

Einleitung:

Symbolische Verletzbarkeit und Sozialität

Seit der Antike gilt die Fähigkeit zum Symbolverstehen und zum Symbolgebrauch als ein einschlägiges Kennzeichen des Humanen. Was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, so lautet seither das fast einstimmige Credo, ist seine symbolische Existenzweise: Er ist ein *animal symbolicum*. Im Anschluss an diese Bestimmung soll mit dem Begriff der symbolischen Verletzbarkeit hier zum Ausdruck gebracht werden, dass es in der folgenden Untersuchung um eine spezifisch menschliche Form der Verletzbarkeit geht: Die Fähigkeit, durch Symbole verletzt zu werden.

Als paradigmatische Form der symbolischen Verletzung kann der Akt der Beleidigung gelten. Im Gegensatz zu anderen Lebewesen scheint nämlich nur der Mensch in Konfliktsituationen jene symbolischen Gesten einzusetzen, die auf die Herabsetzung von Anderen zielen. Es liegt nahe, diese Beobachtung zu der Behauptung zuzuspitzen, dass dort, wo sich nichtmenschliche Lebewesen durch ihre physische Verletzbarkeit auszeichnen, Menschen durch ihre symbolische Verletzbarkeit charakterisiert sind. Eine solche Behauptung provoziert natürlich den Einwand, dass die physische Verletzbarkeit auch im menschlichen Zusammenleben eine gewichtige Rolle spielt. Diese Rolle soll mit der Verwendung des Begriffs der symbolischen Verletzbarkeit aber auch gar nicht infrage gestellt werden. Vielmehr soll mit seiner Hilfe deutlich werden, dass körperliche Übergriffe, gleich welcher Art, sich so gut wie nie im Register der physischen Schädigung erschöpfen, sondern auch eine symbolische Aufladung besitzen. So schmerzt der Schlag ins Gesicht nicht nur aufgrund seiner physischen Wucht, sondern auch aufgrund seiner symbolischen Bedeutung. Neben der körperlichen Verletzung, die er zufügt, bringt er zugleich auch eine Geringschätzung des Anspruchs auf Integrität des Betroffenen zum Ausdruck. Und oftmals zielen physische Gewalttaten sogar allein auf diese Dimension: etwa wenn es darum geht,

den Opponenten auf die Knie zu zwingen, sein Gesicht in den Schmutz zu drücken oder ihn lauthals um Gnade flehen zu lassen. In all diesen Fällen ist der eigentliche Gegenstand der physischen Gewalt die symbolische Vulnerabilität des Anderen. Anders als es auf den ersten Blick erscheinen mag, deckt dieser Begriff daher auch jene Formen der menschlichen Verletzung ab, die durch körperliche Gewalt zugefügt werden. Deutlich wird damit, dass die Hervorhebung der symbolischen Dimension der Verletzbarkeit weniger mit der Eingrenzung eines bestimmten Phänomenbereichs zu tun hat, als vielmehr damit, eine bestimmte Zugangsweise zur menschlichen Verletzbarkeit zum Ausdruck zu bringen.¹

Überraschenderweise ist die symbolische Verletzbarkeit des Subjekts in der Philosophie bisher weitestgehend eine Leerstelle geblieben. Zwar denkt bereits Aristoteles das *zoon politikon* vom *zoon logon echon* her und gründet damit das Nachdenken über die politische Ordnung auf die symbolische Natur des Menschen, doch bleibt schon bei ihm die symbolische Verletzbarkeit ein randständiges Phänomen, das hinter der Ausformulierung von politischen Tugenden zurückbleibt. Diese Tendenz zur Vernachlässigung der symbolischen Verletzbarkeit findet sich auch noch in der modernen politischen Philosophie wieder. Während Begriffe wie Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit immer wieder als normative Ausgangspunkte der Analyse, Beschreibung und Kritik unserer politischen Ordnung dienen, wird dem Begriff der symbolischen Verletzbarkeit als Instrument der Gesellschaftsanalyse so gut wie keine Aufmerksamkeit zuteil. Dabei zeigt sich bei genauerem Hinsehen doch relativ schnell, dass symbolische Verletzungen mit den oben angeführten Begriffen in einem engen Zusammenhang stehen, insofern die Auseinandersetzung mit Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit, um aussagekräftig zu sein, doch stets deren Kehrseite, das Leiden an Unfreiheit, Ungleichheit oder Ungerechtigkeit, mit einschließen muss. In gewisser Weise wird der Horizont, von dem sich die Grundbegriffe der politischen Philosophie abheben, durch den Begriff der symbolischen Verletzbarkeit aufgespannt, da diese ohne den Bezug auf Phänomene wie die Beleidigung, die Demütigung oder die Grausamkeit gar nicht in ausreichendem Maße verständlich würden. Zugespißt lässt sich daher festhalten: Ein dem menschlichen Leben an-

1 Der Analyse der symbolischen Verletzbarkeit des Subjekts gehe ich seit einiger Zeit zusammen mit meinem Kollegen Hannes Kuch nach. Vgl. hierzu unseren Aufsatz: »Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt«, in: Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer und Hannes Kuch (Hg.) *Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007, S. 179-210. Zum Zusammenhang von symbolischer Verletzbarkeit und gesellschaftlichen Machtverhältnissen vgl. insbesondere: Hannes Kuch, *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Frankfurt am Main 2013 (im Erscheinen).

gemessener Entwurf einer freien, gerechten und solidarischen politischen Ordnung muss auf dem Begriff der symbolischen Verletzbarkeit aufbauen. Die Ausarbeitung eines solchen Begriffs ist die Aufgabe dieser Arbeit. Diese fällt selbst jedoch nicht mehr in den Bereich der politischen Philosophie, sondern vielmehr in jenes disziplinäre Teilgebiet, welches sich der Erforschung der grundlegenden Strukturen des menschlichen Zusammenlebens widmet: der Sozialphilosophie.

Das zentrale Anliegen dieser Arbeit besteht also darin, die Bedeutung der symbolischen Verletzbarkeit für unser soziales Zusammenleben freizulegen. Das heißt, dass es nicht um dieses oder jenes konkrete Phänomen der symbolischen Verletzung geht, sondern um die Verletzbarkeit unseres Lebens überhaupt. Die Nominalform des Adjektivs macht deutlich, dass nicht ein einzelnes Ereignis, sondern die Eigenschaft, für alle möglichen Formen der symbolischen Verletzung empfänglich zu sein, im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung steht. Nicht die Wirklichkeit und Aktualität, sondern die Möglichkeit und Potenzialität der Verletzung unseres sozialen Lebens soll erkundet werden. Der grundlegende Gedanke, soviel sei vorweggenommen, besteht dabei darin, dass unsere symbolische Verletzbarkeit eine der wichtigsten Dispositionen in unserem sozialen Zusammenleben ist: Auf der einen Seite ist sie nämlich mit einer *rekognitiven Abhängigkeit* von Anderen verbunden, insofern wir darauf angewiesen sind, dass diese für unsere symbolische Verletzbarkeit Sorge tragen. Und auf der anderen Seite geht sie mit einer grundlegenden *moralischen Ausgesetztheit* an Andere einher, insofern wir fortwährend mit deren symbolischer Verletzbarkeit konfrontiert und dazu aufgerufen sind, für diese Sorge zu tragen. Zusammengenommen führen diese beiden Seiten zur Kernaussage dieser Arbeit, die sich in aller Kürze auf die These der *doppelten Asymmetrie des Sozialen* zuspitzen lässt.

Mit der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen wird zugleich auch der strategische Haupteinsatzpunkt dieser Arbeit deutlich. Im Gegensatz zu jenen sozialphilosophischen Entwürfen, welche die Beziehung von Subjekt und Anderem in einer wechselseitigen Symmetrie zu fundieren versuchen, geht es mir darum zu zeigen, dass das soziale Zusammenleben zunächst einmal asymmetrisch verfasst ist. Darunter, so wird sich zeigen, verstehe ich dreierlei: Erstens die *Un austauschbarkeit von sozialen Positionen* in einer sozialen Beziehung. Während die eine auf einer Abhängigkeit von Anerkennung gründet, durch welche symbolische Verletzbarkeit zuallererst hervorgebracht wird, steht bei der anderen die Ausgesetztheit an die Verantwortung für eben diese symbolische Verletzbarkeit im Vordergrund. Zweitens bezeichnet die doppelte Asymmetrie des Sozialen die *Ungleichheit von sozialen Relationen*. Die Abhängigkeit von Anerkennung und die Ausgesetztheit an die Verantwortung sind beide radikal asymmetrisch strukturiert, da die Subjekte in beiden Beziehungen jeweils

mehr auf den Anderen als auf sich selbst verpflichtet sind. Drittens schließlich meint die doppelte Asymmetrie des Sozialen die *Unterworfenheit von sozialen Identitäten*. Während das Verlangen nach Anerkennung ein Subjekt dazu zwingt, sich vor dem Hintergrund der Verantwortung für den Anderen zu entwerfen, zwingt die Gabe der Verantwortung den Anderen dazu, sich im Lichte der jeweils gegebenen Anerkennung zu verstehen. Mit der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen ist also dreierlei gemeint: die Unaustauschbarkeit von sozialen Positionen, die Ungleichheit von sozialen Relationen und die Unterworfenheit von sozialen Identitäten. Zusammengenommen zeigen diese Momente, dass sich das Soziale im Zuge einer spannungsgeladenen Dynamik von Abhängigkeit und Ausgesetztheit konstituiert, in deren Zentrum das Phänomen der symbolischen Verletzbarkeit steht. Innerhalb der Landschaft der Sozialphilosophie stellt diese Idee eine Alternative zu jenen Ansätzen bereit, die von einer grundsätzlichen Verbundenheit der Subjekte ausgehen und daher das Soziale als einen prinzipiell harmonischen Raum vorstellen. Sie bildet aber auch eine Alternative zu all jenen Ansätzen, die von einer elementaren Unverbundenheit der Subjekte ausgehen und daher das Soziale als einen antagonistischen Raum denken. Im Gegensatz zu diesen beiden Ansätzen lässt sich das Soziale im Ausgang der Verknüpfung der Überlegungen von Hegel und Levinas als ein spannungsgeladenes Geschehen verstehen, in dem soziale Bindekräfte fortwährend dadurch aktiviert werden, dass die Abhängigkeit von Anerkennung und die Ausgesetztheit an die Verantwortung in ein Wechselverhältnis zueinander treten. Gelungene Sozialität, so lautet daher die Pointe der folgenden Gedanken, basiert nicht auf wechselseitiger Symmetrie, sondern gerade auf wechselseitiger Asymmetrie.

Negative Sozialphilosophie

Die Untersuchung der symbolischen Verletzbarkeit des Subjekts lässt sich methodisch nun in jenen Strang philosophischen Nachdenkens eingliedern, der in jüngster Zeit vermehrt unter dem Stichwort einer »negativen Sozialphilosophie« diskutiert wird.² Unter diesem Begriff lassen sich zunächst all jene Ansätze zusammenfassen, welche die Untersuchung des Sozialen im Ausgang von negativen moralischen Phänomenen beginnen. Der damit umfasste Bereich ist dabei in einem sehr weiten Sinn zu verstehen: Zu ihm zählen Gewalt, Folter oder Tot-

- 2 Vgl. etwa Burkhard Liebsch, Andreas Hetzel und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Negativistische Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin 2011; sowie: Jonathan Allen, »The Place of Moral Negativity in Political Theory«, in: *Political Theory*, Bd. 29, Heft 3, 2001, S. 337-363; und: Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt am Main 2000.

schlag ebenso wie Ausbeutung, Entfremdung oder Zwang und Beleidigung, Lüge oder Betrug. Negative Sozialphilosophie meint also zunächst einmal all jene Ansätze, die zum Ausgangspunkt ihrer Gesellschaftsanalyse nicht die Reflexion auf soziale Ideale, sondern auf soziale Pathologien wählen. Ihr zentrales Bedürfnis ist es, wie es Theodor W. Adorno einmal ausgedrückt hat, »Leiden berechtigt werden zu lassen«.³ Ihrem Ansatz nach zielt die negative Sozialphilosophie also zunächst auf die Artikulation und Analyse sozialer Missstände. Damit füllt sie eine seit langer Zeit bestehende Leerstelle im philosophischen Diskurs. Negativen moralischen Phänomenen wird hier nämlich zumeist nur in sehr beschränktem Maße Aufmerksamkeit zuteil. In den Fokus geraten sie vor allem dort, wo soziale Ideale wie Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit verfehlt werden. Dadurch haben sie jedoch stets bloß einen abgeleiteten, sekundären Status. Sie kommen lediglich als Kehrseite von positiven Phänomenen in den Blick, ohne in ihrer Eigenständigkeit ernst genommen zu werden. Entgegen dieser Tendenz zur Vernachlässigung negativer moralischer Phänomene macht die negative Sozialphilosophie diese zu ihrem primären Gegenstand der Reflexion. Sie vermag dadurch nicht nur ein viel tieferes Verständnis solcher Phänomene hinsichtlich ihrer Motivationsstruktur, ihrer sozialen Bindungskräfte und ihrer gesellschaftlichen Funktionalität zu erlangen, sondern zugleich auch deutlich zu machen, welche Hürden, Schwellen und Gräben überwunden werden müssen, um positive soziale Ideale zu verwirklichen.

Neben der *phänomenalen* Vorrangstellung des Negativen zeichnet sich der Ansatz einer negativen Sozialphilosophie des Weiteren durch eine *systematische* Vorrangstellung des Negativen aus. Er lehnt sich dabei eng an unsere Alltagserfahrung an. Hier ist es nämlich häufig die Konfrontation mit unmoralischen Taten, welche zum Anlass wird, über moralisch besseres Handeln nachzudenken. In eben jenem Moment, in dem wir selbst zum Opfer von Gewalt, Ausbeutung oder Demütigung werden, sind wir bereit, uns über die Moralität unserer sozialen Verhältnisse Gedanken zu machen. Gewöhnlich gelangen wir so im Ausgang vom Schlechten und Falschen zu einer Vorstellung vom Guten und Richtigen. Es scheint also, als würden wir erst dadurch lernen, was Moral ist, dass wir erfahren, was es heißt, mit ihrem Gegenteil, der Unmoral, konfrontiert zu werden.⁴ Die Erfahrung von Negativität besitzt in unserem Alltag daher zunächst eine wichtige edukative Funktion: Sie eröffnet den Blick auf jene Bedingungen, unter

3 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1996, S. 29.

4 Sehr plastisch herausgestellt hat diesen Punkt jüngst: Arnd Pollmann, *Unmoral. Ein philosophisches Handbuch von Ausbeutung bis Zwang*, München 2010, S. 11 f.

denen Subjekte zuallererst ein gutes Leben zu führen vermögen. Die negative Sozialphilosophie macht sich nun diese Funktion methodisch zu eigen. So spricht etwa Adorno davon, dass »das Falsche [...] die einzige Gestalt ist, in der das Richtige uns überhaupt gegeben ist.«⁵ Auf ganz ähnliche Weise wie das moralische Bewusstsein aus dem Geist der Negation erwächst, soll also auch die Vorstellung einer guten Gesellschaft im Ausgang von negativen sozialen Verhältnissen entwickelt werden. Im Gegensatz zu jenen philosophischen Ansätzen, welche die Bestimmung des guten Lebens aus der Reflexion von Normen, Idealen und Werten zu gewinnen versuchen, geht die negative Sozialphilosophie also von einem Primat des Negativen aus: Die Vorstellung vom guten Leben einer Gemeinschaft entwirft sie im Ausgang von der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Übeln, Verletzungen oder Missständen. Das durch eine Gewalterfahrung verursachte psychische Leiden, die in Ausbeutungsverhältnissen erlittene Herabwertung oder der tief sitzende Stachel der Beleidigung dienen als Indikatoren dafür, welche gesellschaftlichen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit ein Subjekt zu einer gelingenden Form der Selbstverwirklichung in der Lage ist. Es ist also der Negativabdruck dessen, was nicht sein soll, und nicht der Positivabdruck dessen, was sein soll, der als Leitlinie des Entwurfs einer guten sozialen und politischen Ordnung dient.⁶

Für die negative Sozialphilosophie war eine wichtige Schwelle bei der Ausbildung eines eigenen Forschungsprogramms ein Aufsatz von Judith Shklar mit dem einschlägigen Titel »Putting cruelty first«.⁷ Shklar fordert hier, dass eine jede Gesellschaftstheorie Phänomene der Erfahrung von Ungerechtigkeit angemessen berücksichtigen können muss. Ein wesentlicher Aufgabenbereich ihrer eigenen normativen Reflexion besteht für sie daher in der Erkundung und Analyse negativer moralischer Dispositionen. Als Ausgangspunkt dienen ihr dabei die Verletzungserfahrungen von marginalisierten und ausgeschlossenen sozialen Gruppen, an denen sich die am dringlichsten zu bewältigenden Probleme einer politischen Ordnung zeigen sollen. Fragt man nun nach der Art und Weise, wie diese Probleme für Shklar gelöst werden können, dann lässt sich die Stoßrich-

5 Theodor W. Adorno, »Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Rundfunkgespräch zwischen Ernst Bloch und Theodor W. Adorno«, in: Ernst Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie*, Werkausgabe Ergänzungsband, Frankfurt am Main 1978, S. 350-367, hier: S. 362 f.

6 Eine solche Perspektive findet sich etwa in Axel Honneth, »Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 88-109.

7 Vgl. Judith Shklar, »Putting cruelty first«, in: *Ordinary Vices*, Cambridge/Mass. 1994, S. 7-44.

tung ihrer politischen Überlegungen am besten im Anschluss an einen Grundgedanken von Thomas Hobbes formulieren: Aufgabe der politischen Ordnung ist nicht das Erreichen des höchsten Gutes (*summum bonum*), sondern die Vermeidung des größten Übels (*summum malum*). Es ist eben diese Prämisse, auf der Shklar ihren »Liberalismus der Furcht« gründet.⁸ Dessen Kernanliegen besteht darin, dass jeder Mensch die Möglichkeit haben sollte, sein Leben ohne Furcht vor Verletzungen zu führen. Diese ganz und gar an Hobbes angelehnte Ausrichtung von Shklars Ansatz führt dazu, dass der andere Mensch hier vorwiegend als Bedrohung des Selbst in den Blick kommt. Der Entwurf einer guten politischen Ordnung besteht für sie vor allem darin, vom Raum des Öffentlichen einen Raum des Privaten abzugrenzen, in dem die Subjekte vor Anderen geschützt sind. Shklars Liberalismus der Furcht versucht den Schutz vor Verletzungen also wesentlich durch die Vermeidung der Begegnung mit Anderen zu erreichen.

Es ist diese solipsistische Tendenz in Shklars Ansatz, die in einem zweiten bedeutenden Gründungstext der negativen Sozialphilosophie eine wichtige Umdeutung erfahren hat. Es handelt sich dabei um Avishai Margalits Monografie *Politik der Würde*. In diesem, dem Entwurf einer »anständigen Gesellschaft« gewidmeten Werk, betont Margalit zunächst ebenso wie Shklar, dass es bei der Einrichtung unserer Gesellschaft in erster Linie darauf ankommt, Verletzungen durch Andere zu vermeiden.⁹ Anders als bei ihr führt sein Vorhaben jedoch nicht zur Isolation, sondern zur Öffnung des Subjekts. Margalit argumentiert dafür, dass Menschen ein gelungenes Leben nur dadurch zu führen vermögen, dass sie von Anderen in ihrer Selbstachtung bestätigt werden und dass es gerade der Entzug dieser Bestätigung ist, der eine der Hauptquellen menschlicher Verletzung bildet. Diese Grundidee entspringt natürlich einem ganz anderen theoretischen Nährboden als diejenige Shklars. Es ist die Anerkennungstheorie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, die den weiteren Horizont bildet, in welchen Margalits Überlegungen eingebettet sind. Deren vor allem gegen Hobbes gewendeter Grundgedanke besteht darin, dass Subjekte für die Verwirklichung ihrer selbst auf die Anerkennung durch Andere angewiesen sind. Im Ausgang von diesem Horizont taucht der andere Mensch bei Margalit nicht mehr als Bedrohung, sondern vielmehr als Voraussetzung des Selbst auf, unter der sich dieses allererst herauszubilden vermag. Mit dem Schwenk von einem »Liberalismus der Furcht«

8 Judith Shklar, »Liberalism of Fear«, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge/Mass. 1989, S. 21-38.

9 Vgl. Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (1996), aus dem Amerikanischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Frankfurt am Main 1999.

hin zu einer ›Politik der Würde‹ geht es Margalit also darum, deutlich zu machen, dass sich Verletzungen nicht durch die Abwendung von Anderen, sondern nur durch die Hinwendung zu ihnen vermeiden lassen.

Seit der Veröffentlichung der Arbeiten von Shklar und Margalit ist der Ansatz einer negativen Sozialphilosophie von verschiedenen Seiten – teils explizit, teils stillschweigend – aufgegriffen und weiterentwickelt worden. In diesem Zuge sind auch neue Bedeutungsaspekte dessen, was unter ›dem Negativen‹ zu verstehen ist, hinzutreten. Mit dem Projekt einer negativen Sozialphilosophie sind heute daher vor allem zwei unterschiedliche theoretische Zugriffsweisen verbunden, deren jeweilige Stoßrichtung im Wesentlichen auf unterschiedliche Bedeutungsschattierungen des Begriffs des Negativen zurückzuführen ist. Die erste Zugriffsweise versteht den Begriff des Negativen im Gegensatz zum Positiven. Wie wir bereits gesehen haben, geht es hier in erster Linie darum, einen bestimmten Phänomenbereich zu erschließen, der in der Philosophie traditionellerweise nur wenig in den Blick genommen wird. Negative moralische Phänomene verdienen jedoch mindestens in demselben Maße unsere Aufmerksamkeit wie positive Phänomene, da sie bei der Grundlegung der politischen Ordnung eine ebenso bedeutende Rolle spielen. Die hier angesprochene Zugriffsweise lässt sich nun insofern vertiefen, als sie sich nicht nur der Beschreibung von negativen moralischen Phänomenen widmet, sondern zugleich den subjektiven Strukturen, die diesen Phänomenen zugrunde liegen. Es geht dann wesentlich darum, verständlich zu machen, wodurch die Verletzungsoffenheit von Subjekten konstituiert wird, und im Anschluss daran ein Vokabular zu entwerfen, mit dem symbolische Verletzungserfahrungen sinnvoll beschrieben werden können. Darüber hinaus geht es darum, ein besseres Verständnis der ›Psyche der Verletzung‹ zu erlangen. Im Mittelpunkt stehen dabei vor allem jene Bindungskräfte, welche die Subjekte an jene Begriffe fesseln, die sie in ihrer Selbstverwirklichung verletzen und beschränken.¹⁰

Die zweite theoretische Zugriffsweise versteht das Negative nicht mehr als Gegenteil des Positiven, sondern als Konterpart des Affirmativen. Es meint dann soviel wie das Nichtseinsollende, das von der Seite des Subjekts auf das Engste mit der Geste der Verneinung und des Protestes verbunden ist. Im Bezug auf das Phänomen der symbolischen Verletzung lässt sich diese Geste durch den Aufschrei »Das darf nicht sein!« illustrieren, mit dem wir auf die Schädigung eines anderen Menschen reagieren. Im Mittelpunkt dieser Perspektive stehen so all jene moralischen und sozialen Impulse, die der Verletzung von Anderen entgegen-

10 Exemplarisch hierfür ist: Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (1997), aus dem Amerikanischen von Rainer Ansén, Frankfurt am Main 2001.

stehen. Im Anschluss an Bernard Williams können wir davon sprechen, dass es hier darum geht, das Phänomen der symbolischen Verletzung als ein dichtes ethisches Phänomen auszuzeichnen, das in eins mit seinem Erscheinen eine moralische Forderung stellt.¹¹ Oder noch deutlicher formuliert: das überhaupt nur als moralische Handlungsaufforderung zur Erscheinung zu gelangen vermag. Im Gegensatz zur ersten Zugriffsweise, die sich der Untersuchung eben jener Kräfte widmet, welche das Subjekt an seine symbolische Verletzung durch Andere bindet, geht es mit dieser zweiten Zugriffsweise also darum, jene Kräfte freizulegen und zu verstehen, welche ein Subjekt zum Schutz der symbolischen Verletzbarkeit von Anderen aufrufen.

Das Negative, so haben wir nun gesehen, kann entweder als Gegenteil des Positiven oder des Affirmativen verstanden werden, was zur Folge hat, dass sich zwei grundsätzlich verschiedene Zugangsweisen zur symbolischen Verletzbarkeit unterscheiden lassen: die eine konzentriert sich auf die Abhängigkeit vom Anderen, die aus unserer eigenen symbolischen Verletzbarkeit resultiert, wohingegen sich die andere der Ausgesetztheit an Andere widmet, die von deren symbolischer Verletzbarkeit herrührt. Diese zwei unterschiedlichen methodischen Zugangsweisen zum Begriff der symbolischen Verletzbarkeit lassen sich vor allem auf jene beiden Theorietraditionen zurückführen, die innerhalb der Sozialphilosophie derzeit sicherlich zwei der am meisten diskutierten Ansätze bilden. Es handelt sich um die *Anerkennungstheorie* auf der einen und die *Alteritätstheorie* auf der anderen Seite. Beide haben in den letzten drei Dekaden wesentlich dazu beigetragen, dass das Phänomen der symbolischen Verletzbarkeit mehr und mehr in den Fokus der philosophischen Theoriebildung getreten ist. Ich will im Folgenden jeweils kurz drei prominente Vertreter beider Richtungen herausgreifen, um damit zumindest in groben Zügen den gegenwärtigen Forschungsstand in beiden Feldern zu skizzieren.

Die Theorie der Anerkennung

Einen der wichtigsten Vertreter der Anerkennungstheorie stellt sicherlich Charles Taylor dar, der mit seinem einschlägigen Aufsatz »Die Politik der Anerkennung« das Diskussionsfeld nachhaltig geprägt hat.¹² Taylor beginnt diesen

11 Bernard Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie* (1985), aus dem Englischen von Michael Haupt, Hamburg 1999, S. 182 f.

12 Charles Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, in: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (1992), aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt am Main 2009, S. 11-68. Eine ausführliche Würdigung von Taylors Arbeit bietet der Sammelband von Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011.

Aufsatz mit einer These, die grundlegend für jede Form der Anerkennungstheorie überhaupt werden sollte: Menschen können ihre Identität nicht monologisch in Isolation, sondern nur dialogisch im Austausch mit Anderen entwickeln. Die Sprache, die wir zur Selbstdefinition benötigen, entwickeln wir nicht von selbst, wir werden vielmehr durch andere Menschen in ihren Gebrauch eingeführt. Erst durch Kommunikation entwickeln wir eine bestimmte Vorstellung davon, wer wir sind. Taylor nennt dies unser »Selbstbild«.¹³ In einem nächsten Schritt macht er deutlich, dass wir ein positives Verhältnis zu unserem Selbstbild allein dadurch herzustellen in der Lage sind, dass dieses von Anderen anerkannt wird. Nur dadurch, dass andere Menschen uns mit Wertschätzung und Respekt begegnen, vermögen wir unsere Identität zu entwickeln. Taylor konstatiert daher: »Das Verlangen nach Anerkennung ist [...] ein menschliches Grundbedürfnis.«¹⁴ Im Anschluss an diese Einsicht argumentiert er dann in einem weiteren Schritt dafür, dass die Anerkennung der Identität von Subjekten in vormodernen Gesellschaften ein größtenteils unproblematisches Geschehen war, weil sie auf von außen festgelegten Statuskategorien basierte, die von niemandem angezweifelt wurden. Das ändert sich jedoch mit dem Übergang in die Moderne: Im Zuge seiner neu gewonnenen individuellen Freiheit kann der Mensch seine Identität selbst entwerfen. Das hat zur Folge, dass er sich der Anerkennung durch Andere nicht mehr in demselben Maße wie bisher sicher sein kann. Mit der Ausdifferenzierung individueller Lebensentwürfe steigt zudem die Wahrscheinlichkeit, dass die von einem Menschen verfolgten Ziele, Werte und Wünsche bei anderen auf Ablehnung stoßen. Ein zentrales Kennzeichen der Moderne besteht daher darin, dass Anerkennungsbeziehungen scheitern können. Das Fehlen von Anerkennung hat dabei zur Folge, dass den Betroffenen die Möglichkeit fehlt, sich positiv auf sich selbst zu beziehen und sich als wertvolle Mitglieder der Gemeinschaft zu erfahren. »Nicht-Anerkennung«, so hält Taylor fest, »kann schmerzhaft Wunden hinterlassen«.¹⁵

Taylors Überlegungen machen sehr plastisch deutlich, inwiefern die Anerkennungstheorie eine theoretische Grundlage für das Denken der symbolischen Verletzbarkeit bildet. Denn wenn Anerkennung zuallererst Identität hervorbringt, dann vermag Nicht-Anerkennung diese Identität auch zu bedrohen. Ein Wesen, das von der Anerkennung durch Andere abhängig ist, ist somit zugleich immer auch ein symbolisch verletzbares Wesen. Wie bedrohlich diese Verletzbarkeit für Subjekte sein kann, macht Taylor am Phänomen der Verkennung

13 Vgl. Taylor, »Die Politik der Anerkennung«, a.a.O., S. 52.

14 Ebd., S. 14.

15 Ebd.

deutlich. Es ist das Resultat eines Prozesses, in dem Subjekten ein inferiores Bild ihrer selbst zurückgespiegelt wird, in dem sie sich selbst zwar nicht wiederfinden können, das für sie jedoch die einzige Möglichkeit bietet, gesellschaftlich überhaupt Anerkennung zu erlangen. Taylor denkt hier etwa an die Situation von ethnischen Minderheiten in einer rassistisch stratifizierten Gesellschaft. Obwohl das dort zirkulierende Bild von ihnen herabwürdigend ist, bietet es für die Betroffenen doch oftmals die einzige Möglichkeit, überhaupt Anerkennung zu erhalten. Sichtbarkeit vermögen die Betroffenen hier also nur um den Preis zu erlangen, dass sie sich ein erniedrigendes Bild ihrer selbst zu eigen machen. Taylor spricht davon, dass die Betroffenen auf diese Weise nach und nach in ein »falsches deformiertes Dasein« eingeschlossen werden, das sich in einem »lähmenden Selbsthaß« zeigen kann. Die Verkenntung der Betroffenen, so hält Taylor daher fest, ist in einer rassistischen Gesellschaft eines »der mächtigsten Werkzeuge ihrer Unterdrückung geworden«.¹⁶ Was an diesem Beispiel deutlich wird, ist, dass Subjekte aufgrund ihrer symbolischen Verletzbarkeit dahin gelangen können, ihre eigene Unterdrückung zu affirmieren – eine Unterdrückung, die nicht auf der Gewalt der Waffen, sondern allein auf der Gewalt der Anerkennung basiert.

Während Taylors Aufsatz im Ganzen betrachtet eher den Entwurf eines Forschungsprogramms darstellt, als dass er bereits dessen Durchführung beinhalten würde, stellt die im gleichen Jahr erschienene Monografie *Kampf um Anerkennung* von Axel Honneth eine weitreichende und tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem Begriff der Anerkennung dar.¹⁷ Was Taylor in seinem Aufsatz oftmals nur andeutet, erfährt in Honneths Studie, die heute fraglos als der zentrale Gründungstext der modernen Anerkennungstheorie gelten kann, eine theoretische Fundierung. So geht Honneth nicht nur ausführlich auf den Prozess der Identitätsbildung ein, den er im Ausgang von George Herbert Mead von der Fähigkeit zur praktischen Perspektivübernahme versteht, sondern zugleich differenziert er das Geschehen der Anerkennung in dreifacher Hinsicht aus. Aus der Perspektive Honneths lässt sich die Organisation unserer Gesellschaft in drei

16 Ebd., S. 13 und 14. Diese Perspektive hat jüngst, wenn auch nicht in direktem Anschluss an Taylor, aufgenommen: Iris Marion Young, »Fünf Formen der Unterdrückung«, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt am Main 1996, S. 99-140. Vgl. vor allem die Abschnitte »Kulturimperialismus« und »Gewalt«.

17 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992. Eine Auseinandersetzung mit Honneths Denken bieten: Bert von den Brink und David Owen (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2007; sowie: Danielle Petherbridge (Hg.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill 2011.

Sphären einteilen, denen jeweils eine ganz spezifische Form der Anerkennung eigen ist, welche wiederum zur Ausbildung eines ganz bestimmten Selbstverhältnisses führt. Als erste gesellschaftliche Sphäre identifiziert er die Familie, die er wesentlich durch das Prinzip der Fürsorge strukturiert sieht. Fürsorge meint dabei vor allem eine Form der unbedingten, affektiven Zuwendung, welche den Einzelnen eine emotionale Sicherheit in den Äußerungen ihrer Bedürfnisse verleiht. Honneth spricht davon, dass die Familienmitglieder dadurch zu einer elementaren Form des Vertrauens in sich selbst gelangen können. Die Art der Selbstbeziehung, die durch die Anerkennungsstruktur der Familie ermöglicht wird, kennzeichnet er daher in der Folge auch als »Selbstvertrauen«.¹⁸ Die zweite gesellschaftliche Sphäre bildet für Honneth der Rechtsstaat. Dort, wo sich die Einzelnen als Rechtssubjekte aufeinander beziehen, so argumentiert er, erkennen sie sich als individuelle Autorinnen und Autoren in moralischen Fragen an. Honneth spricht diesbezüglich vom Prinzip einer wechselseitigen Achtung. Diese ermöglicht es den Subjekten, ihr Handeln als eine von anderen geachtete Äußerung ihrer Autonomie zu begreifen und so ein Selbstverhältnis zu sich herzustellen, das er als »Selbstachtung« bezeichnet.¹⁹ Als dritte gesellschaftliche Sphäre versteht Honneth schließlich die gesellschaftliche Kooperation. Im Mittelpunkt dieser Sphäre steht die Wertschätzung, welche die Einzelnen für die individuellen Leistungen, mit denen sie zur Realisierung gesellschaftlicher Werte beitragen, erhalten. Sie ermöglicht es den Subjekten, sich als wertvolle Gesellschaftsmitglieder zu erfahren. Die Art der Selbstbeziehung, welche dadurch ermöglicht wird, bezeichnet Honneth als »Selbstschätzung«.²⁰

Es ist die vorgestellte Dreiteilung der gesellschaftlichen Sphären und der ihnen korrespondierenden Anerkennungspraktiken und Selbstbeziehungen, welche die wesentliche Leistung von Honneths Arbeit darstellt. Zum Signum seines Denkens gehört es jedoch auch, dass er den drei Formen der Anerkennung zugleich drei Formen der Nicht-Anerkennung gegenüberstellt, die er unter dem Begriff der »Mißachtung« zusammenfasst.²¹ Honneth differenziert damit die von Taylor skizzierten Überlegungen zur Anerkennung nicht nur in einer positiven, sondern ebenso in einer negativen Hinsicht aus. Als Negation der Praxis der Fürsorge versteht Honneth dabei vor allem die Praxis der körperlichen Misshandlung, weil hier das dort erworbene Vertrauen in die eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Fähigkeiten zerstört wird. Als Gegensatz zur Achtung wiederum gilt

18 Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., S. 174.

19 Ebd., S. 192.

20 Ebd., S. 209.

21 Vgl. ebd., S. 212 ff.

ihm die Praxis der sozialen Ausschließung, welche den Subjekten die Möglichkeit nimmt, sich als gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder zu erfahren. Das Prinzip der Wertschätzung schließlich wird durch Erfahrungen der Beleidigung negiert. Dem Subjekt wird hier die Chance genommen, seinem individuellen Lebensentwurf einen gesellschaftlichen Wert beizumessen. Praktiken der Missachtung können also eine Störung des Selbstvertrauens, der Selbstachtung und der Selbstwertschätzung eines Subjekts zur Folge haben. Symbolische Verletzbarkeit spielt demnach auch im Denken von Axel Honneth eine zentrale Rolle. Jedoch tendiert er dazu, solche Verletzungen lediglich als Durchgangsstufe im Prozess der Verwirklichung von positiven Anerkennungsverhältnissen zu betrachten. Was Honneth damit gegenüber Taylor aus den Augen verliert, ist die soziale Bindungskraft von Missachtungsverhältnissen. Auch wenn seine Überlegungen subjekttheoretisch tiefer ansetzen als diejenigen von Taylor, so bleiben sie aufgrund ihrer teleologischen Rahmung doch weniger radikal in Bezug auf die Rolle von Anerkennung in gesellschaftlichen Unterdrückungsverhältnissen.

Als dritte wichtige Vertreterin der Anerkennungstheorie kann Judith Butler gelten. Die Originalität ihres Beitrags besteht darin, dass sie die Dimension der symbolischen Verletzbarkeit auf einer ganz neuen Ebene thematisiert. Im Mittelpunkt steht hier nämlich nicht die Verweigerung von Anerkennung in Form von Missachtung, sondern vielmehr die Frage danach, welches Leben überhaupt anerkennbar ist. Butler fragt also nach den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein Subjekt überhaupt anerkannt werden kann. Sie richtet ihren Blick damit auf die Konstitution eben jener Rahmenbedingungen, die bei Taylor und Honneth stets schon vorausgesetzt sind und die sie als »Normen der Anerkennung« bezeichnet.²² Es sind die Diskurse über Geschlecht, Ethnizität oder Klassenzugehörigkeit, welche die Begriffe, mit denen wir Andere anerkennen, je schon vorgeformt haben. Der Prozess der Subjektwerdung ist daher von Anfang an von gesellschaftlichen Normen durchdrungen, so dass ein Subjekt zu werden für Butler immer ein doppelseitiger Prozess ist: Die Hervorbringung von Subjektivität ist hier aufs Engste mit Unterwerfung verbunden. Auch wenn diese Doppelstruktur für Butler einen Grundzug darstellt, der für jegliche Form der Subjektwerdung charakteristisch ist, zeigt sie ihre ganze Brisanz doch vor allem dort, wo Subjekte im Verlauf ihrer Entwicklung dazu genötigt werden, sich an eben jene Normen zu binden, die sie auf eine gesellschaftlich inferiore Position verweisen. Ihre Inferiorisierung wird hier nämlich zur Bedingung ihrer sozialen Existenz. Butler hält die Dramatik einer solchen Situation mit den folgenden

22 Vgl. Judith Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt am Main 2005, hier: S. 61.

Worten fest: »Fraglos ist es zu einem Zeitpunkt wohl besser, in einer Situation versklavt zu sein, die Verkümmern und Missbrauch bedeutet, als gar nicht versklavt zu sein und damit die Bedingungen des Seins und Werdens zu verlieren.«²³ Auch wenn Butler also zunächst die Normen der Anerkennung im Allgemeinen im Blick hat, so knüpft sie letztlich doch an den von Charles Taylor formulierten Gedanken an: Anerkennung ist nicht nur ein Mittel der Selbstverwirklichung von Subjekten, sondern sie kann zugleich auch eines der wirkmächtigsten Mittel ihrer Unterdrückung sein.

Ähnlich wie Butler in Bezug auf den Begriff der Anerkennung den Blick weg vom einzelnen Phänomen hin zum Rahmen seines Erscheinens verschoben hat, hat sie das in der Folge auch für den Begriff der symbolischen Verletzung getan. Ihre Gedanken zielen dabei vor allem darauf, die »sozialen und politischen Voraussetzungen« freizulegen, durch welche unsere Verletzbarkeit von Anbeginn an strukturiert ist.²⁴ Bestimmte Menschen, so Butler, werden in hohem Maße vor Verletzungen geschützt, wohingegen andere solchen Verletzungen schutzlos ausgeliefert sind. Eine wichtige Frage lautet daher, wessen Missachtung in unserer Gesellschaft überhaupt sichtbar werden kann. Denn, so Butler, »eine Verletzbarkeit muss wahrgenommen und anerkannt werden, um in einer ethischen Beziehung eine Rolle zu spielen.«²⁵ Mit dieser Wendung von der Frage nach den Normen der Anerkennbarkeit hin zu der Frage nach den Normen der Verletzbarkeit, vollzieht Butler einen theoretischen Perspektivwechsel. Nicht mehr die Abhängigkeit des Subjekts von der Anerkennung durch Andere steht im Vordergrund, sondern die Fragen nach der Wahrnehmbarkeit der Verletzbarkeit von Anderen. Ihre Arbeit führt uns daher geradewegs zu eben jener zweiten großen Theorietradition des Nachdenkens über symbolische Verletzbarkeit, die ich bereits angesprochen hatte: der Alteritätstheorie.

Die Theorie der Alterität

Seit den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat die Alteritätstheorie durch Jacques Derrida als einem ihrer wohl prominentesten Vertreter vermehrt Aufmerksamkeit im philosophischen Diskurs gefunden. Auf der Grundlage seiner dekonstruktiven Lektürepraxis entwickelt Derrida in dieser Zeit eine moral-philosophische Position, in deren Zentrum die Begriffe Gastfreundschaft, Ver-

23 Ebd., S. 63.

24 Ebd., S. 46.

25 Ebd., S. 60.

antwortung und Gerechtigkeit stehen.²⁶ Ich will hier den Text *Von der Gastfreundschaft* herausgreifen, weil Derrida dort am deutlichsten hervorhebt, dass die Alteritätstheorie die Begegnung mit der Verletzbarkeit des anderen Menschen zu ihrem Ausgangspunkt nimmt. Als Urszene der sozialen Begegnung zwischen Ich und Anderem wählt er die Begegnung mit einem Fremden, der um meine Gastfreundschaft nachfragt. Im Zentrum der sozialen Beziehung steht daher »eine vom Fremden kommende Frage«.²⁷ Diese Frage versteht Derrida vom französischen *demande* her, was nicht nur Frage, sondern zugleich auch Bitte bedeutet. Damit soll zur Geltung kommen, dass die Frage des Fremden aus einer Not heraus gestellt ist. Er stellt die »Fragebitte« der Gastfreundschaft, weil er sich in einer Situation der Not befindet, in der er auf den Schutz des Subjekts angewiesen ist. Von Seiten des Subjekts betrachtet, besteht die soziale Urszene also darin, mit der Ausgesetztheit des Anderen konfrontiert zu sein. Es ist mit der Frage konfrontiert, ob es dazu bereit ist, für die Verletzbarkeit des Anderen Sorge zu tragen. Deutlich wird mit dieser Wendung ein Zug, der die Alteritätstheorie im Ganzen auszeichnet: Das Subjekt wird hier nicht mehr im Ausgang von der Fähigkeit des Sprechens, sondern von der Fähigkeit des Angesprochenwerdens verstanden. Im Unterschied zur Theorie der Anerkennung bildet nicht mehr das Verlangen des Subjekts den theoretischen Ausgangspunkt, sondern dessen Konfrontation mit dem Verlangen des Anderen. Die existenzielle Grundsituation besteht aus der Perspektive der Alteritätstheorie also darin, so können wir festhalten, dass das Subjekt dem Anderen eine Antwort schuldig ist – eine Antwort, welche sich in Auseinandersetzung mit der Frage bildet, ob das Subjekt dazu bereit ist, die Verantwortung für den anderen Menschen zu übernehmen.

Im Anschluss an die Freilegung dieser Grundsituation interessiert sich Derrida nun freilich weniger für die moralische Motivation des Subjekts, als vielmehr für die Modi, durch welche die Verletzbarkeit des Anderen geschützt werden kann. In gewisser Weise lässt sich sogar davon sprechen, dass ein Ziel seiner Arbeit darin besteht, eine Typologie der Verantwortung für die Verletzbarkeit des anderen Menschen zu entwerfen. Als Grundlage dient ihm dabei die Unter-

26 Vgl. etwa Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft* (1994), aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2002. Eingehend mit Derridas' moralphilosophischer Wende beschäftigt sich Sascha Bischof, *Gerechtigkeit, Verantwortung, Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Freiburg 2004. Einschlägig ist ebenso die Monografie von Simon Critchley, *Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh 1992, die zu den ersten Arbeiten gehört, die sich den moralphilosophischen Implikationen der Methode der Dekonstruktion zugewandt haben.

27 Jacques Derrida, *Von der Gastfreundschaft* (1997), aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2001, S. 13.

scheidung zwischen zwei Formen der Gastfreundschaft, welche das Subjekt dem Anderen entgegenzubringen vermag: bedingte Gastfreundschaft auf der einen und absolute Gastfreundschaft auf der anderen Seite.²⁸ Erstere basiert auf einem vertraglich mehr oder weniger festgelegten Pakt: Als Gesellschaftsmitglied ist der Einzelne dazu verpflichtet, einen Anderen zu schützen. Letztere dagegen meint eine Haltung gegenüber dem Anderen, welche über eine solche vertragliche Regelung hinausgeht. Sie orientiert sich nicht an dem, was dem jeweils Anderen gesellschaftlich zusteht, sondern daran, was seine individuelle Bitte verlangt. Konkret bedeutet dies, dass dort, wo sich die bedingte Gastfreundschaft nur an der Erfüllung ihrer Pflicht orientiert, sich die absolute Gastfreundschaft an der Individualität ihres Gegenübers ausrichtet. Es ist diese Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen Formen der Verantwortung, die sich wie ein roter Faden durch das moralphilosophische Werk von Derrida zieht. Gleich, ob es sich um die Gerechtigkeit, die Freundschaft oder die Brüderlichkeit handelt – stets geht es ihm darum, eine relative und beschränkte Beziehung, die unser soziales Zusammenleben regelt, von einer absoluten und unbedingten Beziehung, welche in der Beziehung zu Anderen im Spiel ist, zu unterscheiden.

Der dekonstruktivistische Zug von Derridas Überlegungen zeigt sich nun in jenem Moment, wo er betont, dass die zwei Formen der Verantwortung, die in unseren sozialen Beziehungen am Werk sind, in einem unauflöslichen Spannungsverhältnis miteinander stehen: Um gerecht zu sein, muss die absolute Gastfreundschaft nämlich auf die Gesetze der bedingten Gastfreundschaft zurückgreifen. Diese unterlaufen jedoch beständig jene individuelle Gerechtigkeit, welche von der absoluten Gastfreundschaft gefordert wird.²⁹ Es ist diese Aporie, welche Derrida als wesentliches Kennzeichen unserer moralischen Beziehungen gilt und die jede philosophische Theorie stets miteinbeziehen muss, wenn sie die Spannungsverhältnisse, die unsere sozialen Beziehungen durchziehen, angemessen begreifen möchte.

Was bei Derrida als ein Spannungsverhältnis im Sozialen selbst angelegt ist, wird bei Zygmunt Bauman, einem zweiten wichtigen Vertreter der Alteritätstheorie, in eine historische Zeitdiagnose überführt. Es ist der Übergang von der Moderne zur Postmoderne, den Bauman in seiner einschlägigen Studie *Postmo-*

28 Ebd., S. 26 f.

29 »Mit anderen Worten: Es gäbe da eine Antinomie, eine unauflösbare, nicht dialektisierbare Antinomie zwischen [...] dem Unbedingten der uneingeschränkten Gastfreundschaft [...] auf der einen und den Gesetzen der Gastfreundschaft auf der anderen Seite.« (Ebd., S. 60)

derne Ethik in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt.³⁰ Im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen versteht er diesen Übergang nicht als Resultat einer zeitlichen Abfolge, denn vielmehr als Ergebnis einer autoreflexiven Bewegung. Die Postmoderne meint für Bauman nichts weiter als eine sich ihrer Dialektik bewusst gewordenen Moderne. Deren Vorhaben zeichnet sich für ihn dadurch aus, durch immer differenziertere Prozesse der Klassifizierung, Kategorisierung und Unterteilung eine universale Ordnung begründen zu wollen. Dieses Projekt, so Bauman, hat aber geradewegs in eine verwaltete Welt geführt, welche die Menschlichkeit, die sie zu entfalten gedacht hatte, letztlich immer mehr zum Verschwinden gebracht hat. Besonders deutlich wird diese Dialektik für Bauman an der modernen Moralphilosophie. Diese zeichnet sich aus seiner Perspektive durch den Versuch aus, »einen geschlossenen Code moralischer Regeln« zu entwerfen, der als Grundlage einer universellen und letztgültigen moralischen Ordnung dienen soll.³¹ Diese Vorstellung basiert auf dem Glauben, dass das einzelne individuelle Selbst in einem alles umfassenden ethischen Wir aufzugehen vermag. Bauman wendet nun ein, dass das Ich in einem solchen ethischen Wir zu einer leeren und austauschbaren Größe wird. Moralität aber, so argumentiert er, basiert wesentlich auf der Nichtaustauschbarkeit der individuellen Positionen in einer moralischen Beziehung: »In einer moralischen Beziehung sind Ich und der Andere nicht austauschbar und können deshalb nicht zu einem pluralen ›Wir‹ aufaddiert werden.«³² Nicht die Universalität der Pflicht, sondern die Einzigartigkeit der Verantwortung für die Bedürfnisse des anderen Menschen im Hier und Jetzt ist die Quelle der Moralität des Menschen. Begründet wird die Moral nicht durch die Verallgemeinerbarkeit, sondern durch die Unersetzbarkeit des Ich. In dem Maße, wie das Projekt der Moderne diese Unersetzbarkeit zu tilgen droht, untergräbt diese ihr eigenes Fundament. Wo Moral zur bloßen Pflichterfüllung wird, ist es bloß eine Frage der Zeit, bis es zum »Verstummen moralischer Impulse« kommt.³³ Eine postmoderne Ethik muss daher in der Lage sein, neben der Allgemeinheit moralischer Normen auch der Besonderheit der ethischen Situation gerecht zu werden.

Während im Mittelpunkt von Baumans Projekt vor allem das Vorhaben einer kritischen Zeitdiagnose steht, liegt der Fokus bei Bernhard Waldenfels, der als

30 Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik* (1993), aus dem Englischen von Ulrich Bielefeld und Edith Boxberger, Hamburg 1995. Zum Denken Baumans vgl. Matthias Junge und Thomas Kron (Hg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, Wiesbaden 2007.

31 Bauman, *Postmoderne Ethik*, a.a.O., S. 16.

32 Ebd., S. 81 f.

33 Ebd., S. 26.

ein dritter wichtiger Vertreter der Alteritätstheorie gelten kann, wieder mehr auf der Analyse der Genese unserer Moralität aus dem Geiste der symbolischen Verletzbarkeit. Auf ganz ähnliche Weise wie Derrida argumentiert auch Waldenfels zunächst dafür, die zwischenmenschliche Beziehung nicht im Ausgang von der Aktivität des Sprechens und Handelns, sondern von der Widerfahrnis des Angesprochenwerdens und Zustoßens zu verstehen. Waldenfels spricht diesbezüglich von einem responsiven Ansatz, den er in der Folge zu einer »responsiven Ethik« ausbaut.³⁴ Ihren Anfang nimmt eine solche responsive Ethik beim Anspruch des Fremden, den Waldenfels im Ausgang vom Sprechakt der Bitte, etwa der alltäglichen Bitte um Auskunft, der Bitte um Rat in einer schwierigen Lebenslage oder der Bitte um Verzeihung versteht. Solche Bitten fordern das angesprochene Subjekt dazu auf, etwas zu tun. Ihnen nicht nachzukommen, so betont Waldenfels, bedeutet mehr, als einfach nur gegen die Konventionen des Anstands zu verstoßen, die Verweigerungshaltung gegenüber dem Bittsteller kann vielmehr »Ausdruck einer beleidigenden Missachtung« sein, durch welche der Andere verletzt wird.³⁵ Was an solch einer Szene deutlich wird, ist, dass dasjenige, was im Geschehen von Anspruch und Antwort auf dem Spiel steht, die Verletzung des anderen Menschen ist. Den Ausgangspunkt der responsiven Ethik bildet für Waldenfels daher die Konfrontation mit den verletzbaren Ansprüchen von anderen Menschen.

Das Eigentümliche einer solchen responsiven Urszene, so zeigt Waldenfels dann in einem nächsten Schritt, besteht darin, dass wir den Ansprüchen von Anderen nicht ausweichen können. Vielmehr sind wir je schon dazu gezwungen, eine Antwort auf diese Ansprüche zu geben. Selbst die verweigerte Antwort stellt nämlich noch eine Antwort auf den Anspruch des Anderen dar. Dass die Tatsache des Antwortgebens selbst nicht außer Kraft gesetzt werden kann, bedeutet jedoch nicht, dass es keinen Spielraum gäbe, in welchem sich die Antwort bewegen könnte: »Unausweichlich ist das *Daß* des Antwortens, nicht aber das *Was* und *Wie*.«³⁶ Die Betroffenheit vom Anspruch des Anderen meint daher wesentlich, dass wir zur Wahl einer Antwort aus einem Pool von Antwortmöglichkeiten aufgefordert sind. Es sind nun eben diese Spielräume des Antwortens, die

34 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main 2006, S. 39; außerdem: Bernhard Waldenfels und Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998. Einen instruktiven Überblick über Waldenfels' Denken gibt: Matthias Flatscher, »Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität«, in: *Ethica & Politica*, Bd. 13, 2011, S. 99-133.

35 Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, a.a.O., S. 43.

36 Ebd., S. 44.

Waldenfels zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht hat: Die Pluralität der Antwort- und Responsemöglichkeiten ist es, die im Mittelpunkt seines Hauptwerkes *Antwortregister* steht.³⁷ Im Gegensatz zu Derrida stellt Waldenfels hier nicht die normative Beschaffenheit der Antwort in das Zentrum seiner Überlegungen, sondern vielmehr bemüht er sich darum, in einer Reihe feingliedriger Analysen zunächst einmal all jene Register freizulegen, in denen eine Antwort überhaupt stattfinden kann.

Auch wenn Waldenfels' responsive Ethik in der Frage nach dem normativen Maßstab des Antwortgebens relativ zurückhaltend ist, weist sie doch deutlich auf einen anderen wichtigen Punkt hin, welcher als weiteres zentrales Kennzeichen der Alteritätstheorie überhaupt verstanden werden kann: Dass nämlich der Prozess der Subjektwerdung wesentlich vom Antworthandeln aus verstanden werden muss. »Wer ich bin, zeigt sich erst in der Antwort«, formuliert Waldenfels diesbezüglich.³⁸ Gemeint ist damit, dass die Identität eines Subjekts nicht auf der Identifikation mit diesem und jenem beruht, sondern auf seinem verantwortlichen Handeln. Subjektwerdung ereignet sich immer vom Anderen her; und zwar indem sich Identität nicht in erster Linie durch die theoretischen Werte konstituiert, zu denen sich ein Subjekt bekennt, sondern an den praktischen Taten, die es gegenüber Anderen vollzieht. Geht man nun davon aus, dass dieses Handeln immer vor dem Hintergrund der symbolischen Verletzbarkeit stattfindet, dann ist der Prozess der Subjektwerdung von Anbeginn an moralisch imprägniert. Subjektivität erwächst aus der Perspektive der Alteritätstheorie zu einem wesentlichen Teil aus dem Umgang mit der symbolischen Verletzbarkeit des anderen Menschen.

Anerkennungs- und Alteritätstheorie

Anerkennungs- und Alteritätstheorie, so ist nun deutlich geworden, sind zwei einflussreiche theoretische Strömungen, in welchen die symbolische Verletzbarkeit des Subjekts eine bedeutende Rolle spielt. Die philosophische Konjunktur beider Theoriestränge fällt dabei nahezu in die gleiche Zeit. Fast alle im Vorhergehenden genannten Werke sind in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts erschienen. Trotz dieser zeitlichen Übereinstimmung ist der Dialog zwischen beiden Traditionen bisher eher spärlich ausgefallen. Und dort, wo er zustande kam, war er bisher zumeist mehr von polemischen Abgrenzungsgesten denn vom Willen zur wechselseitigen Verständigung geprägt. Die Unterschiede zwischen beiden Sichtweisen beziehen sich dabei vor allem auf drei Punkte: Der erste betrifft

37 Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994.

38 Ebd., S. 262.

die normativen Maßstäbe dessen, was als eine gelungene Form der *Anerkennung* gelten kann. Beiden Theorietraditionen liegen hier ganz unterschiedliche Vorstellungen zugrunde. Während es aus der Perspektive der Anerkennungstheorie im Anerkennen vorwiegend darum geht, die Identität des Anderen zu bestätigen, geht es aus der Perspektive der Alteritätstheorie vor allem darum, die Andersheit des Anderen zu respektieren. Wo erstere den Begriff der Anerkennung also auf ein Identifizieren zurückführt, verbindet letztere mit ihm gerade den Verzicht auf Identifikation. Der zweite Punkt der Uneinigkeit betrifft den Prozess der *Subjektwerdung*. Zwar sind sich beide Traditionen zunächst einmal darin einig, dass die Genese von Subjektivität ausgehend von einem kommunikativen Prozess gedacht werden muss. Unterschiedlicher Meinung sind sie jedoch in Bezug auf die Frage, wie das Kommunikationsgeschehen vorgestellt werden soll. Wo die Anerkennungstheorie beim Subjekt und dessen Verlangen nach Anerkennung beginnt, startet die Alteritätstheorie beim Anspruch des Anderen. Während Subjektwerdung für die eine Seite daher bedeutet, sich selbst im Anderen wiederzufinden, bedeutet sie für die andere Seite, den Anderen in sich selbst zu entdecken. Einen dritten wichtigen Punkt der Auseinandersetzung bildet schließlich die Frage nach der Struktur des *sozialen Bandes*. Wo die Anerkennungstheorie von einer Symmetrie des Sozialen ausgeht, geht die Alteritätstheorie von einer unüberwindbaren Asymmetrie des Sozialen aus. Während intersubjektive Beziehungen für die eine Seite immer schon nach dem Prinzip der Reversibilität strukturiert sind, geht die andere Seite von einer Unumkehrbarkeit des Verhältnisses zwischen Ich und Anderem aus.

Wir sind nun an jenem Punkt angelangt, an dem die Rekonstruktion von Anerkennungs- und Alteritätstheorie die ersten Widersprüche zwischen beiden Traditionen zutage gefördert hat. Die Analyse steht daher vor der Aufgabe, sich zu diesen Widersprüchen verhalten zu müssen. Drei Wege lassen sich dabei meiner Meinung nach beschreiten. Der erste besteht darin, einen *komparativen* Ansatz zu wählen, der untersucht, welche der beiden Traditionen sich besser dafür eignet, das Phänomen der symbolischen Verletzbarkeit angemessen zu fassen und sich dann abschließend für die eine oder andere Vorgehensweise zu entscheiden.³⁹ Dem zweiten Weg liegt ein *integrativer* Ansatz zugrunde. Dieser versucht die Gegensätze, welche zwischen den jeweiligen Traditionen bestehen, aufzulösen, indem er zeigt, dass sich Momente der einen Theorie in der jeweils anderen

39 Einen solchen Ansatz verfolgt etwa Axel Honneth in seinem Aufsatz »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 133-170.

wiederfinden lassen.⁴⁰ Der dritte Weg schließlich, den ich in dieser Arbeit wählen möchte, folgt einem *komplementären* Ansatz. Damit ist gemeint, dass Anerkennungs- und Alteritätstheorie einander nicht ausschließend gegenüberstehen, sondern vielmehr wechselseitig aufeinander verweisen, so dass die jeweils eine Theorie erst im Verbund mit der jeweils anderen sinnvoll verstanden werden kann.⁴¹ Dieser Ansatz scheint mir den Vorteil zu haben, dass er weder vergleichen muss, was sich gar nicht miteinander vergleichen lässt, noch dass er die Gegensätze, in welcher sich beide Traditionen befinden, einebnen muss. Stattdessen bewahrt er die Eigenständigkeit beider Theorietraditionen in ihrer Entgegengesetztheit dadurch, dass er zeigt, in welche Konstellation beide zueinander gebracht werden müssen. Der komplementäre Ansatz arbeitet in diesem Sinne wesentlich mit einer Optik: Er legt den Blick auf eben jene Schnittstelle frei, an welcher beide Ansätze ineinander übergehen.

Der Rückgang auf Hegel und Levinas

Die komplementäre Analyse des Begriffs der symbolischen Verletzbarkeit will ich im Folgenden dadurch angehen, dass ich mich eben jenen beiden Theoretikern zuwende, welche die Grundlagen der bisher vorgestellten Theorietraditionen geschaffen haben: Georg Wilhelm Friedrich Hegel auf der einen und Emmanuel Levinas auf der anderen Seite. Bei beiden sticht die Idee der symbolischen Verletzbarkeit auf so klare Art und Weise hervor, dass sich an der Beziehung beider zueinander sowohl das Verhältnis von Anerkennungs- und Alteritätstheorie als auch die damit verbundenen Konsequenzen besonders gut klären lassen. Dass sowohl Hegel als auch Levinas bis heute als die zentralen Figuren der jeweiligen Theorierichtung gelten können, zeigt sich daran, dass sich alle bisher behandelten Autoren auf die eine oder andere Weise auf deren Erbschaft berufen. Bereits Charles Taylor stützt sich in seinen Überlegungen wesentlich auf Hegel. Dessen Dialektik von Herr und Knecht gilt ihm als eine der besten Vorlagen, um den Zusammenhang von Anerkennung und Unterdrückung zu verstehen.⁴² Axel Honneths Projekt wiederum ist seit seinen Anfängen im Wesent-

40 Diesem Weg folgen eine große Zahl der Beiträge in dem von Andreas Hetzel, Dirk Quadflieg und Heidi Salaverría herausgegebenen Sammelband *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011; sowie die Monografie von Alexander García Düttmann, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1997.

41 Einer solchen Herangehensweise folgt am ehesten die Arbeit von Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010.

42 Vgl. Charles Taylor, »Politik der Anerkennung«, a.a.O., S. 14; ebenso einschlägig: ders., *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979.

lichen als eine Reaktualisierung der hegelschen Theorie angelegt. Dabei ist es vor allem das Motiv des Kampfes um Anerkennung, welches ihm als Ausgangspunkt für seine normative Gesellschaftstheorie dient.⁴³ Und auch Judith Butler schließlich hat ihre Überlegungen auf den Spuren Hegels entwickelt. In das Zentrum ihrer Überlegungen hat sie dabei den Begriff des Begehrens gestellt. Ausgehend von seiner Analyse versucht sie deutlich zu machen, wie die Abhängigkeit von der Anerkennung durch Andere zu einem Mittel der Selbstunterwerfung werden kann.⁴⁴

Ganz ähnlich wie im Fall der Anerkennungstheorie liegt der Fall auch in der Alteritätstheorie. Den unbestrittenen Bezugspunkt der jeweiligen Hauptvertreter dieser Richtung bildet die Arbeit von Levinas. So lässt sich etwa Derridas ganze moralphilosophische Wende nicht nur auf seine Auseinandersetzung mit Levinas in seinem einschlägigen Aufsatz »Gewalt und Metaphysik« zurückführen.⁴⁵ Vielmehr sind seine gesamten weiteren Arbeiten in diese Richtung als eine fortgesetzte Arbeit an eben jenem Motiv zu verstehen, welches die Grundlage von Levinas' Philosophie bildet: die Verantwortung für den anderen Menschen. Noch die Grabrede, die Derrida für Levinas hält, zeugt davon, dass dieser sein eigenes moralphilosophisches Denken im Wesentlichen als eine Fußnote zu dessen Arbeiten versteht.⁴⁶ Ähnlich verhält es sich im Fall von Zygmunt Bauman. Auch dessen Arbeiten bauen im Kern auf Levinas' Überlegungen auf. Vor allem die moralische Asymmetrie zwischen Ich und Anderem, in welcher die Sorge um das Leben des Anderen größer ist als die um das eigene Leben, steht dabei im Mittelpunkt von Baumans Interesse.⁴⁷ Schließlich liegt auch den Arbeiten von Bernhard Waldenfels das Gerüst der levinasschen Theorie zugrunde. Waldenfels macht sich dabei vor allem die Unterscheidung zwischen dem Sagen und dem Gesagten als Grundlage für seine eigene Theorie zu eigen, um im Aus-

43 Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., S. 54 ff.; sowie jüngst ders., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.

44 Vgl. Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), New York 1999; sowie: dies., »Hartnäckiges Verhaftetsein, körperliche Subjektivation. Hegel über das unglückliche Bewusstsein«, in: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (1997), aus dem Amerikanischen von Rainer Ansén, Frankfurt am Main 2001, S. 35-63.

45 Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas« (1964), in: *Die Schrift und die Differenz*, aus dem Französischen von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976, S. 121-235.

46 Vgl. Jacques Derrida, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München 1999.

47 Vgl. Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik*, a.a.O.; sowie ders., »The World Inhospitable to Levinas«, in: *Philosophy Today*, Bd. 43, Heft 2, 1999, S. 151-168.

gang von ihr unterschiedliche Ebenen und Modi der Responsivität auszudifferenzieren.⁴⁸

Wendet man nun auf die Arbeiten von Hegel und Levinas eine komplementäre Lektürestrategie an, dann gelangt man zu jener These, die im Mittelpunkt dieser Arbeit steht. Sie lautet, wie bereits eingangs erwähnt, dass sich unsere sozialen Beziehungen durch eine doppelte Asymmetrie auszeichnen: Nicht wechselseitige Gleichheit, sondern wechselseitige Ungleichheit steht am Anfang des Sozialen. Diese Grundidee werde ich im Folgenden in zwei Schritten entwickeln: Im ersten Schritt werde ich mich einer Rekonstruktion von Hegels Anerkennungstheoretischen Überlegungen aus der *Phänomenologie des Geistes* zuwenden. Im Mittelpunkt steht dabei Hegels berühmtes Herr-Knecht-Verhältnis. Im Gegensatz zur klassischen heroischen Lesart dieses Verhältnisses werde ich für eine subalterne Lesart plädieren. Während erstere davon ausgeht, dass sich Anerkennungsverhältnisse nur unter der Bedingung wechselseitiger Freiheit verwirklichen lassen, werde ich zeigen, dass Anerkennungsverhältnisse auch eine einseitige Abhängigkeit in sich bergen, durch welche asymmetrische soziale Verhältnisse etabliert und gestützt werden können. Anders gesagt: Anerkennung ist ihrem Wesen nach nicht auf wechselseitige Symmetrie hin angelegt, sondern vielmehr radikal asymmetrisch verfasst. Statt als Motor eines emanzipatorischen Fortschritts in Richtung Freiheit zu fungieren, kann sie auch zur Ursache von Unfreiheit werden. Als Hauptprotagonist einer solchen Lesart verstehe ich die *Figur des Knechts*. Sie führt uns im Ausgang von der symbolischen Verletzbarkeit des Subjekts auf eindrucksvolle Weise die existenzielle Abhängigkeit von der Anerkennung durch Andere vor Augen.

In einem zweiten Schritt werde ich mich dann den Überlegungen von Levinas aus *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* zuwenden, deren Kernstück die Begegnung Von-Angesicht-zu-Angesicht bildet. Im Gegensatz zur traditionellen responsiven Lesart dieses Theoriestücks werde ich für eine normative Lesart argumentieren. Während erstere zu zeigen versucht, dass die Begegnung mit dem Anderen von seinem Entzug her zu verstehen ist, werde ich zeigen, dass diese Beziehung vom Ruf nach Anerkennung aus gedacht werden muss. Der spezifische Einsatz meiner Lesart besteht also darin, Levinas' alteritätstheoretische Überlegungen vom Standpunkt der Anerkennungstheorie aus zu lesen. Das heißt, dass seine Überlegungen zur Begegnung zwischen Ich und Anderem so verstanden werden, dass sie uns zeigen, was es heißt, mit eben jener

48 Vgl. Waldenfels, *Antwortregister*, a.a.O.; sowie ders., »Sagen und Gesagtes«, in: *Idiome des Denkens. Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 2005, S. 208-223.

Abhängigkeit von Anerkennung, die im Anschluss an Hegel herausgearbeitet wurde, konfrontiert zu sein. Levinas' Überlegungen verdichten sich dabei in der *Figur der Geisel*. Sie bildet das Gegenstück zur Figur des Knechts, insofern sie dafür einsteht, dass dessen rekognitiver Abhängigkeit eine moralische Ausgesetztheit gegenübersteht. Noch bevor der Andere mit dem Subjekt in eine gesellschaftlich geregelte Beziehung tritt, ist das Subjekt moralisch für ihn verantwortlich. Es ist eben diese unaufhebbare Moralität von Alterität, welche für Levinas die Begegnung zwischen Ich und Anderem zu einem radikal asymmetrischen Geschehen macht.

Es sind also die Figuren der Knechtschaft und der Geiselschaft, die im Mittelpunkt meines Zugriffs auf die Arbeiten von Hegel und Levinas stehen. Sie bilden die Grundlage der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen. Abschließend will ich hier zumindest noch eine der Schwierigkeiten hervorheben, die mein Vorhaben begleiten. Das größte Problem einer Arbeit, die sich mit zwei unterschiedlichen Theorietraditionen auseinandersetzt, besteht sicherlich darin, dass sie Gefahr läuft, weder der einen noch der anderen Tradition ausreichend Genüge zu tun, weil jede in der Verbindung mit der jeweils anderen entweder eine Aufweichung ihres eigentlichen theoretischen Vorhabens oder eine Verwässerung der ihr eigenen Begriffe sieht. Diese Gefahr ist umso größer, als es sich bei den Überlegungen von Hegel und Levinas ohnehin um zwei in sich sehr abgeschlossene Systeme handelt und die Traditionen, die sich im Anschluss an beide ausgebildet haben, selbst wiederum in sich gespalten sind: Links- und Rechtshegelianer oder postmoderne und theologische Levinasianer streiten hier jeweils um Deutungshoheit, was die Interpretation, Auslegung und Intention des jeweiligen Werkes betrifft. Das Dilemma, zwischen diesen Fronten und Grabenkämpfen aufgerieben zu werden, lässt sich vielleicht etwas einfacher aushalten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass bereits Hegel selbst auf seinem Sterbebett darüber geklagt hat, dass keiner seiner Schüler ihn wirklich verstanden habe. Mit ähnlicher Frustration hat auch Levinas reagiert, als er im hohen Alter auf einer Konferenz zu seinen Ehren das Podium wutentbrannt mit dem Hinweis verlassen hat, dass er noch niemals so wenig verstanden worden sei. Es scheint also ohnehin schwierig zu sein, den Werken von Hegel und Levinas in ausreichendem Maße gerecht zu werden – das soll daher auch gar nicht der Anspruch dieser Arbeit sein. Vielmehr geht es mir darum, aus den Arbeiten beider eben jene Elemente aufzunehmen, welche als Bausteine für eine Theorie der symbolischen Verletzbarkeit dienen können.