

PROS HETERON — ZUM KONZEPT DER PERSONELLEN ANERKENNUNG

Anita Galuschek-Crackau

Zusammenfassung

Der Essay behandelt die Frage nach der Beschaffenheit und Legitimität der personellen Anerkennung. Hierbei steht vor allem die Anerkennung des Anderen aufbauend auf der Anerkennung des Selbst im Mittelpunkt. Anhand von vier Begriffen - Identität, Person, Empathie, Wertschätzung - soll die Besonderheit der personellen Anerkennung gegenüber den allgemeinen Anerkennungstheorien in Hinblick auf die Gerechtigkeit herausgestellt werden. Schließlich wird gezeigt, wie die personelle Anerkennung die Identität konstituieren kann.

Einleitung

Anerkennung als Phänomen richtet sich auf den Anderen. Somit steht im Mittelpunkt dieses Essays als Anerkennung des Anderen und *vice versa* die gegenseitige Anerkennung. Jedoch ist ein bloßes Erkennen noch kein Anerkennen. Dieser Problematik möchte ich mich in diesem Essay widmen. Bewusst möchte ich in diesem Essay die Ausarbeitungen Hegels zur Anerkennung außen vor lassen. Denn allzu schnell klopft auf diesem Wege die politische Anerkennung an die Tür, um die es mir hier gerade nicht geht. Es geht mir auch im Weiteren nicht darum - wie oftmals - eine umfassende Anerkennungstheorie von politischen und kulturellen Gruppen zu postulieren oder zu analysieren; sondern die Grundzüge und Notwendigkeit eines Konzepts

einer personellen Anerkennung erläutern. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass es sich lohnt, die personelle Anerkennung in die Debatte um den allgemeinen Anerkennungsbegriff stärker mit einzubeziehen, indem ich hier die Grundzüge der personellen Anerkennung skizziere. Eine besondere Rolle wird hierbei die Rolle „des Anderen“, der *anerkannt wird*, spielen. Schließlich möchte ich ein Fazit über die Notwendigkeit der personellen Anerkennung gegenüber der Gerechtigkeit ziehen.

Da dieser Arbeit die Handlungstheorie zugrunde liegt, werde ich im gesamten Verlauf von Akteuren und, wenn es für das Verständnis unerlässlich ist, von Individuen sprechen.

1 Zur Geschichte von Gerechtigkeit und Anerkennung

Doch bevor wir dazu gelangen, müssen wir uns die Frage stellen, was Anerkennung überhaupt ist und wie sie sich gegen die Gerechtigkeit abgrenzt. In diesem Einführungskapitel werde ich zunächst kurz auf die Wurzeln der Gerechtigkeit bei Aristoteles beginnend eingehen und ihre Rezeption ansprechen. Darauf aufbauend werde ich auf den Diskurs der Anerkennung in den letzten Jahren eingehen und in diesem Zusammenhang ihren Unterschied zur Gerechtigkeit herausstellen.

Als Teil der westlichen Ethik ist Gerechtigkeit vor allem vor dem Hintergrund der griechischen Antike diskutiert worden. In der Tradition Aristoteles ist die Gerechtigkeit die absolute Tugend, denn sie ist die einzige der aristotelischen Tugenden, die einen Anderen braucht, um ausgeübt zu werden. In der Antike richtet sie sich vornehmlich auf den Privatbürger, der sich in die *Polis* einfügt und innerhalb ihrer Regeln handelt. Damit richtet sie sich auf „die vollkommene Gutheit des Charakters“ eines solchen Privatbürgers (NE V 3 1129b 26). Denn die Gerechtigkeit entzieht sich durch ihre Ausrichtung auf den Anderen der Souveränität des Privatbürgers. Er muss wachsam und bereit sein, gerecht zu sein; denn immer kann ein Gerechtigkeitsbedürftiger ihm über den Weg laufen. Damit stellt sich heraus, dass die Beziehung zum Anderen „der innere Grund der [...] Gerechtigkeit ist“ (Trude 1955: 61). Denn durch die pragmatisch konkrete und direkte Ausrichtung auf den Anderen konstituiert ist eine Gemeinschaft und mit ihr eine soziale Ordnung. Hieraus kann geschlossen werden, dass ohne diese charakterliche Disposition der vollkommenen Gutheit als Gerechtigkeit ein gemeinschaftliches Leben unmöglich wäre. Auf diese Weise ist die Gerechtigkeit „die wichtigste der Tugenden, und weder der Abendstern noch der Morgenstern ist so wunderbar“ (NE V 3 1129b 28-29).

Historisch durchlief die Gerechtigkeit als ethischer Begriff viele bekannte Autoren, auf die ich in dieser kurzen Übersicht nicht näher eingehen kann; jedoch ist Immanuel Kant einer der einflussreichsten Schriftführer der Gerechtigkeit. An seinem Beispiel möchte ich paradigmatisch erläutern, auf welche Weise die Gerechtigkeit Einfluss auf die Gesellschaft nimmt. Es ging ihm vor allem um eine soziale Ordnung, die er einzig durch das Recht gefestigt sah: „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.)“

(MS, Fussnote 2). Somit ist es die Rechtschaffenheit, die den gerechten Bürger ausmacht. Denn „[a]lles moralische so genannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz“ (MS, Fussnote 2). Mit Kant ist also davon auszugehen, dass jedes Mitglied der Gesellschaft zunächst eine Rechtsperson, d.i. eine Person, die Rechte besitzt, ist. Diese Rechte müssen von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft, die ebenfalls Rechtspersonen sind, akzeptiert werden und unangetastet bleiben. Auf dieser Basis funktioniert nach Kant die soziale Ordnung. Gerechtigkeit definiert sich also über das Recht und seinen Vollzug. Damit geht es Kant in erster Linie nicht um die Gerechtigkeit gegenüber dem Menschen, sondern gegenüber dem Gesetz.

Doch mit dem Menschenbild, das im Zuge von ökonomischen und technischen Innovationen einhergeht, verändert sich auch das Bedürfnis der gesellschaftlichen Akzeptanz. Es reicht nicht mehr den Menschen mit Rechten zu versehen, und ihn damit als ein vollwertiges Mitglied seiner Gesellschaft zu betrachten. Das Stichwort heißt hier Autonomie; doch wird der Mensch nicht autonom geboren. „Autonomie ist eine [...] intersubjektive Größe“ (Honneth 2010: 62). Damit bewegen wir uns bereits in Richtung der Anerkennung. Denn Autonomie kann einem Menschen nicht *ex lege* zugesprochen werden, sie wird anerkannt. Ein Kind besitzt keine Autonomie; erst im Zuge seines Erwachsenwerdens und seines entsprechenden Verhaltens, kann ihm Autonomie durch die Eltern und die Gesellschaft zugesprochen werden. Es wird dann als vollmundiges Mitglied der Gesellschaft anerkannt. Im weitesten Sinne ist Autonomie mit Freiheit (das zutun, was man möchte) gleichzusetzen. Jedoch bezieht sich eine solche Freiheit nicht nur auf den Einzelnen, sondern auch auf „Gruppierungen von“ Einzelnen (oder Minderheiten), die anerkannt werden wollen. Somit wird hier deutlich, dass in der eigentlichen Anerkennungstheorie, wie Thomas Bedorf (2010: 45) mit Hegel feststellt, „anstelle der Rechtsperson allein [...] - mit einem Wort Hegels - die „ganze Person“ Berücksichtigung finden [soll]“ (Erg. AC). Denn im Augenmerk auf den einzelnen Menschen gibt ihm die historisch neu erlangte individuelle Freiheit die Macht über sich selbst, seine Ansichten und seine Rolle in der Gesellschaft zu entscheiden.

„Mit diesem neuen Freiheitsverständnis veränderte sich erheblich, was als materielle Aufgabe der Gerechtigkeit verstanden wird: Während diese zuvor noch dazu diente, jedem gemäß einer vorgegebenen Statusordnung eine angemessene Stellung und ein entsprechendes Auskommen zu gewähren, soll sie nun allen Subjekten gleichermaßen einen Spielraum für die Verfolgung individueller Präferenzen garantieren“ (Honneth 2010: 54).

Diese Stellungnahme Axel Honneths mag zum Teil erklären, warum die Dringlichkeit der Debatte um den Anerkennungsbegriff so groß ist, und ebendiese so aktiv betrieben wird.

Unter seiner Schirmherrschaft gewinnt die politische Anerkennung aufbauend auf den Thesen Hegels an Bedeutung. Somit wird die Anerkennung als ein allgemeiner Begriff im philosophischen Diskurs in eben dieser Tradition betrachtet. Durch die Dreiteilung der Anerkennung Hegels in Liebe (als elterliche Anerkennung), Solidarität (Anerkennung innerhalb von Grup-

pen) und Recht (juristische und politische Anerkennung) wird der Schwerpunkt der Untersuchung - um auch der immer noch vorherrschenden Gerechtigkeit das Wasser reichen zu können - auf die Ebene des Rechts verlegt. Angemerkt sei hier, dass zwar in aktuellen philosophischen Lexika die Gerechtigkeit einen eigenen Artikel besitzt, die Anerkennung jedoch nicht. Diese Herangehensweise ist jedoch problematisch.

Methodologisch bleibt die Anerkennung auf der Ebene des Rechts innerhalb der Phänomenologie, da es hauptsächlich um den Kampf um Anerkennung von politischen Gruppen geht. Hier scheint der Schwerpunkt also nicht allzu sehr auf dem Anderen zu liegen, sondern auf einer Anerkennung auf politischer Ebene, die ihre Wurzeln in der Gerechtigkeit sucht. Durch die politische Ebene, auf der sich die Anerkennung im aktuellen Diskurs bewegt, wird der Andere so weit abstrahiert, dass er im Kontext des Bezuges der Anerkennung auf den Anderen, hier wäre dann von einer anderen politischen Gruppe die Rede, keine Rolle mehr spielt. Denn durch die politische Anerkennung soll Gerechtigkeit vollzogen werden, die die anerkennungsfordernde Gruppe beansprucht. Diese Abstraktion des Anderen stellt im aktuellen Diskurs ein Problem dar: Denn wer erkennt eigentlich an?

Jüngst stellte Paul Ricœur verschiedene Ebenen der Anerkennung dar, indem er drei Modi der Anerkennung untersucht. Zuerst setzt er sich mit der Anerkennung als Identifikation auseinander. Mit René Descartes und Kant wird hier das Anerkennen der Existenz des Anderen ergründet. Der zweite Teil behandelt die Anerkennung im Zuge des sich-Anerkennens. Ein besonderer Schwerpunkt wird in diesem Teil auf die narrative Identität und das handeln- und erzählen-Können gelegt. Auf diesen speziellen Teil der Anerkennung werde ich später noch genauer zu sprechen kommen. Der dritte Teil, in dem die gegenseitige Anerkennung behandelt wird, ist der eigentliche Hauptteil seiner Untersuchung. Hierin setzt Ricœur sich mit Hegels Auffassung eines andauernden gesellschaftlichen Kampfes um Anerkennung auseinander. Er versucht, diesen Zustand des Kampfes zu umgehen, und schlägt den Liebesbegriff der *Agapē* als einen Friedenszustand vor, der auf symbolischer gegenseitiger Anerkennung beruht. Damit ist die Anerkennung der Sphäre des Rechts und der Gesellschaft entzogen, und konzentriert sich auf ihre eigentliche Phänomenalität.

Die Auseinandersetzung Ricœurs mit der politischen Anerkennung als gegenseitige Anerkennung zeigt, dass es problematisch ist, die Sinnhaftigkeit der Anerkennung mit der Gewichtung auf einer phänomenologischen Ebene zu untersuchen. Es ist deswegen um so nötiger den Sinn von Anerkennung zu verstehen. Jedoch ist die politische Anerkennung hierzu nicht der passende Untersuchungsgegenstand.

Ich möchte - viel bescheidener - auf der Ebene der personellen und intersubjektiven Anerkennung ansetzen; also dort, wo ein Mensch als Mensch bzw. eine Person als Person sich selbst anerkennt und vom Anderen erkannt und anerkannt wird. Hier ist die Schnittstelle der Phänomenologie der Anerkennung und der Hermeneutik des Anderen. Hierzu möchte ich zunächst die Grundzüge der personellen Anerkennung erläutern, um im Anschluss auf die fünf

Grundsäulen der personellen Anerkennung einzugehen, die ich im folgenden Kapitel ableiten werde.

2 Grundzüge der personellen Anerkennung

Ziel der personellen Anerkennung ist es, nicht nur den Anderen als den Anderen, sondern diesen als eine *Person* anzuerkennen. Unter Person möchte ich hier vorerst als einen im Zuge der Autonomie handelnden Menschen verstehen; einen Menschen also, der sowohl selbständig als auch eigenverantwortlich handeln kann. Eine nähere Bestimmung des Personseins im Kontext der Anerkennung werde ich unten anbringen.

Mit der Person als Akteur geht die personelle Anerkennung über die politische Anerkennung und das bloße Erkennen hinaus; damit bleibt sie nicht auf der phänomenologischen Ebene, sondern vollzieht sich ebenso auf der Ebene der hermeneutischen Reflexion. Doch bevor dies geschehen kann, müssen noch einige Schritte gegangen werden.

Zunächst muss festgestellt werden, *wer* anerkennt. Der Anerkennende vollzieht einen Akt der Anerkennung. Somit ist unser erster Protagonist der Anerkennende als Akteur. Anerkennung wird damit zu einer Handlung, die der Akteur ausführt.

Grundsätzlich lässt sich personelle Anerkennung in zwei Schritte gliedern: Der erste Schritt ist die *Anerkennung des Selbst*; denn zunächst muss ein Jemand (A) sich selbst anerkennen. Der zweite Schritt betrifft die *Anerkennung des Anderen*. Dann erkennt A den Spaziergänger auf der Straße (B) als einen Anderen an. Der erste Schritt ist dahingehend notwendig, da die Anerkennung des Selbst, sich selbst als Handelnden anzuerkennen, bedeutet. Ohne diese Anerkennung des Selbst, könnte die Handlung nicht als die eigene erkannt werden; somit wäre der potentielle Akteur auch nicht in der Lage Anerkennung zu geben. Somit muss auch das Konzept der personellen Anerkennung in diesen zwei Schritten vollzogen werden. Im Folgenden führe ich die Eckpunkte der personellen Anerkennung in ihrem Zusammenhang und vor dem Hintergrund der beiden Schritte der Anerkennung ein.

Mit Ricoeur (2006: 120ff) ist in die Anerkennung des eigenen Handelns die Anerkennung des eigenen Selbst als (2.1) Identität miteinzuschließen. Deswegen wird hier im Besonderen auf seinen Identitätsbegriff eingegangen. Denn herausragend hat Ricoeur den Zusammenhang der Identität und der eigenen personellen Anerkennung beschrieben. Ein besonderer Schwerpunkt wird in diesem Teil auf die narrative Identität und das handeln- und erzählen-Können gelegt. Auf diese Weise kann A sich als anerkennungsgebende *und* anerkennungsbedürftige Person erkennen. Dieser erste Schritt der personellen Anerkennung als Anerkennung des Selbst muss, wenn er erfüllt wurde, auf den Anderen angewendet werden. Dadurch kann sie ebenso B als anerkennungsgebende *und* anerkennungsbedürftige Person erkennen. In dieser Beziehung muss zunächst an gegebener Stelle der hier verwendete (I.II) Personenbegriff defi-

niert werden, da es vor allem darum geht, auf welche Weise A und B einander (an)erkennen. Die Anerkennung der eigenen Identität und der Person bringt A und B jedoch nicht in ein klares Anerkennungsverhältnis. Wir bewegen uns immer noch in einem lockeren Verhältnis zweier autonomer Akteure.

Um den zweiten Schritt der personellen Anerkennung, die Anerkennung des Anderen, vollziehen zu können, muss an dieser Stelle der Etymologie der Anerkennung Aufmerksamkeit gezollt werden. Berücksichtigt man ferner der deutschen Bedeutung die englische und französische Bedeutung der Anerkennung, erhält man zusätzlich zur Dimension der Akzeptanz, des Lobes oder des Respektes, noch die Dimension von *acknowledgement*, im Sinne Stanley Cavells (2002) als Wissen und Empathie, und von *reconnaissance* als Dankbarkeit, Wohlwollen und Wertschätzung, wie sie Ricœur (2006) eingehend beschrieben hat. Aus diesem Bedeutungsspektrum können wir nunmehr auf die Eckpunkte des zweiten Schrittes der personellen Anerkennung schließen. Diese lassen sich nach dem epistemologischen Wert des Anerkennungsgrades der personellen Anerkennung ordnen.

Zur Anerkennung des Anderen braucht es damit mit Cavell (2.3) Empathie und mit Ricœur (2.4) Wertschätzung. A muss also B als fühlendes, atmendes Wesen wahrnehmen können, um ihn nachvollziehen zu können und ihn damit in seinem Handeln anzuerkennen. Jedoch passiert mit der Wertschätzung auch eine mit der Anerkennung schwingende Bewertung der anerkannten Person. Im Zuge einer idealen Anerkennung in diesem Kontext muss B von A als gleichwertig anerkannt werden. Damit ist B nicht mehr irgendwer, sondern eine Person, die mit einem bestimmten einzigartigen Wert - in diesem idealen Fall einem A gleichen Wert - versehen ist. Damit sind wir bei einer der Ethik sehr nahen einer Komponente der Anerkennung gelangt. Denn welcher Wert kommt einem Akteur innerhalb einer Gemeinschaft im Vergleich zu dieser zu? Deswegen muss der Eckpunkt der Wertschätzung um die (2.5) adäquate Würdigung erweitert und untersucht werden.

Diese Eckpunkte gegliedert in zwei Schritte der personellen Anerkennung entsprechen dem Verfahren der hermeneutischen Reflexion. Damit muss diesem gesamten Prozess der Anerkennung das (3.) *Verstehen des Anderen* unterstellt werden. Auf dieses Verstehen und sein Vorgehen wird schließlich eingegangen. Damit sind die Eckpfeiler der personellen Anerkennung komplett.

Im folgenden Teil stelle ich die Bestandteile des eben erläuterten Grundkonzepts der personellen Anerkennung vor. Wir beginnen mit der Anerkennung des Selbst. Diese besteht wie oben bereits erläutert aus den Teilen Identität und Person, um im zweiten Schritt, die Anerkennung des Anderen, in seinen Bestandteilen zu untersuchen.

2.1 Identität

Identität bedeutet im philosophischen Jargon - allgemein formuliert - ein Teil, der gleich ist, z.B. zwei Begriffe, die das Gleiche bezeichnen, wie Baguette und Stangenweißbrot. Es ist jedoch klarzustellen, dass wir es hier nicht mit philosophischen Identitäten zutun haben, sondern mit der kulturwissenschaftlichen Definition von Identität als Individualität und als individuelle Persönlichkeit gegenüber anderen, indem wir die Identität konkret auf die Existenz eines Menschen beziehen. Trotz dessen hängen beide Herangehensweisen auf besondere Art zusammen, schon allein, da sie den gleichen Begriff für sich beanspruchen. Mit Ricœur können wir *Identität* und seine Bedeutung von zwei lateinischen Wurzeln (a) *idem* (lat. gleich) und (b) *ipse* (lat. selbst) ableiten. Im Kontext der kulturwissenschaftlichen Definition von Identität bedeutet dies:

- (a) Die *idem*-Identität bezieht sich auf den Teil der menschlichen Identität, mit der die Selbigkeit, also das Gleichbleibende, des Akteurs bezeichnet wird. Sie entspricht einer numerischen Identität, die die „Beständigkeit in der Zeit“ (Ricœur 2005a: 11) einer Sache oder eines Akteurs beschreibt, aber auch „wenn mehrere Vorkommnisse von etwas Vorkommnisse eines und desselben sind“ (Welsen 2007: 171). Hierunter fallen der Phänotyp, aber auch gewisse spezifische Habiti.
- (b) Durch die *ipse*-Identität wird die Selbstheit des Akteurs hervorgehoben. Sie macht den dynamischen Charakter der Identität aus und ist damit der Teil der Identität, der sich durch Erfahrungen verändern kann. Trotz dieser Prozesse bleibt der Akteur aber immer noch er selbst (Ricœur 2005a: 11).

Beide Identitäten treffen im Menschen aufeinander und bilden das, was im Allgemeinen als seine Persönlichkeit bezeichnet wird. Damit wird in den Identitätsbegriff impliziert, dass der Akteur zwar im *idem* einen unwandelbaren Kern besitzt, jedoch wird durch *ipse* die Möglichkeit gegeben, Veränderungen einzuleiten und somit dem Totalitätsanspruch des *idem* zu entgehen. Konkret kann die Persönlichkeit, in der *idem* und *ipse* zusammenfallen, nach Ricœur (2005a: 150) auch als Charakter bezeichnet werden. Denn der Charakter ist „die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale, die es ermöglichen, ein menschliches Individuum als dasselbe zu reidentifizieren“ (Ricœur 2005a: 148); er macht den Akteur also einzigartig, denn es gibt keine zwei Akteure, die den gleichen Charakter besitzen. Durch seine Grundständigkeit in der Identitätsentwicklung stellt der Charakter eine Kontinuität in der Existenz dar. Jedoch geht er auch über diese Grundständigkeit hinaus: Er macht die Selbstheit aus. Denn laut Ricœur liegt es zum einen am Akteur, ob er dem Charakter zustimmt (Ricœur 2005a: 148), zum anderen ist der Charakter eines Akteurs als eben die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale zu einem anderen Akteur seine eigentliche Selbst-Ständigkeit (Ricœur 2005a: 151).

Es ist wichtig dies im Gegensatz zum oben aufgeführten ethischen Charakter der allgemeinen Gutheit nach Aristoteles, wie er oben beschrieben wurde, aufzuführen, da hier nochmals ersichtlich wird, dass innerhalb der Anerkennung zunächst der personelle, individuelle Aspekt Vorrang hat. Die hier genannte Definition des Charakters umfasst ebenso Habitus, also beispielsweise die Verhaltensweisen und Gewohnheiten des Akteurs (Ricoeur 2005a: 150). Der Habitus als Haltung kann sich in Hinblick auf *idem* und *ipse* in drei Funktionen im Charakter des Akteurs manifestieren.

- (a) Der Habitus als Gewohnheit verleiht dem Charakter eine Geschichtlichkeit, indem er sich über Gewohnheiten, die bereits seit Jahren geformt, oder diese neu angenommen werden (Ricoeur 2005a: 150).

„Die Gewohnheit verleiht dem Charakter eine Geschichte - eine Geschichte aber, bei der die Sedimentierung dazu neigt, die vorangehende Innovation zu überdecken und sie im Grenzfall aufzuheben“ (Ricoeur 2005a: 150).

Hier lässt sich der Vollzug einer Überdeckung des *ipse* durch das *idem* beobachten, und zwar, dass Bereiche der Gewohnheit gleich bleiben, andere aber dynamisch sind und erneuert werden.

- (b) Der Habitus als eingenommene Haltung oder ein Verhalten hat auf das soziale Umfeld, in welchem der Akteur sich bewegt, Einfluss. Damit geht ein Identifizierungsprozess einher, der in einem sich-in-der-Gemeinschaft-Wiedererkennen mündet. Hierzu gehört auch die Identifikation mit Werten, Normen, Idealen, Vorbildern etc. zu denen eine Haltung eingenommen wird (Ricoeur 2005a: 151). Im Charakter zeigen sich diese Identifizierungsprozesse in der Loyalität des Akteurs. Durch das charakterliche Zusammenspiel der Dynamik der Identifizierung und Beständigkeit der Loyalität treffen hier ebenso *ipse* und *idem* aufeinander. Sie setzen sich in gegenseitige Dependenz. Bereits in dieser zweiten Funktion des Habitus können wir Ricoeur (2005a: 151) in seiner Feststellung zustimmen: „Dies beweist, daß man ohne das *ipse* das *idem* der Person nicht zu Ende denken kann - selbst dann nicht, wenn das eine das andere überdeckt“.

- (c) Im dritten Punkt will Ricoeur aus den vorhergehenden beiden Funktionen eine Synthese ziehen: Im Versprechen als gehaltenes Wort findet er die Gewohnheit als Beständigkeit in der Zeit und die Haltung als Loyalität vereint. Denn ein Versprechen zu halten, bedeutet die Verantwortung für dieses Versprechen zu übernehmen. Durch das Halten des Versprechen tritt in der eigenen Identität eine Beständigkeit in der Zeit zutage. Denn es wird gegeben, um in einem zukünftigen Moment eingelöst zu werden. In diesem Sinne stellt sich die personale Identität nach Ricoeur inmitten einer Erzählung, die als abstrakte, nie einzufangende Gegenwart Vergangenheit und Zukunft verbindet und der Akteur die Hauptfigur seines eigenen Lebens als seine eigene Geschichte ist. Damit tritt eine Spannung in die Dialektik von *idem* und *ipse*, die in dem von Ricoeur geprägten Begriff der narrativen Identität mündet. Denn

„[d]ie Erzählung konstituiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der Geschichte konstituiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt“ (Ricoeur 2005a: 182).

Wir können daraus folgern, dass die personale Identität, wie sie oben beschrieben wurde, als narrative Identität sich auf der Anerkennung der eigenen Erzählung als personale Geschichte, im Sinne einer Historie, aufbaut. Die eigenen Handlungen der Vergangenheit müssen als die eigenen erkannt und anerkannt werden, um diese auch für die Zukunft konstituieren zu können.

Damit ist die narrative Identität in Eckpunkten zusammengefasst. Es konnte dargestellt werden, wie die personale Identität in Zeit und Erzählung verwoben ist, sodass sie niemals eines sein kann, *idem*-Identität oder *ipse*-Identität, sondern immer *beides zugleich*. Dies ist nun auch die Anerkennung der eigenen Identität, wie sie von Ricoeur intendiert wird: das Anerkennen der eigenen Handlungen und der eigenen Identität als die eigene Geschichte; und das Besitzen der Potenz diese Geschichte zu erzählen. Doch widmen wir uns nun der Konstitution des eigentlichen Akteurs.

2.2 Person

Bevor auf die Anerkennung des Anderen geschlossen werden kann, muss geklärt werden, wer diese oben genannte personale Identität ist, die handelt. Mit Ricoeur konnten wir feststellen, dass die personale Identität ein komplexes, in der Zeit verwobenes Konstrukt ist, das niemals vollendet ist. Er definiert diese Identität über die Eigenverantwortlichkeit in Bezug auf das eigene Handeln. Im klassischen Jargon Heideggers gesprochen, tragen sie für ihr Handeln „Sorge“ (Ikäheimo 2009: 330). Mit der Sorge wird nicht nur Verantwortlichkeit in den Begriff der Person gebracht, sondern auch ein ethischer bzw. moralischer Wert, der sich auf den Anderen bzw. „den Nächsten“ richtet. Denn, so beschreibt Ricoeur das Verhältnis vom Selbst und dem Anderen,

„[i]n diesem Sinne begreife ich das Verhältnis des Selbst zu seinem Anderen nicht anders denn als Suche nach einer moralischen Gleichheit auf den verschiedenen Wegen der Anerkennung“ (Ricoeur 2005b: 231).

Er bezeichnet schließlich „diese Bewegung des Selbst zum Anderen hin [als] Fürsorge“ (Ricoeur 2005b: 230; Erg. AC). Durch die Fürsorge wird der Person ein sozialer Charakter verliehen. Dahingehend ist Anerkennung der Person konstitutiv für die Gemeinschaft, indem andere Personen anerkannt werden und für sie Sorge getragen wird. Dies zeichnet die Person gegenüber anderen Wesen aus und macht die Sorge und Fürsorge zum kleinen, aber feinen Unterschied zwischen Mensch und Tier.

„Es gibt Lebewesen, die sich von anderen Lebewesen, denen sie ansonsten gleichen, dahingehend unterscheiden, dass sie ihre Welt durch Werte und gesellschaftliche Normen organisieren oder als durch Werte und gesellschaftliche Normen organisiert erfahren. Solche Lebewesen - also wir selbst - nennen wir *Personen*“ (Ikäheimo 2009: 329).

Eine Person ist damit, wie der Bürger der *Polis* auch, ein organisiertes Mitglied der Gesellschaft. Jedoch definiert sich die Person nicht über die Rechte und Pflichten eines Bürgers des Staates, sondern über ihren Beitrag für die Gemeinschaft. Hier werden Rechte und Pflichten nicht für den Staat befolgt, sondern für alle. Wenn somit jemand als Person bezeichnet wird, dann muss er als eben dieses Mitglied der Gesellschaft anerkannt worden sein. Innerhalb einer auf Autonomie der Bürger basierenden Gesellschaft gilt somit die Gleichung:

„Ich muss den Anderen als Anerkennungsgeber anerkennen, damit die Sicht des Anderen für mich als Anerkennung gilt. Anerkennung in eine Richtung setzt stets Anerkennung in beide Richtungen voraus“ (Laitinen 2009: 301).

Es konnte herausgestellt werden, dass Personen in der Gemeinschaft anerkannte Akteure sind, die andere Mitglieder der Gemeinschaft anerkennen und damit Sorge für diese tragen bzw. Verantwortung für ihr Handeln gegenüber anderen übernehmen. Damit sind wir nun bei der Frage angelangt, auf welche Weise der Andere als Akteur anerkannt werden kann. Somit gehen wir nun zum zweiten Schritt, der Anerkennung des Anderen, über.

2.3 Empathie

Phänomenologisch sind Gefühle, Empfindungen und Emotionen Spiegel der personellen Identität; durch sie werden innere Vorgänge nach außen getragen. Um einen Anderen anerkennen zu können, muss davon ausgegangen werden, dass er ebenso Gefühle besitzt; andernfalls müsste er als ein lebloses Objekt bzw. „Ware“ betrachtet werden. Um die Gefühle des Anderen nachvollziehen zu können, braucht es Empathie. Empathie, Mitgefühl und Nachempfindungsvermögen gründen sich auf Gefühlen. Hierunter fallen Situationen, wie: Im Gefrierfach steht nur noch ein Becher Schokoladeneis. A weiß, dass B gerne Schokoladeneis ist, aber Vanilleeis nicht sehr mag, selbst mag A aber lieber Vanilleeis. Da A weiß, dass, wenn dieser Becher Vanilleeis beinhalten würde, und B an ihrer Stelle wäre, sie sich darüber freuen würde, wenn B A diesen Becher überlässt. Also lässt A den Becher für B stehen und isst etwas anderes. Eine andere Situation wäre schlicht und einfach das Trösten bei Liebeskummer oder Krankheit. Mit Stanley Cavell wollen wir uns dem Zusammenhang der Empathie und der personellen Anerkennung widmen.

Als Skeptiker stellt sich Cavell die Frage, wie A wissen kann, dass B - beispielsweise - Schmerzen habe, und wenn sie es nicht wissen kann, wie kann B ihr dann glauben, bzw. dieser sogar dieses Wissen mit ihr teilen? Phänomenologisch ist es unmöglich, denselben Schmerz zu

verspüren, denn dies würde bedeuten, dass ein doppelter Schmerz vorhanden sein müsste. Faktisch ist der Schmerz jedoch nur bei Einem vorhanden, der Andere kann ihn lediglich *nach*fühlen.

Der Skeptiker muss jedoch auch eingestehen, *dass* der Akteur auf die Aussage „Ich weiß, ich habe Schmerzen“ in jedem Fall reagiert. Dies bedeutet, dass dieser Aussage ein gewisser Wahrheitsgehalt zugesprochen wird. Mit Cavell (2002: 58) gesprochen „schließen“ wir darauf, dass ein Anderer schmerzen hat, indem er sich entsprechend verbal oder mimisch äußert. Statt sich mit dem Phänomen des Schmerzes auseinanderzusetzen, konzentriert sich Cavell (2002: 60) vornehmlich auf die Signifikanz und das Bedeutungsspektrum der Phrase „Ich weiß“. über das englische „I know“ kommt er zu „Ich kenne“, im Sinne des Ausspruchs „Ich kenne Paris, da ich dort mehrere Jahre lebte“; damit wird ausgedrückt, dass etwas vertraut ist. Es gibt jedoch auch die Antwort „Ich weiß“ auf Fragen, wie „Dein Kollege kann aber ganz schön schwierig sein“. Damit ist der Ausdruck „Ich weiß“ als Zustimmung aufzufassen, „um zu sagen, dass man schon wusste“ (Cavell 2002: 60). Den Clou schafft Cavell jedoch, indem er „Ich weiß“ als Form einer Anerkennung herleitet. Die Formel ist so simpel wie effektiv: Wenn ich zugebe, etwas zu wissen, erkenne ich es als wahr an; eben auch den Schmerz. „Ich weiß, ich habe Schmerzen“ bedeutet, den Schmerz als solchen anzuerkennen. Wissen und Anerkennen scheinen damit gleichwertig; Anerkennung wiegt jedoch schwerer als Wissen: „Wenn ich mein Zuspätkommen anerkenne, folgt, dass ich weiß, ich komme zu spät (genau das besagen meine Worte)“ (Cavell 2002: 62). Denn nur das Wissen um etwas bedeutet nicht seine Anerkennung, jedoch umfasst die Anerkennung das Wissen um etwas. Denn A kann zwar wissen, dass sie zu spät kommt, sie kann aber B gegenüber so tun, als wäre sie es nicht. Damit erkennt sie ihr zu spät kommen nicht an. Hier deutet sich bereits die Anerkennungsstruktur an, wie sie bis zu diesem Punkt beschrieben wurde. Das Wissen um etwas setzt die Anerkennung dieses Etwas in der eigenen Identität als Akteur und Person voraus. Damit legt Cavell der Aussage „Ich weiß, ich habe Schmerzen“ zunächst die Anerkennung in die Worte des Schmerzhabenden (Cavell 2002: 69), indem er bedingt, dass dieser anerkennt, dass er Schmerzen hat. Doch betrachten wir nun die Rolle des Anderen: Wenn A hört, dass B Schmerzen hat, dann teilt B sein Wissen mit A. Dadurch wird A sozusagen zum „Mitwisser“. A hat daraufhin die Möglichkeit der Reaktion:

„Es reicht nicht, dass ich weiß (mir gewiss bin), dass du leidest - ich muss etwas tun oder offen legen (was immer getan werden kann). Kurz, ich muss es anerkennen, andernfalls weiß ich nicht, was „(dein oder sein) Haben von Schmerz“ bedeutet“ (Cavell 2002: 70).

Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der Modus der Anerkennung bei A und B oben in unserem Beispiel anhand der Schmerzen gleich ist. Vielmehr ist As Anerkennung eine schwache Spiegelung der Anerkennung Bs, der allein nur wissen kann, wie sein Schmerz ist.

Dadurch wird aus Cavells Ansatz ersichtlich, wie Bedorf (2010: 132) bereits festgestellt hat, dass es in erster Linie nicht um Anerkennung von Wissen geht, sondern um ein bestimmtes Verhalten zum Gewussten. Es kann also herausgestellt werden, dass es notwendig für die

Anerkennung des Anderen ist, den Anderen als *handelnde* und fühlende Person anzuerkennen und entsprechend des Erkannten zu handeln.

Doch bevor dies passiert, steht A vor einem Problem. Sie sieht sich mit der Frage konfrontiert, wie sie mit dem Wissen, das sie hat bzw. ihr gegeben wird, umzugehen hat. Anerkennung passiert nicht willkürlich. Es muss in diesem Kontext adäquat entschieden werden, was anerkannt wird, und was nicht. Damit sind wir zunächst bei der allgemeinen Wertschätzung eines Akteurs angelangt, bevor wir seinen Wert innerhalb einer adäquaten Würdigung untersuchen können.

2.4 Wertschätzung

Wertschätzung bezeichnet den Wert des Anderen, *in dem* er anerkannt wird. Denn Anerkennung wird nicht willkürlich vergeben, sondern aufgrund von bestimmten Werten, die in der anerkannten Person erkannt wurden, und diese als eben diese Person herausstellen. Damit geht Wertschätzung in mancher Weise über das Erkennen des Wertes der Person für die Gemeinschaft hinaus und lässt Werte individuell gelten, sodass die Anerkennung der Person mit dem Wert der Autonomie und ihrer Leistung in der Gemeinschaft verbunden ist. Dieses Kapitel hat es verdient, gesondert innerhalb seiner Wertkomplexität untersucht zu werden. Jedoch ist hier nicht der gegebene Platz dazu. Deswegen beschränke ich mich auf eine kurze Darstellung der Problematik und das Aufzeigen der Rolle der Wertschätzung innerhalb des Konzepts der personellen Anerkennung.

Oben wurde der Akteur als Person, die sich mit den Werten und Normen der Gesellschaft organisiert, bereits axiologisch definiert. Heikki Ikäheimo (2009: 331) stellt jedoch fest, die Tradition Hegels aufgreifend, dass Personen einander nicht nur axiologisch erkennen und anerkennen, sondern auch in der „deontische[n] Dimension“, indem sie einander Achtung und Respekt zollen. über diesen Weg gerät die Anerkennung wieder in die Nähe der Gerechtigkeit. Was Ikäheimo jedoch unterlässt, ist, die axiologische Dimension und die deontische Dimension der Anerkennung im Genauen zu untersuchen und gegeneinander auszuwerten. Es reicht nicht, im Rahmen der Ethik Axiologie und Deontik gegenüberzustellen. In Bezug auf die Person ist es unerlässlich, die besondere Ausdrucksweise ihr gegenüber zu untersuchen. Denn die Anerkennung als Erkennen erfolgt immer zuerst als Erkennen der Person. Da das Erkennen der Person jedoch mit bestimmten, der Person zugeschriebenen Werten verbunden ist, bis sie als Person anerkannt wird, kann die Anerkennung auf der personellen Ebene nur axiologisch vollzogen werden. Denn Achtung und Respekt sind mit erbrachten Leistungen verbunden, die ein Bild der Eigenschaften einer Person vermitteln. Der eigentliche Wert des Status einer Person bleibt hiervon unangetastet; die deontische Ebene setzt vielmehr die Person bereits voraus. Damit ist die Anerkennung als Respekt oder Achtung immer zuerst von der Erkenntnis und der Anerkennung des Personseins abhängig.

Zwar kann A wertschätzen, dass ein Tiger ihren Erzfeind C, der bis zu diesem Zeitpunkt vollkommen gesund war, tötet. Jedoch ist die Freude über diese Tatsache nicht aus dem Respekt der Handlung des Tigers entsprungen. As Freude nährt sich aus dem überraschenden Tod von C. A muss davon ausgehen, dass C einfach zur falschen Zeit am falschen Ort war und die Handlung des armen Tieres nicht dazu diente, bewusst C zu töten, sondern weil es entweder hungrig war oder sich angegriffen fühlte.

Es ist mit Ikäheimo (2009: 335) einzuräumen, dass Achtung und Respekt für die Person konstitutiv sind, da sie die Eigenschaften und den Charakter der Person bestätigen, aber sie sind für die Disposition der personalen Identität nicht notwendig. Ausgehend von der Definition der Person als eigenständig handelnd, ist es nicht relevant, ob die erbrachte Leistung bzw. die vollzogene Handlung nicht mehr axiologisch, sondern deontisch bewertet wird. Denn die vollzogene Handlung ist nicht mit der axiologischen Erkenntnis der Person verbunden. Ein Mensch kann nicht als Person erkannt werden, ohne seine Handlungen zu respektieren. Es kann jedoch keine Handlung von einer Nicht-Person, also allen anderen Wesen, denen ich keine Disposition zum eigenständigen Handeln unterstelle, respektiert werden. Damit kann die Unterscheidung zwischen axiologisch und deontisch nivelliert werden.

Im Sinne Ricœurs ist hierbei die gegenseitige personelle Anerkennung ebenso konstitutiv für die personale Identität in der Gemeinschaft, da auf jede Handlung eine Reaktion erfolgt, die entweder bestätigend oder abwertend ist. Auf diesem Erfahrungspensum gründen wir unser Selbstbild und damit unsere Identität. Wann die Reaktion auf eine Handlung bestätigend oder abwertend ist, hängt mit der adäquaten Würdigung dieser Handlung zusammen. Diese wollen wir nun etwas näher betrachten.

2.5 Adäquate Würdigung

Arto Laitinens (2009: 301) beschreibt adäquate Würdigung eindrücklich innerhalb des Anerkennungsbegriffs. Durch sie bekommt die Anerkennung einen besonderen Aspekt innerhalb der Gemeinschaft selbst. Denn

„[d]er Gedanke der adäquaten Würdigung hingegen beruht auf der Idee, dass wir nicht nur als Anerkennungsgeber klassifiziert, sondern *adäquat*, das heißt, unter Berücksichtigung all unserer normativ relevanten Merkmale, behandelt werden wollen“ (Laitinen 2009: 301; Herv. AC).

Durch die adäquate Würdigung wird die Anerkennung also noch vertieft, indem es nicht mehr um das Erkennen von Gemeinschaftsmitgliedern geht, und um das Erkennen eines Wertes der Person, sondern um den Wert der Person innerhalb eines Teilbereiches der Gemeinschaft gegenüber Anderen, der normativ geregelt ist.

Das obige Zitat rechnet der adäquaten Würdigung die Potenz zu, dass sie das Maß der Würdigung einer bestimmten Personengruppe vergleichen kann. Laitinen (2009: 308) beschreibt

die Möglichkeit, dass einer Person adäquate Würdigung widerfährt, ohne dass sie dies begreift. Doch übersieht Laitinen, dass adäquate Würdigung nicht auf zwei Personen begrenzt ist, sondern mindestens auf drei: Adäquat kann etwas (oder jemand) nur im Vergleich zu einem Anderen sein. Damit haben wir die (Autoritäts)Person, die die Würdigung ausspricht, einen Gewürdigten und (mindestens) einen, der die Würdigung akzeptiert. Daraus folgt, dass adäquate Würdigung aus zwei Partizipanten und einem Dritten, der diese Würdigung innerhalb der Gruppe anerkennt und nicht dagegen protestiert, besteht. Denn er muss akzeptieren, dass im Vergleich zu ihm der Andere die Würdigung erhalten hat, und nicht er. In Hinblick auf die oben diskutierte Handlungsdimension der Person können wir nun mit Laitinen (2009: 307) „die adäquate Würdigung als ein Reagieren auf die tatsächliche normative Relevanz der Eigenschaften des anderen begreifen“. Diese Art der Reaktion kann jedoch niemals spontan sein, denn es muss vorher ein Vergleich erfolgen. In dieser Hinsicht kann gesagt werden, dass, allgemein formuliert jede Person die ihr zustehende adäquate Anerkennung erfährt.

Es muss betont werden, dass es hierbei nicht um den Respekt geht, sondern lediglich um die Akzeptanz der Würdigung innerhalb eines aus mindestens drei Partizipanten bestehenden Personenkreises. Falls dies nicht geschieht, erfährt der Gewürdigte lediglich eine Würdigung. Die Adäquanz dieser muss in diesem Fall strittig bleiben.

Durch die Stufen der Empathie, Wertschätzung und adäquate Würdigung vollzieht sich ein Prozess des Anerkennens. Dieser Prozess lässt sich hermeneutisch als ein Verstehen und Nachvollziehen des Anderen erfassen. Diesen Prozess möchte ich im folgenden Kapitel kurz nachskizzieren.

3 Verstehen des Anderen als Prozess der Anerkennung

Wir haben feststellen können, dass im Akt des Anerkennens des Anderen der Andere als Person erkannt wird. Indem B erkannt wird, vollzieht sich in A ein Akt der Erkenntnis des Anderen. Damit geht mit der Anerkennung die Erkenntnis einher. Ich möchte an dieser Stelle nicht über Erkenntnis im Allgemeinen, sondern über Erkenntnis als Akt des Verstehens sprechen. Im Besonderen möchte ich auf den Verstehensbegriff von Hans-Georg Gadamer eingehen.

Zunächst geht Gadamer davon aus, dass Verstehen eine Disposition des Akteurs ist. Verstehen ist damit nicht mehr „das spezifische Verhalten eines Interpreten“ (Joisten 2009: 141), sondern „Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber“ (Gadamer 1986: 264). Daraus kann geschlossen werden, dass der Akteur kontinuierlich verstehen *will*; in unserem Fall bezieht sich das Verstehen auf das Verstehen des Anderen als Person und auf seine Verflechtung in der Gemeinschaft. Der Akteur wird damit zu einem unermüdeten permanenten Hermeneutiker, der das Gehörte/Gesagte be- und auswertet. Auf diese Weise ist Gadamers Begriff der *Horizontverschmelzung* zu verstehen. Hierbei geht es dar-

um, das wirkungsgeschichtliche Verstehen zweier Individuen zu symbiotisieren. Denn treffen zwei Individuen aufeinander, dann treffen zwei Kultur- und Wissenshorizonte aufeinander. Kommunizieren diese beiden Individuen miteinander, dann vollzieht sich über den Kommunikationsgegenstand eine *Horizontverschmelzung* der beiden individuellen Horizonte. Dies bedeutet, dass die beiden Individuen sich zwar verstehen, aber sie müssen sich über das Kommunizierte nicht einig sein; Zustimmung ist damit eindeutig ausgeklammert. Es geht hier lediglich um den Nachvollzug des Kommunizierten und das Verstehen dessen. *Horizontverschmelzung* kommt auf diese Weise dem Verstehen zweier Individuen am nächsten.

Denn faktisch ist es A definitiv nie möglich B selbst (im idealen Sinne) voll und ganz zu verstehen. Deswegen muss A auf ihr empathisches Vermögen zurückgreifen, um B verstehen und nachvollziehen zu können. A ist nicht B. Somit kann nur ein Verstehen As von B über einen Gegenstand, dies wäre hier das *Sujet* des Gespräches, aufkommen. Damit ist das maximale Verstehen auf die Phrase As „Ich verstehe Bs Meinung bezüglich ...“ beschränkt. So müssen wir konstatieren, dass Verstehen in jedem Fall an die Kommunikation zwischen zwei Subjekten gebunden ist. Hier wird im Besonderen ersichtlich, wie die Person anerkannt wird. Durch das empathische Verstehen vollzieht sich der Akt der Erkenntnis des Anderen als Person. In dem Moment, in dem der Akt verstanden wird, vollzieht sich die Wandlung des einfachen Akteurs zur Person. Er wird als dem Selbst ebenbürtig angesehen, und in dieser Anerkennung wertgeschätzt.

4 Fazit

Wir konnten sehen, dass Anerkennung nicht nur auf der politischen Ebene von großer Wichtigkeit ist. Auch auf der personellen Ebene scheint eine erfüllende Existenz ohne Anerkennung nicht möglich. Denn, wie gezeigt werden konnte, ist personelle Anerkennung konstitutiv für die eigene Identität und das Personsein in der Gemeinschaft.

Die Person als Akteur in der Gesellschaft wie auch die personelle Identität des Selbst sind für eine Theorie der personellen Anerkennung von Belang. Damit ist das oben skizzierte komplizierte Konstrukt von Anerkennungsgeber und Anerkennungsnehmer grundlegend für den Begriffstand der Person und des Selbst.

Es geht in dieser Hinsicht nicht um eine Philosophie eines buber'schen „Ich“ und „Du“, oder einem sich-Erkennen im Angesicht des Anderen im Sinne von Immanuel Levinas. Es geht mir vor allem darum aufzuzeigen, dass Anerkennung nicht ohne Weiteres politisiert werden und damit mit der Gerechtigkeit nivelliert werden kann.

Es ist klar: Gerechtigkeit definiert sich, wie das Wort schon verlauten lässt, über das Recht, doch genügt es nicht lediglich eine Phänomenologie der Anerkennung zu betreiben und damit die Anerkennung mit der Gerechtigkeit gleich zu setzen. Wie bereits Hegel die Anerkennung mit Liebe, Recht und Solidarität identifiziert hat, können nicht ernsthaftige Theorien lediglich die Anerkennung als Anerkennung des Rechts gleichsetzen. Mit einer Analyse der personellen Anerkennung innerhalb der komplexen Identitätsstruktur von Ricœur's personeller Identität sollte aufgezeigt werden, dass Anerkennung immer zuerst personell (und individuell) vollzogen wird. Auf dieser Ebene ist sie der Seins-Modus, der den Menschen zu einer Person macht. So kann ich mit den Worten Thomas Bedorfs (2009: 102) schließen:

„Erst die Anerkennung sichert also, zumindest unter jenen historischen Bedingungen, da der Status des Einzelnen nicht mehr von vornherein festgelegt ist (wie etwa in polis- und Ständeordnungen), die Identität des Selbst als eine gelungene“.

verwendete Literatur

- ARISTOTELES *Nikomachische Ethik* Rowohlt (2006) (EN)
- BEDORF, THOMAS *Verkennende Anerkennung* Suhrkamp (2010)
- BIEN, GÜNTHER *Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)* in: *Aristoteles. Nikomachische Ethik* Akademie (2006)
- CAVELL, STANLEY *Wissen und Anerkennung* in: *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays* Fischer (2002)
- GADAMER, HANS-GEORG *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode* Mohr (1986)
- GÖLLER, THOMAS *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis* Königshausen u. Neumann (2000)
- HONNETH, AXEL *Das ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* Suhrkamp (2010)
- IKÄHEIMO, HEIKKI *Die Realisierung unserer Bestimmung. Anerkennung als ontologischer wie auch ethischer Begriff* in: *Anerkennung* Akademie (2009)
- JOISTEN, KAREN *Philosophische Hermeneutik* Akademie (2009)
- KANT, IMMANUEL *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in: *Wilhelm Weischedel Werke in zwölf Bänden* Suhrkamp (1977) (MS)
- LAITINEN, ARTO *Zum Bedeutungsspektrum des Begriffs „Anerkennung“: die Rolle von ad-äquater Würdigung und Gerechtigkeit* in: *Anerkennung* Akademie (2009)
- RICŒUR, PAUL *Wege der Anerkennung* Suhrkamp (2006)
- RICŒUR, PAUL *Das Selbst als ein Anderer* Fink (2005a)
- RICŒUR, PAUL *Annäherung an die Person* in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)* Meiner (2005b)
- TRUDE, PETER *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie* De Gruyter (1955)

VERAART, ALBERT *Gerechtigkeit* in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Metzler* (2004)

WELSEN, PETER *Erzählung und Ethik bei Paul Ricœur* in: *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen* Akademie (2007)