

Tereza Matějčková

Anerkennung jenseits der Gegenseitigkeit

Ricœurs *reconnaissance*

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität (1802) | 2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Iipse*-Identität (1805) | 3. Das Bedürfnis nach Anerkennung (1807) | 4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit (1810)

Paul Ricœurs letztes Buch *Wege der Anerkennung* aus dem Jahre 2004 beginnt mit dem philosophischen Staunen: Er wundert sich über die schiere Mannigfaltigkeit des Wortes Anerkennung, oder vielmehr des französischen Terminus *reconnaissance*. Dieser reicht von der Identifizierung eines Phänomens in der Außenwelt über die Selbsterkenntnis bis hin zur wechselseitigen Anerkennung, die vor allem wegen Hegel speziell im deutschen philosophischen Raum an Prominenz gewann und nun weltweit philosophische Sympathisanten findet.¹

Ricœurs eigener Begriff der Anerkennung zeichnet sich dadurch aus, dass er ihn nicht auf Gegenseitigkeit reduziert wissen will. Eben deshalb ist für ihn die Vielschichtigkeit des Begriffs von zentraler Bedeutung. In diesem Sinne hält er nachdrücklich fest, dass der *reconnaissance* erstens eine epistemologische Funktion eignet, und dass die *reconnaissance* zweitens explizit auf die Selbstkonstitution bezogen ist, wobei er jedoch nicht gleich auf die Intersubjektivität rekurriert. Grundlegend ist vielmehr, dass das Selbst zunächst ein-sieht, dass es gerade als Selbst der Handlung fähig ist. Erst in dritter Linie nimmt Ricœur das Moment der Gegenseitigkeit und der Intersubjektivität in die Anerkennung auf.

1 Eine monographische Darstellung der verschiedenen Traditionen der Anerkennung von Fichte bis zu Gegenwartsautoren wie Nancy Fraser hat Heikki Ikäheimo in seinem Buch *Anerkennung* vorgelegt. H. Ikäheimo, *Anerkennung*, Berlin, Boston 2014. Für eine umfassende Darstellung des Begriffs der Anerkennung in der philosophischen Geschichte bis zur Gegenwart siehe L. Siep, H. Ikäheimo, M. Quante (Hg.), *Handbuch Anerkennung*, Wiesbaden 2021.

Hier bleibt er jedoch nicht stehen. In dem französischen Ausdruck klingt die Fähigkeit zum Dank und zur Großzügigkeit explizit an. Inspiriert von dieser lexikalischen Schicht übersetzt Ricœur diesen Aspekt in den Begriff selbst. Dabei zeigt er, inwiefern die Anerkennung erstens über sich hinauswächst und zweitens warum Gegenseitigkeit aus einem Überschuss erst hervorgeht.

1. Anerkennung und die *Idem*-Identität

In seinen Ausführungen zur Anerkennung rät Ricœur dazu, sich nicht auf die Tradition des Deutschen Idealismus zu beschränken. Gerade die französische Linie bietet wichtige kognitive und epistemologische Impulse. Grundlegend ist, dass hier das Subjekt ins Zentrum gestellt ist. Weit davon entfernt, dies bereits als Egoismus zu deuten, hebt er hervor, dass nun dem Subjekt die Fähigkeit zur Initiative zugesprochen wird. Dass das Subjekt »Herr über den Sinn«² wird, heißt zunächst also, dass es sich selbst ergreift und auf eine Welt, die ihm nun gegenübersteht, entwirft.

In Ricœurs Auffassung wird das Subjekt zunächst im Werk René Descartes' oder John Lockes reflexiv. Dies bedeutet, dass es sich aus dem Unterschied zur Welt heraus erkennt, und in ebendiesem Schritt erkennt es ebenfalls die Welt als einen Raum der Andersheit an. Damit rückt laut Ricœur der Prozess der Identifikation als Selbstidentifikation und als Identifikation von Gegenständen ins Zentrum, wobei das Identifizieren immer ein Unterscheiden ist. Bereits hier treffen wir auf eine Form der *reconnaissance*: Wir anerkennen etwas als etwas, indem wir es von etwas anderem unterscheiden. Dies kann prinzipiell eben auch das Subjekt betreffen, dass sich erkennt, indem es die Differenz zwischen Selbst und Welt einsieht, nachvollzieht und damit auch anerkennt (WdA, 45).

Die primäre Initiative des Subjekts geht laut Ricœur auf die Wahrheitsfindung. In seiner Rekonstruktion der französischen Schicht der Anerkennung stützt er sich auf Descartes' Meditationen: Hier erfährt man, dass man nie etwas als wahr annehmen solle (*recevoir*), ohne es evidentermaßen als solches zu erkennen. Erkennen

2 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 48 [=WdA].

heißt somit etwas aktiv »hinnehmen«, wobei Ricœur gar von einem »vehementen Behauptungscharakter« spricht (WdA, 51). Schließlich erscheint in diesem Kontext auch das Verb *reconnaître* in den *Meditationen* zum ersten Mal: Angesichts der Idee des »bösen Geistes« erkenne ich an (*je reconnais*), dass Gott mich niemals täuschen könne (WdA, 54). Diese Einsicht geht mit einer Ermächtigung einher: Ich kann mich auf gewisse epistemische Leistungen verlassen, zudem wird mir die Erfahrung zuteil, dass ich über ein Vermögen zum Urteilen verfüge (ebd.).

Im Vergleich zur Natur Gottes, dessen Größe ich ebenso anerkenne (*reconnaître*), sehe ich nun auch ein, dass »meine Natur sehr schwach und beschränkt ist« (WdA, 55) und zudem muss ich zugeben – abermals *reconnaître* –, dass meine Fehlbarkeit nur mir selbst zuzuschreiben ist. Das Urteilen ist immer auch ein Wollen und kann demnach über das Erkannte hinausgehen. Wenn dies jedoch geschieht, ist es der Wille des Menschen, nicht Gottes.

Die Anerkennung als *reconnaître* ist somit von zwei Einsichten getragen: von der Einsicht in die Macht Gottes und in die beschränkte Fähigkeit des Menschen selbst. Bei Descartes begegnen wir somit der epistemologischen Basis der *reconnaissance*. Auch in diesem Falle bemerken wir, dass die Dynamik der Anerkennung über sich hinausdrängt und ein eigentümliches Geflecht von Motiven instanziiert. Sie umspannt dann einen Themenkreis von Gott über die Urteilskraft des Menschen bis hin zur Fähigkeit, kraft des eigenen Willens über das Erkannte hinauszugehen und damit zu fehlen.

Auch in dem Motivgeflecht des Klassischen Deutschen Denkens treffen wir auf eine epistemologische Komponente. Abermals ist der Wille zentral, aber die Anerkennung in der epistemologischen Tradition des Deutschen Idealismus geht weniger auf ein cartesianisches Trennen und Differenzieren als auf ein Verbinden und Zusammenstellen. In seiner Untersuchung orientiert sich Ricœur zunächst weder an Hegel noch an Fichte, sondern an Kants Werk, in dem der philosophische Begriff der Anerkennung als Neologismus eingeführt wurde. So hält Ricœur fest: »Der spezifische Beitrag nun, den Kant zu einer großen Philosophie der *reconnaissance* leistet, besteht nicht allein in der Aufwertung der verknüpfenden, eine Beziehung oder Synthese herstellenden Funktion. [...] Es stellt ein Novum dar, das Urteil dort anzusiedeln, wo sich die ›zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis‹ berühren, das heißt das rezeptive und das Denkvermö-

gen, wobei das erste der Sinnlichkeit und das zweite dem Verstand zugeordnet wird.«³

Das besagt, dass das Unterscheiden innerhalb des Urteilens seine Stelle an das Verbinden abtritt. Anerkennen hat also eine zweifache Funktion: Erstens erkennen wir in der Synthesis, genauer in der »Synthesis der Rekognition im Begriffe«,⁴ etwas als etwas, das wir als ein bereits früher Gegebenes identifizieren; wir setzen es also mit dem Bekannten in Verbindung, und ausgehend davon wird das Phänomen als dasselbe anerkannt. Dieses Anerkennen ist folglich für die basale Fähigkeit, etwas als etwas zu erkennen, grundlegend. Ricœur holt aber zweitens weiter aus, um diese Leistung des Verbindens auf das gesamte Erkenntnisvermögen auszuweiten. Denn für Kant ist Erkenntnis eben die Leistung der einzelnen Synthesen, die jedoch alle im Grunde auf der ursprünglichen Synthesis von Sinnlichkeit und Verstand gründen, die ihrerseits von der Synthesis des Bewusstseins bedingt ist.

Wenn wir uns nun der skizzierten Leistung des Erkennens als Anerkennens aus der Perspektive der Identitätsstiftung zuwenden, so können wir festhalten, dass Phänomene als Phänomene erscheinen, insofern wir sie aufgrund ihrer Merkmale als bestimmte Gegenstände wieder- und anerkennen. Wie im Falle von Descartes' Überlegungen ist auch im Kontext der Kant'schen Überlegungen die Erkenntnis wesentlich durch Irrtümer gefährdet, aber mehr noch: durch diese Eventualität der Irrtümer *mitbegründet*. So kann ich einen Gegenstand, aber auch ein Individuum fälschlicherweise als einen anderen Gegenstand und ein anderes Individuum identifizieren.

3 WdA, 60. Siehe auch den Beitrag zu *Ricœurs Exodus aus dem Hegelianismus* von Tereza Matějčková in Band IV, wo ebenfalls hier angeknüpft wird.

4 Die Synthesis der Rekognition ist, neben der »Synthesis der Apprehension in der Anschauung« und der »Synthesis der Reproduktion in der Einbildung«, die abschließende dritte Synthesis, die Kant im Prozess des Erkennens situiert. In der Synthesis der Apprehension in der Anschauung erfolgt die erste Vereinheitlichung: Dank dieser ist das gegebene Mannigfaltige, das am Anfang des Prozesses der Wahrnehmung aufgenommen wurde, auch am Ende des Prozesses präsent. In der zweiten Synthesis wird diese Einheit in der Einbildungskraft reproduziert, wobei die reproduzierten Inhalte mit denen in der ersten Synthesis identifiziert werden müssen – gerade diese Leistung der Identifikation kommt der Synthesis der Rekognition zu. Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. von J. Timmermann, Hamburg 1998, A 103.

Der Prozess der Identifikation erfolgt hierbei stets unter Einchluss des Selben und Ausschluss des Anderen; somit können wir schließen, dass diese Art der Identifikation und des Anerkennens der Ebene der *Idem*-Identität, die Ricœur ausführlich in seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer* dargelegt hat, zuzuordnen ist. Die *Idem*-Identität ist eine beharrende Selbigkeit, aufgrund deren wir einen Gegenstand auch trotz vergangener Zeit als denselben bezeichnen können.

2. Der fähige Mensch: Anerkennung und die *Ipse*-Identität

Wie verhält sich diese *Idem*-Identität zum Menschen? Natürlich verfügt auch der Mensch über Merkmale, an denen er erkannt und auch als Mensch anerkannt wird. So hat er einen Körper, einen bestimmten Charakter und wird auch durch bestimmte soziale und intersubjektive Bezüge identifizierbar. Anhand dieser Merkmale werden Menschen nicht nur als einzelne bestimmte Individuen erkannt, sondern oft auch bestimmten Gruppen zugeordnet. Folglich nimmt diese Art der Identifizierung einen politischen oder zumindest sozialen Kontext vorweg.⁵

Bereits aus Ricœurs Werk *Das Selbst als ein Anderer* wissen wir, dass dies in Bezug auf den Menschen weder die einzige noch die wesentliche Art der Identifizierung ist. Sich selbst anerkennen heißt sich nicht nur als Gegenstand erkennen. Es heißt ebenfalls, sich selbst im Fluss der Zeit wiedererkennen und sich im Lauf der Zeit als denselben oder dieselbe auch zu verstehen. An dieser Stelle kommt nun Ricœurs Hermeneutik des Selbst zum Zuge. Wie zentral für das Selbst laut Locke das Gedächtnis und die Erinnerung sind, ist bekannt, und auch ist bekannt, dass Locke das Selbst, das sich seiner selbst erinnert, an die Verantwortung für eigene Taten verweist.

Die Erinnerung ist als eine kreative Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit zu denken. In der Erinnerung sind wir mit

5 Arto Laitinen macht darauf aufmerksam, dass neben den Identifizierungsfehlern, auf die Ricœur selbst verweist, es oftmals vorkommt, dass man aufgrund bestimmter Merkmale eine Gruppe sieht, ohne dass man diese Gruppe eigentlich sehen sollte. Vgl. A. Laitinen, *Paul Ricœur's Surprising Take on Recognition*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 2, no. 1 (2011), 33–50, hier: 38.

unserer Vergangenheit, in der wir auf Kontingentes und Unverhofftes treffen, sowie mit Konsequenzen unserer Taten, die wir nicht oder nur wenig beeinflussen konnten, konfrontiert. Aber eben auch aus diesem Unverhofften konstituiert sich das Selbst. Damit sehen wir, dass sich die *Iipse*-Identität, die Selbstheit nicht unter Ausschluss der Andersheit, wie dies bei der *Idem*-Identität der Fall ist, konstituiert, sondern aus der Andersheit heraus.

Keineswegs ist diese auf Erinnerung ausgerichtete Konzeption des Selbst deshalb rückwärtsgewandt. Mit Søren Kierkegaard weiß Ricœur, dass wir nach vorne, auf die Zukunft hin, also vorwärts leben.⁶ Ebenso weiß aber Ricœur, wie verkehrt es wäre, eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit als Rückwärtsgewandtheit zu sehen. Unter Verweis auf Henri Bergson lehnt er es deshalb ab, die Vergangenheit als eine Sammlung von vergangenen Handlungen zu sehen oder gar als eine Art von Speicherraum (WdA, 160–164). Das Selbst lebt aus der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, die eben eine Quelle der Gegenwart und der Zukunft ist.

Zudem wird auch die Vergangenheit aus dem Vorausblick auf die Zukunft gedeutet. Die Zukunft ist dabei für Ricœur kein anonymer, unbelebter oder »unbevölkerter« Raum. Vielmehr greifen wir auf diese im Hinblick auf unsere Beziehungen zu anderen voraus. Hierbei wird deutlich, wie wesentlich der Bezug zu anderen für ein angemessenes Selbstverständnis ist. So wird auch die Zukunft und damit das Selbst anhand des Versprechens, das man einem anderen gibt, verstanden.⁷

Dass man fähig ist, sich zu bestimmen und jemandem sein Wort zu geben, obwohl man nicht weiß, was in der Zukunft geschieht, ist für Ricœur ein Signum einer grundlegenden, für den Menschen charakteristischen Fähigkeit. Zusammen mit der damit einhergehenden Verantwortung gehört diese zu grundlegenden Leistungen des Selbst. Damit ist das Selbst von zwei vereinheitlichenden Tendenzen geprägt: einerseits von dem zukunftsorientierenden Versprechen, das eine Perspektive auf die kontingenzreiche Gegenwart bietet und auch der Zukunft eine Struktur verleiht, andererseits nimmt der Mensch das eigene »brüchige« Leben als eine Einheit wahr und

6 S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Bd. 1, Düsseldorf, Köln 1962, 318.

7 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 151–155; WdA, 144.

integriert womöglich auch die nicht umgesetzten Versprechen in eine Lebenseinheit.

Für diese synthetische Leistung ist ein Können grundlegend, das in besonderer Ausprägung den Dichtern eigen ist. Die »Dichtkunst selbst« ist für Ricoeur eine entscheidende vereinheitlichende Kraft (WdA, 133). Inspiration schöpft Ricoeur hierbei vor allem aus Aristoteles' Auffassung der Geschichtenerzählung, wobei ein bestimmtes Maß an dichterischem, also in diesem Sinne vereinheitlichenden Können für den Selbstbezug des Menschen, der sich als ein narrativer gestaltet, fundamental ist. Der Mensch steht zwischen der eigenen Fähigkeit, Veränderung in der Welt zu initiieren, und der Einsicht, dass man oft eher Objekt der eigenen Tathandlung ist als deren Subjekt.

Sowie sich die *Idem*-Identität aus der Spannung zu Irrtum und Täuschung heraus behauptet, ist die *Iipse*-Identität und die Anerkennung meiner selbst von Selbstentfremdung gefährdet. Man steht dann vor der Gefahr eines Verlusts der Selbigkeit oder der Gefahr, die Verantwortung für sein Tun nicht auf sich zu nehmen. Diese Gefahren einzusehen ist wesentlich mit der Fähigkeit verknüpft, sich selbst zu bestimmen und zu handeln. Die Anerkennung des Menschen als eines Fähigen muss immer vor dem Hintergrund seiner eventuellen Irrtümer und Vergehen geschehen. Anerkennen heißt folglich, sich trotz der Gefahr von Verkürzungen verschiedener Art zu behaupten, wozu jedoch die Hilfe der anderen grundlegend und wegweisend ist.

3. Das Bedürfnis nach Anerkennung

Dass der Anerkennung seitens des Anderen eine Selbstanerkennung vorausgehen muss, signalisiert eine deutliche Abkehr von den Konzeptionen der wechselseitigen Anerkennung, in der das Selbst als handlungsfähiges überhaupt erst konstituiert wird. Somit ist die Anerkennung für das Selbst zwar grundlegend, aber nicht geradewegs konstitutiv.

Obwohl sich Ricoeur primär an Hegels Konzeption der Anerkennung orientiert, ist Hegels eigene Position in diesem Problem nicht eindeutig. So haben mehrere Gegenwartsdenker das Anerkennungs-

verhältnis auf der Ebene des Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes* nicht als eine intersubjektive, sondern als intrasubjektive Leistung gedeutet.⁸ Damit würde auch für Hegel ein Typus der Selbstanerkennung der sozialen Bedingtheit vorausgehen. Abgesehen von diesen Interpretationssträngen ist unmissverständlich klar, dass sich Ricœur zunächst an Hegels Konzept der Anerkennung orientiert und diese als einen intersubjektiven Vollzug deutet und zudem Honneths Ansätze in seine eigene Interpretation aufnimmt.

Mit Axel Honneth betont er in Hegels Begriff der gegenseitigen Anerkennung den ursprünglichen Konflikt, der erst allmählich in die Anerkennung übergeht. Insofern sieht er Hegel vor der Aufgabe, Thomas Hobbes' Problem zu lösen, aber vielleicht auch Hobbes' These über den ursprünglichen Kampf aller gegen alle überhaupt erst gerecht zu werden (WdA, 206–218). Mit anderen Worten scheint Hegel die Konfliktrichtigkeit des modernen Menschen wahrzunehmen. Diese ergibt sich nicht aus einer gesteigerten Aggressivität, sondern daraus, dass der Mensch nun nicht auf Hierarchien oder eine ihm vorausgehende Ordnung vertrauen kann. Vielmehr muss er sich selbst als soziale Person innerhalb der Gesellschaft selbst hervorbringen. Dies ist ein Grund dafür, warum für ihn Ruhm oder die Reputation überhaupt eine so entscheidende Rolle spielt – primär nicht wegen einer modernen Egozentrität, die wir als Charaktermangel werten könnten, sondern deshalb, weil die Reputation für ihn konstitutiv und umgekehrt ist Missachtung seitens der anderen existenzgefährdend ist. Auch aus diesem Grund, hält Ricœur fest, steht die Furcht vor dem Tod am Beginn der neuzeitlichen Philosophie (WdA, 203).

Ausgehend von Honneths Interpretation rezipiert Ricœur die gegenseitige Anerkennung anhand von drei Typen des Bezugs zum anderen. Der erste Typ ist affektiver und natürlicher Art. Als Säugling ist der Mensch auf die Anerkennung der Eltern, hauptsächlich der Mutter, von der er sich schrittweise löst, angewiesen. Auch ist es ursprünglich durch den Blick der Mutter, durch den sich der Säug-

8 Siehe die Interpretation McDowells oder Stekellers: J. McDowell, *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ›Lordship and Bondage‹*, in: *Having the World in View*, Cambridge 2009, 147–165; P. Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2014, 711–719.

ling als wirklich wahrnehmen lernt. Aber auch hier ist die Beziehung nicht nur von der Abhängigkeit des Kindes geprägt; auch die Mutter lernt allmählich dasjenige loszulassen, das einst ein Teil ihres Körpers war. Diese gegenseitige Angewiesenheit ist somit physischer Art, es ist wohl aber Hegels Idealismus zuzuschreiben, dass er diese körperliche Dimension zwar wahrnimmt, die Gegenseitigkeit auf diese aber nicht verkürzen möchte. Vielmehr ist die körperliche Gegenseitigkeit bereits eine Form der Geistigkeit – des »im Anderen bei sich selbst Seins«.⁹

Natürlich ist auch diese Beziehung von Konflikten nicht frei, vielmehr sind diese bereits ihrer Grundlage eingeschrieben. Soll diese Gegenseitigkeit tatsächlich eine ausgeprägte Geistigkeit sein, müssen sich Kind und Mutter verselbstständigen, also schrittweise autonome Personen werden, die erst dann eine reife Beziehung erlangen können. Letztlich ist auch hier Anerkennung notwendig: Die Mutter muss die Selbstständigkeit des Kindes und das Kind der Mutter anerkennen und respektieren, ja als notwendige Dimension ihrer jeweiligen Personalität schätzen.

Über Honneth geht Ricoeur teilweise darin hinaus, dass er auf das Enigma der Geburt oder der »Rätsel des Ursprungs« eingeht (WdA, 243). Auch hierbei kann er an Hegel, laut dem niemand die »Wurzel seines Wesens in sich selbst [trägt]«, anknüpfen.¹⁰ Der Mensch ist Tochter oder Sohn von jemandem, der einem uneinholbar vorausgeht. Die eigene Selbstständigkeit und Anerkennung der eigenen Handlungsfähigkeit erfolgen also durch die Anerkennung der eigenen uneinholbaren Angewiesenheit.

Auf der zweiten Ebene der Anerkennung wird man als Träger von universellen Rechten anerkannt. Diese Rechte sind natürlich durch einen politischen und gesellschaftlichen Rahmen bedingt. Im Kontext von Hegels Philosophie entspricht dieser Schicht des Menschseins das abstrakte Recht. Während man in der Familie als ein Einzelner und Individueller gilt, ist man auf dieser Ebene anonym, und die Affektivität, die auf der Ebene der Liebe noch

9 Eine Version dieser Struktur findet sich z. B. in Hegels *Enzyklopädie*: »Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung *sich mit sich selbst* zusammenschließt.« G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: *Werke*, Bd. 8 (Hg. E. Moldenhauer. K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 333 (§ 182).

10 Hegel, *Frühe Schriften. Werke*, Bd. 1, 245.

als Vertrauen auftrat, verwandelt sich nun in Achtung und Würde. Auch hier haben Kämpfe ihren Platz, denn die Rechte werden durch gesellschaftliche und politische Konflikte erweitert und modifiziert.

Auf einen spezifischen Typ der gesellschaftlichen Wertschätzung geht auch der dritte Anerkennungstyp zurück. Bezugspunkt ist hier der Hegel'sche Begriff der Sittlichkeit: Menschen werden anerkannt als Mitglieder einer konkreten Gesellschaft und zumeist aufgrund ihrer Arbeit und ihres Beitrags zum Gemeinwohl, zu gemeinsamen Werten geschätzt. Während auf der Ebene der Rechte die Gleichberechtigung eine zentrale Rolle spielt, ist die soziale Wertschätzung der Individuen als Individuen mit je spezifischen Eigenschaften und Fähigkeiten verbunden. Dies ist nun besonders in multikulturellen und pluralen Gesellschaften, in denen Menschen sehr unterschiedliche Lebensgeschichten verkörpern, eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Und auch dies ist Grund dafür, dass das Konzept der Anerkennung fast schon zu einem Modewort in der Philosophie avanciert ist.

Ricœur ist jedoch skeptisch gegenüber der Tendenz, ein so mannigfaltiges Geschehen wie das Leben einer modernen Gesellschaft aus der Perspektive eines einzigen Begriffs zu lesen. Bestreiten will er nicht, dass Theorien, die von Anerkennung ausgehen, in der Tat einiges offenbaren können. Andererseits bleiben sie zu oft in der Metaphorik des Kampfes befangen, und obzwar dieser eine für die Gesellschaft bedeutende Dynamik ist, so ist ebenfalls zu bedenken, ob nicht *auch* eine andere Geschichte erzählt werden kann.

4. Die Größe der Nichtgegenseitigkeit

Letztendlich will Ricœur den Kampf als die zentrale Kategorie der Anerkennung in Frage stellen. Nicht, dass Kampf und Negativität unwichtig wären; die Frage ist, ob diese das Phänomen der Anerkennung tatsächlich erschöpfend klären. In diesem Kontext fragt er, wann ein Individuum wirklich anerkannt ist (WdA, 272). Ricœur geht es hier nicht um den Vorbehalt, dass Negativität nicht ausreicht, um die Identität des Einzelnen angemessen zu begreifen; vielmehr fragt er sich, ob diese Konzeption nicht die schlechte Unendlichkeit, die Hegel als einen Mangel der neuzeitlichen Subjektphilosophien sieht, provoziert.

In der schlechten Unendlichkeit sehnt sich der Mensch nach einer Wahrheit oder Verwirklichung, etwa nach Anerkennung, die aber immer aussteht, weil sie im Vorhinein als etwas, das jenseits aller Erfahrung ist, definiert wird. In Ricœurs Konzeption tritt die schlechte Unendlichkeit als ein ungesättigter Wille nach illegitimer Anerkennung auf. Folglich droht, dass sich der Mensch als eine neue Form des unglücklichen Bewusstseins erfasst (WdA, 273).

Diese Kritik ist verblüffend – nicht etwa deshalb, weil Ricœur meint, der Konflikt wäre bei den genannten Denkern zu sehr in den Vordergrund gerückt. Dies ist eine zumindest zum Teil überzeugende Kritik. Der Einwand aber, die Dynamik der Anerkennung könne dermaßen ausarten, dass sich der Mensch letztlich nur mehr als Opfer ausbleibender Anerkennung erfahre, ist nicht überzeugend. Ricœur nimmt an dieser Stelle nicht wahr, dass die Anerkennung in Institutionen eingebettet ist und dass diese sehr wohl Mittel haben, die Angemessenheit von bestimmten Forderungen zu überprüfen.

Des Weiteren muss auch beachtet werden, dass eine Forderung eben eine Forderung ist, der man nicht nachkommen muss. Das ist die Pointe der gegenseitigen Anerkennung. Der Aspekt der Gegenseitigkeit in der Anerkennung mag bereits darauf hinweisen, dass es hier eine Schranke gibt und dass das Individuelle und seine Partikularitäten eben von Anderen respektiert werden müssen, sollen sie Geltung erreichen. Dieser Umstand der Gegenseitigkeit mag aber nicht nur auf die Geltung bezogen werden; wahrscheinlich ist auch, dass man zumeist weiß, was man von den anderen und der Gesellschaft erwarten kann, und das auch deshalb, weil man vielleicht auch Rückschläge und verwehrte Anerkennung erfahren hat.

Andererseits stellt sich die Frage, ob Ricœur nicht trotzdem recht hat – nicht darin aber, dass man das unglückliche Bewusstsein überwinden sollte, sondern darin, dass ein Bewusstsein als einzelnes irgendwie immer auch ein unglückliches ist. Womöglich wird das Unglück des Einzelnen auch bei Hegel nie wirklich überwunden. Nicht nur findet sich der Einzelne in ständiger Auseinandersetzung mit anderen, als Selbstbewusstsein ist er Selbstbezug und damit eben stets gegen sich, aber eben auch gegen die Gesellschaft gerichtete Negativität. Wenn dem nicht so wäre, woraus erwüchse das Potential für eine Weiterentwicklung der Gesellschaft?¹¹

Ungeachtet der Zweifel an der Stichhaltigkeit dieser Kritik zeigt Ricœur, dass Denker, die sich der Philosophie der Anerkennung

angeschlossen haben, einen wichtigen Punkt unterschätzen – die Einsicht in die konstitutive Kraft dessen, was Ricœur selbst als »Friedenzustände« bezeichnet (WdA, 274). So hält er kritisch fest, dass auch Typen von Beziehungen unter die Anerkennung eingeordnet werden, die eben auf keiner Anerkennung basieren und keine Gegenseitigkeit einfordern. Ricœur selbst spezifiziert seine These anhand der christlichen Agape. Damit will er sein Argument aber nicht auf den Bereich der Christlichkeit beschränkt wissen. Vielmehr handelt es sich im Falle der Agape um ein relativ konkretes Phänomen, das der Anerkennung und der in ihr auch immanent angesiedelten Tendenz zum Ausgleich und auch zum Recht zuwiderläuft. Liebe wird erklärt, für Gerechtigkeit wird argumentiert (WdA, 279). Zu verwandten Phänomenen gehört die Verzeihung, die nicht einmal mit der Einsicht in die Schuld verdient werden muss,¹² eine Gabe, die nichts zurückfordert, oder einfach eine großzügige Geste.¹³

In meiner Interpretation ist diese Eingrenzung der Legitimität der Anerkennung die eigentliche Leistung von Ricœurs Auseinandersetzung. Ricœur zeigt, dass der Tausch und die Gegenseitigkeit sozusagen eine transzendente Voraussetzung haben – eine Position, die über den bloßen Tausch hinausgeht, ein »Mehrgeben«, ein Zuvorkommen, in dem man sich selbst teilweise preisgibt, weshalb

11 Obzwar Hegel die These über das Ende der Geschichte äußert, hat wohl auch der Autor selbst damit nicht gemeint, dass nichts mehr vorfallen würde, dass alles vollbracht wäre und alle Bedürfnisse befriedigt wären. Vielmehr besagt die These, dass mit dem sich entwickelnden Rechtsstaat, der bestimmte Freiheitsrechte schützt, eine bestimmte Periode abgeschlossen ist. Dass sich die Gesellschaft aber weiterbilden kann, ja womöglich auch soll, hat Hegel selbst nie bestritten, schon deshalb, weil er es abgelehnt hat, als Philosoph über die Zukunft zu spekulieren. Mit der These vom Ende der Geschichte, das als kein absolutes Ende, sondern als Anfang der Bildungsgeschichte der Menschheit aufgefasst wird, setzt sich u. a. K. Vieweg auseinander in: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München 2012, 516–521.

12 Ricœur behauptet vielmehr: »Die Vergebung wendet sich an das Unverzeihliche, oder sie ist nicht.« Vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 713.

13 Mit dem Motiv der Dankbarkeit in Ricœurs *Wege der Anerkennung* setzt sich vornehmlich Holger Zaborowski auseinander. Siehe H. Zaborowski, *Anerkennung, Dankbarkeit, Frieden. Zu Ricœurs Denk-Wegen der Anerkennung*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, München, Freiburg i. Br. 2018, 34–52.

hier auch das Thema des Opfers hineinreicht. Aber in der Gabe geht es keineswegs nur um den Gebenden selbst, sondern auch um denjenigen, der beschenkt wird. Die Gabe ist fast schon eine Hermeneutik des Anderen – man muss den Anderen kennen, um ihn nicht zu beschämen und die Beziehung nicht zu beschädigen.¹⁴

Auch sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass Ricoeurs Nachdruck auf die Großmütigkeit gegenüber dem Anderen nicht mit einer Askese des Selbst einhergeht. Ganz im Gegenteil hebt er hervor, dass ein Selbstbezug, ein Wissen um die eigenen Fähigkeiten dem Fremdbezug vorausgehen. Damit nimmt er den Denkern der Anerkennung den Anspruch, in der Gegenseitigkeit die Fähigkeit zum Handeln zu konstituieren. Das Selbst muss schon es selbst sein, um für Gegenseitigkeit eine Basis zu schaffen. Zudem äußert sich eben eine nicht unwichtige Form der Anerkennung im »Begehren zu geben« (WdA, 280), einem Geben, das nicht erwidert werden will.

Friedrich Nietzsche, der für das Geben und die Großzügigkeit ebenfalls eine Schwäche zeigt, verbindet die Fähigkeit, zu geben, ohne sich den anderen unterwerfen zu wollen, mit dem Bild der Sonne: Sie gibt unwissentlich, durch ihre bloße Existenz. Ricoeur mag nun nicht die Sonne vor Augen haben, aber auch er scheint daran zu denken, dass sich ohne Vorschuss keine Beziehung etablieren kann – keine epistemologische, aber auch keine zwischenmenschliche, womöglich auch keine Gesellschaft; ja strikte Gegenseitigkeit kann die Formen der Beziehung auch angreifen, da hier nicht gleich ein Kalkül walten muss, sein Schatten sich aber dennoch jederzeit bemerkbar machen kann.

Mehr noch als Hegel scheint sich Ricoeur also hierbei Nietzsche, der für ihn als ein »Hermeneutiker des Misstrauens« grundlegend war, anzuschließen, und bezeichnend ist auch, dass beide an dieser Stelle das Misstrauen durchbrechen. So gibt es auch für Nietzsche eine durchaus positive Konzeption des Selbst jenseits des Machtdrangs, und auch kennt er einen positiven Egoismus; ja er ruft dazu

14 G. Shapiro, *The Metaphysics of Presents: Nietzsche's Gift, the Debt to Emerson, Heidegger's Values*, in: A. D. Shrift (ed.), *The Logic of the Gift. Towards an Ethic of Generosity*, New York, London 1997, 274–291, hier: 278.

auf, nicht nur das Du, sondern auch das Ich heiligzusprechen.¹⁵ Letztlich zeichnet sich durch diesen positiven Egoismus das Leben selbst aus: Es verausgabt sich. Da dies Schenken im Leben selbst begründet ist, erlangt man die »schenkende Tugend« nicht durch Selbstkasteiung, sondern durch Selbstwerdung. »Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden.«¹⁶

Das Geben, die »Tugend, die unersättlich ist im Verschenken-Wollen«¹⁷, und das Selbst sind dann eins. Nietzsche hat diese Selbstüberwindung in Symbolen und Bildern dargestellt. Vielleicht ist dieses Bild des Selbst auch für Ricoeur relevant – es ist ein Selbst, das es selbst eben dadurch ist, dass es zwar nicht wie bei Hegel im Anderen bei sich selbst ist, sehr wohl aber über sich hinausreicht.

Damit hat Ricoeur einer triftigen Idee Ausdruck verliehen: Nicht ein Bedürfnis nach Anerkennung als Gegenseitigkeit charakterisiert den Menschen wesentlich. Der Wunsch nach Nicht-Gegenseitigkeit jenseits von Machtkämpfen ist womöglich noch ein stärkerer Impuls, ein Impuls, der sich auch in der Hochschätzung der Gegenseitigkeit äußert, die jedoch laut Ricoeur nur der »zweitbeste« Zustand ist. Obwohl diese »zweitbeste« Option nicht schlecht ist, sollte die beste Option nicht aus den Augen verloren werden; nicht etwa deshalb, weil ein »Friedenzustand« für viele wünschenswert ist, sondern weil er eine fundamentale Bedingung jeder Gemeinschaftlichkeit ist.¹⁸

15 »Das Du ist älter als das Ich; das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich.« F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart 2000, 61.

16 Ebd., 76.

17 Ebd.

18 Die Arbeit an diesem Artikel wurde durch das Förderprojekt »Die Wiederholung als Mutter der Originalität? Die Kopie und ihr ungewisses Versprechen« (GA23–06150S) unterstützt.