

YVANKA B. RAYNOVA (Sofia/Vienna)

Paul Ricoeurs Suche nach einer Neubegründung der Menschenrechte und der Würde durch die Fähigkeiten und die Anwendung der *phronèsis*

Abstract

**Paul Ricoeur's Search for a New Foundation of Human Rights and Dignity
by Means of the Capabilities and his Application of *phronesis***

*The aim of the following article is to reconstruct Paul Ricoeur's concepts of human rights and human dignity by exploring some little-known texts, and to exemplify how these concepts are connected to a specific philosophical conception of human being, which is grounded in a Dialectics between transcendence and incarnation, freedom and dependence, identity and difference, capability and fallibility (fragility). In doing so, I will argue that Ricoeur interprets human dignity, which he has never explicitly defined, through the prism of human capabilities, especially of the capability of being responsible. This interpretation allows him to take a differentiated position in the current bioethical debates on the rights of "potential persons" (Embryo) and to illustrate how the Aristotelian *phronèsis* can be used in (bio)ethical cases where decisions are difficult to take.*

Keywords: Paul Ricoeur, human rights, dignity, capabilities, responsibility, ethics, *phronesis*

In vielen einschlägigen Artikeln zur Würde des Menschen, wie z.B. in der französischen Ausgabe der Wikipedia¹ und der *Encyclopédie de l'Agora*², sowie in einigen Fachpublikationen (siehe Seifert 2003, 65), wird oft folgende "Definition der Menschenwürde" Paul Ricoeur zugeschrieben: "Quelque chose est dû à l'être humain du fait qu'il est humain" ("Es steht dem Menschen etwas zu, durch die Tatsache, dass er ein menschliches Wesen ist"). Das Zitat stimmt zwar, aber die Autorinnen und Autoren der genannten Beiträge haben Ricoeurs Artikel "Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain" (Ricoeur 1988, 233-237), aus der es entnommen wurde, so wie es aussieht, nie gelesen; nicht nur, weil die Literaturangaben mangelhaft sind – es fehlt bei Manchen der Aufsatztitel, auch die Seitenangaben sind ungenau – sondern weil Ricoeur in diesem Text überhaupt nicht über *Würde*, sondern über *Menschenrechte* spricht. Das Wort "Würde" (*dignité*) kommt gar nicht vor. Ich werde die ungekürzte Textpassage, aus der diese scheinbare "Definition" der Würde des Menschen herausgerissen wurde, später anführen. Hier möchte ich nur hervorheben, dass ohne den gesamten Ricoeur'schen Artikel unter die Lupe zu nehmen, um sich den Kontext, sowie Ricoeurs Thesen genauer anzuschauen, aus dieser Textpassage allein kaum klar wird, worum es Ricoeur ei-

¹ Siehe "Dignité", *Wikipedia* (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Dignit%C3%A9>)

² Siehe "Dignité", *Encyclopédie de l'Agora* (<http://agora.qc.ca/dossiers/Dignite>)

gentlich geht. Kein Wunder also, wenn es zu abfälligen Kommentaren gekommen ist, wie z.B. bei Marc Halévy:

Tut mir leid Herr Ricœur, aber nichts steht dem Menschen zu allein durch die Tatsache, dass er ein menschliches Wesen ist. Oder man müsste dann unter dem Adjektiv "menschlich" etwas ganz Anderes verstehen als das bloße Faktum, der Gattung homo sapiens demens anzugehören. Wenn das aber der Fall wäre, dann würden sehr wenige von den menschlichen Tieren eine Würde besitzen (...) Die Würde des Menschen besteht in seinen Werken und nicht in ihm selbst.³

Abgesehen davon, dass das Thema "homo sapiens demens" ein weitaus komplexeres ist⁴ als dass man es mit einem Satz abtun könnte, ist der ganze Kommentar problematisch. Erstens: Da es Ricœur hier nicht um Würde geht, ist die alte Debatte, ob die Würde dem Menschen inhärent sei oder, ob sie durch gewisse Leistungen verdient werden müsse, irrelevant. Für Ricœur geht es allein um die Frage, ob und weshalb die Menschenrechte als Rechtsforderungen dem Menschen als solchen zustehen und wie Menschenrechte überhaupt begründet werden können. Zweitens: Halévy unterstellt hier etwas, das mit dem Artikel nichts zu tun hat, nämlich, dass Ricœur die Würde sakralisiert und dem Menschen, der, – so Halévy – nur ein "homo sapiens demens" sei, einen absoluten Wert im Kant'schen Sinne zuschreibe. So etwas steht aber weder im Text selbst, noch anderswo bei Ricœur. Wer sein Früh- und Spätwerk kennt, weiß sehr wohl, dass er den Menschen nicht nur als ein "fähiges", sondern auch als ein "fehlbares" und manchmal "unfähiges" Wesen thematisiert hat.

Das Ziel des folgenden Beitrags ist es, ausgehend von diesem wenig bekannten Text – "Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain" – zu zeigen inwiefern die Menschenrechte bei Ricœur mit einem bestimmten philosophischen Menschenbild verbunden sind, das auf der Dialektik zwischen Transzendenz und Inkarnation, Freiheit und Abhängigkeit, Identität und Differenz, Fähigkeit und Fehlbarkeit/Fragilität gründet. Dabei werde ich die These vertreten, dass Ricœur die Menschenwürde, die er nie explizit definiert hat, durch das Prisma der

³ Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im Original lautet: "Désolé, monsieur Ricœur, rien n'est dû à l'homme du seul fait qu'il est humain. Ou alors, il faudrait mettre dans l'adjectif "humain" tout autre chose que le seul fait d'appartenir au genre homo sapiens demens. Et si tel devait être le cas, bien peu d'animaux humains se pareraient d'une quelconque dignité (...) La dignité de l'homme est dans ses œuvres, et non en lui" (Marc Halévy. "Dignité humaine", online: <http://www.noetique.eu/articles/anthropologie/dignite-humaine>). Halévy, der bei Ilja Prigojine dissertiert hat und mit dem Namen des Nobelpreisträgers überall im Netz kokettiert, bezeichnet sich als Physiker und Philosoph, Spezialist für Freimaurerphilosophie und Esoterik, Zukunftsexperte, Krisenmanager usw. Ich kann seine wissenschaftlichen und philosophischen Kompetenzen nicht beurteilen, aber es steht für mich fest, dass er weder Ricœurs Text gelesen hat, noch sich in seiner Philosophie auskennt. Auch seine weiteren Kommentare zum Würdebegriff bei Kant, Plato und Augustinus, die in dieselbe Richtung gehen, zeugen von oberflächlichen Kenntnissen und Lektüren aus "zweiter Hand".

⁴ Um im französischsprachigen Kontext zu bleiben, möchte ich hier auf die sehr differenzierten Analysen von Edgar Morin verweisen, für den "homo sapiens demens" ein instabiler und antagonistischer Begriff ist, mit dem man nicht nur den Menschen als ein Wesen bezeichnet, das sich zwischen Weisheit und Verrücktheit befindet, sondern auch die Möglichkeit eines Übergangs der Weisheit in Verrücktheit und umgekehrt (siehe Edgar Morin 2013).

menschlichen Fähigkeiten betrachtet und folglich aus der Fähigkeit Verantwortung zu übernehmen her interpretiert. Des Weiteren wird gezeigt wie diese Interpretation es ihm ermöglicht eine differenzierte Position in Bezug auf die gegenwärtigen bioethischen Debatten über die Rechte "potenzieller Personen" (Embryo) einzunehmen und wie die Aristotelische *phronèsis* bei schwierigen (bio)ethischen Entscheidungen Anwendung finden kann.

1. Menschsein und Menschenrechte

Wenn man den Titel des Ricœur'schen Textes, "Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain", außerhalb seines konkreten Kontextes betrachtet, könnte man annehmen, dass es sich hier um einen philosophisch-anthropologischen Beitrag handelt, nicht zuletzt auch weil die Philosophie Paul Ricœurs von Vielen als eine Variante der philosophischen Anthropologie aufgefasst wird⁵. Der Text wurde jedoch aus einem bestimmten Anlass verfasst, der im ersten Augenblick wenig mit philosophischer Anthropologie zu tun hat. Er ist Teil eines Sammelbandes, der dem 50. Jubiläum der *Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte* von 1948 gewidmet ist und einen Vergleich mit der *Déclaration des droits de l'homme* von 1789 anstrebt. In seiner Einleitung zu diesem Band betont der Herausgeber Jean-François de Raymond die doppeldeutige Rezeption der Menschenrechte, die bei den Einen Ehrfurcht, bei den Anderen jedoch Verdacht erregen. Im Zeitalter der Globalisierung habe die Idee der Menschenrechte einen breiten Konsens bei Regierungen und internationalen Organisationen gefunden, woraus der Verdacht geschöpft werde, es handle sich um eine neue Ideologie. Dies, so Raymond, sei jedoch nicht der Fall, ganz im Gegenteil, die Menschenrechte seien vielmehr eine ständige Ideologiekritik im Namen eines kritischen Humanismus:

In Wirklichkeit überschreitet die Idee der Menschenrechte die politischen und kulturellen Spaltungen. Sie entgeht der parteiischen Aneignung und entblößt ironisch die Ideologien. Sie stellt die dringende Frage: "homme de quel(s) droit(s)?" – "Mensch mit welchen Rechten und aus welchem Recht?" – und erfordert die Antwort eines kritischen Humanismus. Die Idee der Menschenrechte verwandelt die Krise des Denkens in ein Denken der Krise.⁶

Durch den Ausdruck: "homme de quel(s) droit(s)?", werden mindestens zwei Fragen aufgeworfen: Inwiefern hat der Mensch Anrecht auf irgendwelche Rechte? Welche Rechte stehen dem Menschen als Menschen zu?

Ricœurs Artikel stellt meines Erachtens einen Versuch dar, diese Fragen historisch und philosophisch aufzugreifen, um das zugrundeliegende Spannungsverhältnis, das mit

⁵ Diese Ansicht wird seit Langem von Jean Greisch vertreten und auch von vielen anderen übernommen (siehe Greisch 2009, 2, 8, 41 ff).

⁶ Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im Original lautet: "En réalité, l'idée des droits de l'homme traverse les clivages politiques et culturels. Elle échappe à l'annexion partisane et dénude ironiquement les idéologies. Elle pose l'irréductible question: "homme de quel(s) droit(s)?" et exige la réponse d'un humanisme critique. L'idée des droits de l'homme transforme la crise de la pensée en pensée de la crise (Raymond, 1988, 5).

der Ambiguität des menschlichen Seins zusammenhängt, aufzuzeigen. Er geht dabei in mehreren Schritten vor.

Der erste Schritt stellt eine rein semantische Textanalyse der *Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte* von 1948 dar, sowie der zwei UNO-Zivilpakete von 1966 – dem *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* und dem *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte*. Ricœur bezeichnet diese Dokumente als „Triumph des Individuums“, da sie den Individuen, aber auch Gruppen von Individuen, grundlegende "subjektive Rechte" einräumen. Somit wären einerseits den Regierungen und Institutionen Handlungsgrenzen gesetzt und andererseits werde die Initiative der Rechts-subjekte gefördert. Das Neue an diesen Dokumenten bestehe darin, dass die Menschenrechte zum ersten Mal in Form eines völkerrechtlichen Abkommens verfasst worden seien. Dadurch habe die internationale Rechtspraxis ihren Schutz über das Staatliche hinaus auf Individuen und Gruppen ausgeweitet. Auch die sozialen Rechte, wie z.B. das Arbeitsrecht, seien als individuelle Rechte definiert worden. Nach Ricœur stellen diese Dokumente einen wesentlichen Fortschritt gegenüber den bisherigen Menschenrechtsdeklarationen dar. Zugleich würden sie jedoch zwei große Lücken aufweisen. Erstens: Manche Formulierungen würden mehrdeutige Begriffe beinhalten und könnten dadurch auf verschiedene, sogar entgegengesetzte Weise ausgelegt werden:

(...) der Text selbst gibt keine Anleitung zur Interpretation der Begriffe, zum Beispiel, wenn gesagt wird, dass gewisse Beschränkungen erlaubt seien mit dem Ziel "die berechtigten Forderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des Gemeinwohls im Allgemeinen in der demokratischen Gesellschaft zu erfüllen"; doch alle diese Begriffe, wie wir wissen, haben mehrere Bedeutungen...⁷

Zweitens: Obwohl die einzelnen Staaten Berichte über die Umsetzung der Menschenrechte vorlegen müssen und die Rechtssubjekte Klagen einreichen können, habe das internationale Recht keine Einrichtungen, um den Respekt vor diesen Rechten zu erzwingen und strafrechtlich gegen Verstöße vorzugehen. Hier sei vermerkt, dass dieser Text im Jahr 1988 geschrieben wurde und die damalige Situation beschreibt, die sich seither, insbesondere mit der Europäischen Union, wesentlich verändert hat.

In einem zweiten Schritt schlägt Ricœur eine philosophische Interpretation vor. Diese besteht in zwei Stufen. Zunächst soll der ursprüngliche philosophische Kontext, aus dem die Menschenrechte ihren Sinn beziehen, identifiziert werden. Zum zweiten soll ergründet werden, ob es auch andere, womöglich adäquatere Kontexte gibt, die auf philosophischen Quellen und Kulturen beruhen, welche sich wesentlich von der ursprünglichen Philosophie und Kultur, die die Menschenrechte hervorgebracht hat, unterscheiden. Denn jeder Text, so Ricœur, könne sich dem ursprünglichen Kontext entziehen und sich in andere Kontexte ein-

⁷ Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im französischen Original lautet: "...le texte même ne fournit pas de guide pour interpréter les termes, par exemple lorsqu'il est dit que les limitations sont permises dans le but "de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique" : tous ces termes employés ici, on le sait, ont plus d'un sens..." (Ricœur 1988, 234).

schreiben, durch die er wiederum eine neue Orientierung und eine neue philosophische Basis bekomme.

Ricœur beginnt mit dem Hinweis, dass die philosophischen und konzeptuellen Quellen der *Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte* von 1948, sowie der Präambeln der Zivilpakte von 1966, ihren Ursprung in dem bahnbrechenden Denken der europäischen Philosophie des 17. und des 18. Jahrhunderts haben, angefangen mit Hugo Grotius und John Locke, mit den Enzyklopädisten, Montesquieu und Jean-Jacque Rousseau, bis hin zu Immanuel Kant und dem Utilitarismus. Nach diesen Denktraditionen, so Ricœur, besitzt das Individuum das Vermögen Entscheidungen zu treffen als eine ihm eigene Fähigkeit, die ihm weder gewährt, noch abgesprochen werden darf. In diesem Sinne gehe die Souveränität des Individuums der Souveränität des Staates voran. Für Ricœur ist jedoch die Idee der "unveräußerlichen" Menschenrechte mit vielen Problemen behaftet. Wenn das subjektive Recht etwas ist, das dem Individuum inhärent ist, dann kann dieses sich auch entscheiden, darauf zu verzichten. Es müsste also der Freiheit auf Verzicht eine Grenze gesetzt werden, damit die Rechte als unveräußerlich gelten können.

Ricœur betont daher in einem zweiten Schritt die Notwendigkeit der Neubegründung der Menschenrechte auf einer breiteren philosophischen Grundlage, da die Menschenrechte seit 1789 zunehmend einen moralischen Hintergrund bekommen haben und auch sozialpolitisch weiterentwickelt wurden. In der Periode zwischen 1948 und 1966 sei nicht nur der Katalog der Menschenrechte erweitert worden – zu den Bürgerrechten wurden eine Menge sozialer und kultureller Rechte hinzugefügt, – sondern auch die Art und Weise ihrer Anwendung. Während die Menschenrechteklärung von 1948 die Nichteinmischung der Staatsmacht verlangte, d.h. die negative Verpflichtung des Staates betonte, wiesen die Zivilpakte von 1966 auf die positiven Verpflichtungen des Staates hin, da die Verwirklichung der Menschenrechte nur durch bestimmte gesellschaftliche Maßnahmen als möglich aufgefasst wurde. Das hatte zur Folge, dass die freie individuelle Initiative immer mehr durch gesellschaftliche Vorgaben, welche die verschiedenen Staaten nach eigenem Ermessen definierten, abhängig gemacht und von diesen allmählich abgelöst wurde. Diese Neuorientierung, so Ricœur, habe zu einer Veränderung des Referenten geführt – als Subjekt sei nunmehr das Volk mit seiner kulturellen Prägung in Kraft gesetzt worden, anstatt des einzelnen Menschen." (Ricœur 1988, 236) So habe in den Zivilpakten von 1966 das Gemeinwesen den Platz der universellen Menschenrechte eingenommen ("L'universalité cède la place de la généralité") wodurch die Antithese zwischen Individuum und Gemeinschaft virulent geworden sei.

Doch der eigentliche Grund, warum die Suche nach einer besseren Begründung der Menschenrechte gerechtfertigt ist, besteht nach Ricœur in etwas viel Grundlegenderem; sie ist von der Erkenntnis getragen, dass es eine Forderung gibt, die viel älter ist als alle philosophischen Formulierungen:

Zu jeder Zeit und in jeder Kultur gab es einen Schrei, ein Sprichwort, ein Lied, ein Märchen, eine Weisheitsüberlieferung, welche die Botschaft von dem Bedürfnis der Menschenrechte übermitteln haben. Auch wenn der Begriff der Menschenrechte kein universeller ist, war die Forderung immer dieselbe, nämlich: "es steht dem Menschen etwas

zu, durch die Tatsache, dass er ein menschliches Wesen ist". Nur deshalb können die Menschenrechte durch ein positives Recht dekretiert, anerkannt und verkündet werden.⁸

Dies ist die ungekürzte Textpassage, aus der die Ricœur zugeschriebene Definition der Menschenwürde herausgenommen wurde. Daraus wird ersichtlich, dass es Ricœur hier nicht um die Würde geht, sondern vielmehr darum, dass die Menschenrechte dem Menschen immer schon aufgrund seines Seins zustehen und keine bloße Erfindung eines fortgeschrittenen Rechtssystems sind. Diese Erkenntnis habe Einzug auch in die europäische Philosophie gefunden, was man an den philosophischen Konzepten von Person, Subjekt und Freiheit, die in den Deklarationen verwendet wurden, ablesen kann. Deren Mehrdeutigkeit habe jedoch zu mannigfaltigen Interpretationen geführt. Zugleich zeige dies die wichtige Rolle der Philosophie: Man bedürfe der philosophischen Auslegung, weil die Diskussion auf rein rechtlichem Niveau nicht ausreiche, um die "zwei ethischen Dimensionen" der menschlichen "Natur" zu erfassen, nämlich die Dimensionen der Nichtbedingtheit und der Bedingtheit, der Transzendenz und der Inkarnation. Jeder Menschenrechtskatalog sei, so schließt Ricœur, nur ein Kompromiss zwischen diesen beiden Dimensionen, doch, man solle nicht erwarten, dass die Erweiterung des Katalogs diesen latenten Konflikt schlichten werde. Vielmehr sollten wir uns vor der Gefahr schützen, die grundlegenden Forderungen in einer unendlichen Multiplizierung der Menschenrechte untergehen zu lassen (ebd., 237).

Im Folgenden möchte ich den Grundgedanken des Artikels "Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain" aufgreifen, um ihn danach durch andere Ricœur-Texte zu entschlüsseln.

Wie ich zu Beginn hervorgehoben habe, ist Ricœurs Artikel einer rechtlichen und nicht primär einer philosophisch-anthropologischen Thematik gewidmet. Es ist jedoch kein Zufall, dass die Menschenrechtsproblematik letztendlich in die philosophische Anthropologie mündet, welche nach seiner Argumentation die Grundlage für die Rechtsansprüche des Menschen bildet, denn für Ricœur sind die Menschenrechte immer auf ein bestimmtes Menschenbild zurückzuführen. Das kommt im Text meines Erachtens klar heraus. Was aber unklar bleibt ist die Frage nach dem Menschenbild selbst, sowie nach den Schlussfolgerungen, die er daraus zu ziehen scheint. Anders ausgedrückt, es bleibt folgende Frage offen: Was ist es, was den Menschen als Menschen ausmacht und ihm als solchen das Recht auf Rechtsansprüche gibt? Ricœur antwortet darauf ganz allgemein, es sei die Erkenntnis der zwei "ethischen Dimensionen" des Menschen – der *Transzendenz*, d.h. der Nichtbedingtheit als Freiheit der Entscheidung und der Wahl, und der *Inkarnation* als bedingter Faktizität, – deren Spannungsverhältnis sich in der Philosophie wie auch im Rechtsdenken niedergeschlagen habe. Genau genommen sind das aber keine ethischen, sondern anthropologische oder ontologische Dimensionen, wobei es nicht ersichtlich wird, inwiefern sie das menschliche Wesen zu ethischen oder rechtlichen Ansprüchen berechtigen. Um diese Unklarheiten zu klären, werde ich

⁸ Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im Original lautet: "À toute époque et dans toute culture, une plainte, un cri, un proverbe, une chanson, un conte, un traité de sagesse ont dit le message : si le concept de droits de l'homme n'est pas universel, il n'y en a pas moins, chez tous les hommes, dans toutes les cultures, le besoin, l'attente, le sens de ces droits. L'exigence a toujours été que "quelque chose est dû à l'être humain du fait qu'il est humain". C'est pourquoi les droits de l'homme ne peuvent être décrétés par aucun droit positif, ils ne peuvent être reconnus et proclamés." (Ricœur 1988, 236)

mich anderen Ricœur-Texten zuwenden, welche die Verbindung zwischen philosophischer Anthropologie, Ethik und Recht einerseits, und Menschenwürde, Rechte und Verantwortung andererseits, deutlicher artikulieren.

2. Menschenwürde und Verantwortung

Der Artikel "Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain" (1988) endet mit der Warnung vor einer unendlichen Ausdehnung der Menschenrechte. Zehn Jahre später, in einem Vortrag unter dem Titel "Responsabilité: limitée ou illimitée?" (Ricœur 1998), den er auf einer Konferenz über "Das Verbrechen gegen die Menschlichkeit: Maßstab der Verantwortung?" gehalten hat, warnt Ricœur wiederum vor einer unendlichen Ausdehnung der Verantwortung und einer inflationären Verwendung des Verantwortungsbegriffes.

An der Konferenz, die von der Pariser Diözese und der Pariser Anwaltschaft organisiert wurde, nahmen Juristen, Geistliche und Wissenschaftler teil. Das Interessante an den Beiträgen, die später in einem Sammelband veröffentlicht wurden, ist meines Erachtens die Betonung der Verbindung zwischen Menschenwürde und Verantwortung. So hob der Rektor des Katholischen Instituts in Paris, Patrick Valdrini, hervor, dass die Kirche die Menschenwürde mit der Ausübung von Verantwortung verbinde (Valdrini 1998, 31). Auch der Anwalt Théo Klein erklärte anhand der biblischen Geschichte von Kain und Abel, dass die Würde in der Verantwortung der Menschen für einander bestünde (Klein 1998, 120). Ricœur bietet seinerseits eine philosophische Auslegung der Verantwortung an, die man in drei Fragen resümieren könnte: Was bedeutet Verantwortung? Wofür sind wir verantwortlich? Bis wohin reicht unsere Verantwortung?

Er beginnt mit der Erläuterung, dass das Konzept der Verantwortung auf einem älteren basiere, nämlich dem der Zurechnungsfähigkeit, dieses jedoch wesentlich bereichere. Die Zurechnungsfähigkeit sei die menschliche Fähigkeit etwas zu tun, so dass diese Handlung dem Agierenden dann zugerechnet werden könne. Ricœur geht hier also von seiner Auffassung des fähigen Menschen aus, der autonom denken und handeln kann, und vergleicht sodann die Zurechnung mit einem Konto, welches Kredit und Debit besitzt. Das Konzept der Zurechnungsfähigkeit könne primär ganz neutral aufgefasst werden, im Sinne von einer Zuschreibung, z. B. wenn man sagt das Bild X sei das Werk von diesem oder jenem Maler. Aber es könne auch eine moralische und rechtliche Färbung bekommen, wenn die Handlung als gut oder verwerflich, als ein Delikt, oder gar als eine Straftat qualifiziert werde. Im moralischen sowie im rechtlichen Sinn sei die Zurechnung oft mit einer Schuldzuschreibung gleichgesetzt worden, wobei der Täter für die jeweilige Handlung zur Verantwortung gezogen werden könne. Der Täter, dem eine gewisse Handlung zugerechnet werde, müsse sich in diesem Fall vor jemandem für etwas verantworten. Was bedeutet das aber konkreter?

Ricœur geht hier zunächst etymologisch vor, indem er auf das Wort "Antwort" in dem Begriff "Verantwortung" hinweist und den Akzent auf dessen doppelte Anwendungsweise setzt. Man solle, erläutert er, das "Antworten-auf" (*répondre à*) vom "Verantworten-für" (*répondre de*) unterscheiden. Anders gesagt, die Antwort *auf* einen Appel, eine Bitte, einen Hilferuf usw., unterscheide sich wesentlich von der Antwort als einem Verantwortlich-sein-*für* etwas oder Jemanden. Während sich die Zurechnung auf eine schon begangene Handlung beziehe, sei das Verantwortlich-sein-*für* (*répondre de*) zukunftsweisend, da es ein Projekt impli-

ziere für das ich Verantwortung trage. Es verweise auf andere Subjekte, für die ich verantwortlich bin oder vor denen ich mich zu verantworten habe. So z.B. sind die Eltern für das Wohl ihrer Kinder verantwortlich oder das Staatsoberhaupt ist für die Angelegenheiten des Staates vor dem Parlament verantwortlich (Ricœur 1998, 24-25). Doch wodurch kommt uns dieser Auftrag zu, auf den wir antworten und für den wir uns vor Anderen verantworten müssen?

Ricœur wendet sich hier an das berühmte Werk von Hans Jonas *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), nach dessen Verständnis wir als Individuen oder Kollektive für das Zerbrechliche und Verderbliche verantwortlich sind. Weil alle Lebewesen fragil, verletzlich und verderblich seien und die Zerstörungskräfte in unserer Zeit ständig wachsen, habe Jonas den Imperativ aufgestellt: "Handle so, dass die Effekte deiner Handlungen mit einem würdigen Leben auf Erden kompatibel sind" (ebd., 25). Daher stellt sich für Ricœur die Frage, bis wohin wir für die Anderen und für unsere Umwelt verantwortlich sind: Handelt es sich dabei um eine begrenzte oder unbegrenzte, um eine gänzliche oder partielle bzw. geteilte Verantwortung? Ricœurs Antwort geht in zwei Richtungen, in die der Moral und in die des Strafrechts, um ein Paradox aufzuzeigen, das die Begrenztheit des menschlichen Seins und dadurch auch die Grenzen der Verantwortung veranschaulichen soll.

Auf der Ebene der Moral stellt die Verantwortung für Ricœur ein Paradox dar, weil sie zwei widersprüchliche Dinge versöhnen soll. Einerseits schreiben wir Jemandem aufgrund seiner Freiheit Verantwortung zu, wenn wir ihn als den Urheber gewisser Handlungen ansehen; andererseits ist die Verantwortung aber auch etwas, das erst in einem Erziehungs- und Bildungsprozess angeregt wird, damit es beim Zögling zu einer moralischen Entfaltung seines Verantwortungsbewusstseins kommt. Anders gesagt, die Verantwortungsfähigkeit wird vorausgesetzt, ist aber dennoch etwas, das erst herausgebildet werden muss. Ricœur erläutert dies anhand der menschlichen Zerbrechlichkeit:

Es ist die Zerbrechlichkeit, welche die Verantwortung zur Voraussetzung und zugleich zur Aufgabe macht. Wir sind für ein zerbrechliches Sein verantwortlich, aber die Zerbrechlichkeit ist die eines verantwortlichen Seins. In diesem Paradox bewegt sich das Denken, nämlich zwischen einer potentiell grenzlosen Verantwortung und ihrer Grenzen.⁹

Um dies besser zu veranschaulichen, gibt er zwei Beispiele, die in zwei entgegengesetzte Richtungen gehen, jedoch zum selben Resultat führen. Das eine geht in Richtung Minderung der Verantwortung, ohne diese zu annullieren, wenn man es mit Tätern zu tun hat, die unfähig sind, das Delikt zu verstehen. Das andere Beispiel fordert hingegen dazu auf, den Anderen für seine Straftat als verantwortlich anzuerkennen und ihn dementsprechend zu behandeln. Dieses Beispiel, das Ricœur gibt, ist für unser Anliegen von grundlegender Bedeutung, weil er die Verantwortung hier in einem direkten Zusammenhang zur Würde des Menschen bringt:

⁹ Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im französischen Original lautet: "C'est la fragilité qui fait que la responsabilité est à la fois une présupposition et une tâche. Nous sommes responsables d'un être fragile, mais la fragilité est celle d'un être responsable. C'est dans les formes de ce paradoxe que s'opère la pensée, la graduation et donc la limitation de la responsabilité potentiellement illimitée" (ebd., 27-28).

Wenn man einem Angeklagten, der verurteilt wurde, gänzlich die Verantwortung für seine Tat entzieht, wird man nie seine Teilnahme und Mitwirkung an einer Rehabilitation oder Resozialisierung erlangen. Wenn das Ziel der Strafe darin besteht, dem Verurteilten die getilgte Schuld zu vergelten und seine Bürgerrechte zurück zu geben, dann muss er ständig würdig behandelt werden, das heißt als verantwortlich.¹⁰

Ricœur gibt diese Beispiele, um das Paradox der menschlichen Fähigkeiten – wenn ich mich so ausdrücken darf – aufzuzeigen. Der Mensch ist nämlich sowohl fähig als auch fehlbar und in manchen Fällen sogar unfähig, weil er eben unvollkommen und fragil ist. Ähnlich wie Heidegger, der die Endlichkeit des Menschen artikuliert, hebt Ricœur die Zerbrechlichkeit und die Begrenztheit des fähigen Menschen hervor als Bestandteil der "Disproportion oder der antinomischen Struktur des menschlichen Seins" (Ricœur 2013, 22).¹¹ Darüber hinaus gebe es auch Menschen, die noch nicht reif oder behindert sind und für die gesorgt werden müsse.

Der Erzieher, der Lehrer, der Richter ist mit amputierten, verletzten Modalitäten der Ausübung der Verantwortung konfrontiert. Dies ist meines Erachtens eine Einladung dazu, neue Formen des Strafrechts zu suchen, z.B. bei der Pflugschaft, verstanden als Gesamtheit der Maßnahmen um Menschen, die für sich selbst nicht sorgen können, aber für sich sorgen müssen, sie gegen sich selbst zu schützen. Es ist wichtig daran zu glauben, dass diese Menschen verantwortungsfähig, zurechnungsfähig sind, sonst wäre die Erziehung wie eine Art Dressur von wilden Tieren.¹²

Wenn also die Würde des Menschen mit der menschlichen Fähigkeit zur Verantwortung zusammenfällt, sodass auch "verantwortungslose", strafbare Handlungen und Verfehlungen letztendlich nichts daran ändern, dass der Mensch trotzdem Mensch, also ein "fähiges Wesen" ist und bleibt, dann scheint Ricœur ein Befürworter der inhärenten Würde des Menschen zu sein. Und tatsächlich, es gibt einige Textpassagen in seinen Werken, die dafür sprechen und auf die ich hinweisen möchte. Es stellt sich hier jedoch die Frage, ob der Mensch seine Würde verspielen kann, z.B. durch verschiedene Gräueltaten. Ricœur gibt hier keine eindeutige Antwort, vielmehr mahnt er zur Vorsicht wie man rechtlich und moralisch urteilt und

¹⁰ Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im französischen Original lautet: "Si vous privez entièrement un inculpé, devenu un condamné, de la responsabilité de son acte, vous n'obtiendrez jamais sa participation, sa collaboration à quelque entreprise de réhabilitation ou de resocialisation que ce soit. Si la finalité de la peine est de rendre au condamné, sa peine purgée, la plénitude de ses droits civiques, il faut qu'il ait été constamment traité dignement, c'est-à-dire comme responsable." (ebd., 28).

¹¹ Es sei hier erwähnt, dass die menschliche Disproportion das Hauptthema des ersten Bandes seiner Phänomenologie der Schuld darstellt (siehe Ricœur 1971, 18ff).

¹² Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im französischen Original lautet: "L'éducateur, l'enseignant, le juge, sont en face de modalités amputées, blessées, de l'exercice de la responsabilité. Modalités qui invitent, selon moi, à rechercher des formes nouvelles d'exercice du droit pénal, sous la forme, par exemple, de la tutelle, si l'on entend par là l'ensemble des mesures susceptibles de protéger contre eux-mêmes des êtres incapables de se prendre en charge mais destinés à se prendre en charge. Il importe de croire que de tels êtres sont capables de responsabilité, d'imputabilité. Sinon, l'éducation deviendrait un dressage de bêtes sauvages" (Ricœur 1988, 28).

Andere verurteilt. Er verweist auch auf die Hoffnung als theologischer Tugend, die darauf setzt, "dass das *imago Dei* nie gänzlich zerstört werden könne, egal wie verfallen ein Mensch auch sein mag" (ebd., 28). Dies ist leider nur eine Randbemerkung, die nicht weiter ausgeführt wird und aus der nicht herauszulesen ist, ob Ricœur zur Zeit des Vortrags immer noch an die Unzerstörbarkeit der Würde im Sinne eines *imago Dei* glaubte, so wie er es Jahre zuvor getan hatte (Ricœur 1974, 124-147), oder, ob er die Hoffnung als "theologische Tugend" nur deswegen erwähnt hat, weil sein Vortrag in einem klerikalen Rahmen gehalten wurde. Sein Beitrag endet jedenfalls mit dem eindeutigen Schluss, dass hyperbolisierte Auffassungen wie die, dass man für Alles vor Allen verantwortlich sei, inakzeptabel seien, da das menschliche Sein viel zu fragil sei, um für das ganze Übel der Welt verantwortlich gemacht zu werden (Ricœur 1998, 30).

Ricœur betont also einerseits, dass die Essenz der Würde in der Fähigkeit Verantwortung zu übernehmen besteht, andererseits hebt er aber die menschliche Zerbrechlichkeit hervor, um die Fehlbarkeit und die Begrenztheit der Verantwortung zu artikulieren. Wenn aber nicht nur der Mensch, sondern auch seine natürliche Umgebung bzw. alle Lebewesen zerbrechlich sind und er deswegen auch für sie gewisse Verantwortung zu tragen hat, wie Ricœur Jonas folgend argumentiert, dann stellt sich die Frage: Wie hängen Würde und Recht auf Leben zusammen? Heißt es nun, dass alle Lebewesen ein Recht auf Leben haben, das geschützt werden muss, jedoch nur der Mensch Würdebesitzer ist und demzufolge nur er ein würdiges Leben auf Erden verdiene? Oder nochmals anders gefragt, gibt es eine Würde der Kreatur oder ist die Würde nur ein Prärogativ des Menschen bzw. der Person? Ricœur gibt in diesem Beitrag keine Antwort darauf. Deshalb werde ich versuchen, anhand diverser Stellen in seinem Früh- und Spätwerk, eine mögliche Antwort darauf zu finden.

In seinem Frühwerk hat Ricœur das Thema der Würde in einer Kant'schen und zugleich in einer christlichen Perspektive gestellt. In *Le volontaire et l'involontaire* (1949) wird die Würde aus einem ethischen und zugleich rechtlichen Anspruch der Gleichwertigkeit der Menschen heraus interpretiert:

Die Forderung nach Gerechtigkeit, die geschichtlich in verschiedensten Formen Ausdruck gefunden hat, besteht in der radikalen Behauptung, dass der Andere mir gegenüber einen Wert hat, dass seine Bedürfnisse genauso viel zählen wie die meinigen, dass seine Meinungen aus dem Zentrum einer Perspektive und Bewertung entspringen, die dieselbe Würde besitzt wie mein eigenes Ich. Der Andere ist ein Du: das ist die Behauptung, die unterschwellig die Maxime der Gerechtigkeit leitet, sowohl in ihrem antiken Ausdruck – *neminem laedere, suum cuique tribueré* –, als auch in ihrer kantischen Form – behandle die Person immer als Ziel und niemals als Mittel. Im Prinzip besteht die Forderung nach Gerechtigkeit in einer Dezentrierung der Perspektive durch welcher die Perspektive des Anderen (seine Bedürfnisse und Forderungen) meine eigene Perspektive ins Gleichgewicht bringt.¹³

¹³ Die deutsche Übersetzung ist von mir, Y.R. Der Text im französischen Original lautet: "L'exigence de justice, qui s'incarne historiquement dans des formes essentiellement variables, a sa racine dans l'affirmation radicale que l'autre vaut en face de moi, que ses besoins valent comme les miens, que ses opinions procèdent d'un centre de perspective et d'évaluation qui a la même dignité que moi. L'autre est

Diese Gleichwertigkeit zwischen mir und dem Anderen wird in *Histoire et vérité* (1955/dt. 1974) durch die besondere Stellung des Menschen erklärt. Der Mensch stellt das Ebenbild Gottes als "Zeugung eines persönlichen und gemeinschaftlichen Wesens" dar (Ricœur 1974, 126), wobei ein jeder dieses Bild in sich trägt. Das *imago Dei* wird als "die sehr persönliche und sehr einsame Fähigkeit des Menschen, zu denken und Entscheidungen zu treffen" definiert (ebd., 125). Obwohl Ricœur hier das Wort Würde nicht verwendet, kann man erahnen, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen zugleich die Basis seiner Würde darstellt, weil die Fähigkeiten des Denkens und Entscheidens die Bedingung der Verantwortung als Zurechnungsfähigkeit bilden. Da der Mensch als frei erschaffen wurde¹⁴ und sich immer frei zu entscheiden habe, sei er auch zum Ungehorsam und zum Bösen fähig (ebd., 146), was zur Beschädigung des Ebenbildes Gottes führen könne. Ricœur konkretisiert dies anhand von Kants Auffassung der Leidenschaften der Habsucht, der Herrschsucht und der Ehrsucht, um zu zeigen wie "die Schöpfung *durch* das Böse und mittels der Gnade" fortgeführt werde (ebd.). Das Epos des Menschen verlaufe, so Ricœur, durch die Geschichte der Entfremdung des Ebenbildes Gottes als einer Umkehrung des Menschlichen im Unmenschlichen, gesteuert durch die Leidenschaften, um dann zu einer Erlösung zu gelangen. Diese bestünde im Sieg über die Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht durch den Überfluss an Gnade und Liebe, sowie durch die imaginative Kraft, die zur Konversion und Veränderung unserer Existenz führe: "Jede *echte* Bekehrung ist in erster Linie eine Umwälzung unserer Leitbilder; wenn der Mensch seine Imagination verändert, dann verändert er seine Existenz" (ebd., 145). Doch Ricœur setzt in diesem Aufsatz nicht allein auf den Menschen und seine Fähigkeiten (Denken, Wählen, Entscheiden, Sprechen, Imaginieren usw.), sondern primär auf die Großzügigkeit und die Gnade Gottes, auf die wir vertrauen und der wir uns anvertrauen sollten:

Vielleicht ist es erforderlich, die gefahrvolle Schulung des Menschen im Guten und im Bösen mit Gottes Großmut zu verbinden und sich seiner Nachsicht anzuvertrauen. – Ich will dort aufhören wo ich begonnen habe; da ich dieses Gespräch auf die Interpretation der Kirchenväter vom Bilde Gottes aufzubauen gewagt habe, will ich ein letztes Mal auf die Kirchenväter zurückkommen (...) 'Indem also Gott sich großmütig zeigte', schreibt Irenäus, 'lernte der Mensch das Gute des Gehorsams und das Böse des Ungehorsams, damit das Auge seines Geistes beides kennen lernte, für die Wahl des Besseren sich einsichtig entscheide und niemals träge oder nachlässig in den Geboten Gottes werde ...' Auch für Tertullian ist der Mensch in freier Zustimmung zum Bilde Gottes geworden: 'Das Bild und das Gleichnis Gottes müssen also frei in Willen und Entscheidung gesetzt werden, weil gerade hierin das Bild und das Gleichnis Gottes sich bestimmt'. (ebd., 146-147)

un toi: telle est l'affirmation qui anime souterrainement la maxime de la justice, aussi bien sous sa forme antique: *neminem laedere, suum cuique tribueré*, que sous sa forme kantienne : traiter la personne comme une fin et non comme un moyen. L'exigence de justice consiste donc, dans son principe, en un décentrement de perspective par lequel la perspective d'autrui – le besoin, la revendication d'autrui – équilibre ma perspective" (Ricœur 1949, 120).

¹⁴ Erinnern uns hier an der Artikel 1. der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*: "Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen." (*Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, online: <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>)

3. Die Würde "potentieller Menschen" und die Anwendung der *phronèsis*

In Ricœurs Spätwerk *Soi-même comme un autre* (1990) fällt jedoch diese christliche Perspektive weg. Und so wird "das Auge des Geistes", das "die Wahl des Besseren" ermöglicht, durch das Kant'sche Klugheitsurteil und das Aristotelische Konzept der *phronèsis* als "praktischer Weisheit", d.h. als Abwägung der Vor- und Nachteile bei der Wahl gewisser Lebensentwürfe und Handlungen in der Praxis, ersetzt (Ricœur 1996, 216). Die Würdeproblematik wird hier in einen viel komplexeren Zusammenhang gestellt, nämlich in den Kontext der aktuellen Debatten über "die Achtung der Person beim 'werdenden Leben.'" (ebd., 327). Ricœur weist auf das Konfliktpotenzial des zweiten kantischen Imperativs hin: die Menschheit in der eigenen Person und der des Anderen als Zweck an sich selbst und nicht bloß als Mittel zu behandeln. Obwohl es eine schmale Grenzlinie zwischen der universalistischen Seite des Imperativs, welche die Idee der Menschheit repräsentiere, und der pluralistischen Idee der einzelnen Personen gebe, sei dies Kant zufolge kein Gegensatz, "insofern der Begriff der Menschheit die Würde bezeichnet, aufgrund derer Personen achtenswert sind, und zwar – wenn man so sagen darf – ihrer Pluralität zum Trotz. Die Möglichkeit eines Konfliktes ergibt sich jedoch dann, wenn sich die Andersheit der Personen (...) unter bestimmten besonderen Umständen als nicht mehr mit der Idee der Menschheit tragenden Universalität der Regeln koordinierbar erweist; die Achtung neigt dann dazu, sich in Achtung des Gesetzes und Achtung der Personen aufzuspalten." (ebd., 318) In solchen Fällen würde die praktische Weisheit darin bestehen, bestimmte Verhaltensformen zu erfinden, "die der von der Fürsorge verlangten Ausnahme weitestgehend entsprechen und zugleich die Regel so wenig wie möglich zu verletzen." (ebd., 325) Mit "erfinden" meint Ricœur hier, dass es bezüglich komplexer Situationen, in denen Entscheidungen getroffen werden müssen, keine fertigen Antworten gibt, sondern, dass alle Pros und Kontras kontextuell zu prüfen und abzuwägen sind, inklusive möglicher Konsequenzen, auch wenn sie nicht immer vorhersehbar sind. Ricœur gibt verschiedene Beispiele, um die diesbezüglichen Schwierigkeiten zu veranschaulichen. Ich werde hier nur eines in Betracht ziehen, welches direkt das Problem der Würde anspricht.

Die Idee der Würde bei Kant basiere, erläutert Ricœur, auf einem Gegensatz – dem Gegensatz zwischen Person und Ding. Die Person als "vernünftige Natur" *existiere* als Zweck an sich, ihr allein komme Wert und Würde zu, im Kontrast zum Ding, das keine Würde habe, das als Zweck behandelt und dementsprechend gehandhabt und verändert werden dürfe. Nun aber stellen die neuesten Erkenntnisse über Embryo und Fötus den dichotomischen Charakter dieser ethisch-ontologischen Erwägungen in Frage, denn der Embryo und der Fötus sind weder Dinge, noch Personen. Ricœur zitiert diesbezüglich die Philosophin und Psychiaterin Anne Fagot, die sagt:

Es besteht ein Konflikt zwischen dem Prinzip der Achtung, die man dem menschlichen Wesen schuldet, und der Instrumentalisierung dieses Wesens im embryonalen und fötalen Status – es sei denn, ein menschliches Embryo wäre keine menschliche *Person* (ebd., 327).

Um diesen Konflikt zu erfassen und zu bestimmen, wie die praktische Weisheit zu verstehen sei, konfrontiert uns Ricœur mit zwei entgegengesetzten Thesen. Die eine bringt das biologische Kriterium ins Spiel und argumentiert, dass das genetische Erbgut, welches die biologische Individualität bestimmt, schon seit der Zeugung konstituiert ist. Daraus wird, in der moderates-ten Form, die ethische Folgerung gezogen, dass der Embryo ein Recht auf Leben hat und im Zweifelsfall eine Tötung nicht vorgenommen werden darf. Dieses Argument beruhe, so Ricœur, auf einem Substantialismus, der dem Zwischenbereich zwischen Ding und Person nicht gerecht wird und eine Ontologie der Entwicklung unmöglich macht. Aber auch die entgegengesetzte These, die auf der kantischen Ethik aufbaue, trage in sich dasselbe Problem:

Wenn man die Idee der Würde allein mit vollentwickelten Vermögen wie etwa der Autonomie des Willens verknüpft, dann sind nur erwachsene, gebildete und 'aufgeklärte' Individuen Personen. Strenggenommen "kann die Gemeinschaft der Personen entscheiden, die Wesen, die sich noch unterhalb des 'minimalen' Autonomievermögens befinden, zu schützen (wie man die Natur schützt), nicht aber, sie zu achten (wie man die Autonomie der Personen achtet)" (A. Fagot). Man sieht also nicht wie sich eine rein moralische These der Achtung in dieser Debatte Gehör verschaffen könnte, es sei denn, auch sie wäre von einer minimalen Ontologie der Entwicklung begleitet. Diese Würde der Idee des Vermögens, wie sie einer Logik des 'Alles oder Nichts' entspricht, die Idee der Fähigkeit hinzufügen, die Aktualisierungsgrade erlaubt. (ebd., 328)

Ricœur sieht sehr wohl das Problem, das entsteht, wenn man die Würde allein an den Personenbegriff koppelt: Alle nicht zurechnungsfähigen Menschen, Debile, seelisch Gestörte, Alzheimer-Kranke, aber auch Kinder, Unmündige und "Unaufgeklärte" würden herausfallen. Im Falle des Embryos und des Fötus verkompliziert sich das Problem jedoch nochmals. Deswegen sieht Ricœur – Anne Fagots Argumentation folgend – den Ausweg in einer progressiven Ontologie, die das Konzept der "potentiellen menschlichen Person" enthält. Dieser Ansatz wurde bereits von verschiedenen Expertenkommissionen, inklusive dem französischen konsultativen Ethikkomitee, aufgenommen. Beim Begriff der "potentiellen menschlichen Person" wird davon ausgegangen, "dass das embryonale Wesen ein in der Entwicklung befindliches Wesen ist und daß unsere moralischen Verpflichtungen gegenüber einer lebenden Zelle, dann gegenüber einem fünf Monate alten Fötus, dann gegenüber einem fünf Jahre alten Kind, nicht dieselben sein können." (ebd., 329)

Ricœur begrüßt dieses Konzept einerseits, weil es ermöglicht den Bereich zwischen Ding und Person jenseits der Extreme der substantialistischen Ontologie und des engen Personalismus zu erfassen und andererseits, weil es mit seiner Dialektik von *mêmeté* (die Selbigkeits-Identität als fortbestehende Eigenschaften, die den Menschen als ein und denselben charakterisieren) und *ipséité* (das Selbst als persönliche, sich wandelnde Identität) im Einklang zu sein scheint. Wir sollten auch in Betracht ziehen, dass zwischen Würde der Person und Würde des Menschen ein wesentlicher Unterschied besteht, auch wenn Ricœur selbst diesen Unterschied nicht explizit thematisiert. Denn wie wir schon im Artikel "Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain" gesehen haben, geht es ihm in der Menschenrechtsproblematik um das Menschliche und nicht um die Person – alle Menschen, egal ob gesund oder krank, klug oder unmündig, haben die gleichen Rechte. Beim Emryo handelt es sich aber um

ein Zwischenwesen, das noch kein Mensch ist, weshalb sich die Frage stellt: Welche Rechte hat der Embryo als "potentieller Mensch"? Ricœur's Antwort spricht mehrere sehr wichtige Dinge an, die man sich genauer anschauen sollte.

Auch wenn die Wissenschaft allein befähigt ist, die Schwellen der Entwicklung zu beschreiben, so geht doch die Bewertung der jeweiligen Rechte und Pflichten aus einer wahren moralischen Erfindung hervor, die nach einer den biologischen Stufen vergleichbaren Progression qualitativ verschiedene Rechte abstufen wird: das Recht nicht zu leiden, das Recht auf Schutz (...) und das Recht auf Achtung, sobald sich so etwas wie eine wenn auch asymmetrische Austauschbeziehung präverbaler Zeichen zwischen dem Fötus und seine Mutter abzeichnet. Diese Wechselbeziehung zwischen der Beschreibung der Schwellen und der Bewertung der Rechte und Pflichten, im Zwischenbereich von 'Person' und 'Ding', berechtigt dazu, die Bioethik dem Bereich des Klugheitsurteils zuzurechnen. (ebd.)

In dieser Passage weist Ricœur darauf hin, dass die Bewertungen im bioethischen Bereich einer "wahren moralischen Erfindung" bedürfen, d.h. dass es hier keine apriorischen oder vorgegebenen Normen gibt, sondern dass man parallel zum biologischen Wissen über die Stufen der Entwicklung eine Abstufung von Rechten und Pflichten erarbeiten sollte, die nur durch einen Dialog zwischen den Wissenschaften und der Philosophie zustande kommen kann. Denn mit der Entwicklung der Wissenschaften und der neuen Technologien ist es zu einer Verkomplizierung der rechtlichen und ethischen bzw. axiologisch-normativen Fragestellungen gekommen. Exaktes Wissen, Werttheorie und Praxis bedürfen also einander und müssten demnach Hand in Hand gehen, um kontextbezogene Antworten auf die Herausforderungen zu (er)finden. Anders gesagt, eine universalistische Ethik reicht genau so wenig aus wie biologistische Rechtfertigungen. Dasselbe hat später Jürgen Habermas sehr gut in einer Replik zu Dieter E. Zimmermann klargelegt:

Eine rationale Erörterung von Fragen der Bioethik verlangt gewiß eine hinreichende Kenntnis der einschlägigen naturwissenschaftlichen Diskussionen und Tatsachen. Aber normative Fragen lassen sich ohne Bezugnahme auf normative Gesichtspunkte nicht vernünftig behandeln (...) Die Biologie kann uns moralische Überlegungen nicht abnehmen. Und die Bioethik sollte uns nicht auf biologistische Abwege bringen. Andererseits sind normative Gesichtspunkte umstritten und die moralische Eingliederung neuer Phänomene erst recht. Das gilt auch für den Versuch, den möglichen Konsequenzen des Klonens von menschlichen Organismen mit Kantischen Begriffen beizukommen. (Habermas 1998)

Ricœur's Auslegung legt nahe, dass es einen Unterschied zwischen Würde und Achtung gibt. Würde ist für ihn ein engerer Begriff, der sich nur auf Menschen und Personen bezieht, Achtung hingegen ein breiterer, der sowohl auf Zwischenwesen, die man als "potenzielle Personen oder "potentielle Menschen" auffassen kann, als auch auf alle Lebewesen angewendet werden kann. Dies ermöglicht eine differenziertere Auffassung von Würde und Verantwortung, die sich der Fallen des Reduktionismus und Essentialismus entzieht.

Indem Ricœur die Bioethik dem Klugheitsurteil zuweist, stellt sich nunmehr die Frage, wie die *phronèsis* im bioethischen Kontext konkret aussehen könnte. Ricœur verweist hier an erster Stelle auf die Mäßigung bzw. auf die "rechte Mitte" – die Aristotelische *mesotès* – die uns die praktische Weisheit lehrt. In Anbetracht unserer Verantwortung gegenüber zukünftigen Generationen, sollte man die Wagnisse, zu denen die technischen Errungenschaften ermutigen, mit Besonnenheit abwägen. Dies wäre z.B. der Fall bei der Manipulation überzähliger Embryos, aber auch im Falle von Schwangerschaftsabbrüchen. Hier bedürfe es "eines sehr weit entwickelten moralischen Taktgefühls." (Ricœur 1996, 330) Ricœur weist jedoch darauf hin, dass die "rechte Mitte" etwas anderes sei als nur ein fauler Kompromiss:

Im allgemeinen bestehen die schwerwiegendsten moralischen Entscheidungen darin, eine Grenze zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen in solchen Zonen zu ziehen, die selbst 'in der Mitte' liegen und die sich daher den allzu vertrauten Dichotomien widersetzen. (ebd., 330-331)

Um die Willkür des moralischen Situationsurteils zu verringern, sei es klug den Rat der Kompetentesten einzuholen und somit vom Pluralitätscharakter der Debatte zu profitieren. Dabei sollte man sich vergewissern, ob sich die entgegengesetzten Positionen auf das gleiche Prinzip der Achtung berufen und sich nur durch den Umfang des Anwendungsbereiches unterscheiden, insbesondere in der Grauzone zwischen Ding und vollentwickelter moralischer Person. Nicht zuletzt sollte die Achtung der Person Hand in Hand gehen mit der bemühten Fürsorge um den Schutz der Person, einschließlich dem Schutz "potentieller Personen". Diese Fürsorge sei nicht als eine "naive" zu verstehen, sondern als eine "kritische" Fürsorge, die durch die doppelte Prüfung der moralischen Bedingungen der Achtung und der erzeugten Konflikte hindurchgegangen sei (ebd., 331).

Diese Leitsätze aus dem Bereich der praktischen Weisheit, die Ricœur hier ganz allgemein formuliert, sollten jedoch nicht als universelle Prinzipien verstanden werden. Denn die praktische Weisheit als Endzweck der Ricœur'schen Ethik ist immer kontextbezogen und zielt darauf ab, "die *phronèsis* im Sinne des Aristoteles über die *Moralität* im Sinne Kants mit der *Sittlichkeit* im Sinne Hegels zu versöhnen." (ebd., 351) Die *phronèsis*, die eine Balance zwischen Formalismus und Kontextualismus herstellt, ist somit die kritische Instanz, die ein moralisches Situationsurteil ermöglicht und die auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehungen die Form einer "kritischen Fürsorge" annimmt.

*Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institute for the Study of Societies and Knowledge –
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia / Institut für Axiologische Forschungen, Wien,
raynova[at]iaf.ac.at*

Literaturangaben

- Greisch, Jean. *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricæurs*. Berlin: Lit Verlag, 2009.
- Habermas, Jürgen. "Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden", in *Die Zeit*, 19 Februar 1998, online: <http://www.zeit.de/1998/09/klonen.txt.19980219.xml>
- Klein, Théo. "Le pardon et la dignité", in (Coll.), *Le crime contre l'humanité : mesure de la responsabilité ?* Paris : CERP, 1998, 119-127.
- Morin, Edgar. *Comment repenser l'humain?* online: <http://e-south.blog.lemonde.fr/2013/06/03/comment-repenser-lhumain-une-reflexion-dedgar-morin/>.
- Raymond, Jean-François de. "Les droits de l'homme : Une anti-idéologie", in ders. (éd.). *Les enjeux des droits de l'homme*. Paris : Librairie Larousse, 1988.
- Ricœur, Paul. "Das Bild Gottes und das Epos des Menschen", in ders. *Geschichte und Wahrheit*. München: List Verlag, 1974, 124-147.
- Ricœur, Paul. "L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique", in ders. *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences 3*. Paris: Seuil, 2013, 21-49.
- Ricœur, Paul. "Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain", in Jean-François de Raymond (éd.). *Les enjeux des droits de l'homme*. Paris: Librairie Larousse, 1988, 233-237.
- Ricœur, Paul. "Responsabilité : limitée ou illimitée ?" in (Coll.). *Le crime contre l'humanité : mesure de la responsabilité ?* Paris : CERP, 1998, 24-25.
- Ricœur, Paul. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- Ricœur, Paul. *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*. Freiburg, München: Alber 1971.
- Ricœur, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949.
- s.a. . "Dignité", *Encyclopédie de l'Agora*, online: <http://agora.qc.ca/dossiers/Dignite>
- s.a. . "Dignité", *Wikipedia*, online: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Dignite%C3%A9>
- s.a. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, online: <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>
- Seifert, Josef. "Dimensionen und Quellen der Menschenwürde", in Walter Schweidler (Hrsg.). *Menschenleben – Menschenwürde: interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*. Münster: Lit Verlag, 2003, 51-92.
- Valdrini, Patrick. "Eglise, peines et responsabilité", in (Coll.). *Le crime contre l'humanité : mesure de la responsabilité ?* Paris : CERP, 1998, 31-40.