

## 8 Gabe und Anerkennung

---

### 8.1 Marcel Hénaff: Anerkennung in der Gabe

Pierre Bourdieu verortet die Mauss'sche Gabe in seiner Interpretation in einem über sie hinausgehenden Feld, das er die *Ökonomie der symbolischen Güter* nennt. Und auch die Autoren der M.A.U.S.S.-Bewegung entwickeln von der Gabe ausgehend ein allgemeines Argument, das sie im *Paradigma der Gabe* zuspitzen. Der französische Anthropologe und Philosoph Marcel Hénaff wählt einen anderen Weg. Er bezieht sich in seinem 2002 in Frankreich erschienenen Werk *Le Prix de la vérité* (deutsche Übersetzung 2009: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*) zunächst ausdrücklich auf die bei Mauss beschriebenen rituellen Gabenphänomene, um dem Ursprung der sozialen Kraft von Gaben auf die Spur zu kommen (vgl. Bedorf, 2014, 10). Diese Rückkehr zum ursprünglichen Phänomen bedeutet dabei nicht, dass sich die aus der Analyse abgeleiteten Erkenntnisse auf die historischen Kontexte beschränken. Vielmehr bedient er sich des *Essai*, um eine begriffliche Abgrenzung zwischen verschiedenen Formen der nichtökonomischen Gabe zu leisten, die in der wissenschaftlichen Debatte nicht selten als ein einziges Phänomen verhandelt werden. Hénaff differenziert dabei zwischen der Mauss'schen »zeremoniellen Gabe«, der »wohltätigen« und der »solidarischen« Gabe (vgl. Hénaff, 2014). Hauptaugenmerk seiner Untersuchung ist die »zeremoniell-gegenseitige Gabe«, die es als einzige vermag, wechselseitige soziale Verbindlichkeiten zu erzeugen (Bedorf, 2010, 10). Die Gabe leistet dies, indem sie als ein »Verfahren gegenseitiger Anerkennung« (Hénaff, 2009, 178) wirksam wird. Und obgleich zeitgenössische Gesellschaften keinen Tausch von Muscheln oder Trophäen praktizieren, bedürfen auch sie eines Verfahrens der Gabe (wenn auch in anderer Form), um die soziale Kohäsion herzustellen und zu garantieren. Hénaff erkennt im Gabentausch einen weiterhin gültigen Dreischritt, der Mauss' Dreischritt des *Gebens – Nehmens – Erwiderns* spezifiziert. Für ihn stehen diese drei Momente des Gabentausches stellvertretend für das, was auf der Ebene der sozialen Interaktion zwischen den Tauschpartnern geschieht: *darbieten – herausfordern – binden*.

Hénaff entfernt sich mit seiner Interpretation von der bis dahin in Frankreich üblichen Lesart der Gabe als Gegensatz und alternatives Modell zur Ökonomie (Quadflieg, 2010, 64). Er schlägt mit seinem Fokus auf das sozialintegrative Potential der Gabe die Brücke zur besonders in Deutschland prominent geführten Debatte um einen Anerkennungsbegriff normativer Prägung (ebd.).<sup>1</sup> Die Gabe ist damit nicht in der Debatte um Altruismus und Egoismus zu verorten und sie ist auch keine unterentwickelte Form des ökonomischen Tausches oder gar eine Alternative zu diesem. Für Hénaff ist sie eine »symbolische Praxis« (Moebius, 2010, 78), deren Ziel darin liegt, soziale Beziehungen und Bindungen auf der Ebene der Anerkennung herzustellen (ebd.). Im Folgenden wird die Entwicklung dieses Arguments bei Hénaff schrittweise nachvollzogen.

### 8.1.1 Ein neuer Dreischritt

In einem ersten Schritt stellt sich Hénaff die Frage, wovon eigentlich die Rede ist, wenn es um die Gabe geht. In der an Mauss anschließenden Debatte identifiziert er mehrere Typen der Gabe, von denen er drei konkret benennt. Die *archaische Gabe* führt Hénaff unter Vermeidung der pejorativ konnotierten Bezeichnung *archaisch* als *zeremonielle Gabe* ein. Gegeben werden hier Feste, Festmäle und Geschenke, die typischerweise in traditionellen Gesellschaften von den Oberhäuptern verschiedener Stämme und Gruppen getauscht werden (Hénaff, 2014, 59f.). Eine andere Form nimmt die sogenannte *wohlätige Gabe* an, die vorwiegend zwischen Menschen stattfindet, die einander in Zuneigung verbunden sind und durch die dem Gegenüber etwas Gutes getan werden soll. Dieser Typus der Gabe bringt positive Emotionen wie Zuneigung, Liebe, Hochachtung und Wertschätzung für den anderen zum Ausdruck (ebd., 60). Der dritte Typus der Gabe ist die *solidarische Gabe*, die zum Beispiel zur Unterstützung von notleidenden Personen nach einem Unglücksfall oder einer Katastrophe praktiziert wird (ebd.).

Diese drei Typen der Gabe verfügen jeweils über sehr spezifische Eigenschaften und ein besonderes System der Intention und Rechtfertigung. Die *zeremonielle Gabe* charakterisiert Hénaff mithilfe von Malinowski anhand konkreter Kriterien:

»Ich werde eine Handlung dann zeremoniell nennen, wenn sie 1. öffentlich ist, 2. unter Beachtung bestimmter Formen durchgeführt wird und wenn sie 3. soziologische, religiöse oder magische Bedeutung besitzt und Verpflichtungen mit sich bringt« (Malinowski, 1922, in Hénaff, 2014, 71).

---

<sup>1</sup> Einen Einblick in die deutsche Debatte um den normativen Anerkennungsbegriff geben beispielsweise Bedorf, 2010, Honneth, 1992, Honneth, 2018, Kuch, 2013, Siep, 1979 und Wildt, 1982.

Von zentraler Bedeutung für Hénaff ist im Zusammenhang mit der zeremoniellen Gabe die Untersuchung der ersten Gabe, mit der ein Gabentausch begonnen wird.

Im Rahmen seiner Untersuchung des melanesischen *Kula* beschreibt Marcel Mauss, wie der Eintritt in den Gabentausch für die teilnehmenden Stämme von feststehenden Rituale und durch das Ziel geprägt ist, den anderen für die Etablierung einer Verbindung zu gewinnen. Zu diesem Zweck wird ein *Bittgeschenk* angeboten, eine Schmeichelei, die, da die Gefahr einer Zurückweisung droht, ein außerordentliches Wagnis darstellt. Die Annahme dieses Bittgeschenkes exponiert auch den Empfänger, der dadurch in das System der Gabe eintritt und dessen Regeln akzeptiert:

»Eine dieser Gaben annehmen heißt, seine Bereitschaft zu zeigen, in das Spiel einzutreten und darin zu bleiben. [...] Wenn man es in Empfang nimmt, verpflichtet man sich, das vaga zu geben, die erste gewünschte Gabe« (Mauss, 1990, 67).

Gelingt dieses Eröffnungsgeschenk, so gilt die Partnerschaft als verbindlich geschlossen und besiegt. Dieser Moment und die Tatsache, dass eine Ablehnung eine Entscheidung gegen die Partnerschaft und für den Konflikt bedeuten würde, sind zentrale Ausgangspunkte für die These von Hénaff:

»Die zeremonielle Gabe ist vor allem ein Verfahren der gegenseitigen öffentlichen Anerkennung zwischen Gruppe in den traditionellen Gesellschaften, insbesondere in den Gesellschaften ohne staatliche Strukturen« (Hénaff, 2014, 63).

In der ersten Begegnung und der dabei getroffenen Entscheidung für den Austausch von Gaben liegt weit mehr als nur eine oberflächliche Höflichkeit. Vielmehr wird hier das Wesen der Beziehung zwischen den beiden Interaktionspartnern (Individuen, Gruppen, Clans oder ganze Stämme) bestimmt und reguliert. Aus dem auf den Gabenkreislauf bezogenen Dreischritt *Geben – Nehmen – Erwidern* wird in Bezug auf die Vorgänge zwischen den Partnern ein Dreischritt des *Identifizierens – Akzeptierens – Ehrens* (Hénaff, 2014, 64). Die Wahl des richtigen Geschenks weist den Geber als jemanden aus, der mit den Regeln vertraut ist und weiß, wie sich mithilfe der Gabe Höflichkeit und Respekt ausdrücken lassen. Die Unsicherheit über die Sozialisation und die Intentionen des Gegenübers wird mithilfe des Gabentausches reduziert. Damit wird die Bereitschaft signalisiert, einen impliziten Vertrag einzugehen und dessen Regeln anzuerkennen. Die ausgetauschten Geschenke werden zum Pfand für die Gültigkeit der Anerkennungsbeziehung, die auch über den Moment des physischen Austausches hinaus bestehen bleibt:

»Die geschenkten Güter haben dabei vor allem einen symbolischen Wert: Von der Seite des Gebers – ob Gruppe oder Individuum, stellen sie ein Pfand und Substitut seiner Selbst, genaugenommen, das Selbst als solches dar. Dieser Punkt ist wesentlich, da der ganze Einsatz in diesem Engagement, dieser Herausforderung

der Allianz selbst liegt: in dem Risiko, sich durch das zu binden, was man sich gegenseitig schenkt. Das, und das allein ist es, was den unschätzbaren Wert der gegebenen Sache ausmacht. Sie ist Zeugnis des geschlossenen Paktes, sie bestätigt die gewährte Anerkennung» (Hénaff, 2009, 84).

Für Hénaff beinhaltet der Begriff der *Anerkennung* dabei zwei zentrale Aspekte. Zunächst bedeutet anerkennen *identifizieren*. Der andere wird als einem gleich oder ungleich erkannt und wahrgenommen (Hénaff, 2009, 203). In der Regel schließt sich dann in einem zweiten Schritt die Frage an, ob der als gleich oder ungleich *identifizierte* Gegenüber *akzeptiert* wird, was mit *Respekt* und bisweilen sogar mit Formen der *Ehrung* oder *Huldigung* einhergeht (ebd.). Für den Prozess des *Anerkennens* reichen, so Hénaffs Lesart der Gabe, bloße freundschaftliche Begegnungen und körperliche Gesten nicht aus. Vielmehr wird etwas gebraucht, was die Akzeptanz für einander, den Respekt voreinander und die darauf beruhende Anerkennung verbrieft und symbolisch repräsentiert (ebd., 206f.).

### 8.1.2 Die Gabe als Symbol der Anerkennung

Die repräsentative Bedeutung, die der gegebenen Sache im Gabentausch kommt, ist dabei kein Merkmal vermeintlich »archaischer« Völker. Das bereits eingeführte Beispiel der in antiken Gesellschaften zerbrochenen Gegenstände, die als symbolisches Unterpfand die gegenseitige Verpflichtung zur Gastfreundschaft standen, macht dies klar. Beide Teile können wie die »Eigenheit des Selbst und die Fremdheit des Anderen« (Hénaff, 2014, 65) zusammengefügt und daraufhin als Einheit wahrgenommen werden.

Die gegenseitige Gabe wird damit zu einer Geste der Anerkennung des anderen (als menschliches Wesen, als Vertragspartner, als vertrauenswürdiger Interaktionspartner etc.), die in der gegenständlichen Form einer *dritten Sache* ausgedrückt wird, einer Sache »die vom Selbst kommt, für das Selbst gilt, von dem eigenen Sein ausgeht und Zeuge der eingegangenen Verbindung ist« (ebd.). Diese Vermittlung der gegenseitigen Anerkennung mithilfe eines Gegenstandes ist dabei, ebenso wie der klassische Markttausch, ein spezifisch menschliches Vorgehen. Nur Menschen sichern die beiden Dreischritte *Geben – Nehmen – Erwidern* und *Identifizieren – Akzeptieren – Ehren* durch einen Gegenstand als Unterpfand ab. Nur zwischen Menschen ist die symbolische Absicherung einer Beziehung, deren Entwicklung sich auf der zwischenmenschlichen Ebene abspielt, durch einen Gegenstand denkbar. Einen besonderen Ausdruck dieser menschlichen Kultur sieht Hénaff in der aus dem Inzestverbot resultierenden Gabe der Frauen eines Stammes an den anderen. Diese extremste Form der zeremoniellen Gabe war lange Gegenstand ethnologischer Untersuchungen. Das Inzestverbot wird dabei zu einem *positiven Imperativ der Gegenseitigkeit*:

»Von Anfang an ist das Leben in seinem Reproduktionsprozess in diesem geregelten Tausch gefangen. Man ist menschlich im Hinblick auf dieses Heraustreten aus der natürlichen Gruppe der Blutsverwandten, im Hinblick auf eine Anerkennung und ein Bündnis mit einem Anderen als dem Selbst: Notwendigkeit anzuerkennen, was man nicht ist, um zu sein, was man ist« (Hénaff, 2014, 65f.).

Ziel der Gabe ist es, umfassende soziale Interaktionen zwischen den Partnern zu etablieren und aufrechtzuerhalten.

Am Beispiel der Eröffnungsgaben lässt sich erkennen, welche Wirkungen die Gabenpraxis auf die beiden an ihr beteiligten Parteien entfaltet. Das in der erfolgreich praktizierten Eröffnungsgabe vermittelte Wissen um die gegenseitige Anerkennung überwindet die Fremdheit und Ungewissheit des ersten Moments und eröffnet die Möglichkeit der Schließung eines impliziten Vertrages. Indem beide sich auf die erste Gabe einlassen, signalisieren sie ihre Bereitschaft, Spielregeln zu etablieren und sich daran zu halten. Diese Regeln liegen zunächst im Ritus selbst begründet, der den Rahmen für eine Verhandlung über die Grundlagen der künftigen friedlichen Begegnung der beiden Gruppen vorgibt (Hénaff, 2014, 66). Die Symbolik der Gabe eröffnet einen Raum und gibt den Parteien eine Sprache, um sich über die Notwendigkeit der Begrenzung der eigenen Freiheit zugunsten des Bündnisses auszutauschen. In den betrachteten vorstaatlichen Gemeinschaften ist es der Gabentausch, der das Verfahren vorgibt, mit dessen Hilfe die Begegnung zwischen fremden Stämmen erfolgreich verlaufen kann. Der Gabentausch und die durch ihn vermittelte Anerkennung werden somit zu symbolischen diplomatischen Regeln, die eine Annäherung, ein *Sich-Vertraut-Machen* von autonomen, einander fremden Gemeinschaften gelingen lassen. Die Fremdheit wird aufgelöst und an ihre Stelle tritt Wissen über den anderen, das ihn als gleichen, vertrauens- und respektwürdigen Partner ausweist.

Hénaff eröffnet mit dieser Interpretation eine genuin politische Dimension des Gabentausches.

### 8.1.3 Die politische Bedeutung der Gabe

Indem die Riten des Gabentausches öffentlich die Anerkennung für den vormals fremden anderen manifestieren, eröffnet sich die Möglichkeit einer friedlichen, geregelten Kooperation der Einzelnen, Gruppen, Clans und Stämme.

Die menschliche Fähigkeit zur Etablierung von Verfahren der Regelfindung, wie es der Gabentausch darstellt, resultiert im Falle eines erfolgreichen Gabentausches in einer Verbindung zwischen Individuen und Gruppen. Die Ausgestaltung dieser Verbindung wird durch eine politische Ordnung gesichert, die der Gabentausch etabliert und absichert. Soziale Hierarchien, Austauschverhältnisse und der Umgang miteinander werden in den verpflichtend wiederkehrenden rituellen

Festen reproduziert. Die Gabe ist dabei ein Substitut für den Geber, ein Pfand für dessen Verlässlichkeit, auch dann, wenn die Interaktionspartner zwischen den Riten örtlich voneinander getrennt sind:

»Es genügt zu verstehen, dass wir, analog zu jedem Spiel, das zwei Partner enthält, mit einer Spielstruktur und einem Prinzip der Alternanz zu tun haben. Sich auf das Spiel einlassen heißt, prinzipiell die Verpflichtung der Erwiderung zu akzeptieren (wie es im Übrigen bei jedem Austausch von Begrüßungen der Fall ist). Es nicht zu tun heißt, sich ins Abseits zu begeben« (Hénaff, 2014, 69).

Im Gegensatz zu anderen Ansätzen der Interpretation sind es für Hénaff weder Altruismus noch Moral oder Barmherzigkeit, die eine Gegengabe notwendig machen. Vielmehr ist es das dem Menschen eigene Streben nach einem Leben in der Gemeinschaft, nach Teilhabe, die ihn dazu bringt, sich den Regeln zu unterwerfen und die erhaltene Gabe zu erwidern (ebd.). Indem sich die Gruppen auf das Spiel einlassen und die Gaben akzeptieren, treten sie in den Dreischritt aus *Geben – Nehmen – Erwidern* ein und schließen einen impliziten Vertrag, der durch die Gaben vermittelt, etabliert und regelmäßig erneuert wird. Hénaff spricht von diesem Vertrag als einem Abkommen zu »eine[r] Art bewaffneten Frieden« (ebd., 70), der keinen umfassenden Konsens oder die Überwindung aller Konflikte darstellt, sondern die Anerkennung des Gegenübers als Interaktionspartner, mit dem vernünftigerweise ein Auskommen gefunden werden muss. Dies zeigt sich besonders in den mühevoll vorgebrachten Eröffnungsgeschenken, deren Ablehnung das immer präsente Konfliktpotential zum Ausbruch bringen würde. Hénaff macht diese Beziehung nochmals mithilfe einer Neuformulierung des Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern* klar, der sich auf der politischen Ebene zu *Anbieten – Verführen – Binden* wandelt. Im Risiko des Eröffnungsgeschenkes wagt der Geber eine Wette, fordert den anderen zur Antwort heraus, mit der dieser seinerseits das Risiko eingeht, der angebotenen Gabe Vertrauen entgegenzubringen und eine Beziehung einzugehen:

»Die Beziehung ist von vorneherein agonal. Wir können daher sagen, dass die gegenseitige zeremonielle Gabe das Dilemma des Gefangenen [...] auf besonders elegante Weise in Angriff nimmt und löst. Der Geber wettet auf das Vertrauen und erhält es durch die Erwiderung des Anderen, die unter der Garantie der angebotenen Dinge erfolgt. [...] Kurz, die gegenseitige zeremonielle Gabe übernimmt und beseitigt einen latenten Konflikt. Sie ist die Alternative zum Krieg, da sie den Unbekannten oder potentiellen Feind in einen Verbündeten verwandelt [...]« (Hénaff, 2014, 70).

Die Verhinderung des Ausbruchs des Konfliktes ist jedoch nicht, wie es beispielsweise Ricoeur vorschlägt (siehe Abschnitt 8.2.), als wahrhaftiger Friedenszustand

zu verstehen, sondern als ebenjener *bewaffnete Frieden*, der mithilfe der Rituale des Gabentausches stabil gehalten werden muss (ebd.).

Die zeremonielle Gabe, die Hénaff in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellt, ist eine Lesart, die auf eben jene Grundlagen des friedlichen Zusammenlebens von Individuen und Gemeinschaften rekurriert, die Mauss als die *Felsen* bezeichnet, auf denen die Gesellschaften ruhen. In der Gabe wird die Anerkennung verhandelt, die jeder funktionierenden sozialen Beziehung inhärent ist – die Anerkennung des Gegenübers als Träger von Würde, als ein zu respektierendes Wesen (Hénaff, 2014, 71). Indem die zeremonielle Gabe als Vermittler dieser Anerkennung erkannt wird, gelangt die fundamentale Bedeutung der Anerkennung für menschliche Gesellschaften ins Bewusstsein der die Gabe praktizierenden Menschen und des aufmerksamen Beobachters. Erst durch die Gabe entsteht für Hénaff jener öffentliche Raum (ebd.), in dem politische Beziehungen willentlich angebahnt, soziale Regeln verhandelt und verpflichtende Rahmenbedingungen beschlossen werden können. Das Ergebnis ist ein soziales Band, das auf der institutionellen und auf der individuellen Ebene entsteht und reproduziert wird (Hénaff, 2009, 594f.).

## 8.2 Paul Ricoeur: Gabe und Friedenszustände

Obwohl Hénaff die Anerkennung ins Zentrum seiner Überlegungen zur Gabe stellt, macht er selbst deutlich, dass es sich dabei nicht um die Form der Anerkennung handelt, die im Anschluss an die Jenaer Schriften Georg Wilhelm Friedrich Hegels als Grundlage für die Entwicklung von Gemeinschaften interpretiert wird (vgl. Hénaff, 2009, 594f.).<sup>2</sup> Hénaff richtet seine Aufmerksamkeit explizit nicht auf den Entwicklungsprozess des Individuum in der Auseinandersetzung mit anderen. Stattdessen versteht er Anerkennung allgemeiner als die Anerkennung des Gegenübers als Interaktionspartner (ebd.). Ausgehend von Hénaffs Interpretation der Gabe versucht Paul Ricoeur in seinem Buch *Wege der Anerkennung* (Ricoeur, 2006), die Gabe als Mechanismus der gegenseitigen Anerkennung explizit mit dem Hegel'schen Kampf um Anerkennung ins Gespräch zu bringen. Im dritten Teil seines Buches knüpft Ricoeur an Hegels Bild des im Naturzustand ausgetragenen gewaltsamen Kampfes an. Dieses Bild wird im Folgenden skizzenartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit so weit nachvollzogen, wie es notwendig ist, um Ricoeurs Interpretation der Gabe zu verstehen.

---

2 Vgl. für eine an Hegel orientierte Lesart unter anderem Honneth, 1992, Kuch, 2013, Siep, 2009, Siep, 2014.

### 8.2.1 Hegels Idee des Kampfes um Anerkennung

Hegel knüpft in seiner Konzipierung des Naturzustandes an Thomas Hobbes an, widerspricht aber dessen anthropologischer Prämissen des atomistischen Individualismus, indem er den Menschen als ein nach Gemeinschaft strebendes Wesen versteht. Aufbauend auf dieser Prämissen und der in der familiären Liebesbeziehung begründeten ersten Anerkennungserfahrung des Individuum ist es Hegel möglich, den Hobbes'schen Naturzustand neu zu deuten.

Der Kampf im Naturzustand entzündet sich an der Inbesitznahme eines Stücks Land durch eine der in diesem Zustand lebenden Parteien, die damit die anderen Parteien ausschließt. Hierin kommt eine fundamentale Missachtung der anderen, ihrer Freiheit, ihrer Interessen und Bedürfnisse zum Ausdruck. Auf die Inbesitznahme folgt in der Hegel'schen Denkfigur eine Spirale aus abwechselnden Racheakten, die in einem Kampf auf Leben und Tod enden. In diesem Kampf, so die Schlussfolgerung bei Hegel, erkennen die Subjekte schließlich, dass sie und ihr Gegenüber mit Rechten ausgestattete Personen sind:

»In der wechselseitigen Wahrnehmung ihrer Sterblichkeit entdecken die miteinander kämpfenden Subjekte, daß sie sich vorgängig bereits in ihren grundsätzlichen Rechten anerkannt und damit die soziale Grundlage für ein intersubjektiv verbindliches Rechtsverhältnis implizit schon geschaffen haben« (Honneth, 1992, 81).

Mit dieser unmittelbaren wechselseitigen Anerkennung der Subjekte im Kampf auf Leben und Tod ist das Fundament für das »Reich des Gesetzes« (Ricoeur, 2006, 231) gelegt und die Anerkennung hat damit den Weg für die Entwicklung eines Zusammenlebens gebahnt, die im »Konstituieren des allgemeinen Willens« (Hegel, 1969, 263) gipfelt, der Entstehung des Staates (Ricoeur, 2006, 231f.). In der (wenn auch minimalen) Anerkennung des anderen im Naturzustand ist bereits ein gewisses Maß an individueller Selbstbeschränkung gegeben, die Hegel als implizite Form des Rechtsbewusstseins deutet (Honneth, 1992, 73).

### 8.2.2 Die Rolle der Gabe im Kampf um Anerkennung

Welche Verbindung sieht Ricoeur nun zwischen dem Hegel'schen Kampf um Anerkennung und dem Phänomen der Gabe? Ihn treibt die Frage um, wie der Konflikt beendet werden kann, der durch die Gewalt der Inbesitznahme des Landes ausgelöst und von den folgenden Racheakten angefeuert wurde. Hegels Jenaer Lösungsvorschlag hält Ricoeur insofern für geglückt, als er normative Fähigkeiten der Individuen, wie die Entwicklung von Selbstvertrauen, Achtung und Selbstachtung, in den Blick nimmt (Ricoeur 2006, 103). Die Frage nach der Anerkennung

selbst bleibt, so Ricoeur, in Hegels Schriften jedoch »ein Stück weit geheimnisvoll« (Ricoeur, 2006, 272).

Dass die Frage, wann sich ein Subjekt für wirklich anerkannt hält (womit der Konflikt beendet werden könnte), bis zum Schluss nicht eindeutig beantwortet wird und somit aufgrund der Konfliktlastigkeit des gesamten Prozesses eine Spirale des Negativen droht, löst in Ricoeur Unbehagen aus und motiviert ihn zur Suche nach Momenten im Kampf, die Zuversicht rechtfertigen; eine Suche, die ihn mit dem Gabentausch und Hénaffs Idee in Berührung bringt, dass im Gabentausch konkrete Anerkennung vermittelt wird.

Diese Erkenntnis wird zum Kern seines eigenen Ansatzes und seiner These, wonach die Alternative zum Kampf in befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung gesucht werden muss. Eine solche befriedete Anerkennungserfahrung hofft er in den symbolischen Vermittlungen der Gabe zu finden (ebd., 274). Ricoeur selbst erkennt allerdings, dass es sich dabei weniger um eine echte Alternative als vielmehr um einen Hoffnungsschimmer handeln könne:

»Die Erfahrungen befriedeter Anerkennung können eine Lösung der Ratlosigkeit vor dem Begriff Kampf nicht ersetzen, noch weniger eine Lösung der in Frage stehenden Konflikte. Die Gewißheit, die mit den Friedenszuständen einhergeht, schenkt uns vielmehr eine Bestätigung dafür, daß die moralische Motivation der Kämpfe um Anerkennung keine Täuschung ist. Deshalb kann es sich auch nur um Waffenstillstände, Aufheiterungen, man könnte sagen: *Lichtungen* handeln, wo der Sinn der Aktion mit dem Stempel der *angemessenen Handlung* aus den Nebeln des Zweifel tritt« (Ricoeur, 2006, 274).

Diese These führt zum Vorhaben der Kopplung der Idee des Kampfes um Anerkennung mit sogenannten *Friedenszuständen*, wie sie beispielsweise der französische Soziologe Luc Boltanski im zweiten Teil seines Werkes *L'Amour et la Justice comme compétences* (Boltanski, 1990) als *Agape* einführt. Die Leistung der Verbindung liegt dabei im Gabentausch, der eben jene »befriedeten Erfahrungen wechselseitiger Anerkennung« (Ricoeur, 2006, 274) zu ermöglichen scheint.

Um zu verstehen, wie die im Gabentausch erfahrene Anerkennung zu diesen Friedenszuständen der Agape führt, muss zunächst erklärt werden, was sich hinter dieser Vorstellung konkret verbirgt.

### 8.2.3 Die Idee vom Friedenzustand Agape

Dass Ricoeur die von ihm angestrebte Erfahrung von Momenten jenseits des Konfliktes nicht einfach als Friedenzustand bezeichnet, sondern Boltanski folgt und von Agape spricht, hat bedeutende Implikationen für die Art von *Lichtungen* und Friedenserfahrungen im Konflikt, die gesucht werden: Von Agape zu sprechen bedeutet, einen Begriff der wechselseitigen und uneigennützigen Lie-

be einzuführen. Ricoeur unterscheidet diesen vom Begriff der *Philia*, die er im aristotelischen Sinne interpretiert, und von dem des *Eros*, den er von Platon ausgehend versteht. Während die *Philia* der Reziprozität bedarf (Aristoteles widmet sich diesem Umstand im Freundschaftskapitel der *Nikomachischen Ethik*), wird der platonische *Eros* von einem Gefühl der Entbehrung getrieben. Beides ist der *Agape* fremd, die keine Gegenseitigkeit und kein Gefühl der Entbehrung kennt, die angetrieben wird vom Bedürfnis zu *geben*, ohne im Gegenzug zu *bekommen* (vgl. Ricoeur, 2006, 276f.).

Ebenso grenzt sich die *Agape* vom Rückgriff auf die Gerechtigkeit ab. Diese ist, so Ricoeur, kein gangbarer Weg zur Überwindung des Konfliktes, da sie der Idee der Äquivalenz bedarf:

»Gerechtigkeit ist keine erschöpfende Antwort auf die Frage, wie der von Gewalt erzeugte und von der Rache wiederentzündete Streit zu beenden ist. Gerechtigkeit auf die Idee der Äquivalenz zu beziehen, trägt angesichts der Vielzahl von Legitimierungsprinzipien [...] den Keim zu neuen Konflikten in sich« (Ricoeur, 2006, 276).

Im Gegensatz zur Gerechtigkeit, die im Nachhinein als Ausgleich für eine in der Vergangenheit entstandene Ungerechtigkeit hergestellt werden muss, fokussiert sich die *Agape* auf die Gegenwart, lehnt Berechnung ab und zeichnet sich durch eine gewisse Sorg- und Achtlosigkeit und die Fähigkeit des Ziehenlassens aus (Bogusz, 2010, 62).

Ricoeur erklärt diese Sorglosigkeit mit der Ablehnung der Gegenseitigkeit, die zur Ablehnung des Urteils führt<sup>3</sup> und damit zum Verschwinden des Kalküls und der Sorge. Die *Agape* lehrt die Fähigkeit, Kränkungen zu vergessen, ohne diese beiseitezuschieben oder zu verdrängen, sondern, »nach einem Wort Hannah Arendts über das Verzeihen, sie stehen zu lassen« (Ricoeur, 2006, 277). Als berühmtesten Vertreter der *Agape* stellt Ricoeur Dostojewskis Fürst Myschkin vor. Dieser besitzt ein »verblüffendes Verständnis für Situationen« und sei deshalb überall dort, »wo es Streit und Protest gibt: Sein Handeln ist jeweils angemessen, ohne den Umweg über die allgemeine Regel zu nehmen« (ebd., 281).

Welchen Status hat diese übermenschlich, ja paradiesisch wirkende Vorstellung der *Agape*? Handelt es sich dabei um ein Modell von menschlichen Handlungen, die so tatsächlich vorkommen? Oder ist die *Agape* im besten Fall eine Utopie und im schlechtesten eine Täuschung (vgl. ebd., 278 und Boltanski, 1990)?

Wie lässt sich die Verwirklichung einer uneigennützigen Liebe denken, »der das Begehrten fremd ist, weil sie nichts entbehrt« und die nur ein Begehrten hat,

---

3 Ricoeur verweist hier auf die Bibel: »Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet«, Matthäus 7:1 (Ricoeur, 2006, 27).

»zu geben, [denn] das ist der Ausdruck ihrer Großherzigkeit« (Ricoeur, 2006, 280)?

Hier kommt die Gabe ins Spiel, die als Repräsentantin der Agape in der echten Welt verstanden wird:

»Was auch immer die archaischen Ursprünge der Ökonomie der Gabe sein mögen, die Gabe ist in unseren Gesellschaften, die ansonsten von der Warenökonomie beherrscht werden und wo alles seinen Preis hat, noch präsent, aber gesellschaftlichen Codices unterworfen, die die Beziehung zwischen Gabe und Gegengabe regeln« (Ricoeur, 2006, 281).

Diese gesellschaftlichen Codices führen zu einer Wahrnehmung der Gegengabe als verpflichtend, während die Agape keine Gegengabe kennt und jede Gabe als für sich stehende Geste wahrnimmt. Ricoeurs Interpretation der Gabe als Ausdruck der Agape muss also die verpflichtende Gegenseitigkeit ablehnen und den Dreischritt *Geben – Nehmen – Erwidern* verneinen. Den Gebern in der Agape muss die Gegengabe fremd sein, sodass sie bei der ersten Gabe stehen bleiben. Wie dieser Paradigmenwechsel von der Gegenseitigkeit zur Wechselseitigkeit zu verstehen ist und wie Ricoeurs Modell einer *wechselseitigen* Gabe aussieht, wird im Folgenden erarbeitet.

### 8.2.4 Von der gegenseitigen zur wechselseitigen Gabe

Um die Gabe zu einer *Lichtung im Konflikt* zu machen, der die Agape und den nach ihr benannten Friedenszustand selbst in der Situation des Kampfes erahnen lässt, muss Ricoeur sie als großzügige Gabe verstehen. Ebenso wie die Agape keine Gegenseitigkeit kennt, führt auch ein Verständnis der Gabe als gegenseitige Geste zu einem Konflikt. Wird die Frage nach der Motivation zur Erwiderung mit einer Verpflichtung beantwortet, zerstört dies die Großzügigkeit der ersten Gabe und entblößt sie als eine vom Kalkül bestimmte Handlung. Ein Geschenk, das durch seine Erwiderung anerkannt wird, verliert den Charakter des Geschenks und der Uneigennützigkeit (Ricoeur, 2006, 286). Um diesem Problem der Zerstörung der Großzügigkeit durch die Pflicht zur Gegenseitigkeit zu entgehen, schlägt Ricoeur vor, die Ebene der systematischen Beschreibung des Gabentausches zu verlassen und eine phänomenologische Betrachtung zu wagen. Mit einer Konzentration auf die konkreten Handlungen der Akteure hofft Ricoeur, die Sphäre der Äquivalenz verlassen zu können. Diese Sphäre ist vor allem die des modernen Marktes, auf dem die reine Gegenseitigkeit herrscht und die Bezahlung der wechselseitigen Verpflichtung der Tauschakteure eine Ende bereitet (ebd., 289).

»Der Markt, könnte man sagen, ist Gegenseitigkeit ohne Wechselseitigkeit. So verweist der Markt ex negativo auf die Besonderheit der wechselseitigen Bindungen,

die dem Tausch von Gaben innerhalb des Gesamtbereichs der Gegenseitigkeit eingen sind; dank dem Gegensatz zum Markt fällt der Akzent eher auf die Großherzigkeit des ersten Gebenden als auf die Forderung zu erwidern» (Ricoeur, 2006, 289).

Was hat es mit der Wechselseitigkeit auf sich, mit der Ricoeur eine Neubewertung der Gabe im Kontext der Agape anstrebt? Zunächst bedarf es zum Verständnis dieser Neubewertung einer Abkehr von der Deutung der Gabe aus der Perspektive eines entfernten Beobachters, der die Gesamtheit der Tauschakte der gesellschaftlichen Akteure analysiert und interpretiert. Ricoeur verlässt diesen analytischen Beobachtungsposten und begibt sich auf die Ebene der Akteure. Sein Ziel ist eine Beschreibung der Beziehungen *zwischen* den gabentauschenden Akteuren. Auf dieser Ebene, so hofft er, wird der großherzige Charakter jeder einzelnen Gabe bewahrt und nicht von der Erkenntnis der systematischen Gegenseitigkeit zerstört. Indem sich Ricoeur auf diese Perspektive der einzelnen Akteure einlässt, werden die bereits erarbeiteten Faktoren Zeit und *Ungewissheit* (siehe Kapitel 3.7) in einer Weise wirksam, die anderen Untersuchungsweisen fremd bleibt. Das Unwissen über die Wahrscheinlichkeit einer Gegengabe und der möglicherweise lange Zeitraum bis zu dieser Gegengabe bewahren jeder Gabe ihre Uneigennützigkeit. Die Geber von Eröffnungsgeschenken hoffen im Akt des Gebens noch nicht auf eine spätere Gegengabe, sondern konzentrieren ihre Bemühungen zunächst darauf, ihr Gegenüber von der Annahme ihrer Gabe zu überzeugen. Der Fokus liegt dann nicht auf der Frage nach der Verpflichtung zur Erwidern, sondern auf dem *Warum geben?* (ebd., 301).

»Die Bewegung des Gebens ist die Geste, mit der der ganze Prozeß beginnt. Die Großherzigkeit der Gabe führt nicht bloß zu einer Rückerstattung, die strenggenommen die erste Gabe vernichten würde, sondern zu so etwas, wie einer Antwort auf ein Angebot« (Ricoeur, 2006, 301).

Ricoeur schlägt deshalb eine neue Sprachregelung vor, die diesen Umstand berücksichtigt und jede Gabe neu bewertet:

»Genaugenommen hat man sich die erste Gabe als Modell der zweiten und die zweite Gabe als eine Art, wie ich sagen möchte, zweite erste Gabe vorzustellen« (Ricoeur, 2006, 301).

Die Gegengabe ist damit keine Reaktion auf eine Verpflichtung, sondern eine Antwort auf den Appell, motiviert durch die Großzügigkeit der ersten Gabe. Es handelt sich nicht mehr um eine gegenseitige Befolgung des Dreischritts *Geben – Nehmen – Erwidern*, sondern um eine wechselseitige Abfolge von Geben und Empfangen.

### 8.2.5 Gaben und wechselseitige Anerkennung

Durch den Wechsel der Perspektive rückt die Art des Empfangens in den Vordergrund. Indem eine großherzige Gabe angenommen wird, wird der Geber als großherzig anerkannt. Ricoeur verweist in diesem Zusammenhang auf die Doppelbedeutung des französischen Wortes *reconnaissance*: Es steht einerseits für die Anerkennung, andererseits für die Dankbarkeit. Im wechselseitigen Gabentausch erfahren sich die Akteure abwechselnd als in ihrer Großherzigkeit anerkannt und mit bedingungsloser Großherzigkeit bedacht. Wo bisher die Pflicht zur Erwiderung herrschte, überbrückt nun die Dankbarkeit den Abstand zwischen den Begriffspaaren *Geben – Empfangen* und *Empfangen – Erwidern* (Ricoeur, 2006, 303). Damit erklärt sich auch die Tatsache, dass Gaben nicht mit Preisen versehen werden können und zwischen den einzelnen Gaben ein zeitlicher Abstand liegen muss:

»Der Abstand den sie [die Dankbarkeit] zwischen die beiden Paare legt, ist im Vergleich zur Äquivalenz des Rechtsverhältnisses, aber auch der des Verkaufs ein Abstand der Ungenauigkeit. Eine doppelte Ungenauigkeit: hinsichtlich des Werts und der Zeit. Im Reich der Dankbarkeit sind der Wert der ausgetauschten Geschenke und der Warenpreis inkommensurabel. Das ist der Niederschlag des *ohne Preis*<sup>4</sup> im Austausch von Gaben. Auch für die angemessene Frist bis zur Gegengabe gibt es kein genaues Maß: das ist der Niederschlag der Agape, die nichts erwartet. Der Abstand zwischen dem Paar geben-empfangen und dem Paar empfangen-erwidern wird also durch die Dankbarkeit zugleich geschaffen und überbrückt« (Ricoeur, 2006, 303).

Aufgrund der Zugrundelegung eines sehr spezifischen Verständnisses von Anerkennung durch seinen expliziten Bezug auf Hegel und durch die Zielsetzung der Suche nach Friedenzuständen im Sinne der Agape setzt Ricoeur hohe Anforderungen an den Gabentausch. Um sein Vorhaben erfolgreich zu vollenden, reicht es nicht aus, einen beliebigen Gabentausch zu finden, in dem Anerkennung vermittelt wird. Vielmehr geht er über Hénaff hinaus, indem er nach einer explizit großherzigen Gabe sucht, mit der wechselseitige Anerkennung symbolisch vermittelt wird.

Seine Ausgangsfrage *Wann kann sich ein Individuum für anerkannt halten?* beantwortet Ricoeur im Sinne der Agape mit dem Verweis auf eine Gabenbeziehung, in der jede Gabe als erste, großherzige Gabe in einem wechselseitigen Austausch von Anerkennung und Dankbarkeit wahrgenommen wird (die Agape kennt keine Gegenseitigkeit). Eine solche Gabe ist auch im Kontext des Zeremoniellen eine

---

4 Ricoeur verweist hier auf die besondere Untersuchung von Gütern ohne Preis bei Hénaff, 2009.

Ausnahmeerscheinung, da sich Formen wie der Potlatsch in der Regel nicht von »der Last potentieller Konflikte trennen [lassen]« (Ricoeur, 2006, 306). Eine Überwindung des Kampfes um Anerkennung durch den Gabentausch hatte Ricoeur bereits zu Beginn der Untersuchung ausgeschlossen und die deutlich bescheidener Hoffnung formuliert, in der befriedeten Erfahrung realer Anerkennung im Gabentausch *Lichtungen* zu finden, die er als Momente des Friedens begreift. Diese Lichtungen sollten angesichts der Furcht vor einem von unendlichem Verlangen nach Anerkennung angeheizten Kampf für Zuversicht sorgen und die Richtigkeit der »moralischen Motivation des Kampfes« (ebd., 274) bestätigen. Diese Hoffnung ist nur zum Teil erfüllt worden. Ein generelles Postulat des Gabentausches als Gegenmodell zum Kampf ist nicht haltbar. Und doch gibt es Gabenformen, die Anlass zur Zuversicht geben:

»Vielleicht bleibt der Kampf um Anerkennung unendlich: doch die Erfahrung tatsächlicher Anerkennung im Austausch von Gaben, vor allem in seiner festlichen Gestalt, bringen dem Kampf um Anerkennung die Gewißheit, daß seine Motivation, die ihn vom Machthunger unterscheidet und vor der Faszination schützt, weder Schein noch eitel ist« (Ricoeur, 2006, 306).

Wenn der Gabentausch sich nur hin und wieder als großzügige und wechselseitige Geste der symbolischen Vermittlung von Anerkennung erweist, bescheinigt er dem Kampf um Anerkennung die richtige Richtung und wird als *befriedete Lichtung* inmitten des Konflikts sichtbar. Die Botschaft der Gabe ist für Ricoeur eine hoffnungsvolle. Sie macht Hoffnung darauf, dass das Risiko der ersten Gabe glückt, dass das Angebot der Anerkennung und des Vertrauens dem Konflikt vorgezogen wird und dass die Wette auf ein befriedetes Miteinander hin und wieder einmal gut ausgeht.