

Katharina Bauer

Parcours de la reconnaissance – Wege der Anerkennung

Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours (1773) | 2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen (1779) | 3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen (1784) | 4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung (1790) | 5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik (1797)

1. »Wege der Anerkennung« – Aufbruch zu einem komplexen Parcours

Parcours de la reconnaissance, Wege der Anerkennung ist das letzte größere Werk Paul Ricœurs.¹ Es bildet eine wichtige Ergänzung zu seiner praktischen und politischen Philosophie, die besonders in der von ihm selbst so genannten »Kleinen Ethik« von *Das Selbst als ein Anderer* angelegt ist. Zudem fließen darin viele grundlegende Fragen und Themen seines Werkes zusammen. *Wege der Anerkennung* lässt sich als eine Synthese zentraler Etappen seines gesamten Denkweges lesen. Reflexionen über Erkenntnis und Methode, über die Zeit, das Erzählen, das Handeln, Erinnern und Versprechen, die Bildung und Zuschreibung individueller und kollektiver Identitäten, die interpersonalen Verhältnisse zwischen Selbst und Anderen, die zuvor in anderen Kontexten ausführlich und in sorgsam hermeneutischen Analysen beleuchtet wurden, werden nun durch das Brennglas eines einzelnen Begriffes betrachtet. Der französische Begriff *reconnaissance* ist offen genug und zugleich vielschichtig und dicht genug, um die dafür nötige Fokussierung und die nötige Brennweite zu erzielen.

Ausgehend vom Begriff der *reconnaissance* kann Ricœur einen weiteren Bogen schlagen, als es der deutsche Begriff *Anerkennung*

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

vermuten lässt. Die deutschsprachige Debatte zu diesem Begriff basiert vor allem auf Hegel und ist sehr stark durch sozialphilosophische Theorien der wechselseitigen Anerkennung von Personen geprägt, u.a. durch Axel Honneth. Doch dieses Verständnis von Anerkennung ist nur eine Dimension der *reconnaissance* – wenn auch die Dimension, auf die Ricœur Untersuchungen letztlich zusteuern. Zwar steckt auch im deutschen Begriff der Anerkennung das Erkennen. *Reconnaissance/reconnaître* können jedoch anders als in der deutschen Sprache nahezu synonym zu *connaissance/connaître* verwendet werden. Zudem kommt durch das Präfix *re-* eine temporale Dimension ins Spiel, es kann auch um ein Wiedererkennen über die Zeit hinweg gehen.

Der *Parcours*, den Ricœur einschlägt, geht aus vom philosophischen Staunen über eben diese komplexe Bedeutungsvielfalt und die verschiedenen großen Themen, die sich im Begriff *reconnaissance* verweben, sowie auch vom Staunen darüber, das trotzdem noch kein philosophisches Standardwerk zu diesem Begriff vorliegt.

»Dieses anfängliche Staunen«, so Ricœur, »weicht nach und nach einer Art Bewunderung für die Differenzierungsmacht, die in der Sprache am Werk ist« (WdA, 16). Eine solche Bewunderung der Dynamik und des Sinnpotentials der Sprache ist auch in frühere Werke Ricœurs zurückzuverfolgen. Sie inspiriert sein Denken, seinen Umgang mit literarischen Werken und seine Theorie über das Neugestaltungsvermögen der *lebendigen Metapher*.² Zugleich benennt Ricœur an dieser Stelle, wogegen sich die Anerkennung der Differenzierungsmacht und der Spannweite der Polysemie richtet: Die Dynamik der Sprache wirkt »entgegen der Eindeutigkeitserwartung, die das tiefste Motiv der *Kunst des Benennens* ist« (ebd.). Für den Leser erschließen sich dementsprechend Wege und auch Umwege des Nachdenkens ausgehend von der Polysemie des Begriffs *reconnaissance*. Was er jedoch nicht erwarten sollte, ist eine abschließende und eindeutige Definition des Begriffs.

Ricœur beginnt dennoch mit Versuchen der lexikalischen Festlegung des Begriffs, die aber von vornherein die Eindeutigkeitserwartung sprengen. »Als guter Schüler der britischen Schule der Sprach-

2 Die »lebendige Metapher« dient dazu, »Neues – noch Ungesagtes, Unerhörtes – zur Sprache« zu bringen, insofern in ihr »der Widerstand der Worte nach ihrem gewöhnlichen Gebrauch« stets spürbar bleibt (P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 7).

philosophie« analysiert er die Einträge in den Lexika *Littré* und *Grand Robert* zu *reconnaissance* und *reconnaître*, die bereits sehr vielschichtig sind und eine Vorstrukturierung des Sinns einmal nach dem historischen Gebrauch des Begriffs, einmal in einer systematischen Ordnung vorgeben. Ausgehend davon verfolgt Ricœur den »gewagten Vorsatz [...], für das verstreute Auftreten des Begriffs in der Philosophie die Kohärenz einer geregelten Polysemie zu finden, die derjenigen auf der lexikalischen Ebene ebenbürtig wäre« (WdA, 15 f.).

Er kommt dabei zunächst einmal zu folgender Regelung der Polysemie, die zugleich die Struktur der drei Abhandlungen seiner Untersuchungen vorgibt: von der *reconnaissance* als *Identifizieren* (1) schreitet er fort zur *reconnaissance de soi* (2), also zu Fragen der personalen Identität, die zugleich mit der Bedeutungskomponente des Wiedererkennens zusammenhängen. Abschließend wird dann die *reconnaissance mutuelle* (3) untersucht, also die wechselseitige Anerkennung. Ricœur warnt »vor der heute sehr häufigen Reduktion« (WdA, 307) des Begriffs auf die »Anerkennung der Unterschiede zwischen Individuen in Diskriminierungssituationen«. Diese erhält in seinen Untersuchungen zwar durchaus eine exponierte Stellung, verlangt aber zunächst eine weitere Ausdifferenzierung der Frage nach den Unterschieden, Identitäten und Identifizierungsprozessen, die dann auch in der interpersonalen Anerkennung voraussetzen sind. Erst wenn wir in der Auseinandersetzung mit der *reconnaissance* einen neuen Blick auf unser Erkennen und Identifizieren gewonnen haben und davon ausgehend auch einen neuen Blick darauf, wie wir uns selbst und andere Personen verstehen, wird auch das Bild von der interpersonalen Anerkennung vollständig. Alle drei Arten des Erkennens sind für Ricœur von vornherein eng miteinander verzahnt und prägen sich wechselseitig: das Subjekt erkennt (sein Erkennen, Gegenstände, andere Personen), das Selbst erkennt sich selbst (als Handelnder und Erleidender, in einem Kontext), das Selbst und der Andere erkennen einander an (in ihrer Identität und Alterität).

Der philosophische Parcours, den Ricœur einschlägt, verläuft vom aktivischen zum passivischen Wortgebrauch, beziehungsweise »vom positiven Akt des Erkennens zum Verlangen nach Anerkennung« (WdA, 40). Es ist keinesfalls ein gradliniger Weg, sondern sein Verlauf ist geprägt durch die »Diskontinuität [der] Denkereig-

nisse«, die den Begriff *reconnaissance* philosophisch problematisieren. Dabei eröffnen sich Bedeutungslücken im Herrschaftsanspruch der Identifikationen sowie ein Zwischenraum, den der Bruch mit dem aktivischen und der Sprung zu einem passivischen Verständnis der *reconnaissance* aufreißt. Aus diesen Öffnungen gewinnt Ricœur seine Perspektive auf ein Verständnis personaler Identität zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Erkennen und Anerkanntsein, zwischen dem Selbst und dem Anderen.

Die Kohärenz zwischen den drei Abhandlungen wird nicht durch den Überbau eines statischen Theoriegebäudes gewährleistet, sondern durch die Kontinuität der Verfolgung eines Weges, der in das Wegenetz des bereits Gedachten eingebunden ist.³ Für Ricœur geht es in der philosophischen Arbeit an einem Begriff prinzipiell nicht allein um den Versuch, einen Begriff einzuordnen, zu kategorisieren, zu definieren, seinen Gebrauch aufzuzeigen, zu regulieren oder neu zu bestimmen. Es geht ihm vielmehr um Probleme innerhalb dieser Arbeit der Regulation, um das Stellen von Fragen, das Aufzeigen der Lücken, über die man in der Sprache und im Denken und zwischen der Alltagssprache und dem philosophischen Diskurs stolpert. Der Einbruch neuer Denkereignisse gehört dabei letztlich hinein in die Kontinuität philosophischer Denkwege mit all ihren Differenzierungen und Querverbindungen. Dieses Modell erinnert an die *diskordante Konkordanz*, mit der für Ricœur das Erzählen die Zeit strukturiert, dabei Brüche offenhält und zugleich eine *Synthesis des Heterogenen* herstellt.

In der ersten Abhandlung, die das Identifizieren thematisiert, ist es Ricœur besonders wichtig, eine *Diskontinuität* im philosophischen Denken aufzuzeigen, die auch prinzipiell für seinen eigenen Denkweg entscheidend ist. Es geht dort zunächst um das Identifizieren als Unterscheiden bei Descartes und als Verbinden bei Kant – unterm Vorzeichen einer »geistige[n] Initiative zur Beherrschung des Sinns« (WdA, 41) – dann jedoch um den »Untergang der Vor-

3 Der französische Titel *Parcours de la reconnaissance* wahrt die Ambivalenz zwischen Singular und Plural des Weges oder der Wege. Zudem lässt sich »parcours« auch als eine zu überwindende Strecke oder Distanz verstehen, vielleicht sogar als eine Art Hindernisparcours über die Lücken in der Wegstrecke des Denkens hinweg. Auch im Titel seines Buches lässt Ricœur die Arbeit der Polysemie wirken.

stellung« bei Husserl und eine damit verbundenen Ablehnung der kopernikanischen Wende bis zum radikaleren Bruch Heideggers mit Kant. Zudem wird der Anspruch eindeutiger Identifikation mit dem »Prüfstein des Nicht(wieder)erkennbaren« konfrontiert, insbesondere mit ganz konkreten phänomenologischen Erfahrungen der Veränderung und des Verlusts von Personen. Die Thematisierung des Erkennens als Identifizieren ist dabei von vornherein nicht rein abstrakt erkenntnistheoretisch. Es geht immer auch um die Frage nach dem Status des Erkennenden Subjekts sowie um den spezifischen Fall des Erkennens und Identifizierens von Personen. Die Diskontinuität im Verständnis des Identifizierens überhaupt ist eng verknüpft mit dem, was Ricœur in anderen Werken als eine fundamentale Krise des *Cogito* thematisiert, bzw. als Hervorgehen der »Gestalt [...] eines kämpfenden und verletzten *Cogito*« aus den Konflikten der verschiedenen Interpretationen, die um die Deutungshoheit über das Selbst oder das Subjekt streiten.⁴

Innerhalb der zweiten Abhandlung scheint es Ricœur, nun in expliziter Auseinandersetzung mit der für ihn so zentralen Frage nach dem Selbst, eher darum zu gehen, eine *Kontinuität* herzustellen. Sie führt vom antiken Menschen, der sich selbst als Handlungs-zentrum erkennt, über den aristotelischen *phronimos*, den klugen Menschen, der die Quelle eines glücklichen Lebens in seinem eigenen Tun erkennt, zu einer Phänomenologie des fähigen Menschen. Dieser verfügt über die Fähigkeiten des Sagen-Könnens, Tun-Könnens und Erzählen-Könnens. Ergänzend werden dann ausführlich die komplexeren Strukturen von Erinnern und Versprechen sowie von gesellschaftlichen Fähigkeiten und Praktiken in Bezug zu Fragen der Gerechtigkeit dargelegt. Das Sich-Erkennen, um das es Ricœur geht, ist dabei letztlich immer ein Sich-Erkennen als handelnder Mensch in einem Lebenszusammenhang und sozio-kulturellen Kontext, ausgerichtet auf die Möglichkeit der Zuschreibung und des Anerkennens von Verantwortung.

In der dritten Abhandlung über die wechselseitige Anerkennung scheint wieder eher eine *Diskontinuität* der beschriebenen Denkergebnisse vorzuherrschen, wobei aber letztlich die Metaphorik eines Bruchs, einer Unterbrechung positiv gewendet wird. Ricœur erör-

4 P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 33.

tert hier folgende Varianten des Verhältnisses zwischen dem Selbst und dem Anderen: eine *Asymmetrie* bei Husserl und noch radikaler bei Levinas, die dann aber in Gerechtigkeitsbeziehungen der *Gegenseitigkeit* überführt wird; eine Beziehung des *Kampfes um Anerkennung* bei Hegel, die Ricœur als Antwort auf Hobbes' Herausforderung eines noch radikaleren Kampfes auf Leben und Tod beziehungsweise ums Überleben auslegt; sowie schließlich eine befriedete Erfahrung *wechselseitiger Anerkennung*, wie sie paradigmatisch im Austausch von Gaben geschieht. Hier eröffnet sich eine Diskontinuität im kontinuierlichen Kampfgeschehen, die kein verletzender Bruch ist, sondern eine Lichtung – eine Art Atempause von Friedenszuständen, in der die Möglichkeit eines gelingenden Handelns, Lebens, Miteinanders und einer darin verwirklichten Identität des Selbst aufscheint. Wichtig ist Ricœur dabei letztlich auch, dass die Anerkennung keine Aneignung ist. Die Alterität und unaufhebbare Asymmetrie des Anderen sollen erhalten bleiben. Auch in der Beziehung der Wechselseitigkeit bleibt immer eine Lücke.

Die Ausrichtung auf ethische und praktische Fragestellungen, auf die letztlich der durchlaufene *Parcours* zusteuert, prägt Ricœurs philosophisches Selbstverständnis auf allen Etappen seines Denkweges. Es gibt für ihn einen direkten Weg vom Text zur Handlung – »du texte à l'action«.⁵ In diesem Sinne ist auch sein eigenes Philosophieren und Schreiben immer auf dem Weg zum Handeln. Seine Texte sind stets als solche zu lesen, die die Grenzen des Textes überschreiten. Ihre Aufgabe erfüllt sich darin, Möglichkeiten zum gerechten Handeln und guten Leben aufzuzeigen, ob es nun um die Betrachtungen von Erkennen und Verstehen, um die Frage nach dem personalen Selbst oder aber schließlich um das Nachdenken über Anerkennung und Gabe geht.

Ich werde im Folgenden nicht den gesamten *Parcours* in allen Schritten durchlaufen, sondern schlaglichtartig Elemente beleuchten, die mir in dieser Hinsicht besonders interessant erscheinen: Die Herausforderung des Identifizierens durch das Problem des Nicht-Wiedererkennens von Personen; die Kernelemente einer Phänomenologie des fähigen Menschen in ihrem Bezug auf Fragen der

5 So trägt eine Sammlung der früheren hermeneutischen Texte Ricœurs den Titel *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.

Gerechtigkeit; schließlich die Beschreibung der Friedenszustände in denen wechselseitige Anerkennung gelingt.

2. Herausforderungen im Identifizieren von Personen

Ricœur beginnt seine Abhandlung über das Identifizieren mit der Erinnerung daran, dass im antiken Denken das Subjekt noch nicht als Herr über den Sinn gedacht wird. Diese Erinnerung soll als Ansatz dafür dienen, »mit einer zweiten Wende auf die kopernikanische zu antworten und auf Seiten der ›Sachen selbst‹ die Quelle zur Entwicklung einer Philosophie der *reconnaissance* zu suchen, die sich der Vormundschaft der Erkenntnistheorie nach und nach entzieht« (WdA, 48).

Im Denken Descartes' ist noch keine klare Differenzierung zwischen der Erkenntnis als *connaissance* und der *reconnaissance* möglich. Die Sachen selbst, beziehungsweise »die Art der vorgestellten Dinge« in ihrem »unterschiedlichen Verhältnis zur Veränderung« bleibt irrelevant für »ihre Klarheit und Deutlichkeit sowie ihre Stellung in der Rangordnung vom Einfachen zum Komplexen«, die die einzigen Kriterien zur Beurteilung sicherer Erkenntnis bilden sollen (WdA, 52 f.). Mit dem Verweis auf die Dinge und ihre Veränderlichkeit nimmt Ricœur hier aber bereits die phänomenologische Blickrichtung und den Übergang zur Temporalisierung vorweg, auf die es ankommt, sobald die *reconnaissance* im Sinne des Re-Identifizierens beziehungsweise Wiedererkennens betrachtet wird.

Ricœur möchte zeigen, dass bereits bei Descartes selbst die zeitliche Dimension eines Erkenntnisprozesses mitgedacht wird, insofern die *Meditationes* eine »persönliche Geschichte des Suchens nach der Wahrheit« erzählen, »dramatisiert von der Furcht zu irren« (WdA, 58). »Zwischen der Autobiographie, die nicht der Philosophie angehört, und der numerischen Einheit des transzendentalen Bewusstseins nach Kant gibt es also Raum für ein Subjekt, das für den Irrtum und infolgedessen für das ›als wahr nehmen‹ verantwortlich ist« (ebd.). Auch bei Kant sieht Ricœur Indizien dafür, dass das erkennende Subjekt und die Prozesse des Erkennens nicht allein auf das transzendente Bewusstsein zu reduzieren sind. Erkennen erfolgt bei Kant unter den Bedingungen der Zeit, und zwar, im Unterschied zu Descartes, als Verbinden, und nicht nur als Unter-

scheiden. Für Ricœur interessant ist hier besonders Kants Abhandlung über die transzendente Deduktion in der ersten Fassung der *Kritik der reinen Vernunft*. Er zeigt auf, dass Kant dort ein Vokabular gebraucht, mit dem das Synthetisieren eher als Prozess beschrieben wird, im deutlichen Unterschied zur Voraussetzung der »ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption« (WdA, 72) in der zweiten Fassung der *Kritik*. In gewisser Weise scheint Ricœur hier eine verpasste Chance zu sehen, das Erkennen bereits mit und nicht gegen Kant als *reconnaissance* zu erfassen. So wäre es möglich, bereits den »Kreis der Vorstellung« von der Welt zu verlassen, der, wie Ricœur erläutert, erst lange nach Kant durch die Idee des In-der-Welt-Seins wirklich überwunden wird. Auch mit Kant lässt sich zumindest ein In-der-Welt-Denken stärken, wo immer er die phänomenale, empirische Ebene wieder einblendet, die ja niemals geleugnet, sondern – wie beispielsweise in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – nur methodisch ausgeblendet wird. Was ist gemeint mit der Vorstellung, beziehungsweise dem Kreis der Vorstellung, die laut Ricœur nach Kant untergehen? Indem unsere Vorstellung den Gegenstand bestimmt, wird für Kant Anschauung zur Erkenntnis. Wir können nicht das Ding an sich erkennen, sondern *a priori* nur das, was wir selbst quasi in die Dinge hineindenken. Es geht hier also im Kern um die kopernikanische Wende und dann darum, diese – mit Husserl und Heidegger – quasi wieder zurückzuwenden vom Erkennenden und den Strukturen der Erkenntnis auf den Gegenstand, die Welt, das Gegebene.

Die erste grundlegende Unterscheidung zwischen *connaissance* und *reconnaissance* zeigt sich für Ricœur dann auch erst im post-cartesischen und post-kantianischen Denken: in Erfahrungen des In-der-Welt-Seins, in einer phänomenologischen Ausrichtung auf die Sachen selbst und »die Vielfalt der Seinsweisen, in denen die Dinge der Welt auftreten« (WdA, 88). Diese Vielfalt besteht für Ricœur insbesondere im spezifischen Verhältnis der jeweiligen Dinge zur Zeit – und zwar zum Vergehen der Zeit. Dieses Vergehen der Zeit und die damit verbundenen Herausforderungen des Wiedererkennens hat Ricœur, u.a. in Auseinandersetzung mit Marcel Proust, schon in *Zeit und Erzählung* im Hinblick auf narrative Strukturen durchmessen. Der Prüfstein der *reconnaissance* besteht nun für ihn in der Frage: »Was an der Veränderlichkeit der Dinge kann im Extremfall dazu führen, daß sie unkenntlich werden?« (WdA, 89.) Eine

erste Problematik des Wiedererkennens besteht schon im Hinblick auf die verschiedenen Ansichten eines Gegenstandes, besonders plastisch in Husserls Beispiel des Würfels, dessen Wahrnehmung uns nie von allen Seiten zugleich gegeben ist. Das Identifizieren aller Ansichten mit demselben Gegenstand setzt unser »Vertrauen in die Beständigkeit der Dinge«⁶ voraus – unser Vertrauen darauf, dass im Verlauf des Perspektivwechsels, der notwendig ist, um den Würfel von allen Seiten zu sehen, dieser mit sich selbst identisch geblieben ist (WdA, 90).

Noch problematischer wird die Situation nun, wenn die betrachteten Gegenstände selbst einer »Dialektik von Auftauchen, Verschwinden und Wiederauftauchen« unterworfen sind, insbesondere beim »Kommen und Gehen von Lebewesen« (WdA, 90 f.). Damit kommt die »Abwesenheit« ins Spiel, die zu einer »Bedrohung« wird, wenn sie auf den unumkehrbaren »Verlust von Menschen« verweist, auf den »Schatten des Todes« und die »unerträgliche Angst vor dem Nie-wieder« (WdA, 91). Hier besteht ein deutlicher Unterschied zu ganz alltäglichen Objekten – Ricœur nennt beispielsweise den Haus Schlüssel –, die uns manchmal aus dem Blickfeld geraten, scheinbar verschwinden, aber doch mit einer gewissen Sicherheit irgendwann, irgendwo wieder auftauchen und gefunden werden und damit unser Vertrauen in die verlässliche Identität der Dinge mit sich selbst letztlich bekräftigen. Wenn jedoch die verstrichene Zeitspanne lang genug war, um eine deutliche Veränderung des wahrgenommenen Gegenstandes hervorzubringen (der Schlüssel verrostet), kann dieses Vertrauen auch hier ins Wanken geraten.

6 Ricœur bezieht sich hier auf Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, wo von einem »Urglauben« oder einer »Urmeinung« die Rede ist, durch die zunächst »das Wahrgenommene diesseits jeden Zweifels wie auch jeden Beweises« angenommen wird. Zwar wird nachträglich jedes Ding durch ein anderes ersetzbar, »doch zumindest ist uns gewiß, daß es Dinge gibt, d.h. eine Welt.« Es geht hier also nicht nur um ein Vertrauen über die Zeit hinweg, sondern auch um das Grundvertrauen in die Gegebenheit von Welt, die allerdings nicht die Summe aller Dinge bildet, »sondern das unerschöpfliche Reservoir, aus dem alle Dinge entnommen sind.« In der »Übernahme des Faktums der Zeitlichkeit und des Faktums der Welt« besteht dann das »Vertrauen in die Kraft der Reflexion«, die ein Erkennen durch den Verlauf der Zeit hindurch sichern kann. (M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 395 f.)

Um nun von der *connaissance* zu einer »Philosophie der *reconnaissance*« weiterzudenken, die nicht vom Subjekt ausgehend, sondern erst *a parte obiecti* entwickelt werden kann (WdA, 59), ist es für Ricœur nun besonders entscheidend, das Verkennen anders zu verstehen: aus dem Irrtum beim Identifizieren muss sich »die Möglichkeit der *méconnaissance*« entwickeln, als »eine existenzielle, innerweltliche Form, deren Sinn sich nicht im Irrtum [*méprise*], einer abstrakten Art von Beunruhigung erschöpft, da er nicht wie die *méconnaissance* Personen, sondern Dinge betrifft« (ebd.). Das Erkennen stößt als Identifizieren an seine Grenzen, wo es sich auf den anderen Menschen richtet, der sich im Verlauf der Zeit dramatisch verändern kann und der wiederum danach verlangt, erkannt und auch anerkannt zu werden.

Im Wiedererkennen von Personen, die im Verlauf der Zeit gealtert sind, wird aus der alltäglichen Erfahrung eine »Grenzerfahrung des Wiedererkennens von Unkenntlichgewordenem« (WdA, 96), deren »ergreifende Dimension« (WdA, 92) Ricœur in einem literarischen Werk jenseits der Grenzen des philosophischen Diskurses aufzeigt.⁷ In der Lücke zwischen den philosophischen Definitionen erhält hier die Erzählung eine vermittelnde Funktion. Ricœur richtet den Blick auf die Schlusspassagen von Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Der Erzähler begegnet dort noch einmal den Personen, die in der vollzogenen Erzählung auftauchten. Sie sind inzwischen gezeichnet durch ihr Alter, für den Erzähler oft kaum wiederzuerkennen, und wirken wie »greisenhafte Hampelmänner«.⁸ Beschrieben wird zugleich der Entschluss des Ich-Erzählers damit zu beginnen, genau das zu erzählen, was im eindrucksvollen Bogen der sieben Bände der *Recherches* durchlaufen wurde, an dessen Ende sich der Leser nun befindet. Der Erzähler fasst den Beschluss, den Menschen, denen er hier wiederbegegnet oder die bereits durch den

7 Jean Greisch macht auf die Möglichkeit aufmerksam, dass die Schwierigkeit des Wiedererkennens einer Person sich nicht nur aus dem Altern, sondern auch aus dem Erstaunen über eine vollzogene Transformation ergeben kann, die sich in gesteigerter Form in der Emmaus-Geschichte wiederfindet, in der das Wiedererkennen und Sich-zu-erkennen-Geben eine wesentliche Rolle spielen. Vgl. J. Greisch, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain, Paris 2009, 310.

8 M. Proust, *Die wiedergefundene Zeit. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Band 7, Frankfurt/M. 2004, 343.

Tod einem Wiedererkennen vollständig entzogen sind, »einen Platz in der Zeit« zuzuschreiben.⁹

Die Erfahrung des scheiternden Wiedererkennens, insbesondere von Personen, beschreibt Ricœur als eine Schlüsselerfahrung, für die das Erkennen als einfaches Identifizieren, nach dem Muster $A=A$, zu unterkomplex ist. Ausgehend von dieser Erfahrung der *méconnaissance* erklärt sich also, warum die *reconnaissance* hier etwas anderes ist als die *connaissance*, insofern sie eine Temporalisierung des Verständnisses des Erkennens impliziert. Personen lassen sich nur im Verlauf der Zeit erkennen, sie zu Erkennen ist immer ein Wiedererkennen – eine Prämisse die damit zusammenhängt, dass die personale Identität für Ricœur eine narrative Identität ist. Zugleich ist die *reconnaissance* im Identifizieren von Personen von vornherein deutlich ausgerichtet auf ein Verhältnis der Verantwortlichkeit – letztlich der Verantwortlichkeit für eine gelingende Anerkennung, die wiederum darin bestehen kann, diesen Personen im Angesicht ihrer Vergänglichkeit durch das Mittel des Erzählens ihren Platz in der Zeit zuzuschreiben.

Der Weg von der *connaissance* zur *reconnaissance* als Wiedererkennen verweist also – gerade im Gesamtkontext von Ricœurs Werk betrachtet – bereits voraus auf ein erzählendes Anerkennen. Die narrative Dimension spielt auch eine Rolle in Ricœurs Interpretation, der Leser Prousts solle letztlich ein Leser seiner selbst werden »in der Lektüre eines ganzen Lebens« (WdA, 96). Es gilt, sich selbst immer schon als zeitlich, vergänglich, sterblich zu verstehen und anzuerkennen. Dies geschieht aber nicht, wie bei Heidegger, primär in einem isolierten und gerade in seiner Sterblichkeit auf sich selbst zurückgeworfenen Dasein in seiner ›Jemeinigkeit‹, sondern im hermeneutischen Umweg über das Erzählen und Lesen, also letztlich im Umweg über eine mit anderen geteilte, kulturell vermittelte Erfahrung. Die Selbsterkenntnis oder das Sich-Selbst-Verstehen ist hier von vornherein mit einem Verstehen und Anerkennen des Anderen verbunden und in einen Kontext kultureller Vermittlungen (Umwege) eingebunden.

Wie lassen sich diese Reflexionen Ricœurs aktualisieren oder anwenden? Beispielsweise im Versuch, eine andere Sicht auf Altern, Demenz, Krankheit, Tod, Verlust zu gewinnen, als eine potentiell

9 Ebd., S. 528.

immer schon geteilte Erfahrung, nicht nur als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Auch im medizinischen und medizinethischen Bereich werden zunehmend narrative Strategien verwendet, um beispielsweise die Patientenperspektive in ihrer Erfahrungsdimension angemessen zu berücksichtigen. Was sich mit Ricoeur stark machen lässt, ist ein Bewusstsein für die spezifische Verantwortlichkeit, die darin liegt, diese Erzählungen angemessen zu rezipieren und auszuwerten, aber auch ein Aufgefordertsein, selbst zu erzählen, Erfahrung weiterzugeben, sowie auch die individuelle Identität der Mitglieder der vorhergehenden Generationen weiterzuerzählen – um ihnen im Spiel von Wiedererkennen und Verkennen einen Platz in der Zeit zu geben.

3. Eine Phänomenologie des fähigen Menschen

Historisch erfolgt ein erster wesentlicher Schritt für die Entwicklung einer expliziten Philosophie des Sich-Erkennens im Denken der griechischen Antike, und zwar bereits in den Epen Homers, in denen deutlich wird, »daß der handelnde und erleidende Mensch (an)erkennt, daß er zu bestimmten Leistungen imstande ist« und damit potentiell auch verantwortlich (WdA, 98).¹⁰ Der Mensch erkennt und anerkennt also, dass er selbst etwas leisten und bewirken *kann*. Und er erkennt zugleich – ganz besonders im antiken Horizont eines Denkens tragischer Schicksalhaftigkeit –, dass es sich dabei um *bestimmte*, auch begrenzte Einflussmöglichkeiten handelt. Unterschieden wird zunächst zwischen Handeln und Erleiden, also zwischen dem, was aktiv von einem Handelnden ausgeht und vollzogen wird, und dem, dem er passiv ausgesetzt ist. Der Mensch erkennt sich selbst als ein Zentrum, in dem sich diese aktive und passive Komponente begegnen, da er nicht einfach abstrakt ein Handeln und Erleiden, sondern sich selbst als Handelnden und Erleidenden wahrnimmt.

Aus dem Sich-(An)Erkennen als Entscheidungszentrum und als Handelnder, der sich seiner Handlung nicht entledigen kann, folgen zentrale Grundfragen die auch heute noch die praktische Philoso-

10 Ricoeur bezieht sich hier auf Bernard Williams' Analysen zum antiken Denken in *Scham, Schuld und Notwendigkeit*, Berlin 2000.

phie beschäftigen: über Konsequenzen des Handelns, Möglichkeiten der Interaktion, der Verantwortung, Probleme der Absicht, des Bösen und der Willensfreiheit. Die Behandlung dieser Probleme bildet für Ricœur *eine* oder vielleicht auch *die* wesentliche »Aufgabe der Philosophie« (ebd.). Man könnte also auch sagen: in der Selbstentdeckung des Menschen als Handlungszentrum entdeckt die Philosophie einen wesentlichen Teil ihrer Bestimmung.

Das historische Denkereignis, in dem die philosophische Aufgabe einer Theoretisierung des Handelns zum ersten Mal ausdrücklich übernommen wird, ist für Ricœur die *Nikomachische Ethik*. Für Aristoteles ist die Betrachtung des Handelns notwendig für ein Philosophieren, das nicht um seiner selbst willen geschieht, sondern damit es uns gelingen kann, »wertvolle Menschen zu werden« (WdA, 112). Der Mensch hat »außerhalb und über alle bestimmten einzelnen Aufgaben hinaus eine ihm eigene Aufgabe, ein *ergon*, das darin besteht, ein ›vollendetes Leben‹ zu leben«, und zwar mittels der Ausübung der ihm eigenen Tugenden in seiner Seele. Das Glück, das höchste Gut im Rahmen einer eudaimonistischen Ethik, hat »seine Quelle in uns, in *unserem* Tun« (WdA, 111). Daraus folgt die Notwendigkeit einer reflexiven Umwendung des Blicks zu einem Sich-Erkennen. Was ist mein *ergon*, als Mensch und als Individuum? Wie muss ich mein Leben führen, um das höchste Gut zu erreichen? Zentral ist hier für Ricœur das Selbstverständnis als *phronimos* der über die richtige Entscheidung reflektiert und damit über sich selbst als Maß der rechten Mitte.

Was die griechische Philosophie zunächst jedoch darin hindert, über die Theorie der *phronesis* hinaus eine Theorie der Ipseität oder eines reflexiven Selbstbewusstseins zu entwickeln, ist für Ricœur ihre »ontologisch-kosmologische Ausrichtung« (ebd.), in der das einzelne oder auch kollektive Selbst immer nur einen ihm zugewiesenen Platz einnimmt, eine Rolle spielt, eine Aufgabe erfüllt – wie Odysseus der Gefahr ausgesetzt ›auf Reisen‹ oder in Abwesenheit ausgetauscht zu werden. Dennoch besteht bereits ein klares Bewusstsein des Selbst als Träger von Fähigkeiten.

Die drei Grundfähigkeiten des personalen Selbst, die Ricœur unterscheidet, sind das Sagenkönnen, das Tunkönnen und das Erzählenkönnen. Diese werden von vornherein auf die Idee einer Zurechenbarkeit oder Imputabilität des Handelns hin geordnet. Es geht in der Anerkennung der eigenen Fähigkeiten letztlich darum,

sich als Ursache und Träger einer Handlung zu erkennen und sich dann auch als solcher zu *bekennen* und sich damit verantwortlich zu zeigen. Die *reconnaissance* tritt hier in ihrer Konnotation »als Geständnis« – gegenüber sich selbst und dem Anderen – in Kraft (WdA, 123). Die erste dazu notwendige Fähigkeit, die dem »Handeln als ein in die Welt eingreifendes Tun« vorausgeht und zugleich, anschließend an die Sprechakttheorie insbesondere der performativen und illokutionären Akte bei Austin und Searle, schon eine eigene Art des Handelns bildet, ist das »Sagen können« (WdA, 125). Die Frage »Wer spricht?« wird zunächst »mit Hilfe deiktischer Ausdrücke« beantwortet, wobei das *Ich* der »Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts« nicht mehr lexikalisch durch seinen Platz im Sprachsystem, sondern nur noch selbstreferentiell bestimmt werden kann (ebd.). Die erste Person Singular ist für Ricœur ausdrücklich »nicht austauschbar« (WdA, 128). Als an einen Gesprächspartner gerichtete sprachliche Äußerung geschieht »die Selbstbezeichnung des sprechenden Subjekts«, eingebunden in eine »Frage-Antwort-Struktur« (ebd.). Was Ricœur in der Sprechakttheorie vermisst, ist der »interlokutionäre Charakter« der illokutionären Sprechakte, aber auch ein Bewusstsein davon, dass jede Feststellung oder Behauptung mit einer »unausgesprochene[n] Bitte um Billigung« und mit dem Versuch einer Einflussnahme auf die Überzeugungen des Gegenübers verbunden ist (ebd.). Zudem wird auch hier der Stellenwert des kulturellen Kontexts unterschätzt. So kann der Eigename, der über das Ich-Sagen hinaus die Unaustauschbarkeit der Sprechenden und die »Illokutionskraft« der Aussagen steigert, indem er mit kulturellen Regeln und Rollen verbunden ist, »eine regelrechte Stiftung des sprechenden Subjekts« herstellen (ebd.). Nicht umsonst ist die Rede davon, dass man mit seinem Namen für etwas – eine Handlung, eine Überzeugung usf. – stehen kann. Der Name spielt eine entscheidende Rolle in Dokumenten, die die Identität einer Person rechtlich festlegen (Ausweis, Geburtsurkunde...). Er kann auf eine bestimmte Erbfolge verweisen oder eine symbolische Bedeutung haben. Mein Name wird vor mir von anderen ausgesprochen, ebenso wie ich zuerst von anderen angesprochen werde; und dennoch macht zugleich meine Fähigkeit und Initiative zum Sprechen meine Identität wesentlich aus.

Die Aussage »*Ich kann tun*« basiert nun ebenfalls auf der Fähigkeit, sie aussagen zu können, verleiht zudem aber der Fähigkeit Aus-

druck, »in der physischen und sozialen Umgebung des handelnden Subjekts Ereignisse eintreten zu lassen« (WdA, 128). Das aussagende Subjekt erkennt sich »als ›Ursache‹ dieses ›Geschehenmachens‹« an und macht sich die vollzogene Handlung zu eigen (WdA, 129). Im Zuge der Universalisierung des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, der spätestens seit Kant jedes Geschehen bestimmt, in dem »etwas eintritt, was vorher nicht war«, lässt sich nun keinerlei »objektive Differenz« zwischen »›geschehen machen‹ und ›geschehen‹« voraussetzen (ebd.). Allerdings zeigt sich, wenn wir Aussagen über Handlungen untersuchen, dass darin eigentlich im Regelfall nicht die Ordnung von Ursache und Wirkung, sondern die Frage nach der Intention, nach einem »Grund zu handeln, eine[r] Absicht« leitend ist. Handlungen werden zudem stärker als andere Geschehnisse »im weitestmöglichen Kontext von Umständen, Normen und Regeln einer gegebenen Kultur« interpretiert (ebd.). Wesentlich ist sowohl in der Entscheidung für eine Handlung als auch retrospektiv in der Bewertung einer erfolgten Handlung bzw. der über sie getroffenen Aussage ein »Bezug auf den Handelnden als den *Eigentümer* seiner Handlung« (ebd.). Das heißt: »Die Zuschreibung der Handlung zu einem Handelnden gehört zum Sinn der Handlung« (WdA, 130). Die kantische Freiheit als die Fähigkeit, »eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen«¹¹ möchte Ricœur keinesfalls der moralischen Zurechnung opfern, auf die seine Argumentation hinausläuft. Das Tunkönnen ist deshalb für ihn niemals ein resignatives Annehmen oder Aufsichnehmen von Handlungsmöglichkeiten, sondern ganz wesentlich ein »Anfangenkönnen« (WdA, 131), die Möglichkeit, eine Initiative zu ergreifen, anknüpfend an die Bedeutung die Hannah Arendt der Natalität und der Initiative zuschreibt.

Die Fähigkeit zu erzählen, ermöglicht es schließlich, die »Reihe fragmentarischer Handlungen«, die aus dem Anfangenkönnen hervorgehen, nach einer »Gestaltungsregel« zu ordnen (ebd.). Wie weit aber reicht der Umfang einer Handlung von der Spontaneität ihrer Initiative aus? Was ist die »Tragweite einer Entscheidung«? Wie lässt sich im sozialen »Interaktionsgeflecht« eine klare Zuschreibung zu einem Handelnden vornehmen? Letztlich allein durch das »Bekennen des handelnden Subjekts«, das seine eigene »Initiative [...]

11 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, 464.

auf sich nimmt« (WdA, 132). Im Bekenntnis zu einer Handlung, muss man wiederum wohl notwendig vom Prozess seiner Entscheidungen und ihrer Ausführung *erzählen*. Die Erzählung bindet die Handlung an einen Handelnden und verbindet diesen zugleich mit anderen, denn jede einzelne Person ist »in Geschichten verstrickt«¹², da ihre Lebensgeschichte sich mit den Geschichten anderer überschneidet. Anfang und Ende des eigenen Lebens, Zeugung, Geburt und Tod kann man zunächst nicht selbst erzählen. »Ganze Abschnitte meines Lebens gehören zur Geschichte der Anderen« (SaA, 197). Ich kann daher meine Geschichte anderen nur im Austausch mit anderen erzählen und richte sie an einen Anderen. Dies setzt »ein Ohr, ein Hörenkönnen, ein Empfangen voraus« (WdA, 314). Die je eigene Selbstheit wird in der Form einer Geschichte ›weitergebar‹ und verlangt, entsprechend angenommen und beantwortet zu werden.

Die zeitliche Erstreckung des eigenen Selbst in die Vergangenheit thematisiert Ricœur in seiner anschließenden Auseinandersetzung mit dem Erinnern, u.a. in Auseinandersetzung mit Bergsons Theorie vom erlebten Wiedererkennen der Bilder in Beziehung zum Sich-Selbst-Erkennen. Die zeitliche Erstreckung des Selbst in die Zukunft manifestiert sich besonders deutlich im Versprechen. Wer verspricht, etwas in der Zukunft tun zu können, verspricht damit zugleich sich selbst als denjenigen zu erhalten, der dies tun kann. Indem es die Dimensionen des Vertrauens und der Verlässlichkeit enthält, wird das Versprechen zugleich zu einer ethischen Praxis in Beziehung zum Anderen. Es ermöglicht, mit Hannah Arendt, das Vertrauen auf eine konsistente gemeinsame Praxis, anstelle eines permanenten Ausgeliefertseins an die Unvorhersehbarkeit der Taten anderer. Ricœur warnt aber auch vor der »Schattenseite des Versprechens« (WdA, 171) und skizziert vier (vielversprechende) Heilmittel gegen eine Pathologie des Versprechens: 1. Nicht zu viel versprechen. 2.

12 Ricœur übernimmt diesen Ausdruck von Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Wiesbaden 1976. Die Idee der »Lebensgeschichten« im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« ist auch bei Hannah Arendt von Bedeutung und steht dabei in noch deutlicherem Bezug zum Politischen. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1985, Abschnitt 25. Das Politische ist »jener Aspekt des menschlichen Tuns, der nach Erzählung verlangt« (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 76 [=SaA]).

Nicht übertreiben, im Sinne von Halsstarrigkeit. 3. Sich bewusst sein, dass nicht das Versprechen zuerst kommt, sondern zuerst setzt ein anderer (sein Vertrauen) auf mich. 4. Sich die kollektiven und kulturellen Versprechen und Vertrauensstrukturen in Erinnerung rufen, deren Nutznießer man ist.

Diese Öffnung auf die kollektive Ebene verweist bereits auf den nächsten Abschnitt, in dem Ricœur nun gesellschaftliche Fähigkeiten und Praktiken in den Blick nimmt. Dabei handelt es sich zunächst um kollektive Vorstellungen (symbolische Vermittlungen, ein geschichtliches Verständnis), dann um Befähigungen (*capabilities*) im Sinne von Amartya Sen und Martha Nussbaum. Rechte auf Befähigungen erfordern die (auch materielle) Ermöglichung zur Realisierung der eigenen Handlungsfähigkeit (*agency*) und das Bestehen realer Wahlmöglichkeiten der eigenen Lebensform. In Auseinandersetzung mit Sen sowie mit John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* verweist Ricœur letztlich auf eine unerlässliche Verknüpfung zwischen individueller Freiheit zur Lebensgestaltung und kollektiver Verantwortung. Was sich hier aus Ricœurs Ansatz für den immer noch in vielen Diskussionen über Gerechtigkeit und Menschenrechte relevanten Diskurs der *capabilities* fruchtbar machen lässt¹³, ist die Anregung, diesen in eine umfassendere Phänomenologie des fähigen Menschen einzubetten. Sen, so Ricœur, stellt jenseits einer Reduzierung des Menschen auf den *homo economicus* wieder die Frage: »Wie soll man leben« und er stellt damit die antike Selbstprüfung an den Anfang seiner Theorie. Diese Frage kann, wie Ricœur zeigt, nicht beantwortet werden, ohne alle individuellen und kollektiven Fähigkeiten des Menschen sowie ihre Verschränkungen miteinander genau zu betrachten und zu beschreiben. Eine Fähigkeit, die in Theorien über den Handelnden Menschen häufig unterschätzt wird, und der Ricœur wieder zu ihrem Recht verhelfen will, ist die Fähigkeit, zu geben bzw. vermittelt (also erneut im Umweg) über den Austausch von Gaben, symbolische Anerkennung auszutauschen.

13 Als Klassiker des *Capabilities Approach* sind unter anderem zu nennen: A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam 1985; M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge/MA 2000; dies., *Creating Capabilities*, Cambridge/MA 2011.

4. Lichtungen im Kampf um Anerkennung

Die Forderung gegenseitiger Anerkennung – sei es einer Anerkennung von Fähigkeiten und Leistungen, einer Anerkennung von Identitäten, von individueller Einzigartigkeit, einer Anerkennung der Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer Anerkennung von Verletzlichkeit oder Schutzbedürftigkeit – kann bisweilen zum Schlagwort werden, wenn über verschiedene ethische oder politische Positionen hinweg ein Konsens gefunden werden soll. Anerkennung oder Respekt erscheinen hier als akzeptabler kleinster gemeinsamer Nenner, der zuweilen auch zu nichts zu verpflichten scheint. 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. Philosophiegeschichtlich ist der Begriff der Anerkennung 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 um ein begrenztes Gut, von dem jeder nicht automatisch so viel erhält, wie er verdient, sondern nur so viel, wie er sich erkämpft? Die Intensität mit der Menschen nach Anerkennung streben, birgt die Gefahr, zum Anlass unaufhörlicher Kämpfe zu werden.

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).¹⁴ Ihm geht es als auch hier wieder um eine Phänomenologie einer

14 Ricœur bezieht sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Diskurs der Gabe insbesondere auf M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1990; M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a.M. 2009. Zu einer weitergehenden Analyse des Gabebegriffs bei Ricœur im Verhältnis zu seinem Werk sowie zu anderen Theorien der Gabe sei auch verwiesen auf: K. Bauer, *Einander zu erkennen geben. Das Selbst zwischen Erkenntnis und Gabe*, Freiburg i. Br., München 2012.

konkreten Erfahrung, die aber zugleich symbolisch und kulturell vermittelt ist und so auch einen hermeneutischen Zugriff verlangt.

Hobbes' Kampf aller gegen alle, von dem Ricœur zunächst ausgeht, 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 Etablierung des Selbst als Person einen wichtigen Schritt bildet. Der Kampf mit dem Anderen ist dabei ebenso existenziell wie bei Hobbes der Kampf auf Leben und Tod. Es wird aber (besonders in der *Phänomenologie des Geistes*¹⁵) eben nicht nur ums Überleben gekämpft. Das Ringen um Anerkennung ist für Hegel 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. Die für Ricœur so notwendige Unterbrechung des Kampfgeschehens wird erst virulent, wenn Hegels teleologisches Geschichtsverständnis bereits verworfen ist¹⁶: Ricœur geht von einer Kette immer neuer Prozesse der Selbsterkenntnis und Selbstverständigung aus, die nicht endgültig zu einem Abschluss kommen. Deshalb geht auch der Kampf um Anerkennung historisch betrachtet immer weiter, lässt sich aber in sich auch immer wieder unterbrechen.

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‹« im Sinne Hegels 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

15 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 127 ff.

16 Zu Ricœurs ›posthegelianischer‹ Situierung sei verwiesen auf das Kapitel *Auf Hegel verzichten*, in: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

gegenüber einem unerreichbaren Idealzustand. Diese Beschreibung lässt sich jenseits von Ricœur allgemeiner Betrachtung durchaus auch als eine sehr konkrete Analyse möglicher gesellschaftlicher Verwerfungen lesen. Gebremst beziehungsweise unterbrochen werden soll die schlechte Unendlichkeit durch die gelebte, realisierte Erfahrung von Zuständen wechselseitiger Anerkennung, die Ricœur als Friedenszustände bezeichnet. Diese Friedenszustände sollen wiederum keine Idealisierung einer konfliktlosen Gesellschaft oder Identität darstellen, sie können dem Kampf kein absolutes (utopisches) 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). In den Momenten, in denen Anerkennung wechselseitig gelingt, wird also für Ricœur deutlich erkennbar, dass die Suche nach Anerkennung nicht nur ein zutiefst menschliches Bedürfnis ist, sondern dass eine berechtigte moralische Motivation besteht, nach gegenseitiger Anerkennung zu streben bzw. um sie zu kämpfen. Diese moralische Motivation entspringt letztlich auch wieder aus der Bestimmung des Menschen als fähigem Menschen, der diese Fähigkeiten – Sprechen, Handeln und Erzählen – nur im gelingenden Austausch mit Anderen wirklich realisieren kann.

»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). Dies kann für Ricœur in einem Gabentausch gelingen, der zugleich ein zeremonieller und symbolischer Austausch von Anerkennung ist. Ein Austausch von Gaben kann so erfolgen, dass zwei Personen einander eine Sache übergeben: Jemand hält etwas in der Hand, er streckt seine Hand aus zur Hand des anderen und legt den Gegenstand in diese Hand. Vollzogen wird im ganz wörtlichen Sinne und unmittelbar eine Handlung zwischen Menschen. Schon Bronislaw Malinowski weist jedoch in seinen ethnologischen Untersuchungen aus den 1920er Jahren zum Kula-Tausch im Westpazifik darauf hin, dass in rituellen Gabezeremonien häufig eine Unterbrechung entscheidend ist: Der Gegenstand, der gegeben wird, wechselt nicht direkt von einer Hand in die andere, sondern wird zunächst an einem neutralen Ort abgelegt und von dort aus vom Empfänger

aufgehoben. Es gibt also eine Unterbrechung, eine Zäsur, einen neutralen Moment innerhalb der Gabehandlung.

Ricœur geht ausgehend von dieser Beobachtung noch einen Schritt weiter und beschreibt die Gabehandlung selbst als Zäsur, als ›Lichtung‹ im Kampf um Anerkennung. Warum ist auch hier wieder ein Umweg, eine symbolische Vermittlung über den Gabentausch nötig, um diese Lichtung zu eröffnen? Echte Anerkennung ist nicht gewährleistet, wenn sie letztlich nur erkämpft ist, da sie dann eigentlich dem Kampf und nicht dem Akteur selbst gilt, bzw. sie gilt allenfalls seiner Fähigkeit zum Kampf, aber nicht seiner gesamten Identität als fähigem Menschen. Um dies zu ermöglichen, muss die Anerkennung freiwillig gegeben werden und kann nicht erzwungen sein. In der Erfahrung der Gabe wird für Ricœur unter anderem die eigene Freiheit, aus einer Spontaneität heraus geben zu können erlebbar. Man erkennt sich selbst als *homo donator*, als fähig zur aktiven Gestaltung sozialer Bindungen. Auch das Sprechen, Handeln, Erzählen, kann letztlich als eine aus dieser Spontaneität hervorgehende Gabe beschrieben werden: *ich gebe dir mein Wort; ich beginne eine Handlung und gebe dir damit den Impuls, auf diese zu reagieren; ich vertraue dir meine Geschichte an*. Das Empfangen von Anerkennung als Gebender aber auch als Empfänger ist konstitutiv für ein gelingendes Selbstverhältnis und für die Fähigkeit zur gelingenden sozialen Interaktion, aber auch für Möglichkeit echter Anerkennung der *partikularen* Identität eines Individuums und nicht nur der Macht, den Kampf zu gewinnen.

Eine Gabe kann – indem sie supererogatorisch über das moralisch Gebotene hinausgeht und eine Ordnung der Liebe eröffnet – eine Ausnahme von den Regeln der Reziprozität und Gerechtigkeit ermöglichen, wo diese sich aufgrund ihres universalen Charakters an der Partikularität von Personen reiben. Das Gelingen der Anerkennung und des friedlichen, kampflosen Miteinanders darf für Ricœur nicht die Differenzen zwischen Personen überdecken, weil es in diesem Gelingen gerade um deren Einzigartigkeit gehen soll. Der Gabeakt etabliert nicht nur eine Beziehung zwischen Personen oder innerhalb einer Gruppe und definiert dabei den Platz der einzelnen Akteure im sozialen Gefüge, sondern er erinnert für Ricœur zugleich symbolisch an die Asymmetrie und Unaustauschbarkeit *zwischen* der einen und der anderen Person. Hier ist entscheidend, dass die Fähigkeit zu geben, zur Initiative nicht nur auf einer Seite liegt.

Damit ich das Anerkennen meiner Person durch den Anderen als solches annehmen kann, muss ich den Anerkennenden gleichermaßen als eine Person anerkennen, die befähigt ist, mir die Anerkennung nicht aus einem Reflex auf meine Forderung, sondern aus einer freien Entscheidung heraus zu geben. Die Gegengabe ist dann idealerweise nicht nur ein Reflex oder die Reaktion auf eine Regel (*do ut des*), sondern erfolgt wie eine (zweite) erste Gabe aus eigener Motivation, ohne schon mit der Gegengabe zu rechnen, offen für die Ungewissheit über die Annahme und Erwidern. Eine wechselseitige Anerkennung, die durch den Austausch von Gaben hergestellt werden soll, setzt also voraus, einander in der Fähigkeit zu *geben* anzuerkennen, quasi als *pars pro toto* für die Fähigkeit zur Initiative und zur Spontaneität. Damit verbunden ist auch eine Aufforderung, von dieser Fähigkeit verantwortungsvoll Gebrauch zu machen.

Ricoeur verweist besonders auf die Gefahr, die Zäsur, die Asymmetrie zwischen den beiden Seiten des Gabegeschehens zu vergessen. Er erinnert »an die Unersetzlichkeit jedes einzelnen Tauschpartners«. Zugleich warnt er vor einer »Verschmelzungseinheit«, da 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 (WdA, 324). Auch die Dankbarkeit hat hier eine wesentliche 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. Sie können ihre Positionen zueinander verändern, ohne ihren Platz aufgeben zu müssen.

Der Kernsatz Ricoeurs lautet hier letztlich: »Der eine ist nicht der andere: man tauscht Gaben, aber nicht den Platz« (WdA, 234). Es wird möglich, mit dem Vollzug des Gebens ein Zeichen seiner Selbst und seiner eigenen Unaustauschbarkeit zu geben. Die Mittelbarkeit dieses zwischengeschalteten Zeichens kann dazu beitragen, das richtige Verhältnis von Nähe und Ferne zu wahren, wenn wir uns direkt zueinander sowie auch miteinander zur uns gemeinsamen Welt in Beziehung setzen. Es geht also auch darum, einander Platz zu *lassen* und Abstand zu wahren. Hierfür ist es entscheidend, dass nicht nur Bindungen generiert, sondern auch Leerstellen offengehalten

werden. Zugleich kann mit Ricœur das Zeichen der Gabe selbst als eine Zäsur im Kampf um Anerkennung gelesen werden, sowie auch als Verweis auf prinzipielle Grenzen von Gerechtigkeitsregeln und auf Lücken in bestehenden Ordnungen der Gerechtigkeit.

Man könnte die feierlichen Gesten und Symbole der Vergebung und Gabe, die spärlichen Lichtungen von Friedenszuständen angesichts der sozialen und historischen Realität als naiv betrachten. Ricœur verweist aber sehr deutlich auf ihren Ausnahmecharakter und sieht auch in der gelingenden *reconnaissance* (als Anerkennung) weiterhin Konfliktpotentiale. Eingeschrieben ist der Identifikation des Individuums mit seinen jeweiligen Fähigkeiten 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. 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. Man könnte noch einen Schritt weiter gehen und auf dieser Ebene den für das Erkennen notwendigen Durchgang durch den systematischen Zweifel bei Descartes in die Notwendigkeit verwandeln, auch »bezweifelt« zu werden, sich dem Zweifel anderer auszusetzen, um erst dann die Gewissheit zu erhalten, erkannt und anerkannt zu werden.

Die Funktion der Denkfigur der Gabe am Ende der *Wege der Anerkennung* – die damit nicht teleologisch an ein Ziel gelangen – besteht letztlich in einem Aufruf: In der Erfahrung des Gabentauschs, die zwischen uns vermittelt und einen Austausch miteinander ermöglicht, gilt es, die Unaustauschbarkeit ihrer Akteure nicht zu verletzen und die Differenz zwischen dem einen und dem anderen zu achten. Auf den Punkt bringt Ricœur dies in Montaignes Antwort auf die Frage, warum er seinen Freund Etienne de La Boétie

geliebt habe: »Weil er er war, weil ich ich war.«¹⁷ Die wechselseitige Anerkennung ist eine Anerkennung dessen, was jeden Einzelnen für sich zu sich selbst macht und was ihn daher als Selbst anerkennenswert macht. Wir versichern einander, dass wir keine Dinge, sondern zum Geben, Empfangen und zur dankbaren Erwidernung fähige Menschen sind. Jede Gabe ist damit auch ein symbolischer Akt, in dem wir einander vergewissern, dass uns ein Platz in der Welt zusteht, und dass wir zugleich frei und fähig sind, unsere Plätze und Perspektiven auszutauschen, ohne uns selbst gegeneinander auszutauschen oder miteinander zu verwechseln.

Nun können Gaben auch misslingen oder als Ausdruck von Macht und Dominanz eingesetzt werden, wie das viel zu teure Geschenk, das man nie erwidern kann oder das ein Akt der Bestechung ist. Zudem scheint eine umfassende Ökonomisierung aller Beziehungen eine ältere Ordnung zeremonieller Gaben vollständig abgelöst zu haben. Die symbolische Kraft einer Ordnung der Gabe bleibt aber in der Tiefenschicht der modernen institutionellen, politischen und ökonomischen Ordnungen wirksam. Noch heute wird beispielsweise der Kauf eines Autos oder eines Hauses rituell von einem Geschenk begleitet (der Makler drückt einem mit dem Schlüssel auch einen Strauß Blumen in die Hand, der Autohändler einen Regenschirm), in manchen Berufen, z.B. im medizinischen Bereich, erfolgt neben der Bezahlung ein quasi ritualisiertes Beschenken durch dankbare Kunden bzw. Patienten. Auch wenn es sich hier teilweise um leere Traditionen handeln mag, bleiben sie ein ›soziales Schmiermittel‹. Und für Ricoeur bleibt dabei doch immer der Raum dafür, dass in Ritualen des Schenkens und Gebens eine Preislosigkeit der Person oder der Gemeinschaft symbolisiert werden kann, die sich der Ordnung des Kaufs entziehen. Die Ordnung der Gerechtigkeit wird dadurch nicht untergraben, es wird vielmehr in den Gabebeziehungen sichtbar gemacht – oder, um im Diskurs von Ricoeurs Lichtung zu bleiben: es scheint darin auf –, worum es in dieser Ordnung eigentlich geht und warum sie als Ordnung der Gerechtigkeit und Beteiligung und nicht einfach als Ordnung des Gewinns geformt werden sollte. Es wird symbolisiert, welcher Platz und Freiheitsspielraum zur Entfaltung seiner Fähigkeiten dem einzelnen Menschen in der sozialen Gemeinschaft gebührt und wel-

17 M. de Montaigne, *Essais*, Frankfurt/M. 1998, 101.

chen Wert soziale Beziehungen haben. Dabei können die beteiligten Personen sich selbst und einander als frei Gebende und Empfangende verstehen und zueinander positionieren – als Kommunikationspartner, als handlungsfähige soziale Akteure, als Autoren und Akteure geteilter Erzählungen. Dabei ist es wesentlich, dass die Akteure in der Verortung und in den Bindungen, die durch Gaben generiert werden, frei bleiben, die Positionen des Gebenden und des Empfangenden zu wechseln. Die Möglichkeit zur Überschreitung des eigenen Standpunktes – auch auf einen Standpunkt der Vernunft bzw. einen *view from nowhere* hin – ist Voraussetzung dafür, dass die Ordnung der Gabe auf die Ordnung der Gerechtigkeit hin geöffnet bleibt. Auch in diese Richtung lässt sich Ricœur Theorie weiterentwickeln und aktualisieren, um über die Grenzen der Ökonomisierung, das Verhältnis zwischen Solidarität, gesellschaftlichem Zusammenhalt und institutionellen Ordnungen nachzudenken bzw. über eine gerechte und jeden einzelnen angemessen anerkennende gesellschaftliche Ordnung, aber auch über den richtigen Abstand zwischen dem Selbst und dem Anderen, durch den ein Akt der Anerkennung keine Vereinnahmung wird.

5. Lücken und Anfänge: eine inchoative Ethik

Letztlich geht es nicht nur zwischen den drei Bereichen der *reconnaissance*, durch die Ricœur seine Untersuchung strukturiert, sondern auch innerhalb dieser Bereiche genau darum, mit ›Lücken‹, Abständen, Differenzen umzugehen, die zugleich den notwendigen Raum eröffnen, um ein bereichertes Verstehen zu ermöglichen und in geregelte Beziehungen treten zu können. Wird die *reconnaissance als Identifizieren* betrachtet, so geht es dabei um die Differenzierung von Wahrem und Falschem und um das Wiedererkennen über die Veränderungen und den Abstand der Zeit hinweg. Geht es um die *reconnaissance de soi*, also darum, sich selbst zu erkennen, so gilt es über verschiedene Brüche hinweg eine in sich geschlossene Identität herzustellen. In der *reconnaissance mutuelle*, also der *wechselseitigen Anerkennung*, steht schließlich die Frage im Mittelpunkt, wie mit dem Abstand zwischen dem Selbst und den Anderen umzugehen ist.

Es ist für Ricœur wesentlich, dass die drei dargestellten Hauptbedeutungslinien der *reconnaissance* einander nicht aufheben, sondern

erst als ein zusammenhängender »Weg der Identität« (WdA, 309) vollständig werden, der mit einem Weg der Alterität ebenso vernetzt ist wie mit dem Weg der Überkreuzungen von Anerkennen und Verkennen. Bei der Verfolgung dieser Wege stellt sich zudem eine Frage, die auf die phänomenologische Prägung Ricœurs verweist: die Frage, »um den Preis welcher gedanklichen Revolution innerhalb eines transzendentalen Problemansatzes die ›Sachen selbst‹ ins Blickfeld kommen, [...] und mit ihnen die Person«, nachdem zunächst die Frage nach dem Erkennen davon abstrahiert, *was* erkannt wird (WdA, 42). Ricœur richtet sich gegen eine künstliche Trennung zwischen unserem Erkennen der Welt, unserer Selbsterkenntnis und unserem Sprechen und (Miteinander-)Handeln in der Welt, das zugleich den Rahmen unserer Wahrnehmung von Welt und unseres kulturell vermittelten Verstehens gestaltet. Er will ebenfalls keine Trennung zwischen der Frage nach dem guten Leben und der Gerechtigkeit sowie zwischen unmittelbaren und institutionell vermittelten Beziehungen.

Zu zahlen ist für diesen umfassenden Anspruch, wie Ricœur selbst konstatiert, der Preis einer Philosophie, die »stets Versuch bleiben« (WdA, 84) muss, die nicht totalisierbar ist. Sie arbeitet sich an der Vielheit, der Veränderlichkeit, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit ab, kann dabei aber in der Auseinandersetzung mit dem bereits Erkannten neue Erkenntnispotentiale entfalten. Ricœurs Philosophie ist im besten Sinne ›inchoativ, also anfänglich, und bringt die Möglichkeit neuer Anfänge aus sich hervor. Analog dazu soll auch seine Ethik zunächst einmal nur den Anspruch »kontextueller, potentieller oder inchoativer Universalien« stellen, um in der »Kunst des Gesprächs« und »im Konflikt der Überzeugungen« den Anderen ein Angebot zu machen (SaA, 350 f.). Auf der Basis »einer gegenseitigen Anerkennung auf der Ebene der Annehmbarkeit, das heißt der Annahme einer möglichen Wahrheit«, bleibt die Hoffnung auf einen »möglichen Konsens« (ebd.). Ebenso bleibt für Ricœur im philosophischen Austausch die Hoffnung auf die Einheit eines Sinns, wenn dieser Sinn als ein Angebot offeriert wird, ausgerichtet auf die Annehmbarkeit durch einen Anderen – beispielsweise den Leser eines Werkes –, und wenn dieser Andere bereit ist, selbst eine *reconnaissance* zu vollziehen: eine eigene Erkenntnisleistung und eine Anerkennung dessen, was ihm in diesem Werk zu erkennen ge-

geben wird und was daran gegenüber dem ihm selbst bereits eigenen Denken differiert.

Was sich hier von Ricœur für aktuelle ethische Debatten lernen lässt, ist mehr Mut zu einer inchoativen Ethik, die nicht vorschnelle Lösungsschablonen oder vereinfachte normative Behauptungen aufstellt oder sich in inhaltlichen oder methodischen Grabenkämpfen aufreibt. Eine solche inchoative Ethik macht vielmehr (Sinn-)Angebote, legt Lücken in bestehenden Diskursen frei, aus denen sich neue Anfänge gewinnen lassen, sie nimmt Umwege in Kauf, formuliert Aufrufe, aber nicht konkrete Vorschriften. Sie nimmt dabei die Komplexität und Veränderlichkeit der Gegebenheit von Sachen und Personen ernst (verwiesen sei hier z.B. auf aktuelle Debatten zum Wandel von Werten und Normen im Kontext technologischer Innovationen) und hält den Diskurs offen – auch für immer neue Konfliktpotentiale. Sie gibt dabei die Hoffnung auf einen Konsens nicht auf, der immer wieder neu verhandelt werden muss, sowie die Hoffnung auf reale Erfahrungen, in denen aufscheint, worum es in diesen ethischen Debatten eigentlich geht.

