt, welche die Institution schafft, indem sie die Macht zwischen den Staaten und zwischen den Klassen verteilt«⁴⁷.

Es existiert für Ricoeur eine nicht zu überschreitende Linie: von der straffenden Macht, als Mittel des gerechten Staats, zur konstituierenden Gewalt, als Selbstzweck und Legitimation des eigenen Unrechtsstaats. Diese Linie wird vom Tötungsverbot markiert. »Diese Grenze ist sofort gefunden: Es ist das Mordverbot. >Du sollst nicht töten<.«⁴⁸

Durch die Achtung des menschlichen Lebens und Würde eines jeden Einzelnen werden Opfer und Zwang, Barmherzigkeit und Ordnung überbrückt. Es gibt Grenzen, die der Staat nicht überschreiten darf, »... will er nicht aus dem Bereich des >Guten< austreten, innerhalb dessen seine Gewalt allein vernünftig bleibt«⁴⁹. Entlang des Dekalogs sind die Ethiken der Strafe und der Barmherzigkeit praktisch miteinander vereinbar.

46 ebd., S. 237

47 ebd., S. 242

48 ebd.

49 ebd.

Der Krieg gilt Ricoeur dabei als Grenzsituation. »Wie entsteht ein Staat, der das Mordverbot übertritt und so das Band zerreißt, das die Ethik des Zwangs mit der Ethik der Barmherzigkeit verbunden hat?«⁵⁰

Ricoeur schlgt eine Notethik zwischen der ‚Ethik der Liebe‘ und der ‚Ethik des Amtes‘, vor. Der Mensch wird vor eine nur schwer zu ertragende Wahl gestellt. »Davon nimmt die eine den Mord auf sich, um das physische berleben des Staates zu gewährleisten, und die andere nimmt den Verrat auf sich, um Zeugnis abzulegen.«⁵¹

Der Mensch verhält und entscheidet sich innerhalb der divergierenden Seinsweisen von Liebe und Zwang.

Aus der Konstellation von Individuum, Gesellschaft und Staat ist es nur ein kleiner Schritt zum Gerechtigkeitsdilemma in der sozialen Praxis.

Denn die Gerechtigkeitsfrage entzündet sich an den Schnittstellen der erwähnten Teile einer Gesellschaft oder eines staatlichen Gebildes. Die kleinste Grundeinheit ist und bleibt der Einzelne. Für den Anderen wird er aber gleichzeitig Teil der Gesellschaft und des Staates. Das Individuum wird selbst zum Urheber eines Staates, denn es legitimiert den Staat durch seine Forderung nach Ausgleich, dem er nur bedingt Gefolgschaft leisten will. Die Balance von Teilhabe und Gewalt, von Rechten und Pflichten ist dabei Hauptaufgabe und wesentliche Schwierigkeit.

Was heißt es nun, wenn Ricoeur die Forderung nach einer gerechten Autorität aufstellt? Wie festgestellt, spielt sich die ethische Praxis in einer mehrschichtigen Konstellation ab. Neben der Berührung von Staat und Individuum kommt es auch zur Unterlegung des Verhältnisses mit der Auseinandersetzung um eine aktive und andauernde Modifikation der Gerechtigkeitsfrage. »Die Idee der Gerechtigkeit bestimmt — was auch immer ihr Sinn und Inhalt sein mag — eine soziale Praxis, wobei es wichtig ist, deren Gelegenheit oder Umstände, sodann deren Wege und Kanle auf der institutionellen Ebene sowie schließlich deren Argument auf der Ebene des Diskurses in Erinnerung zu rufen.«⁵²

Das Gerechte ist nach Ricoeur in Ableitung aus seiner dialektischen Struktur zwischen den vermeintlichen Gegensätzen des Guten (teleologische Konzeption) und des Legalen (deontologische Konzeption) zu suchen. Dieser Dialektik weist er die »Rolle einer regulativen Idee«⁵³ zu — im Sinne einer Vorstellung von Gerechtigkeit.

50 ebd., S. 243

51 ebd., S. 247

52 Ricoeur, Das Gerechte zwischen dem Legalen und dem Guten, in: Vom Text zur Person, S. 269

53 vgl. ebd., S. 271

4.2 Schwierigkeit, gerecht zu sein

Bei der näheren Betrachtung ergibt sich die Schwierigkeit, das Verhältnis von Individuen und Gesellschaft angemessen zu verstehen, weil die Gesellschaft als Verteilungs- und Partizipationssystem dieser Relation Rechnung tragen soll, sofern sie gerecht genannt werden will. Die Gesellschaft ist stets mehr als die Summe ihrer Mitglieder.⁵⁴ Die Verteilungsfunktion einer Gemeinschaft basiert nicht allein auf der Addition oder, im Umkehrschluss, der Vergabe der aufzuteilenden Rollen. Problematisch daran ist die Tatsache, dass innerhalb einer Gesellschaft das Bündel der Lasten und Vorteile nicht nur einer rein quantitativen Bemessung und Zuteilung bedarf, um ansatzweise das Prädikat »gerecht« zu verdienen, sondern auch einer qualitativen Bewertung und Verwendung — und sich damit das Zusammenspiel im doppelten Sinne als fragil erweist.

»Mit anderen Worten, die gesellschaftliche Beziehung beschränkt sich nicht auf die Glieder der Beziehung. Aber die Beziehung stellt auch keine zusätzliche Entität dar.«⁵⁵

Ricoeur schlägt einen Weg vor, die Kluft zwischen den Gerechtigkeitsprinzipien, die »... angeblich aus dem bloßen Verfahren der Diskussion in einem durch den Schleier des Nichtwissens charakterisierten Urzustand hervorgegangen sind, und einer Praxis, die, wie wir gesehen haben, durch ihre Gelegenheit, Wege und Mittel sowie ihre Art der Argumentation gekennzeichnet ist«⁵⁶, zu überwinden.

Ein größtmögliches Maß an Gerechtigkeit kann in wechselseitiger Anpassung und Vermittlung zwischen den formalen Prinzipien und der konkreten Praxis des Gerechten entstehen. Die Gerechtigkeitsfrage wird immer da laut, wo Konfliktsituationen zu lösen sind. Konfligierende Interessen, deren Vermittlung durch den Justizapparat erfolgen soll, resultieren aus der Verschiedenartigkeit der Güter und vor dem Hintergrund der Bedingungen einer Konsensbildung.

Die Probleme der Komplexität der Güter ergeben sich aus der Notwendigkeit zur Unterscheidung zwischen handelbaren und nichthandelbaren Gütern, dem vorherrschenden Wertpluralismus, der Debatte um die leitenden Kategorien, der Existenz qualitativer Unterscheidbarkeit (primäre soziale Güter) und dem Zugang zu Positionen mit Macht und Einfluss.

Die grundsätzlichen Bedingungen der Konsensbildung liegen nach Ricoeur in der Fähigkeit des Menschen zur kulturellen Überschneidung, der Interaktion von Hintergrund- und Vordergrundüberzeugungen im Zuge der öf-

54 vgl. ebd., S. 274

55 ebd.

56 ebd., S. 285

fentlichen Diskussion. Diese Grundkonstellation bedingt Mittel und Wege der Gerechtigkeit, weil auf diesem gesellschaftlichen Fundament die politisch-prozedurale Vermittlung zwischen der Funktion des Staates als Wahrer von Sicherheit und Gerechtigkeit und dem Bürger als Kernelement des öffentlichen Raumes und Träger individueller Rechte stattfindet. Der Bürger tritt seine individuellen Rechte an den Staat ab und erhebt gleichzeitig den Anspruch an diesen, dass im Justizapparat die formalen Vorstellungen der Theorie und die konkreten Lebensaufgaben und Lebensumstände gemeinsam einer institutionalisierten Regelung zugeführt werden.⁵⁷

5. *Ausblick*

5.1 Diskurssphären

Ricoeur liefert fast sein gesamtes Werk hindurch diskurstheoretische 'Vorarbeiten'. Um mit Mattern zu sprechen, geht es Ricoeur »... um eine Deutung der menschlichen Existenz im Ausgang von der Vermittlungsfunktion der Sprache, die darüber hinaus noch auf einen Moment methodischer Kontrolle nicht verzichten will«⁵⁸.

Diese Ausgangsfrage, nämlich wie sich die menschlichen Lebensverhältnisse erhellen lassen, kann sowohl der Philosophie im Besonderen als auch den angrenzenden Wissenschaften im Allgemeinen gestellt werden.

Innerhalb der (geschichts-)philosophischen Debatte sieht sich Ricoeur mit der paradoxen Situation der Pluralität philosophischer Systeme und der damit einhergehenden Irrationalität konfrontiert. Er sucht den Standpunkt, »... der zwischen den Ansprüchen echter Philosophie und deren tatsächlicher historischer Praxis unterscheidet«⁵⁹. Er unterzieht den Systembegriff der Untersuchung um »... das Ergebnis einer Unterwerfung der historischen Züge philosophischer Tätigkeit unter ihre systematischen Züge zu durchleuchten«⁶⁰. Er sucht eine Position zwischen einer hegelschen Dialektik und einer postulierten Vereinbarkeit der Systeme.⁶¹

Wie Teilsysteme, hier wissenschaftliche Disziplinen, miteinander in ertragreiche Beziehung zu bringen sind, belegt er selbst auf trefflichsteweise durch seine Studien, in denen die Philosophie stets den konstruktiven Aus-

57 ebd., S. 285 ff.

58 Mattern, Ricoeur zur Einführung, S. 82

59 Ricoeur, Irrationality and plurality of philosophical systems, in: *Dialectica* 39, S. 297

60 ebd.

61 vgl. ebd.

tausch mit anderen Wissenschaften, vornehmlich der Religions- und Sprachwissenschaft und der Psychologie, sucht.

Und genau an diesem Punkt fährt diese Untersuchung fort. Es kann festgehalten werden, dass mit Ricoeur Systeme weder radikal geschlossen noch frei zugänglich sind. Teilbereiche der Wissenschaft können sich gegenseitig bereichern, dazu ist aber Verständigung notwendig und die ist schwierig bzw. braucht einen methodischen Hintergrund, um ihre erkenntnistheoretischen Ansprüche nicht zu unterlaufen.

Die Philosophie und der philosophische Diskurs zeichnen sich dadurch aus, dass sie die Eigenständigkeit der anderen Diskursformen nicht bestreiten, es sich auch um keine reine Reproduktion fremder Erfahrungen handelt, sondern dass mittels der Hermeneutik die Sinnressourcen anderen Diskursarten verfügbar gemacht werden und mittels der »Übertragung in einen anderen Sinnraum« die Philosophie etwas Neues zur Erfahrung beitragen kann.⁶²

Sein erkenntnistheoretisches Fortschreiten, die Interaktion zwischen Diskursphären vollzieht sich durch Reduktion und Interpretation. In seinen Worten ist »... die Welt des Diskurses als eine Dynamik von Attraktionen und Repulsionen aufzufassen, die unaufhörlich Sektoren mit dezentrierten organisatorischen Ausgangspunkten zueinander in Wechselwirkung bringen, ohne daß dieses Wechselspiel je in einem absoluten Wissen zur Ruhe käme, das seine Spannungen in sich auflöste«⁶³.

Auf die Welt des Subjekts übertragen, begegnen uns diese diskurstheoretischen Aussagen analog bei der narrativen Identität und der Auseinandersetzung mit der Beziehung von Mensch und Text.

5.2 Die Dimension des Anderen

Vor allem in seinem Spätwerk »Wege der Anerkennung« rückt die Soziabilität des Menschen noch einmal verstärkt ins Zentrum des Interesses. Die vorgenannte Perspektive auf die Autonomie und die Verantwortung des Individuums werden auch dem Anderen wesentlich zu Teil. Individualität und Alterität bleiben stets aufeinander verwiesen. Unter dieser Prämisse — der zu beanspruchenden Äquivalenz — sind die subjektspezifischen Ansprüche grundsätzlich auf ihre kollektive Kommensurabilität zu hinterfragen.

62 vgl. Mattern, Ricoeur zur Einführung, S. 216 f.

63 Ricoeur, Die lebendige Metapher, S. 283

6. *Fazit*

Ricoeurs Ausführungen transportieren theologische oder religionsphänomenologische Inhalte. Bei näherem Hinsehen wird erkennbar, dass er bei der Erklärung der Notwendigkeit von Ethik und der Formulierung ihrer Zielsetzung zwar auf religiöse Erscheinungen zurückgreift, allerdings auf dem Weg zur diskursiven Lösung moralischer Konflikte nicht auf den normativen Grundcharakter theonomer Pflichten rekurriert. Das autonome Subjekt setzt sich Regeln, nicht Gott oder dessen alleiniger Wille. Denn Ethik ist für Ricoeur Ausrichtung und auch Auftrag des Menschen. Methodisch geht Ricoeur dabei wieder dialektisch zu Werke, in Zusammenführung teleologischer und deontologischer Einflüsse, ohne den Menschen dabei aus seiner Verantwortung zur Suche nach richtigen Entscheidungen zu entlassen.

Allerdings könnte sich aus Ricoeurs Überlegungen die Frage auftun, ob die Verbindung von materialer und formaler Ethik nicht nur eine Bereicherung (größeres Erklärungspotential), sondern möglicherweise ein Hindernis (Minimalkonsens wird erschwert) im Hinblick auf einen interkulturellen Diskurs darstellt, und ferner welche Konsequenzen sich aus dem wechselseitigen Verhältnis von Individualität und Alterität ergeben.

Literaturverzeichnis

Ricoeur Paul — chronologisch

Das Böse

Ricoeur, Paul. Zürich, TVZ, Theologischer Verlag, 2006

Wege der Anerkennung

Ricoeur, Paul. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006

Vom Text zur Person

Ricoeur, Paul. Hamburg, Meiner, 2005

Das Selbst als ein Anderer

Ricoeur, Paul. München, Fink, 1996

Symbolik des Bösen

Ricoeur, Paul. Freiburg im Breisgau, Alber, 1988, 2., unveränd. Aufl.

Die lebendige Metapher

Ricoeur, Paul. München, Fink, 1986

Irrationality and the plurality of philosophical systems

Ricoeur, Paul. *Dialectica*, 39/4, 1985, Seiten 297 — 319

Geschichte und Wahrheit

Ricoeur, Paul. München, List, 1974

Weitere Literatur — alphabetisch

Identity Crisis

Frosh, Stephen. in: *Modernity, Psychoanalysis and the Self*, London, Basingstoke, Macmillan, 1991

Freiheit im Licht der Hoffnung. Zu Paul Ricoeurs Kantdeutung

Greisch, Jean. in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Fischer, Norbert (Hg.), Hamburg, Meiner, 2004, Seiten 583 — 608

Werksausgabe

Kant, Immanuel. Weischedel (Hg.), Frankfurt am Main, 1977

Handbuch theologischer Grundbegriffe

Krautwig, N., Bd. 4, Kösel Verlag, 1991

Ricoeur zur Einführung

Mattern, Jens. Junius Verlag, Hamburg, 1996

Handbuch philosophischer Grundbegriffe

Oelmüller / Krings, Hermann / Baumgartner, Hans Michael, u. a. (Hg.). Band 1, München, Kösel Verlag, 1973

Einführung in die Ethik

Pieper, Annemarie. Tübingen und Basel, Francke Verlag, 4. Auflage, 1999

A theory of justice

Rawls, John. Cambridge, Harvard University Press, 1971

Gerechtigkeit als Fairness

Rawls, John. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003