

III. Auf den Wegen der Anerkennung, unterwegs zur Gabe

1) Vom Kampf um Anerkennung über den Tausch zum Begriff der Gabe

1.1) *Der Kampf um Anerkennung und die ›Ertauschung‹ des Selbst*

Über den reinen Prozeß eines Erkennens des jeweils anderen Selbst hinaus, der im Erkennenden selbst abgeschlossen werden könnte, eröffnet sich für Ricœur im Begriff der *reconnaissance* als Anerkennung die Dimension einer Wechselseitigkeit, die diesen Prozeß unaufhörlich zwischen dem Selbst und dem Anderen zirkulieren läßt. Das heißt, ich kann mich zu anderen nicht erkennend oder identifizierend verhalten, ohne mein eigenes Selbst auch auf sie hin zu öffnen und ihre Andersheit mir selbst gegenüber anzuerkennen. »Die Anerkennung führt die Dyade und die Pluralität in die Konstitution des Selbst selber ein«. [SaA 358]

Die Idee, daß das Bedürfnis, anerkannt zu werden, eine anthropologische Konstante darstellt und die gegenseitige Anerkennung zudem die Basis eines gesellschaftlichen Miteinanders bildet, ist ein verbreiteter Topos der modernen Philosophie und des öffentlichen Diskurses, ebenso wie das Plädoyer für die Anerkennung des Anderen. Eine solche Forderung findet breite Zustimmung im Hinblick auf Respekt und Toleranz als ›Zauberformeln‹ für ein friedliches Miteinander und im Hinblick auf eine unmittelbare Empathie für den anderen Menschen in seiner Individualität und Verletzlichkeit. Im Bewußtsein, daß jeder Mensch für alle anderen Menschen ein Anderer ist, bietet es eine Beruhigung und Befriedigung, für sich selbst auf Anerkennung zählen zu können und damit in sich selbst und den eigenen Leistungen bestätigt zu werden. Der Begriff Anerkennung erscheint allgemein unverdächtig und kann so bisweilen zum Schlagwort werden, wenn über verschiedene Positionen hinweg ein Konsens gefunden werden soll, der schnell auf einen klein-

sten gemeinsamen Nenner reduziert wird. Zuweilen droht dieser Begriff, wie Ricœur konstatiert, »in eine Banalisierung abzugleiten, die heute mehr und mehr zu beobachten ist«. [WdA 235] Umso mehr verlangt er nach einem komplexeren philosophischen Zugriff. So ist der Begriff der Anerkennung philosophiegeschichtlich ausgehend von Hegel eng mit der Vorstellung des Kampfes verbunden und keinesfalls ein Zauberwort, unter dem sich alle Fragen und Brüche des Miteinanderlebens auflösen lassen. Warum ringen wir um die echte Anerkennung eines Anderen und kämpfen gegeneinander darum, mehr Anerkennung zu erhalten? Handelt es sich etwa um ein begrenztes Gut, von dem jeder nicht automatisch so viel erhält, wie er verdient, sondern nur so viel, wie er sich erkämpft? Wird damit unser Streben nach Anerkennung, entgegen der positiven Konnotation, die dieser Begriff besitzt, zum Anlaß unaufhörlicher Kämpfe und zu einer Bürde für die Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders? Wird der Kampf um Anerkennung in der hegelschen Terminologie das Unterfangen einer »schlechten Unendlichkeit«?

Ricœur will weder den Begriff der Anerkennung idealisieren, noch die Idee des Kampfes überhöhen. Dies soll gelingen durch die Möglichkeit, »im Modell der zeremoniellen gegenseitigen Gabe tatsächlich eine wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung zu machen«, die den Kampf unterbricht. [WdA 196] Um zu verstehen, warum Ricœur die Bewegung von der Erkenntnis als Identifizieren über das Selbst und die Selbsterkenntnis bis hin zur Beziehung der Wechselseitigkeit eines Miteinanders mit der Figur der Gabe abschließt, ist ein Umweg über das Verhältnis von Kampf und Anerkennung bei Hobbes und Hegel notwendig. Zu beachten ist dabei die Rolle des Vertrags, der in seiner bindenden Kraft auch das Tauschgeschäft bestimmt. Ist die mit dem Gesellschaftsvertrag konstituierte Ordnung des Rechts bereits ein neuer geschichtlicher Schritt, der die Ordnung der zeremoniellen Gabe ablöst? Tritt also die Theorie der Bindung durch den Vertrag an die Stelle der interpersonalen Bindung durch die Gabe? Oder läßt sich die Übertragung von Rechten, die den Gesellschaftsvertrag bestimmt, als eine Form der Gabe beschreiben, da man im Vertrag wie im Versprechen einem Anderen sein Wort gibt? Ist dann eine Gabe im Kern der Rechtsordnung vorauszusetzen und inwiefern würde sie darin weiterwirken? Wie berühren sich in der Thematik der Anerkennung die Ordnungen der Gabe, des Rechts und der Gerechtigkeit? Und welchen Platz erhält das Selbst in diesen Ordnungen?

Der Begriff der Person ist stets durch das Andere bzw. den Anderen, außerhalb des Selbst geprägt: »Anfangs gibt es nicht das Ich allein; die Zuschreibung an Andere ist genauso ursprünglich wie die Selbstzuschreibung.« [SaA 52] Das heißt, aus der Reflexion des Selbst ergibt sich ebenso die »Reflexivität der Andersheit« [SaA 54], woraus sich wiederum die Unterscheidung zwischen Mein und Dein ergibt, eine Voraussetzung jeder Ökonomie, die bei Kant den Weg in die bürgerliche Gesellschaft eröffnet.⁸⁴ Die Gabe läßt sich als eine besondere Form des Übergangs zwischen Mein und Dein betrachten. Wie bereits im Abschnitt A. skizziert, zeigt sich stellenweise die Tendenz (beispielsweise bei Godbout) sie als Grundprinzip der Gesellschaft und als Kern sozialer Bindungen gegenüber der Vertragsbindung zu privilegieren. Auch Ricoeurs Weg zur Auseinandersetzung mit der Gabe verläuft über die Frage nach den Grundprinzipien, den Bindungen und Entstehungsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft.

Hegel, so Ricoeur, entwickelt die Idee, daß uns ein »Wunsch nach Anerkennung« bestimmt, aus der »Frage, ob es an der Basis des Zusammenlebens ein originär moralisches Motiv gibt«, welches zwar nicht das Prinzip des Kampfes überwindet, aber doch die Vorstellung, daß nur der reine Überlebenswille des Einzelnen die Bereitschaft zur Einordnung in eine Gesellschaft hervorbringt. [WdA 208] Er reagiert damit auf »Hobbes' Herausforderung«, die im »*Leviathan*«⁸⁵ in der Konstruktion eines vorgesellschaftlichen Naturzustandes besteht, der durch einen Krieg aller gegen alle bestimmt ist. Die Menschen sind einander nur in der Fähigkeit verbunden, sich jederzeit gegenseitig töten zu können. Diese ständige Bedrohung durch das wölfische Wesen aller anderen wird zur Motivation, in eine Gesellschaft einzutreten und ein ursprüngliches Recht auf alles, das jeder einzelne für sich besitzt, an einen Souverän abzutreten, der wiederum zu dem Zweck eingesetzt – und in seiner Funktionalität auch an diesen gebunden ist –, den inneren Frieden und damit die Sicherung des Überlebens aller Bürger zu garantieren.⁸⁶

⁸⁴ Vgl. MdS AA 248–258. Auch Ricoeur erklärt, es gebe »keine politische oder soziale Herrschaftsform ..., in der die Unterscheidung zwischen Mein und Dein verschwände«. [SaA 268]

⁸⁵ Thomas Hobbes: *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Übers. von Walter Euchner, Frankfurt a. M. 1966.

⁸⁶ So heißt es bei Hobbes: »Die Verpflichtung der Untertanen gegen den Souverän dauert nur so lange, wie er sie auf Grund seiner Macht schützen kann und nicht länger.« (Ebd., S. 171) Es geht darum, den Staat, jenen Riesen Leviathan, der auf der Titelgrafik

Bei Hobbes ist die Motivation für den Übergang in den gesellschaftlichen Zustand ausdrücklich nicht moralisch, sondern nur durch den Selbsterhaltungstrieb zu begründen. Selbst die Vernunft ist lediglich »das durch die Furcht vor einem gewaltsamen Tod ausgelöste Kalkül«. [WdA 211] So stellt sich die Frage, wie der Gesellschaftsvertrag, der auf diese Furcht reagiert, wirklich bindend werden kann und wie die zunächst aus Furcht geschlossenen Vereinbarungen auch bindend bleiben, wenn der Naturzustand, der diese Furcht mit sich bringt, im gesellschaftlichen Zustand überwunden ist. Wie kann das natürliche Recht, das Hobbes als »Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen« definiert, in das Gesetz übergehen, welches »dazu bestimmt und verpflichtet, etwas zu tun oder zu unterlassen«?⁸⁷ Das Gebot des Friedens⁸⁸ – das auch Ricœurs Suche nach den Friedenszuständen motiviert – bildet die Grundlage für das Gebot, Verträge einzugehen, darin auf ein bisheriges Recht zu verzichten und sie dem Versprechen gemäß auch in Zukunft einzuhalten.

»Die Aufgabe eines eigenen Rechts kann bis zur uneigennützigen, das heißt nichtgegenseitigen Gabe gehen, die damit jenseits jeden Vertrags steht, »kein Vertrag ist«, wie Hobbes notiert, »sondern Geschenk, Schenkung oder Gefälligkeit ...« ... Weiter kann die Mimikry einer nichtethischen Motivierung an die ethische ... kaum gehen«. [WdA 213]

Die Gabe, die keine direkte Erwiderng erwartet, oder das Geschenk wären hier Ausdruck und Paradigma einer *ethischen* Motivierung und Bindung, die auch noch im Kern des Vertrags wirkt, jedoch bei Hobbes durch das Grundprinzip des Kampfes und durch einen nichtethischen, quasi-naturwissenschaftlichen Begründungsanspruch verdeckt wird.

Zu beachten ist, daß jede Art des Gebens für Hobbes letztlich eine

des gleichnamigen Werkes als aus einer Vielzahl kleiner Menschen zusammengesetzte menschliche Figur erscheint, »als Verzicht jedes einzelnen auf das Recht sich selbst zu regieren zu definieren«, das im Vertrag zugunsten eines Dritten an den Staat abgegeben wird. [WdA 215] Was Hobbes aus Ricœurs Sicht noch fehlt, ist eine hierzu notwendige Neudefinition der Person. Er führt lediglich eine Art Verdoppelung des Personenbegriffs ein, der sich einerseits auf den Menschen als Naturwesen bezieht, andererseits aber auf die Figur eines Souveräns als Repräsentanten des Staates, der eine »fiktive oder artifizielle Person« darstellt, so daß hier »*persona* als Maske, als Rolle, als Stellvertreter-Repräsentant« verstanden wird, »kurz als *Akteur* oder Schauspieler im Unterschied zum *Autor* oder Urheber, der Eigentümer seiner Worte und Handlungen ist«. [Ebd.]

⁸⁷ Ebd., S. 99.

⁸⁸ Das erste natürliche Gesetz lautet: »*Suche Frieden und halte ihn ein.*« (Ebd., S. 100).

Form des Freigebens ist, in dem jemandem der Zugang zu einem Recht zurückgegeben wird, welches ihm ursprünglich gehört. Niemandem kann etwas gegeben werden, »das dieser nicht vorher schon besessen hätte, da es nichts gibt, worauf nicht jedermann von Natur aus ein Recht hätte.«⁸⁹ Damit bietet sich in gewisser Weise eine vorgezogene Antwort auf die Problematik der Unterscheidung zwischen einer ersten Gabe und der Gegengabe an, die im weiteren Verlauf der Argumentation Ricœurs noch genauer zu erörtern ist: Ausgehend von Hobbes gäbe es im zwischenmenschlichen Austausch von Gaben im Grunde keine »erste Gabe«, die nicht schon ein Wiedergeben wäre und auf eine vorausgehende natürliche Gegebenheit zu reagieren hätte.

Im Kern der Theorie Hobbes', die unter der Voraussetzung eines mechanistischen Weltbildes die innere Mechanik des Staates freilegen will, und im Herzen des Leviathans bleibt das Rätsel, »daß der Staat auf einer Bindung aller an alle durch das Wort beruht«, also darauf, daß man einander sein Wort gibt. [WdA 216] Hobbes' Herausforderung wird für Ricœur daher »zu einer zweifachen«, da sich ihre »naturalistische und insofern antiethische Prämisse« mit einer »vertragliche[n] Ordnung« kreuzt, die nicht nur moralische Bindungen impliziert, sondern »paraethischen Charakter hat«. [WdA 217] Dieser Herausforderung begegnet Hegel mit dem Begriff der Anerkennung. Er führt dabei in seiner Jenaer Frühphilosophie ökonomische Denkmuster und Beziehungen ein, in denen das Selbst sich quasi »ertauscht«.

Hegel selbst etabliert den Begriff der Anerkennung nicht explizit als ein *moralisches* Prinzip zur Begründung des gesellschaftlichen Zusammenlebens.⁹⁰ In seiner »*Philosophie des Geistes*« markieren Anerkennung und Vertrag als Bedingungen von Gesellschaftlichkeit in

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ricœur beruft sich in dieser Hinsicht auf Axel Honneth, für den es in Hegels politischer Philosophie um den »Versuch der Vermittlung zwischen der neuzeitlichen Freiheitslehre und dem antiken Politikverständnis, von Moralität und Sittlichkeit« geht. [Honneth 11] Es ist für Honneth die Dynamik und moralische Spannung des Konfliktes, die als produktiver Dissens in einen »Zustand kommunikativ gelebter Freiheit« münden kann, wenn dieser Konflikt »statt auf Selbsterhaltungsmotive auf moralische Antriebe zurückgeführt« wird. [Honneth 11 f.] Mit dieser Hegel-Interpretation hat Honneth die gegenwartsphilosophische Debatte über den Begriff der Anerkennung mitgeprägt. Ebenso prägend sind hierfür die Untersuchungen von Ludwig Siep, an die auch Honneth anschließt, insbesondere: Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, München 1979.

ihrem Wechselverhältnis den Übergang vom einzelnen Subjekt und der Interpersonalität zu den Strukturen von Gesellschaft und Staat⁹¹ in einem Prozeß der Aufhebung des Einzelnen ins Allgemeine. Eigentlich entscheidend ist in dieser Etappe der Bewegung des Geistes zum absoluten Geist, daß der zuvor nur gesetzte »Begriff der gegeneinander freien Selbstbewußtseine« *verwirklicht* werden soll. [Phil. d. Geistes 197] Die Selbstbewußtwerdung wird auf verschiedenen Ebenen jeweils als eine Art der ökonomischen Austauschbeziehung beschrieben, verbunden mit dem Motiv des Kampfes um Anerkennung. Die Idee der Gabe kann bei Ricœur erst zum Versuch einer Antwort und Alternative zum Prinzip des Kampfes werden, indem sie dieses konflikthafte ökonomische Paradigma zugleich aufnimmt und überschreitet.

In einer ersten Stufe der ›Selbstertauschung‹ verzichten bei Hegel die *Liebenden* auf sich selbst, um sich im Anderen zu wissen. [Vgl. Phil. d. Geistes 192 f.] Die Vermittlung für einen Schritt in die Allgemeinheit, in der die Liebe sich zum Gegenstand werden kann, bildet dann die Familie als erste, auf Erwerb und Besitz ausgerichtete Form eines sozialen Gefüges im Sinne des klassischen *οἶκος*-Begriffs. Hegel verläßt diesen engen Begriff von Ökonomie aber schnell, um ihn auf größere gesellschaftliche Zusammenhänge hin zu erweitern. Im Vollzug einer Verrechtlichung garantiert der Vertrag, daß Individuen als Personen verwirklicht und nicht umgekehrt Individuen negiert werden. Vor der Möglichkeit zum Vertragsschluß steht jedoch notwendig der Durchgang durch die Bewegung des Ausschließens und Sich-einander-Entgegensezens: Anstatt sich als möglicher Vertragspartner zu erkennen zu geben, der als eine Art Unterpfand seiner selbst nur seinen Namen gibt, mit dem er unterzeichnet, zielt die Negation des Besitzes eines Anderen darauf ab, sich diesem ganz und gar gewalttätig aufzuzwingen und sich an seine Stelle als Besitzendem zu setzen. Es geht hier also gerade darum, den Platz zu tauschen, was bei Ricœur durch den Gaben-

⁹¹ Hegel greift hier mit dem Begriff der Anerkennung auf Fichte zurück, bei dem bereits der Übergang in die gemeinsame Rechtssphäre möglich und notwendig wird, weil in einer Wechselwirkung die Freiheit, Handlungsfähigkeit und Individualität des Einzelnen jeweils in der Anerkennung des Anderen und durch den Anderen, in der Gebundenheit an ihn und in der gleichzeitigen Abgrenzung ihm gegenüber erkannt wird: »Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d.h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken«. (Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* 1796. In: Ders.: *Werke*, Bd. III, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. S. 1–385. Hier: S. 52).

tausch ersetzt und verhindert werden soll. Es geht nicht darum, sich dem Anderen zu erkennen zu geben, sondern sich im Anderen anerkannt zu wissen, um sich als ein eigenständiges Selbst zu erkennen und zu behaupten. Hegel spitzt den beschriebenen Konflikt bis zum Äußersten zu: Erst aus dem »Kampf auf Leben und Tod«⁹², in der Bereitschaft, sein Leben aufzugeben, kann nicht nur die Anerkennung selbst, sondern auch eine Befreiung vom rein Natürlichen hervorgehen.

Letztlich könnte die Anerkennung durchaus anders erwirkt werden als durch einen Kampf – durch die Liebe –, nicht aber diese Freiheit, die wiederum den Antrieb des Anerkanntwerdenwollens zu ihrer Verwirklichung voraussetzen muß. In einer Fortsetzung der Argumentation Hegels müßte demnach auch Ricœur einen solchen Kampf nicht nur für die Erfahrung der Anerkennung voraussetzen und nicht nur als negative Hintergrundfolie für die positive Erfahrung der Gabe, sondern auch als Bedingung dafür, daß eine echte Freiheit oder Spontaneität der Gabe über das Natürliche hinaus möglich ist. Und dies müßte umso mehr für die kulturellen »Gaben der Erkenntnis« gelten, die ja für Ricœur stets das Selbst-sein-Wollen und Sein-Wollen von Personen zu erkennen geben, das für Hegel den Kampf motiviert. Die Überführung des Besitzes in Eigentum, die in der »*Philosophie des Geistes*« auf den Kampf folgt, ist nicht nur Zweck der Gesellschaft, um die Selbsterhaltung der Individuen zu sichern, sondern zielt auf das reflektierte Fürsichsein der Person, also auf einen Bewußtseinsprozeß, der wiederum über einen Bildungsprozeß vermittelt werden muß. Ein solches anerkanntes Eigentum könnte auch als Voraussetzung dafür betrachtet werden, etwas zu geben oder zu schenken, was nicht von vornherein im Recht jedes einzelnen auf alles bereits »vorgegeben« ist wie noch in Hobbes' Konzeption.

Hegel lenkt den Fokus der Argumentation hier jedoch keinesfalls auf die Gabe, sondern auf den Tausch. Wird das unmittelbare Ich in der gesellschaftlichen Entwicklung der Arbeitsteilung zunächst verdinglicht, also quasi seiner selbst entfremdet, so kann es doch das von ihm erarbeitete Ding im Tausch abgeben und im Gegenzug seinen Willen

⁹² Das Bild des Kampfes entlehnt Hegel aus der antiken Tragödie, zunächst um den Konflikt zwischen freiem und erwerbenden Stand zu thematisieren. Es dient einer Zuspitzung, die aber, ganz in Ricœurs Sinne, zugleich den Regeln der Tragödie gemäß die Möglichkeit zur Lösung eines Konfliktes in sich birgt und diesen in die Ganzheit einer bzw. der »Geschichte« integriert.

erkennen, und zwar ohne dafür den Kampf auf Leben und Tod eingehen zu müssen, da man sich mit dem Tauschpartner über den Wert des Dinges einigt.⁹³ Ich trete in ein Rechtsverhältnis ein und erwerbe so letztlich nicht Geld oder einen Gegenstand, sondern mein Fürmichsein. Ziel des Tauschs ist das »Eintauschen« des unmittelbaren Ichs gegen die für sich seiende, sich als sich selbst wissende Person. Empfangen wird das personale Selbst nicht direkt als Gegengabe, die auf eine erste Gabe antwortet, sondern vermittelt über das Rechtsverhältnis und die damit verbundene gegenseitige Anerkennung der Tauschpartner. Das Selbst kann als Rechtsperson, als potentieller Vertrags- und Handelspartner nun für sich selbst *und* in der Beziehung zum Anderen erkannt und anerkannt werden.

Der Vertrag selbst ist als »Tausch des Erklärens« sprachlicher Natur. [Phil. d. Geistes 209 f.] Gegeben wird ein Wort.⁹⁴ Die Bindung der Vertragspartner wird hierbei eindeutiger *zu erkennen* gegeben, als die Bindung durch die Gabe, die in der gegebenen Sache *symbolisiert* wird. Der Vertrag birgt zudem in sich von vornherein die Möglichkeit, gebrochen zu werden – und dies vielleicht expliziter als die Gabe, bei der zwar ebenfalls die Gegengabe verweigert werden kann, was allerdings bei Mauss, im System totaler Leistungen, beinahe vollständig ausgeschlossen scheint. Die Gültigkeit des gegebenen Wortes ergibt sich explizit »nicht aus moralischen Gründen, daß ich mir innerlich gleich bleiben, meine Gesinnung, Überzeugung und so fort nicht ändern solle, sondern ich kann dies ändern«. [Phil. d. Geistes 211] Kann man sich jedoch »nicht auf mein Wort verlassen«, so untergräbt dies das Fundament der Geltung meines Willens und meines Anerkanntseins. [Ebd.] Da die »Kraft des Vertrages« in der Setzung der Person liegt, die darin »als

⁹³ Aus der zunehmenden Abstraktion der Arbeit ergibt sich zunächst das Problem, wie diese wieder das konkrete Bedürfnis befriedigen kann, von dem sie ursprünglich ausging. Dazu wird über das gegenseitige Anerkennen eine Gleichheit im Ding, ein Wert angenommen, der wiederum in Geld umgesetzt oder übersetzt wird. Im Tausch wird dann diese Abstraktion wieder in einen konkreten Besitz überführt, der über die gegenseitige Einwilligung, und das heißt erneut vermittelt über das Anerkennen, zum Eigentum wird. [Vgl. Phil. d. Geistes 208]

⁹⁴ Der Wille wird damit in den Begriff, die Sprache, als den Ausgangspunkt der verfolgten Bewegung des Geistes zurückgebogen, denn diese Bewegung beginnt in der »*Philosophie des Geistes*« mit der Benennung der Dinge als sprachlicher Vermittlung zwischen Ich und Ding. Das Ich wird Selbst, indem es zum »Herrn über die Namen« wird. [WdA 229]

reine Person, und als rein allgemeiner Willen« erscheint [Phil. d. Geistes 212], haften die Vertragspartner auch mit ihrer ganzen Person, mit Ehre und Leben. Sie geben sich quasi selbst als Pfand – und zwar hier ganz ähnlich, wie man bei Mauss in jeder Gabe und auch in der Arbeit etwas von sich selbst gibt, allerdings in einer komplexeren institutionalisierten Vermittlung – und sie empfangen sich doch zugleich erst als ein solches Selbst, das sich aufs Spiel setzen kann und das in der vertraglichen Bindung quasi zu sich selbst verpflichtet wird.

Auf der höheren Ebene der *Konstitution* wird der Vertrag gesetzlich abgesichert: Der Einzelne entäußert sich seiner selbst oder gibt sich zugunsten des Allgemeinen auf, um aus dieser ›Gabe‹, vermittelt über den Prozeß der Bildung, sein Selbst als Allgemeines zurückzuerhalten, indem er es als solches erkennt. Diese Rückgabe des Selbst ist also eindeutig ein Zu-erkennen-Geben. Es entäußert sich aber nicht nur das einzelne Selbst ins Allgemeine, indem es seinen Willen in die Macht des Staates überträgt, sondern das Allgemeine opfert sich zugleich für mich auf, »um mich zu dem Meinen kommen zu lassen« [Phil. d. Geistes 233], also zugunsten des Selbstbewußtseins des Einzelnen. Auch hier findet ein komplexer Austauschprozeß, sogar ein Prozeß der Entäußerung und Aufopferung statt. Die Selbst-Aufgabe⁹⁵ oder vielleicht besser die ›Selbst-Gabe‹, durch die sich wiederum das Selbst erst eigentlich zu erkennen gegeben wird, in einer Negation des Einzelnen zugunsten des Allgemeinen, und die Gegengabe des Selbstbewußtseins, werden zum Grund der gesellschaftlichen Bindungen und Strukturen, ähnlich wie auf einer weitaus konkreteren und zunächst einmal inter-personalen Ebene für Hénaff die zeremonielle Gabe. Diese kann wiederum ausgehend von Mauss durchaus als Symbolisierung einer ›Selbst-Gabe‹ verstanden werden. Als ›totale soziale Tatsache‹ weist die Gabe zudem ein hohes Potential von Allgemeinheit auf. Und zumindest die Auseinandersetzung mit der Gabe ist auch für Mauss einem Bewußtwerdungsprozeß verpflichtet. Allerdings geht es Mauss, seinem soziologischen und anthropologischen Ansatz gemäß, gerade nicht um jene

⁹⁵ So konstatiert Ludwig Siep: »Hegel lehnt ... das Kernstück des neuzeitlichen Naturrechts, die Theorie des Vertrages, weiterhin ab, weil in ihr die Einsicht nicht vorhanden ist, daß der allgemeine Wille ›durch Negation, durch sich Aufgeben‹ des Einzelnen entsteht«, durch das er in die Einheit der »Sittlichkeit eines Volkes« aufgeht, die seiner Individualität vorausgeht. (Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, a. a. O., S. 200).

»Beziehung des Geistes zu sich selbst« [WdA 228], die Ricœur bei Hegel konstatiert und überschreiten will.⁹⁶

Hobbes' Kampf aller gegen alle wird bei Hegel ein Ringen miteinander und in sich selbst, um die Verwirklichung des subjektiven Geistes und um die Bewegung zur Freiheit des absoluten Geistes, in der die Anerkennung und Selbstbewußtwerdung oder aber die »Ertauschung« des Selbst als Person einen wichtigen Schritt bildet. Der Kampf mit dem Anderen ist dabei ebenso existenziell wie bei Hobbes ein Kampf auf Leben und Tod. Es wird aber (besonders in der »*Phänomenologie des Geistes*«⁹⁷) nicht gekämpft, um überleben zu können.⁹⁸ Die für Ricœur so notwendige Unterbrechung des Kampfgeschehens wird erst virulent, wenn Hegels teleologisches Geschichtsverständnis bereits verworfen ist⁹⁹: Das Ringen um Anerkennung ist für Hegel nur ein notwendiges Element in der Kette der Bewegung eines Bewußtseinsprozesses, der sich schließlich im Staat, in der Kunst, der Religion, der Wissenschaft und in der Philosophie frei und absolut vervollständigen soll. Aufgabe der Philosophie, die ihre Zeit in Gedanken faßt, ist es, diese geschichtliche Bewegung zu erkennen und zu erkennen zu geben, und zwar in der Jenaer Realphilosophie »zugleich als Bildungsgeschichte des Selbstbewußtseins ..., innerhalb derer die Interaktionsformen erörtert werden, die notwendig sind, um dem Einzelnen seine Identität mit dem allgemeinen Geist zu Bewußtsein zu bringen.«¹⁰⁰ Es geht hier also auch darum, dem Einzelnen sein Selbst gerade in dessen All-

⁹⁶ Die Rückbindung der »*Philosophie des Geistes*« an die gesellschaftliche Realität ist allerdings nicht zu unterschätzen. Hegel denkt aus einer Zeit des Zusammenbrechens absolutistischer Staaten, revolutionärer Bewegungen und Denkbewegungen und erster Verschiebungen in den sozialen und ökonomischen Gefügen auf dem Weg in die Industrialisierung. In dieser Zeit entwickeln sich auch die Wirtschaftstheorien, die diese Prozesse reflektieren, insbesondere Adam Smiths »Der Wohlstand der Nationen« von 1776. (Vgl. Adam Smith: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Übers. von H. C. Recktenwald, München 1999.)

⁹⁷ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988. S. 127 ff.

⁹⁸ Ein solches Erklärungsmodell ist auch deshalb schwieriger, als es auf den ersten Blick erscheint, weil dazu bereits eine Knappheit an Ressourcen und Lebensraum vorausgesetzt wird. Ohne diese Knappheit wäre es nicht notwendig sich auf einen Überlebenskampf einzulassen.

⁹⁹ Zu Ricœurs »posthegelianischer« Situierung sei verwiesen auf das Kapitel »Auf Hegel verzichten« in »*Zeit und Erzählung*«. [ZuE III, 312–333]

¹⁰⁰ Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, a. a. O., S. 190.

gemeinheit bzw. im Austauschgeschehen mit dem Allgemeinen zu erkennen zu geben.

Schnittmengen zur Denkfigur der Gabe sind in Hegels Darstellung des Kampfes um Anerkennung bereits angelegt: Zunächst kreuzt die Idee der Gabe als Modell einer Alternative zum ökonomischen, reziproken Tausch die bei Hegel angelegte Konzentration auf ökonomische Strukturen, vom *oἶκος* der Familie über die vertragliche Verobjektivierung des Tauschs bishin zu den Entwicklungen des Geldes und einer komplexen, modernen Ökonomie. Am Anfang steht dabei für Hegel nicht die positive Erfahrung der Gabe, sondern zunächst die Unmittelbarkeit der Liebe, als einer Art der Hingabe an den Anderen, dann aber die negative Bewegung der Inbesitznahme auf Kosten des Anderen, die zum Kampf um Anerkennung führt. Das Selbst erscheint dabei zuerst weder als Geber noch als Empfänger, sondern eher als ein ›Nehmender‹, der ähnlich wie der Erkennende, der die *reconnaissance* als Identifizieren vollzieht, aktiv auf etwas zugreift und sich aneignet, was ihm nicht unmittelbar gegeben wird. Was aber damit letztlich erreicht wird, ist auf einer anderen Argumentationsebene genau jene Anerkennung, die auch bei Mauss als ›Erkenntlichkeit‹ aus der Gabe hervorgeht, darüber hinaus aber ein weiterführender Erkenntnis- und Bewußtwerdungsprozeß. Nicht vergessen werden darf zudem, daß auch die rituelle Gabe der Austragung von Konflikten dient, also durchaus einen *Kampf* um Anerkennung beinhaltet. Zudem bietet die Radikalität der Entäußerung des Einzelnen an das Allgemeine und Absolute bei Hegel eine Parallele zum Modell einer reinen Gabe. Hier wird auch Derrida (vermittelt über Bataille) in einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel anknüpfen.¹⁰¹ Zwar erhält man bei Hegel in dieser Verausgabung letztlich das Selbstbewußtsein wie eine Gegengabe zurück, dies geschieht jedoch in

¹⁰¹ Siehe Abschnitt C. III.1. Interessant sind in diesem Zusammenhang Überlegungen Geoffrey Benningtons zum Politischen bei Derrida im Verhältnis zu Kant. Bennington arbeitet heraus, daß es Derrida um eine Bejahung der Kontingenz jener Grenze geht, die nicht nur zwischen Staaten, sondern zwischen Naturzustand und staatlichem Zustand sowie letztlich zwischen Natur und Kultur gesetzt wird. Es geht hier also um eine Notwendigkeit der Zufälligkeit dieser Grenzsetzung, die es zugleich quasi notwendig ermöglicht, die Grenze auch wieder in Richtung der Natur zu überschreiten. Bejaht würde damit auch die notwendige Offenheit und Fortsetzung des Konflikts, um nicht einen ›ewigen Frieden‹ zu erlangen, der in der Metaphorik Kants nur ein Kirchhof wäre. (Vgl.: Geoffrey Bennington: *Mosaïque. Politiken und Grenzen der Dekonstruktion*. In: *Ethik der Gabe. Denken nach Derrida*. Hrsg. von Michael Wetzels und Jean-Michel Raba-té, Berlin 1993. S. 269–283.

Umwegen über einen Bildungsprozeß – ein Zu-erkennen-Geben – und ein so komplexes Vermittlungsgeschehen, daß die einfache Reziprozität hier durchaus bereits in Frage gestellt zu sein scheint. Dennoch ist zu beachten, daß die wesentlichen Paradigmen in Hegels Argumentation der Kampf um Anerkennung, die Verrechtlichung im Vertrag und der Tausch sind, nicht aber die Gabe.

1.2) *Von der ›Ertauschung‹ zur Gabe des Selbst und vom Kampf um Anerkennung zum Ringen um Gerechtigkeit*

Was Ricœur nun aus dem Durchgang durch die Aktualisierung der Jenaer Philosophie bei Axel Honneth¹⁰² gewinnen möchte, ist insbesondere die Loslösung der darin implizierten Theorie der Anerkennung von den metaphysischen Voraussetzungen einer Philosophie des Geistes, der zwar über das Andere seiner selbst zu sich selbst kommt, letztlich aber doch seiner eigenen Absolutwerdung entgegenstrebt. Interessant ist, daß Ricœur auf die bei Hegel dargestellte ›Ertauschung‹ des Selbst nicht genauer eingeht und sich von dessen Argumentation sehr weit entfernt. Vielmehr scheint das Selbst hier zunehmend *als Gabe* aufgefaßt zu werden. Mit Honneth betrachtet Ricœur die Anerkennung auf den drei Ebenen der Liebe, des Rechts und der gesellschaftlichen Wertschätzung und im Wechselspiel mit den dabei jeweils implizierten Möglichkeiten der *méconnaissance* und Verweigerung von Anerkennung. Der Kampf um Anerkennung entwickelt sich dabei auch zu einem Ringen um Gerechtigkeit.

Die Liebe betrachtet Hegel, so Honneth, in den »Primärbeziehungen« erotischer, freundschaftlicher und familiärer Bindungen, in denen sich die Liebenden »als bedürftige Wesen anerkennen«. [Honneth 153] Im Hinblick auf den Übergang zur Thematik der Gabe kann dies heißen: indem sie sich in ihrer Bedürftigkeit erkennen, erkennen sie sich auch als potentielle Empfänger einer Gabe, die diesen Bedürfnissen entspricht und den jeweiligen Mangel ausgleicht. Der Charakter eines Kampfes, eines Ringens um Anerkennung ergibt sich dann, weil die

¹⁰² Geprägt ist Honneths Aktualisierung Hegels u.a. durch eine sozialpsychologische Perspektive. Er orientiert sich hierbei an George Herbert Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Übers. von Ulf Pacher, Frankfurt a. M. 1973. Und: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Übers. von Klaus Laermann, Bd. I, Frankfurt a. M. 1980.

Bedürfnisbefriedigung zugleich eine Abhängigkeit mit sich bringt, die einer Relativierung bedarf. Ein Durchgang durch die »Prüfung der Trennung«, beispielsweise im Prozeß der Loslösung eines Kindes von seinen Eltern, bringt als »Gewinn die – emotional teuer erkaufte – Fähigkeit zum Alleinsein« hervor und kann zugleich das Vertrauen »in die Beständigkeit des unsichtbaren Bands« zwischen den Beteiligten bestärken. [WdA 237] Das heißt also, ich muß bis zu einem gewissen Grade auf die Gabe des Anderen verzichten oder die Annahme der Gabe seiner Aufmerksamkeit, seiner Liebe, seiner Antwort auf meine Bedürfnisse verweigern, indem ich mich ihm entziehe, damit ich »[z]wischen den beiden Polen des emotionalen Einsseins und der Selbstbehauptung« meinen eigenen Platz finde. [Ebd.] Muß ich nicht wiederum diesen Platz erst erobern, damit ich zum Empfänger dieser Gaben werden kann, damit ich sie *als* Gaben entgegennehmen kann und nicht als eine selbstverständliche Reaktion auf meine Bedürfnisse? Die dargestellte »Dialektik von Bindung und Lösung« [WdA 239] scheint in anderer Form in jeder Gabe angelegt zu sein, da die Bindung, als Verpflichtung zur Gegengabe immer erst aus der Lösung des Weggebens hervorgehen kann. In dieser Dialektik wird die Freundschaft selbst zu einer Art Gabe, sie ist, mit Simone Weil¹⁰³, das »einzige Gut« [ebd.] und gibt den Freunden eine vollständige und existenziell notwendige Bejahung ihrer selbst durch den Anderen. Zugleich wird das Band des Vertrauens für Ricoeur wesentlich durch die »Gaben« der Kultur und Sprache, also durch eine tradierte und institutionalisierte Vermittlung bestärkt, indem man sich gemeinsam in ihren Identifikationsmustern erkennt.

Institutionalisiert in den Bindungen der Familie und der Ehe wird die Liebe mit der Ordnung der Abstammungsreihe und den gesellschaftlichen Regeln verbunden, welche Lévi-Strauss folgend auf dem Inzestverbot basieren. In dieser Ordnung erhält jeder einzelne seine Identität auch dadurch, »daß die bloße Tatsache der Geburt ihm einen festen Platz darin zuweist«, der sich u.a. in seinem Namen äußert. [WdA 241] Ich werde qua Geburt für Ricoeur darüber hinaus ein »unschätzbares[s] Objekt der Übertragung«¹⁰⁴, ein »unbezahlbare[s], nicht mit Gold aufzuwiegendes ... der alltäglichen Handelssphäre entzogenes

¹⁰³ Vgl. Simone Weil: *Amitiés*. In: Dies., *Oeuvres*, Paris 1999.

¹⁰⁴ Ricoeur bezieht sich mit dieser Formulierung auf den Titel von Pierre Legendres Abhandlung über die Generationenfolge: Ders.: *L'inestimable Objet de la Transmission. Étude sur le Principe généalogique en Occident*, Leçon IV, Paris 1985.

Etwas« – also etwas ›Preisloses«. [WdA 242] Ich bin demnach quasi durch die »Übertragung des Lebens« [ebd.], des Namens und meines Platzes in der genealogischen und familiären Strukturierung der Gesellschaft eine reine Gabe, die in ihrer Unaufwiegbarkeit nicht in die Ökonomie des Tausches eingehen kann, da diese auf der Ausgleichbarkeit meßbarer Güter basiert. Das heißt, »weil ich als Sohn oder Tochter von ... anerkannt worden bin, erkenne ich mich als solche oder solchen: dieses unschätzbare Objekt der Übertragung, das ich bin«. [WdA 243] In meiner Geburt und der institutionalisierten Anerkennung meines mir damit gegebenen Platzes in der Gesellschaft bin ich mir also als ich selbst zu erkennen gegeben worden. Zu erkennen gegeben ist mir zudem die Möglichkeit, mich auf meinen zeitlichen Anfang und die für mich daraus auch in Zukunft resultierende Rolle und Verpflichtung zu orientieren, also meine Geschichtlichkeit. Meine Geburt ist mir aufgegeben als »Rätsel des Ursprungs, der sich nicht auf die Erklärung als Anfang reduzieren läßt«, sondern mich vor das unhintergehbare Faktum: »dieses hier, das bin ich«, stellt und vor die geballte »Kontingenz des Ereignisses«: »(ich hätte ja auch nicht da sein oder ein anderer sein können)«. [Ebd.]

Ich bin mir in meiner Geburt also in doppeltem Sinne »zu erkennen gegeben«: Einerseits insofern sie mir mit dem Faktum meiner Existenz und der Anerkennung meiner Identität in den diachronen und synchronen Strukturen der Gesellschaft die Möglichkeit gibt, mich als mich selbst zu erkennen und zu identifizieren. Andererseits insofern sie mir das Rätsel meines Ursprungs mit auf den Weg gibt und damit die Aufgabe, mich auch in dieser Rätselhaftigkeit zu erkennen, in der Kontingenz und Fragilität meiner Existenz, die mich zu einem unschätzbaren, nicht bis ins letzte bestimmbar und nicht austauschbaren Gegenstand – zu einer reinen Gabe – macht.¹⁰⁵ Gleichermaßen gegeben ist mir eine veränderbare, entwicklungsfähige Identität, könnte ich doch von Beginn an immer schon ein Anderer sein. Diese Voraussetzungen, die Ricœur hier nicht expliziert und auch noch nicht direkt in der Terminologie der Gabe ausdrückt, scheinen auf den Ebenen des Rechts und der gesellschaftlichen Wertschätzung weiterzuwirken. Die Besonderheit

¹⁰⁵ Ricœur verweist auf Hannah Arendts Betonung der Bedeutung der Natalität gegenüber Heideggers *Sein-zum-Tode*. Für Arendt ist die Natalität Voraussetzung des Beginnen- und Handelnskönnens. (Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, a. a. O. S. 243.)

und Verletzlichkeit der einzelnen Person bleiben zentrale Inhalte, um die sich die Organisationen dieser Ebenen bei Ricoeur drehen.

Auf der Ebene des Rechts entfernt sich Honneth von Hegel, indem er den Schwerpunkt auf die Idee der Chancengleichheit sowie auf das Erkämpfen dazu grundlegender Freiheitsrechte verlegt. Es ist nicht mehr nur das Gesetz anzuerkennen, sondern ebenso, »welche normativen Verpflichtungen wir dem jeweils anderen gegenüber einzuhalten haben«. [Honneth 174] Es gilt »jede Person als frei und jeder anderen gleichberechtigt zu identifizieren«. [WdA 247] Somit ergibt sich eine »Verbindung zwischen der Allgemeingültigkeit der Norm und der Besonderheit der Person« [WdA 248], deren Spannungsverhältnis demjenigen zwischen der normativen Regel und dem Situationsurteil entspricht, in das stets auch die Spezifität der an der Situation beteiligten Personen eingeht. Hierauf antwortet neben der aristotelischen *φρόνησις* in einer historischen Dimension die Bewegung der zunehmenden Erkämpfung individueller Freiheitsrechte, die sich in »liberale Freiheitsrechte, politische Teilnahmerechte und soziale Wohlfahrtsrechte« unterteilen lassen. [WdA 249] Aus dem Kampf um Anerkennung wird ein Ringen um Gerechtigkeit, in dem es u. a. um die »Verteilung der Güter« geht, motiviert durch das von Hegel diagnostizierte »Anwachsen der Ungleichheiten« in der modernen Gesellschaft. [WdA 251] Für den Habermas-Schüler Honneth ist dabei die »Verantwortung als Fähigkeit, für sich einzustehen, ... nicht zu trennen von der Verantwortung als Fähigkeit, sich an einer vernünftigen Diskussion über die Erweiterung der Sphäre der Rechte zu beteiligen.« [Ebd.] Ricoeur weist auch hier auf das Konfliktpotential eines ausgedehnten Verantwortungsbegriffs hin: Werden die Freiheitsrechte auf immer mehr Individuen ausgedehnt, fühlen sich zugleich die nicht daran beteiligten und auch von der vernünftigen Diskussion ausgeschlossenen immer stärker unterdrückt, entfremdet und in ihrem Stolz verletzt. Das heißt wiederum, so lange nicht von einer absoluten Universalisierung aller Freiheitsrechte und Chancengleichheiten für alle Menschen ausgegangen werden kann – eine Realisierung dieses Ideals muß wohl immer fraglich bleiben – zeichnet sich gerade in diesem Ringen um Gerechtigkeit eine Fortsetzung des Kampfes als schlechtes Unendliches ab, dem Ricoeur mit den Friedenszuständen und der Idee der Gabe begegnen will.

Im Bereich der sozialen Wertschätzung wird die einzelne Person nicht mehr nur an ihren Rechten, sondern am Maßstab eines »gemeinsamen Wertehorizonts« [WdA 253] gemessen, der Ricoeur in besonde-

rer Weise interessiert, weil diese gemeinsamen Maßstäbe sich im Umweg über symbolische Vermittlungen und kulturelle Überlieferungen herausbilden. In dem Moment, wo eine Person an solchen gemeinsamen Maßstäben gemessen wird, befindet sie sich nicht mehr nur in einem Kampf um Anerkennung, sondern auch in einem Kampf darum, auf welche Art und Weise sie durch den Anderen erkannt, geschätzt und geachtet wird. An diesem Punkt geht es also auch darum, ein bestimmtes Interesse damit zu verfolgen, wie man sich selbst zu erkennen gibt. Zudem eröffnet sich eine Diskrepanz zwischen der *Unschätzbarkeit* der Gabe, die ich in meiner Geburt erhalte und werde, und der *Schätzungen*, in denen sich verschiedene Stufen gesellschaftlicher Anerkennung ausdifferenzieren. Die Bemessungsgrundlage für diese Schätzungen kann sich in verschiedenen, ineinandergreifenden Feldern herausbilden: im »sozioökonomische[n] Komplex«, in dem u. a. mein Gehalt, mein Berufsstatus, mein Besitz gemessen werden; im »soziopolitische[n]« Komplex, in dem es beispielsweise um meinen gesellschaftlichen Einfluß, meine Macht, meine Wählerstimmen geht; schließlich im »soziokulturellen Komplex«, in dem ich u. a. an meiner medialen Präsenz, meinen wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistungen und den ihnen zugesprochenen Würdigungen gemessen werde. [WdA 256]¹⁰⁶ Der Kampf um Anerkennung wird hier zu einem Wettbewerb um immer mehr Wertschätzung, der sich in »Ökonomien der Größe«¹⁰⁷ bemißt. [WdA 258]

Auch das »Rätsel der Autorität«, das über die horizontale Strukturierung der verschiedenen Wertmaßstäbe hinaus eine vertikale Dimension einführt, besteht für Ricœur letztlich in einem »Mehr-Gelten«. [WdA 265] Die Anerkennung der Autorität ist eine »Anerkennung der Überlegenheit«, die ihre höchste Stufe allerdings in der augustini-schen »Unterweisungsbeziehung zwischen Lehrer und Schüler«¹⁰⁸ erreicht, in der wiederum der Maßstab der Größe darin liegt, was der Lehrer seinem Schüler zu erkennen gibt. [WdA 266] Ricœur betrachtet diese Beziehung als »[d]as vollendetste Modell der Anerkennung von Überlegenheit«. [Ebd.] Man kann durchaus einen Schritt weitergehen

¹⁰⁶ Die Unterscheidung dieser Komplexe entlehnt Ricœur von: Jean-Marc Ferry: *Les Puissances de l'expérience*. Band II: *Les Ordres de la reconnaissance*, Paris 1991.

¹⁰⁷ Vgl. Luc Boltanski und Laurent Thévenot: *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 1991.

¹⁰⁸ Aurelius Augustinus: *De magistro. Über den Lehrer*. Übers. von Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1998.

und behaupten, daß die darin liegende Verbindung zwischen Lehrer und Schüler »durch das Fragen und Suchen« [ebd.] nach Erkenntnissen und nach der Wahrheit, welches sie gemeinsam vollziehen, auch jenseits der Fokussierung auf die Beziehung der Überlegenheit, die in der Auseinandersetzung mit Lévinas ja zunächst einmal zurückgewiesen wurde, für Ricœur den eigentlichen Kern aller zwischenmenschlichen Bindungen ausmacht. Es sind die Bindungen des Einander-zu-erkennen-Gebens, die Ricœur besonders interessieren. Hegels Bildungs-Begriff, das Sich-selbst-wissen-Wollen des Geistes, würde dabei eher individualpsychologisch von *dem* Bewußtsein auf das individuelle oder kollektive Selbst-Bewußtsein von Personen begrenzt, zugleich aber dennoch gerade als ein die Partikularität übersteigendes Allgemeines verstanden: Ist das, was alle Personen miteinander verbindet und aneinander bindet, letztlich ihr gemeinsames Fragen und Suchen nach ihrer Identität, nach ihrer Existenz ebenso wie nach dem Sein, da doch die Ontologie für Ricœur immer ein äußerstes Ziel dieses Fragens bleibt? Ist das, was eine wechselseitige Anerkennung begründet, die Fähigkeit, sich gegenseitig etwas und einander zu erkennen zu geben – dem Anderen mich selbst und sein Selbst zu erkennen zu geben und umgekehrt? Dieses Zu-erkennen-Geben geschieht im Rückgriff auf die Gabe der unschätzbaren Übertragungen meines Lebens, meines Namens, meines Platzes im Miteinander und in der Zeit, die mir erlauben mich zu erkennen. Das hieße also: Ich bin mir zu erkennen gegeben, deshalb kann ich mich zu erkennen geben und anderen zu erkennen geben. Eine auf diesen Voraussetzungen beruhende Anerkennung könnte einen gemeinsamen Maßstab der Wertschätzung bilden, der über die Pluralität sozialer Paradigmen hinausreicht, ohne sie einzuebrennen. Denn gerade diese Paradigmen basieren in ihrer symbolischen Vermittlung auf Formen der Kommunikation, des Erkennens und Zu-erkennen-Gebens. Auch zu den »befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung«, die Ricœur dem Prinzip des Kampfes entgegenstellen möchte, gehört es wesentlich, daß sie »auf symbolischen Vermittlungen beruhen«. [WdA 274] Hinzu kommt aber, daß sie zudem »sowohl der Rechtssphäre als auch derjenigen des Warentauschs entzogen sind«. [Ebd.] Auch in der Gabe wird eine symbolische Vermittlung vollzogen und zudem soll diese noch einmal etwas anderes sein, als die Zuweisung von Rechten und Gütern oder die Verteilung von Wertschätzung in einer Ökonomie der Größe.

2) Die Friedenszustände und die »Lichtung« der Gabe – Miteinanderleben

2.1) Sinnangebote und Gabe des Lebens

Zwei drängende Fragen ergeben sich für Ricœur aus der Analyse des Kampfes um Anerkennung: »Wann ... hält ein Subjekt sich für wirklich anerkannt?« [WdA 272] Gibt es also einen Grad der Sättigung des Strebens nach Anerkennung, der sich im Miteinander erfüllt und den Kampf aufhebt bzw. ihm eine Grenze setzt? Oder aber »[l]öst sich das Verlangen nach emotionaler, rechtlicher und gesellschaftlicher Anerkennung wegen seines militanten, konfliktträchtigen Stils« in der gesellschaftlichen Realität und insbesondere auch im Ringen um Gerechtigkeit »in ein unbegrenztes Verlangen, eine Form des ›schlechten Unendlichen‹ auf?« [WdA 273] Es ergäbe sich dann »eine neue Form von ›unglücklichem Bewußtsein‹« [ebd.], in der der nach Anerkennung Suchende sich stets in der Rolle des Opfers fühlen würde oder in einer Unzulänglichkeit gegenüber einem unerreichbaren Idealzustand. Gebremst werden soll diese schlechte Unendlichkeit durch »die *tatsächliche Erfahrung*« von Zuständen wechselseitiger Anerkennung, die Ricœur als Friedenszustände bezeichnet. [Ebd.] Diese Friedenszustände sollen wiederum keine Idealisierung einer konfliktlosen Gesellschaft oder Identität darstellen, sie können dem Kampf kein absolutes Ende setzen. Sie sollen vielmehr »die moralische Motivation der Kämpfe um Anerkennung« bestätigen und Lücken im Kampf bilden, »Lichtungen«, ... wo der Sinn der Aktion mit dem Stempel der *angemessenen Handlung* aus dem Nebel des Zweifels tritt«. [WdA 274]

Interessanterweise zeigt sich hier eine gewisse Umkehrung der Argumentationsstruktur, die Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*« verfolgt, und zwar dort explizit auch im Hinblick auf eine politische Philosophie, an deren Schwelle die »*Wege der Anerkennung*« bewußt Halt machen. [Vgl. WdA 272] Meines Erachtens müssen beide Argumentationsrichtungen zusammengedacht werden, um Ricœurs eigentliches ethisches Programm zu erfassen. In »*Das Selbst als ein Anderer*« ist nicht der Konflikt das Grundprinzip, aus dem die Friedenszustände als Wegweiser für das angemessene Handeln des *φρόνιμος* herausleuchten. Stattdessen wird dem Selbst von vornherein die »[e]thische Ausrichtung« auf »*das ›gute Leben‹, mit Anderen [autrui] und für sie, in gerechten Institutionen*« [SaA 210] zugeschrieben, aus der sich die mora-

lische Norm als Verpflichtung, auch als Fürsorgepflicht für den Anderen, sowie als Basis zur Bildung von Prinzipien der Gerechtigkeit ergibt. Die Lücke, die dann jedoch in dieser moralischen Ausrichtung klappt, ist die der Tragik des Handelns, in der die gegebene Norm mit der Komplexität einer Situation und der realen Begegnung des anderen Menschen konfrontiert wird, so daß die Anwendbarkeit der formalisierten Regel an ihre Grenzen stößt.

Den Exkurs über die Tragik des Handelns entwickelt Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*« anhand von Hegels Auseinandersetzung mit der Tragödie im VI. Kapitel der »*Phänomenologie des Geistes*«. Ricœur gesteht Hegel zu, daß er gerade in der Tragödie nicht die Synthese finde, »die man Hegel gerne zum Vorwurf macht, weil er sie allen Unterscheidungen, die seine Philosophie in genialer Weise entdeckt oder erfunden hat, aufzwingt«. [SaA 300] Letztlich zielt aber das gesamte Kapitel auf eine »Versöhnung durch Anerkennung« [ebd.] ab, mit der Ricœur hier jedoch eben nicht den tragischen Charakter des Handelns überdecken will. Er entscheidet sich dezidiert für einen unhegelianischen Weg, da er die Tragik anders als Hegel »in den Konflikten, die auf dem Weg von der Regel zum moralischen Situationsurteil aufkommen,« sucht und ihrer Auflösung in der Sittlichkeit und in einer Theorie des Staates mißtraut. [SaA 202] An Hegel wird also hier nun gerade nicht das Prinzip des Kampfes, sondern das synthetisierende, versöhnende Denken kritisiert.

Die Lücke der Tragik des Handelns kann sich zwischen der »*Achtung des Gesetzes und der Achtung der Personen*« eröffnen. [SaA 344] Ricœur erkennt also durchaus das Konfliktpotential, welches im Begriff der Achtung ebenso wie im Streben nach Autonomie angelegt ist. Beide sind aber eingebettet in den institutionellen Rahmen der politischen Praxis. Der deontische Verpflichtungscharakter der Norm – das Erbe Kants – und die teleologische Ausrichtung auf das gute Leben – die aristotelische Tradition – sollen in einem »*Überlegungs-Gleichgewicht zwischen der Argumentationsethik und den wohlwollenden Überzeugungen*« versöhnt werden. [SaA 349] Dabei scheint ein Konsens möglich als »Ergebnis einer gegenseitigen Anerkennung auf der Ebene der Annehmbarkeit, das heißt der Annahme einer möglichen Wahrheit, von uns zunächst fremden Sinnangeboten«. [SaA 350] Ein Anderer – ein Angehöriger einer anderen Kultur, aber auch Angehörige anderer »Welten« mit ihren eigenen Maßstäben, wie beispielsweise denen des

Marktes oder der der Industrie¹⁰⁹, – gibt uns seine Maßstäbe, Normen und Überzeugungen, sein Konzept von Sinn zu erkennen. Für Ricœur öffnet sich in der Fähigkeit Sinnangebote anzunehmen »eine neue Dimension der Person, die nämlich, eine andere Welt als die ihre verstehen zu können« und zu Kompromissen fähig zu sein. [WdA 263] Entscheidend ist hier, wie diese ›Gabe‹ angenommen wird, und zwar als ein Angebot, eine Möglichkeit, die in die eigenen Überlegungen mit einbezogen wird. Die Aneignung dieses Sinns besteht dann nicht darin, daß ich das Sinnangebot, das ich von einem Fremden erhalte, einfach unkritisch, so wie er es mir gibt, übernehme und als mein Eigentum behandle, sondern darin, daß ich dieses Angebot in den Prozeß meiner eigenen Überlegungen sowie auch einer offenen, kritischen Debatte mit anderen einbinde, aus der heraus sich eine politische und normative Ordnung etabliert und legitimiert. Die *φρόνησις* wird zu einer ›kritischen *φρόνησις*‹ erweitert. Die institutionelle Ordnung wiederum gibt mir den äußeren Rahmen vor, in den meine individuellen Entscheidungen gestellt sind. Hervorgehen kann aus dem Umgang mit der Pluralität verschiedener Sinnangebote, der Universalität des kategorischen Imperativs und der Singularität der Entscheidung die praktische Weisheit »kontextueller, potentieller oder inchoativer Universalien«. [S. o.] Das heißt, daß auch hier der Konflikt zwar in einen produktiven, kritischen, in die Ordnung der politischen Praxis eingebundenen Zustand aufgehoben, aber nicht zugunsten einer letztgültigen Wahrheit oder Universalität der Gerechtigkeit beendet werden kann. Das Selbst, das andere Sinnangebote versteht, lernt, »sich als Gestalt des Übergangs zu erkennen«, sich selbst als ›Umweg‹ oder Vermittlungsinstanz sowie als dynamisch und veränderbar zu begreifen und sich nicht gedankenlos auf vorgegebene Maßstäbe zu verlassen, sondern stets von neuem »nach der in der jeweiligen Situation *angemessenen Handlung*« zu suchen. [WdA 264]

Das gute Leben bleibt ein *τέλος*, die Geschichte, die sich dorthin entwickelt, findet in Absetzung von Hegel für Ricœur kein absolutes Ende. Allerdings gibt es die Grenzen des Anfangs und Endes jedes einzelnen Lebens. Diese erscheinen nicht absolut, da über sie hinaus erzählt werden kann und da sie sich in die Kette der Generationenfolge einreihen. Sie gewähren aber die Möglichkeit, in der sich zwischen

¹⁰⁹ Ricœur entlehnt dieses Konzept verschiedener Welten oder Reiche mit verschiedenen Wertmaßstäben und Maßstäben der Einigung und Legitimierung von Luc Boltanski und Laurent Thévenot: *De la justification. Les économies de la grandeur*, a. a. O.

ihnen erstreckenden Lebensgeschichte die Ganzheit eines Sinns zu erfassen. Dem Austausch der Sinnangebote geht ebenso wie die gegebene Sprache, in der die Argumentation und der Diskurs erfolgen können, immer die Gabe des Lebens der Gesprächspartner voraus. Für Ricœur bildet letztlich die Grundlage jeglicher Ethik, die Grundlage für jedes ›Sollen‹, das Leben als *βίος* und damit als Lebensführung. In »*Le Juste*« spricht er explizit von einer solchen Verwurzelung jeder ethischen Erwägung und ihrer politischen und rechtlichen Institutionalisierungen im Leben, »son enracinement dans la vie«. ¹¹⁰ Die Grundfrage der Ethik lautet: ›Wie soll ich mein Leben führen?‹ – das mir in meiner Geburt gegebene Leben, das auf mein Ende, meinen Tod hinführt. Damit ist die kantische Frage ›Was soll ich tun?‹ nicht abgeschafft. Vielmehr müsste sie erweitert lauten: ›Was soll ich jeweils tun, um mein Leben gut zu führen?‹. Im eigenen Leben wird ein Mangel empfunden, der das Begehren (*désir*) nach Gerechtigkeit hervorbringt. Der Weg dahin, sein Leben eingebunden in das Miteinander mit anderen gut zu führen, erschöpft sich nicht in einer widerstandslosen Entfaltung einer dazu gegebenen Anlage und Ausrichtung, er läßt sich aber ebenso nicht auf eine Abfolge von Kämpfen und tragischen Verstrickungen reduzieren.

In der teleologischen Entfaltung des guten Lebens und der Formalisierung ihrer Regeln klappt die Lücke der Tragik individueller Handlungen und Entscheidungen. In der Kette der Konflikte und Kämpfe öffnet sich u. a. im realen Vollzug von Gabehandlungen die Lichtung der Friedenszustände, die darauf verweisen, daß und wie ein gutes Leben möglich ist. Eine Ethik, die zwischen diesen Zusammenhängen vermittelt, ist durch jene dissonante Konsonanz gekennzeichnet, die auch das Selbst der Lebensgeschichte prägt. Die Gabe des Lebens, die Gabe eines durch den Anderen anerkannten oder angenommenen Lebens und Selbstseins sowie das Zu-erkennen-Geben von Sinnangeboten prägen das Selbst (als ein Anderer) und seine ethische Ausrichtung.

2.2) »Zuerst setzt ein anderer auf mich.« –
Sich und sein Wort geben

An der Schwelle zur Gabe als Verwirklichung des Friedenszustandes wechselseitiger Anerkennung steht ebenso wie auch an der Schwelle

¹¹⁰ Paul Ricœur: *Le Juste*, a. a. O. S. 17.

zur politischen Institutionalisierung des Miteinanders das Versprechen: die Fähigkeit, sein Wort zu geben. Es konstituiert die erste Stufe einer Bindung sowohl zwischen den einzelnen Individuen, die sich in der Gabe wechselseitig anerkennen können, als auch in einer kollektiven Dimension als Kern des Vertrages, also auch des Gesellschaftsvertrags. Ricœurs Phänomenologie des Versprechens läßt sich in mehrfacher Hinsicht an die Denkfiguren der Gabe anbinden. Ich *gebe* in einem performativen sprachlichen Akt mein Versprechen, ich *gebe* mein Wort. Ich setze mich damit in Verbindung zu einem Empfänger, demgegenüber eine »Klausel des Wohltuns« besteht. [WdA 167] Das Versprechen erhält so die Dimension einer moralischen Bindung. Zudem kann neben einer Handlung nur eine Gabe Gegenstand des Versprechens sein, denn »der Sprecher verpflichtet sich, etwas zu tun bzw. zu *geben*«¹¹¹, nicht aber etwas zu denken, zu empfinden oder eine bestimmte innere Haltung einzunehmen, sei es zu seiner Tat oder zum Empfänger seines Versprechens: »Daher kann man nicht versprechen zu lieben«. [Ebd.] Allerdings verpflichtet das Versprechen *in* der Verpflichtung gegenüber dem Anderen zugleich den Versprechenden dazu, ein spezifisches Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln, welches eine zeitliche Differenz, eine Verspätung des gehaltenen Wortes gegenüber dem gegebenen Wort impliziert: Um sein Wort über die Zeit hinweg halten und die versprochene Tat oder Gabe in der Zukunft realisieren zu können, muß der Versprechende auch sich selbst erhalten. Dieses Selbst überschreitet hier die Schwelle zwischen *Idem*- und *Ipse*-Identität. Die *Ipse*-Identität des Versprechenden ist »eine Identität, die ungeachtet ... und trotz ... aufrechterhalten wird – trotz allem, was dazu verleiten könnte, sein Wort zu brechen«. ¹¹² [WdA 168] Das Versprechen besitzt also eine immense Bedeutung für den Übergang von der Selbigkeit zur Selbstheit im Modus einer sprachlichen Äußerung, in der sich der Versprechende letztlich sowohl dem Empfänger seines Versprechens als auch sich selbst gegenüber erst wirklich als Selbst, als *Ipse* zu erkennen gibt. Man gibt sich selbst mit seinem Wort – und zwar dem Anderen ebenso, wie man sich selbst erst sein Selbst gibt.

Die Implikation der »Treue« und »Verlässlichkeit«, die »Vertrauensdimension« [WdA 168 f.], verbindet das Versprechen mit dem Mo-

¹¹¹ Kursivierung K. B.

¹¹² Die Punkte dienen hier nicht als Auslassungszeichen, sondern werden so von Ricœur selbst verwendet.

aus der Bezeugung, der auch bei Marion noch einmal eine wesentliche Rolle spielen wird.¹¹³ Im Zeugnis geht es darum, »den Adressaten zu überzeugen, das heißt zu erreichen, daß er »sicher« ist«, und zwar gekoppelt an die »Selbstbezeichnung des bezeugenden Subjekts«. [WdA 169] Wer ein Zeugnis ablegt oder sein Wort gibt, der gibt damit zugleich sich selbst als Zeugen oder Versprechenden zu erkennen, als vertrauenswürdig, beständig, seine Identität über alle Konflikte und Versuchungen hinweg erhaltend. Es eröffnet sich eine dialogische Beziehung, in der das Zeugnis erst dann vollständig erscheint, wenn es durch den Anderen auch angenommen wird. Der Zeuge fügt seiner Aussage eine »Beglaubigung« hinzu, die Aufforderung »Glauben sie mir!«. [WdA 170] Das heißt, wann immer ich etwas bezeuge oder verspreche, ziele ich auf die Annahme meines gegebenen Wortes und finde meine Ipseität erst vollständig bestätigt, wenn mein Gegenüber mir auch das entsprechende Vertrauen zurückgibt, den Glauben an meine Zuverlässigkeit und Beständigkeit. Ich gebe ihm mein Wort und er gibt mir bis zu dessen Einlösung eine Art Vorschuß, einen Kredit seines Vertrauens. Dieses Vertrauen beruht aber für Ricœur nicht auf der jeweiligen, individuellen Beziehung zwischen demjenigen, der sein Wort gibt und sich darin als *Ipse* zu erkennen gibt, und demjenigen, der das Versprechen annimmt und ihm Kredit gibt, sondern »die Vertrauensdimension reicht weit über die Zufälligkeiten ihrer Praxis hinaus«, insofern sie habitualisiert und in einen institutionellen Zusammenhang gestellt ist. [WdA 170] Bei der Zeugenaussage werden bestimmte festgelegte Formen eingehalten. Sie ist ganz greifbar an Institutionen gebunden, wenn ich vor Gericht oder bei der Polizei eine Aussage mache, die dann auch entsprechend dokumentiert und archiviert wird, um ihre Bindung über den Akt der Aussage hinweg zu verstärken. Jedes Zeugnis ist für Ricœur gebunden an »die Institution der Sprache, deren ge-

¹¹³ In einer Fußnote verweist Ricœur in »*Das Selbst als ein Anderer*« auf die Nähe zwischen *Überzeugung* und *Bezeugung* und erklärt: »Bezeugung: dies ist das Paßwort dieses ganzen Buches«. [SaA 349, Anm. 84] Die Bezeugung soll zwischen dem Postulat der Gewißheit des *Cogito* und seiner vollständigen Herabsetzung vermitteln. [Vgl. SaA 32 ff.] Auch Jean Greisch betont, daß dieser Modus der Bezeugung den eigentlichen Schlüssel zur Ipseität bildet, insbesondere im Hinblick auf die Fragestellung einer dem Selbst entsprechenden Ontologie, in der Ricœur auf Spinozas *essentia actuosa* verweist [vgl. SaA 382], die mit seiner Betonung der Fähigkeit zur Initiative in Verbindung zu setzen ist. (Vgl. Jean Greisch: *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, a. a. O. S. 300–304.)

wöhnlicher Gebrauch eine stillschweigende Klausel der Aufrichtigkeit oder, wenn man so sagen darf, des Wohlwollens einschließt: Ich will gern glauben, daß Sie meinen, was Sie sagen«, – ich gebe Ihren Worten Kredit. [Ebd.] Auf diese Dimension von Kredit und Glauben in der Sprache wird auch Derrida immer wieder hinweisen.

Für Ricœur läßt sich das Versprechen zusammen mit dem Verzeihen wie bei Hannah Arendt als eine Grundlage aller institutionellen Bindungen verstehen: das Versprechen bindet, während das Verzeihen entbindet und ihr Wechselspiel macht es erst »möglich, daß menschliches Handeln überhaupt weitergeht«. [Ebd.] Ausgehend von Nietzsche, der den Menschen in seiner »*Genealogie der Moral*« als ein »Thier ... , das *versprechen darf*«,¹¹⁴ bestimmt, läßt sich das Versprechen gar als »das Menschlichste im Menschen« auffassen. [WdA 171] Wenn die Fähigkeit zum Versprechen eine so wichtige Funktion besitzt, in moralischer Hinsicht ebenso wie als Bindemittel aller Institutionen, die wiederum die Bindung des Versprechens verstärken und bewahren, und zudem als eine anthropologische Konstante oder ein Definitionsmerkmal des Menschen, dann gewinnt zugleich auch der Verrat als Bruch der Treue und damit auch der Sicherheit der *Ipse*-Identität an Gewicht. Dieser »Fallstrick« in der »Beständigkeit der Selbstbewahrung« bezieht sich insbesondere auf die moralische Dimension des Versprechens. [Ebd.] Auch bei Nietzsche ist die Betrachtung über das Versprechenkönnen als »Fort-wollen des ein Mal Gewollten« mit einer »Mahnung zur Wachsamkeit« verbunden:

»[D]ie Art von Herrschaft des Selbst, die der Glanz der Selbstheit zu verkünden scheint, kann auch dazu verführen, das Versprechen mit derselben Art von Herrschaftsanspruch über den Sinn zu versehen, den auch die Erkenntnis als Identifizieren von etwas im allgemeinen ... hat nähren können. Deshalb ist es ein dringliches Anliegen, in der Praxis des Versprechens selbst nach Gründen für eine innere Schranke zu suchen, die das Sich-selbst-Erkennen auf den Weg wechselseitiger Anerkennung führen könnte«. [WdA 172 f.]

Ricœur führt an dieser Stelle Vorschläge zur Einschränkung und Begrenzung des Versprechens an: Es gilt, gemessen an der Erkenntnis der eigenen Fähigkeiten im Zusammenhang einer narrativen Identität »nicht zuviel zu versprechen«. [WdA 173] Es gilt, die Beständigkeit des Selbst nicht mit der »eines halsstarrigen Willens« zu vermischen.

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Genealogie der Moral*. In: Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI 2, Berlin 1967. S. 307.

[Ebd.] Es gilt zudem, »die Reihenfolge zwischen Versprechendem und Nutznießer umzukehren: *zuerst setzt ein anderer auf mich* und meine Treue zu meinem Wort; und ich entspreche seiner Erwartung«. ¹¹⁵ [Ebd.] Ich bin also, in deutlicher Anlehnung an Lévinas, auch wenn ich verspreche, zunächst antwortend und dem Anderen gegenüber verantwortlich. Ich bin zudem immer schon eingebunden »in den Umkreis der Versprechen ..., deren Nutznießer ich war und noch bin« und die als kollektive Ideale meine Kultur prägen. [Ebd.] »Auch diese setzte ich fort und stehe in ihrer Schuld«. [Ebd.] Was hier die »verborgene Pathologie des Versprechenkönnens« einschränken soll, ändert aber nichts daran, daß auch das »Unterlassenkönnen«, die Möglichkeit, sein Wort zu brechen, ebenso konstitutiv in die Definition des Versprechens eingeht wie schon bei Hegel. [Ebd.] Denn wenn ich das einmal gegebene Wort automatisch und unausweichlich einlösen würde, würde es eben gerade nicht mehr der Vertrauensstruktur des Versprechens entsprechen bzw. die Gabe meines Wortes als Unterpfand wäre ebenso läßlich wie die Annahme seiner Glaubwürdigkeit durch den Empfänger des Versprechens.

In diesem Sinne ist auch die Bindung zwischen Gabe und Gegengabe analog zur Bindung des Versprechens erst über die Möglichkeit des Bruchs zu erklären – über die »Lücke« zwischen den Individuen, die sie überbrücken, indem sie einander eine Gabe reichen und darin ihre Verbindung symbolisieren. Ist es gerade um diesen spezifischen Charakter der Bindung zu erhalten notwendig, auf die Möglichkeit einer reinen Gabe zu insistieren, in der zwar auch der Gebende darauf setzt, daß der zur Antwort, zur Gegengabe gerufene Empfänger diese erwidert, in der aber gerade dieses »Versprechen« nicht eingelöst, nicht einmal eingefordert, und die Gegengabe nicht gegeben wird? In jedem Fall scheint Ricœurs Analyse des Versprechens den Versuch einer indirekten Lösung für die rätselhafte Kraft der Gabe anzubieten, denn die Darstellung der Vertrauensbeziehung, in der das Selbst seine Selbstheit erst eigentlich gewinnt, ist die Antwort auf eine Frage, die Ricœur analog zur Formulierung der Frage nach der bindenden Kraft der Gabe bei Marcel Mauss stellt: »Woher nimmt der, der punktuell ein Versprechen ausspricht, die *Kraft*, sich zu verpflichten?« ¹¹⁶ [WdA 168] Diese Kraft ist für Ricœur die des »moralische[n] Bezugs« [ebd.], der sich in der

¹¹⁵ Kursivierung K. B.

¹¹⁶ Kursivierung K. B.

dialogischen Struktur des Versprechens eröffnet, in der Verpflichtung auf sich selbst, die aus der Verpflichtung gegenüber dem Anderen erwächst. Es scheint ein »Versprechen vor dem Versprechen« [ebd.] zu geben, nämlich das Versprechen sein Wort zu halten, analog dazu, wie der Vertrag die Regel *pacta sunt servanda* voraussetzen muß.

Woher aber kommt die »Treue« gegenüber dem gegebenen Wort? Aus der Selbstheit, aus »einem Willen zur Beständigkeit und Bewahrung seiner selbst, der sein Siegel setzt auf eine Lebensgeschichte, die den Wechselfällen des Lebens und der Unbeständigkeit des Herzens ausgesetzt ist.« [Ebd.] Vorauszusetzen ist also jener Wille (oder jenes Begehren) zur Selbstheit, zur Ganzheit des eigenen Lebens, zur Existenz und zum Sein, der uns veranlaßt unsere Identität »ungeachtet ... und trotz ...« aufrechtzuerhalten [s. o.] und der sich für Ricœur gemäß seiner ursprünglichen ontologischen Implikation nicht nur in unseren Bezeugungen, sondern in all unseren Zeugnissen ausspricht. Die rätselhafte Kraft der Bindung des Versprechens scheint also aus dem gegebenen Wort in das Selbst als *Ipse* verlagert zu werden, das sein Wort gibt, um sich darin als es selbst zu erhalten. Dennoch kann diese Bindung nicht ohne die Vermittlung des gegebenen Wortes wirksam werden. Ein nicht ausgesprochenes Versprechen ist im Grunde kein echtes Versprechen, sondern bleibt mein eigenes, innerliches Vorhaben. Die eigentliche Bindung des Versprechens erschöpft sich nicht vollständig im Willen zum Selbstsein, der den Versprechenden motiviert, sich und sein Wort zu (er)halten. Sie erwächst aus der Verpflichtung gegenüber dem Anderen, der mein Versprechen einfordert, und in der Vermittlung über das gegebene Wort. Die Bindungen sowohl des Versprechens als auch der Gabe, denen weiterhin der Rest eines Rätsels anhaftet, liegen für Ricœur immer schon in einer Beziehung des »Einander«, des Einander-verpflichtet-Seins und der Verantwortung. Sie liegen zwischen uns, in einer Trias zwischen dem Versprechenden, demjenigen, dem versprochen wird, und dem gegebenen Wort, die der Trias von Geber, Empfänger und gegebener Sache entspricht. Auch das Selbst, das sich selbst aus seinem gegebenen Wort empfängt, kann dies nur in der Beziehung und Vermittlung, also auch nur in einem Miteinander – und zwar in einem institutionalisierten Miteinander –, das sich nicht im Kampf und im Gegeneinander erschöpft.

2.3) Einander vergeben, einander lieben

Auf der anderen Seite des Versprechens steht in der zeitlichen Ausrichtung auf die Vergangenheit die Möglichkeit, einander zu vergeben. Während uns das Versprechen bindet, läßt sich die Vergebung als die Möglichkeit verstehen, uns von einer Handlung, einer Verantwortung bzw. von einer Schuld zu entbinden. Voraussetzung für die Möglichkeit, von der Schuld für eine Handlung entbunden zu werden, ist zunächst einmal die Annahme der Verantwortung für das eigene Handeln, das als ein Eigentum oder Besitz erscheint. Auch der Handelnde als *φρόνιμος* vollzieht, wie bereits erläutert, eine »Wiederaneignung seiner eigenen Überlegungen«. [SaA 119]

Ich komme noch einmal auf die Frage zurück, was eine ökonomische Terminologie der Zurechnung *als Aneignung* für das verantwortliche Selbst bedeutet, um dessen Unaustauschbarkeit es Ricœur in seiner Theorie der Gabe geht. Diese Frage läßt sich hier erweitern: Bleibt eine Handlung, die ich wie ein Eigentum in Besitz genommen habe, nicht doch immer auch wieder übertragbar, so daß ich sie letztlich abgeben oder weitergeben kann, wenn ein Anderer sie mir abnimmt und mir im Austausch die Gabe der ›Vergebung‹ zu Teil werden läßt? Und ist so auch die *Ipseität* des verantwortlich Handelnden einer gewissen Ökonomie überantwortet? Ricœur möchte in seinen Betrachtungen der Vergebung oder des Verzeihens deutlich machen, daß darin bereits die rein reziproke Austauschbeziehung überschritten wird.

Auch die Vergebung verlangt, der grundlegenden Denkbewegung Ricœurs folgend, einen Umweg. Sie kann sich erst in einem »schweren Verzeihen [oubli difficile]« erfüllen, in einem »aktiven Vergessen«, das gegen den Widerstand des Erinnerns vollzogen wird.¹¹⁷ Das Verzeihen muß »zunächst auf das Unverzeihliche gestoßen« und »durch das Wagnis einer Bitte um Verzeihung und – schlimmer noch – einer Zurückweisung hindurchgegangen« sein.¹¹⁸ Auch die Gabe beinhaltet wesentlich ein solches Wagnis: das Risiko zurückgewiesen und nicht erwidert zu werden. Es bedarf für die Vergebung zudem der »Vermittlung durch ein anderes Bewußtsein« und zwar durch das des Opfers, welches nicht das ihm Angetane vergessen kann, sondern allenfalls »die *Schuld*, deren

¹¹⁷ Paul Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Übers. von Andris Breitling und H. R. Lesaar, Göttingen 1998.

¹¹⁸ Ebd., S. 145 und S. 147.

Last das Gedächtnis und folglich auch das Vermögen lähmt, sich auf die Zukunft zu entwerfen.¹¹⁹ Das Verzeihen, das einen solchen Umweg einschlägt, ist eines, »welches die Tragik des Handelns ernst nimmt« und nicht mehr versucht, »auf der Ebene einer berechenbaren Bilanz ein Sollsaldo zu löschen«, sondern die »Knoten zu entwirren«, die sich aus den Verstrickungen und Schwierigkeiten unserer Entscheidungen und Handlungen ergeben.¹²⁰ Soll und Haben, Schuld und Unschuld lassen sich angesichts dieser Verstrickungen nicht eindeutig bilanzieren und in ein Rechnungsbuch eintragen. Es geht um eine Vergebung, welche anerkennt, daß Schäden verursacht werden können, die nicht wiedergutzumachen sind. Das Nichtwiedergutzumachende wird als ein Unvordenkliches angenommen. In dieser Akzeptanz wird der Rachekreislauf der Vergeltungen durchbrochen, analog zur Bewegung, in der die Gabe den Kreislauf der ökonomischen Entgeltung aufbrechen soll.

Möglich erscheint dieser Ausbruch aus den Kreisen der Rache und Vergeltung für Ricœur durchaus auch, allerdings mit gewissen Vorbehalten, durch einen Prozeß des Zu-erkennen-Gebens. So verweist er auf die Tätigkeit der »Kommission für Wahrheit und Versöhnung« in Südafrika, die zwischen 1996 und 1998 versuchte, Zeugnisse über das Unrecht der Apartheid zu sammeln, um ein Verstehen an die Stelle der Rache zu setzen und eine Art gesellschaftlicher *κάθαρσις* in Gang zu bringen. [Vgl. GGV 740 ff.] Den schwierigen Umweg der Vergebung gehen heißt für das schuldig gewordene Selbst: »Die ungetilgte Schuld akzeptieren; akzeptieren, daß man ein zahlungsunfähiger Schuldner ist und bleibt; akzeptieren, daß es Verlust gibt; *an der Schuld selbst Trauerarbeit leisten*«. ¹²¹ Es geht also in gewisser Weise um eine Annahme dessen, was nicht annehmbar ist. Was der Umweg über die Denkfigur der Gabe im Kontext der Vergebung leistet, ist für Ricœur insbesondere die Möglichkeit, eine »Würde des Nehmens« zu erlernen.¹²²

Zu beachten ist, daß Ricœur generell von einem existenziellen Schuldbegriff ausgeht, der sich der Eintragung in ein Bilanzbuch von vornherein widersetzt. Die Schulderfahrung bildet wie bei Karl Jaspers eine Grenzsituation und zugleich eine ursprüngliche Gegebenheit für

¹¹⁹ Ebd., S. 145.

¹²⁰ Ebd., S. 153.

¹²¹ Ebd., S. 155.

¹²² Ebd., S. 152.

die menschliche Existenz und damit auch für die menschliche Reflexion: »Sie gibt ihr zu denken«. [GGV 703] Heideggers Schuldbegriff, der zunächst auf die gemeinige Geworfenheit und das Sein zum Tode begrenzt ist, wird bei Ricœur entfaltet zu einem »Schuldigsein und Verantwortlichkeit« umfassenden und eben dadurch »mächtigen Appell an jeden, gemäß seinen eigensten Möglichkeiten zu wählen und seine Aufgaben in der Welt zu erfüllen.« [ZuE III 109] Der »Generationsgedanke« im Hintergrund des geschichtlichen Denkens erinnert daran, daß immer wieder »die Lebenden den Platz der Toten einnehmen« und so zu »Überlebenden« werden. [ZuE III 183]¹²³ Angesichts dieser »Überlebensschuld«, die sich auch im bei Mauss beschriebenen Opfer für die Ahnen ausdrückt, läßt sich jedoch fragen, ob diese nicht in der natürlichen Folge der Generationen selbst den Platz »freigeben«, den dann die Lebenden einnehmen können. Schuldig ist das menschliche Selbst noch grundlegender, weil er dem (abwesenden oder anwesenden) Anderen immer schon eine Antwort schuldig ist – das »*Me voici*« der Ethik von Emmanuel Lévinas. Ricœur will die existenzielle Verschuldung in eine anwendbare Theorie des Handelns übersetzen und auf den Bereich der zukünftigen Möglichkeiten hin öffnen. Bekenne ich mich zu der Schuld an einer konkreten Handlung, die ich mir zuschreibe, so erkenne ich mich zugleich selbst wie Ödipus zwischen »Actio und Passio«, als Handelnder und von der eigenen Handlung Betroffener. [GGV 705] Das Schuldbekenntnis und die Bitte um Vergebung sind Äußerungen eines »Wunsches nach Integrität«, der für Ricœur Teil »des Verlangens nach Sein und des Strebens nach Existenz« ist, die auch in der Bindung des Versprechens mit am Werk sind. [GGV 706] Zu beachten ist dabei die Gefahr, sich als Täter zugleich bereits als »Opfer der Umstände« zu erkennen zu geben, dem wiederum die häufig so deutliche Scheu der Opfer gegenübersteht, sich als solche zu erkennen zu geben, ohne sich für das Erlittene indirekt mitschuldig zu fühlen. Es ist also wichtig, in einem ersten Schritt die Positionen von Täter und Opfer klar zu trennen, um ihnen dann zu ermöglichen, über diese Festlegung auch wieder hinauszugehen.

Noch einmal hervorzuheben ist, daß Ricœurs Argumentation

¹²³ So besteht auch die eigentliche Arbeit des Erzählens und Erinnerns für Ricœur darin, »einer Schuld gegenüber den Toten, gegenüber den Menschen aus Fleisch und Blut, denen in der Vergangenheit wirklich etwas zugestoßen ist«, gerecht zu werden. [ZuE III 190]

nicht in einer Austauschbeziehung zwischen einer Bitte um Vergebung und der daraufhin erfolgenden Vergebung stehen bleibt. Die »Ordnung des Austauschs« als »Ordnung von Beschuldigung und Strafe« [GGV 731], die auf einer politischen und institutionellen Ebene wirksam sein muß, wird in der eigentlichen Vergebung überschritten, die »durch ihre Beziehung zur Liebe dem Politischen fernsteht« [GGV 750] und zudem eine starke religiöse Konnotation besitzt. Ricœur versucht nun über die Figur der Gabe »aus der horizontalen Tauschbeziehung heraus die Asymmetrie einer vertikalen Beziehung wiederzugewinnen, wie sie der ursprünglichen Gleichung der Vergebung innewohnt«, und zwar verlegt »ins Innere der Selbstheit«. [GGV 701] Das Modell der Gabe, auf das er hier zurückgreift, scheint also genau jener internalisierten vertikalen Gabestruktur zu entsprechen, die für Hénaff historisch das ursprüngliche Modell der zeremoniellen Gabe ablöst. Die vertikale Asymmetrie eröffnet sich für Ricœur zwischen der Tiefe der Schuld und des Schuldbekenntnisses und der Höhe der Vergebung und sie eröffnet sich zugleich, wie hier impliziert scheint, mitten in uns.

Wenn die Höhe der Vergebung sprachlich erfaßt werden soll, so kann dies für Ricœur nur im »Hymnus« gelingen, der besagt: »Es gibt die Vergebung wie es die Freude gibt, wie es die Weisheit gibt, den Wahnsinn, die Liebe. Die Liebe vor allem«, die Paulus im Hymnus des ersten Korintherbriefes in ihrer Unhintergebarkeit und vollkommenen Unbedingtheit besingt. [GGV 712] Dieses »es gibt«, das Ricœur hier explizit auch auf deutsch zitiert, weist darauf hin, daß es sich bei der Vergebung und bei den Friedenszuständen, die als »*Philia* (im aristotelischen Sinn), *Eros* (im platonischen Sinn) und *Agape* (im biblischen und nachbiblischen Sinn)« [WdA 275] alle »zur selben Familie« [GGV 712] der Liebe gehören, um ebenso ursprüngliche Gegebenheiten handelt wie bei der Schuld. Die Liebe wird bei Paulus zu einer Gabe, die den »Weg der Vortrefflichkeit (*via eminentiae*)« eröffnet und damit den »Weg dessen, was alle anderen Gaben übersteigt.« [WdA 713] Diese Gnadengabe geht dem Erkennen und der Reflexion voraus: »Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis hätte ... hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts«. [1 Kor. 13.2] Als Schwester – oder Tochter – der Liebe bildet die Vergebung eine »auf einem unbedingten Imperativ beruhende unendliche Forderung« [WdA 714], die Ricœur in besonderem Maße bei Derrida ausgesprochen sieht:

»In dieser Hinsicht hat Jacques Derrida, mit dem ich mich hier treffe, recht: Die Vergebung wendet sich an das Unverzeihliche, oder sie ist nicht. Sie ist unbedingte, sie kennt keine Ausnahme oder Beschränkung. Sie setzt keine Bitte um Vergebung voraus: »Man kann oder sollte nur vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt.«¹²⁴

Mit Derrida verweist Ricœur auf zwei Probleme dieser unendlichen und radikalen Forderung nach Vergebung. Einerseits ist sie historisch aus einem begrenzten kulturellen Bereich, dem Erbe der abrahamitischen Religionen, abzuleiten und damit zunächst einer noch nicht erreichten, sondern »angestrebten Universalität« zuzuordnen. [GGV 714] Da aber alle Universalien für Ricœur, wie bereits mehrfach erläutert, inchoativ bleiben, dürfte für ihn hierin eigentlich keine wesentliche Einschränkung bestehen. Zu fragen wäre, ob es die Anerkennung einer noch nicht erreichten Universalität nicht auch innerhalb der abrahamitischen Religionen selbst gilt, in denen zwar die Gebote universelle Gültigkeit beanspruchen, stets aber verbunden sind mit einer teleologischen Bewegung zu einer noch ausstehenden, noch nicht realisierten Vervollkommenung ihrer Realisierung. Sie sind geboten, gerade weil sie nicht automatisch befolgt werden. Auch Paulus verweist auf eine erst noch anzustrebende Universalität im Hinblick auf die Vervollkommenung der Erkenntnis: »Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin«. [1 Kor. 13.12] Die menschliche, weltliche Erkenntnis ist gegenüber der universalen göttlichen stets nur inchoativ. Tatsächlich ist es für Ricœur wesentlich seine eigene christliche Prägung, aus der seine Philosophie die »Stoßkraft der Hoffnung« der »eschatologischen Idee« gewinnt, die allerdings im Durchgang durch die philosophische Reflexion auf eine »schüchterne« Hoffnung reduziert wird.¹²⁵ Ob es sich nun aber um eine stoßkräftige oder eine schüchterne Hoffnung handelt, verweist doch der Begriff der Hoffnung selbst auf eine Inchoativität, in der sich die Universalität noch nicht erfüllt hat.

Derrida geht es hier allerdings darum, auf die Pluralität der religiösen Praktiken und Gebote hinzuweisen, die parallel zueinander be-

¹²⁴ Derrida wird hier zitiert aus einem Gespräch mit Michel Wieviroka: *Jahrhundert der Vergebung*. In: *Lettre International*, Nr. 48, Berlin 2000. S. 10–18. Hier S. 11.

¹²⁵ Paul Ricœur: *Geschichte und Wahrheit*, a. a. O., S. 36. Zur Rolle der Hoffnung und ihrer religiösen Dimension bei Ricœur: Jean Greisch: *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001. S. 397–434.

ansprechen, den jeweils besten Weg zur Universalität anzustreben, auch wenn dieser zunächst nur ein Weg bleiben mag, und die dabei nicht alle gleichermaßen das Gebot der Verzeihung zu einem Kernsatz erheben. Zum zweiten verweist Derrida auf die Gefahr der Inszenierung und Mechanisierung von Ritualen und Prozeduren der Vergebung und Reue. Jede Bindung an einen Zweck verhindert für ihn eine reine Vergebung, diese »sollte Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde«. ¹²⁶ Eine so geartete reine Vergebung entspricht Derridas Modell der reinen Gabe und ihrer Augenblicklichkeit, das später noch genauer erläutert werden soll. »Dieser ›Erprobung des Unmöglichen‹«, so Ricœur, »müssen wir uns ... stellen.« [GGV 716]

Die Vergebung als Grenzfigur des Unmöglichen kann für Derrida nicht mehr als Entbindung des Handelnden von seiner Handlung betrachtet werden. Es würde dann schon einem *anderen* Subjekt vergeben werden, nämlich dem um Vergebung Bittenden und nicht mehr dem eigentlich Schuldigen, dessen Schuld eben in der Handlung besteht, die ihm zuzuschreiben ist. Ricœur erkennt die Schwierigkeit dieser Problematik an und beantwortet sie mit seiner Konzeption des Selbst als *homme capable*: die Fähigkeit läßt sich von der Handlung trennen. Ausgegangen wird davon, »daß sich die Fähigkeit des moralischen Subjekts zum Engagement nicht in ihren diversen Manifestationen im Lauf der Welt erschöpft«. [GGV 755] Ein Weiterhandeln und Andershandeln bleibt möglich. Am Grunde der Vergebung wiederholt sich der »Akt des Vertrauens«, der auch dem Versprechen seine Kraft gibt, ein »Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt ist«, das sich nicht nur in seine Vergangenheit, sondern auch in seine Zukunft erstreckt und über die Fähigkeit im Modus der Modalität als Träger von Möglichkeiten bestimmt wird. [Ebd.] Auch im Hinblick auf die Vergebung stellt Ricœur ebenso wie im Bezug auf das Versprechen eine Frage, die sich an Mauss' Frage nach der Kraft der gegebenen Sache orientiert: »Welche Kraft befähigt dazu, das Wort der Vergebung zu erbitten, es zu gewähren, es zu empfangen?« [GGV 744] Der »Mut zur Bitte um Vergebung« scheint hervorzugehen »aus unserem Vermögen, den Lauf der Zeit zu beherrschen«, aus unserem Vermögen, anders zu werden und für die Zukunft einen Neuanfang zu versprechen, wenn wir

¹²⁶ Jacques Derrida: *Jahrhundert der Vergebung*, a. a. O., S. 10.

aus der Entbindung von unserer Schuld die Freiheit dazu erhalten. [GGV 745]¹²⁷ Wer sich in dieser Bitte als Täter zu erkennen gibt, kann also nicht bei einer rückwirkenden Rechtfertigung seiner Taten stehenbleiben, sondern muß auf diese Möglichkeit zum Neuanfang hinweisen.

Die Mythen und religiösen Erzählungen, die vom Verlust der Unschuld als Ursprungsereignis in symbolischer Vermittlung erzählen, halten für Ricoeur »die Möglichkeit einer anderen Geschichte offen, die jeweils durch den Akt der Reue eröffnet und durch all die Einbrüche von Güte und Unschuld in den Lauf der Zeit akzentuiert wird«. [GGV 757] So eröffnet sich zwischen dem bindenden Wort des Versprechens und dem entbindenden Wort der Vergebung eine »Formel dieses befreienden Wortes ...: Du bist besser als deine Taten«. [GGV 759] Das eigentliche Ziel der Vergebung als Entbindung wäre »[d]er Schuldige, der in die Lage versetzt wird, noch einmal neu zu beginnen«. [GGV 754]¹²⁸ Das Verhältnis von Vergebung und Reue bleibt für Ricoeur ein unauflösbares Paradoxon, dem eine »Grammatik des Optativs« zu begegnen hat. [GGV 759] Für die Vergebung wird optiert, sie kann nicht erzwungen oder erkaufte werden. Die Vergebung ist nicht nur in einer Analogie zur Denkfigur der Gabe zu entwickeln, sie ist selbst über das Entbinden und Aufheben hinaus auch ganz wesentlich ein Geben: in der Vergebung wird der Schuldige »selbst ... seinem Handlungsvermögen und das Handeln ... seiner Fortsetzbarkeit zurückgegeben«. ¹²⁹ [Ebd.] So würde also der *homme capable*, der für Ricoeur ebenso grundlegend auch ein *homme faillible*¹³⁰ ist, sich selbst nicht nur aus der Anerkennung, sondern auch aus der Vergebung immer wieder von neuem

¹²⁷ Einen Ansatzpunkt für diese Konzeption findet Ricoeur bei Kant, bei dem neben dem radikalen, wurzelhaft im Menschen angelegten Hang zum Bösen, der sich in der Verkehrung der Maximen äußert, mit denen die Willkür sich Regeln für den Gebrauch der Freiheit setzt, gleichberechtigt eine ursprüngliche Anlage zum Guten die Natur des Menschen bestimmt. [Vgl. GGV 756] Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. VIII, Wiesbaden 1956.

¹²⁸ Auch in dieser Hinsicht orientiert sich Ricoeur deutlich an Kants »*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*« (a. a. O.), in der dieser die mögliche »Revolution in der Gesinnung des Menschen« sogar als »Wiedergeburt« charakterisiert [AA 47] und nicht nur auf die Möglichkeit, sondern auf die »Pflicht, sich zu bessern« verweist. [AA 41] Die Vergebung durch das Opfer berücksichtigt Kant jedoch nicht.

¹²⁹ Kursivierung K. B.

¹³⁰ Diese Bestimmung des fehlbaren Menschen vollzieht Ricoeur in: Ders.: *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Paris 1960.

selbst empfangen. Dennoch zeichnet sich dieses angenommene Selbst gerade dadurch aus, daß es nicht rein passiv zu verstehen ist, denn das Selbst, das empfangen, antwortend, anerkannt oder Gegenstand der Vergebung ist, ist für Ricœur stets durch seine Fähigkeiten und Möglichkeiten bestimmt, durch seine Begabung zum Anfangenkönnen, die die Geschlossenheit der zirkulären Struktur überschreitet.

Der Rachekreislauf kann durchbrochen werden, weil die Schuld als nichtwiedergutzumachende anerkannt wird, aber auch, weil sie nicht zwanghaft wiederholt werden muß. Der Schuldige kann seine Schuld überschreiten und den Kreis verlassen. Und auch das Selbst, das zum Opfer der Handlung eines Anderen gemacht wird, ist niemals auf eine Passivität reduzierbar, da ihm die erste Initiative zur Vergebung obliegt. Diese komplexe Verschränkung zwischen Aktivität und Passivität, die eine geschlossene Kreisstruktur des Austauschs überschreitet, soll nun noch einmal in der Denkfigur der Gabe deutlicher werden. Bildet ein wesentliches Merkmal des hybriden Charakters der Gabe die Verschränkung von Verpflichtung und Spontaneität, so vereint ›die Gabe‹ als Überbegriff bereits den bindenden und entbindenden Charakter von Versprechen und Vergebung in sich. Allerdings ist gerade in der Vergebung die Spontaneität und Freiheit, anders zu werden und zu handeln, bereits in die komplexen Bindungen von Schuld und Verpflichtung verstrickt, die auch im Hinblick auf die vielleicht nur scheinbar unmittelbar ›vorgegebene‹ Freiheit, zu geben, berücksichtigt werden sollte. Durch diese Berücksichtigung läßt sich ein zu idealistisches und romantisches Verständnis der Gabe verhindern, ebenso wie umgekehrt das Insistieren auf jene Freiheit zum Neubeginnen ein zu pessimistisches, schuldbehaftetes Menschenbild abweisen soll.

3) Einander (zu erkennen) geben

3.1) *Die Paradoxien der Gabe – von der Gegenseitigkeit der Tauschbeziehung zur Wechselseitigkeit*

Der Umweg über die Denkfigur der Gabe eröffnet für Ricœur im Hinblick auf die Vergebung die Möglichkeit, einen Tausch zu denken, »der die Polarität der Extreme wahrte«, die sich in der »scheinbaren Inkommensurabilität zwischen der Unbedingtheit der Vergebung und der Bitte um Vergebung« als ihrer Ausgangsbedingung eröffnet, und der diese

Polarität zugleich überwindet. [GGV 744] Die Gabe soll das Modell für eine Relation und Wechselwirkung bilden, die eine Asymmetrie zwischen durch ein Paradox voneinander getrennten Polen überbrückt, ohne die Kluft zwischen ihnen aufzuheben oder zuzuschütten. Auch im Umgang mit dem Begriff der Gabe greift Ricœur auf die lexikalische Definition zurück: »Der Robert sagt folgendes: »Geben: jemandem in freier Absicht oder ohne etwas zurückzuerhalten eine Sache überlassen, die man besitzt oder deren Nutznießer man ist.«¹³¹ Der Schwerpunkt dieser Definition liegt bereits »auf der Abwesenheit von Gegenseitigkeit«, also Reziprozität, womit eine höchstmögliche Asymmetrie zwischen dem Gebenden und dem Empfänger der Gabe vorausgesetzt wird.¹³²

Demgegenüber sieht Ricœur bei Marcel Mauss die Alternative einer Gabe, die sich nicht »jenseits allen Austauschs«¹³³ zuträgt und eine vollkommene Ausblendung der Erwiderng benötigt, um ihre Reinheit als Gabe zu bewahren. Sie wird durch die Kritik des kommerziellen Tauschs in Mauss' »Moralischen Schlußfolgerungen« allein »dem Kalkül, dem Nutzen«, dem Interesse und der kommerziellen Ausprägung des Austauschs entgegengesetzt.¹³⁴ So können die Kritikpunkte zurückgewiesen werden, das Gesetz des *do ut des* berechne und erzwingt die Erwiderng, der Geber gewinne aus seiner Gabe eine Überlegenheit gegenüber dem Empfänger, welcher wiederum in einen Schuldner verwandelt und von der Last seiner Schuld erdrückt werde. Wie sich zeigen wird, trifft sich dies im Wesentlichen mit den Kritikpunkten Derridas, auf den Ricœur hier indirekt zu antworten scheint. Was Mauss demgegenüber zu denken ermöglicht, ist für Ricœur keine radikale Alternative zum Tausch, sondern »eine höhere Form des Austauschs«, der die Ebene des Interesses überschreitet.¹³⁵ Für Ricœur bildet »[d]as absolute Maß der Gabe ... die Feindesliebe«, die auch im biblischen Kontext auf die Idee zurückgeht, daß eine Liebe, die um die Erfüllung in der Erwiderng weiß, nicht vollständig ist.¹³⁶ Dennoch ist sie durchaus mit der Hoffnung auf eine spezifische Form der Erwide-

¹³¹ Paul Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, a. a. O., S. 149.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd., vgl. Abschnitt A. III. 2.1 meiner Untersuchungen zum »Interesse« bei Mauss.

¹³⁶ Vgl. Luk 6, 32–7. Es heißt dort u. a.: »Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr? Auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. ... Ihr aber

rung verbunden: »Was man von der Liebe erwartet, ist, daß sie den Feind in einen Freund verwandelt.«¹³⁷ Diese Erwidern ist nicht reziprok. Der Empfänger gibt nicht einfach direkt eine gleichwertige Gabe zurück, die von ihm selbst losgelöst ist. Er selbst wird verwandelt. Er wird vom Feind zum Freund. Das heißt nicht, daß er durch einen Anderen ersetzt würde, sondern daß er selbst in seinem Verhältnis zum Gebenden anders wird und nun, durch die Annahme der Gabe verändert, seine Freundschaft anbieten kann.

Die andere Ebene des Austauschs »zwischen Nehmen und Geben, zwischen Geben und Nehmen« soll durch die »Tugend der Bescheidenheit« erreicht werden, in der die »Würde des Nehmens« geachtet wird, und durch die »Tugend des Großmutes«, die in der Gabe den Empfänger achtet.¹³⁸ Die Logik der Gegenseitigkeit (*réciprocité*), die den ökonomischen Tausch bestimmt, soll so in eine Wechselseitigkeit (*mutualité*) überführt werden, die auch die echte wechselseitige Anerkennung ermöglicht. Die Logik der Gegenseitigkeit als Reziprozität – Ricœur entlehnt diese Terminologie hier von Mark Rogin Anspach –¹³⁹ setzt in der Ordnung des Austauschs immer ein transzendentes Drittes voraus, »selbst wenn es nichts anderes als das Verhältnis selbst ist, das dabei als vollgültiger Akteur auftritt«¹⁴⁰, indem es beispielsweise als *hau* benannt wird. Für Anspach ist der »Kreislauf der Rache ... eine Erfahrung, während der Kreislauf der Gabe lediglich in der Theorie des modernen Beobachters archaischer Gesellschaften existiert.« [WdA 286]¹⁴¹ Der Rachekreislauf folgt einer nicht explizit formulierten aber allen Akteuren dennoch bewußten Regel, die die Akteure selbst zu »anonymen Agenten eines Systems« macht. [Ebd.] Aus dieser Perspektive wird das, »[w]as »zwischen« den Akteuren geschieht ... der Selbstreferentialität ... eines autonomen Systems untergeordnet«. [Ebd.]

Die eigentliche Unterscheidung zwischen Gegenseitigkeit und Wechselseitigkeit ist für Ricœur eine Unterscheidung der Perspektive

sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr euch nichts erhoffen könnt.« Motive der Feindesliebe finden sich auch im Alten Testament.

¹³⁷ Paul Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit*, a. a. O., S. 151.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Mark Rogin Anspach: *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris 2002.

¹⁴⁰ Ebd., S. 5. Zitiert nach der deutschen Übersetzung in WdA 284.

¹⁴¹ Zwischen Rachekreislauf und Gabekreislauf wird hier das religiöse Opfer angesetzt, als Alternative dazu, das Gegenüber in einem Akt der Rache zu töten.

des Betrachters: Der Theoretiker der Gegenseitigkeit stellt sich selbst an den Platz eines Dritten, eines neutralen Beobachters, um die *Regeln* des Austauschs freizulegen und den Zugriff auf eine Metaebene zu gewinnen, »auf der sich jenes Dritte befindet, das den Tausch als ein transzendentes Ganzes verkörpert«, während doch das *hau* dieses Dritte zwar erahnt, aber in der gegebenen Sache und damit mitten in der Bewegung von Gabe und Gegengabe ansiedelt.¹⁴² Auch Claude Lévi-Strauss geht es in seiner Einleitung zu Mauss' Essay darum, den Ausdruck *hau* durch seine Verschiebung in das Register des Unbewußten gemäß den »Regeln des symbolischen Denkens« zu analysieren. [WdA 283] Unter der symbolischen Ebene ist dann die »einfache Tauschregel« verborgen, die der Wissenschaftler freilegt, wenn er versucht »das Gesellschaftliche auf ein kalkulierbares Universum von Regeln zu reduzieren.« [Ebd.] Erst von der Warte des Theoretikers aus, der zwei Ebenen unterscheidet, nämlich die der formalisierten »Gegenseitigkeitsregel« und die der faktischen »Transaktion zwischen Individuen«, wird das Rätsel der Verpflichtung zur Gegengabe zu einem Paradoxon und der Kreis zwischen Gabe und Gegengabe wird als *double bind* wieder zu einem Teufelskreis ohne Ausweg: die durch die Regel verpflichtende Gegengabe zerstört die Voraussetzung einer Interesselosigkeit und Uneigennützigkeit der ersten Gabe. [WdA 286] Die Idee, daß die Anerkennung und Erwidern der Gabe ihren Charakter als reine Gabe auflöst, geht aus der Vermischung der beiden Ebenen – der Regel der Gegenseitigkeit aus theoretischer Beobachterperspektive und des realen Gabegeschehens aus der Perspektive der Beteiligten – hervor, indem der Automatismus der Zirkulation schon in den ursprünglichen Akt des Gebens hineingedacht wird.¹⁴³ Wird dabei (wie bei Derrida) die These aufgestellt, daß das (An)Erkennen der Gabe als Gabe diese bereits zerstört, so geht es dabei eigentlich um das Erkennen der Zirkulationsregel, die in ihr impliziert ist. Damit stellt sich die Frage, ob nicht ein anderes Anerkennen der Gabe als Gabe durchaus möglich bleibt, ohne sogleich ihre Zerstörung

¹⁴² Ebd., S. 45. Zitiert nach WdA 287.

¹⁴³ Kathrin Busch betont in ihrer Arbeit zur Gabe bei Derrida, daß bereits Bourdieu die »Ambivalenz des Gabentausches ... aus der Unvereinbarkeit zweier Perspektiven erklärt: während die Beteiligten der Ansicht sind zu geben, tauschen sie aus dem Blickwinkel eines Dritten«. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München 2004. S. 31) Für Ricoeur besteht der richtige Umgang mit dieser Ambivalenz gerade darin, die Beobachterperspektive nicht über die Perspektive der Beteiligten zu stellen.

zu implizieren – ein Anerkennen, das nicht mehr ein Identifizieren auf der ersten Ebene der *reconnaissance* ist.

Der Kreislauf des Marktes mit seiner Unpersönlichkeit und der starken Gewichtung der Zirkularität der Abläufe und der Regelmäßigkeit des Geschehens, in dem aus der Gegengabe die Bezahlung wird, bildet das vorzügliche Modell einer »Gegenseitigkeit ohne Wechselseitigkeit«. [WdA 289] Erst vor dem Hintergrund der Marktmechanismen, die gerade rätsellos und rational durchdringbar erscheinen sollen, werden wiederum die »Großherzigkeit des ersten Gebenden« und die Frage nach dem ersten Grund der Gabe zu einem neuen Rätsel. [Ebd.] Hier verweist die Tradition der *αγάπη* auf die Idee einer »Großherzigkeit, die von den in den Rechtsbeziehungen herrschenden Äquivalenzregeln befreit ist.« [WdA 290] Um die Rätselhaftigkeit der großherzigen Gabe zu beleuchten, ist ein Perspektivwechsel notwendig. Anstatt die »neutralisierte Formel der Gegenseitigkeit ...«, die über unseren Köpfen kreist«, zu betrachten, gilt es, sich auf die Ebene der »Wechselseitigkeit« zu begeben, »die zwischen uns zirkuliert«, sich also in die Perspektive der Tauschenden hineinzusetzen. [WdA 288] Wir befinden uns hier erneut auf der Ebene, auf der zuvor gegenüber dem moralischen Regelsystem die Tragik des Handelns und die Weisheit der *φρόνησις* angesiedelt wurden. Im Unterschied zur theoretischen Perspektive, die die Gegenseitigkeitsregel für jeden Tausch voraussetzt und als konstitutiv betrachtet, bleibt für die Tauschpartner als Individuen »auf der Ebene des Handelns die riskante und ungewisse Aufgabe, den Austausch unter sich aufrechtzuerhalten und fortzusetzen, bei Geber und Empfänger selbst«. [WdA 288] Auf dieser Ebene bedeutet ein (An)Erkennen der Gabe also auch, daß sich die beiden an ihr beteiligten Akteure als Träger dieser Aufgabe und Verantwortung anerkennen. Wenn ich eine Gabe annehme und ebenso wenn ich sie gebe, dann nehme ich damit auch diese Aufgabe der Fortführung des Gabegeschehens an sowie zugleich das Risiko des Abbruchs oder der Unterbrechung, welches hier also ebenso essentiell zum Gabegeschehen gehört wie das Risiko der Zurückweisung zur Bitte um Vergebung und das Risiko der Nichteinhaltung zu Versprechen und Vertrag. Mit dieser Aufgabe eröffnet sich die Möglichkeit, sich selbst und den Anderen, der am Gabentausch beteiligt ist, auf eine bestimmte Weise zu erkennen und anzuerkennen.

Von Claude Lefort übernimmt Ricœur eine Formulierung, die diese Verknüpfung besonders prägnant verdeutlicht und sich von Mauss'

Vorgabe der Verknüpfung von Ding und Person im Gabegeschehen löst:

»Die Idee, daß die Gabe erwidert werden muß, setzt voraus, daß der andere ein anderes Ich ist, das handeln soll wie ich; und die Geste des Erwiderns soll mir die Wahrheit meiner eigenen Geste, das heißt meine Subjektivität bestätigen [...], die Menschen versichern sich also untereinander, daß sie keine Dinge sind«. [WdA 283]¹⁴⁴

Für Lefort liegt die Motivation zu geben nicht darin, eine Gegengabe als Besitz zu empfangen, sondern darin, eine Reaktion des Anderen zu erhalten, die in seinem Geben besteht: »*On ne donne pas pour recevoir; on donne pour que l'autre donne*«. ¹⁴⁵ Zu erkennen gegeben wird durch dieses Geben der Abstand zueinander und die Ähnlichkeit der Fähigkeiten einander zu geben: »*Le don est ainsi à la fois l'établissement de la différence et la découverte de la similitude*«. ¹⁴⁶

Das Erkennen der Relation und Reziprozitätsregel als Drittes, welches das Gabegeschehen definiert, ist auch für Lefort etwas ganz anderes als dieser Prozeß des wechselseitigen Erkennens der Akteure, die sich in ihrer Selbstheit bestätigen, sich also selbst zum Kern des Gabegeschehens machen. Indem sie einander geben, geben sie sich einander Anerkennung und sie geben sich einander in ihren Fähigkeiten, zu agieren und zu interagieren, zu erkennen. Die Partikularität und Individualität der anerkannten Selbstheit, die mit ihren ganz persönlichen Fähigkeiten und ihrer jeweiligen Lebensgeschichte verbunden ist, soll bei Ricoeur weder in ein Drittes der theoretisch betrachteten Relation noch wie bei Hegel in die Allgemeinheit, das Prinzip der Sittlichkeit oder den absoluten Geist aufgehoben werden. ¹⁴⁷

¹⁴⁴ Paul Ricoeur zitiert hier aus: Claude Lefort: *L'échange et la lutte des hommes*, 1951, wiederabgedruckt in: Ders.: *Les Formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris 1978. S. 15–29. Hier S. 27.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Lefort geht es hier allerdings eher an Hegel anschließend gerade darum, darauf hinzuweisen, daß schon in einer Situation der Gesellschaftlichkeit vor dem Übergang zu einem Geschichtsbewußtsein durch die Abgrenzung von den Dingen eine Negierung des Natürlichen stattfindet, die allerdings noch nicht so wahrgenommen wird, daß sie bereits ein geschichtliches Denken hervorbringen könnte.

3.2) *Einander in der Gabe erkennen und anerkennen – Gabe und Dankbarkeit*

Ricœur's Entfaltung der »Idee der symbolischen wechselseitigen Anerkennung« in der Gabe ist getragen von der Überzeugung, »daß die Handelssphäre Grenzen hat« [WdA 291], und zwar nicht nur im Hinblick auf das theoretische Beschreibungspotential einer ökonomischen Theorie, sondern auch im realen Miteinander. Marcel Hénaff untersucht in »*Der Preis der Wahrheit*«¹⁴⁸ in einem großen ideengeschichtlichen Bogen die Grenzlinie zwischen der Handelssphäre und dem, was sich dieser Sphäre entzieht, weil es »ohne Preis« ist.¹⁴⁹ Dieser Untersuchung verdankt Ricœur nach eigenen Angaben »[d]ie Idee, das Rätsel, das er [Hénaff] »das Rätsel der zeremoniellen gegenseitigen Gabe« nennt, mit Hilfe der Idee der symbolischen wechselseitigen Anerkennung zu lösen«. [WdA 291] Mit der Überschreitung der Handelssphäre und des ökonomischen Tauschkreislaufs rücken der *zeremonielle* Charakter des Gabegeschehens und die *symbolische* Vermittlung der wechselseitigen Anerkennung in den Fokus. Was Hénaff als das Preislose bestimmt, hängt mit der Frage nach der *Wahrheit* zusammen. Damit ist also ganz deutlich eine Ebene der Gabe erreicht, in der es darum geht, *zu erkennen zu geben*.

Im Hinblick auf das Zu-erkennen-Geben der Gabe zeichnet sich eine paradoxe Struktur ab: Ausgerechnet die Perspektive des *Theoretikers* auf die Gegenseitigkeit, deren Anliegen es ist, die Regeln und Prozesse des Gabentauschs erkennend zu durchdringen, erfüllt sich in besonderem Maße im Modell des Marktes, das zunächst einmal an der Zirkulation materieller Güter orientiert ist. Und umgekehrt lenkt die Perspektivierung auf die Wechselseitigkeit, die ganz konkret und *praktisch* zwischen uns geschieht, den Blick auf die Prozesse des Zu-erkennen-Gebens, die sich im Gabentausch ereignen und zugleich seine materielle Dimension von vornherein auf eine symbolische Vermittlung

¹⁴⁸ Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2009. [Zitiert als: Hénaff]

¹⁴⁹ Ricœur bezieht sich hier auch auf Michael Walzers Idee der »shared values«, die nicht-käufliche Güter bilden und in der Frage nach den »Sphären der Gerechtigkeit« eine wichtige Rolle spielen. Die Handelssphäre umfaßt nur einen begrenzten Bereich der Sphären, die für Walzer im Streben nach Gerechtigkeit zu berücksichtigen sind. (Vgl. Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit*. Übers. von Hanne Herkommer, Frankfurt a. M. 1998).

und eine Ebene der Wahrheit hin überschreiten, in der das, was gegeben wird, exemplarisch eine Erkenntnis oder eine Anleitung oder Aufgabe des Erkennens und Anerkennens sein kann.

Hénaffs Modell für das, was ›ohne Preis‹ ist, ist der Unterricht, den Sokrates gibt, ohne dafür eine direkte Entgeltung oder Bezahlung zu verlangen. Was Sokrates gibt, läßt sich besonders treffend mit dem begrifflichen Instrumentarium des Zu-erkennen-Gebens beschreiben, da es sich in seiner Art des Unterrichts eben nicht um die Weitergabe vorgefertigter Erkenntnisse handelt, die durchaus wie Güter zirkulieren könnten, sondern um die maieutische Hinführung zu einem eigenen Erkenntnisprozeß des Schülers. Wenn Sokrates etwas zu erkennen gibt, heißt das, er stellt eine Frage, eine Aufgabe für das Erkennen des Anderen, die erst wirklich garantieren kann, daß das in Gang gesetzte Erkennen sein eigenes wird. Das bedeutet wiederum, das Erkannte ist nicht einfach ein Eigentum oder Besitz, sondern es geht um ein selbst vollzogenes Erkennen in einem fortgesetzten Prozeß der Aneignung, so wie in Ricoeurs Verständnis der hermeneutischen Aneignung der tradierten Gaben der Kultur und Geschichte diese Aneignung einen Anstoß für die Fortsetzung der Kette der Interpretationen in einem unabgeschlossenen Prozeß des Verstehens bilden soll. Diese Prozesse des Verstehens zielen expliziter als in der antiken Tradition darauf ab, *sich selbst*, sei es in einer individuellen oder in einer kollektiven, kulturell geprägten und symbolisch vermittelten Identität, zu erkennen und wiederum anderen zu erkennen zu geben.

Sokrates nahm dafür, daß er ›zu erkennen gab‹ zwar keine Bezahlung an, aber durchaus »Geschenke, die ihn und zugleich die Götter ehrten«. [WdA 292] Was Hénaff hiervon ausgehend nachzeichnen kann ist die Entwicklung einer Abgrenzung der intellektuellen Sphäre von der Handelssphäre, die in eine regelrechte Feindschaft zueinander treten. Der »Verdacht gegen das Geld« [WdA 293] läßt sich aus der Antike über das Mittelalter bis hin zu Marx ebenso wie zu Flaubert und Baudelaire – dessen Auseinandersetzung mit der Falschgeldhaftigkeit Derrida mit der Frage nach der Gabe verbindet – beinahe lückenlos verfolgen. Die reale Dominanz der Sphäre des Marktes verringert das Weiterbestehen dieses Verdachts, der auch Mauss' »*Moralische Schlussfolgerungen*« prägt, keinesfalls. Und er spricht sich wohl auch in der kritischen, an die Gegenwart gerichtete Frage aus, die Ricoeur mit Hénaff stellt: »Gibt es noch nichtkäufliche Güter?« [WdA 295]

Während Hénaff »mit der moralisierenden Deutung der Gabe«

bricht [WdA 293], zeigt sich in Ricœurs Untersuchungen der Gabe, daß er sich hier gerade mit dem Ideal der *αγάπη* weiterhin deutlich, wenn nicht auf eine moralisierende, so doch auf eine tradierte moralische Deutung der Gabe bezieht. Man könnte auch sagen: deutlicher als Hénaff möchte Ricœur nicht nur zwischen zeremoniellem und moralischem Gabeverständnis unterscheiden, sondern *auch* wieder zwischen diesen Dimensionen vermitteln. Der zweite Bruch Hénaffs besteht nun darin, daß die Gabe nicht mehr einer »ökonomistischen Deutung« [WdA 294] unterzogen wird, die sie auf eine Art archaisches Ursprungsmodell der Entwicklung ökonomischer Prozesse reduziert: »Die zeremonielle Gabe ist weder Vorläufer noch Konkurrent noch Ersatz für den Warentausch, sie ist auf einer anderen Ebene angesiedelt, auf der Ebene des ›ohne Preis‹.« [Ebd.] Gerade diese Ansiedlung auf einer ganz anderen Ebene als der des Warentauschs, erlaubt es Ricœur in der Beschäftigung mit Natalie Zemon Davis' historischer Studie über die realen Praktiken der Gabe in der französischen Renaissance¹⁵⁰ dann doch auch wieder »das Übergreifen eines Systems auf das andere« zu berücksichtigen, also die Verbindung zwischen Gabe und Ökonomie. [WdA 298] Davis beschreibt die Verstrickungen zwischen Handelsbeziehungen und dem Austausch von Geschenken in der Renaissance, die darin weiterwirkt, daß auch heute noch beim Abschluß eines größeren Kaufs (beispielsweise eines Autos) ein begleitendes Geschenk oft zum guten Ton gehört, so wie auch die Entlohnung einer Arbeit bei der Erfüllung einer besonderen Aufgabe oder zum Anlaß eines Jubiläum durch ein Geschenk als »Zeichen der Anerkennung« ergänzt wird. Solche Verschränkungen zwischen Gabe und Entgelt zeigen sich besonders auf der Ebene des Zu-erkennen-Gebens, in allen »Transaktionen, die mit dem Wissen zu tun haben«: das Buch wird vom Verleger verkauft, vom Autor selbst aber häufig mit einer Widmung versehen verschenkt; es gibt Tätigkeiten wie die »als Lehrer, Arzt oder Hebamme«, für die die Wiedergutmachungen historisch oft »zwischen Gabe und Lohn oszillieren«. [WdA 298 f.] Sofern keine eigentliche Bezahlung, sondern eine andere Art der Gegengabe stattfindet, wird damit bezeugt, daß die entsprechende Tätigkeit oder Weitergabe eines Wissens hier bereits als eine Gabe wahrgenommen wurde. Die Geschenke sind über die monetäre Entgeltung hinaus Zeichen, in denen man sich erkenntlich

¹⁵⁰ Natalie Zemon Davis: *Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance*, München 2002.

zeigt. Man zeigt seine Dankbarkeit und Anerkennung mit einem zu-meist sicheren Gespür für die Differenz zur Bezahlung, die in vielen Fällen als Kränkung empfunden werden kann, wenn eigentlich ein Geschenk als Geste der Dankbarkeit erwartet wurde. Wer selbst davon ausgeht, daß er einem gleichrangigen Gegenüber einen Freundschaftsdienst erweist und daraufhin von diesem einen Geldschein erhält, wird diese Geste nicht erfreut aufnehmen. Das heißt aber wiederum nicht, daß er nicht durchaus eine Gegengabe des Anderen erwartet hätte.

Was zwischen Gebendem und Empfangendem geschehen kann, ist über den Austausch der gegebenen Sache hinaus ein Geschehen wechselseitiger Anerkennung, aus dem heraus auch die gegebene Sache einen neuen Status erhält. Sie wird zu einem *Symbol* der Vermittlung dieses Geschehens:

»Das ursprüngliche Rätsel der in der Sache selbst vermuteten Kraft löst sich, wenn man das gegebene und das wiedergegebene Ding als Unterpfänder und Substitute des Anerkennungsprozesses sieht – als Unterpfand des Engagements des Spenders in der Gabe, als Substitut des Vertrauens darauf, daß die Geste des Erwiderns stattfinden wird.« [WdA 294]

Für Ricoeur ist es entscheidend, daß die Anerkennung, die in dieser Wechselseitigkeit gewonnen wird, »sich selbst nicht erkennt, so sehr geht sie in der Geste, nicht in Worten auf. Sie tut dies allenfalls in ihrer Symbolisierung im Geschenk.« [WdA 295] Es findet kein Erkennen auf einer theoretischen Ebene statt, die über der praktischen Wechselseitigkeit anzusiedeln wäre, sondern in einer symbolischen Vermittlung, die mitten in ihr und zwischen den Handelnden geschieht. Die Beispiele dessen, was auch in einer kommerzialisierten Gesellschaft noch als Gabe »ohne Preis« gedacht werden kann, gehören gleichermaßen einer materiellen wie einer intellektuellen Sphäre an: Es handelt sich dabei um »Sicherheit, Autoritätsfunktionen, Aufgaben und Ehrungen«, um Formen der »moralischen Würde« ebenso wie um die »Unversehrtheit des menschlichen Körpers« und auch die »Schönheit des menschlichen Körpers, von Gärten, Blumen und herrlichen Landschaften«. [WdA 296] Es scheint sogar, als würden insbesondere die zuletzt aufgezählten Beispiele zwischen diesen Sphären vermitteln, handelt es sich doch um materielle Bereiche, die zugleich als schön beurteilt und zudem mit symbolischen Bedeutungen aufgeladen werden.¹⁵¹

¹⁵¹ Deutet Ricoeur hier an, daß das Geschmacksurteil der kantischen »Kritik der Urteils-

Auch wenn Grundüberzeugungen und Regeln dabei helfen, echte Geschenke oder Gaben von der Bezahlung zu unterscheiden und zu entscheiden, wann geschenkt und wann gezahlt werden soll, bleibt an dieser Unterscheidungslinie ein Konfliktpotential. Birgt also die Gabe, die doch einen Friedenszustand jenseits des Kampfgetümmels um die Anerkennung eröffnen sollte, nur einen weiteren Anlaß für Konflikte in den komplexen Strukturen gesellschaftlicher Zusammenhänge? Es bleibt »schwer ... zu erreichen ..., daß Pflicht und Wollen im Akt des Gebens zusammenfallen«, also Spontaneität und Verpflichtung tatsächlich erfolgreich verbunden werden. [WdA 298] »Die schenkende Gesellschaft« der Renaissance, die Davis portraitiert, ist auch von leidvollen Erfahrungen des Schenkens in seiner zeremoniellen und stark ritualisierten Form geprägt, von einem korrupten Schenken, das letztlich ein Erkaufen von Ämtern, Reputation und Vorteilen ist¹⁵², ebenso von Geschenken, die den Empfänger im ganzen engen, monetären Sinne des Wortes zu einem Schuldner machen, wenn er sich nicht den »Vorwurf der Undankbarkeit« [WdA 299] einhandeln will. Gerade die »Dankbarkeit«, die für Ricœur letztlich das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Gabe und Ware, Gegengabe und Bezahlung ausmacht als »das Gefühl, das Geben und Erwidern im Empfangen

kraft« (Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. M. 2006.) einen möglichen Maßstab dafür bilden kann, diese Schönheiten als Gaben zu erkennen, brauchen wir im realen Tauschgeschehen noch andere Maßstäbe, um das Geschenk von der Bezahlung zu unterscheiden.

Natalie Zemon Davis sieht »den ›Geist der Gabe‹ einem Bündel unterschiedlicher Grundüberzeugungen entspringen«, die unser Bewußtsein darüber prägen, was eine Gabe als Gabe charakterisiert. [WdA 297] (Vgl. Natalie Zemon Davis: *Die schenkende Gesellschaft*, a. a. O., S. 21–36.) Einerseits geht in einem »vertikalen Gabekreislauf« (ebd. S. 23) das Vorbild für ein großzügiges Geben im zwischenmenschlichen Bereich davon aus, das alle bereits Empfänger der ursprünglichen göttlichen Gabe sind und dafür Dankbarkeit empfinden. Davis charakterisiert die Freigebigkeit über diesen religiösen Ursprung hinaus als »ein Amalgam von mittelalterlichen Idealen von feudaler Gastfreundschaft und *largesse* und antiken Vorstellungen von Wohltaten und Großzügigkeit«. (Ebd., S. 29) Anlässe zum Geben werden zudem in der Ordnung des Kalenders mit Festen und Riten verbunden.

¹⁵² Interessant ist in diesem Zusammenhang im Rückblick auf Hobbes und Hegel Ricœurs Verweis darauf, daß Montaigne gerade aus dieser zeitgenössischen Problematik des Schenkens heraus den Gedanken des Vertrags stark macht, der hier also quasi die undurchschaubaren und nicht klar zu erkennen gegebenen Verpflichtungen der Gabe verobjektivieren soll. [Vgl. WdA 300]

trennt und wieder verbindet«, »ist auch die Schwachstelle«, an der die Gabe fehlgehen kann. [Ebd.] Wie läßt sich also »[g]ute Gegenseitigkeit von schlechter unterscheiden«¹⁵³, um die Gabe als Friedenszustand einer real erfahrenen wechselseitigen Anerkennung zu retten?

Für Ricœur kann dies gelingen, wenn wir die »Geste des Gebens« der ersten Gabe »als Entgegenkommen« betrachten, als »ein Angebot«, auf das die Gegengabe antwortet, ohne bloße Rückerstattung zu sein. [WdA 301] So kann »die erste Gabe als Modell der zweiten und die zweite Gabe als eine Art ... *zweiter erster Gabe*«¹⁵⁴ vorgestellt werden. [Ebd.] Sie bildet nicht einfach eine reziproke Rückerstattung, sondern stellt selbst einen Akt der Großzügigkeit dar, der auf ein Angebot antwortet, anstatt einem Gebot zu folgen. »Im Zeichen der Agape muß man statt von einer Verpflichtung zur Gegengabe von der Antwort auf einen Appell sprechen, der von der Großherzigkeit der anfänglichen Gabe ausgeht«. [WdA 302] Das Geschehen der Gabe vollzieht sich demnach im Rückbezug auf Lévinas als das Geschehen von Ruf und Antwort, das für Ricœur die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen wesentlich prägt, ohne aber das Selbst nur auf eine ursprüngliche Passivität festzulegen. Auch wenn es antwortet, bleibt ihm die Möglichkeit zur Initiative, die hier aus der Gegengabe eine zweite erste Gabe macht. Die »Bewegung des Anbietens« birgt ein doppeltes Risiko: die Annahme kann verweigert werden und eine Gegengabe kann ausbleiben. [Ebd.] Unsere Alltagserfahrung scheint zu bestätigen, daß das erste Risiko hier als größere Gefahr empfunden wird. Wenn jemand mein Geschenk nicht annimmt, wird mich das unmittelbar und stärker verletzen, als wenn ich kein entsprechendes Gegengeschenk von ihm zurückerhalte. In der Bewegung des Anbietens richtet sich, so Ricœur, die Erwartung zunächst einmal »ganz darauf ..., daß die Gabe angenommen wird« und entspricht so dem Anspruch der *αγάπη*, ein Geben jenseits einer direkten Erwartung der Gegengabe zu vollziehen. [Ebd.]

Was allerdings in der verweigerten Annahme schmerzlich erfahren wird, ist eine verweigerte Anerkennung des Gebenden als Gebenden. Eingeschrieben ist dieser Erfahrung ausgehend von Mauss, daß »man beim Geben *sich selbst*« gibt, und zwar weil man »*sich selbst* ... den anderen »schuld««. [S.o., vgl. WdA 302] Das Risiko der verweigerten Annahme einer Gabe unterstreicht die Bedeutung des Empfan-

¹⁵³ Natalie Zemon Davis: *Die schenkende Gesellschaft*, a. a. O., S. 144. [Vgl. WdA 300]

¹⁵⁴ Kursivierung K. B.

gens: »[D]ie Art, wie die Gabe angenommen wird, ... entscheidet, wie der Empfänger sich zur Gegengabe verpflichtet fühlt.« [WdA 302] Fühlt er sich *aus Dankbarkeit* verpflichtet, so macht dies »die Last der Verpflichtung zur Gegengabe leichter« und nähert sie der Großherzigkeit der ersten Gabe an. [WdA 303] Die Dankbarkeit ermöglicht für Ricœur das »gute Empfangen« und setzt eine Differenz zwischen »das Paar geben-empfangen ... und das Paar empfangen-erwidern«. [Ebd.] Die Erwidern wird nicht als automatische Reaktion auf einen Reiz empfunden, wenn sie über das Gefühl der Dankbarkeit als Sonderform der *reconnaissance* vermittelt wird. Wer aus Dankbarkeit und nicht aus einer Verschuldung oder im Gefühl des Zwangs eine Gegengabe leistet, der wahrt seine Würde – und zwar die Würde eines Empfängers, der frei ist, aus Dankbarkeit selbst ein Gebender zu werden, ohne einfach ein Schuldner zu sein. Über die Vermittlung der Dankbarkeit gibt er also nicht nur dem ersten Geber eine Anerkennung seiner Gabe, sondern ermöglicht auch eine ebenbürtige Anerkennung seiner selbst durch sich selbst und den Anderen. Was also ausgetauscht wird, ist hier die wechselseitige Anerkennung. Gesetzt wird über die Vermittlung der Dankbarkeit zugleich ein »Abstand der Ungenauigkeit« [ebd.] im Hinblick auf den Wert – die Gegengabe muß nicht der Reziprozität der Bezahlung gehorchen – und im Hinblick auf die Zeit – sie wird nicht direkt getätigt, sondern mit einer Verzögerung, für die es keine genaue Frist gibt. Oft erfolgt die Erwidern eines Geschenks erst zu »gegebenem Anlaß«, insbesondere bei Geschenken zu Festtagen wie Geburtstagen oder Hochzeiten. Durch die Dankbarkeit wird die Differenz zwischen der Entgegennahme und dem Erwidern »zugleich geschaffen und überbrückt«, da sie zwar den Abstand der Ungenauigkeit erlaubt, aber zugleich doch eine Reaktion auf die Gabe motiviert. [Ebd.]

Für Ricœur ergibt sich angesichts des möglichen Scheiterns der Gabe die Möglichkeit und Notwendigkeit, die »Analyse des Gabentauschs zu einer Ethik der Dankbarkeit« zu vertiefen, um die symbolischen Vermittlungen und Zeichen der Dankbarkeit zu untersuchen, die sich in der »lebendige[n] Erfahrung« von Gabe und Gegengabe lesen lassen. [WdA 304] Sie prägen den »zeremoniellen Charakter« der Gabe, der wiederum »eine komplexe Beziehung zum symbolischen Charakter einer Anerkennung« unterhält, von der Ricœur behauptet, »sie wisse nichts von sich selbst, da sie sich in den Gestus des Tauschs kleidet und in ihm ausdrückt«. [Ebd.] Wo also Lévi-Strauss im Unterbewußtsein der Tauschenden die Regel der Verpflichtung zur reziproken Erwide-

rung ansiedelt, nimmt Ricœur eine unterbewußte Motivation des nicht mehr auf eine solche Regel reduzierbaren Gabentauschs durch das Streben nach wechselseitiger Anerkennung an, die im Gabentausch symbolisiert und ausgedrückt wird. Diese wechselseitige Anerkennung wird nicht unvermittelt gegeben, sondern über die symbolische Ebene vermittelt *zu erkennen gegeben*. Der »Fest-Charakter des Tauschs« hebt ihn aus der Ordnung des alltäglichen Miteinanders ab und entzieht ihn der reinen Moralisierung, die für Ricœur wieder in der Festlegung auf eine Regel bestünde. [Ebd.] Dennoch übernimmt er selbst die Betonung der Geste des Anbietens aus einem spezifisch moralischen Gabeverständnis. Geregelter und institutionalisierter Wohltaten, wie sie karitative Organisationen ausüben, sollen zudem nicht abgewertet werden, sie entsprechen allerdings einer »erweiterten Auffassung von Gerechtigkeit« und versuchen »die Lücken der Verteilungs- und Umverteilungsgerechtigkeit zu stopfen«. [Ebd.] Was kann demgegenüber der »Ausnahmecharakter« [ebd.] der zeremoniellen Gabe leisten, der den feierlichen Gesten der Bitte um Vergebung entspricht? Solche Gesten und Gaben können keine Gerechtigkeitslücken »stopfen«, sie können für Ricœur aber »die Grenzen der Äquivalenz-Gerechtigkeit ans Licht bringen«. [WdA 305] Es sind demnach Zeigegesten, die nicht nur auf die Lücken in der praktischen Ausübung der Gerechtigkeitsregeln hinweisen, sondern auf die Grenzen, die prinzipiell für ein solches Regelsystem bestehen, insbesondere dort, wo es der Tragik des Handelns, der Komplexität individueller Entscheidungen und der Begegnung mit dem personalen Anderen gerecht werden soll sowie der Liebe, die die Äquivalenz überbietet.¹⁵⁵

Gesten der Bitte um Vergebung, wie Willy Brandts Kniefall von Warschau, können im Raum des Politischen »einen Raum der Hoffnung eröffnen und auf Umwegen dazu beitragen ..., daß die Geschichte sich auf Friedenszustände hin entwickelt«. [Ebd.] Auch die Festlichkeit der Gabe und der »Rituale in der Kunst des Liebens« [ebd.] eröffnen für Ricœur solche Hoffnungsspielräume für ein friedliches Miteinander im Bereich der direkten zwischenmenschlichen Begegnungen. Daß sie keinen endgültigen Ausweg aus dem Kampf aufzeigen können, sondern nur eine temporäre »Aussetzung des Streits«, zeigt ihr eigenes Konfliktpotential »zwischen Großherzigkeit und Verpflichtung«. [WdA

¹⁵⁵ Auf diese Idee eines Überschusses der Liebe (in einer Ordnung der Gabe) gegenüber der Gerechtigkeit bei Ricœur werde ich im Abschnitt E. noch einmal zurückkommen.

305 f.] Dennoch kann die Gabe, als eine friedliche und für alle Beteiligten bereichernde Erfahrung, eine Motivation für den fortdauernden Kampf um Anerkennung bieten, »die ihn vom Machthunger unterscheidet und vor der Faszination der Gewalt schützt« [WdA 306], sowie auch für ein gemeinsames Ringen um Gerechtigkeit.

3.3) »Man tauscht Gaben, aber nicht den Platz.« –
Die unaufhebbare Asymmetrie

»Anerkannt werden, wenn es denn jemals geschieht, hieße für jeden, dank der Anerkennung seines Reichs von Fähigkeiten durch andere die vollständige Gewißheit seiner Identität zu erlangen«. [WdA 310] Was daher das Individuum aus dem Gabegeschehen als Geschehen wechselseitiger Anerkennung wie eine weitere Gabe empfängt, ist eine Bestätigung seines Selbst in seiner Identität als fähiger Mensch. Es scheint, als würde mit der Fähigkeit, Empfänger und Gebender einer Gabe zu sein, stellvertretend die Gesamtheit aller Befähigungen anerkannt, die diese Identität ausmacht. Deutlich wird hier die Überkreuzung zwischen Aktivität und Passivität: sie besteht zwischen dem Geben und Empfangen der Gabe, zwischen dem Anerkennen des Anderen und dem Anerkanntwerden sowie im passiven Empfangen einer Anerkennung, die gerade die Fähigkeit und Möglichkeit zur Initiative und zum aktiven Handeln bestätigt. Auch hier kann die Dankbarkeit eine Zwischenstellung einnehmen, da sie auf das Handeln des Anderen reagiert, aber zugleich die Gegengabe als eine eigene und neue Aktivität ermöglicht. Die Beziehung der Wechselseitigkeit, die sich zwischen uns eröffnet, ist eine Beziehung des »Einander«, in der jeder Beteiligte dem Anderen gegenüber gleichermaßen aktiv und passiv, gebend und empfangend, anerkennend und anerkannt ist, ohne daß damit die Unterschiede zwischen ihnen eingeebnet würden. Der Eine und der Andere stehen auf einer Ebene, da auch die Gegengabe wie eine erste Gabe vollzogen wird und so nicht mehr eigentlich zwischen einem primären Gebendem und einem Verschuldeten unterschieden werden kann. Diese besondere Beziehung findet Ricoeur im Griechischen ausgedrückt, im »großartige[n] Pronomen *alleloi* bzw. *allelon* ...: »die einen die anderen«, »einander.« [WdA 311] Der Eine und der Andere stehen auf einer Ebene, aber sie stehen einander dabei als unterscheidbare, erkennbare und »anerkennbare« Individuen gegenüber. Bleibt dieses »Einander« einer echten wechselseitigen

Anerkennung ein Ideal, eine Utopie? Erscheinen die feierlichen Gesten und Symbole der Vergebung und Gabe angesichts der sozialen und historischen Realität nicht ein wenig hilflos? Haftet Ricœurs Konzeption der Friedenszustände, auch wenn er noch so häufig auf ihre Einbindung in die Bewegung der Konflikte und des Kampfes hinweist, eine gewisse Naivität an, wie sie allerdings jedem Denken vorgeworfen werden könnte, in dem es darum geht, einen Raum der Hoffnung zu eröffnen?

Zunächst einmal geht Ricœur durchaus darüber hinaus, nur auf den Charakter der ›Lichtungen‹ hinzuweisen, die sich in den Friedenszuständen und insbesondere in der Gabe eröffnen. Die reale Erfahrung der Anerkennung ist kein gemeinsames Aufgehen in einer harmonischen Wolke des Friedens, kein Rückzug auf eine idyllische Lichtung im Urwald der Realität. Wenn es in der wechselseitigen Anerkennung um die Bestätigung der jeweils eigenen, individuellen Fähigkeiten geht, dann ist es dafür notwendig, zwischen dem einen und dem anderen Beteiligten unterscheiden zu können, um sie in ihren jeweiligen Fähigkeiten zu identifizieren und anzuerkennen. Eingeschrieben ist dieser Identifikation von vornherein die »Angst vor dem Mißgriff ..., etwas oder jemanden für etwas zu halten, was es oder er nicht ist« [WdA 317] – analog zu Descartes Furcht zu Irren, die einen wichtigen Antrieb für die Suche nach der sicheren Erkenntnis bildete. Dieser Irrtum kann nun – quasi im Herzen des *Ego* und seiner ›erzweifelten‹ Gewißheit – auch darin bestehen, »sich in sich selbst zu täuschen und sich für etwas zu halten, was man nicht ist«. [WdA 318] Ein »Wettstreit zwischen Erkennen und Verkennen, sowohl seiner selbst als auch des anderen« spielt sich in allen Prozessen der Anerkennung ab. [WdA 319] Der Kampf um Anerkennung ist ganz wesentlich ein Kampf gegen das Verkennen, ein Kampf dagegen, vom Anderen anders gesehen oder erkannt zu werden, als man sich selbst erkennt und zu erkennen geben will. Möglicherweise ist für die echte Erfahrung des Anerkanntseins die Erfahrung des Verkanntwerdens sogar unausweichlich und ebenso notwendig wie die Arbeit des Negativen in der Konzeption Hegels. Möglicherweise verwandelt sich auf dieser Ebene der für das Erkennen notwendige Durchgang durch den systematischen Zweifel bei Descartes in die Notwendigkeit, auch ›bezweifelt‹ zu werden, sich dem Zweifel anderer auszusetzen, um dann die Gewißheit zu erhalten, erkannt und anerkannt zu werden.

Darüber hinaus aber stellt sich Ricœur »[i]m Anschluß an Derrida« die Frage, ob die Anerkennung, die »sich selbst nicht erkennt, weil sie ganz im Tausch der Gaben aufgeht, die ihr Unterpfand und

Substitut sind«, nicht noch eine andere Gefahr birgt, »ein noch subtileres Verkennen, das sich selbst erkennt«. [WdA 321] Wenn der Prozeß der wechselseitigen Anerkennung der Fähigkeiten, die die Identität der Beteiligten ausmachen, ins Unterbewußte verlagert wird, dann wird auch die damit verbundene Abgrenzung und Erkenntnis der jeweiligen Fähigkeiten nicht bewußt vollzogen. Es besteht so die Gefahr, »der originären Asymmetrie zwischen dem Ich und dem anderen« nicht gerecht zu werden und sich einem »Glück des ›einander‹« hinzugeben, das die in diesem ›Einander‹ verborgene Unterscheidung zwischen dem Einen und dem Anderen verkennt. [Ebd.] Die wechselseitige Anerkennung kann diesen Abstand zwischen dem Einen und dem Anderen verdecken, indem sie ihn zunächst einmal überbrückt. »Aber der andere in seiner Alterität ist auch im festlichen Gabentausch unerreichbar. Ob verkannt oder anerkannt, der andere bleibt – in dem Sinn, wie mein Selbst für mich unmittelbar zu erfassen ist – unbekannt«. [Ebd.] Diese Asymmetrie bleibt also auch in der Gabe bestehen, kann aber aus dem Blick geraten, wenn man sich nur auf ihre überbrückende, verbindende Funktion konzentriert und die darin gesetzte Distanz sowie die symbolische *Vermittlung*, die nach einem hermeneutischen Umweg verlangt, der die Gabe zu erkennen gibt, außer acht läßt.

Die »originäre Asymmetrie zwischen Ich und dem anderen« [ebd.] ist nicht nur ein Problem Derridas, sondern ein zentrales Grundproblem jeder Phänomenologie, ja sogar eine »Infragestellung des ganzen phänomenologischen Unternehmens«. [WdA 322] Husserl und Lévinas versuchen, wie Ricœur in seiner Untersuchung der Passivität gezeigt hat, dieses Problem von seinen entgegengesetzten Polen aus aufzulösen, also vom Pol des Ich und vom Pol des Anderen aus Brücken für das Denken einer Beziehung oder einer Gegenseitigkeit zu errichten, die unentbehrlich sind »für die Ideen von Wahrheit und Gerechtigkeit«. [WdA 321] Eine »höhere Warte« [WdA 322] von der aus entschieden werden könnte, welcher der beiden Zugänge erfolgreicher ist, scheint für Ricœur nicht einnehmbar. Husserl handelt sich den Vorwurf ein, einem Solipsismus zu verfallen, in der der Andere nicht mehr ist, als eine Analogie des Ichs, die nie unmittelbar gegenwärtig ist, sondern nur appresentiert werden kann. Es ergibt sich so eine große »Mühseligkeit der folgenden Ableitung einer intersubjektiven Natur, in der ich mich selbst als anderen unter anderen wahrnehme«. [WdA 322] Gerade diese Mühseligkeit versteht Ricœur allerdings auch als »einen mächtigen Ruf zur Ordnung« [WdA 323], wann immer die Gefahr besteht, sich allzu

einfach einem Loblied wechselseitiger Anerkennung hinzugeben ohne zugleich auf die darin bestehende Asymmetrie acht zu geben.

Der gleiche Ruf zur Ordnung und Achtsamkeit ist für ihn auch aus Lévinas' Denken zu vernehmen, der auf die absolute Äußerlichkeit der Stimme in ihrer ethischen Ausrichtung hinweist, durch die der Andere das Ich zur Verantwortung und zu sich selbst ruft. Die Differenz und Alterität dieser Stimme muß gewahrt werden, wenn dieser Ruf nicht im Denken einer Totalität untergehen soll. Die Schwierigkeiten, die Lévinas dabei freilegt, und die ebenfalls nicht in einem Lob der Wechselseitigkeit verdeckt werden sollen, zeigen sich, »wenn es um das Gerechtigkeit und Wahrheit vermittelnde Dritte geht«. [Ebd.] Das Thema des Dritten drängt sich, so Ricoeur, bei Lévinas deshalb auf, weil »gerade die Position des schreibenden Philosophen ... der Ort des Dritten« ist. [WdA 206] Es ist eine besondere Herausforderung aus dieser Perspektive eben nicht nur die Regel der Gegenseitigkeit freizulegen, sondern das wechselseitige Geschehen zu beschreiben, daß sich zwischen dem Selbst und einem Anderen ereignet, die sich von Angesicht zu Angesicht begegnen, als wäre man selbst einer der Akteure. Eine weitere Herausforderung bildet der Übergang in einen Raum des politischen Miteinanders, in dem nach Gerechtigkeit gefragt wird: »Und Gerechtigkeit ist im wesentlichen der Vergleich zwischen Unvergleichlichem«. [Ebd.]

Die Position des Dritten, die zugleich die Position des philosophischen oder wissenschaftlichen Beobachters und die Position jedes nicht direkt zugänglichen und sichtbaren Anderen ist, auf die das Handeln des Einzelnen dennoch Einfluß haben kann, verweist auf eine Aporie, die noch über die originäre Asymmetrie zwischen dem Ich und dem Anderen hinausgeht. »Ob vom Pol des *ego* oder vom Pol des *alter* aus, es geht immer darum, Unvergleichliches zu vergleichen und damit zu *egalisieren*«. [Ebd.] Umso dringlicher wird die Notwendigkeit, diese Asymmetrie zumindest so zu denken, daß die eigentlich Unvergleichlichen nicht austauschbar gemacht werden. Geber und Empfänger sind zwar in der Fähigkeit und Potentialität gleich, ihre Rollen zu wechseln – der Gebende kann auch empfangen, der Empfangende auch geben. Dennoch tauschen sie sich im Gabentausch nicht so gegeneinander aus, daß ihre Ipseität als Alterität aufgehoben würde. Die Differenz zwischen ihnen muß notwendig bestehen bleiben, damit zwischen ihnen überhaupt Raum für die Gabe und die Beziehung der Wechselseitigkeit bleibt. Diese Differenz verhindert das Aufgehen in einer absoluten und vollkommen unmittelbaren Reziprozität.

Sowohl Husserl als auch Lévinas können für Ricoeur Anlaß zu einer »Warnung vor jeder Konzeption« geben, »die der Gegenseitigkeit Vorrang gäbe vor der wechselseitigen Alterität der Tausch-Protagonisten«. [WdA 323 f.] Es geht gerade nicht darum, die Asymmetrie zu überwinden, sondern darum, sie »mit der Wechselseitigkeit zusammen [zu]denken, um dem Verdacht entgegenzutreten, diese Asymmetrie untergrabe von innen her die mit dem Anerkennungsprozeß verbundene Versöhnungsmacht«. [WdA 324] Das heißt, es gilt, das »Vergessen der originären Asymmetrie« [ebd.] aufzudecken und diese immer wieder in jeder intersubjektiven Relation und exemplarisch im Geschehen der Gabe zu erkennen zu geben.

»Was auf dem Spiel steht, ist die Bedeutung des ›zwischen‹, das sich notwendig als ein Abstand, eine Differenz zwischen den Tauschpartnern des Gabegeschehens eröffnen muß, damit eine wechselseitige Anerkennung als Selbst in der *Ipse*-Identität des fähigen Menschen möglich ist. [Ebd.]

Das ›zwischen‹ muß wie ein Leerzeichen die Lücke zwischen zwei Individuen freihalten, damit diese sich wechselseitig erkennen und anerkennen können, ohne sich zu verwechseln. Es tritt hier an die Stelle, an der zuvor das ›als‹ zwischen dem Selbst und dem Anderen einen Raum offenhielt, der die Identifikation von Selbst und Anderem nicht zu einer Aufhebung der Alterität werden ließ, sondern zu einer Art der metaphorischen, nicht apophantischen, identifikatorischen Beziehung, die in einer wechselseitigen Bewegung zwischen beiden Polen fortgesetzt werden kann.

Zwar gibt ausgehend von Mauss jeder Gebende etwas von sich selbst, das heißt aber für Ricoeur gerade nicht, daß er sich ganz geben oder aufgeben muß, bis er von seiner Gabe nicht mehr zu trennen wäre. Die Gabe könnte dann nicht mehr von ihrem Gebenden unterschieden werden und der Gebende würde letztlich ganz im Empfänger aufgehen, wenn dieser sie in Besitz nähme. Das Gabegeschehen könnte also ohne das entsprechende Leerzeichen nicht mehr als solches identifiziert und gelesen werden, da die Spannung, die es zwischen seinen Polen entfalten muß, unmittelbar auf einen Punkt zurückfallen und damit aufgelöst würde. Unmöglich würde es damit ebenso, die Gabe als Zeichen wechselseitiger Anerkennung zu lesen oder gar als Verweis auf die Grenzen der Gerechtigkeitsregeln. Das Leerzeichen muß eine Lücke, eine Differenz offenhalten, damit gegeben und zu erkennen gegeben werden kann, was nicht auf der anderen Seite bereits da ist. Wären beide Seiten

von vornherein vollkommen symmetrisch, wozu sollte dann noch ein Austausch stattfinden, und zwar ein Austausch von Gaben und Dankbarkeit, der über eine reziproke Zirkulation hinaus symbolisch mit Bedeutung aufgeladen und als festliche Ausnahme gefeiert wird? Der Verweis auf die Gefahr, die Asymmetrie zwischen den beiden Seiten des Gabegeschehens zu vergessen, ermöglicht zweierlei: Einerseits erinnert er »an die Unersetzlichkeit jedes einzelnen Tauschpartners: Der eine ist nicht der andere; man tauscht Gaben aber nicht den Platz«. [Ebd.] Andererseits wird »die Wechselseitigkeit vor den Fallen der Verschmelzungseinheit« geschützt und daran erinnert, daß zwischen Freunden, Partnern oder in sozialen und politischen Beziehungen der »richtige Abstand gewahrt« werden muß, um »neben der Nähe auch Achtung« zuzulassen und sich den Anderen nicht quasi einzuverleiben. [Ebd.] Auch die Dankbarkeit gewinnt im Hinblick auf die Asymmetrie noch einmal an Bedeutung, denn »im Empfangen, dem Ort der Dankbarkeit, bestätigt sich die Asymmetrie zwischen Gebendem und Empfangendem doppelt: wer gibt, ist ein anderer als der, der empfängt; und wer empfängt, ein anderer als der, der erwidert«. [WdA 325] Nur so können sie jeweils sie selbst bleiben. Gewahrt werden kann eine »doppelte Alterität« auch deshalb, weil die »Gegengabe«, eine neue, zweite Gabe bildet und so den Akt der Gabe in sich verdoppelt. Was Ricoeur in der Denkfigur der Gabe zu erkennen geben will, die zwischen uns vermittelt und einen Austausch miteinander ermöglicht, der die Unaustauschbarkeit ihrer Akteure nicht verletzt und die Differenz zwischen dem einen und dem anderen achtet, drückt sich in Montaignes Antwort auf die Frage aus, warum er seinen Freund la Boétie geliebt habe: »Weil er er war, weil ich ich war«. [Ebd.]¹⁵⁶ Die wechselseitige Anerkennung ist gerade eine Anerkennung dessen, was jeden einzelnen für sich zu sich selbst macht und was ihn daher als Selbst anerkennenswert macht. Die Gabe, in der wir einander versichern, daß wir keine Dinge, sondern zum Geben, Empfangen und zur dankbaren Erwidern fähige Menschen sind, vertieft die Erkenntnis dessen, was den einen zum einen und den anderen zum anderen macht. Jede Gabe ist damit auch ein Akt, in dem wir einander uns selbst und den Anderen in der Spannung zwischen Ipseität und Alterität, die jedem Selbst zugleich auch innewohnt, zu erkennen geben.

¹⁵⁶ Michel de Montaigne: *Essays*, übers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 1998. S. 101.