

Steffen Herrmann

.....

Symbolische Verletzbarkeit

Die doppelte Asymmetrie des Sozialen
nach Hegel und Levinas

..... Sozialphilosophische Studien

[transcript]

Steffen Herrmann
Symbolische Verletzbarkeit

Sozialphilosophische Studien

Herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers | Band 7

Editorial

Die Reihe **Sozialphilosophische Studien** siedelt sich auf einem Problemfeld an, das durch das Soziale im weitesten Sinne markiert ist – auf einem offenen Feld, auf dem sich Überschneidungen und Konvergenzen, Konfliktzonen und Kritikpotenziale mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen begegnen.

Sozialphilosophie, wie sie die Reihe vertritt, versteht sich demnach nicht als eine philosophische Disziplin unter anderen, sondern als Querschnittsprogramm. Wie »die Kultur« in den Kulturwissenschaften, so ist »das Soziale« ein Operator und kein Gegenstand: Das Soziale lässt sich nicht sagen, sondern es zeigt sich in seinen Vollzugsformen. Entsprechend werden in der Reihe sowohl grundlegende systematische Studien zu den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Sprechens über das Soziale als auch materiale Untersuchungen publiziert, an denen sich Erscheinungsweisen und Strukturformen des Sozialen ablesen lassen.

Die Reihe wird herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers.

Steffen Herrmann (Dr. phil.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen. Er lehrt Sozialphilosophie, Moralphilosophie und politische Philosophie.

STEFFEN HERRMANN

Symbolische Verletzbarkeit

Die doppelte Asymmetrie des Sozialen nach Hegel und Levinas

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Freien Universität Berlin

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2013 im transcript Verlag, Bielefeld

© Steffen Kitty Herrmann

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Steffen Herrmann

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-2371-0

PDF-ISBN 978-3-8394-2371-4

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839423714>

Buchreihen-ISSN: 2703-1675

Buchreihen-eISSN: 2703-1683

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort | 7

Einleitung: Symbolische Verletzbarkeit und Sozialität | 9

I. ABHÄNGIGKEIT BEI HEGEL

1 Verletzbarkeit und Anerkennung | 35

1.1 Der Kampf um Selbsterhaltung | 36

1.2 Der Kampf um Anerkennung | 48

1.3 Kampf und Verletzbarkeit | 64

2 Die Figur des Knechts | 69

2.1 Der Weg der Verzweiflung | 72

2.2 Die Abhängigkeit vom Anderen | 91

2.3 Subjektivität und Knechtschaft | 107

II. AUSGESETZTHEIT BEI LEVINAS

3 Verletzbarkeit und Verantwortung | 121

3.1 Die Logik des Selben | 123

3.2 Die Logik des Anderen | 136

3.3 Die Symmetrie der Asymmetrie | 149

4 Die Figur der Geisel | 159

4.1 Die Phänomenologie des Angesichts | 162

4.2 Die Verantwortung für den Anderen | 172

4.3 Subjektivität und Geiselschaft | 189

Schluss: Die doppelte Asymmetrie des Sozialen | 207

Literatur | 215

Vorwort

»Zwischen Frankfurt und Frankreich« – so lautet die Antwort auf die Frage, an welchem Ort die vorliegende Arbeit auf der philosophischen Theorielandkarte angesiedelt ist. Ihr theoretisches Rüstzeug erhält sie einerseits von der Kritischen Theorie und ihrer Anerkennungstheoretischen Lektüre der Arbeiten Hegels und andererseits von der französischen Phänomenologie und ihrer Alteritätstheoretischen Erweiterung der Arbeiten Husserls. Beide Theorietraditionen, so lautet der Grundgedanke, der die vorliegende Arbeit – eine gekürzte Fassung meiner im Dezember 2012 verteidigten Dissertation an der Freien Universität Berlin – trägt, stehen sich bei der Analyse und Deutung des Sozialen nicht ausschließend gegenüber, sondern reichern vielmehr wechselseitig ihre jeweilige Perspektive an. Nur im komplementären Zusammenspiel von Anerkennungs- und Alteritätstheorie lässt sich die spannungsgeladene Dynamik einholen, die am Grunde unserer sozialen Verhältnisse liegt. Dafür, dass sie mir bei der Erkundung dieses Zusammenspiels von zwei ganz unterschiedlichen Theorietraditionen den nötigen Freiraum und die nötige Unterstützung haben zukommen lassen, bin ich meinen beiden akademischen Lehrerinnen und Gutachterinnen sehr dankbar: Sybille Krämer hat mich wie niemand anders den Mut zur These gelehrt, ohne den die vorliegenden Gedanken nicht ihre Kontur gewonnen hätten; und von Rahel Jaeggi habe ich auf unvergleichliche Weise die Arbeit am Begriff gelernt, durch welche die vorliegenden Überlegungen ihr theoretisches Fundament erhalten haben.

Meine alltägliche Arbeit hat wesentlich von den Ressourcen profitiert, die mir im Forschungsprojekt des Sfb »Kulturen des Performativen« an der FU Berlin zur Verfügung gestanden haben, sowie von dem Abschlussstipendium an der TU Dresden. Mein Dank gilt hier vor allem Gernot Kamecke und Gerd Schwerhoff. Mit Ressourcen und Freiraum für die endgültige Fertigstellung des Manuskripts hat mich außerdem Thomas Bedorf großzügig unterstützt, dem ich für viel mehr als bloß den gesicherten Rahmen zur Fertigstellung dieser Arbeit zu

danken habe: Mit seiner Art des Umgangs hat er mir einen neuen Horizont eröffnet.

Besonderen Dank für ihre regelmäßige Unterstützung während der Entstehung dieser Arbeit möchte ich drei Personen aussprechen: Eine einzigartige Rolle kommt Hannes Kuch zu, mit dem mich nicht nur seit langer Zeit eine besondere Freundschaft, sondern auch eine fruchtbare theoretische Zusammenarbeit verbindet. Ohne die Anstöße und Ermutigungen, die ich aus unseren Gesprächen erhalten habe, hätten meine Gedanken sicherlich niemals die vorliegende Form angenommen. Dirk Quadflieg, der alle Kapitel mit Muße gelesen hat, hat mir durch seine aufmerksame Kommentierung geholfen, die eine oder andere theoretische Sackgasse zu vermeiden und den richtigen argumentativen Weg zu finden. Durch alle theoretischen Höhen und Tiefen geduldig begleitet hat mich Ellen Reitnauer, die mich durch ihre wachsamen Rückmeldungen immer wieder zu den wichtigen Fragen zurückgeführt hat. Darüber hinaus möchte ich noch einer Reihe von weiteren Gesprächspartner_innen danken, die mir wertvolle Denkanstöße gegeben haben: Frederick Neuhouer, Pascal Delhom, Martin Saar, David Lauer, Alice Lagaay, Rosa Eidelpes, Jan Wöpking, Anne Enderwitz, Johannes-Georg Schüleln, Martin Ingenfeld und Stefan Weigand. Unverzichtbar bei der Fertigstellung des Manuskripts waren Dennis Clausen, Selin Gerlek und Viola Zenzen, die mich durch ihre sorgfältige Lektüre vor manchem sprachlichen Missgriff bewahrt haben. Ein persönlicher Dank gebührt meinen Eltern Gisela und Wolfgang Herrmann, die mich auf meinem Weg immer unterstützt haben.

Berlin, März 2013

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 aufgepannt, 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 Zugangswesen 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 Verkennung 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 Anbeginn 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 moralphilosophische 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 unauflösbaren 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 Subjektivierung. 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.

I. Abhängigkeit bei Hegel

1 Verletzbarkeit und Anerkennung

Seit Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon politikon* steht die Frage danach, als welche Art von Wesen wir uns verstehen wollen, im Mittelpunkt der politischen Philosophie. Ihre Beantwortung ist richtungsweisend für die Antwort auf die weiterführende Frage, wie die gesellschaftliche Ordnung als Ganze eingerichtet werden soll. Galt es der antiken Philosophie noch als selbstverständliche methodische Voraussetzung, dass sich das Wesen des Einzelnen nur im Hinblick auf seine Verankerung in der Gemeinschaft entschlüsseln lässt, hat sich mit der Philosophie der Neuzeit eine ganz andere Zugangsweise zur Entzifferung der menschlichen Natur etabliert. Die Frage danach, als was für Wesen wir uns verstehen wollen, wird nun durch die Setzung eines der Gemeinschaft scheinbar vorgängigen Naturzustandes zu beantworten versucht. Erst dann, wenn der Mensch aus allen gemeinschaftlichen Banden herausgelöst und isoliert ist, so lautet die dahinterstehende Grundüberzeugung, lässt sich seine Natur hinreichend verstehen. Die Vorstellung eines Naturzustandes hat die politische Philosophie bis heute in zwei Lager gespalten: Auf der einen Seite stehen die Vertreter jener Position, welche von einer urwüchsigen *Nonsozialität* des Menschen ausgehen, und auf der anderen Seite die Befürworter jener Position, welche in der Natur des Menschen eine ursprüngliche *Sozialität* angelegt sehen.¹

Sowohl für das eine wie auch für das andere philosophische Lager spielt das Motiv der menschlichen Verletzbarkeit eine zentrale Rolle. Deutlich lässt sich das an den zwei wohl prominentesten Vertretern der jeweiligen Richtungen machen: Thomas Hobbes auf der einen und Georg Wilhelm Friedrich Hegel auf der anderen Seite. Ersterem gilt das Motiv der Verletzbarkeit als Grund dafür, dass

1 Einen instruktiven Überblick über die europäische Philosophiegeschichte im Hinblick auf diese Entgegensetzung gibt Tzvetan Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Frankfurt am Main 1998, S. 13-41.

die Menschen einander ursprünglich meiden, während es für letzteren gerade als Ursache für ihr Zusammenkommen gilt. Dass Hobbes und Hegel zu derart unterschiedlichen Ergebnissen kommen, hat damit zu tun, dass sie das Motiv der Verletzbarkeit auf unterschiedliche Weise ausdeuten. Während Hobbes es wesentlich von der physischen Verwundbarkeit des Körpers her begreift, versucht Hegel es im Rückgriff auf die symbolische Vulnerabilität des Subjekts zu verstehen. Es ist diese Fokusverschiebung von der physischen auf die symbolische Ebene, die es Hegel ermöglicht, zu einer ganz anderen Vorstellung von menschlicher Sozialität zu gelangen als Hobbes. Wo dieser die Menschen wesentlich als Gegner und Rivalen sieht, vermag Hegel zu zeigen, dass sie zunächst einmal Gefährten und Partner sind.

Im Folgenden will ich die Positionen von Hobbes und Hegel Schritt für Schritt in ihren wichtigsten Grundprämissen entfalten. Im Mittelpunkt steht dabei die Szene eines sozialen Kampfes, den sowohl Hobbes als auch Hegel in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen zum Naturzustand stellen. Beide deuten diesen aber auf unterschiedliche Weise: Während Hobbes ihn als einen Kampf um Selbsterhaltung versteht (Teil 1.1), deutet Hegel ihn als einen Kampf um Anerkennung (Teil 1.2). Das Besondere an Hegels Ausführungen besteht darin, dass er seine Deutung nicht einfach in einer abstrakten Entgegensetzung zu Hobbes' Überlegungen entwickelt, sondern mithilfe der Methode der immanenten Kritik die Bedeutung dieses Motivs im hobbesschen Denken selbst herauspräpariert. Damit transformiert er nicht nur auf überzeugende Art und Weise Hobbes' Vorstellung des Naturzustandes, sondern zugleich auch macht er damit das Motiv der symbolischen Verletzbarkeit zur Grundlage seines Denkens (Teil 1.3).

1.1 Der Kampf um Selbsterhaltung

Die »Wurzel aller Nachteile und allen Unglücks«, welche es für die Gesellschaftslehre zu erkennen gelte, so teilt uns Hobbes im Vorwort des ersten Bandes seiner *Elemente der Philosophie* mit, sei der »Bürgerkrieg«.² Sehr schön kondensiert sich in dieser Aussage, was in der Forschung seitdem immer wieder hervorgehoben worden ist. Hobbes' politische Philosophie ist als Antwort auf

2 In voller Länge lautet das Zitat: »Der Nutzen der Moralphilosophie und Gesellschaftslehre lässt sich nicht sowohl aus den Vorteilen, die wir durch sie, als vielmehr aus den Nachteilen, die wir durch ihre Unkenntnis haben, abschätzen. Denn die Wurzel aller Nachteile und allen Unglücks, die durch die menschliche Erfindungen vermieden werden können, ist der Krieg, vornehmlich der Bürgerkrieg.« (Thomas Hobbes, *Der Körper. Elemente der Philosophie I* (1655), aus dem Englischen von Karl Schuhmann, Hamburg 1996, S. 9)

das Elend und die Gefahren des Bürgerkrieges entstanden.³ Führt man sich diese Tatsache vor Augen, ist es nicht verwunderlich, dass dieser als thematischer Leitfaden die gesamte Spannweite von Hobbes' Publikationen durchzieht. Bereits seine erste politische Veröffentlichung, die 1629 erschienene Übersetzung von Thukydides »Der Peloponnesische Krieg«, der berühmten Dokumentation der Auseinandersetzung zwischen Athen und Sparta, verstand Hobbes als eine Warnung vor den Gefahren des Bürgerkrieges. Und noch seine letzte große Arbeit, der *Behemoth* von 1668, stellt eine theoretische Verarbeitung der Erlebnisse des englischen Bürgerkriegs zwischen Krone und Parlament dar. Hobbes versucht hier zu zeigen, dass der Krieg im Inneren nichts anderes als ein Rückfall in den Naturzustand sei. Hier wie dort stünden sich die Menschen als vereinzelt Egoisten in einem erbitterten Existenzkampf gegenüber. Mit diesem Gedanken gelangt in der politischen Philosophie zum ersten Mal auf nachhaltige Weise die Überzeugung zum Durchbruch, dass das menschliche Zusammenleben von Natur aus von einem fortwährenden Kampf um Selbsterhaltung getragen ist. Infrage gestellt wird so die Übereinstimmung zwischen dem Wohl des Individuums und der Gemeinschaft, deren gemeinsames Glück seit der antiken Philosophie in der Instanz der Polis zu einer Figur zusammengeschlossen war.

Aufgrund der Erfahrungen des Bürgerkrieges ist ein von Natur aus friedliches und geglücktes Zusammenleben für Hobbes jedoch keine Selbstverständlichkeit mehr. Ihm stellt sich vielmehr die Frage: Wie stehen die Menschen ursprünglich zueinander und wie muss die Gemeinschaft beschaffen sein, welche die Menschen vereinigt? Aufgrund dieser Fragen nach den Grundlagen menschlichen Zusammenlebens wird Hobbes wahlweise als Begründer der politischen Philosophie der Neuzeit oder als Stifter der neuzeitlichen Sozialphilosophie bezeichnet.⁴ Das einschlägige Schlüsselwerk, das Hobbes beiden Disziplinen hinterlassen hat, bildet der im Jahre 1651 veröffentlichte *Leviathan*. Epochemachend war die hier geschaffene Metapher des Staates als eines lebendigen Körpers, in dem der Souverän den Kopf und die einzelnen Untertanen die Glieder bilden. Eindrucksvoll ist dieses Gebilde auf dem berühmten Frontispiz der Erst-

3 Die Wirkmächtigkeit dieses historischen Hintergrundes hebt etwa Reinhard Koselleck hervor: »Hobbes hat in eindeutiger Weise aus der geschichtlichen Situation des Bürgerkrieges heraus seine Staatslehre entwickelt [...] für Hobbes gab es kein anderes Ziel, als den Bürgerkrieg, den er in England herannahen sah, zu verhüten oder ihn, nachdem er ausgebrochen war, zu beenden.« (Reinhard Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der modernen Welt*, Freiburg 1959, S. 18)

4 Vgl. Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied und Berlin 1965, S. 11 ff.; sowie Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, S. 13.

ausgabe des *Leviathan* verewigt. Eine gigantische Fürstengestalt, deren Körper aus einzelnen Menschen zusammengesetzt ist, ziert den größten Teil des Bildes, um das organische Verhältnis von Staat und Bürgern zu illustrieren.⁵ Was jedoch nicht gezeigt wird und auf was es mir nachfolgend ankommen wird, ist das Szenario, welches der Leviathan zu überwinden angetreten ist: das Leben im Naturzustand.

Der Naturzustand

Der Ausdruck ›Naturzustand‹ legt zunächst nahe, dass hier der von jeglicher Kultur ungezähmte Mensch, wie er sich am Beginn der Geschichte jenseits aller menschengemachten Vergesellschaftung zeigt, zum Vorschein kommt. Nichts weniger als die allerursprünglichste Natur des Menschen, so scheint es, soll hier vorgestellt werden. Doch Hobbes' Vorgehen ist nicht so eindeutig, wie es zunächst scheint. Denn ungeklärt bleibt, ob sein Entwurf wirklich Teil der menschlichen Geschichte sein soll oder ob es sich hier lediglich um ein Gedankenexperiment handelt, das diesen Zustand aus systematischen Zwecken lediglich hypostasiert. Hobbes' Entwurf wäre dann weniger als geschichtliche Rekonstruktion, denn als methodische Abstraktion zu verstehen. Und weitestgehend hat es tatsächlich den Anschein, als würde es sich bei diesem Szenario um eine heuristische Annahme handeln; dann wieder lesen sich jedoch große Passagen so, als hätte sich der Naturzustand tatsächlich so zugetragen. Diese Ambivalenzen lassen sich lösen, wenn man statt eines rein methodischen oder historisierenden Verständnisses einer kulturtheoretischen Lesart folgt. In dieser ist die Theorie des Naturzustandes keine durch den Autor Hobbes entworfene Szene, sondern lediglich die nachträgliche Artikulation eines im Zusammenleben der Menschen bereits wirkmächtigen Szenarios. Hobbes kann sich daher mit dem Verweis begnügen, dass seine Aussagen lediglich der Erfahrung entnommen sind und nur diejenigen Vorstellungen widerspiegeln, welche dem alltäglichen Handeln der Menschen zugrunde liegen.⁶ Wenn die Szene des Naturzustandes aber lediglich eine pointierte Rekonstruktion jener Vorstellungen ist, die bereits im Alltags-handeln einer Gesellschaft wirkmächtig sind, dann lässt sich auch nachvollziehen, warum Hobbes' Gedanken eine so große Anziehungskraft ausüben konnten. Sie widmen sich nämlich weder einem ursprünglichen Kapitel der Urgeschichte

5 Eine beeindruckende Analyse dieses Titelblatts bietet Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder*, Berlin 2006.

6 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* (1651), aus dem Englischen von Jutta Schlösser, Hamburg 1996, S. 105.

noch einem rein philosophischen Gedankenexperiment, sondern einer gesellschaftlich tief verankerten Vorstellung von der Natur des Menschen.

Das äußerlich recht unscheinbare Kapitel »Vom Naturzustand der Menschen in Bezug auf ihr Glück und Elend« bildet den theoretischen Unterbau, auf dem Hobbes' gesamter Entwurf vom Zusammenleben der Menschen aufbaut. Nur wenige Seiten umfasst das berühmte dreizehnte Kapitel in Hobbes' ansonsten sehr ausführlich gehaltenem Werk. Dass diese kurze Passage jedoch einen zentralen Stellenwert besitzt, macht Hobbes deutlich, wenn er an anderer Stelle schreibt: »Bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger [...] muss richtig erkannt werden, wie die menschliche Natur geartet ist [...].«⁷ Hobbes legt hier nahe, dass die Staatstheorie nur auf einer Wissenschaft von der Natur des Menschen errichtet werden kann. Die politische Philosophie muss sich auf eine politische Anthropologie gründen, die anzugeben vermag, welche Form des Zusammenlebens für die Menschen am besten geeignet ist.⁸ Das Bild des Menschen, das Hobbes dabei entwirft, ist mit einer Infragestellung der von Aristoteles bis ins christliche Mittelalter hinein gültigen Bestimmung des Menschen als eines *zoon politikon* verbunden. Im antiken Menschenbild war der Mensch zur Verwirklichung seiner Natur unabdingbar auf die politische Gemeinschaft angewiesen. Zu seiner individuellen und sittlichen Erfüllung fand er allein in der Polis. Nur im Bürger vermochte die menschliche Natur zu sich selbst zu kommen. Das hat seinen Grund darin, dass für Aristoteles das von Natur aus Seiende zunächst lediglich seiner Möglichkeit nach ist und zuallererst zu seiner Verwirklichung gelangen muss. Wir finden hier noch nicht das Naturverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft, sondern ein teleologisches Verständnis von Natur, in dem diese durch die Entfaltung ihrer Potenziale erst zu sich selbst kommen muss. Natur ist für Aristoteles nicht durch ihren Anfang und Ursprung, sondern durch ihr Ende und ihren Zweck bestimmt, denn »diejenige

7 Thomas Hobbes, *Vom Bürger. Elemente der Philosophie III* (1642), aus dem Englischen von Max Frischeisen-Köhler, Hamburg 1977, S. 67. Ich beziehe in meine systematische Rekonstruktion von Hobbes' Gedanken über den Naturzustand auch dessen weitestgehend analog verlaufende Argumentation aus *Vom Bürger* mit ein, da sich hier manche Gedanken noch einmal klarer formuliert finden.

8 Dieser Zusammenhang wird ebenfalls in der Genese des hobbeschen Werkes selbst deutlich. So gehen etwa dem dritten und abschließenden Band der »Elemente der Philosophie« *Vom Bürger* (1642) die zwei Bände *Vom Körper* (1655) und *Vom Menschen* (1658) voraus. Diese Reihung legt nahe, dass die Bestimmung des Menschen in seiner politischen Funktion als Bürger nur auf seinen Bestimmungen als Mensch gründen kann. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man sich anhand der Veröffentlichungsdaten vor Augen führt, dass Hobbes zuerst den dritten Band publiziert hatte und sich scheinbar von dort aus gezwungen sah, diesem die zwei ersten Bände als Grundlagen voranzustellen.

Beschaffenheit, welche ein jeder Gegenstand erreicht hat, wenn seine Entwicklung vollendet ist, eben diese nennen wir die Natur desselben.«⁹ Jedes Lebewesen besitzt eine normative Verfasstheit, welche die Bahnen einer gelungenen Lebensentwicklung festlegt. Der Mensch muss sich daher allererst entwickeln, um die Potenziale seiner Natur zur Entfaltung zu bringen. Und dafür ist die Teilhabe an der Polisgemeinschaft unerlässlich, denn nur in ihr vermögen sich Tugend, Sittlichkeit und Vernunft zu entwickeln.¹⁰ Die Lehre vom politischen Gemeinwesen hat daher die Aufgabe, diejenige sittliche Ordnung tugendhaften Verhaltens zu erkunden und zu bestimmen, innerhalb derer die Heranbildung des Einzelnen seinen natürlichen Verlauf nehmen und er ein seinen Naturbestimmungen angemessenes Leben führen kann.

In seinen Jugendjahren ist Hobbes unter dem Einfluss des Humanismus stark von Aristoteles geprägt. Und obwohl dessen Denken für ihn eine fortwährende Quelle der Inspiration bleiben wird, so ist seine politische Philosophie doch eine grundlegende Negation des politischen Aristotelismus. Unter dem Einfluss der sich entwickelnden Naturwissenschaften tritt dabei an die Stelle des teleologischen Naturbegriffs zunächst ein mechanistischer Naturbegriff, der Natur nicht mehr als ein sich im Werden befindendes Ganzes versteht, sondern als ein regelgeleitetes System von Einzelementen, das in seine einzelnen Grundbestandteile zerlegt werden kann – Natur wird hier nicht mehr von ihrem Endziel, vom Ganzen, sondern im Ausgang von ihrem Anfang, dem Einzelnen, her verstanden. Auf dem Feld der politischen Philosophie bedeutet das, dass die Natur des Menschen nicht mehr von seiner Bestimmung zur Gemeinschaft, sondern im Ausgang von seinen individuellen, kreatürlichen Anlagen aus verstanden wird. Während es für Aristoteles noch gar keinen Sinn gemacht hat, zwischen einem Naturzustand und einem Gesellschaftszustand zu unterscheiden, treten diese beiden Zustände bei Hobbes nun plötzlich in einen Gegensatz: Das hat zur Folge, dass die seit der Antike gültige Übereinstimmung zwischen dem Wohl des Einzelnen und dem Wohl des Ganzen zunehmend aufgelöst wird und an die Stelle der Einheit von Natur und Politik deren Entgegensetzung tritt. Die politische Gemeinschaft kann für Hobbes nicht mehr als Verwirklichung der inneren Natur des

9 Aristoteles, *Politik*, I,2, 1252b33-35.

10 Einen sehr guten Überblick über Aristoteles' Naturbegriff und dessen Verwirklichung in der Polis bietet Joachim Ritter, »Naturrecht bei Aristoteles«, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, S. 133-179. »Die Praxis der Polis«, so hält er hier fest, »ist die Aktualität der menschlichen Natur; der Mensch kommt mit ihr zu seiner Vernunft, während er ohne die Polis nur der Möglichkeit nach Mensch ist – vernünftiges Wesen an sich, doch ohne die Wirklichkeit zu finden, die seine Verwirklichung zu sein vermag.« (Ebd. S. 170)

Menschen, sondern nur noch als deren äußere Beschränkung verstanden werden.¹¹

Eines der zentralen Motive, durch welches sich Hobbes' Naturvorstellung im Konkreten von Aristoteles absetzt, liegt darin, dass er von einer ursprünglichen *Gleichheit* der Menschen ausgeht. Weder sticht einer gegenüber einem anderen von Natur aus hervor, noch ist eine Klasse einer anderen durch ihren Stand überlegen oder der eine zum Anführer, die anderen zu Untertanen geboren. Vielmehr gilt: »Die Natur hat die Menschen in den körperlichen und geistigen Fähigkeiten gleich geschaffen.«¹² Damit setzt sich Hobbes entscheidend von der antiken Staatstheorie ab, die auf einer vorgängigen Ungleichheit der Menschen gründet. Während Platons Idealstaat in drei ungleiche Stände gegliedert ist, radikalisiert Aristoteles diese Ungleichheit dahingehend, dass er mit dem Sklaven eine Menschengruppe ausdifferenziert, die für ihn zur Beherrschung geboren ist. Hobbes kritisiert diesen Gedanken einer natürlichen Ungleichheit harsch – freilich jedoch ohne an wirklicher Gleichberechtigung interessiert zu sein.¹³ Denn während Aristoteles mit der Ungleichheit der Menschen beginnt, um zur Gleichheit der Bürger als Element der politischen Ordnung zu gelangen – was natürlich wiederum nur durch die Ausgrenzung bestimmter Herrschaftsbereiche in den *oikos* möglich wird –, beginnt Hobbes zwar mit dem Ideal der Gleichheit aller Menschen, dies jedoch nur, um dort die Grundlage für eine ordnungskonstituierende Ungleichheit zu finden. Denn wenn alle gleich und frei sind, so Hobbes' bekanntes Credo, dann sind Streit und Krieg die Folge. Damit die Menschen sicher miteinander leben können, muss die Gleichheit in eine hierarchische Ordnung überführt werden. Die ursprüngliche Egalität der Menschen ist für Hobbes also nur

11 Den Einfluss von Aristoteles auf Hobbes hat sehr plastisch herausgearbeitet: Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O., S. 38-50. Einen Überblick über das Verhältnis zwischen Hobbes und Aristoteles bietet Manfred Riedel, »Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hg.) *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatstheorie*, Freiburg 1981, S. 93-111.

12 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 102.

13 Hobbes' Kritik an entsprechender Stelle lautet: »Die gegenwärtig bestehende Ungleichheit wurde durch die bürgerlichen Gesetze eingeführt. Ich weiß, dass Aristoteles im ersten Buch seiner Politik als Grundlage seiner Lehre manche Menschen als von Natur aus geeigneter zum Befehlen darstellt, womit er die Weiseren meint, (zu denen er sich wegen seiner Philosophie selbst zählte), andere zum Dienen (womit er jene Leute meinte, die kräftigere Körper hatten, aber nicht Philosophen waren wie er); als ob die Einteilung in Herren und Knechte nicht durch Übereinstimmung der Menschen eingeführt worden wäre, sondern durch unterschiedlichen Intellekt; und das widerspricht nicht nur der Vernunft, sondern auch der Erfahrung. Denn sehr wenige sind so töricht, dass sie nicht lieber selbst regieren als von anderen regiert werden wollten.« (Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 128)

deswegen von Bedeutung, weil sie Teil des Arguments für die Herrschaft des Souveräns ist. Denn die Gleichheit der körperlichen Fähigkeiten, mit der Hobbes seine Überlegungen beginnt, ist letztlich nur die Gleichheit in der Fähigkeit zur Ausübung von Gewalt. »Die einander Gleiches tun können, sind gleich« schreibt Hobbes und lässt dieses Tun in dem Umstand gipfeln, dass jeder Mensch einen anderen zu töten vermag.¹⁴ Und um die Allgemeingültigkeit dieser Verfasstheit zu stärken, fügt er eilend hinzu, dass selbst da, wo die Körperkraft nicht ausreicht, dieser Mangel durch List und Werkzeuge kompensiert werden kann. Die ursprüngliche Gleichheit der Menschen hat ihre eigentliche Bedeutung für Hobbes also darin, dass sich die Menschen gegenseitig Gewalt antun können. Was uns hier jedoch als eine Gleichheit im Antun präsentiert wird, setzt eine Gleichheit im *Erleiden* voraus. Die unhintergehbare Voraussetzung unserer Gefährdung durch Gewalt ist es, Ziel von Gewalt werden zu können. Wir sind für Gewalt empfängliche Wesen. Das hat seinen einfachen Grund darin, dass wir Körper sind, die durch andere Körper verwundet werden können. Das Fundament der Gleichheit, die Hobbes an den Anfang seiner politischen Anthropologie setzt, ist daher nicht eigentlich unsere Fähigkeit zur Ausübung von Gewalt, sondern unsere Fähigkeit, durch Andere verwundbar zu sein. Gleich sind die Menschen, weil sie als körperliche Wesen offen für Gewalt sind.¹⁵ Diese Verwundbarkeit unseres Körpers, so werden wir im nächsten Schritt sehen, wird für Hobbes der entscheidende Ausgangspunkt menschlicher Gemeinschaftsbildung.

14 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 80. Kurz zuvor heißt es zur Begründung: »Denn betrachtet man die erwachsenen Menschen und sieht man, wie gebrechlich der Bau des menschlichen Körpers ist, wie leicht es selbst dem Schwächsten ist, den Stärksten zu töten: so versteht man nicht, dass irgend jemand im Vertrauen auf seine Kraft sich anderen von Natur überlegen dünken kann. [...] Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich.«

15 Auch Wolfgang Sofsky, der bei der Formulierung seiner Kulturtheorie zunächst weitgehend den Prämissen von Hobbes folgt, sieht den Kern von dessen Denken in der Wendung zum Erleiden von Gewalt: »Nicht im Handeln, im Leiden liegt der Ursprung der Gesellschaft. [...] Alle Menschen sind einander gleich, weil sie alle Körper sind. Weil sie verletzbar sind, weil sie nichts mehr fürchten müssen als den Schmerz am eigenen Leibe, bedürfen sie der Verträge. [...] Es ist die Erfahrung der Gewalt, welche die Menschen vereint.« (Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1996, S. 10 f.) Im weiteren Verlauf verleiht Sofsky der Reformulierung der hobbeschen Theorie jedoch insofern eine kritische Wendung, als die Gewalt im Staat für ihn nicht verschwindet, sondern sich lediglich in eine Gewalt der Ordnung, der Strafe und der Disziplin transformiert, welche die Menschen nicht mehr so direkt wie die rohe Gewalt des Naturzustandes trifft, deren Verletzungsmacht aber keineswegs geringer ist.

Der Kampf aller gegen alle

Ausgehend von seiner Bestimmung der menschlichen Natur, versetzt uns Hobbes im nächsten Schritt in den Naturzustand. Bevölkert wird dieser von Menschen jenseits aller zivilisationsgeschichtlichen Entwicklung. Wir befinden uns also in einem Szenario, in welchem das menschliche Zusammenleben weder durch rechtliche noch politische oder kulturelle Institutionen reguliert wird. In diesem Zustand sind für Hobbes Konflikte vorprogrammiert, denn über ihre grundlegenden Bedürfnisse, hinter welchen die Einzelnen nicht zurückstehen vermögen, werden sie früher oder später in Auseinandersetzung geraten. Als solche grundlegenden Bedürfnisse eines jeden sieht Hobbes dreierlei: das Streben nach *Gütern*, das Streben nach *Sicherheit* und das Streben nach *Ehre*. Früher oder später werden diese Bedürfnisse mit den Bedürfnissen von Anderen kollidieren. So entstehen die charakteristischen Konflikte des Naturzustandes: Konkurrenz, Misstrauen, Ruhmsucht.¹⁶ Das Streben nach Gütern führt für Hobbes zunächst zur Konkurrenz, weil er den Naturzustand als einen Mangelzustand denkt, indem eine Knappheit an existenziellen Gütern herrscht. Die Konkurrenz, die dadurch im Naturzustand angelegt ist, erhält eine dramatische Dynamik dadurch, dass Hobbes den Menschen am Vorbild des Nutzenmaximierers denkt. Dieser ist nicht darauf bedacht, durch Kooperation und gemeinschaftliches Wirtschaften den Mangel des Naturzustandes zu überwinden, sondern allein auf die Durchsetzung seiner eigenen Interessen und Bedürfnisse.¹⁷ Er versucht daher möglichst viele der knappen Güter für sich zu beanspruchen. Die Konkurrenz um Güter weitet sich dadurch zu einem existenziellen Kampf ums Überleben aus. Denn um ihr Bedürfnis an lebensnotwendigen Gütern zu sichern, beginnen

16 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 104.

17 Vielfach ist darauf hingewiesen worden, dass diese Vorstellung des Menschen als Nutzenmaximierer vom Geist des aufkommenden Kapitalismus getragen ist. Als erstes und am prominentesten hat diese These vertreten Crawford B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt am Main 1967. In ähnliche Richtung gehen auch Albert O. Hirschmann, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main 1980; sowie Iring Fetscher, »Thomas Hobbes und der soziale Standort seiner politischen Philosophie«, in: *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, München 1976, S. 30-82. Hobbes, so argumentieren alle drei Autoren, lagere Merkmale der aufkommenden kapitalistischen Gesellschaft in den Naturzustand ein. Während beispielsweise für Aristoteles das Erreichen der Glückseligkeit ein abschließbarer Prozess war, wird deren Erreichen bei Hobbes nichts anderes als das Durchschreiten einer prinzipiell endlosen Bahn. In diesem Bild, so argumentieren die Autoren, reproduziert sich das Menschenbild der frühkapitalistischen Gesellschaft, in der es keine abschließende Erfüllung mehr gibt, sondern nur die sich perpetuierende Logik der Kapitalverwertung.

sich die Menschen gegenseitig zu berauben und zu töten. Allein oder in größeren Gruppen sichern sie sich durch Raubzüge die fürs Überleben erforderlichen Güter.

Dadurch kommt der zweite Konflikt ins Spiel, den Hobbes als Charakteristikum für den Naturzustand nennt: wechselseitiges Misstrauen. Der Mensch muss sich nun vor Angriffen durch Andere fürchten. Er befindet sich in einer beständigen Gefahr, nie kann er sich seines Lebens sicher sein. Dadurch wird eine Spirale von vorbeugender Absicherung und Abschreckung in Gang gesetzt. Denn der einzige Weg aus dieser Unsicherheit, so Hobbes, besteht darin, dem anderen Menschen, der uns Gewalt antun könnte, zuvorzukommen und ihn zu unterwerfen. Der »Wille zu Schaden«¹⁸ entsteht also nicht, weil der Mensch böse ist, sondern weil der Mensch seinen Besitz und seine Freiheit zu verteidigen sucht und weil Hobbes – im Gefolge eines alten Sprichwortes – Angriff als die beste Form der Verteidigung betrachtet. Aus der Sorge um das nackte Leben entsteht so der Wille zum Angriff mit dem Ziel, die Anderen zu unterwerfen. Paradoxerweise ist es so gerade das Streben nach Sicherheit, durch das immer mehr Menschen in eine gewaltsame Auseinandersetzung hineingezogen werden. Unaufhörlich breitet sich so der Strudel der Gewalt bis zu jenem Punkt aus, an dem Hobbes mit seiner berühmten Formel einen *bellum omnium contra omnes* diagnostizieren muss. Dass der Krieg eines Jeden gegen Jeden in der Folge zu einem unerbittlichen Kampf um Selbsterhaltung wird, hat seinen Grund darin, dass die bloße Unterwerfung von Anderen nie in letzter Konsequenz Sicherheit garantieren kann. Auch der unterworfenen Knecht kann noch Möglichkeiten finden, seinen Herrn zu töten. Das hat zur Folge, dass, solange es andere Menschen gibt, sich der Mensch in Unsicherheit befindet. In Hobbes' Worten: »Es herrscht ständig die Gefahr eines gewaltsamen Todes.«¹⁹ Diese Gefahr kann nur dann an ein Ende kommen, wenn ein Mensch alle anderen Menschen töten würde. Der Krieg eines Jeden gegen Jeden macht den Menschen daher zum potenziellen Mörder. Jedoch nicht aus kaltblütiger Mordlust oder triebhaften Leidenschaften, sondern aus einem trockenen Kalkül des Überlebens heraus. Die Rechnung im Dienst der eigenen Sicherheit führt zu dem Ergebnis: die Anderen müssen sterben. Diese tödliche Gleichung schwächt Hobbes durch keinen ethischen Impuls ab, vielmehr ist sie für ihn die logische und legitime Konsequenz des Krieges: Denn da es im Naturzustand noch keine Gesetze gibt, gibt es auch kein Unrecht. Hobbes konstatiert daher, dass im »Zustand des Krieges [...] jeder ein Recht auf

18 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 80.

19 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 105.

alles hat, sogar auf den Körper eines anderen«.²⁰ Aufgrund der tödlichen Dynamik, die im Naturzustand am Werk ist, kommt Hobbes mit seiner politischen Anthropologie zu dem bitteren Fazit, dass der Mensch von Natur aus nicht zur Gesellschaft geeignet ist.²¹

Es ist hinlänglich bekannt, was die Konsequenzen dieses gewaltsamen Naturzustandes sind: Aus gegenseitiger Furcht finden sich die Menschen zusammen, geben ihr Naturrecht, sich gegenseitig umzubringen, auf, schließen einen Vertrag, wählen einen Souverän und leben fortan im Gemeinwesen des Leviathan zusammen, in dem ein jeder seinen Platz einnimmt. Aus der konflikträchtigen Gleichheit wird so eine scheinbar friedfertige Ungleichheit, da die so entstandene Hierarchie Gewaltfreiheit und Sicherheit garantiert, solange sich der Bürger den Gesetzen und der Person des Souveräns unterwirft. Bei seinem Plädoyer zum unbedingten Gehorsam gegenüber dem Souverän, appelliert Hobbes also weder an die Opferbereitschaft seiner Leserschaft noch an die Anerkennung einer höheren Ordnung. Vielmehr versucht er zu zeigen, dass die souveräne Macht im Interesse der Selbsterhaltung des Menschen ist. Hobbes versucht seinen Staat nicht auf einem Akt der christlichen Nächstenliebe zu gründen, sondern auf dem Eigeninteresse des aufkommenden Bürgers. Das Zusammenfinden unter der Herrschaft des Souveräns ist das Resultat eines von Gefahr geprägten Naturzustandes – einer Gefahr, die auf unserer körperlichen Verwundbarkeit beruht und die in letzter Konsequenz eine »Furcht vor dem Tode« ist.²² Erst auf dieser körperlichen Grunderfahrung erhebt sich die Vorschrift der Vernunft »Frieden zu suchen«, die den Menschen aus dem Naturzustand in die Geborgenheit der Kultur und des souveränen Staates überführt.²³

Das Motiv der Ehre bei Hobbes

Hobbes' einschlägige Überlegungen zum Naturzustand sind nun umrissen. Deutlich wird dabei, dass seine politische Anthropologie entlang von drei Fluchtlinien verläuft. (i) Ausgehend von der Feststellung, dass alle Menschen gleichermaßen körperlich verwundbare Wesen sind, zeichnen sie sich zuallererst durch

20 Ebd. S. 108.

21 Vgl. etwa: »Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzen voraus oder erbitten oder fordern von uns den Glauben, dass der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei [...] Dieses Axiom ist jedoch trotz seiner weitverbreiteten Geltung falsch; es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt.« (Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 75 f.) Und weiter: »[D]eshalb wird der Mensch nicht von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet.« (Ebd., S. 76)

22 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 107.

23 Ebd., S. 108.

das Potenzial aus, sich gegenseitig Gewalt anzutun. In der Konkurrenz um Güter realisiert sich dieses Potenzial. Die Menschen werden sich gegenseitig zur Bedrohung: Der Nächste wird dadurch zum *Feind*. Hobbes spitzt das mit seiner bekannten Formel »Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen« – *homo homini lupus* – zu.²⁴ (ii) Weil sich der Andere ursprünglich nicht als helfender oder unterstützender, sondern als bedrohlicher und gefährlicher Anderer zeigt, ist das Verhältnis zu ihm keines der Wechselseitigkeit, sondern der *Gegnerschaft*. Hobbes treibt diesen scheinbar unüberbrückbaren Antagonismus auf die Spitze, wenn er zur ursprünglichsten Beziehung der Menschen den Krieg eines Jeden gegen Jeden erklärt – *bellum omnium contra omnes*.²⁵ (iii) Das Denken der körperlichen Verwundbarkeit legt ein Bild menschlicher Existenz nahe, in welcher die Grenzen des Körpers als Grenzen der Persönlichkeit verstanden werden. Der Mensch ist von Hobbes von vornherein als egologisch und autonom gedacht: er ist eine nach außen abgeschlossene Monade. Gegen seine Verwundbarkeit weiß er sich daher nur zu schützen, indem er die Grenzen seines Körpers besser absichert. Dem Risiko der Verwundbarkeit wird nicht mit Öffnung und Ausgleich, sondern mit Abschottung und Aufrüstung begegnet. Fassen wir diese drei Momente abschließend zusammen, dann zeigt sich deutlich, dass uns Hobbes eine durch und durch martialisch geprägte Sozialanthropologie hinterlassen hat: Ausgehend von unserer körperlichen Verwundbarkeit versteht er das Ich als abgeschlossene *Monade*, den Anderen als *Gegner* und unsere bevorzugte Beziehung als *Kampf*.²⁶ Auf dieser antagonistischen Bestimmung eines ursprünglichen menschlichen Nebeneinanders muss aus Hobbes' Perspektive jegliche Form der Vergesellschaftung aufbauen.

24 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 59.

25 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 104.

26 »Die hobbesche Anthropologie und die in ihr gründende Sozialtheorie kennen keine Intersubjektivität, keine reziproken Anerkennungsverhältnisse. Der Radikalindividualismus verschließt die Individuen, kerkert sie in ihre privaten Vorstellungs- und Befürchtungswelten ein. Die Individuenatome bleiben einander äußerlich und füreinander undurchsichtig; sie begegnen sich als Verschlussene, kalkulieren alles ein und befürchten das Schlimmste.« (Wolfgang Kersting, *Thomas Hobbes*, Hamburg 1992, S. 73) Freilich kann man Hobbes auch in eine ganz andere Richtung lesen. So sieht der philosophische Liberalismus in Hobbes nicht den Denker einer düsteren Fiktion menschlicher Gemeinschaft, sondern den ersten Verteidiger der bürgerlichen Freiheit und des Eigeninteresses. Das kann er, indem er vor allem auf das kontraktualistische Argument und den konsensuellen Legitimationsbegriff zurückgreift und zugleich Hobbes' Vorstellung der menschlichen Natur abschwächt oder verwirft. Vgl. in diese Richtung Paul Johnson, »Hobbes and the Wolf-Man«, in: J. G. van der Bend (Hg.), *Thomas Hobbes. His view of Man*, Amsterdam 1982, S. 31-44.

Es wäre sicherlich etwas zu einfach, sich mit dem gezeichneten Bild zufrieden zu geben, denn wir können Hobbes' Analyse noch ein Stück weiter treiben. Sogar so weit, dass sie über sich hinauswächst und im Zurückfallen auf sich selbst das gezeichnete Bild nochmals in ein neues Licht zu tauchen vermag. Das ist dann möglich, wenn wir uns weniger darauf konzentrieren, den Grundgedanken von Hobbes' politischer Philosophie herauszupräparieren, sondern in seinem Diskurs jenen Verwerfungen nachzugehen, die das bisher Gesagte in ein anderes Licht zu stellen vermögen. Hobbes spricht im *Leviathan* immer wieder ein drittes Moment an, welches die Menschen antreibt: die Suche nach *Ehre*.²⁷ Im Gegensatz zum Streben nach Gütern und zum Streben nach Sicherheit ist die Suche nach Ehre jedoch ein Streben, das nur in der Gemeinschaft mit Anderen seine Erfüllung finden kann. Das Wesen der Ehre besteht ja gerade darin, dass sie uns von Anderen verliehen und in Akten der Ehrerbietung erwiesen werden muss. Beim Zusammenkommen auf der Suche nach Ehre können die Anderen daher folglich nicht nur die Rolle von Konkurrenten oder Gegnern einnehmen, sondern sie müssen in gewisser Weise als Kooperationspartner verstanden werden, so dass wir es bei der Suche nach Ehre zum ersten Mal mit einem Motiv zu tun haben, in welchem sich eine positive Beziehung zu Anderen andeutet.

Freilich jedoch hat Hobbes die im Motiv der Ehre angedeutete bejahende Beziehung zu Anderen sofort wieder infrage gestellt, wenn er argumentiert, dass die Suche nach Ehre allein dazu dient, sich vor Anderen auszuzeichnen und seine Überlegenheit zur Schau zu stellen.²⁸ Das hat zur Folge, dass das Streben nach Ehre ebenso wie das Streben nach Gütern und Sicherheit zu einem weiteren Auslöser für den Kampf mit Anderen wird, da »jedermann darauf achtet, dass ihn sein Mitmensch ebenso schätzt wie er sich selbst und sich bei Zeichen der Verachtung bemüht, seinen Verächtern durch Schädigung größere Wertschätzung abzurufen.«²⁹ Statt jedoch nach den Gründen zu fragen, warum die Ehre für den Menschen so entscheidend sein kann, dass er dafür sogar den Kampf auf Leben und Tod auf sich nimmt, führt Hobbes als Ursache dieser Kämpfe abschätzig eine dem Menschen innewohnende »Ehrsucht« ins Feld.³⁰ Ebenso wie

27 Nachhaltig mit dem Motiv der Ehre in Hobbes' Schriften haben sich auseinandergesetzt: Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O., S. 28; sowie: Iring Fetscher, »Der gesellschaftliche ›Naturzustand‹ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau«, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Bd. 80, 1960, S. 641-685, hier: S. 645.

28 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 77 f.

29 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 104.

30 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 78. Auf die Widersprüche, die sich aus dem Kampf um Ehre ergeben, weist Iring Fetscher eindrücklich hin: »Nun scheint er [Hobbes] sich allerdings darin zu widersprechen, dass er beim Ruhmsüchtigen das Streben nach

das Streben nach Gütern und Sicherheit, welches existenzielle Bedürfnisse des Menschen befriedigt, scheint das Streben nach Ehre für ihn damit ebenso ein rein egoistisches Unternehmen zu sein. Doch auch wenn Hobbes sich bemüht, das Motiv der Ehre kompetitiv als ein allein am eigenen Vorteil ausgerichtetes Unternehmen zu deuten, so taucht mit ihm doch zum ersten Mal ein Motiv auf, welches sich nicht solitär, sondern nur sozial befriedigen lässt. Deutlich wird so, dass sich der Zyklus der menschlichen Reproduktion nicht in der reinen Selbsterhaltung erschöpft, sondern dass es ein Bedürfnis gibt, das über diese hinausgeht und das so stark ist, dass der Mensch dafür sogar die Gesellschaft eben jener Anderen in Kauf nimmt, deren Tod er doch eigentlich wünschen müsste. Weil für Hobbes dieses Bedürfnis jedoch nur eine moralisch lasterhafte Eigenschaft des Menschen darstellt, gilt seine Aufmerksamkeit nicht einer genaueren Untersuchung der Ursachen dieses Bedürfnisses und der Frage, in welcher Form von Gesellschaft es sich konfliktfrei verwirklichen ließe, sondern allein der Schwierigkeit, welche Gesellschaft den menschlichen Wolf zu bändigen vermag. Auch wenn das Motiv der Ehre in Hobbes' politischer Philosophie daher letztlich randständig bleibt, so weist es doch schon den Weg zu einer gänzlich neuen Art und Weise, über den Naturzustand zu reflektieren: eine Reflexion, die knapp eineinhalb Jahrhunderte später eine ihrer prägnantesten Ausformulierung finden sollte.

1.2 Der Kampf um Anerkennung

Als Hegel im Jahre 1818 dem Ruf als Professor an die Berliner Universität gefolgt ist, wo er die Entwicklung seines philosophischen Systems zum Abschluss bringen sollte, lagen mit Heidelberg, Nürnberg, Bamberg und Jena bereits entscheidende Stationen seiner akademischen Laufbahn hinter ihm. Nun sind es gerade die akademischen Anfangsjahre der Jenaer Zeit zwischen 1801 und 1806, die vielfach große Faszination hervorgerufen haben. Das liegt nicht zuletzt daran, dass in diesen »frühen Schriften« der Kampf um Ehre eine entscheidende Rolle spielt. Deutlich spiegelt sich in diesem Motiv eine intensive Auseinandersetzung mit Hobbes' Idee eines ursprünglichen Existenzkampfes wider. Ich möchte Hegel dabei in der Folge so verstehen, dass er die bei Hobbes noch un-

Anerkennung für stärker hält als die Furcht vorm natürlichen Tode, denn der Ruhmsüchtige setzt ja sein Leben ein, um das Ziel der Anerkennung seiner Ehre zu erreichen. Andererseits aber sollte doch auf der Furcht vorm gewaltsamen Tode die Überwindung der asozialen Einstellung und Leidenschaften aufgebaut werden.« (Fetscher, »Der gesellschaftliche ›Naturzustand‹ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau«, a.a.O., S. 9)

entfalteten vergesellschaftenden Momente des Kampfes konsequent zur Erscheinung bringt. Hegel verleiht diesem eine theoretische Wendung, durch die das Geschehen des Konfliktes statt auf das Motiv der Selbsterhaltung auf ein soziales Motiv zurückgeführt wird. Das kann er jedoch nur, weil er den Kampf unter gänzlich anderen Vorzeichen thematisieren wird als Hobbes. Während dieser unsere körperliche Verwundbarkeit zum Ausgangspunkt seines Denkens macht, setzt Hegel an den Beginn des Kampfes eine symbolische Verletzbarkeit. Der Kampf ist für ihn kein vorauseilender Akt eines um Selbsterhaltung besorgten Wesens, sondern der Effekt einer vorausgehenden Kränkung. Während für Hobbes der Kampf ein Zeichen einer ursprünglichen Nonsozialität war, in der die Beteiligten als gegeneinander abgeschlossene Monaden existieren, wird er für Hegel zum Zeichen einer ursprünglichen Sozialität, in der die Beteiligten voneinander abhängen. Der Kampf drückt damit das Gegenteil dessen aus, was er scheinbar zeigt: Wo sich die Beteiligten als einander feindlich Gesonnene präsentieren, die wechselseitig den Tod des Anderen wünschen, zeugen sie eigentlich nur von einem existenziellen Füreinander. Folgen wir Hegel nun ein Stück weit, um zu sehen, wie er das Motiv des Kampfes auf eine gänzlich andere politische Anthropologie gründet als Hobbes.

Hegel macht in der Jenaer Zeit seine ersten publizistischen Gehversuche auf der philosophischen Bühne. Vor allem die Auseinandersetzung mit Schelling und Fichte, deren Philosophie zu jener Zeit die philosophische Landschaft dominierte, steht dabei zunächst im Vordergrund. Sein Denken vollzieht in dieser Phase immer wieder deutliche Veränderungen; erst nach und nach beginnen sich die Konturen jenes Systems herauszubilden, das zum Abschluss der Jenaer Periode in der *Phänomenologie des Geistes* seine erste geschlossene Äußerungsform erhalten sollte. Noch sind die Entwürfe, in denen Hegel vor der Niederschrift dieses epochemachenden Werkes sein eigenes Denken darzulegen versucht, größtenteils suchend und tastend. Das hat zur Folge, dass eine Vielzahl von Entwürfen und Mitschriften erhalten ist, die in Form und Inhalt teilweise deutlich voneinander abweichen. In der Hegelforschung galt die Rekonstruktion der Entwicklung von Hegels Denken in Jena daher lange Zeit als eine der größten Herausforderungen.³¹ Der Grund dafür, warum die Jenaer Zeit den Fokus so sehr

31 Die Einordnung von Hegels Schriften wurde zunächst maßgeblich von seinem Schüler und Biograph Karl Rosenkranz in dessen auf lange Zeit einschlägigem Standardwerk *Hegels Leben* (1844), Darmstadt 1977 vorgegeben. Weitere wichtige Datierungsarbeiten wurden auch von Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), Berlin 2010; sowie Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie* (1857), Darmstadt 1974, geleistet. Die bis in die Gegenwart anhaltenden Probleme der Entwicklung des

auf sich gezogen hat, ist jedoch nicht nur den Herausforderungen der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion dieser Zeit geschuldet, vielmehr ist Hegels Denken in dieser Zeit auch von einer Reihe von Auseinandersetzungen getragen, die in seinen späteren Schriften nie wieder so deutlich zum Ausdruck kommen sollten.³² Dazu gehört unter anderem die kritische Beschäftigung mit Hobbes. Hegel spricht dessen *Leviathan* eine umwälzende Bedeutung für die politische Philosophie der Neuzeit zu, insofern der Ausgangspunkt der hier begründeten Staatsordnung nicht mehr eine vorgegebene natürliche Ordnung, sondern allein der Wille des Menschen sei.³³ Dieser Gedanke markiert für Hegel einen derart entscheidenden Wendepunkt in der Begründung von politischer Ordnung, dass er ihm in der Jenaer Zeit eine Reihe einschlägiger Auseinandersetzungen widmet. Zum einen den Aufsatz »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«, den er in dem von ihm zusammen mit Schelling herausgegebenen *Kritischen Journal für Philosophie* gleich zu Anfang seiner Jenenser Jahre 1802 publiziert und zum anderen seine Vorlesungsmanuskripte zur »Philosophie des Geistes« aus dem Lehrjahr 1805/06, die als dritter Teil der *Jenaer Systementwürfe* veröffentlicht sind.

Hegel bringt seine Kritik an Hobbes in beiden Arbeiten auf zwei ganz unterschiedliche Arten und Weisen zur Geltung. Im Naturrechtsaufsatz folgt er noch der Strategie einer aufeinander aufbauenden *internen* und *externen Kritik*. Während erstere so verfährt, dass sie Schwachstellen und Widersprüche innerhalb von Hobbes' theoretischen Prämissen freilegt, stellt letztere dem von Hobbes projizierten Naturzustandsszenario einen alternativen Entwurf gegenüber. Diese

hegelschen Denkens in Jena halten sehr detailliert fest: Heinz Kimmerle, »Zur Entwicklung des hegelschen Denkens in Jena«, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bonn 1969, S. 33-47; sowie: Rolf Peter Horstmann, der noch in den 1970er Jahren konstatiert: »Die Geschichte der Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena ist, wie sich immer deutlicher zeigt, bis auf den heutigen Tag ein Desideratum der Hegelforschung geblieben.« (»Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption«, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 19, 1972, S. 87-118, hier: S. 87)

- 32 Georg Lukács' einflussreiche Studie zum jungen Hegel setzt beispielsweise bei den frühen Schriften an, weil er hier jene republikanischen Wurzeln deutlich ausgeprägt sieht, durch die er Hegels Denken vor einer faschistischen Vereinnahmung zu schützen hofft. Vgl. Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (1948), Frankfurt am Main 1973.
- 33 »Vorher wurden Ideale aufgestellt, oder Schrift oder positives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Prinzipien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen.« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (1822/23), in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1986, S. 226)

Doppelstrategie von interner und externer Kritik weicht dann in den Vorlesungen zur Geistesphilosophie einer neuen Kritikstrategie. Hegel operiert hier mit einer Form der *immanenten Kritik*, welche Hobbes' Überlegungen mit ihren eigenen Mitteln über sich selbst hinauszutreiben versucht. Voraussetzung für diese Kritik ist eine theoretische Vertiefung von Hobbes' Begriff der Ehre, zu der Hegel durch die Auseinandersetzung mit Fichtes subjektivitätstheoretischer Grundlegung der praktischen Philosophie gelangt. Ausgehend von ihr gelingt es Hegel zu zeigen, dass das von Hobbes postulierte Bild des Naturzustandes aus sich heraus auf ganz andere Prämissen verweist, als von diesem angenommen. Nicht individuelle Unabhängigkeit, sondern intersubjektive Abhängigkeit zeichnet das eigentliche Verhältnis der Subjekte im Naturzustand aus. Ich will diese Pointe von Hegels Denken im Folgenden nachvollziehen, indem ich zunächst die normativen Grundlagen rekonstruiere, die Hegels Kritik im Naturrechtsaufsatz zugrunde liegen, um dann deutlich zu machen, wie er durch eine Aufnahme von Hobbes' Begriff der Ehre die entscheidenden begrifflichen Mittel gewinnt, durch die er dann in einem letzten Schritt in einen inneren Dialog mit dessen Überlegungen zum Naturzustand zu treten vermag.³⁴

Die Kritik des Naturzustandes

Im Naturrechtsaufsatz unterscheidet Hegel zwischen zwei Ansätzen im neuzeitlichen Naturrecht. Er nennt hier zum einen die ›formelle Behandlungsart‹, wie er sie in den transzendentalphilosophischen Schriften von Fichte und Kant wiederfindet, und zum anderen die ›empirische Behandlungsart‹, die zwar namentlich

34 Bei meiner Auseinandersetzung mit Hegels Jenaer Schriften kann ich auf zwei einflussreiche Diskussionsstränge zurückgreifen. Der erste Strang setzt sich vor allem mit den internen Entwicklungsverläufen von Hegels Denken in dieser Zeit auseinander. Dazu gehören die wichtigen Arbeiten von Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982, S. 312-394; Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., S. 11-108; sowie: Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* (2004), Frankfurt am Main 2006, S. 206-234. Der zweite Strang, der sich mit dem Verhältnis von Hobbes und Hegel auseinandersetzt, beginnt mit der einschlägigen Monografie von Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O., der im Motiv des Kampfes eine direkte Kontinuität zwischen Hobbes und Hegel sieht. In kritischer Auseinandersetzung mit dieser These sind in der Folge eine Reihe von Beiträgen renommierter Hegelforscher erschienen. Zunächst Ludwig Siep, »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974, S. 155-207; gefolgt von Jacques Taminiaux, »Hegel and Hobbes«, in: *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, New Jersey 1985, S. 1-37; und schließlich Adriaan Peperzak, »Hegel and Hobbes Revised«, in: Ardis B. Collins (Hg.), *Hegel on the Modern World*, New York 1995, S. 199-217.

nicht auf einen bestimmten Autor bezogen wird, in welcher das Echo von Hobbes' Naturzustandslehre aber sehr deutlich nachklingt.³⁵ Beide Ansätze unterzieht Hegel nun nacheinander einer grundsätzlichen Kritik. Deren Tenor fällt in beiden Fällen gleich aus: Sowohl in der formellen als auch in der empirischen Behandlungsart erscheint die Natur des Mensch als eine Ansammlung von unsittlichen Anlagen. Sittlichkeit wird in beiden Fällen nicht als in der Natur des Menschen verankert vorgestellt, sondern findet sich erst in jenem Moment, in dem der Mensch seine Natur zu überwinden vermag. Während dies im einen Fall durch die Gesetze der Vernunft (Kant) erreicht wird, geschieht dies im anderen Fall mithilfe der Gesetze des gemeinschaftlich eingesetzten Souveräns (Hobbes). Folgen wir der Argumentation gegenüber dem empirischen Ansatz genauer, um nachzuvollziehen, wie Hegel den Hebel seiner Kritik an Hobbes' Denken ansetzt.

Ein entscheidender Zug von Hobbes' Ansatz besteht darin, die politische Philosophie auf die Anthropologie zu gründen. Hegel merkt nun an, dass dieses Vorgehen insofern problematisch ist, als dabei einzelne Momente der menschlichen Natur abgesondert und als grundlegende anthropologische Bestimmungen ausgezeichnet werden. Damit jedoch, so Hegel, wird die »Totalität des Organischen« nicht erreicht.³⁶ Denn anstatt die menschliche Natur als von einer Vielzahl von Anlagen ausgezeichnet zu sehen, wird diese unter eine einzige Anlage (Selbsterhaltung) subsumiert und ausgehend von dieser die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens (Vertrag) entworfen. Dieses methodische Vorgehen stellt Hegel nun in zweierlei Hinsicht infrage: Bei der Reduktion des Menschen auf seinen Naturzustand muss deutlich gemacht werden, nach welchem Maßstab einige Momente der menschlichen Natur als künstlich und nachträglich abgesondert, andere dagegen als natürlich und ursprünglich beibehalten werden. Hobbes' Vorgehen in diesem Fall war von der Idee getragen, alles Gemeinschaftsbildende als akzidentielle Eigenschaften von der menschlichen Existenz abzuziehen. Damit aber, so Hegels entscheidendes Argument, ist der Naturzustand per definitionem als ein »Chaos« gesetzt, in dem sich die Menschen nur als vereinzelte und isolierte Individuen begegnen.³⁷ Ein negativ gefasster Begriff der menschlichen Natur ist hier methodisch schon vorausgesetzt, weil die empirische Behandlungsart auf einer »Vermischung« von Anschauung und Begriff

35 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften« (1802-1803), in: *Werke*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1986, S. 434-532, hier: S. 439.

36 Ebd., S. 440.

37 Ebd., S. 444.

gründet.³⁸ Denn was als reiner Naturzustand angeschaut werden sollte, ist letztlich begrifflich schon vorgegeben: die Existenz atomistischer, voneinander losgelöster, nicht aufeinander bezogener Individuen. Der erste Kritikpunkt von Hegel zielt also darauf ab, dass die politische Anthropologie, die Hobbes entwirft, methodisch bereits jene Egoismen konstruiert, die sie letztlich nur vorzufinden vorgibt.

Der zweite Kritikpunkt Hegels an der empirischen Behandlungsart des Naturrechts bezieht sich darauf, dass eine sittliche Gemeinschaft aus einem negativ gefassten Begriff der menschlichen Natur nicht mehr abgeleitet werden kann. Unklar bleibe in der empirischen Behandlungsart des Naturrechts nicht nur, warum sich der Übergang zum Vertragszustand auf faire und symmetrische Weise vollziehen soll, sondern vor allem, worin das Antriebsmoment bestehe, durch welches die Menschen zu einem egalitären Zusammenleben angespornt werden. Aus dem naturwüchsigen Antagonismus der Egoismen kann ein Zustand der sittlichen Vereinigung nicht mehr organisch hervorgehen, sondern dieser muss als »Anderes« und »Fremdes« in Form des Vertrags an diese herangetragen werden.³⁹ Die Gemeinschaftsbildung ist in dieser Perspektive nicht mehr Teil der Verwirklichung der menschlichen Natur, sondern deren Überwältigung. Damit jedoch kann die Gemeinschaft der Menschen, so Hegel, nur nach einem Modell der »vereinigten Vielen« gedacht werden, das ohne jede »Einheit« bleibt.⁴⁰ Die Sphäre des Politischen und die Natur des Menschen bleiben so unversöhnt. Das Band, das die Einzelnen verbindet, bleibt ihnen äußerlich und zerfällt in genau jenem Moment, in dem der den Vertrag garantierende Souverän seine Macht verliert.

Deutlich scheint in Hegels Kritik an Hobbes' Naturzustandslehre ein Standpunkt durch, der in Auseinandersetzung mit den Schriften von Aristoteles entstanden ist. Die organische Einheit der Polis, die dieser in seinen Schriften entwirft, bildet den Maßstab der Kritik, von dem her Hegel das moderne Naturrecht kritisiert. Schon seit seinen Jugendschriften ist Hegel von der politischen Gemeinschaft der antiken Polis fasziniert.⁴¹ Ihre lebendige Einheit, in der die Ver-

38 Ebd., S. 439.

39 Ebd., S. 446.

40 Vgl. ebd., S. 447 f.

41 Die Begeisterung für die antike Republik hebt beispielsweise Georg Lukács in *Der junge Hegel*, a.a.O. S. 76-92 hervor. Ebenso Karl-Heinz Ilting, »Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 71, 1963, S. 38-58; und: Manfred Riedel, »Hegels Kritik des Naturrechts«, in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, S. 42-74. In der ausführlichen Studie von Alfredo Ferrarin (*Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001) dagegen bleibt He-

wirklichung des Einzelnen unmittelbar an das Ideal der Gemeinschaft gekoppelt ist, spiegelt sich für Hegel im attischen Bürger wider. In seiner Jenaer Zeit arbeitet Hegel nun daran, dieser Begeisterung einen begrifflichen Rahmen zu verleihen, indem er sich einer ausführlichen Lektüre der Schriften von Aristoteles widmet. Welchen Einfluss Aristoteles zu dieser Zeit auf Hegel hat, lässt sich jedoch nicht nur an den expliziten Reminiszenzen festmachen, welche sich in Hegels Schriften finden lassen, sondern auch, wenn wir uns den Standpunkt vergegenwärtigen, von dem aus Hegel im Naturrechtsaufsatz argumentiert. Der Wiederhall von Aristoteles' Lehre lässt sich hier in dreierlei Tonlagen vernehmen. Zunächst gehört für Hegel wie für Aristoteles die politische Gemeinschaft zur Natur des Menschen. Im Anklang an dessen Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* sieht Hegel den Naturzustand nicht in einer urwüchsigen Gleichgültigkeit gegenüber Anderen, sondern in einem Bedürfnis nach Gemeinschaft. Der Mensch ist von Natur aus gesellig. Noch bevor er in den Kulturzustand eintreten wird, befindet er sich im Zustand einer naturwüchsigen Sittlichkeit. Insofern bilden die Individuen für Hegel bereits im Naturzustand eine Gemeinschaft, in der das Zusammenleben zwar noch nicht durch Regeln und Gesetze kodifiziert, durch Bräuche und Sitten aber bereits reguliert ist. Das zweite Echo von Aristoteles finden wir in Hegels Glauben an die teleologische Entfaltung der in der sittlichen Natur angelegten Potenziale. Der *status civilis* gilt ihm nicht als Überwindung, sondern als Realisierung der Natur. Der Übergang vom Naturzustand zum Rechtszustand muss daher nicht mehr als Bruch und Auszug aus dem Naturzustand verstanden werden, sondern als schrittweise Entfaltung einer ursprünglichen Substanz. Der dritte Wiederhall von Aristoteles betrifft die Entfaltung der menschlichen Natur in der Gemeinschaft. Das öffentliche Leben stellt in der Antike noch keine Einschränkung von natürlichen Ansprüchen dar, vielmehr bietet es die Möglichkeiten für die Entfaltung der Einzelnen. Die Gemeinschaft steht den Einzelnen nicht entgegen, sondern bietet diesen die Aussicht auf ein erfülltes und gutes Leben. Diese drei Punkte machen deutlich, dass dort, wo Hobbes seine politische Philosophie gerade in Abkehr von Aristoteles entwickelt, bei Hegel wieder eine Annäherung an dessen Denken stattfindet. Seine Kritik des modernen Naturrechts versucht er durch eine Aktualisierung des Grundgedankens der traditionellen Naturrechtslehre zu entwickeln: Die politische Gemeinschaft muss als wesentlicher Teil der Natur des Menschen verstanden werden.

Wir sind nun an jener Stelle angelangt, an der deutlich wird, dass Hegels Kritik an Hobbes im Naturrechtsaufsatz auf zwei unterschiedlichen Strategien

gels Bezug auf die politische Philosophie von Aristoteles zugunsten der Verbindungen in Logik, Anthropologie und Psychologie weitgehend im Hintergrund.

der Kritik basiert: Zunächst greift er auf eine Form der internen Kritik zurück, die verdeutlichen will, dass Hobbes' Denken auf einer *petitio principii* basiert, weil es eben jene Form der Nonsozialität, die es mithilfe der politischen Anthropologie zu zeigen versucht, per Definitionem bereits voraussetzt. Diese Infragestellung der inneren Konsistenz der theoretischen Voraussetzungen von Hobbes' Denken wird von Hegel dann in einem zweiten Schritt durch eine Form der externen Kritik angereichert. Die ins Wanken gebrachte Position von Hobbes soll dadurch vollständig zum Einsturz gebracht werden, dass ihr ein alternatives Ursprungsszenario entgegengestellt wird, das eine mindestens ebenso große Überzeugungskraft besitzt. Freilich nun kann Hegel diesem Vorhaben im Naturrechtsaufsatz noch nicht zur Gänze gerecht werden. Beide der hier artikulierten Formen der Kritik sind größtenteils noch rudimentär: Zum einen ist Hegel noch nicht dazu in der Lage, eine Alternative zur politischen Anthropologie von Hobbes zu formulieren, und zum anderen fehlen ihm noch die konzeptionellen Mittel, um seinen Rückgriff auf die politische Philosophie von Aristoteles an die Bedingungen der Moderne anzupassen. In den philosophischen Entwürfen, die Hegel in der Folgezeit skizzieren wird, steht daher vor allem zweierlei im Vordergrund: zum einen die Ausarbeitung einer *Theorie der Subjektivität*, welche der politischen Anthropologie von Hobbes eine überzeugende Alternative gegenüberzustellen vermag und zum anderen die Ausarbeitung einer *Theorie der Sittlichkeit*, die deutlich machen kann, wie sich Aristoteles' Grundidee des Menschen als eines politischen Gemeinschaftswesens unter den gänzlich veränderten sozialen und politischen Bedingungen der Moderne systematisch reformulieren lässt.

Das Motiv der Ehre bei Hegel

In den theoretischen Entwürfen, die nach der Veröffentlichung des Naturrechtsaufsatzes entstehen, verändert sich Hegels Kritik an Hobbes zunehmend. Mehr und mehr versucht er nun in einen Dialog mit dessen Denken zu treten, um dieses von innen heraus umzustülpen. Dabei kommt dem Motiv der Ehre eine entscheidende Rolle zu – jenem Motiv also, welchem Hobbes in seinen Überlegungen nur eine randständige Rolle zugesprochen hat. Hegel versucht dabei genau jene Seite dieses Motivs aufzunehmen, welche bereits bei Hobbes über dessen eigene Idee hinausgewiesen hatte. Gerade im Kampf um Ehre zeigt sich für ihn nämlich deutlich, dass die Subjekte zunächst nicht als autonome und voneinander unabhängige Monaden existieren, sondern für die Verwirklichung ihrer Subjektivität grundsätzlich aufeinander angewiesen sind. Der Kampf um Ehre bringt damit eine Seite unserer intersubjektiven Verhältnisse zum Vorschein, die bei Hobbes nicht nur keine zureichende Beachtung erfahren hat, sondern die zu-

gleich dessen gesamte politische Anthropologie vom Kopf auf die Füße stellen wird.

Hegel verdankt seine Neufassung des Begriffs der Ehre in weiten Teilen seiner Rezeption der praktischen Philosophie Fichtes. In seiner *Grundlage des Naturrechts* hat dieser nämlich gezeigt, dass ein Subjekt ein gelungenes Verhältnis zu sich selbst nur dadurch herzustellen vermag, dass es mit anderen in ein wechselseitiges Verhältnis der Anerkennung eintritt. Eben diese Vorstellung von der Rolle der wechselseitigen Anerkennung im Konstitutionsprozess von Subjektivität wird es Hegel erlauben, das Motiv des Strebens nach Ehre von einem neuen, ganz anderen Ausgangspunkt her zu denken. Wenden wir uns zum besseren Verständnis von Hegels Ehrbegriff kurz den entscheidenden ersten drei Lehrsätzen aus Fichtes *Grundlage des Naturrechts* zu. Diese stellen insofern einen bedeutenden Meilenstein dar, als Fichte hier zum ersten Mal aus dem monologischen Rahmen seines idealistischen Gedankengebäudes heraustritt. Er begründet das damit, dass der Gegenstand der Rechtslehre im Unterschied zu seiner frühen Wissenschaftslehre nicht mehr ein transzendentes Subjekt sein kann, das die Welt gleichsam aus sich heraus entwirft, sondern ein – wie es wiederholt heißt – »endliches vernünftiges Wesen«, das ein Bewusstsein seiner eigenen Begrenztheit besitzt. In drei Schritten versucht Fichte nun gleich zu Beginn seiner Untersuchung zu zeigen, dass sich ein solches Wesen nur unter der Bedingung transparent zu werden vermag, dass es von anderen anerkannt wird.

Der erste Lehrsatz, mit dem Fichte seine Überlegungen beginnt, lautet: »Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.«⁴² Was Fichte hier zum Ausdruck bringen möchte ist, dass ein Subjekt sich nur dann als vernünftiges Wesen zu begreifen vermag, wenn es nach selbstgesetzten Zwecken handelt. Nur dort, wo es sich als Ursache einer Tätigkeit weiß, vermag es seiner selbst habhaft zu werden. Ein Handeln aus Freiheit heraus gilt Fichte daher als Grundlage jeglicher Form von Selbstbewusstsein.⁴³ In seinem zweiten Lehrsatz versucht Fichte im Anschluss zu zeigen, dass ein Subjekt den Begriff einer freien Handlung nur unter ganz bestimmten Bedingungen auszubilden vermag. Er lautet: »Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.«⁴⁴ Was es bedeutet, aus Freiheit zu handeln, so versucht uns

42 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Berlin 1965, S. 17.

43 Ebd., S. 18.

44 Ebd., S. 30.

Fichte hier zu sagen, können wir letztlich nur dann sinnvoll verstehen, wenn wir den Begriff eines anderen freien Wesens haben. Fichte kommt zu diesem Schluss über sein berühmtes Zirkelargument. Ein Subjekt ist überhaupt nur dann in der Lage zu handeln, wenn es ein Objekt hat, auf welches sich dieses Handeln richten kann. Wenn die Handlung aber von der Existenz eines Objektes abhängig ist, dann scheint das Subjekt nicht die ungeteilte Ursache der Handlung und mithin sein Handeln nicht frei zu sein, sondern vielmehr in Abhängigkeit von einem äußeren Objekt zu stehen. Das Subjekt wäre damit an dem Vorhaben gescheitert, sich selbst als vernunftgeleitetes Wesen zu erweisen. Das genannte Zirkelproblem lässt sich für Fichte nun auflösen, wenn ein Objekt ganz besonderer Art ins Spiel kommt: ein zweites vernünftiges Wesen. Dessen Besonderheit besteht darin, dass es sich dem Subjekt nicht einfach nur passiv darbieten, sondern dieses aktiv zu einer selbstbestimmten Handlung auffordern kann. Im Falle einer solchen Aufforderung erfährt sich das Subjekt nicht mehr als abhängig vom Anderen, da es durch diesen ja gerade vor seine Freiheit gebracht wird. Nur unter der Bedingung also, dass es ein anderes vernünftiges Wesen gibt, so sagt uns Fichte also mit seinem zweiten Lehrsatz, vermag ein Subjekt zu Selbstbewusstsein zu gelangen.

Mit dem dritten Lehrsatz zieht Fichte schließlich die Konsequenz aus der eben geschilderten intersubjektiven Wende des Selbstbewusstseinsbegriffs: »Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt.«⁴⁵ Fichte kommt zu dem hier vorgetragenen Schluss, indem er sich nochmal den Bedingungen zuwendet, unter welchen ein Subjekt durch ein anderes vor seine Freiheit gebracht wird. Das kann nur der Fall sein, wenn das Kosubjekt dem Subjekt eine Sphäre des freien Handelns lässt und diese nicht durch eine übermäßige Ausdehnung seiner Einflussosphäre einengt. Die Selbstbeschränkung des Kosubjekts kann daher als Voraussetzung gelten, unter der sich das zum Handeln aufgerufene Subjekt als frei zu erfahren vermag. Da anders herum auch das Kosubjekt nur dann frei sein kann und mithin das Subjekt nur dann vor seine Freiheit bringen kann, wenn ihm selbst eine Sphäre der Freiheit zugestanden wird, muss das Subjekt auch seinen eigenen Freiheitsspielraum beschränken. So kann Fichte zu dem Ergebnis kommen, dass die beteiligten Subjekte nur unter der Bedingung der wechselseitigen Selbstbeschränkung dazu in der Lage sind, sich selbst als vernunftgeleitete Wesen zu verstehen, die mithilfe der Abwägung von Gründen nach selbstgesetzten Zwecken handeln können. Er hält daher fest: »Das Verhält-

45 Ebd., S. 41.

niss freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniss einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen.«⁴⁶ Es ist das hier beschriebene Geschehen der wechselseitigen Anerkennung, welches letztlich den Kern von Fichtes Überlegungen zur praktischen Konstitution des Selbstbewusstseins ausmacht. Eben an diesen Gedankengang wird Hegel anknüpfen, wenn auch in ganz anderer Hinsicht: Die für das Selbstbewusstsein konstitutiven Gegenstände, so versucht er zu zeigen, müssen nicht zwangsläufig seine Freiheitsspielräume, sondern können auch seine Vorstellungen von Prestige und Ehre sein.

Dem Motiv der Ehre kommt bei Hegel erstmals in dem unmittelbar nach dem Naturrechtsaufsatz entstandenen *System der Sittlichkeit* von 1802 ein zentraler Stellenwert zu. Ehre versteht er hier als die Fähigkeit, sich mit einer Sache positiv zu identifizieren und sie damit zu seiner Sache zu machen. Dadurch entsteht ein generalisierender Effekt, durch welchen diese Sache nicht als isolierter Tatbestand, sondern als Ausdruck der Gesamtheit der Person betrachtet wird. Hegels Ausführungen zur Ehre zielen hier im Wesentlichen darauf, zu zeigen, dass die Ehre in enger Verbindung mit der gesamten Persönlichkeit des Subjekts steht. Ein Vorhaben, dessen theoretische Grundlage von ihm jedoch erst nachträglich in den zwischen 1817 bis 1829 gehaltenen *Vorlesungen über die Ästhetik* weiter ausformuliert wird. Auch wenn diese Überlegungen erst lange Zeit später niedergeschrieben worden sind, so lässt sich in dem Ehrbegriff, den Hegel hier als Kennzeichen der romantischen Phase der Kunst vorstellt, doch unschwer der Widerhall seiner früheren Konzeption entdecken. Auch hier beginnt Hegel seine Ausführungen damit, dass die Ehre die Persönlichkeit als solche betrifft. Er präzisiert jedoch, dass dasjenige, was den Inhalt der Ehre bildet, eine bestimmte »Vorstellung von sich selbst« ist.⁴⁷ In etwas seine Ehre zu setzen oder etwas zu seiner Ehrensache zu machen, heißt daher, diese Sache mit einem bestimmten Bild von sich selbst zu verbinden – die Sache wird so zu einem Teil des jeweils individuellen Selbstverhältnisses. Hegel bezeichnet die Ehre daher auch als »reflektierte Selbständigkeit«.⁴⁸ Damit kommt zum Ausdruck, dass die mit Ehre besetzte Sache als ein Medium der Reflexion dient, als ein Spiegel, in welchem das Subjekt die Vorstellungen, die es von sich hegt, wiederzuerkennen vermag. Dies ist jedoch nur möglich, wenn dieses Verhältnis auch von Anderen respektiert wird. Wer seine Ehre beispielsweise in ein respektvolles ständisches Verhalten

46 Ebd., S. 44.

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, in: *Werke*, Bd. 14, Frankfurt am Main 1986, S. 177.

48 Ebd., S. 181.

legt, der ist darauf angewiesen, dass Andere sich nach dem entsprechenden Verhaltenskodex richten. Die Ehre, so hält Hegel daher fest, ist auf die »Anerkennung« durch Andere angewiesen.⁴⁹ Eine positive Identifikation mit sich selbst ist nur durch Zuspruch und Unterstützung von Anderen möglich. Voraussetzung dafür, darin ist sich Hegel mit Fichte einig, ist, dass auch der Andere vom Subjekt anerkannt wird. Es ist genau diese Idee der Wechselseitigkeit der Anerkennung, die Hegel in seinem Begriff der Ehre zum Ausdruck bringt, wenn er festhält: »Denn ich will die Anerkennung meiner Ehre von Seiten des Anderen; um nun aber Ehre für ihn und durch ihn zu haben, muß er mir selbst als ein Mann von Ehre [...] gelten.«⁵⁰

Im Zentrum von Hegels Neufassung des Ehrbegriffs steht also die von Fichte übernommene Idee der wechselseitigen Anerkennung. Besinnen wir uns auf Hobbes' Motiv eines ursprünglichen Ehrstrebens zurück, dann zeigt sich, dass Hegel zu einer ganz anderen Einschätzung hinsichtlich der Ursprünge dieses Motivs kommt. Hobbes hatte das Streben nach Ehre als ein natürliches Laster verstanden, als Ausdruck eines Verlangens, sich gegenüber Anderen auszuzeichnen und hervorzutun. Es hatte daher vor allem die Überlegenheit über Andere zum Ziel, wodurch es sich bruchlos in das kompetitive Bild, welches Hobbes vom Naturzustand zeichnet, eingefügt hat. Dagegen zeigt Hegel im Rückgriff auf Fichte, dass das Streben nach Ehre mit der Selbstverwirklichung der Subjekte verbunden ist. Ehre stellt für ihn kein äußerliches Gut mehr dar, vielmehr versteht er sie als Teil einer praktischen Selbstbeziehung, durch welche sich das Selbstbewusstsein konstituiert. Freilich schließt diese Fundierung nicht aus, dass es tatsächlich so etwas wie eine lasterhafte Ehrsucht zu geben vermag – im Gegensatz zu Hobbes jedoch versteht Hegel diese nicht als Ausdruck einer ursprünglichen Konkurrenz, sondern vielmehr ist er dazu in der Lage, sie als Symptom einer ursprünglichen Angewiesenheit auf Andere zu begreifen – eine Angewiesenheit, die so fundamental ist, dass uns Hegel im nächsten Schritt zu zeigen versucht, dass das Streben nach Ehre auch in dem von Hobbes skizzierten Kampf um Selbsterhaltung noch das treibende Motiv der Auseinandersetzung bildet.

Der Kampf um Anerkennung

In den Vorlesungen zur Philosophie des Geistes aus dem Wintersemester 1805/06, die als dritter Teil der so genannten *Jenaer Systementwürfe* erschienen sind, erreicht Hegels Kritik an Hobbes ihren Höhepunkt. Im Ausgang vom Mo-

49 Ebd.

50 Ebd.

tiv der Ehre, das Hegel durch seine Auseinandersetzung mit Fichtes Überlegungen zur wechselseitigen Anerkennung gewonnen hat, unterzieht er hier nämlich das hobbesche Ursprungsszenario des Naturzustandes einer kritischen Relektüre. Dafür macht er sich die wichtigsten Ausgangsprämissen von Hobbes zu eigen. Das ist zunächst die Vorstellung, dass die Individuen im Naturzustand als voneinander unabhängige und isolierte Monaden existieren: »Dies Verhältnis ist es gewöhnlich, was der Naturzustand genannt wird: das freie gleichgültige Sein von Individuen gegeneinander.«⁵¹ Die Übernahme von Hobbes' Ursprungsszenario setzt sich fort, wenn Hegel dann in einem zweiten Schritt sogar so weit geht, auch dessen Bestimmung, dass im Naturzustand alle ein Recht auf alles haben, zu übernehmen. Wiederum in deutlichem Anklang an letzteren heißt es: »Es hat der Mensch das Recht, in Besitz zu nehmen, was er als Einzelner kann. Er hat das Recht, dies liegt in seinem Begriffe, Selbst zu sein.«⁵² Mit der Übernahme dieser Grundprämisse übernimmt Hegel im dritten Schritt auch konsequent die Annahme, dass dem Naturzustand eine Konfliktsituation unterliegt, die in genau jenem Moment manifest wird, in dem zwei Individuen das gleiche Gut in Besitz nehmen wollen. Die Besitzansprüche beider stehen sich in dieser Situation scheinbar unversöhnlich gegenüber. Das »Recht auf alles« des Einen kollidiert mit dem gleichen »Recht auf alles« des Anderen. In diesem Konflikt ist für Hegel ganz ähnlich wie für Hobbes ein Eskalationspotenzial angelegt, das bis zum Kampf auf Leben und Tod führen kann. Dass Hegel dieser Zuspitzung jedoch einen gänzlich anderen Sinn als Hobbes unterlegt, wird deutlich, wenn wir Hegels dreistufiger Darstellung der Entwicklung des Konflikts Schritt für Schritt folgen.⁵³

Der Antagonismus des Naturzustandes beginnt für Hegel genau wie für Hobbes mit dem Akt der *Besitznahme*. Diese noch ganz im Dienste der Selbsterhaltung des Subjekts stehende Handlung ist für Hegel jedoch von Anfang an mit einer sozialen Störung verbunden. Denn im Akt der materialen Aneignung drückt sich zugleich ein sozialer Akt aus: Indem sich der Eine eines Stückchen

51 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (1805-1806), hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987, S. 196 f.

52 Ebd., S. 198.

53 Eine umfassende Darstellung der Entwicklung des Kampfes findet sich bei Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., S. 68 ff. Während Honneth den Kampf jedoch durch das positive Moment einer vorgängigen »intersubjektiven Bejahung« getragen sieht, die das »moralische Potenzial« für die Entwicklung einer sittlichen Gemeinschaft birgt, wird meine Interpretation ein weniger normativ gesättigtes Begründungsvokabular zugrunde legen und den Kampf von einer fundamentalen Abhängigkeit her verstehen.

Erde bemächtigt, beansprucht er für sich, was theoretisch auch der Andere in Besitz hätte nehmen können. Der Besitzergreifung kommt daher neben ihrer materiellen Aneignung zugleich auch die Bedeutung zu, den Anderen von der Nutzung des Landes auszuschließen. Für Hegel ist sie daher unwiderruflich mit einem Moment der *Ausschließung* verbunden, in welcher sich der Andere als Wesen »negiert« findet.⁵⁴ Das liegt daran, dass die Besitznahme mit einer Verletzung des ›Rechts auf alles‹ des Anderen und dadurch mit einer Verletzung seiner natürlichen Ansprüche verbunden ist. Aus der Widerfahrnisperspektive des betroffenen Subjekts ist der Akt der Inbesitznahme daher nicht nur ein Akt, durch den es an der Nutzung eines Stück Landes gehindert und sein möglicher materieller Genuss beschränkt wird, sondern zugleich auch ein Akt, in dem sein sozialer Status symbolisch verletzt wird. Die soziale Kehrseite der materiellen Besitzergreifung bildet daher eine symbolische Zurückweisung des Anderen. Die ganze Dramatik dieser Situation lässt sich dahin zuspitzen, dass, insofern die sinnliche Bemächtigung des Landes im Sinne der Selbsterhaltung geschieht, schon die bloße Reproduktion des Einen eine symbolische Verletzung des Anderen bedeutet. Drastischer lässt sich der im Naturzustand herrschende Konflikt kaum mehr zuspitzen. Während Hobbes diesen Konflikt jedoch noch in erster Linie als einen Konflikt um Güter verstanden hat, unterlegt ihm Hegel eine soziale Bedeutung, indem er den Akt der Besitzergreifung in einen einschneidenden Akt symbolischer Zurückweisung münden lässt.

Die zweite Stufe der Eskalation des Konflikts im Naturzustand ist erreicht, wenn der Ausgeschlossene auf die Besitznahme mit einer *Besitzverletzung* antwortet: »Der Ausgeschlossene verletzt den Besitz des Anderen [...]; er verdirbt etwas daran.«⁵⁵ Dass Hegel die Besitzverletzung hier als ein ›Verderben‹ beschreibt, macht deutlich, dass es dem Ausgeschlossenen nicht darum geht, sich den Besitz des Anderen für seine Zwecke anzueignen, denn dieser wird durch das Verderben ja gerade unbrauchbar. Vielmehr sieht Hegel in der Besitzverletzung erneut ein soziales Motiv. Die fremde Besitzverletzung steht also nicht mehr wie bei Hobbes im Zeichen einer sinnlichen Begierde, sondern vielmehr zielt sie darauf, sich dem Anderen zur Kenntnis zu bringen: »Die Tätigkeit geht nicht auf das Negative, das Ding, sondern das sich Wissen des Anderen.«⁵⁶ Die

54 Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, a.a.O., S. 200. Schon kurz zuvor schreibt Hegel in etwas irritierender Terminologie: »Seine Besitznahme erhält auch die Bedeutung, einen Dritten auszuschließen.« (Ebd., S. 198) Weil Hegel hier den Besitznehmer als den Ersten und das in Besitz genommene Ding als das Zweite versteht, spricht er vom Anderen hier als dem Dritten.

55 Ebd. S. 201.

56 Ebd.

destruktive Reaktion des Ausgeschlossenen ist ein Akt, der sich an den Anderen richtet. Das ist der Grund, warum Hegel die Besitzverletzung nicht als materielle Zerstörung, sondern als eine *Beleidigung* versteht. Derjenige, der bei der Besitznahme ignoriert wurde, will mit ihr dem Anderen deutlich machen, dass er verletzt wurde. Mit der Beleidigung versucht der Ausgeschlossene die Anerkennung seiner natürlichen Rechte einzufordern. Durch sie soll der Andere einsehen, dass er es mit einem Wesen zu tun hat, dem es von Bedeutung ist, in seinen Rechten anerkannt zu werden.

Wechseln wir nun die Perspektive zum beleidigten Subjekt: Ebenso wie vormals der Ausgeschlossene sieht sich der Beleidigte zurückgewiesen. Durch die Besitzverletzung findet er die symbolische Verletzung auf seiner Seite. Hegel betont jedoch, dass sich die beiden Verletzungen nicht gegenseitig aufheben, sondern dass mit der Beleidigung eine »neue Ungleichheit« entstanden ist.⁵⁷ Denn während die Besitznahme in erster Linie auf das materielle Ding ging, zielte die Besitzverletzung zuallererst auf die Person. Die Verletzung ist daher nicht von der gleichen Art. Während durch die Ausschließung im ersten Fall ein Recht verletzt wurde, wird durch die Beleidigung der Andere generell als Träger von Rechten infrage gestellt. Wo sich der Ausgeschlossene – in Hegels Worten – noch »fürsichseiend« fand, da schaut der Beleidigte hingegen »sein Fürsichsein [...] als aufgehoben an«.⁵⁸ Die symbolische Verletzungskraft der Beleidigung ist ungleich höher als die der Ausschließung, denn während diese nur gegen das Recht des Anderen ging, geht jene gegen das Ganze des Subjekts. Durch diese tiefgreifende Verletzung realisiert der Beleidigte, dass er für die Verwirklichung seines Selbst auf die Anerkennung durch Andere angewiesen ist. Im Gegensatz zum Beleidiger, der sich bereits als Wesen gezeigt hat, das anerkannt werden will, muss der Beleidigte dieses Bedürfnis aber noch sichtbar machen. Im nächsten Schritt versucht er daher zu beweisen, was ihm an seiner Anerkennung als Rechtssubjekt liegt.

Die dritte Stufe des Konflikts im Naturzustand besteht im *Kampf auf Leben und Tod*. Die Vorgeschichte dieses Kampfes macht deutlich, dass dieser nicht als Rache für die Besitzverletzung verstanden werden kann, der es darum geht, den Anderen aufgrund seines Verbrechens zur Verantwortung zu ziehen. Vielmehr finden sich zu Beginn der dritten Stufe beide Beteiligte durch den symbolischen Gehalt der Besitznahme und der Besitzverletzung wechselseitig als Subjekte verletzt. Als Resultat ihrer gegenseitigen Zurückweisung wissen beide für sich, dass sie für die Realisierung ihrer Rechte auf den jeweils Anderen angewiesen sind.

57 Ebd.

58 Ebd. und S. 202.

Die negative Erfahrung wechselseitiger symbolischer Verletzbarkeit hat den Subjekten ihre *Abhängigkeit* vom Anderen vor Augen geführt. Das ist der Grund, weshalb auf dieser Stufe beide von dem Begehren getrieben sind, vom Anderen positiv als Subjekt mit bestimmten Rechten anerkannt zu werden. »Jeder will dem Anderen gelten, es ist jedem Zweck, im Anderen sich anzuschauen.«⁵⁹ Der Handlungsdruck auf dieser Stufe geht zunächst vom Beleidigten aus, dessen Status als Träger von Rechten vom Anderen infrage gestellt worden ist. Er will von diesem seine Anerkennung als Rechtsperson erzwingen. Und zwar dadurch, dass er ihn zum Kampf auf Leben und Tod herausfordert. Dieser Herausforderung unterliegt die Drohung: »Wenn du mir weiterhin die Anerkennung verweigerst, dann töte ich dich!« Das entscheidende an dieser Szene liegt für Hegel weniger in der Bereitschaft zu töten, als in der Gefahr, der sich der Beleidigte dabei aussetzt. Da der Ausgang des Kampfes nicht gewiss ist, vermag er auch sein eigenes Leben zu verlieren. Der Kampf drückt für Hegel daher die Bereitschaft zum »Selbstmord« aus.⁶⁰ In dieser Bereitschaft, den eigenen Tod auf sich zu nehmen, zeigt sich für Hegel der unbedingte Wille, vom Anderen anerkannt zu werden. Dadurch, dass der Beleidigte bereit ist, für seine Anerkennung als Rechtsperson sein Leben zu riskieren, zeigt er, dass ihm seine soziale Existenz mehr gilt als seine physische Existenz. Er zeigt, dass die bejahende Anerkennung seines sozialen Status als Rechtsperson existenziell für ihn ist.

Das Gleiche gilt für den Herausgeforderten: Auch er drückt in der Bereitschaft zum Kampf seine Bereitwilligkeit aus, für die Anerkennung seiner sozialen Existenz sein Leben zu opfern. Er zeigt damit, dass es auch sein absoluter Wille ist, vom Anderen anerkannt zu werden. Durch diese wechselseitige Demonstration ihres absoluten Willens, als Rechtssubjekte anerkannt werden zu wollen, sehen die Beteiligten im Anderen jeweils ein »reines Selbst« wie Hegel es ausdrückt.⁶¹ Das heißt, sie erfahren, dass der Andere für die Verwirklichung seiner Ansprüche als Rechtsperson auf ihre Anerkennung angewiesen ist. Weil er die Gefährdung seines Lebens für deren Verwirklichung in Kauf nimmt, begreifen sie, dass die Gabe ihrer Anerkennung existenziell für den jeweils Anderen ist. Aus dieser Erfahrung lernen die Kontrahenten, dass sie Wesen sind, auf deren Anerkennung es ankommt. In Folge dieser Erkenntnis gelangen sie für Hegel zu einer Bejahung ihrer wechselseitigen Ansprüche. Der Kampf stößt damit einen Bildungsprozess an, durch den der eigene Wille nach Anerkennung in einen Willen transformiert wird, in welchen der Wille des Anderen reflexiv mit-

59 Ebd.

60 Ebd., S. 203.

61 Ebd.

einbezogen ist. Faktisch bedeutet das, dass die Anerkennung des Gegenübers als ein mit Rechten ausgestattetes Subjekt mit der Einsicht verbunden wird, dass für diese Anerkennung das eigene ›Recht auf alles‹ eingeschränkt werden muss. Diese Einschränkung wird jedoch nicht als Verlust, sondern als Zugewinn erfahren, insofern sich die Subjekte ihrer Rechte nun auch sicher sein können. Im Gegensatz zum natürlichen ›Recht auf alles‹ ist das auf wechselseitiger Anerkennung basierende gemeinschaftliche Recht nämlich ein verbürgtes Recht, dem sich die Einzelnen gewiss sein können. Der Wille, so drückt Hegel diese Wendung am Ende seiner Auseinandersetzung aus, ist nun zum »wissende[n] Willen« geworden.⁶²

1.3 Kampf und Verletzbarkeit

Wir sind nun an jenem Punkt angelangt, an dem deutlich wird, dass Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes im dritten seiner Jenaer Systementwürfe ihren Höhepunkt erreicht. Sein Vorhaben entspringt dabei der Absicht, dem sozialen Kampf, den Hobbes als Kampf um Selbsterhaltung interpretiert, eine andere Wendung zu geben und ihn als Kampf um wechselseitige Anerkennung zu verstehen. Hegels Vorgehen liegt dabei ein komplexes theoretisches Verfahren zugrunde, welches bereits auf jene dialektische Argumentationsfigur vorausweist, die Hegel nur kurze Zeit später in seiner berühmten Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* skizzieren wird und das ich hier als immanente Kritik bezeichne habe.⁶³ Es besteht im Wesentlichen darin, dem Kampf um Selbsterhaltung nicht einfach den Kampf um Anerkennung als alternative theoretische Deutung

62 Ebd.

63 Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes ist bisher auf ganz unterschiedliche Weise gedeutet worden: Leo Strauss und Paul Ricœur etwa haben dafür argumentiert, dass das Motiv der Anerkennung bereits bei Hobbes selbst im Zentrum von dessen Überlegungen steht und von Hegel nur noch aufgegriffen werden musste (Vgl. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O.; Ricœur, *Wege der Anerkennung*, a.a.O.). Ludwig Siep dagegen sieht in Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes eine schrittweise Aneignung und Umarbeitung des Motivs des Kampfes um Ehre am Werk (Vgl. Siep, »Der Kampf um Anerkennung«, a.a.O.). Andreas Wildt und Axel Honneth wiederum versuchen zu zeigen, dass Hegels Position eine Synthese der Positionen von Fichte und Hobbes zugrunde liegt (Vgl. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, a.a.O.; Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O.). Gegenüber diesen Interpretationen versuche ich dafür zu argumentieren, dass Hegel seine Auseinandersetzung mit Hobbes in Form einer immanenten Kritik zu führen versucht. Eine systematische Auseinandersetzung mit dieser Methode findet sich bei Rahel Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, in: dies. und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2009, S. 266-298, vor allem: S. 286 ff.

gegenüberzustellen, sondern diesen aus den Prämissen des hobbeschen Denkens selbst herzuleiten. Dafür setzt Hegel an einem inneren Widerspruch in Hobbes' eigenem Denken an: Während die Subjekte im Naturzustand nämlich einerseits solitäre und voneinander unabhängige Wesen sein sollen, die in beständiger Furcht voreinander leben, sind sie andererseits mit einem Streben nach Ehre ausgestattet, welches diesem atomistischen Bild entgegensteht, insofern hier ein affirmativer Bezug auf Andere zum Ausdruck kommt. Hegel setzt den Hebel seiner Auseinandersetzung nun an eben jenem zweiten Motiv an. Mithilfe von Fichtes Theorie der Anerkennung versucht er zu zeigen, dass die Ehre als Teil des praktischen Selbstverhältnisses des Subjekts verstanden werden muss. Durch diese Auslegung gelingt es ihm, den inneren Widerspruch im hobbeschen Denken so weit zu treiben, dass er sogar den Kampf auf Leben und Tod im Ausgang von diesem Motiv zu verstehen vermag. Dadurch werden in der Folge eine ganze Reihe von theoretischen Implikationen freigelegt, die nicht nur weit über die von Hobbes gesetzten Prämissen hinausgehen, sondern diese vielmehr von innen heraus transformieren. Wir können dieses Vorgehen als eine Form der Kritik verstehen, welche die Mittel und Motive der Kritik nicht von außen beibringt, sondern den inneren Voraussetzungen von Hobbes' eigenem Denken entnimmt. Genau darin nun liegt auch ihre Stärke: Sie muss sich der von ihr kritisierten Position nicht gegenüberstellen, sondern sie fühlt sich in die andere Position ein, übernimmt deren Grundprämissen und treibt sie von innen heraus über sich hinaus. Die Stärke dieser Kritik liegt nun gerade darin, dass sie eine viel größere Überzeugungskraft besitzt, als die von Hegel im Naturrechtsaufsatz verfolgte Doppelstrategie von interner und externer Kritik. Der zu kritisierenden Position des Naturzustandes stellt sie nämlich nicht einfach eine alternatives Szenario entgegen, sondern vielmehr entwickelt sie dieses durch eine mimetische Annäherung an ihren Gegenstand, um diesen dann im Ausgang von seinen eigenen Grundlagen weiter voranzutreiben und so zu einer ganz neuen theoretischen Position zu gelangen. Sehen wir uns nun an, wie Hegel mit dem Mittel der immanenten Kritik zu einer ganz anderen Einschätzung über die Voraussetzungen, den Verlauf und das Ergebnis des sozialen Kampfes kommt als Hobbes.

Wenden wir uns zunächst den Voraussetzungen des sozialen Kampfes zu. Überraschenderweise scheinen sich Hobbes und Hegel zunächst darin einig zu sein, dass der Naturzustand im Ausgang von der Verletzbarkeit des Individuums verstanden werden muss. Von Anbeginn an interessiert sich Hegel dabei jedoch für eine ganz andere Form von Verletzbarkeit als Hobbes: Während dieser mit der Furcht um Leib und Leben wesentlich eine *physische Verletzbarkeit* im Auge hatte, rückt Hegel mit der Ehrverletzung eine *symbolische Verletzbarkeit* in den

Fokus. Anders als bei Hobbes basiert der Naturzustand damit nicht mehr auf einem Verhältnis wechselseitiger körperlicher *Ausgesetztheit*, sondern auf einem Verhältnis wechselseitiger symbolischer *Abhängigkeit*. Die Einzelnen sind ihrer Natur nach nicht vereinzelte Monaden, die gleichgültig gegeneinander sind, sondern gemeinschaftliche Wesen, die für ihre Selbstverwirklichung aufeinander angewiesen sind. Im Gegensatz zu Hobbes gelangt Hegel daher nicht zu einem Bild vom Menschen als *Einzelwesen* als einer egologisch vereinzelter Monade, sondern als einem *Gemeinschaftswesen*, das sich nur im Einklang mit Anderen zu verwirklichen vermag. Wo für Hobbes der Naturzustand daher von einer urwüchsigen *Nonsozialität* zeugt, in der die Einzelnen unabhängig voneinander zu existieren vermögen, kommt für Hegel in der wechselseitigen Abhängigkeit von Anerkennung eine ursprüngliche *Sozialität* zum Ausdruck. Freilich existiert diese Sozialität für Hegel zunächst nur hinter dem Rücken der beteiligten Individuen – bewusst zu werden vermag sie ihnen erst im Rahmen einer konfliktuösen Auseinandersetzung.

Kommen wir nun im zweiten Schritt auf den Verlauf des sozialen Kampfes zu sprechen, dann müssen wir feststellen, dass auch hier zunächst eine Einigkeit zwischen Hobbes und Hegel besteht. Beide gehen nämlich davon aus, dass die im Naturzustand lebenden Individuen im Prozess ihrer Reproduktion notwendig miteinander in Konflikt geraten müssen. Durch Güterknappheit, Zufälle oder äußere Umstände werden sie nämlich früher oder später in die Situation geraten, dass sich ihr Verlangen auf dieselbe Sache richtet und jeder diese für sich beansprucht. Der daraus entstehende Güterkonflikt wird von beiden jedoch ganz unterschiedlich ausgedeutet: Hobbes versteht den Einzelnen als ein *animal rationale*, das sich so viele Güter wie möglich anzueignen und Andere von ihrer Nutzung auszuschließen versucht. Hegel dagegen versteht das Individuum als ein *animal symbolicum*, welches sein Verlangen nach Anerkennung von eben jenem Ausschluss symbolisch verletzt sieht und dies durch eine Besitzverletzung zum Ausdruck zu bringen versucht. Während Hobbes die Dynamik zwischen den im Kampf Beteiligten nun in Richtung eines Kampfes um *Selbsterhaltung* weiter ausdeutet und damit seinen Blick auf den materialen Gehalt des Kampfes richtet, sieht Hegel hier einen Kampf um *Anerkennung* am Werk, in welchem die intersubjektive Dimension im Vordergrund steht. Auch wenn dem Kampf aus der Perspektive von Hobbes und Hegel damit ganz unterschiedliche Motive zugrunde liegen, so sind sich doch beide wiederum darin einig, dass sich der Kampf zu einem *Kampf auf Leben und Tod* ausweitet, in welchem die Existenz der beteiligten Subjekte auf dem Spiel steht. Im Angesicht dieses Kampfes kommt es sowohl auf Seiten des hobbeschen wie des hegelschen Subjekts zu einer folgenreichen Einsicht. Während ersteres realisiert, dass das Leben im Naturzustand

»armselig, widerwärtig, vertiert und kurz« ist, realisiert letzteres, dass es nur als »Allgemeines« zu existieren vermag.⁶⁴ Sowohl für Hobbes wie auch für Hegel ist der Kampf daher mit einer *Bildungserfahrung* verknüpft, die ein Wissen um die Möglichkeiten der Überwindung eben jenes Kampfes generiert.

Nehmen wir im dritten Schritt die Ergebnisse in den Blick, welche mit der Überwindung des Kampfes auf Leben und Tod verbunden sind. Hegel ist sich mit Hobbes zunächst darin einig, den Kampf als Motor eines gesellschaftlichen Fortschritts zu verstehen, durch welchen sich die Subjekte zu einer sozialen Rechtsgemeinschaft zusammenschließen. Dieser Zusammenschluss wird von beiden jedoch wiederum auf ganz unterschiedliche Weise interpretiert. Hobbes kann die Einführung des gesellschaftlichen Rechtszustandes nämlich nur als Beschneidung des naturwüchsigen »Rechts auf alles« verstehen. Aus Hegels Perspektive dagegen handelt es sich hier nur vordergründig um eine Einschränkung. Hintergründig bedeutet die Beschränkung der eigenen Rechte zugunsten Anderer nämlich einen Zugewinn, insofern diese nun allererst als Anerkannte existieren. Erst im intersubjektiv verbürgten Rechtszustand kann das Individuum ein positives Bewusstsein seiner Rechte gewinnen. Wo der Rechtszustand bei Hobbes also die Form einer *Beschränkung* der natürlichen Rechte des Individuums annimmt, kann er bei Hegel als deren *eigentliche Entfaltung* verstanden werden. Weiterhin vermag Hegel eine ganz andere Umfänglichkeit des Rechtszustandes zu denken als Hobbes. Aus dessen Perspektive bestand die Aufgabe des Rechts wesentlich darin, Schutz vor physischen Übergriffen zu gewähren. Im Ausgang vom Kampf um Anerkennung versucht Hegel zu zeigen, dass die Beleidigung, die Herabsetzung und die Demütigung für ihn ebenso zu den Gegenständen des Rechts zählen wie der Mord, der Raub oder die physische Gewalt. Die Einrichtung einer guten Gemeinschaft muss dem Phänomenbereich der symbolischen Verletzbarkeit daher ebenso wie demjenigen der physischen Verletzbarkeit gerecht werden: Ihre Gesetze dürfen nicht nur die *körperliche Unversehrtheit*, sondern sie müssen ebenso die *soziale Integrität* der Person schützen.

Bezüglich den Voraussetzungen, dem Verlauf und den Ergebnissen des sozialen Kampfes kommen Hobbes und Hegel also zu ganz unterschiedlichen Einschätzungen. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass Hegel dem Phänomen der symbolischen Verletzbarkeit in Form der Ehrverletzung einen zentralen Stellenwert einräumt. Die Voraussetzung für diese Wendung besteht freilich darin, die Missachtung auf eine ganz neue Art und Weise zu verstehen. Im Gegensatz zu Hobbes interpretiert Hegel sie nicht mehr als narzisstische Kränkung ei-

64 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 105 und Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, a.a.O., S. 203.

nes selbstüchtigen Strebens, sondern als gravierende Verletzung im Selbstverhältnis des Subjekts – die Missachtung trifft das Subjekt mitten in seinem Selbstbewusstsein. Mit diesem Grundgedanken, den ich im nächsten Schritt theoretisch weiter vertiefen möchte, hat Hegel dem Phänomen der symbolischen Verletzbarkeit nicht nur ein ganz spezifisches Gewicht verliehen, sondern dieses zugleich auch zur Sache der politischen Philosophie gemacht. Denn wenn sich die Frage nach dem guten Leben einer Gemeinschaft nur im Rückgriff auf die Frage danach beantworten lässt, welche Art von Wesen wir sind, dann muss die Einrichtung der gesellschaftlichen Ordnung immer auch jene spezifische Form der Verletzbarkeit im Blick haben, die nur dem Menschen eigentümlich ist: seine symbolische Verletzbarkeit.

2 Die Figur des Knechts

Eines der berühmtesten Unterordnungsverhältnisse in der Geschichte der Philosophie ist sicherlich das Herr-Knecht-Verhältnis, das Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* entworfen hat. Vor allem durch den einflussreichen Kommentar von Alexandre Kojève in den 1930er Jahren galt dieses Verhältnis lange Zeit unumstritten als ein Kernstück von Hegels Anerkennungsdenken. Vermittelt durch Kojèves Interpretation sind die Figuren von Herr und Knecht für die französische Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts zu einem prägenden Motiv geworden. Ob bei Jean-Paul Sartre als Blickverhältnis, ob bei Jacques Lacan als imaginäres Übertragungsverhältnis, oder bei Frantz Fanon als Beziehung zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten – überall, wo intersubjektive Spannungsverhältnisse zu denken waren, galt das Modell von Herr und Knecht als ein Schlüssel zur Dechiffrierung der eigentlichen Natur dieser Konflikte: einem Kampf um Anerkennung, bei dem für die beteiligten Akteure weniger ihr physisches, als vielmehr ihr soziales Leben auf dem Spiel steht.¹

Die 1807 erschienene *Phänomenologie des Geistes* – von Hegel unter prekären Bedingungen geschrieben und, wie die Legende berichtet, unter dem Kanonendonner der Schlacht von Jena fertiggestellt – stellt jenes Werk dar, mit dem Hegel nach zahlreichen gescheiterten Versuchen endlich eine systematische Fassung für eben jene philosophischen Überzeugungen gefunden hat, deren Grundintention ich im letzten Kapitel rekonstruiert habe. Als Auftakt zu dem

1 Einen breiten Überblick über die französische Rezeption von Hegel gibt Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, New York 1988. Den speziellen Einfluss von Kojèves Hegel-Interpretation auf die französische Philosophie zeigt sowohl Vincent Descombes, *Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt am Main 1981; als auch Judith Butler in ihrer Studie *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), New York 1999.

von ihm anvisierten System der Philosophie konzipiert, sollte die *Phänomenologie* der Entwicklung des Begriffs des ›absoluten Wissens‹ als Grundkategorie für das auszuarbeitende System dienen. Diese Fokussierung Hegels auf eine Philosophie des Geistes wird in der aktuellen sozialphilosophischen Debatte gern als Anfang einer Verfallsgeschichte von Hegels intersubjektivitätstheoretischer Grundidee der wechselseitigen Angewiesenheit auf Anerkennung verstanden. Denn durch die Umstellung seiner Theorie von einer an Aristoteles orientierten Naturgeschichte der Sittlichkeit – wie ich sie im letzten Kapitel deutlich gemacht habe – hin zu einer Theorie des Geistes, würden wichtige Ausdifferenzierungen im Konstitutionsprozess des Subjekts nach und nach fallen gelassen.²

Im Gegensatz zu einer solchen ›degenerativen Lesart‹ möchte ich zeigen, dass die *Phänomenologie* nicht als intersubjektivitätstheoretische Verflachung, sondern vielmehr als eine sozialtheoretische Vertiefung von Hegels Anerkennungstheorie verstanden werden sollte. Im Folgenden möchte ich daher für ein ›Zurück zur *Phänomenologie*!‹ argumentieren und damit jenen Faden der französischen Hegel-Lektüre wieder aufnehmen, der in diesem Werk ein besonderes sozialtheoretisches Potenzial aufgehoben sieht. Für eine solche Rückkehr sprechen meiner Meinung nach zwei Gründe: Zum einen, dass Hegel uns hier wie an keiner anderen Stelle seines Schaffens zeigt, wie intim die Entwicklung von Subjektivität mit dem Empfang von Anerkennung verbunden ist. Die *Phänomenologie*, so will ich argumentieren, stellt keine intersubjektivitätstheoretische Verflachung, sondern vielmehr eine subjekttheoretische Vertiefung von Hegels Denken dar, insofern sie deutlich macht, dass die Abhängigkeit von Anerkennung für das Subjekt eine existenzielle Angelegenheit ist. Zum anderen sehe ich eine Rückkehr zur *Phänomenologie* darin begründet, dass Hegel hier den Kampf

2 So etwa Jürgen Habermas, der konstatiert, dass die »kommunikative Vernunft«, die sich in Hegels Jugendschriften abzeichnet, in der *Phänomenologie* dem »Rahmen seiner Subjektphilosophie« untergeordnet wird (vgl. »Hegels Begriff der Moderne«, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1988, S. 34-59, hier: S. 43 und 55). Auch Axel Honneth sieht Hegels anerkennungstheoretische Idee bereits in der *Phänomenologie* um ihre »entscheidende Pointe« gebracht, weil hier erstens ein starker intersubjektivistischer Begriff menschlicher Identität, zweitens die Unterscheidung verschiedener Anerkennungsverhältnisse und drittens die historisch produktive Rolle des Kampfes um Anerkennung verloren gehe, wie sie Hegel in seinen früheren Jenaer Studien entwickelt hat (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, S. 104 f). Dieser Meinung schließt sich auch Paul Ricoeur in seiner Studie *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* (2004), Frankfurt am Main 2006 an, der ebenfalls in Hegels frühen Arbeiten ein Sinnpotenzial verwirklicht sieht, das in späteren Werken wie der *Phänomenologie* nicht ausgeschöpft werde (vgl. ebd. S. 220 und 234).

um Anerkennung erstmals in das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft einmünden lässt, was es ihm erlaubt, die Herausbildung von Anerkennungsverhältnissen nicht allein mit der Entwicklung von Freiheit und Gleichheit zu verknüpfen, sondern vielmehr zu zeigen, dass die Abhängigkeit von Anerkennung auch als Bedingung von Ungleichheit und Asymmetrie verstanden werden muss. Insofern Hegel am Herr-Knecht-Verhältnis der prekären Natur intersubjektiver Abhängigkeitsverhältnisse nachgeht, zeigt er sich in der *Phänomenologie* also nicht nur als gewiefter ›Theoretiker der Anerkennung‹, sondern ebenso als ein raffinierter ›Theoretiker der Missachtung‹.³

Ausgehend von dieser Diagnose verfolgt mein Beitrag eine dreifache Zielsetzung: Zunächst will ich durch eine *Rekonstruktion* von Hegels Überlegungen zur Entwicklung des Selbstbewusstseins zeigen, wie existenziell die Anerkennung von einem Anderen für ein Subjekt ist. Eine gelungene Form von Selbstverwirklichung, so wird dabei deutlich werden, ist nur möglich, wenn sich das Subjekt zugleich als Gleicher und als Einzelner anerkannt weiß. Erst im Rahmen egalitärer und differenzieller Anerkennungsakte, so will ich argumentieren, wird ein Subjekt ins Leben gerufen (Teil 2.1). Der zweite Teil meiner Überlegungen verfolgt das Ziel einer *Relektüre* von Hegels Überlegungen zum Herr-Knecht-Verhältnis. Gegenüber der klassischen ›heroischen Lesart‹ dieses Verhältnisses möchte ich für eine ›subalterne Lesart‹ argumentieren, die deutlich macht, dass Hegel uns hier anhand der Figur des Knechts eine Form von asymmetrischer Anerkennung vor Augen führt, in der sich das Subjekt an die Bedingungen, die es verachtet, zugleich auch bindet (Teil 2.2). Im Anschluss daran zielt der dritte Teil meiner Lektüre schließlich auf eine *Reinterpretation* von Hegels Theorie der Anerkennung in Begriffen der symbolischen Verletzbarkeit. Ausgehend von ihr soll jene paradoxe Dynamik der Missachtung verständlich werden, die den Knecht dazu bringt, sich mit den Verhältnissen, die ihn unterwerfen, zu identifizieren (Teil 2.3).

3 Eine Relektüre in diese Richtung hat in jüngerer Zeit Patchen Markell unternommen: »Hegel's account suggests that the pursuit of recognition itself may be implicated in the formation and maintenance of unjust relations of social power.« (*Bound by Recognition*, Princeton 2003, S. 112) In Bezug auf das aus dem Herr-Knecht-Verhältnis entstehende unglückliche Bewusstsein hat auch Judith Butler in einer alternativen Lesart der *Phänomenologie* zu zeigen versucht, wie Hegel Anerkennung und Missachtung in seinem Denken miteinander verbindet. Vgl. dazu Judith Butler, »Hartnäckiges Verhaftetsein, körperliche Subjektivität. 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.

2.1 Der Weg der Verzweiflung

Der epochemachende Charakter der *Phänomenologie des Geistes* liegt zu einem guten Teil daran, dass sie nicht in der traditionellen Form einer wissenschaftlichen Abhandlung gehalten ist, sondern sich als erfahrungsgesättigte Entwicklungsgeschichte eines Individuums darstellt. Das von Hegel als Einleitung zu seinem ›System der Wissenschaften‹ konzipierte Werk ist kein trockenes Lehrbuch, das von einem Axiom zum nächsten voranschreitet, sondern eine farbenfrohe Erzählung, voll von plastischen Erlebnissen und überraschenden Wendungen. Die Konkretion, mit welcher uns Hegel den wissenschaftlichen Stoff nahebringt, ist der Tatsache geschuldet, dass er seinen Text als phänomenologische Erfahrungsgeschichte angelegt hat, welche uns die Entwicklungsgeschichte des Subjekts nicht allein aus der Außenperspektive des beobachtenden Philosophen, sondern zugleich auch aus dessen Erfahrungsperspektive schildert. Aus der Perspektive des Subjekts, so hält Hegel gleich zu Beginn seiner Überlegungen fest, stellt sich die eigene Entwicklung nicht als eine Geschichte des Fortschritts dar, in der mittels zunehmend neuer Erkenntnisse immer tiefere Einsichten erlangt werden, sondern als eine Geschichte der Frustration und der Enttäuschung. Hegel spricht diesbezüglich auch vom »Weg der Verzweiflung«, den das erfahrende Subjekt auf dem Weg seiner Entwicklung zurücklegen muss.⁴ Meine Rekonstruktion dieses Weges konzentriert sich im Folgenden hauptsächlich auf das prominente vierte Kapitel der *Phänomenologie*, in dem Hegel die Herausbildung des Selbstbewusstseins darzulegen versucht. Nach einer kurzen Exposition des Grundproblems, vor dem Hegel die Theorien des Selbstbewusstseins seiner Zeitgenossen stehen sieht, will ich dabei zeigen, dass sich die scheinbar oftmals verschlungene und dunkle Argumentation dieses Kapitels in drei Entwicklungsschritte gliedern lässt, die vom praktischen über das soziale bis hin zum sittlichen Selbstbewusstsein führen. Abschließend werde ich dann die für Hegels Theorie des Selbstbewusstseins wichtigsten Momente noch einmal zusammenfassen, um von dort aus im nächsten Abschnitt meine Relektüre des Kapitels von Herrschaft und Knechtschaft in Angriff zu nehmen.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986, S. 72. Auf die besondere Erzählperspektive der Phänomenologie gehen ausführlich ein, die klassischen Studien von Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Zur Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung*, Frankfurt 1971, Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946 und Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge 1982.

Das Ausgangsproblem: Der Mangel an Gewissheit

Hegel beginnt seine Überlegungen zum Selbstbewusstsein mit einer Kritik an den rationalistischen Positionen von Descartes und Kant. Mit ›Selbstbewusstsein‹ wird dort eine reflexive Rückwendung des Bewusstseins auf sich selbst bezeichnet, so dass mit dem Ausdruck zunächst einmal eine Art von *Selbstverhältnis* gemeint ist. Dieses Selbstverhältnis ist jedoch keine gleichgültige Beziehung, sondern getragen von einem gewissen Interesse, ihm unterliegt nämlich die Frage ›Wer bin ich?‹. Und indem das Selbstbewusstsein diese Frage zu beantworten versucht, entwickelt es eine bestimmte Vorstellung davon, wer es ist und was seine Existenz in der Welt ausmacht – es entwickelt, so können wir sagen, ein bestimmtes *Selbstverständnis*. Der Begriff des Selbstbewusstseins, mit dem Hegel seine Überlegungen im Folgenden beginnt, bezeichnet daher eigentlich eine zweistellige Relation, in der es wesentlich um ein »Wissen von sich selbst« geht.⁵ Das Problem, vor dem Hegel diesen Begriff des Selbstbewusstseins stehen sieht, besteht darin, dass in der cartesisch-kantischen Tradition das Selbstverhältnis des Subjekts ausschließlich als ein theoretisches Verhältnis interpretiert wird. Das heißt, die Antwort auf die Frage danach, wer ›Ich‹ jeweils bin, kommt hier nur durch gedankliche Reflexion zustande. Im Sinne Hegels lässt sich diese Position unter dem Stichwort des ›theoretischen Selbstbewusstseins‹ zusammenfassen.⁶ Dieses sieht Hegel mit einem folgenschweren Mangel behaftet: sein Selbstverständnis ist ein bloß abstraktes und allgemeines. Das heißt: Es besteht nur im Denken des Subjekts und besitzt daher noch keine wahrhafte Realität. Solange das aber der Fall ist, kann das Subjekt keine Gewissheit von sich erlangen. Es leidet, in anderen Worten, an einem *Mangel an Gewissheit*. Denn solange sein Selbstverständnis nur als theoretisches existiert, vermag das Selbstbewusstsein nicht mit Sicherheit zu sagen, wer es ist.

- 5 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 138. Robert Brandom betont im Anschluss daran, dass dasjenige, was das Wesen eines selbstbewussten Wesens ausmacht, zu einem Großteil davon abhängig ist, welche seiner Eigenschaften es für grundlegend hält. Für Brandom zeichnet sich das Selbstbewusstsein daher vor allem durch die Fähigkeit zur ›Selbsttransformation‹ aus. Diese Einsicht hat er in der viel zitierten Aussage zusammengefasst, dass »selbstbewusste Wesen keine Natur, sondern eine Geschichte haben«. (Robert Brandom, »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung«, in: Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main 2004, S. 46-77, hier: S. 47)
- 6 Ich lehne diesen Ausdruck an Hegels Rede vom »formalen Sein des Bewußtseins« an, welches er als »die erste Form der Existenz des Geistes« und dessen »reine theoretische Existenz« bezeichnet. Vgl. dazu *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie* (1803-1804), hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986, S. 199 und 195.

Was Hegel aus der Perspektive des beobachtenden Philosophen in negativer Form als einen Mangel an Gewissheit charakterisiert, versucht er aus der des erfahrenden Subjekts in positiver Form zu reformulieren. Der Mangel des theoretischen Selbstbewusstseins, so erklärt Hegel dabei, zeigt sich dem Subjekt zunächst als »Begierde überhaupt«.⁷ An diesen Ausdruck, den Hegel im Text relativ abrupt und unvermittelt einführt, schließt eine lange und verworrene Begriffsgeschichte an, die hier nur kurz angedeutet werden kann. Sie beginnt zunächst bei Hegel selbst: Nicht nur führt dieser nämlich wenige Seiten später die animalische Begierde der Rekreation ein, die er begrifflich nicht immer deutlich von der Begierde des Subjekts nach Gewissheit unterscheidet, sondern darüber hinaus nennt er letztere später in der *Enzyklopädie* auch den »Trieb« des Selbstbewusstseins, »dem abstrakten Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben«.⁸ Aufgrund von Hegels eigener terminologischer Unklarheit hat sich in der nachfolgenden Interpretation meist eine eigenständige Reformulierung der Terminologie durchgesetzt. In der angelsächsischen Tradition wird dabei vorwiegend von einem »Drang nach Integrität« (*drive for integrity*) gesprochen, während in der frankophonen Tradition vorwiegend vom »Begehren nach Anerkennung« (*désir de reconnaissance*) die Rede ist.⁹ Auch wenn beide begriffsgeschichtlichen Stränge ganz unterschiedliche Implikationen mit sich bringen, so stimmen sie doch zunächst in einer Reihe von Fragen überein: Sie betonen erstens beide, dass dasjenige, was Hegel als »Begierde überhaupt« einführt, aus der Perspektive des Subjekts ein *motivationales Antriebsmoment* für die weitere Erfahrungsgeschichte bildet. Sie heben zweitens hervor, dass der Abfolge der Erfahrungsstufen des Selbstbewusstseins, die Hegel skizziert, ein *einheitliches Projekt* zugrunde liegt, das sich in verschiedenen Ausdrucksformen realisiert.

7 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 139. Mit dieser eigentümlichen Formulierung Hegels setzt sich auch auseinander: Robert B. Pippin, »Zu Hegels Behauptung, Selbstbewusstsein sei ›Begierde überhaupt‹«, in: Rainer Forst u. a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main 2009, S. 134-156. Pippin weist darauf hin, dass Hegel mit diesem Ausdruck im Gegensatz zur animalischen eine spezifisch menschliche Form der Begierde zu fassen versucht, die sich aus seiner Perspektive durch eine besondere normative Bindungskraft auszeichnet: »es bedeutet im Hinblick auf das, was man denkt und tut, Verantwortung zu übernehmen oder Autorität zu behaupten.« (Ebd., S. 155)

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1830), in: *Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main 1986, § 425.

9 Für die angelsächsische Interpretation ist die Studie von Charles Taylor, *Hegel*, aus dem Amerikanischen von Gerhard Fehn, Frankfurt am Main 1983 maßgeblich geworden. In der frankophonen Tradition: Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens* (1947), aus dem Französischen von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1975.

Und drittens stellen beide heraus, dass dieses Streben für das Selbstbewusstsein *existenziell* ist, insofern dasjenige, was hier auf dem Spiel steht, die Identität des Selbstbewusstseins ist. Was aus der Perspektive des beobachtenden Philosophen als ein ausschließlich epistemisches Problem erscheint, ist aus der Perspektive des Subjekts mit der Erfahrung einer existenziellen Krise verbunden.

Der Weg des Selbstbewusstseins

Die ›Begierde überhaupt‹ kann für Hegel allein dadurch gestillt werden, dass sich das Subjekt die »Gestalt des Seins« zu verleihen versucht.¹⁰ Das bedeutet, dass dasjenige, was im theoretischen Selbstbewusstsein zunächst noch abstrakt und allgemein war, durch eine *Vergegenständlichung* in der Welt objektiviert und damit als wahr erwiesen werden muss.¹¹ Das Subjekt, so ließe sich sagen, muss sich ›exkorporieren‹. Seines Selbstverständnisses vermag es sich nur dadurch sicher zu werden, dass es sich praktisch in der Welt engagiert. Dieses praktische Engagement ist nun genau der Punkt, an dem Hegel im Selbstbewusstseinskapitel die Erfahrungsgeschichte des Subjekts beginnen lässt, um zu zeigen, wie sich der Weg des Selbstbewusstseins Schritt für Schritt jenem Zustand nähert, den er als ›*An-und-für-sich-sein*‹ bezeichnet und der nichts anderes meint, als dass das Selbstverständnis des Subjekts sich erfolgreich in der Welt vergegenständlichen konnte. Einfacher ausgedrückt: Was es für Hegel im praktischen Umgang mit der Welt zu erreichen gilt, ist Selbstgewissheit. Bis dahin ist es allerdings ein weiter Weg. Drei Stufen muss das Subjekt zunächst erklimmen, bevor es die »Wahrheit der Gewißheit seiner selbst«, wie Hegel das Kapitel über das Selbstbewusstsein betitelt hat, erreicht.

(i) *Das praktische Selbstbewusstsein*: Die erste Stufe auf dem Entwicklungsweg des Subjekts ist die Stufe des ›praktischen Selbstbewusstseins‹.¹² Die Logik dieser Stufe wird durch das Zusammenspiel von zwei Elementen bestimmt: dem, für was sich das Subjekt auf dieser Stufe hält, und der praktischen Tätigkeit, in welcher es Bestätigung sucht. Das erste Element, das Selbstverständnis, welches das Selbstbewusstsein auf die ihm inhärente Frage ›Wer bin

10 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 138.

11 Hegel spricht auch davon, dass dem Selbstbewusstsein seine »Wahrheit [...] auf gegenständliche Weise« werden muss (*Phänomenologie*, a.a.O., S. 143). Und später: »Das Individuum kann nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat.« (Ebd., S. 297) Zur praktischen Wende, die Hegel damit gegenüber der traditionellen Selbstbewusstseinstheorie einleitet vgl. auch Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, S. 321-358.

12 Ich verwende den Begriff in Anlehnung an Hegels »praktisches Bewußtsein«, in: *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 208 ff.

ich?« entwickelt, besteht für Hegel zunächst in einer Art von radikalisiertem transzendentalen Idealismus. Das Subjekt glaubt, das einzige selbstständig existierende Wesen zu sein. Es geht davon aus, eine *singuläre Freiheit* zu besitzen, mit deren Hilfe es die Welt aus sich heraus entwirft. Dieses Selbstverständnis lässt sich am besten in der Formel »Ich bin alles, die Welt ist nichts« zusammenfassen.¹³ Das zweite wichtige Element, die praktische Tätigkeit, durch die das Subjekt sein Selbstverständnis zu verwirklichen versucht, bestimmt Hegel als »*Begierde*«. Damit ist zunächst die animalische Begierde der Rekreation gemeint.¹⁴ Durch den Verzehr der Gegenstände glaubt das praktische Selbstbewusstsein, seine Selbstständigkeit zur Schau stellen zu können, weil es damit alles Lebendige um sich herum, das ebenso diesen Status beanspruchen könnte, als nichtig erweist. In der Sättigung der Begierde wird nicht allein der Hunger des Subjekts gestillt, sondern auch das Selbstverständnis des Subjekts bestätigt. Und im Sattheitsgefühl wird dem Subjekt dieses Selbstverständnis zum ersten Mal gegenständlich. Hegel spricht daher auch vom »unvermischten Selbstgefühl«, um deutlich zu machen, dass das praktische Selbstbewusstsein durch den Prozess der Bedürfnisbefriedigung zum ersten Mal eine Form von Selbstgewissheit erreicht.¹⁵

- 13 Hegel spricht diesbezüglich davon, dass die Welt »*an sich* kein Sein hat«. Auf ähnliche Weise reformuliert auch Frederick Neuhouser den Anspruch des Selbstbewusstseins: »I am everything (everything that counts), and my objects are nothing.« Vgl. »Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord«, in: Kenneth Westphal (Hg.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford 2009, S. 37-54, hier: 44. Hegel spielt damit auf einen radikalisierten kantischen Idealismus an, wie er sich etwa in Fichtes Diktum »Alle Wirklichkeit ist Tathandlung des Ich« findet. Zu Hegels Bezug auf Kant und Fichte vgl. Paul Redding, »The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit«, in: Frederick C. Beiser (Hg.), *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge 2009, S. 94-110, hier: S. 95.
- 14 In seinen frühen Systementwürfen spricht Hegel noch explizit von der »*animalischen Begierde*«. Vgl. *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 210.
- 15 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 153. Hans-Georg Gadamer spricht in seinem einschlägigen Aufsatz »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins« (in: Hans Fulda und Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main 1979, S. 217-242) von der unmittelbaren »Vitalgewißheit« welche die Begierde im Verzehr der Gegenstände erlangt (ebd., S. 224). Weitere wichtige Hinweise zur Begierde und ihrem Scheitern finden sich bei Frederick Neuhouser, »Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit«, in: *Journal of the History of Philosophy*, Bd. 24, Heft 2, 1986, S. 243-262; und Axel Honneth, »Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein«, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 187-204.

Die durch die Begierde erlangte Gewissheit währt für Hegel jedoch nur kurz – nämlich genau so lange, wie das Gefühl der Satttheit anhält. Schon nach kurzer Zeit muss daher ein neues Objekt verschlungen werden, um wieder Gewissheit herzustellen. Da jedoch auch diese Gewissheit wieder nur von *temporärer* Dauer sein kann, ist das praktische Selbstbewusstsein für Hegel in einem rastlosen Prozess der Selbstvergewisserung befangen, der zu keinem Abschluss kommen kann. Der flüchtige und unbeständige Charakter des Satttheitsgefühls hält das Subjekt jedoch nicht nur in einem zirkulären Prozess gefangen, sondern führt es nach und nach ebenso zu der Einsicht, dass es sich in seinem Selbstverständnis getäuscht hat. Ausgehend von der Annahme, das einzige selbstständige Wesen zu sein, muss das Subjekt im rastlosen Verzehr der Dinge einsehen, dass diesen auch eine Selbstständigkeit zukommt, insofern das Subjekt zwar das einzelne Exemplar, nicht aber die Gattung als solche aufessen kann. Das Subjekt wird dadurch zu der Einsicht gebracht, dass es andere selbstständige Entitäten neben sich akzeptieren muss. Weil diese Einsicht sein Selbstverständnis jedoch in seinen Grundfesten erschüttert, muss es zunächst einmal den von Hegel vorausgesagten Weg der Verzweiflung zurücklegen. Seines Selbstverständnisses beraubt, muss sich das Subjekt von neuem die Frage stellen: »Wer bin ich?«

Hegels Gedankengang lässt sich an dieser Stelle noch um eine Wendung bereichern, die im Text erst an späterer Stelle auftaucht. Neben dem Verzehr der Dinge zählt er nämlich ebenso deren Bearbeitung zu den Versuchen des praktischen Selbstbewusstseins, sein Selbstverständnis zu realisieren. Damit gelangen wir zu einer alltäglich viel näherliegenden Lösung für das Problem der Objektivierung: Nicht die Begierde, sondern die Arbeit ist das Medium, in dem das Subjekt sein Selbstverständnis zu verwirklichen versucht. Hegel siedelt die Arbeit zwar erst später in der Erfahrungsgeschichte des Subjekts an, das ist meiner Meinung nach aber hauptsächlich der Situierung des Kapitels in der Gesamtkomposition der *Phänomenologie* geschuldet.¹⁶ Der Sache nach stellt die Arbeit eine viel überzeugendere Praxis der Vergegenständlichung dar als die Begierde,

16 Um den Übergang zu den Bewusstseinsgestalten des Stoizismus, des Skeptizismus und des unglücklichen Bewusstseins zu schaffen, lässt Hegel die Arbeit erst am Ende des Kapitels auftauchen. Dass diese sich an dieser Stelle jedoch nicht ganz bruchlos einfügt, zeigt sich unter anderem daran, dass Hegel die Arbeit des Knechts nicht mehr konsequent als weitere Stufe auf dem »Weg der Verzweiflung« des Subjekts verstehen kann, sondern mit ihr stattdessen eine individuelle Bildungsgeschichte verknüpfen muss, die seinem methodischen Vorgehen nicht gerecht wird. Für meine systematische Einordnung der Arbeit an dieser Stelle spricht weiterhin, dass Hegel in den *Jenaer Systementwürfen* die animalische Begierde und die Arbeit von der Sache her noch als zwei strukturgleiche Gestalten des praktischen Selbstbewusstseins versteht (vgl. etwa *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 210).

da sie genau jenes Defizit zu umgehen vermag, das mit der Konsumption des Gegenstandes verbunden ist: nur von begrenzter Dauer zu sein. Im Gegensatz zum Sattheitsgefühl kann sich das Selbstverständnis des Subjekts im Arbeitsprodukt verfestigen. Nicht also die Zerstörung von Dingen in der Begierde, sondern die Hervorbringung von Dingen in der Arbeit scheint daher die adäquate Praxis für das Vorhaben der Objektivierung des Selbstbewusstseins auf dieser Stufe zu sein.

Stellen wir uns ein Arbeitsprodukt vor, in welchem ein Subjekt sein Selbstverständnis auf besonders gute Weise darzustellen in der Lage ist: ein Kunstwerk. Auch wenn ein Subjekt mit dessen Hilfe seine Freiheit in einem bisher ungekannten Maße vergegenständlichen kann, so lässt sich am Gegenstand letztlich doch nur eine mangelhafte Form der Gewissheit des eigenen Selbstverständnisses erlangen. Denn auch wenn hier ein bestimmtes Selbstbild vergegenständlicht und damit objektiviert wird, so spiegelt der bearbeitete Gegenstand das Subjekt doch nur in seiner Dinglichkeit wider. Der Gegenstand hat nämlich gar keinen Begriff jener Freiheit, die in ihm zum Ausdruck gebracht werden soll. Er ist als solcher stumm und zeigt nur verschiedene Formen und Farben ohne diesen eine subjektive Bedeutung zu verleihen. Nur für ein anderes menschliches Wesen ist er sprechend. Denn dieses ist dazu in der Lage, die festgehaltenen Formen und Farben in ihrer Bedeutung zu verstehen und darin den Ausdruck einer Freiheit zu sehen. Anders gesagt: Nur ein anderer Mensch ist in der Lage, die Objektivierung des eigenen Selbstverständnisses im Arbeitsprodukt zu bestätigen.¹⁷ Ebenso wie die Begierde scheitert daher auch die Arbeit am Vorhaben der Vergegenständlichung. Auch hier gerät das Subjekt auf den »Weg der Verzweiflung«, den es erst in jenem Moment wieder zu verlassen vermag, in dem es zu einer neuen Vorstellung von sich und der Welt gelangt.

(ii) *Das soziale Selbstbewusstsein*: In dem Moment, in dem das Subjekt ein neues Verständnis von sich und der Welt zu entwickeln beginnt, findet für Hegel der Übergang zur zweiten Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins statt. Klar ist dabei, dass das neue Selbstverständnis nicht mehr beanspruchen kann, singuläre Freiheit zu besitzen, insofern das Subjekt erkannt hat, dass es lediglich ein selbstständiges Seiendes unter anderen ist. Weil das Subjekt aber so wenig wie möglich von seinem ursprünglichen Selbstverständnis abrücken will, kommt es zu einer Einsicht, die sich folgendermaßen paraphrasieren lässt: »Wenn ich schon andere selbstständige Gegenstände neben mir anerkennen muss, dann müssen diese sich zumindest meiner Freiheit beugen.« Das Subjekt beansprucht

17 »Für das Arbeiten als solches ist ebenso itzt die Forderung vorhanden; [es] / will anerkannt sein.« (Ebd., S. 227)

also nicht mehr, das einzige selbstständige Seiende, dafür aber sehr wohl, das höchstrangige Seiende unter allen selbstständigen Seienden zu sein. An die Stelle des Anspruchs auf singuläre Freiheit tritt daher das Selbstverständnis, eine uneingeschränkte Freiheit zu besitzen. Während das Selbstverständnis des Subjekts auf der ersten Stufe für Hegel eine radikalisierte Version des transzendentalen Idealismus von Kant darstellte, steht das neue Selbstverständnis dieser Stufe für eine radikalisierte Version der Naturrechtslehre von Hobbes, insofern das naturrechtliche Subjekt, das Hobbes vor Augen hatte, ja gerade davon ausging, ein »Recht auf alles« zu haben.¹⁸ Mit diesem Ausdruck wird bei Hobbes genau das bezeichnet, was ich im Sinne Hegels in Abgrenzung zur singulären Freiheit als *superiore Freiheit* bezeichne: der Anspruch, ohne äußere Handlungsbeschränkungen, frei über die Umwelt verfügen zu können.

Ein wichtiges Merkmal der zweiten Entwicklungsstufe des Subjekts besteht darin, dass hier andere Subjekte ins Spiel kommen. In dem Maße nämlich, in dem das Selbstbewusstsein realisiert, dass andere selbstständige Entitäten neben ihm existieren, beginnt es zwischen diesen zu differenzieren und zwischen dem Gegenstand und dem Anderen zu unterscheiden.¹⁹ Während sich das Subjekt auf der ersten Stufe für seine Selbstvergewisserung noch an ein undifferenziertes Außen gerichtet hat, richtet es sich nun auf der zweiten Stufe gezielt an einen Anderen. Das liegt zunächst daran, dass es die Erfahrung machen musste, dass der Gegenstand nur eine temporäre Form von Befriedigung verschafft. Im Gegensatz dazu scheint dem Subjekt der Andere eine dauerhaftere Form der Befriedigung zu versprechen, da er für Hegel zur *Selbstnegation* in der Lage ist.²⁰

18 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* (1651), aus dem Englischen von Jutta Schlösser, Hamburg 1996, S. 108. Hegels Bezug auf Hobbes diskutieren sehr ausführlich Ludwig Siep, »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974, S. 155-207, vor allem: S. 192 ff.; sowie Jacques Taminiaux, »Hegel and Hobbes«, in: ders., *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, New Jersey 1985, S. 1-37; sowie: Adrian T. Peperzak, »Hegel and Hobbes Revised«, in: Ardis B. Collins (Hg.), *Hegel on the Modern World*, New York 1995, S. 199-217.

19 Auch Judith Butler weist darauf hin, dass mit dem Anderen nicht ein neues Element im Universum des Subjekts auftaucht, sondern vielmehr ein bereits bestehendes Phänomen sich nun in seiner Bedeutung zeigt. »The appearance of the Other must be understood as emergence into explicit reality which has hitherto remained an implicit or nascent being. Before its actual appearance, the Other remains opaque, but not for that reason without reality. Coming into existence – or explicit appearance – is never, for Hegel, a creation ex nihilo, but is, rather, a moment in the development of a Concept.« (*Subjects of Desire*, a.a.O., S. 47)

20 Sehr klar dazu ist die Interpretation von Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge 1994, S. 52.

Diese Fähigkeit zur Selbstnegation bedeutet zunächst einmal nichts anderes, als dass der andere Mensch zu seiner eigenen Unterwerfung fähig ist, wodurch er, im Gegensatz zum verzehrten Gegenstand, eine kontinuierliche Form der Bestätigung geben kann. Was die Bestätigung durch den anderen Menschen außerdem auszeichnet, ist, dass dort, wo das Subjekt vom Gegenstand immer nur in seiner Dinglichkeit bestätigt werden kann, weil dieser gar keinen »Begriff« von Subjektivität hat, der Andere es in seinem Wesen zu fassen vermag. Da nur der andere Mensch in der Lage ist zu verstehen, was überhaupt ein Subjekt ausmacht, kann nur er das Subjekt *als* Subjekt bestätigen. Dieser besonderen Form der Bestätigung, die nur der Andere verleihen kann, gibt Hegel den Namen *Anerkennung*. Formalisiert lässt sich der Akt der Anerkennung als ein Geschehen der Art »x erkennt y als z an« ausdrücken. Deutlich wird an dieser dreistelligen Relation, dass das Anerkennen als ein sozialer Prozess verstanden werden muss, in welchem dem Subjekt performativ eine bestimmte *soziale Existenz* zugesprochen wird, wodurch es fortan *als dieses* oder *als jenes* existiert.²¹ Dadurch verändert sich einerseits die Vorstellung, die andere vom Subjekt haben, und andererseits die Vorstellung, die das Subjekt von sich selbst hat. Der Akt der Anerkennung erlaubt es dem Subjekt also endlich eine gelungene Selbstbeziehung aufzubauen, weil er eben jene Form von Objektivierung hervorbringt, welche das Selbstbewusstsein braucht, um die Gewissheit seiner selbst zu erlangen. Diese Objektivierung ist allerdings insofern von eigentümlicher Art, als sie nur durch Praktiken der intersubjektiven Anerkennung existiert: Ähnlich wie ein Stück Papier durch einen Akt der Anerkennung als Geld oder ein Stück Mauer als Grenze zählen kann, so kann auch ein Subjekt durch intersubjektive Anerkennung als Träger bestimmter Eigenschaften gelten – in unserem Fall der Eigenschaft, eine superiore Freiheit zu besitzen. Das Subjekt, dessen Erfahrungsgeschichte wir folgen, hat so nach dem Scheitern der Begierde eine neue Vorstellung davon gewonnen, wie es Selbstgewissheit zu erlangen vermag: indem es seinem Selbstverständnis durch die Anerkennung von Anderen eine soziale Existenz verleiht.

21 John R. Searle spricht in diesem Zusammenhang von der Schaffung gesellschaftlicher Tatsachen durch kollektive Anerkennung. Vgl. John R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen* (1995), Berlin 2011, S. 40 ff. Auf die konstruktive Dimension des Anerkennens gehen auch ein: Heikki Ikäheimo und Arto Laitinen in »Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons«, in: Bert von den Brink und David Owen (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2007, S. 33-56, hier: S. 35; sowie: Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010, S. 122.

Es ist also ein anderes menschliches Wesen und nicht mehr ein Gegenstand, mit dessen Hilfe das Subjekt auf seiner zweiten Entwicklungsstufe versucht, Gewissheit von sich zu erlangen. Die spezifische Gestalt des Seins, die das Selbstbewusstsein auf dieser Stufe erlangt, können wir als ›soziale Existenz‹ und die Form des Selbstbewusstseins als das ›soziale Selbstbewusstsein‹ beschreiben. Hegel drückt es folgendermaßen aus: »*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*«. ²² Mit der Angewiesenheit auf den Anderen geht nun eine gewisse Dezentrierung des Subjekts einher. Hegel spricht davon, dass das Subjekt dadurch außer sich gerät. Gemeint ist damit zunächst, dass das soziale Selbstbewusstsein für die Verwirklichung seiner selbst von einer von ihm unabhängigen Instanz abhängig ist. Diese Dezentrierung wird als Bedrohung erfahren, weil das Subjekt dadurch die Verfügungsmacht darüber, wer es ist, zu verlieren droht. Das ›Außer-sich-sein‹ des Selbstbewusstseins darf daher nicht allein als rein logische Kategorie gelesen, sondern es muss auch als Widerspiegelung eines affektiven Zustands verstanden werden: Das Subjekt ist ›außer sich‹ in dem Sinne, dass der Verlust seiner Souveränität es wütend und aggressiv macht. ²³ Der Andere, von dem sich das Subjekt abhängig weiß, ist also gleichzeitig ein Objekt der Angst, der Wut und der Aggression. Diese grundlegende Ambivalenz in der Beziehung zum Anderen bildet nun den Hintergrund, vor dem wir aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts das konkrete Zusammentreffen mit einem anderen Subjekt verstehen müssen.

Die praktische Forderung nach Anerkennung führt das Subjekt zunächst in einen Widerstreit mit dem Anderen. Da dieser das gleiche Selbstverständnis besitzt, finden sich beide Subjekte in einer Situation wieder, in der sich ihre jeweiligen Selbstverständnisse wechselseitig ausschließen. Ein jeder beansprucht eine dem Anderen gegenüber superiore Freiheit zu besitzen. Sofern nun keiner der beiden Beteiligten freiwillig auf sein Selbstverständnis verzichten will, entwickelt sich aus diesem Widerspruch ein Konflikt, der sich für Hegel bis zu einem Kampf auf Leben und Tod spitzt. Da ich später noch ausführlich auf diesen Kampf und seine Folgen eingehen will, sei hier nur kurz resümiert, dass Hegels berühmter ›Kampf um Anerkennung‹ in das nicht weniger prominente Verhältnis von ›Herrschaft und Knechtschaft‹ mündet, in dem der Knecht sein Selbstverständnis zugunsten des Herrn aufgibt. Dadurch entsteht eine erste Form von Sozialität, in welcher die Beteiligten miteinander in Gemeinschaft zu leben fähig

22 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 144.

23 Nachdrücklich hat diesen Punkt Judith Butler herausgestellt: »That self-consciousness can find its own essential principle embodied elsewhere appears as a frightening and even angering experience.« (*Subjects of Desire*, a.a.O., S. 48)

sind.²⁴ Freilich ist diese für Hegel nur insofern von kurzer Dauer, als sie auf einem »einseitigen und ungleichen Anerkennen« beruht, das beide Beteiligte unbefriedigt zurücklässt.²⁵ Auf der einen Seite haben wir den Knecht, der an dem ihm aufkrotyierten, minderwertigen Selbstverständnis leidet, und auf der anderen Seite haben wir den Herrn, der mit der Zeit feststellen muss, dass sein höherwertiges Selbstverständnis äußerst prekär ist. Das liegt daran, dass er den Knecht eigentlich verachtet und daher die Anerkennung, die er durch ihn erhält, nicht schätzen kann. Der Herr steht also vor dem Problem, dass die Anerkennung, die er erhält, von jemandem kommt, den er aufgrund seines minderwertigen Selbstverständnisses nicht für aner kennenswert hält. Dadurch befindet er sich in einer »existenziellen Sackgasse« (Kojève). Wir sind nun an jenem Punkt angelangt, an dem beide Subjekte, die wir bisher kennen gelernt haben, in ihrem Versuch, Gewissheit von ihrer uneingeschränkten Freiheit zu erlangen, gescheitert sind, so dass beide einmal mehr den »Weg der Verzweiflung« gehen und sich fragen müssen, wer sie denn eigentlich sind.

(iii) *Das sittliche Selbstbewusstsein*: Um zu verstehen, wie das Subjekt seinen Erfahrungsprozess nach dem Scheitern des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft fortsetzt, muss man innerhalb der *Phänomenologie* einen Sprung bis hin zum Kapitel über die Sittlichkeit wagen.²⁶ Dort gelangt das Selbstbewusstsein zu der Einsicht, dass die Freiheit, die es sucht, nur eine *soziale Freiheit* sein kann. Das bedeutet, dass es aufgrund seiner Erfahrungsgeschichte Freiheit nicht mehr nur exklusiv für sich beansprucht, sondern diese auch dem Anderen zugesteht. Es ist also zur Beschränkung seiner uneingeschränkten Freiheit bereit, weil es realisiert, dass es Gewissheit nur zu erlangen vermag, wenn es von einem freien Anderen anerkannt wird – was voraussetzt, dass es selbst ebenso die Freiheit des Anderen anerkennt. Der Anspruch auf soziale Freiheit enthält

24 Paul Redding spricht von einer »primitive form of sociality«, in welcher wir bereits den Geist seinem Begriff nach vor uns haben. »The Independence and Dependence of Self-Consciousness«, a.a.O., S. 106 f. Eine ausführliche Lektüre des Herr-Knecht-Verhältnisses bietet auch Frederick Neuhouser, »Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord«, a.a.O. Einen guten Überblick über die unterschiedlichen Rezeptionsstränge gibt Karen Gloy, »Bemerkungen zum Kapitel »Herrschaft und Knechtschaft« in Hegels *Phänomenologie des Geistes*«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, 1985, S. 187-213.

25 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 152.

26 Für die Möglichkeit eines solchen Übergangs spricht meiner Meinung nach, dass das Scheitern des Herr-Knecht-Verhältnisses bereits den Anfang der Entstehung von sittlichen Verhältnissen bildet. Auch Hegel betont, dass der »Begriff *des Geistes*« hier eigentlich schon vorhanden sei (ebd., S. 145). Mit seiner Formel vom »*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist« spricht er an dieser Stelle sogar schon die Struktur sittlicher Verhältnisse an.

dadurch zwar einerseits ›weniger‹ als der Anspruch auf superiore Freiheit, weil die eigenen Möglichkeitsspielräume zugunsten von Anderen eingeschränkt werden, er ist aber andererseits zugleich ›mehr‹, weil sich das Subjekt dieses Anspruchs im Gegensatz zu seinem vorherigen Anspruch auf uneingeschränkte Freiheit vergewissern kann. Während die superiore Freiheit nur in einer abstrakten Idee bestand, die von niemandem bestätigt wurde, kann die soziale Freiheit vom Subjekt im Anderen angeschaut werden, insofern sich dieser anerkennend auf sie bezieht. Wirkliche Freiheit, so realisiert das Selbstbewusstsein, kann es erst unter den Bedingungen *wechselseitiger Anerkennung* geben.²⁷ Das neue Selbstverständnis des Subjekts auf dieser Stufe lautet daher auf eine kurze Formel gebracht: ›Meine Freiheit kann nur die Freiheit aller sein‹. Das Scheitern des sozialen Selbstverständnisses hat damit zu einer Form von Selbstverhältnis geführt, welches wir im Anschluss an Hegel als »sittliches Selbstbewußtsein« bezeichnen können.

Nachdem Hegel geklärt hat, wie das neue Selbstverständnis des Subjekts auf der Stufe des sittlichen Selbstbewusstseins beschaffen ist, zeigt er uns, wie die Praktiken beschaffen sind, durch welche das Subjekt diesem Selbstverständnis soziale Existenz zu verleihen vermag. Hegel unterscheidet dabei zwei qualitativ unterschiedliche Anerkennungspraktiken, die in der sittlichen Gemeinschaft am Werk sind: das »menschliche Gesetz« der Gemeinschaft auf der einen und das »göttliche Gesetz« der Familie auf der anderen Seite.²⁸ Im menschlichen Gesetz verdichten sich für Hegel zunächst jene Formen von Anerkennung, die sich auf den Einzelnen in seiner Allgemeinheit beziehen. Indem die Subjekte die gleichen Gesetze befolgen, verpflichten sie sich nicht nur dazu, den gleichen Pflichten zu gehorchen, sondern ebenso sprechen sie sich die gleichen Rechte zu. ›Vor dem Gesetz‹, so lässt sich sagen, ›sind alle gleich‹ in dem Sinne, dass jedem Subjekt der Status einer Rechtsperson zugesprochen wird. Die Form der Anerkennung, die sich im menschlichen Gesetz ausdrückt, kann daher auch als eine ›egalitäre Anerkennung‹ bezeichnet werden, die, in Absehung individueller Eigenheiten, die Subjekte in dem, was sie gemeinsam haben, bestätigt.

Genau andersherum verhält es sich mit dem göttlichen Gesetz, das Hegel in der Familie am Werk sieht. Die Familie ist für ihn jener Ort, an dem die Einzigartigkeit eines Subjekts Anerkennung findet. Im Gegensatz zum öffentlichen Raum der politischen Gemeinschaft, der so weitläufig ist, dass sich die Subjekte

27 »Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebenso wohl *gegen sich* als *gegen das Andere*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebenso wohl *das Tun des Einen* als *des Anderen* ist.« (Ebd., S. 147)

28 Ebd., S. 329 f.

in ihm zumeist fremd bleiben, ist der private Raum der Familie noch so übersichtlich, dass deren Mitglieder sich wechselseitig in ihren unverwechselbaren Eigenschaften und Fähigkeiten kennen. Im Gegensatz zum menschlichen Gesetz ist die Art der Anerkennung, die durch das Gesetz der Familie verliehen wird, nicht auf den Einzelnen in seiner Allgemeinheit, sondern auf den Einzelnen in seiner Besonderheit gerichtet. Indem aber ein jeder in seiner Einzigartigkeit bestätigt wird, besteht die Struktur der Anerkennung nicht mehr in erster Linie darin, eine Gleichheit zwischen den Beteiligten hervorzuheben, sondern darin, Unterschiede zwischen ihnen zum Vorschein zu bringen. Nicht Egalität also, sondern Differenz zeichnet die Anerkennung durch das göttliche Gesetz aus, weshalb wir in diesem Fall auch von einer ›*differenziellen Anerkennung*‹ sprechen können.

Sittlichkeit zeichnet sich für Hegel also durch das versöhnte Ineinandergreifen von zwei Formen von Anerkennungsverhältnissen aus. Dass Hegel diese Versöhnung in der *Phänomenologie* nun in Auseinandersetzung mit Sophokles' Tragödie *Antigone* noch einmal scheitern lässt, liegt vorwiegend daran, dass er sich hier allein mit der vormodernen Form der antiken Sittlichkeit auseinandersetzt.²⁹ Diese muss im geschichtlichen Prozess erst noch in eine moderne Form der Sittlichkeit überführt werden, die Hegel dann in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ausführlich nachzeichnet. Der entscheidende Unterschied zwischen antiker und moderner Sittlichkeit besteht für ihn, kurz gesprochen, darin, dass dasjenige, was sich in der antiken Sittlichkeit noch unmittelbar und naturhaft vollzogen hat, in der modernen Sittlichkeit reflektiert und gesellschaftlich geworden ist. Das zeigt sich in erster Linie in den Institutionen des modernen Staates. Hier ist für Hegel die soziale Freiheit des Einzelnen verbürgt, insofern das Subjekt sich einerseits in seiner »persönlichen Besonderheit« zu vollenden, wie auch in seiner »substantielle[n] Einheit« mit Anderen zu erhalten vermag.³⁰

29 Eine Deutung, welche den Verlauf der Bewegung der Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* nach dem Scheitern der antiken Sittlichkeit weiter verfolgt, hat vorgelegt: Georg W. Bertram, »Hegel und die Frage der Intersubjektivität. Die ›Phänomenologie des Geistes‹ als Explikation der sozialen Strukturen der Rationalität«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 56, 2008, S. 877-898. Bertram argumentiert in seiner aufschlussreichen Interpretation dafür, dass die Bewegung der Anerkennung erst durch das Reflexivwerden von Anerkennung zu ihrem eigentlichen Ende kommt.

30 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, §260. Dass diese Versöhnung die Pointe des hegelschen Projekts ausmacht, darauf weist Frederick Neuhouser hin: »The values of individuality and social membership are not to be thought of as competing or mutually exclusive ideals. In fact, each of these ideals, properly understood, can be realized only in conjunction

Während öffentliche Institutionen wie beispielsweise das Bildungswesen es erlauben, die Leistung der Einzelnen zu individualisieren und diese damit in ihrer jeweiligen Besonderheit anzuerkennen, finden sich die Einzelnen in den rechtlichen und juristischen Institutionen, welche die Gleichheit der Vielen garantieren, in ihrer Allgemeinheit anerkannt. In den staatlichen Einrichtungen erhalten die zwei Formen der Anerkennung für Hegel also nicht mehr nur eine intersubjektive, sondern darüber hinaus auch eine institutionalisierte Existenz.

Man kann nun sicherlich kritisch hinterfragen, ob Hegel mit seiner Staatsapologie das ursprüngliche Ziel seiner Theorie der Subjektivität einzuholen in der Lage ist. Insofern es ihm ja darum ging, dass sich die Einzelnen ihres Selbst nur gewiss werden können, wenn sie ihr Selbstverständnis in der Welt wiederfinden, lässt sich zweifeln, ob staatliche Institutionen der Bandbreite an Selbstverständnissen, die Subjekte von sich entwickeln können, überhaupt in irgendeiner Form gerecht zu werden vermögen und ob sie nicht zwangsläufig mit einer Hierarchisierung von Selbstverständnissen einhergehen, indem sie manche mit größerer Legitimation als andere ausstatten. Noch kritischer kann man fragen, ob staatliche Institutionen nicht in dem Maße, wie sie bestimmte Selbstverständnisse institutionell verbürgen und lebbar machen, andere zugleich ausschließen und unlebbar machen, indem sie diese als pathologisch disqualifizieren. Es sind genau diese Fragen, die im Mittelpunkt von Levinas' Kritik an Hegel stehen werden, insofern sie dessen Vorstellung von Sittlichkeit als eine in sich abgeschlossene Totalität kritisieren.³¹

Für Hegel tritt das sittliche Selbstbewusstsein im Rahmen seiner staatlichen Institutionalisierung in eben jene Sphäre ein, die er als ›Geist‹ bezeichnet. Damit ist zunächst nichts anderes gemeint, als dass das Selbstbewusstsein auf dieser Stufe zu wirklicher Gewissheit findet. Das Subjekt vermag also jenen Zustand des An-und-Für-Sich-Seins zu erreichen, den Hegel zu Beginn als Ziel des Selbstwerdungsprozesses ausgegeben hatte. Er kann nun zu Recht sagen: »Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes.«³² Und Anerkennung, so

with the other.« (*Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge 2000, S. 15) Auf ganz ähnliche Weise stellt auch Robert Pippin das Ziel der Sittlichkeit heraus: »That goal would be: to be able to show (i) that one could be a free subject only in being recognized as one; (ii) that what that would involve is being concretely recognized as, really taken as, one among many, and that (iii) the concrete or mediated nature of such recognition must mean in modern life being loved (or being able to be loved) as a person, a distinct, entitled individual [...].« (*Hegels Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008, S. 209)

31 Eine detaillierte Rekonstruktion von Levinas' Hegel-Kritik findet sich in Kapitel 3.1.

32 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 145.

haben wir gesehen, muss hier in der doppelten Bedeutung einer egalitären und einer differenziellen Anerkennung verstanden werden. Nur durch dieses doppelte Tun findet sich das Subjekt in jenem Zustand wieder, den Hegel mit dem berühmten Ausdruck von »*Ich* das *Wir* und *Wir* das *Ich* ist« umschrieben hat.³³ In der sittlichen Gemeinschaft ist also der Mangel, mit dem die Entwicklungsgeschichte des Subjekts angesetzt hatte, aufgehoben. Das Selbstverständnis des Selbstbewusstseins ist hier nicht mehr abstrakt, es hat sich vielmehr in der Welt vergegenständlicht, so dass sich das Subjekt in dieser aufgehoben weiß. Das Subjekt, so können wir sagen, hat am Ende seiner Entwicklungsgeschichte sein ›In-der-Welt-sein‹ erreicht. Anders gesagt: Es hat den Zustand der Gewissheit seiner Selbst verwirklicht.

Freiheit und Anerkennung

Nachdem wir nun den Entwicklungsprozess des Selbstbewusstseins durch seine verschiedenen Gestalten hindurch verfolgt haben, möchte ich abschließend drei Punkte festhalten, die mir für diesen Prozess zentral zu sein scheinen. Um ein solches abschließendes Resümee überhaupt ziehen zu können, muss aber zunächst die Frage beantwortet werden, auf welcher Ebene wir die Einsichten, die uns Hegel vermittelt hat, überhaupt verstehen müssen. Diese können auf mindestens drei Ebenen rekonstruiert werden: Auf einer ersten Ebene lassen sich Hegels Überlegungen als Miniatur des *phylogenetischen Entstehungsprozesses* der Gattung lesen. In dieser Perspektive erzählt uns Hegel, wie aus ursprünglich narzisstischen Wesen nach und nach soziale und gemeinschaftsfähige Wesen geworden sind, indem er einen historischen Bogen von ihrer animalischen Natur über ihr erstes Zusammentreffen im Naturzustand und erste Formen der Vergesellschaftung in Form der antiken Sklavenhaltergesellschaften bis hin zum Zusammenleben im modernen Staat spannt. Auf einer zweiten Ebene können wir in der Erfahrungsgeschichte des Selbstbewusstseins den *ontogenetischen Entwicklungsprozess* der Subjektwerdung wiederfinden. In dieser Perspektive versucht Hegel, eine dynamische Anthropologie des Selbstbewusstseins zu entwickeln, die lebensgeschichtlich unumgängliche Erfahrungen in ihrer Bedeutung für den Einzelnen nachzuzeichnen versucht. Auf der dritten Ebene schließlich kann der hegelsche Text auch so verstanden werden, dass er uns eine *begriffliche Analyse* der sozialen Existenz des Selbstbewusstseins gibt. Aus dieser Perspektive dient die Erfahrungsgeschichte des Subjekts einerseits der Auseinandersetzung mit bestimmten theoretischen Positionen – namentlich den Ansätzen von Kant,

Hobbes und Aristoteles. Andererseits dient die Erfahrungsgeschichte auch als Medium der Begriffsarbeit, durch welche Hegel eine immer feinere Vorstellung davon ausarbeitet, wie eine gelungene Form der Selbstverwirklichung aussehen kann. Wohl darum wissend, dass die herausragende Leistung von Hegels Darstellung gerade darin liegt, auf allen drei Ebenen zugleich argumentiert und damit phylogenetische, ontogenetische und analytisch-begriffliche Entwicklungen in einer Fluchtlinie zusammengefasst zu haben, will ich mich nun bei der abschließenden Zusammenführung auf die Ebene der begrifflichen Analyse konzentrieren.³⁴ Drei Momente scheinen mir in dabei besonders zentral:

(a) *Begehren nach Anerkennung*: Die grundlegende Weichenstellung, die Hegel in der *Phänomenologie* vornimmt, besteht darin, dass er das Selbstbewusstsein nicht mehr allein als ein epistemisches, sondern vor allem als ein *existenzielles Verhältnis* versteht. Das bedeutet zunächst, dass es für die Existenz eines Subjekts wesentlich ist, danach zu fragen, wer es ist. Seine Selbstkontemplation ist nicht einfach nur eine Möglichkeit, die es wahrnehmen kann oder nicht, vielmehr zeichnet sich das Subjekt dadurch aus, dass es sich unumgänglich die Frage »Wer bin ich?« stellt. Es bedeutet darüber hinaus, dass bei der Beantwortung dieser Frage die Existenz des Subjekts auf dem Spiel steht. Es geht hier nicht einfach darum, ein Selbstverständnis von sich explizit zu machen, ohne dass sich genauso gut leben ließe, sondern darum, sich eines Bildes von sich zu versichern, ohne welches sich das Subjekt nicht gewiss sein kann, wer es ist und ob es überhaupt ist. Das hat zur Folge, dass das grundlegende Antriebsmoment eines Subjekts darin besteht, Sicherheit – oder wie Hegel es nennt:

34 Letztlich muss sich Hegels begriffliche Analyse natürlich auch an der ontogenetischen Entwicklungsgeschichte des Subjekts bewähren, wenn sie nicht nur exegetisch aufgearbeitet, sondern auch sozialtheoretisch fruchtbar gemacht werden soll. Als erster hat eine solche entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion meiner Meinung nach der »frühe Lacan« unternommen. Zentral ist dabei sein Aufsatz »Die Familie« (1938), in: *Schriften III*, aus dem Französischen von Friedrich A. Kittler, Freiburg 1980, S. 39–100, in dem er analog zu Hegel den Entwicklungsprozess des Kindes in drei Schritten rekonstruiert. Eine alternative Rekonstruktion ausgehend von der psychoanalytischen Objektbeziehungstheorie hat Jessica Benjamin unternommen (Vgl. *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main 1990, Kapitel 1). Ähnlich wie Benjamin versucht auch Axel Honneth Hegels Theorie mithilfe der Psychoanalyse im kindlichen Entwicklungsprozess zu fundieren. Im Rückgriff auf den Objektbeziehungstheoretiker Donald Winnicott zeigt er, dass die Stufen, die Hegel im Prozess der Subjektwerdung ausgemacht hat, auch im Prozess der individuellen Entwicklungsgeschichte signifikante Etappen bilden (vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., vor allem: S. 153 ff.). Zum allgemeinen Verhältnis Hegels zur Psychoanalyse vgl. auch: Jon Mills, *The Unconscious Abyss: Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York 2002.

›Gewissheit‹ – von der eigenen Existenz zu erlangen. Im Anschluss an Hegel können wir dieses Moment aus der Perspektive des beobachtenden Philosophen als ›Mangel an Sein‹ oder aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts als ›Begehren nach Anerkennung‹ beschreiben.³⁵ Vor dem Hintergrund der existenziellen Bedeutung dieses Begehrens lässt sich die Homophonie verstehen, die im Deutschen zwischen dem philosophischen Begriff des Selbstbewusstseins als Form des Selbstverhältnisses und dem alltäglichen Begriff des Selbstbewusstseins im Sinne eines positiven Selbstgefühls besteht. Denn insofern ein Subjekt in seinem Selbstverständnis bestätigt wird, können wir damit rechnen, dass dies auch mit einem positiven Selbstgefühl verbunden sein wird. Es scheint mir daher kein Zufall zu sein, dass Hegel, als er das Subjekt der Erfahrung zum ersten Mal die Stufe des Selbstbewusstseins erreichen lässt, auch von einer damit verbundenen ›Selbstbefriedigung‹ spricht.³⁶ In gewisser Weise können wir sagen, dass Hegel die Doppelbedeutung des Ausdrucks Selbstbewusstsein aufnimmt und zu einer elementaren Kategorie nicht nur der Verwirklichung dessen macht, was es heißt, ein vernünftiges Wesen zu sein, sondern ebenso, was es heißt, ein gelungenes Leben zu führen.

(b) *Soziale Existenz*: Die zweite philosophische Eruption, die Hegel mit seiner Analyse des Selbstbewusstseins ausgelöst hat, besteht darin, dass er das Selbstbewusstsein nicht mehr als ein theoretisches, sondern als ein soziales Verhältnis versteht. Die Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins, die uns Hegel erzählt, ist damit als eine grundsätzliche Umarbeitung des cartesianisch-kantischen Begriffs des Selbstbewusstseins zu verstehen. Was Hegel uns dabei

35 Gegen diesen auf Kojève zurückgehenden Ausdruck ist eingewandt worden, dass nicht Anerkennung, sondern Selbstgewissheit der intentionale Gehalt des Begehrens ist. Vgl. zu dieser Kritik etwa Gadamer, »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, a.a.O., S. 241, Anm. 4; sowie darauf Bezug nehmend Axel Honneth, der festhält: »›Anerkennung‹ ist also für Hegel nicht intentionaler Gehalt eines Wunsches oder eines Bedürfnisses, sondern das (soziale) Mittel, durch welches der Wunsch nach Erfährbarkeit der eigenen, wirklichkeitsverändernden Tätigkeit Befriedigung erhält.« (›Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein«, a.a.O. S. 200, Anm. 7) Ich halte diesen Hinweis zwar für durchaus richtig, denke aber, dass man aus der Perspektive des erfahrenden Subjekts, um die es Hegel hier immer auch geht, von einem Begehren nach Anerkennung sprechen sollte, weil der Zustand der Selbstgewissheit, auf den das Subjekt abzielt, diesem phänomenal gar nicht anders als in Akten der Anerkennung zugänglich ist. Erst in der Erfahrung von Anerkennung erreicht das Subjekt Sicherheit darüber, dass das Selbstverständnis, das es von sich hat, auch für andere Menschen gilt und als solches eine öffentlich verbürgte Existenz hat. Zur Hegel-Lektüre von Kojève vgl. Dennis J. Goldford, »Kojève's reading of Hegel«, *International Philosophical Quarterly*, Bd. 22, 1982, S. 275-294.

36 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 134.

zeigt, ist, dass das Selbstbewusstsein nicht als eine zweistellige, sondern als eine dreistellige Relation begriffen werden muss. Zwischen die Momente von Selbstverhältnis und Selbstverständnis muss nämlich das Moment der Vergegenständlichung treten, wenn das Subjekt Gewissheit von sich erlangen will. Dieses Moment hat Hegel in zwei Variationen durchgespielt: als *materielle* Existenz und als *soziale* Existenz. Erst in seiner sozialen Existenz vermag das Selbstbewusstsein für Hegel zu sich selbst zu kommen, weil nur ein anderer Mensch es in seiner Subjektivität zu bestätigen in der Lage ist. Der wesentliche Unterschied zur cartesianisch-kantischen Tradition, mit der Hegel seine Auseinandersetzung begonnen hatte, besteht also darin, dass sich das Selbstbewusstsein nur dadurch realisieren kann, dass es sich in einer durch Akte des Anerkennens hervorgebrachten sozialen Existenz außerhalb seiner selbst wiederfindet. Diese Position geht mit einer radikalen Umkehr der klassischen Subjektphilosophie einher, die seit Descartes' klassischem *cogito ergo sum* das Selbstverhältnis als Selbstbetrachtung – als Versenkung des Individuums in seiner Innerlichkeit – und das daraus entstehende Selbstverständnis als einen Akt der Selbsterkenntnis – als Kontemplation des Individuums über sein Wesen – verstanden hat. Im Gegensatz dazu zeigt uns Hegel, dass unser Selbstverhältnis nicht aus einer autoreflexiven Bewegung hervorgeht und dass unser Selbstverständnis nicht auf einem Akt des Erkennens, sondern vielmehr auf einem Akt des Anerkennens beruht. Die Entwicklung von Selbstbewusstsein und die damit verbundene Entstehung eines bestimmten Selbstverständnisses ist für ihn also kein Vorgang, der in Isolation vonstatten gehen kann, sondern nur durch die Einbindung in eine soziale Gemeinschaft. Die Erfahrungsgeschichte hat uns damit zu jener Einsicht geführt, welche den bahnbrechenden Charakter des Selbstbewusstseinskapitels ausmacht: Als Wesen, die Selbstbewusstsein besitzen – das heißt als Wesen, welche die Fähigkeit haben, sich zu fragen, wer sie sind –, sind wir grundlegend soziale Wesen. Die Frage ›Wer bin ich?‹ lässt sich nur durch Andere beantworten, weil sie diejenigen sind, die mir eine soziale Existenz – in Hegels Worten die ›Gestalt des Seins‹ – verleihen und damit jenes Begehren nach Anerkennung zu sättigen vermögen, das das Selbstbewusstsein antreibt.

(c) *Soziale Freiheit*: Der Stoff, an dem Hegel die Entwicklungsgeschichte des Subjekts darlegt, ist eine Geschichte der Freiheit. Der Grund dafür liegt darin, dass Freiheit für Hegel nicht irgendein beliebiges Selbstverständnis des Subjekts darstellt, sondern vielmehr die formale Bedingung dafür ist, dass Subjekte überhaupt ein Selbstverständnis von sich entwickeln können. Freiheit ist für ihn kein Platzhalter, der durch ein beliebiges anderes Selbstverständnis ersetzt werden könnte, sondern sie ist die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt Selbstverständnisse zu haben. Die Erfahrungsgeschichte des Subjekts zeigt uns nun, wie

sich diese Freiheit von einer *singulären* über eine *superiore* hin zu einer *sozialen* Freiheit entwickelt. Was uns Hegel dabei deutlich macht, ist, dass soziale Freiheit grundlegend mit zwei Arten von Anerkennung zusammenhängt: einer egalitären Anerkennung, die er vorrangig im menschlichen Gesetz am Werk sieht, und einer differenziellen Anerkennung, die für ihn auf bevorzugte Weise in der geschwisterlichen Beziehung zum Ausdruck kommt. Die Losung der französischen Revolution ›Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit‹ nennt für Hegel daher nicht einfach drei separate und voneinander ablösbare Forderungen, sondern vielmehr verbinden sich in ihr jene Momente, die für eine gelungene Selbstverwirklichung von Subjekten zusammenwirken müssen.

Das Ergebnis meiner Lektüre von Hegels Selbstbewusstseinskapitel besteht also aus drei Einsichten: Erstens, dass Subjekte von einer Begierde nach Selbstgewissheit angetrieben werden, die sich ihnen als Begierde nach Anerkennung zeigt; zweitens, dass Subjekte von der Anerkennung durch Andere abhängig sind, um ein gelungenes Selbstverhältnis aufzubauen, und drittens, dass dabei jene zwei Arten der Anerkennung fundamental sind, die sich als egalitäre und differenzielle Anerkennung beschreiben lassen, damit das Subjekt sein Selbstverständnis frei verwirklichen kann. Alle drei Einsichten zusammengenommen bilden die Grundpfeiler dessen, was sich als Hegels Theorie der Anerkennung bezeichnen lässt. Es ist die Kulmination dieser Theorie in einem Begriff von sozialer Freiheit, welcher in der Hegel-Rezeption oftmals als die eigentliche Substanz von Hegels Werk verstanden wird, um sie für eine kritische Theorie der Gesellschaft fruchtbar zu machen.³⁷ Ich glaube nun, dass wir der kritischen Funktion von Hegels Philosophie nicht allein dadurch auf die Spur kommen, dass wir sie auf ihren Begriff der Freiheit hin befragen, sondern erst dadurch, dass wir auch ihren Begriff der Unfreiheit in den Blick nehmen. Wo Hegel in einer spezifischen historischen Konstellation zeigen wollte, dass sich Anerkennungsverhältnisse nur unter der Bedingung wechselseitiger Freiheit verwirklichen lassen und so – zumindest in seinen Jugendjahren – die Theorie der Anerkennung zu einer Kritik der bestehenden Verhältnisse gemacht hat, bleibt diese heute vor allem dadurch ein Instrument der Kritik, dass sich mit ihrer Hilfe zeigen lässt, dass Anerkennungsverhältnisse eine einseitige Abhängigkeit in sich bergen, durch welche asymmetrische soziale Verhältnisse etabliert und gestützt

37 Vgl. dazu vor allem mit Bezug auf die Rechtsphilosophie: Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, a.a.O.; Robert Pippin, *Hegels Practical Philosophy*. a.a.O.; Allan Patten, *Hegels Idea of Freedom*, Oxford 1999; Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001; sowie: Georg Bertram, »Hegel und die Frage der Intersubjektivität«, a.a.O.

werden. 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. Inwieweit diese Stoßrichtung der Anerkennungstheorie im hegelschen Text fundiert werden kann, will ich im Folgenden zeigen, indem ich den ›Kampf um Anerkennung‹ und das Verhältnis von ›Herrschaft und Knechtschaft‹ einer Relektüre unterziehe.

2.2 Die Abhängigkeit vom Anderen

Das Vorhaben einer alternativen Lesart von Hegels Theorie der Anerkennung schließt an jene französische Traditionslinie der Hegel-Lektüre an, die von der namhaften Interpretation von Alexandre Kojève ausgeht.³⁸ Dessen Vorlesungen über die *Phänomenologie des Geistes*, gehalten zwischen 1933 und 1939 an der Pariser ›École Pratique des Hautes Études‹, waren für eine ganze Generation von Intellektuellen prägend.³⁹ Dem aus Russland emigrierten Kojève gelang es, vielen seiner Zeitgenossen eine neue Faszination für den scheinbar trockenen Duktus der hegelschen Philosophie zu vermitteln. Es sind vor allem zwei Motive, die den besonderen Reiz von Kojèves Lektüre ausmachen: Zum einen deutet er Hegels Theorie des Selbstbewusstseins so, dass sie ihren Ausgangspunkt von einem ›Begehren nach Anerkennung‹ nimmt, durch welches sich die menschliche Existenz grundlegend von der tierischen Existenz unterscheidet.⁴⁰ Denn im Gegensatz zu dieser richtet sie sich nicht auf ein Objekt, sondern auf ein anderes Begehren. Das Begehren nach Anerkennung ist also wesentlich ein Begehren danach, von einem Anderen begehrt zu werden. Dieser Punkt macht das aus, was man als Kojèves ›anthropologische Lesart‹ von Hegel bezeichnet. Zum anderen ist es das Verhältnis von Herr und Knecht, das Kojève in den Mittelpunkt seiner Lektüre stellt. Zwischen diesen beiden Protagonisten sieht er nämlich nicht nur

38 Teile der folgenden Überlegungen habe ich bereits vorgestellt in: »Recognition and Disrespect. Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology of Spirit«, in: Alice Lagaay, Michael Lorbeer (Hg.), *Destruction in the Performative*, Amsterdam 2012, S. 23-46.

39 Zu den Hörern von Kojève zählten unter anderen Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille und Emmanuel Levinas. Jean-Paul Sartre wohnte den Vorlesungen zwar, anders als gerne behauptet wird, nicht bei, kannte jedoch die Skripte von Kojèves Vorlesungen. Eine Auflistung der Seminarteilnehmer gibt: Roth, *Knowing and History*, a.a.O., S. 225.

40 Kojève hält diesbezüglich fest: »Anders gesagt, jede menschliche, anthropogene, das Selbstbewußtsein, die menschliche Wirklichkeit produzierende Begierde ist letztlich eine Funktion der Begierde nach Anerkennung.« (Kojève, *Hegel*, a.a.O., S. 24)

eine lokale Entwicklungslogik am Werk, sondern eine universale Dialektik, welche das Modell für den Fortgang der menschlichen Geschichte als ganzer bildet.⁴¹ Dieses Moment macht das aus, was man Kojèves ›geschichtsteleologische Lesart‹ von Hegel bezeichnen kann.

Ebenso wie viele von Kojèves bekannten Hörern die anthropologische Lesart von Hegel aufgenommen haben und das Motiv der Anerkennung zu einem zentralen Bezugspunkt ihres Denkens gemacht haben, ist für viele das Motiv eines kontinuierlichen geschichtlichen Fortschrittsprozesses, vor allem unter dem Eindruck des Nationalsozialismus, unhaltbar geworden. Das hatte zur Folge, dass das Motiv von Herrschaft und Knechtschaft aus seinem geschichtsteleologischen Rahmen herausgelöst und in einem zunehmenden Maß als sozialontologisches Verhältnis interpretiert worden ist. Impulsgebend für diese Transformation waren vor allem die Arbeiten von Jean-Paul Sartre und Jacques Lacan. Für beide stellt das Herr-Knecht-Verhältnis weniger den heimlichen Motor der Geschichte dar, als vielmehr die Grundlage einer jeden intersubjektiven Begegnung. Anders gesagt: Unsere sozialen Beziehungen sind ihrem Wesen nach immer schon nach dem asymmetrischen Modell von Herrschaft und Knechtschaft strukturiert. Sartre macht das deutlich, wenn er in *Das Sein und das Nichts* festhält: »Aber diese Knechtschaft ist nicht das – geschichtliche und überwindbare – Ergebnis eines *Lebens* in der abstrakten Form des Bewußtseins. Ich bin in dem Maß Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins ist.«⁴² Lacan wiederum schließt seinen berühmten Aufsatz über das Spiegelstadium mit der Bemerkung, dass wir durch eine »imaginäre Knechtschaft« je schon an den Anderen gebunden sind.⁴³ In der Traditionslinie einer solchen sozialontologischen Deutung des Verhältnisses von Herr und Knecht möchte ich im Folgenden eine Lesart entwickeln, die sich von den herkömmlichen Interpretationen insofern unterscheidet, als sie das Motiv einer einseitigen asymmetrischen Abhängigkeit von Anerkennung in den Vordergrund stellt.⁴⁴ Bevor ich diese ›subalterne Lesart‹ einführen

41 An einschlägiger Stelle heißt es: »Die Dialektik der Geschichte ist die Dialektik von Herr und Knecht.« (Ebd., S. 26)

42 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), aus dem Französischen von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 482.

43 Jacques Lacan, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion« (1949), in: *Schriften I*, aus dem Französischen von Peter Stehlin, Freiburg 1973, S. 61-70.

44 Die Figur des Knechts spielt auch im Denken von Judith Butler eine tragende Rolle. Etwa wenn sie festhält: »Was die Trauer im Gegensatz dazu sichtbar macht, ist die Knechtschaft, in der uns die Beziehungen zu anderen halten [...]« (»Gewalt, Trauer, Politik«, in: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Amerikanischen von Ka-

werde, möchte ich jedoch zeigen, warum mir die klassische ›heroische Lesart‹ dieses Verhältnisses die entscheidende Pointe zu verpassen scheint.

Die heroische Lesart

Diese Lesart geht davon aus, dass das Herr-Knecht-Verhältnis dadurch zustande kommt, dass der Kampf, der auf der zweiten Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins entbrennt, dadurch zu Ende geht, dass sich einer der Beteiligten aus Furcht vor dem Tode freiwillig dem Anderen unterwirft. Noch bevor der Kampf also seinen tödlichen Ausgang nimmt, wird er unterbrochen, weil eines der Subjekte Angst davor hat, sein Leben aufs Spiel zu setzen. Statt also das Wagnis des Todes einzugehen, unterwirft es sich lieber und macht sich zum Knecht des Anderen. Der Preis, den es für sein Leben bezahlt, besteht dabei im Verzicht auf sein Selbstverständnis, eine superiore Freiheit zu besitzen. In dieser Lesart ist der Herr der eigentliche Held der Geschichte: Gegenüber dem willensschwachen und ängstlichen Knecht erweist er im Angesicht des Todes seine Standhaftigkeit.⁴⁵ Er ist derjenige, der, um seines Selbstverständnisses willen, das eigene Leben aufs Spiel setzt und sich vom drohenden Tod nicht einschüchtern lässt. Während der Knecht am Leben hängt und damit an seine animalische Natur gekettet bleibt, vermag sich der Herr über diese zu erheben. Er unterwirft seine kreatürlichen Leidenschaften, Triebe und Ängste zugunsten jener Ziele, die er sich selbst gegeben hat. Es ist genau diese Fähigkeit zur Selbstüberwindung, welche dem Herrn in der Philosophiegeschichte immer wieder Bewunderung eingetragen hat. Nach der Devise ›Alles oder nichts!‹ stirbt er lieber als Heros, als dass er preisgibt, wofür er kämpft. Dass Hegel sehr bewusst eine solche heroische Lesart seiner Überlegungen gefördert hat, zeigt sich daran, dass das Wagnis des Todes, welches die Beteiligten im Kampf um Anerkennung eingehen, für ihn durchweg positiv besetzt ist. Erst durch dieses nämlich erhebt sich der Mensch für ihn im eigentlichen Sinne über seine tierische Existenz. Deutlich wird dies an Hegels Einschätzung des Selbstmordes: »In diesem Elemente des

rin Wördemann, Frankfurt am Main 2005, S. 36-69) Eine alternative Lesart des Herr-Knecht-Verhältnisses unternimmt auch Patchen Markell. Im Gegensatz zu meinem Vorhaben jedoch, das sich an der Figur des Knechts orientiert, schließt Markell mit seinen Überlegungen an die Figur des Herrn an. Ausgehend von ihm versucht er zu zeigen, dass das Streben nach Anerkennung nicht wesentlich mit der Etablierung wechselseitiger Gleichheit verbunden sein muss, sondern zur Herstellung von sozialen Machtverhältnissen führen kann. Vgl. Patchen Markell, *Bound by Recognition*, a.a.O., S. 90-122.

45 Judith Shklar hat diese Lesart sehr plastisch auf die Figur des Heros im griechischen Epos zurückgeführt. Vgl. dies., *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge 1976, S. 59.

Willens liegt, daß ich mich von allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann. Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann dieses nicht.«⁴⁶

Man kann der heroischen Lesart nun durchaus zugestehen, dass sie in abgeschwächter Form eine plausible alltagspraktische Rückbindung besitzt,⁴⁷ gerade in dem Maße nämlich wie wir im Alltag oftmals diejenigen besonders respektieren, die für ihr Selbstverständnis auch in jenen Situation eintreten, in denen sie dafür gravierende Nachteile in Kauf nehmen müssen – etwa wenn jemand eine gut bezahlte Arbeitsstelle aufgrund seiner moralischen Überzeugungen verlässt. Im Gegenteil dazu schätzen wir oftmals diejenigen gering, die beim ersten Anzeichen von Schwierigkeiten ihr Selbstverständnis über Bord werfen – etwa wenn jemand zugunsten von Gratifikationen bereit ist, wichtige moralische Überzeugungen außer Kraft zu setzen. Doch auch wenn die heroische Lesart in solchen Fällen scheinbar eine gewisse lebensweltliche Rückendeckung erfährt, so lässt sie doch die Bedingungen außer Acht, durch die Handlungsspielräume generiert werden, um sich allein auf die Akteure als willensstarke Urheber ihrer Handlungen zu konzentrieren. Vor allem aber, so glaube ich, wird sie dem hegelschen Projekt insofern nicht gerecht, als sie mit der Fokussierung auf den heroischen Herrn das Potenzial autonomer Selbstermächtigung überbetont und so die existenzielle Bedeutung der Anerkennung durch Andere aus dem Blick verliert.

Drei Einwände sind es, die sich meiner Meinung nach gegen die heroische Lesart vorbringen lassen: Erstens sollte man sich vergegenwärtigen, dass der Herr, der hier als Urbild gelungener Selbstverwirklichung erscheint, für Hegel

46 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 5 Zusatz. Auch Alexandre Kojève bemerkt hierzu: »Geht man nun auf die ›phänomenologische‹ Ebene über, so sieht man, daß der Selbstmord oder der freiwillige Tod ohne ›Lebensnotwendigkeit‹ die deutlichste Manifestation der Negativität oder der Freiheit ist.« (Kojève, *Hegel*, a.a.O., S. 206) Diese Heroisierung des Herrn steht meines Erachtens keineswegs im Widerspruch mit dem Ausgang der Herr-Knecht-Dialektik. Auch wenn der Herr im Zuge des weiteren Verlaufs nämlich in seiner Entwicklung stecken bleibt, heißt das nicht, dass die Fähigkeit, sich selbst über die äußere Natur zu setzen, die er im Kampf um Anerkennung demonstriert hat, für Hegel wertlos geworden wäre. Vielmehr besteht das Ziel der Entwicklung der Knechts für ihn ja gerade darin, dass dieser sich eben jene Fähigkeit im Rahmen seines Dienstes am Herrn Stück für Stück aneignet – mit dem Unterschied freilich, dass sich die Naturbeherrschung, die sich auf der Seite des Herrn noch in Form der abstrakten Negation vollzogen hat, bei ihm zur konkreten Negation wird: statt sich der äußeren Natur entgegenzusetzen, setzt er sich in sie, in dem er sie durch Arbeit transformiert.

47 Darauf hat beispielsweise Robert Brandom hingewiesen. Vgl. ders. »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution«, a.a.O., S. 51.

im Folgenden diejenige Figur ist, die in ihrer Entwicklung stecken bleibt. Es liegt daher nahe, den eigentlichen Entwicklungssprung, der sich im Kampf vollzieht, nicht auf der Seite des Herrn, sondern auf der Seite des Knechts zu suchen. Zweitens scheint mir die heroische Lesart den Kampf um Anerkennung zu verkürzen, da sie übersieht, dass dieser Kampf in der *Phänomenologie* für Hegel bis zum Tod ausgefochten und nicht wie in früheren Konzeptionen zuvor abgebrochen wird. Der Kampf auf Leben und Tod bleibt für die beteiligten Subjekte nicht bloß eine dunkle Vorahnung, sondern er wird bittere Realität. Dadurch gerät drittens nicht in den Blick, dass das Subjekt, dessen Erfahrungsgeschichte wir durch die Feder Hegels folgen, den Kampf zunächst als Sieger überlebt, bevor es sich dann dazu entschließt, sich dem Anderen als Knecht zu unterwerfen. Erst wenn man diese drei Punkte beachtet, scheint mir ausreichend deutlich zu werden, warum Hegel in der *Phänomenologie* den Kampf um Anerkennung erstmals in das berühmte Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft münden lässt. Denn statt den Kampf wie in anderen Entwürfen direkt in die Einsicht übergehen zu lassen, dass sich Anerkennung nur zwischen Gleichen vollständig verwirklichen lässt, lotet Hegel hier die Möglichkeiten aus, inwiefern Anerkennung zur Ursache von Ungleichheit und einseitiger Abhängigkeit werden kann.

Die subalterne Lesart

Diese Lesart geht davon aus, dass das Selbstbewusstsein, dessen Entwicklung wir in der *Phänomenologie* folgen, zunächst dasjenige ist, das den Kampf auf Leben und Tod dadurch übersteht, dass es den Anderen tötet. Sie kann insofern den Status eines *close reading* für sich beanspruchen, als Hegel selbst deutlich festhält, dass die Erfahrungsgeschichte des Selbstbewusstseins durch den Kampf auf Leben und Tod hindurch bis hin zu jenem Punkt reicht, an dem dieses den »Kampf bestanden« hat.⁴⁸ Geht man die Interpretation des Kampfes von dieser Feststellung aus an, dann verschiebt sich der Fokus von der Frage, welches der beteiligten Subjekte das Wagnis des Todes auf sich genommen hat, zu der Frage, was das Überstehen des Kampfes für das Subjekt bedeutet. Und Hegels Antwort ist hier eindeutig: Der im Kampf davongetragene Sieg ist für das Selbstbewusstsein weniger ein Zeichen seiner Ehre, als vielmehr ein Auslöser seines Scheiterns. Ähnlich wie bei der animalischen Begierde muss das Subjekt feststellen,

48 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 149. Hegel spricht an dieser Stelle und im ganzen weiteren Absatz, der dem Scheitern des Kampfes gewidmet ist, weder im Konjunktiv noch aus der Perspektive des philosophischen Beobachters, sondern er beschreibt die Erfahrungsperspektive des Selbstbewusstseins. Dafür spricht auch, dass er den nächsten Absatz mit der Feststellung beginnt: »In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewusstsein [...]« (Ebd., S. 150)

dass in dem Maße, wie es sein Gegenüber zerstört, die Gewissheit vom eigenen Selbstverständnis, die ihm dadurch eigentlich entstehen sollte, fraglich wird. Die »Bewährung durch den Tod«, so hält Hegel dieses Ergebnis fest, »hebt die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf.«⁴⁹ Der Grund für dieses Scheitern liegt im Fall des ausgefochtenen Kampfes um Leben und Tod schlichtweg darin, dass das Subjekt ohne den Anderen, den es getötet hat, nicht mehr in der Lage ist, Bestätigung für sein Selbstverständnis zu erhalten. Denn mit dem Anderen hat es zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gewissheit seiner selbst vernichtet. Der Kampf endet daher für das überlebende Selbstbewusstsein unbefriedigend: die Selbstgewissheit, die hier erzielt werden sollte, wird nicht erreicht.

Das Subjekt, welches den Kampf auf Leben und Tod als Sieger überstanden hat, zieht aus dessen Scheitern seine Lehre. Hegel formuliert diese mit den Worten: »In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.«⁵⁰ Ähnlich wie auch auf anderen Stufen realisiert das Subjekt also, dass es Gewissheit von sich nur dadurch zu erlangen vermag, dass es eine andere Form von Selbstverständnis entwickelt. Die neue Form des Selbstverständnisses, zu dem es gelangt, besteht nun in der Einsicht, dass es sich seiner selbst nur vergewissern kann, wenn sowohl das eigene Leben als auch das Leben des Anderen erhalten bleibt. Das überlebende Subjekt realisiert also, dass es das Leben bewahren muss, wenn es sich als Selbstbewusstsein verwirklichen will. Diese Einsicht stellt den entscheidenden Wendepunkt für den Fortgang der weiteren Erfahrungsgeschichte dar: Aus ihr folgt, dass das Subjekt beim nächsten Zusammentreffen mit einem anderen Menschen nicht mehr den Konflikt, sondern die Selbstunterwerfung wählen wird. Es wird die superiore Freiheit des Anderen bestätigen und diesen als seinen Herrn anerkennen. Der Grund für diese »selbstgewählte Knechtschaft« besteht darin, dass sich das Subjekt von seiner Unterwerfung ein gesichertes Selbstverständnis im Leben erwarten kann.⁵¹ In dem Maße nämlich, wie der Knecht seinen Herrn bestätigt, kann er davon ausgehen, von diesem Anerkennung zu erhalten. Das Sub-

49 Ebd., S. 149.

50 Ebd., S. 150.

51 Dass sich der Knecht gerade im Austausch für eine Form der Selbstgewissheit zu seiner Unterwerfung bereit erklärt, darauf weist auch Paul Redding hin: »But it is important that the bondsman's role has been *chosen*, rather than simply accepted as »given«. [...] The bondsman has, we might say, *committed* himself to his identity in exchange for his life and he *holds himself* to his commitment in his continual acknowledgement of the other as *his* lord by treating him as such.« (»The Independence and Dependence of Self-Consciousness«, a.a.O., S. 106)

jekt, dessen Erfahrungsprozess wir folgen, tauscht also sein anfängliches Selbstverständnis, eine superiore Freiheit zu besitzen, von der es einsieht, dass sie nicht zu verwirklichen ist, gegen das Selbstverständnis einer *inferioren Freiheit*, weil es von dieser Gewissheit erreichen kann. Zu seiner Unterwerfung ist der Knecht also bereit, weil er im Austausch dafür zumindest so viel Anerkennung erhält, dass er eine minimale Form der Gewissheit seiner selbst zu erreichen vermag.

Im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft schaut der Herr also im Knecht sein eigenes Selbstverständnis an. Dadurch, dass dieses im Knecht zu einer öffentlich verbürgten Existenz gefunden hat, ist der Herr in der Lage, Gewissheit von sich selbst zu erreichen. Er scheint damit an jenem Ziel der Selbstgewissheit angelangt zu sein, auf welches das Selbstbewusstsein zusteuerte. Der anfängliche Mangel, von dem das theoretische Selbstbewusstsein durchzogen war, nämlich keine Gewissheit von sich zu haben, weil es sich noch nicht in der Welt wiedergefunden hat, scheint sich nach dem Durchgang durch das praktische Selbstbewusstsein, das sich durch die animalische Begierde zu vergegenständlichen gesucht hat, im sozialen Selbstbewusstsein, das sich von einem Anderen anerkannt weiß, aufgelöst zu haben. Während der Herr also im Knecht die Widerspiegelung seiner selbst ungetrübt genießen kann, ist die Situation auf der Seite des Knechts widersprüchlich. Denn einerseits schaut er im Herrn seine eigene Unfreiheit und Unterordnung an – er sieht dort also ein Selbstverständnis, das demjenigen Verständnis von sich, mit dem er aufgebrochen war, diametral entgegengesetzt ist und das daher nicht seine ungeteilte Zustimmung finden kann. Andererseits aber genießt der Knecht im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft doch zumindest die Bestätigung, die er für dieses erniedrigende Selbstverständnis erhält. Auch wenn er nicht dem Bild des Herrn zustimmen kann, so kann er doch die Befriedigung genießen, die seinem Begehren nach Anerkennung durch den Herrn verliehen wird. Der Knecht befindet sich in der paradoxen Situation, sein Begehren in einem Selbstverständnis befriedigt zu sehen, dass er eigentlich ablehnt. Trotz dieser widersprüchlichen Lage des Knechts scheint es zunächst so, als würde das Verhältnis von Herr und Knecht eine stabile Form der Sozialität sein, in der sich zwar nicht alle Beteiligten selbst verwirklichen, zumindest aber zur Befriedigung ihres Begehrens nach Anerkennung gelangen können.

In der hier vorgeschlagenen Lesart verkörpert der Knecht diejenige Figur, die zeigt, wie existenziell das Begehren nach Anerkennung ist. Er macht die Einsicht, dass er, bevor er überhaupt keine Selbstgewissheit zu erreichen vermag, lieber eine Form der missachtenden Anerkennung in Kauf nimmt, mit deren Hilfe sich zumindest irgendeine Form der Selbstgewissheit erreichen lässt.

Was Hegel mit der Figur des Knechts also inszeniert, so können wir sagen, ist ein *existenzieller Vorrang* des Begehrens nach Anerkennung vor dem Drang, ein bestimmtes Selbstverständnis von sich zu verwirklichen. Das Verlangen, überhaupt anerkannt zu sein und dadurch Gewissheit von der eigenen sozialen Existenz zu haben, ist für das Subjekt grundlegender, als das Verlangen auf eine ganz bestimmte Art und Weise zu existieren. Im Gegensatz zur heroischen Lesart, welche die Souveränität des Herrn hervorhebt, stellt die subalterne Lesart also die Heteronomie des Knechts in den Mittelpunkt. Sie geht davon aus, dass wir, statt den Übergang vom Kampf um Anerkennung zum Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft durch eine heroische Form der Selbstständigkeit motiviert zu sehen, unser Augenmerk lieber auf die tiefgreifende Form der Abhängigkeit richten sollten, die uns Hegel anhand der Figur des Knechts vor Augen führt. Eine Abhängigkeit, die unter Umständen so weit reichen kann, dass das Subjekt dafür Ungleichheitsverhältnisse in Kauf nimmt. Insofern es stillschweigend seine Rolle in solchen asymmetrischen Verhältnissen akzeptiert, ist ihm zumindest irgendeine Form von Anerkennung sicher.

Die Knechtschaft des Subjekts

Ich will an dieser Stelle wieder auf das Vorhaben einer sozialontologischen Deutung des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft zurückkommen. Deren Grundidee, so hatte ich argumentiert, besteht darin, dass das Herr-Knecht-Verhältnis nicht irgendein ganz bestimmtes soziales Verhältnis darstellt, sondern vielmehr ein Muster für unsere sozialen Verhältnisse im Allgemeinen. Bereits für Hegel ist dieses Verhältnis ja nicht nur eine zufällige soziale Konstellation, sondern eine notwendige Durchgangsstufe auf dem Weg der Selbstverwirklichung, der für ihn im Zustand der Sittlichkeit endet. Im Gegensatz zu Hegel argumentiert die sozialontologische Lesart nun dafür, dass das Herr-Knecht-Verhältnis nicht bloß eine Durchgangsstufe, sondern vielmehr die Grundform unserer sozialen Beziehungen überhaupt bildet. Damit ist nicht gemeint, dass es unmöglich wäre, den Zustand der Sittlichkeit zu erreichen, sondern vielmehr, dass an deren Grunde immer jene Asymmetrie bestehen bleiben wird, die uns Hegel am Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft vor Augen geführt hat.

Im Folgenden will ich nun zu zeigen versuchen, wie sich meine subalterne Lesart des Herr-Knecht-Verhältnisses in eine sozialontologische Deutung überführen lässt. Ausgangspunkt ist dabei die Figur des Knechts. Das hat zwei Gründe: Zum einen habe ich es mir ja zur Aufgabe gemacht, die Rolle von sozialen Unfreiheitsverhältnissen genauer zu untersuchen. Dies bedeutet vor allem, jene Gründe besser zu verstehen, die dazu führen, dass der Knecht zu seiner Selbstunterwerfung bereit ist. Zum anderen spielt die Figur des Herrn für mich hier

deshalb keine besondere Rolle, weil ich sie im Kapitel 4 mithilfe von Levinas' Alteritätstheorie einer Umdeutung unterziehen möchte, bei der sich zeigen wird, dass der Herr in dem Maße wie er den Knecht unterwirft, selbst von diesem unterworfen und dadurch zu dessen Geisel wird. Es sind diese beiden Gründe, derentwegen ich mich an dieser Stelle meiner Argumentation vor allem darauf konzentrieren möchte zu zeigen, wie sich plausibel machen lässt, dass das Moment der Knechtschaft ein unhintergebares Moment unserer sozialen Beziehungen bildet.

Bevor ich mich den Argumenten zuwende, die für eine sozialontologische Deutung der Figur des Knechts sprechen, will ich zunächst noch einmal kurz klären, was die Knechtschaft des Subjekts überhaupt auszeichnet. Ihr grundlegendes Kennzeichen ist zunächst einmal die *Abhängigkeit von der Anerkennung* durch Andere. Diese Abhängigkeit, so habe ich im bisherigen Verlauf der Untersuchung deutlich zu machen versucht, zeichnet sich durch drei Charakteristika aus: Erstens durch ihren *irreduziblen* Charakter. Das heißt, die Abhängigkeit des Subjekts von Anerkennung basiert nicht auf einem voluntativen Akt, sondern sie ist in die Struktur der Subjektivität selbst eingelassen: Hegel hat diesbezüglich davon gesprochen, dass das Selbstbewusstsein »Begierde überhaupt« sei. Zweitens, so hatte ich dann zu zeigen versucht, hat die Abhängigkeit von der Anerkennung durch Andere einen *existenziellen* Charakter. Das heißt, dass ihre Anerkennung für ein Subjekt keine nebensächliche, sondern eine wesentliche Angelegenheit ist. Seine Identität vermag ein Subjekt nur durch die Anerkennung von Anderen zu verwirklichen. Ich hatte diesbezüglich von der Notwendigkeit der Ausbildung einer »sozialen Existenz« gesprochen. Während die beiden bisher genannten Punkte noch Merkmale von Subjektivität überhaupt waren und damit noch keine Alleinstellungsmerkmale der Knechtschaft bildeten, ändert sich dies nun beim dritten Charakteristikum. Das Spezifische der Abhängigkeit des Knechts besteht nämlich in ihrem *asymmetrischen* Charakter, wobei asymmetrisch in diesem Zusammenhang eine Ungleichgewichtigkeit im Anerkennen meint: Das Subjekt ist mehr von der Anerkennung des Anderen abhängig ist, als dieser von seiner Anerkennung. Und es ist eben dieses »Mehr« an Abhängigkeit, welches ein besonderes Maß an Verletzungsoffenheit auf der Seite des Knechts erzeugt.

Wenn sich die Spezifität der Abhängigkeit des Knechts nun in erster Linie durch ihren asymmetrischen Charakter auszeichnet, dann ist es vor allem dieser Charakterzug, der von einer sozialontologischen Deutung der Knechtschaft in seiner Allgemeingültigkeit aufgezeigt werden muss. Ein erster Versuch, die Allgemeinheit von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen deutlich zu machen, besteht darin zu zeigen, dass sich in allen wichtigen Sphären unseres so-

zialen Zusammenlebens – wie etwa dem Staat, dem Markt oder der Familie – asymmetrische Abhängigkeitsbeziehungen finden lassen. So steht die einfache Bürgerin der Beamtin gegenüber, die mit weitreichenden Kompetenzen und Befugnissen ausgestattet ist, der schlichte Angestellte ist seinem Vorgesetzten untergeordnet, der ihm gegenüber Weisungsbefugnis besitzt, und das Kind ist dazu angehalten, seinen Eltern gegenüber Folge zu leisten. Die strukturelle Verankerung solcher gesellschaftlicher Asymmetrien zeugt davon, dass ungleiche Anerkennungsverhältnisse sehr tief in unserem sozialen Zusammenleben verwurzelt sind. Sie sind nicht nur arbiträre und zufällige Erscheinungen, sondern sie betreffen vielmehr die Art und Weise selbst, wie wir unser gesellschaftliches Zusammenleben eingerichtet haben. Gleichwohl lässt sich gegen dieses Argument einwenden, dass die hier genannten Verhältnisse prinzipiell abgeschafft werden könnten und dass die mit ihnen angesprochenen ungleichen Abhängigkeiten daher nicht den Status einer sozialontologischen Grundstruktur besitzen.

Ein zweiter Versuch, die fundierende Rolle von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen für unsere sozialen Beziehungen zu erklären, setzt nicht mehr bei sozialen Ungleichheitsverhältnissen an, in denen das Bestehen von ungleichen Abhängigkeiten mehr oder weniger offensichtlich ist, sondern vielmehr an sozialen Gleichheitsverhältnissen. Im Mittelpunkt stehen hier Freundschaften, Partnerschaften oder soziale Nahbeziehungen. Auch wenn solche Beziehungen von außen betrachtet symmetrisch strukturiert erscheinen, so lautet hier das entscheidende Argument, pulsiert in ihrem Inneren doch eine beständige Ungleichheit. Die Angewiesenheit auf Liebe, Unterstützung oder Wertschätzung ist in solchen Beziehungen nämlich nie fortwährend gleich verteilt, sondern befindet sich vielmehr in einer beständigen Bewegung, in der mal das eine Subjekt mehr vom anderen abhängig ist als dieses und umgekehrt. Die von diesen Beziehungen behauptete Gleichheit ist daher nur eine scheinbare: Aus der Außenperspektive betrachtet mögen sie zwar symmetrisch strukturiert erscheinen, weil die Beteiligten auf lange Sicht gesehen jeweils in gleichem Maße von der Anerkennung der jeweils anderen Person abhängen. Aus der jeweiligen Innenperspektive stellt sich der Beziehungsverlauf jedoch zumeist ganz anders dar: Hier haben wir es mit einem beständigen Wechsel von Abhängigkeiten zu tun, die sich im Laufe der Zeit zwar auszugleichen vermögen, die im jeweiligen Einzelmoment jedoch eine asymmetrische Beziehung zwischen den Subjekten begründen. Freilich lässt sich auch hier wieder einwenden, dass die diagnostizierten Ungleichheiten letztlich bloß arbiträrer Natur sind und nicht struktureller Teil dieser Verhältnisse selbst. Um diesen Einwand einer bloß empirisch-faktischen Abhängigkeit zu entkräften, will ich versuchen, die asymmetrische Abhängigkeit in einem letzten Schritt auf einer logisch-strukturellen Ebene aufzuzeigen.

Die Struktur von Herrschaft und Knechtschaft, so will ich in einem dritten Versuch argumentieren, ist Teil einer jeden kommunikativen Beziehung zwischen Subjekten. Versteht man das Sprechen als einen Vorgang, bei dem es nicht bloß um den Austausch von Informationen, sondern um den Austausch von Anerkennung geht, dann zeigt sich, dass in die Wechselseitigkeit von Rede und Antwort stets jene Form der asymmetrischen Abhängigkeit eingelagert ist, die Hegel mit der Figur des Knechts im Auge hatte. Der Grund hierfür liegt in der Linearität unserer kommunikativen Verhältnisse. Rede und Antwort können nicht zugleich stattfinden, sondern sie müssen in einer zeitlich geordneten Reihung erfolgen, weil wir es sonst schlichtweg mit einem bloßen Gewirr von Stimmen zu tun hätten. Das hat zur Folge, dass die Wechselseitigkeit der Anerkennung immer nur schrittweise hergestellt werden kann. Ein jedes Anerkennungsgeschehen muss daher mit einer einseitigen Vorleistung an Anerkennung beginnen: Ein Subjekt erkennt ein anderes Subjekt an, ohne dass es sich in diesem Moment sicher sein kann, ob es die gegebene Anerkennung seinerseits zurückerhalten wird. Um zur Wechselseitigkeit der Anerkennung zu gelangen, muss ein Subjekt also zunächst einmal das Wagnis der einseitigen Anerkennung eingehen. Machen wir uns das an einem Beispiel deutlich: Der Austausch von Gruß und Gegengruß kann als ein wechselseitiges Anerkennungsgeschehen verstanden werden, in dem sich die Beteiligten mitteilen, dass sie von Bedeutung füreinander sind. Um diese Wechselseitigkeit zu erzielen, muss jedoch eines der Subjekte die Kommunikation mit einem Eröffnungsgruß initiieren. Es erbringt eine Vorleistung an Anerkennung, ohne sich sicher zu sein, ob seine Anerkennung erwidert wird. Da der Andere durch den Gruß des Subjekts sein Verlangen nach Anerkennung sättigen konnte, ist er ja gar nicht mehr darauf angewiesen, das Subjekt seinerseits anzuerkennen. Durch die Eröffnung der Kommunikation ist so eine Ungleichheit entstanden, in der das sprechende Subjekt in viel größerem Maße vom angesprochenen Subjekt abhängt als umgekehrt. Da diese asymmetrische Abhängigkeit in der Struktur der Kommunikation selbst verwurzelt ist, kann sie durch die Beteiligten auch nicht einfach aufgehoben werden. Selbst wenn sich die Subjekte im Vorhinein versprochen haben, dass sie sich grüßen werden, so garantiert dieses Versprechen im Augenblick der Kommunikation nicht, dass der Gegengruß auch tatsächlich erfolgen wird.⁵²

52 Die strukturelle Asymmetrie im kommunikativen Anerkennen stellt auch Georg W. Bertram heraus: »Mit der Interaktion gewissenhaft handelnder Individuen kommt nun irreduzibel ein asymmetrisches Moment in Hegels Verständnis von Anerkennung hinein. Es handelt sich um das Moment der einseitigen Forderung bzw. des einseitigen Angebots. [...] Diese Anerkennung ist, wie Hegel sagt, eine Aufforderung an den anderen, die verhalten kann.« (»Anspruch auf Anerkennung? Über Symmetrien und

Es ist also die asymmetrische Struktur des Kommunikationsgeschehens selbst, die für eine sozialontologische Deutung der Figur der Knechtschaft spricht. Diese Struktur führt uns noch eine weitere Nuance der Knechtschaft vor Augen: Durch das asymmetrische Kommunikationsgeschehen wird auf der Seite des Knechts ein besonderes Maß an symbolischer Verletzbarkeit erzeugt. Auch das lässt sich wieder am Beispiel des Grüßens deutlich machen. Durch seinen Eröffnungsgruß setzt das Subjekt den Anderen als ein Wesen ein, dessen Anerkennung für es von Bedeutung ist. In dem Moment, in dem er angesprochen wird, wird der Andere von einem beliebigen zu einem signifikanten Anderen, dessen Antwort mit Autorität und Gewicht ausgestattet ist. Beantwortet dieser den Eröffnungsgruß mit einem herablassenden Gegengruß, kann das Subjekt diese Erwidern nicht mehr einfach an sich abprallen lassen, weil es ihr ja bereits im Vorhinein eine Bedeutung für sich zugesprochen hatte. Im Kommunikationsgeschehen befindet sich das Subjekt also im Zustand einer gesteigerten Verletzbarkeit, weil es sich seinem Gegenüber durch die Ansprache ungeschützt ausliefert. Mit der Knechtschaft des Subjekts ist daher auch ein Zustand der besonderen Empfänglichkeit für Verletzungen gemeint. Die größtmögliche Verletzung, die einem Subjekt zustoßen kann, besteht nun darin, überhaupt keine Anerkennung zu erhalten. In diesem Fall ist es nämlich gar nicht dazu in der Lage, irgendeine Form von Subjektivität auszubilden. Diese existenzielle Angewiesenheit auf Anerkennung kann für das Subjekt zum Anlass dafür werden, eine verletzende Form der Anerkennung zu akzeptieren. Bevor es gar keine Anerkennung bekommt, nimmt es lieber jene minimale Form der Anerkennung in Kauf, die im verletzenden Sprechen enthalten ist. Eben diesen Vorgang hat uns Hegel ja am Herr-Knecht-Verhältnis vor Augen geführt: Die gesteigerte symbolische Verletzbarkeit des Knechts war hier zum Anlass dafür geworden, dass dieser lieber eine untergeordnete Rolle einnimmt, statt überhaupt keine Rolle zu spielen.

Halten wir fest: Die Grundalge der sozialontologischen Deutung des Herr-Knecht-Verhältnisses bilden unsere kommunikativen Beziehungen, da die Asymmetrie, die dieses Verhältnis auszeichnet, im Sprechen immer wieder aufs Neue hervorgebracht wird. Indem ein Subjekt ein anderes Subjekt anspricht, um von ihm Anerkennung zu erhalten, erbringt es nämlich eine Vorleistung. Einer-

Asymmetrien intersubjektiver Bindungen«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 111-127, hier: S. 117 f.) Zur strukturellen Asymmetrie der Anerkennung vgl. auch: Hannes Kuch, »Anerkennung, Wechselseitigkeit und Asymmetrie«, in: Andreas Hetzel, Dirk Quadflieg und Heidi Salaverría (Hg.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011, S. 97-116.

seits erkennt es das andere Subjekt als allgemeines Subjekt an, das als solches aner kennenswert ist. Und andererseits erkennt es dieses als ein besonderes Subjekt an, dessen Anerkennung es erhalten möchte. Da es aber nicht sicher sein kann, ob es diese Anerkennung bekommen wird, entsteht im Ansprechen eine Asymmetrie, in der ein Subjekt mehr von der Anerkennung des Anderen abhängig ist als umgekehrt. Das Verhältnis zwischen Sprechendem und angesprochenem Subjekt gleicht daher dem zwischen Knecht und Herr: Ebenso wie hier besteht auch dort eine asymmetrische Abhängigkeit von Anerkennung, die bis zur Selbstunterwerfung führen kann. Das Ergebnis meiner subalternen Lesart von Hegels Überlegungen lautet daher, dass Anerkennung und Asymmetrie einander nicht zwangsläufig ausschließen, sondern vielmehr gleichursprünglich sind, da sich die Asymmetrie der Anerkennung beständig in unseren intersubjektiven Kommunikationsverhältnissen wiederfindet.⁵³

Spätestens nun an dieser Stelle ist es Zeit, sich mit dem Einwand auseinanderzusetzen, den Hegel selbst gegen die Asymmetrie der Anerkennung vorgebracht hat. Ausgangspunkt dieses Einwandes ist die ›Dialektik der Anerkennung‹. Diese bestehen darin, dass der Herr durch die Verachtung, die er dem Knecht entgegenbringt, jede Form der Anerkennung, die er von diesem erhält, entwertet.⁵⁴ Mit dem Herr-Knecht-Verhältnis, so schließt Hegel daher, ist eigentlich bloß ein »einseitiges und ungleiches Anerkennen« entstanden.⁵⁵ Interessanterweise spekuliert Hegel mit dieser Formel nicht darauf, dass das knechtische Bewusstsein früher oder später gegen seine Unterdrückung rebellieren wird, sondern vielmehr darauf, dass das herrische Bewusstsein hier keine Befriedigung zu erlangen vermag. Nicht durch die Revolte ›von unten‹, sondern durch das Scheitern ›von oben‹, so lautet sein entscheidendes Argument, werden

53 Weiterführende Überlegungen zur grundlegenden Struktur von sprachlichen Anerkennungsverhältnissen finden sich in meinem Beitrag: »Die Sprache der Anerkennung. Hegel über Verkennung und Verdinglichung«, in: Andreas Hetzel, Heidi Salaverría, Dirk Quadflieg, *Anerkennung und Alterität*, Baden-Baden 2011, S. 187-202.

54 Das Scheitern des Herrn beschreibt Avishai Margalit sehr plastisch mit folgendem Vergleich: »Die Einstellung des Herrn läßt sich mit einer Fußballmannschaft vergleichen, die das gegnerische Team zwar hoch besiegen will, gleichzeitig aber für ihren Sieg Anerkennung wünscht. Ein zu hoher Sieg verringert die Leistung, weil er vermuten läßt, das Gegenüber sei kein gebührender Widerpart gewesen. Der Widerspruch besteht darin, daß man seinen Gegner zugleich vernichtend schlagen und doch nicht vernichtend schlagen möchte. [...] Durch den Akt der Erniedrigung will der Herr sowohl seine absolute Macht demonstrieren als auch Anerkennung erhalten, was nicht zusammengeht.« (Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (1996), aus dem Amerikanischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Frankfurt am Main 1999, S. 137)

55 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 152.

asymmetrische soziale Verhältnisse zu Fall gebracht. In Anerkennungsbeziehungen, so lässt sich diese auf den ersten Blick ungewöhnliche Wendung verstehen, ist ein emanzipatives Potenzial eingelagert, weil sie für die darin Privilegierten erst in jenem Moment befriedigend sind, in dem sich eine symmetrische Gleichheit zwischen den Akteuren hergestellt hat. Solange sich die Beteiligten nicht auf der gleichen Augenhöhe befinden, sind sie nicht dazu in der Lage, sich wechselseitig in ihren Blicken zu spiegeln. In systematischer Hinsicht können wir diesen Einwand dahingehend zusammenfassen, dass Asymmetrie und Anerkennung einander ausschließen, da die Akteure durch das letzte Verhältnis auf derart ungleichen Positionen verteilt werden, dass eine befriedigende Wechselbeziehung zwischen ihnen gar nicht mehr zustande kommen kann. Hegels Argument scheint mir letztlich jedoch nicht haltbar, da sich die Dialektik der Anerkennung meiner Meinung nach auf mindestens drei Weisen arretieren lässt.

Die einfachste Möglichkeit, die Dialektik der Anerkennung stillzustellen, besteht darin, eine zusätzliche Variable in das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft einzuführen: die Figur des Dritten. Mit seiner Hilfe lässt sich das Anerkennungsproblem des Herrn auf ganz einfache Weise lösen: Selbst wenn die Anerkennung des Knechts für den Herrn tatsächlich wertlos sein sollte, kann er die Anerkennung, die er sucht, doch von einem Dritten erhalten. So kann der Herr etwa von einem anderen Herrn dafür anerkannt werden, dass er sich einen Knecht hält. Eine solche Auflösung der dualen Anerkennungsdiagnostik durch die Hereinnahme eines Dritten hatte schon Kojève im Blick, als er festhielt: »Tatsächlich anerkennen die Anderen den Herrn nur insofern als Herrn, als er einen Knecht hat.«⁵⁶ Freilich ist mit diesem Argument der systematische Einwand, dass sich Asymmetrie und Anerkennung ausschließen, nicht widerlegt, sondern sogar bestätigt, insofern das Verhältnis der Anerkennung hier auf das symmetrische Verhältnis zwischen zwei Herren zurückgeführt wird. Zugleich wird aber auch deutlich, wie sich durch die Einführung eines Dritten in das soziale Geschehen die Beständigkeit von sozialen Ungleichheitsverhältnissen verstehen lässt.

Das zweite Argument für eine Stillstellung der Dialektik der Anerkennung speist sich aus Hegels Ausdifferenzierung von unterschiedlichen Anerkennungsverhältnissen. Die eingeführte Unterscheidung zwischen egalitärer und differenzieller Anerkennung macht es nämlich möglich, sich ein asymmetrisches Ver-

56 Kojève, *Hegel*, a.a.O., S. 37. Eine Vertiefung dieses Gedankens findet sich bei Hannes Kuch, »Der Herr, der Knecht und der Dritte: bei Hegel und nach Hegel«, in: Gert Albert, Rainer Greshoff und Rainer Schützeichel (Hg.), *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*, Wiesbaden 2010, S. 47-64.

hältnis vorzustellen, das auf einem symmetrischen Verhältnis beruht. Konkreter gesprochen: auch dann, wenn der Herr den Knecht in seiner konkreten Lebensweise geringschätzt und sich damit im Register der differenziellen Anerkennung in einem asymmetrischen Verhältnis zu ihm befindet, kann er diesen im Register der egalitären Anerkennung durchaus achten. Das ist etwa der Fall, wenn sich ein Knecht vertraglich dazu verpflichtet, einem Herrn zu dienen. In diesem Fall besteht zwischen beiden zugleich ein Verhältnis der Gleichheit wie auch der Ungleichheit: Als Vertragspartner begegnen sie sich als Gleiche, wohingegen sie sich als Herr und Diener im Verhältnis einer Ungleichheit befinden. Während sich der Herr also im Register der differenziellen Anerkennung in einem asymmetrischen Verhältnis zum Knecht befindet, kann er sich im Register der egalitären Anerkennung zugleich in einem symmetrischen Verhältnis zu ihm befinden.⁵⁷ Freilich ist auch mit diesem zweiten Argument der systematische Einwand Hegels nicht vollständig widerlegt: Auch hier wird das Funktionieren der wechselseitigen Anerkennung letztlich auf eine Form der Symmetrie zwischen den beteiligten Akteuren zurückgeführt.

Ein letztes Argument stellt schließlich die Behauptung infrage, dass die Anerkennung des Knechts für den Herrn tatsächlich wertlos sein soll. Erinnern wir uns noch einmal an das Selbstverständnis, das der Herr auf dieser Entwicklungsstufe besitzt: Dieses bestand in der Überzeugung, eine superiore Freiheit zu besitzen, was gleichbedeutend mit dem Glauben war, eine Vorrangstellung unter allen menschlichen Wesen einzunehmen. Der Glaube an die eigene Überlegenheit schließt dabei notwendig den Glauben an die Unterlegenheit des Anderen mit ein. Anders gesagt: Das Selbstverständnis des Herrn besteht gerade darin, sich zu Anderen in einer asymmetrischen sozialen Beziehung zu befinden. Warum nun sollte die Bejahung dieser Vorstellung durch die Unterwerfung des Knechts dieses Selbstverständnis ins Wanken bringen? Hegel behauptet, die Geringschätzung des Knechts durch den Herrn entwerte die Anerkennung des ersteren und lasse letzteren dadurch unbefriedigt zurück. Damit, so scheint mir, begeht er jedoch den Fehler, gerade dasjenige vorauszusetzen, was es erst zu zeigen gilt: Das Scheitern, von dem Hegel spricht, macht nämlich nur Sinn, wenn das Subjekt die Anerkennung eines Gleichen sucht, dann aber feststellen

57 Den hier vorgebrachten Gedanken formuliert ganz ähnlich Frederick Neuhouser: »Dass sich diese beiden Weisen, Personen einen Wert beizumessen, unterscheiden, zeigt sich deutlich in dem Umstand, dass es möglich – und im Rahmen eines zivilisierten Umgangs sogar häufig nötig – ist, Achtung für Individuen zu zeigen, die man nicht im Geringsten wertschätzt.« (Frederick Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, aus dem Amerikanischen von Christian Heilbronn, Berlin 2012, S. 92)

muss, dass es nur die Anerkennung eines Unterlegenen erhält – dass es also nicht findet, was es sucht. Das Subjekt der Erfahrungsgeschichte sucht aber gar nicht die Anerkennung eines Gleichen, sondern die Anerkennung seiner Überlegenheit durch einen Unterlegenen – und genau diese wird ihm ja durch den Knecht zuteil. Der Herr scheint mir daher in seinem Vorhaben, durch die Anerkennung des Knechts Gewissheit von seinem Selbstverständnis zu erlangen, durchaus erfolgreich sein zu können. Die Geringschätzung des Knechts hat keinesfalls die Entwertung von dessen Anerkennung zur Folge. Im Gegenteil: die Anerkennung des Knechts besteht ja gerade darin, seine Unterlegenheit zu bezeugen und damit das Selbstverständnis des Herrn zu bestätigen.⁵⁸

Erst mit diesem letzten Argument lässt sich Hegels Einwand direkt widerlegen und deutlich machen, dass Asymmetrie und Anerkennung einander nicht ausschließen. Zugleich wurde aber auch deutlich, dass selbst, wenn man diesem Argument nicht zu folgen gewillt ist, die Beharrlichkeit von asymmetrischen Verhältnissen auf der Basis von symmetrischen Verhältnissen erklärt werden kann. Auf die eine oder andere Weise zeigt sich so, wie sich das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft als eine funktionierende Anerkennungsbeziehung verstehen lässt. Freilich hat Hegel recht, wenn er argumentiert, dass es sich beim »ungleichen Anerkennen« noch nicht um ein »eigentliche[s] Anerkennen« handelt, insofern damit gemeint ist, dass wir es hier noch nicht mit einer voll entfaltenen Anerkennungsbeziehung zu tun haben⁵⁹ – daraus folgt jedoch nicht, dass das Herr-Knecht-Verhältnis noch gar keine Anerkennungsbeziehung darstellen würde. Vielmehr, so denke ich, haben wir es hier mit einer Urszene zu tun, die zeigt, dass die Abhängigkeit der Subjekte von Anerkennung so groß sein kann, dass sie dafür sogar gewillt sind, soziale Unfreiheitsverhältnisse in Kauf zu nehmen.

58 Auch dieser Punkt lässt sich wiederum sehr gut im Vergleich mit einer Fußballmannschaft deutlich machen (vgl. Fußnote 54). Avishai Margalit hatte dafür argumentiert, dass ein zu hoher Sieg die eigene Leistung verringert, weil er vermuten lässt, dass die andere Mannschaft kein gebührender Widerpart war. Dieses Beispiel scheint mir denselben Fehler zu begehen wie Hegel: Auch hier wird vorausgesetzt, dass sich zwei gleichwertige Mannschaften gegenüberstehen würden, deren Kräfteungleichgewicht sich erst während des Matches entpuppt. Im Bezug auf das Herr-Knecht-Verhältnis müsste das Beispiel aber lauten, dass eine Mannschaft aus der ersten Liga auf eine Mannschaft aus der dritten Liga trifft und genau aufgrund dieses Klassenunterschiedes mit einem Kantersieg zu rechnen ist. In diesem Fall ist die Leistung der überlegenen Mannschaft durch einen hohen Sieg nicht gefährdet, sondern sie wird durch diesen gerade bestätigt.

59 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 152.

2.3 Subjektivität und Knechtschaft

Im letzten Teil habe ich dafür argumentiert, dass uns Hegel am Herr-Knecht-Verhältnis ein robustes asymmetrisches Anerkennungsverhältnis vor Augen führt. Dabei habe ich bereits angedeutet, dass die Missachtung durch den Knecht deshalb in Kauf genommen wird, weil dieser realisiert, wie existenziell für ihn die Anerkennung durch Andere ist. Nachdem der hegelsche Text auf diese Weise einer Relektüre unterzogen worden ist, sollen nun im letzten Schritt die Voraussetzungen, die in dieser Lesart stecken, weiter freigelegt werden. Dafür will ich im Folgenden in einem ersten Schritt deutlich machen, dass der Kampf um Anerkennung als ein *Missachtungsgeschehen* zu lesen ist, bevor ich dann in einem zweiten Schritt zeige, worin die spezifische Form der *symbolischen Verletzung*, die durch diesen Kampf hervorgerufen wird, besteht. Von dort ausgehend will ich schließlich in einem letzten Schritt eine *soziale Dynamik der Missachtung* nachzeichnen, durch welche der Knecht an seine Unterordnung gebunden wird.

Knechtschaft und Missachtung

Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal das Geschehen des Kampfes um Anerkennung. Mit einem Rückgriff auf das Vokabular, das sich aus diesem Zusammentreffen ergab, können wir sagen, dass der Kampf damit beginnt, dass ein ›Herr‹ auf einen anderen ›Herrn‹ trifft. In ihrem Selbstverständnis sehen sich diese beiden Herren jeweils selbst als Wesen an, die uneingeschränkte Freiheit besitzen. Ihr Selbstverständnis konstituiert sich entlang einer Achse von Überlegenheit und Unterlegenheit, auf der sie jeweils davon ausgehen, eine gegenüber dem Anderen höherwertige Position einzunehmen, insofern sich dieser ihrem Anspruch nach uneingeschränkter Freiheit zu unterwerfen hat. Im Selbstverständnis der Akteure ist damit von vornherein eine Geringschätzung des jeweils Anderen angelegt. Diese Geringschätzung kommt nun in jenem Moment zum Ausdruck, wo sich beide Subjekte einander mitteilen. Denn indem sie wechselseitig das Selbstverständnis ihrer jeweiligen Überlegenheit zum Ausdruck bringen, artikulieren sie nicht einfach nur eine neutrale Einschätzung der Situation, sondern sie bringen ihre Missachtung für den Anderen zum Ausdruck. Wiederrum im Rückgriff auf das Vokabular, das sich aus dem Kampf entwickeln wird, können wir sagen, dass jeder der beiden Herren den jeweils anderen mit den Worten »Du Knecht!« beschimpft. Reformulieren wir das Geschehen des Kampfes um Anerkennung auf diese Art, dann muss dieser in seiner Entstehungsgeschichte zunächst als ein wechselseitiges *Missachtungsgeschehen* verstanden

werden, in dem sich die Beteiligten vor der Eskalation der physischen Gewalt zunächst mit den Mitteln der symbolischen Gewalt bekämpfen.⁶⁰

Aus der Perspektive der Missachtung wird nun sehr schnell deutlich, dass es auch im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, das aus dem Kampf um Anerkennung resultiert, nicht allein um den materiellen Genuss des Herrn geht, sondern auch um dessen symbolische Überlegenheit: Der Knecht soll möglichst seine Dienstbarkeit zur Schau stellen. Dieser theatrale Inszenierungscharakter des Herr-Knecht-Verhältnisses zeigt sich, wenn wir uns die zwei Weisen des Dienens des Knechts genauer anschauen: Zum einen bestehen sie aus *symbolischen Gesten*, in welchen der Knecht dem Herrn seinen Respekt zollt – beispielsweise dadurch, dass er sich vor ihm demütig auf die Knie wirft, sich ehrfürchtig verneigt, oder unterwürfig die Augen niederschlägt. Solche symbolischen Gesten haben keinen materiellen Mehrwert, sondern sie dienen allein der Bestätigung der Herrschaft des Herrn. Sie sind durch und durch Gesten der Anerkennung. Zum anderen findet sich die Anerkennung auch in der *materiellen Arbeit* des Knechts. Denn der Knecht macht sich, dadurch dass er sich unterwirft, zum Werkzeug des Herrn. Indem er für den Herrn den Boden beackert, das Essen zubereitet oder das Bett zum Schlafen herrichtet, bereitet er die Dinge für dessen Konsum vor. Weil die Dinge, welche der Knecht produziert, seine Anerkennung enthalten, sind sie Ausdruck der Unterwerfung unter die Freiheit des Herrn. Im Konsum genießt der Herr daher nicht bloß das einfache Ding, sondern die Anerkennung, die in diesem gespeichert ist. Sowohl die Gesten der Unterwerfung als auch die materiellen Arbeitsprodukte werden vom Herrn daher als Anerkennung seines Selbstverständnisses erfahren, weshalb auch Hegel festhält: »In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein: denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das andere Mal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Dasein.«⁶¹

Ich habe bisher argumentiert, dass das Medium, in dem die Missachtung des Knechts durch den Herrn zum Ausdruck kommt, die dienende Tätigkeit ist. Inwiefern damit eine Verletzung verbunden ist, zeigt sich plastisch an einem Ausdruck, mit dem sich die knechtische Tätigkeit paraphrasieren lässt: Der Knecht, so können wir sagen, »verdingt« sich. Der Ausdruck macht deutlich, dass der Knecht in seiner Arbeit für den Herrn auf den Status eines Dings reduziert zu

60 Zur allgemeinen Struktur des Missachtungsgeschehens vgl. meinen Eintrag: »Beleidigung«, in: Christian Gudehus und Michaela Christ (Hg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, S. 110-115.

61 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 151.

werden droht. Genau diese Dinglichkeit des Knechts hatte bereits Aristoteles an jener einschlägigen Stelle seiner *Politik* im Auge, an der er den Sklaven als ›beseeltes Werkzeug‹ (*organon*) beschrieben hat. Auch wenn Hegel diese Redeweise nicht wörtlich aufnimmt, so impliziert er sie doch zumindest in dem Maße, wie er den Knecht an genau jene Position zwischen dem herrischen Selbstbewusstsein und dem zu bearbeitenden Ding setzt, die er in seinen frühen Schriften für das Werkzeug vorgesehen hatte.⁶² Ähnlich wie der Sklave bei Aristoteles gilt daher auch bei Hegel der Knecht letztlich als ein lebendes Werkzeug. Und es ist genau diese Versachlichung, die der Knecht durch seine Arbeit für den Herrn immer wieder aufs Neue hervorbringen und in symbolischen Gesten der Unterwerfung inszenieren muss.

Während nun unmittelbar einsichtig zu sein scheint, worin die Verletzung durch physische Gewalt besteht, mit der sich die Protagonisten des Kampfes um Anerkennung bedrohen, ist es alles andere als klar, worin die Verletzung im Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft besteht. Zwar sprechen wir davon, dass eine Missachtung ›verletzt‹, doch insofern wir es gewöhnt sind, den Begriff der Verletzung für die Schädigung der materiellen Existenz des Körpers zu benutzen, müssen wir klären, was der Begriff in diesem Kontext überhaupt bedeuten soll. Genau dafür, so denke ich, gibt uns Hegels Theorie des Selbstbewusstseins jedoch das entsprechende Vokabular an die Hand: Seine anerkennungs-theoretischen Überlegungen erlauben es uns, die durch eine Missachtung hervorgerufene symbolische Vulnerabilität subjekttheoretisch zu reformulieren.

Symbolische Verletzungen

Die symbolische Verletzung des Knechts lässt sich am besten beschreiben, wenn man die Theorie der Anerkennung von ihrer Rückseite aus betrachtet. Was uns Hegel auf der einen Seite als Prozess der Subjektwerdung vorstellt, ist von der anderen Seite aus betrachtet nichts anderes als ein Prozess der *Desubjektivierung*. Die Missachtung des Knechts lässt sich daher als Verletzung gerade derjenigen Momente beschreiben, durch deren Verwirklichung das Subjekt Selbstgewissheit erreicht hat. Eines dieser zentralen Momente, so hatten wir mit dem Übergang vom praktischen zum sozialen Selbstbewusstsein gesehen, besteht in der sozialen Existenz des Subjekts. Wenn diese aber nur in dem Maße Bestand hat, wie sie fortwährend durch die Anerkennung von Anderen hervorgebracht wird, können wir die Missachtung zunächst so verstehen, dass sie die soziale

62 Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 211. Den Bezug zu Aristoteles stellt auch heraus: Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar*, Frankfurt am Main 2000, S. 104.

Existenz des Subjekts durch die Verweigerung von Anerkennung mit *Auflösung* bedroht. Insofern sich aber in der sozialen Existenz des Subjekts erst dessen Selbstverhältnis zu verwirklichen vermag, müssen wir die Verletzung der sozialen Existenz des Subjekts in einem zweiten Schritt auch als einen Vorgang verstehen, in dem das Selbstverhältnis des Subjekts verletzt wird. Verletzung würde auf dieser zweiten Ebene also nicht mehr für eine Auflösung stehen, sondern vielmehr für eine *Störung*, die es dem Subjekt unmöglich macht, ein gesichertes Selbstverhältnis zu sich aufzubauen. Da aber das Selbstverhältnis, welches das Subjekt zu sich einnehmen kann, durch die Missachtung verletzt wird, haben wir es im dritten Schritt auch mit einer Verletzung des Selbstverständnisses des Subjekts zu tun. Verletzung auf dieser dritten Ebene würde also bedeuten, dass ein Subjekt in *Zweifel* darüber gerät, ob dasjenige, was es für seine Wahrheit hält, auch zutrifft. Es wird dadurch in jenen Zustand des Mangels an Selbstgewissheit zurückversetzt, in dem seine Begierde nach Selbstgewissheit anfänglich aufgeflammt war. Im Gegensatz zu diesem vormaligen Zustand weiß das Subjekt aber mittlerweile, dass es nicht allein auf der Welt ist und dass es sich nicht als solitäres Ich zu verwirklichen vermag. Der Rückfall in den Zustand des Mangels ist für das Subjekt daher mit der Erfahrung eines schmerzhaften Verlusts verbunden, da es aus der Welt, in welche es sich bereits hineingelebt hat, gleichsam wieder herausfällt. Das Vokabular, das wir uns mithilfe von Hegels Anerkennungstheorie erarbeitet haben, erlaubt es uns also, die symbolische Verletzung auf drei Arten zu reformulieren: als *Auflösung der sozialen Existenz* des Subjekts, als *Störung des Selbstverhältnisses* und als *Zweifel am eigenen Selbstverständnis*.

Inwiefern der Zweifel am eigenen Selbstverständnis für das Subjekt zu einer existenziellen Gefahr werden kann, lässt sich mit einer hegelianischen Lektüre von René Descartes' *Meditationen über die Erste Philosophie* ermessen. Descartes beginnt dieses Projekt ja mit einem radikalen Zweifel, durch den er alle Ansichten, die ihm nur irgendwie fraglich erscheinen, in Klammern setzt. Dieser Prozess der Einklammerung führt so weit, dass Descartes sogar seine eigene Existenz fraglich wird. Ganz ähnlich wie Hegels *Phänomenologie* stellen daher auch die *Meditationen* ihrer Anlage nach zunächst einmal ein Projekt der Selbstvergewisserung dar. Im Unterschied zu jener geht es dabei jedoch nicht um die Frage »Wer bin ich?«, sondern um die existenzielle Frage »Bin ich überhaupt?«. Wir wissen nun, dass der Punkt, an dem Descartes' Zweifel in Gewissheit umschlägt, die scheinbar unhintergehbare Feststellung des *cogito ergo sum* ist. Mit ihr glaubt Descartes jenen archimedischen Punkt gefunden zu haben, von dem her die Existenz sowohl des eigenen Ich als auch der umgebenden Welt bewiesen werden kann. Freilich wissen wir nun aber auch, dass Descartes mit der Ge-

wissheit des eigenen Denkens zunächst einmal nur die Existenz seiner *res cogitans* bewiesen hat. Um sich darüber hinaus seiner *res extensa* zu vergewissern, reicht diese Gewissheit jedoch noch nicht aus. Deshalb muss Descartes im zweiten Schritt noch die Idee von Gott einführen. Er ist es, der dem Subjekt verbürgt, dass es eine körperliche Erscheinung hat, durch die es sich *in* der Welt befindet. Die Gewissheit der eigenen körperlichen Existenz, nach der Descartes strebt, ist so letztlich keineswegs durch das eigene Ich verbürgt, sondern abhängig von jenem einzigen und absoluten Anderen, den er als Gott bezeichnet.

Überblendet man nun an dieser Stelle die Überlegungen von Descartes mit denjenigen von Hegel, dann wird deutlich, dass dieser den weltlichen Anderen an genau die Stelle treten lässt, die bei Descartes der absolute Andere einnimmt. Er ist es, welcher die Existenz des Subjekts in der Welt durch seine Anerkennung verbürgt. Insofern nun aber diese Anerkennung ausbleibt, ist das Subjekt auf die alleinige Wahrheit seines *cogito* zurückgeworfen. Das heißt, es weiß zwar von seiner Existenz, aber es kann sich nicht sicher sein, ob es auch in der Welt existiert. Das Ausbleiben von Anerkennung wird also vom Subjekt in gewissem Sinn als bedrohlicher Verlust seiner weltlichen Seinsgewissheit erfahren. Auch für das cartesische Subjekt kann der Zweifel an der eigenen Existenz daher letztlich nur dadurch ausgeräumt werden, dass es sich durch einen Anderen anerkannt weiß. Sonst befindet es sich in jenem prekären Zustand, den Descartes zu Beginn seiner ersten Meditation ausführlich als Wachtraum beschreibt. In diesem Zustand zweifelt das Subjekt daran, ob es in der es umgebenden Welt auch wirklich existiert oder ob es sich nicht vielmehr in einem Zustand der Unsichtbarkeit befindet, in dem es als körperlose Erscheinung umherwandelt.

Nun beschreibt zwar auch Hegel ganz ähnlich wie Descartes den durch ein gänzlich Ausbleiben von Anerkennung hervorgebrachten Zustand als ein »wachendes [...] Träumen«, im Gegensatz zu Descartes aber versteht er diesen Zustand nicht mehr im Register der Sichtbarkeit, sondern vielmehr im Register der Sprachlichkeit, wenn er das betroffene Subjekt als »stumme[s] Bewußtsein« bezeichnet.⁶³ Die hier angesprochene Stummheit können wir dabei einerseits als den Verlust der Adressierung durch Andere und andererseits als Unfähigkeit, solche Adressierungen selbst hervorzubringen, verstehen. Es ist genau dieser Vorgang des Verlustes der sprachlichen Handlungsfähigkeit, der in der gegen-

63 Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, a.a.O., S. 199. Dem Phänomen der verweigerten Anerkennung geht im Ausgang von der Figur des ›harten Herzens‹ nach: Georg W. Bertram, »Hegel – Anerkennung und beschädigte Selbstverhältnisse«, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, S. 77-94.

wärtigen sozialphilosophischen Diskussion unter dem Stichwort des *silencing* oftmals dafür gebraucht wird, um den Ausschluss aus sozialen Anerkennungskreisläufen zu beschreiben, da die Verweigerung von Anerkennung von vielen Menschen als eine Bedrohung ihrer Fähigkeit, gehört zu werden, erfahren wird.⁶⁴ Kommen wir damit auf die Ausgangsfrage zurück, was die spezifische Qualität der Verletzung des Knechts ausmacht, dann können wir nun antworten, dass die symbolische Gewalt, die vom Herrn ausgeht, auf das Verschwinden der Subjektivität geht. Was also auf dem Spiel steht, wenn wir das Herr-Knecht-Verhältnis als ein Missachtungsgeschehen verstehen, ist daher nicht in erster Linie das physische Leben der Protagonisten, als vielmehr das ›In-der-Welt-sein‹ des Subjekts. Was uns Hegel mit dem Übergang vom Kampf zum Herr-Knecht-Verhältnis verdeutlichen will, ist, dass die Entstehung dieses Verhältnisses gerade aus Furcht vor dem Verlust dieses In-der-Welt-seins resultiert. Der »absolute Herr«, vor dem das knechtische Bewusstsein erzittert, ist in meiner Lesart daher weniger die Furcht vor dem physischen Tod, als vielmehr die Furcht vor dem *sozialen Tod*. Sofern der Knecht diesen in jenem Moment erfahren hat, als er durch die Tötung des Anderen ohne Anerkennung zurückgeblieben ist, war er bereits mit jenem Zustand konfrontiert, den Hegel so hervorragend mit den Worten beschreibt: »Es [das Selbstbewusstsein] ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.«⁶⁵ Die Erfahrung der Auflösung der eigenen Existenz, die uns Hegel hier vor Augen führt, ist nichts anderes als der Übergang zu einer Erfahrung von sozialer Unsichtbarkeit, die aus dem Verlust jeglicher Form von Selbstgewissheit resultiert.

64 Sowohl Unsichtbarkeit als auch Sprachlosigkeit werden in der gegenwärtigen sozialtheoretischen Diskussion als zwei Register gebraucht, um soziale Ausschließung zu thematisieren. In beiden Fällen soll betont werden, dass Menschen von der sozialen Teilhabe ausgeschlossen sind und aus dem Kreis derjenigen, die als Mitglieder der Gemeinschaft zählen, herauszufallen drohen. Zur Unsichtbarkeit vgl. Axel Honneth, »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ›Anerkennung‹«, in: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 10-27. Zur Sprachlosigkeit vgl. Gayatri Spivak, *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, aus dem Englischen von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny, Wien 2008. Für die vermehrte Diskussion über Exklusion in der Sozialtheorie vgl. Zygmunt Bauman, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, aus dem Englischen von Werner Roller, Hamburg 2005; sowie meinen eigenen Aufsatz: »Social Exclusion«, in: Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser and Elaine Webster (Hg.), *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*, New York, Amsterdam 2010, S. 133-150.

65 Hegel, *Phänomenologie*, a.a.O., S. 153.

Die soziale Dynamik der Missachtung

Die Drohung des sozialen Todes bildet den Ausgangspunkt, von dem aus ich im nächsten Schritt die soziale Dynamik der Missachtung im Herr-Knecht-Verhältnis beschreiben will. Ausgehend von ihr lässt sich nämlich plausibel machen, warum sich letzterer Schritt für Schritt immer weiter an seine Missachtung durch den Herrn, bis hin zur vollständigen Identifikation, bindet. Die drei Schritte, in welchen ich diesen Prozess entfaltet möchte, lassen sich als ›Annahme‹, ›Aufnahme‹ und ›Übernahme‹ beschreiben. Wenden wir uns zunächst der *Annahme* zu: Dass ein Subjekt manchmal eine Missachtung in Kauf nimmt, liegt zunächst daran, dass es, bevor es riskiert, den sozialen Tod zu sterben, lieber jene minimale Form der Anerkennung in Kauf nimmt, die selbst noch der Beleidigung innewohnt. Denn selbst ein verletzendes Wort wie »Du Knecht!« enthält noch ein Mindestmaß an Anerkennung. Das liegt daran, dass selbst jene Aussage, die behauptet, ihr Gegenüber sei ein Niemand, sich doch immer noch an einen Jemand richtet, dem sie mitteilt, dass er ein Niemand sei. Dieses ›Paradox der Entmenschlichung‹ beruht darauf, dass selbst jene Sprechakte, die ihrem Gegenüber seine Menschlichkeit absprechen, sich immer noch an einen Menschen richten und damit dasjenige, was sie semantisch negieren, auf einer appellativen Ebene gerade bestätigen.⁶⁶ Auch wenn es eine Missachtung also nicht erlaubt, das eigene individuelle Selbstverständnis aufrechtzuerhalten, so erlaubt sie es doch, zumindest an jener Form von elementarem Selbstverständnis festzuhalten, das darin besteht, ein Mensch zu sein. Diese Form von Bestätigung hat zur Folge, dass wir Anerkennung und Missachtung nicht als zwei entgegengesetzte Pole verstehen können, sondern beide vielmehr als Vorder- und Rückseite ein und desselben Prozesses begreifen müssen. Es ist nicht so, dass die Missachtung dort beginnt, wo die Anerkennung endet, sondern vielmehr so, dass die Anerkennung die Bedingung der Möglichkeit von Akten der Missachtung bildet. Der Grund dafür, dass wir manchmal verletzende Worte in Kauf nehmen, liegt schlicht und ergreifend darin, dass es sich um Akte der *missachtenden Anerkennung* handelt, die als solche immer noch die Kraft haben, uns vor dem sozialen Tod zu bewahren, da sie uns zumindest irgendeine Form von Existenz in der Welt zugestehen.

66 Avishai Margalit formuliert das ›Paradox der Entmenschlichung‹ mit Bezug auf das Herr-Knecht-Verhältnis mit den Worten, dass die »Demütigung die Menschlichkeit des Gedemütigten erfordert. Demütigendes Verhalten weist den anderen zwar als nichtmenschlich zurück, aber der Akt der Zurückweisung selbst setzt voraus, daß es sich bei dem Ausgestoßenen um eine Person handelt.« (Margalit, *Politik der Würde*, a.a.O., S. 137)

Die zweite Stufe der Dynamik im Herr-Knecht-Verhältnis lässt sich als Prozess der *Aufnahme* beschreiben: Dieser geht davon aus, dass die meisten Missachtungen nicht nur eine Form der elementaren Anerkennung spenden, sondern darüber hinaus noch eine Zuschreibung enthalten. In unserem Fall bedeutet das, dass die Beleidigung »Du Knecht!« nicht nur das bestehende Selbstverständnis ihres Gegenübers bestreitet, sondern zugleich auch eine neue Form von Selbstverständnis zuschreibt, für das sie zudem Wertschätzung offeriert. In dem Maße also wie die Beleidigung dem Subjekt die Anerkennung seines bestehenden Selbstverständnisses verweigert, eröffnet sie einen neuen Horizont, in dem das Subjekt Gewissheit von sich zu erlangen vermag. Das Entscheidende an diesem Prozess, der zunächst wie ein einfacher Austausch aussehen mag, besteht nun darin, dass es sich beim angebotenen Selbstverständnis zumeist um ein sozial als minderwertig geltendes Verständnis handelt, in dem sich das betroffene Subjekt nicht wiederfinden kann. Denn eine Missachtung ist stets mit einer sozialen Ortsverschiebung verbunden, in der ein ›höherwertiges‹ gegen ein ›minderwertiges‹ Selbstverständnis ausgetauscht wird. Dieses Wissen ist in unseren alltäglichen Ausdrücken, die wir zur Beschreibung solcher Szenarien verwenden, aufgehoben. Mit dynamischen Begriffen wie *Herabsetzung*, *Erniedrigung* oder *Abwertung* bringen wir ja genau zum Ausdruck, dass das angebotene neue Selbstverständnis von geringerem sozialen Wert ist. Sofern ein Subjekt nun zur Aufnahme dieses neuen Selbstverständnisses genötigt ist, muss es sich in einer sozialen Existenz objektivieren, die es eigentlich nicht zu übernehmen gewillt ist.⁶⁷ Die Missachtung lässt sich in einem solchen Fall als eine *Verkennung* der bisherigen sozialen Existenz des Subjekts beschreiben. Diese hat zur Folge, dass das Subjekt in ein Selbstverhältnis eingeschlossen wird, das ihm fremd ist. Die Aufnahme einer Missachtung schließt daher auch eine *Entfremdung* im Selbstverhältnis des Subjekts ein. Und insofern das Subjekt sich dadurch auf ein Selbstverständnis hin entwerfen muss, in dem es sich nicht wiedererkennen kann, können wir auch von einer durch die Missachtung verursachten *Verdinglichung* sprechen. Hat sich die durch die Missachtung zugefügte Verletzung also auf der einen Seite als Auflösung, Störung und Zweifel beschreiben lassen, zeigt sich nun, dass sich diese Momente im Fall der Aufnahme einer Missachtung als Verkennung, Entfremdung und Verdinglichung des Subjekts beschreiben lassen.

67 Den sozialen Bedingungen, die eine solche Übernahme notwendig machen können, geht Judith Butler anhand einer Rekonstruktion von John Austins Sprechakttheorie nach. Vgl. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen* (1997), aus dem Amerikanischen von Katharina Menke und Markus Krist, Berlin 1998.

Das Moment der *Übernahme* bildet schließlich die dritte und letzte Stufe in der Dynamik von Herr und Knecht. Es besteht darin, dass die Spaltung zwischen dem Selbstverständnis, das ein Subjekt von sich hat, und dem Selbstverständnis, das es durch die Missachtung von außen aufoktroziert bekommt, sich nach und nach zu schließen beginnt. Denn insofern ein Subjekt immer weniger auf alternative Anerkennungskontexte zurückgreifen kann, die sein alternatives Selbstverständnis stützen, wird es beginnen, sich nach und nach immer weiter mit dem in der Missachtung zugeschriebenen Verständnis zu identifizieren. Diese Identifikation hat zur Folge, dass sich der Knecht genau auf die Begriffe hin entwirft, die ihn zugleich auch unterwerfen. Sein Begehren nach Anerkennung schlägt hier in das Begehren nach der eigenen Unterwerfung um. Dieser Knoten im Begehren des Subjekts führt dazu, dass es, je mehr es nach seiner Anerkennung strebt, sich umso fester an seine Unterwerfung kettet. In unserem Fall bedeutet das, dass sich der Knecht nach und nach immer mehr mit der Missachtung »Du Knecht!« identifizieren wird. Die Unterwerfung geht in diesem Fall in den Prozess der Subjektivierung ein, so dass die von außen an das Subjekt herangetragene Minderwertigkeit akzeptiert und die Verachtung durch den Herrn als Selbstverachtung internalisiert wird.⁶⁸ Nicht selten kann diese Form der Übernahme einen lähmenden Selbsthass zur Folge haben, der das untergeordnete Subjekt nicht nur dazu bringt, sich selbst beständig mit abwertenden Ausdrücken zu kennzeichnen (»Ich bin doch bloß ein einfacher Knecht!«), sondern es ebenso daran hindert, gegen seine Missachtung aufzubegehren. Durch sein Aufbegehren würde es genau gegen jenen Anerkennungsrahmen revoltieren, der ihm die Gewissheit der eigenen Existenz verbürgt. Ausgehend vom Mechanismus der Übernahme lässt sich die Stabilität des Verhältnisses von Herr und Knecht insofern nochmals besser verstehen, als jetzt deutlich wird, dass zu dessen Überwindung genau jene Bedingungen infrage gestellt werden müssten, die das Subjekt erst ins Leben rufen. Die Entwicklungsgeschichte des Selbstbewusstseins, die uns Hegel also in der klassischen Lesart der *Phänomenologie* als einen kontinuierlichen Fortschrittsprozess präsentiert, zeigt im Verhältnis von Herrschaft und

68 Charles Taylor beschreibt diesen Prozess in expliziter Anlehnung an Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft folgendermaßen: »Nichtanerkennung oder Verkenning [...] kann den anderen in ein falsches, deformiertes Dasein einschließen [...] Analog dazu hat man in Bezug auf die Schwarzen behauptet, die weiße Gesellschaft habe ihnen über viele Generationen ein erniedrigendes Bild ihrer selbst zurückgespiegelt, ein Bild, das sich manche von ihnen zu eigen gemacht haben. Die Verachtung des eigenen Selbst sei schließlich zu einem der mächtigsten Werkzeuge ihrer Unterdrückung geworden.« (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, S. 13 f.)

Knechtschaft eine andere Seite: Hier wird deutlich, inwiefern die Abhängigkeit von Anerkennung das Subjekt in die Selbstunterwerfung führen kann.

Mit der sozialen Dynamik der Missachtung ist deutlich geworden, was ich abschließend als den *Doppelcharakter der Missachtung* bezeichnen möchte. Einerseits nämlich lässt sich die Missachtung als Verweigerung von Anerkennung verstehen. Aus dieser Perspektive bringt das Leiden, das ein Subjekt im Anschluss an eine symbolische Verletzung empfindet, zum Ausdruck, dass ihm eine bestimmte Form der Anerkennung vorenthalten worden ist. Die Formen eines solchen Leidens habe ich mit den Begriffen der *Auflösung*, der *Störung* und des *Zweifels* beschrieben. Alle drei beschreiben die Missachtung als ein destruktives Phänomen. Andererseits haben wir aber auch gesehen, dass sich die Missachtung als ein produktives Geschehen beschreiben lässt. Die Missachtung ist aus dieser zweiten Perspektive nicht mehr nur als Verweigerung von Anerkennung zu verstehen, sondern sie muss als ein Akt der Anerkennung verstanden werden, der eine minderwertige Subjektposition offeriert. Die mit der Annahme dieser Position verbundenen Leidenserfahrungen habe ich mit den Begriffen der *Verkennung*, der *Entfremdung* und der *Verdinglichung* beschrieben. Was an diesen Phänomenen deutlich wird, ist, dass die Missachtung nicht allein als destruktive Macht der *Desubjektivierung*, sondern zugleich auch als produktive Macht der *Subjektivierung* zu verstehen ist. Dieser destruktiv-produktive Doppelcharakter verkompliziert das Bild einer einfachen Entgegensetzung zwischen Anerkennung und Missachtung, der sich in vielen anerkennungstheoretischen Ansätzen finden lässt.⁶⁹ Dagegen entwirft er ein komplexes Bild, in dem Missachtung und Anerkennung als Vorder- und Rückseite ein und derselben Sache verstanden werden müssen.

Meine Reinterpretation von Hegels Anerkennungstheorie ist nun bis zu jenem Punkt fortgeschritten, an dem die tiefgreifende Bindungskraft von asymmetrischen Anerkennungsverhältnissen deutlich geworden ist. Dieses Ergebnis ist das Resultat einer Reihe von Fokusverschiebungen, die meiner Hegel-Lektüre

69 Im Anschluss an Hegel hat beispielsweise Axel Honneth dafür argumentiert, dass »die Eigenart moralischer Verletzungen im Entzug oder in der Verweigerung von Anerkennung besteht« (Axel Honneth »Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 171-192, hier: S. 181). Durch den Fokus auf den Entzug von Anerkennung scheint mir jedoch nur die negative Seite der Missachtungsbeziehung in den Blick zu kommen. Unberücksichtigt bleibt, dass die Missachtung im gleichen Maße wie sie Anerkennung verweigert zugleich auch Anerkennung offeriert. Erst wenn man sich dieser zweiten Seite zuwendet, so habe ich zu zeigen versucht, lässt sich die Bindungskraft von sozialen Ungleichheitsverhältnissen auf der Basis von Anerkennungsbeziehungen verstehen.

zugrunde lagen. Zunächst habe ich im Gegensatz zu einer großen Zahl von Ansätzen, die Hegel als einen Theoretiker der Freiheit rehabilitieren, versucht, Hegel als einen Theoretiker der Unfreiheit zu lesen. Gegenstand meiner Lektüre war daher nicht das Verhältnis der Sittlichkeit, sondern das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Damit stand nicht mehr das Vorhaben der Ausformulierung einer maximalen, sondern das einer minimalen Theorie der Anerkennung im Zentrum. Statt mich auf die Bedingungen von vollständig entfalteten Anerkennungsbeziehungen zu konzentrieren, habe ich nach jenen Bedingungen gefragt, die erfüllt sein müssen, damit Anerkennungsbeziehungen überhaupt zustande kommen. Im letzten Schritt habe ich dann durch die Explikation der Struktur der symbolischen Verletzbarkeit des Subjekts deutlich gemacht, dass die Abhängigkeit von Anerkennung so weit reichen kann, dass Subjekte dazu bereit sind, ihre Erniedrigung bereitwillig in Kauf zu nehmen. Die Figur des Knechts hat mir dabei als Leitfigur gedient, insofern sich an ihr auf plastische Weise gezeigt hat, inwiefern die Abhängigkeit von Anerkennung eine soziale Dynamik in Gang setzen kann, welche das Subjekt mit einem ›beschädigten Leben‹ zurücklässt.

II. Ausgesetztheit bei Levinas

3 Verletzbarkeit und Verantwortung

Nachdem ich Hegels Überlegungen zur symbolischen Verletzbarkeit bis zu jenem Punkt verfolgt habe, an dem deutlich geworden ist, wie diese zur Ursache einer Selbsterwerfung des Subjekts werden kann, möchte ich nun das diskursive Feld wechseln und mich den Überlegungen von Emmanuel Levinas zuwenden. Diese Wendung mag insofern überraschend sein, als Levinas gemeinhin als einer der schärfsten Kritiker Hegels auftritt: Dieser gilt ihm als paradigmatischer Denker jener seit Parmenides bestehenden Tradition, in welcher das Andere vom Selben aus gedacht wird. Versammelt man vor sich aber all jene Randbemerkungen, Anspielungen und Marginalien, in denen von Hegel die Rede ist, dann wird deutlich, dass Levinas zu ihm ein vielschichtigeres Verhältnis unterhält. An der Oberfläche entwickelt er seine Gedanken zumeist in schroffer Entgegensetzung zu Hegel; dringt man aber etwas tiefer in seine Texte ein, dann stößt man auch auf andere, positive Bezüge – wie etwa den bejahenden Verweis auf das Begehren nach Anerkennung. Hier deutet sich an, dass Levinas' Überlegungen nicht allein als *Abgrenzung* zur hegelschen Philosophie, sondern in gewisser Weise auch als *Antwort* auf diese verstanden werden können. Ich werde diesen Gedanken in der Folge dahingehend ausarbeiten versuchen, dass ich deutlich mache, wie dort, wo Hegel mithilfe seiner Theorie der Anerkennung zeigt, inwiefern das Subjekt symbolisch verletzbar ist, Levinas mithilfe seiner Theorie der Verantwortung zeigt, was es bedeutet, mit dieser symbolischen Verletzbarkeit konfrontiert zu sein. Die Idee der Verantwortung, die im Mittelpunkt von Levinas' Denken steht, werde ich also weniger als Alternative zur Idee der Anerkennung verstehen, denn vielmehr als deren Ergänzung: Wo Hegel das Geschehen der Anerkennung aus der Perspektive des Ego schildert, wird uns Le-

vinas zeigen, wie sich dieses Geschehen aus der Perspektive der Alterität darstellt.¹

Zwei Lesarten des Verhältnisses von Levinas zu Hegel scheinen mir also möglich zu sein: Eine *konträre Lesart*, in welcher die Philosophie von Levinas als Versuch der Destruktion und Überwindung der Philosophie Hegels gilt, und eine *komplementäre Lesart*, in welcher die Theorie der Verantwortung als Entgegnung und Ergänzung zur Theorie der Anerkennung verstanden wird. Es ist diese letzte Lesart, der ich in diesem Kapitel folgen möchte. Dafür will ich zunächst negativ vorgehen und im ersten Schritt noch einmal die Kritik, die Levinas an der Philosophie Hegels formuliert, in ihren wesentlichen Grundzügen rekapitulieren. Im Mittelpunkt steht dabei der Vorwurf, dass Hegels Philosophie ganz und gar in einer ›Logik des Selben‹ gefangen bleibt, in welcher die Alterität keinen Platz hat (Teil 3.1). Ausgehend von dieser Kritik, will ich dann im zweiten Schritt positiv vorgehen und deutlich machen, auf welchem Weg Levinas zu seinem eigenen Denken kommt. Durch die Lektüre von Husserl, Sartre und Buber entdeckt er eine ›Logik des Anderen‹, welche zur Grundlage seiner Theorie der Verantwortung werden wird (Teil 3.2). Abschließend will ich dann das negative und positive Vorgehen zusammenführen und zeigen, inwiefern Levinas' Theorie der Verantwortung als Antwort auf die Theorie der Anerkennung verstanden werden kann. Die Zusammenführung der ›Logik des Selben‹ mit der ›Logik des Anderen‹ wird deutlich machen, dass unser soziales Leben durch eine chiasmatische Asymmetrie strukturiert ist: Die von Hegel diagnostizierte Asymmetrie der Anerkennung ist je schon mit einer Asymmetrie der Verantwortung verbunden (Teil 3.3).

1 Die Aufarbeitung des Verhältnisses von Levinas zu Hegel steckt derzeit noch in den Anfängen. Einschlägige Beiträge aus den letzten Jahren versammelt die Edition von Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010. Wichtige Pionierarbeit geleistet haben vor allem die Arbeiten von Adriaan T. Peperzak (»Subjektivität bei Hegel und Levinas«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas*, a.a.O., S. 76-93; »Anerkennung im Werk von Emmanuel Levinas«, in: Wolfgang Schild (Hg.), *Anerkennung. Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs*, Würzburg 2000, S. 157-166), Robert Bernasconi (»Levinas Face to Face – with Hegel«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Bd. 13, 1982, 267-276; »Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation«, in: Claire Katz (Hg.), *Levinas. Critical Assessments*, Bd. 2, London und New York 2005, S. 49-68) und Robert R. Williams (»Hegel and Phenomenology: Husserl, Sartre, and Levinas«, in: ders., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany 1992, S. 285-307; »Recognition and reciprocity: Fichte, Hegel and the Buber-Levinas exchange«, in: *Phenomenological Inquiry*, Bd. 18, 1994, S. 5-23).

3.1 Die Logik des Selben

Levinas war mit der Philosophie Hegels bestens vertraut, hat er doch zeitweise zu den Hörern von Alexandre Kojévès legendärem Seminar über die *Phänomenologie des Geistes* an der Pariser ›École Pratique des Hautes Études‹ gehört, das im Paris der 1930er Jahre einer Vielzahl von Intellektuellen die Philosophie Hegels nahegebracht hat. Auch bei Levinas hat der Besuch dieses Seminars einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Anders als bei vielen seiner Zeitgenossen mündet dieser Eindruck jedoch nicht in einer Affirmation des hegelschen Denkens, sondern vielmehr in einer radikalen Kritik.² Hegel gilt Levinas neben Heidegger als einer der einflussreichsten Repräsentanten einer ›Logik des Selben‹ – einer Logik, welche Fremd- und Weltverhältnisse allein aus der Perspektive des Ego zu denken und dadurch keine wirkliche Begegnung mit dem Anderen zuzulassen vermag. Ganz im Gegenteil scheint es doch gerade das erklärte Ziel dieser Philosophie zu sein, jegliche Andersheit in Selbsttheit zu transformieren: »Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im allgemeinen*.«³ Diese programmatische Aussage Hegels zeigt die Marschroute der Philo-

- 2 Levinas' Kritik geht im Wesentlichen auf den Einfluss von Franz Rosenzweig zurück. Nach seinen ausführlichen Studien zu Hegel vor dem ersten Weltkrieg, die später in die zweibändige Veröffentlichung seiner Dissertation *Hegel und der Staat* (1920) gemündet haben, kehrt sich Rosenzweig nach dem ersten Weltkrieg zunehmend von der hegelschen Philosophie ab. In seiner bahnbrechenden Monografie *Der Stern der Erlösung* (1921) kommt es zu einem radikalen Bruch mit der Philosophie Hegels, der er vorwirft, das Denken des Seins zur Totalität verabsolutiert zu haben. Rosenzweig nimmt damit im Kern bereits jene Kritik vorweg, die Levinas dann auf die Begriffe des ›Selben‹ und des ›Anderen‹ bringen wird. Auf die grundlegende Bedeutung von Rosenzweigs Denken hat Levinas wiederholt hingewiesen. In einem Interview etwa sagt er: »[D]iese Kritik der Totalität – gerade Hegels – habe ich von Franz Rosenzweig übernommen.« (»Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen« (1985), in: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005, S. 131-150, hier: S. 138) Eine Würdigung von Rosenzweigs Denken findet sich in: »Zwischen zwei Welten‹ Der Weg von Franz Rosenzweig« (1963), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, S. 129-155; sowie: »Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, aus dem Französischen von Franz Miething, München 1991, S. 99-121.
- 3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986, S 29. Im Bezug auf diese Position hält Levinas fest: »Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit.« Ihren Endpunkt findet diese Entwicklung für Levinas bei Hegel: »Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von

sophie des Selben an. Alles, was dem Subjekt fremd ist, muss durch dieses angeeignet werden: Ultimatives Ziel dieser Philosophie ist damit jegliche Aufhebung von Andersheit. Für Hegel ist dieser Zustand im »absoluten Wissen« erreicht. Ein Zustand, den Levinas auch mit dem Begriff der »Totalität« bezeichnet, insofern es im absoluten Wissen nichts mehr gibt, was dem Zugriff des Subjekts entginge.

Der Weg zum absoluten Wissen wird für Hegel durch die Methode der Dialektik verbürgt. Mit ihrer Hilfe beschreibt er die Erfahrungsgeschichte des Subjekts in der *Phänomenologie des Geistes* als ein kontinuierliches Fortschreiten von einem anfänglichen scheinhaften Wissen hin zu einem absoluten Wissen. Das Prinzip der Dialektik wendet Hegel dabei sowohl im Großen wie auch im Kleinen an – es strukturiert sowohl die entscheidenden Umwälzungen vom Bewusstsein über das Selbstbewusstsein und die Vernunft zum Geist, als auch die einzelnen Momente der Argumentation, wie etwa die sinnliche Gewissheit, das Herr-Knecht-Verhältnis oder die antike Sittlichkeit. Am Beispiel des Selbst zeigt sich dabei deutlich, dass die dialektische Methode aus einem Dreischritt von Entzweiung, Entgegensetzung und Aufhebung besteht. Das Selbst fällt für Hegel zunächst in zwei Momente auseinander: Das Gegenstandsbewusstsein, das auf die zunächst fremde Welt gerichtet ist und das Selbstbewusstsein, welches auf das eigene Ich reflektiert (erstes Moment der Dialektik). Zu Beginn besteht für Hegel zwischen diesen beiden Momenten ein Gegensatz: Das Selbstbewusstsein kann sich noch nicht im Gegenstandsbewusstsein entdecken und andersherum wird das Gegenstandsbewusstsein im Selbstbewusstsein noch nicht vollständig begriffen (zweites Moment der Dialektik). Die Entwicklung des Subjekts beschreibt Hegel nun als eine immer tiefere Durchdringung dieser beiden Bewusstseinsmomente bis hin zu jenem Punkt, an dem eine vollständige Aufhebung erreicht ist. Das bedeutet einerseits, dass sich das Selbstbewusstsein in der Welt, wie sie ihm durch das Gegenstandsbewusstsein gegeben ist, wiederzufinden vermag und andererseits, dass dem Selbstbewusstsein nichts mehr von demjenigen, was im Gegenstandsbewusstsein auftaucht, fremd ist (drittes Moment der Dialektik). Am Ende der Dialektik des Selbst steht die Welt diesem also nicht mehr unverstanden gegenüber, sondern sie ist im Denken begriffen worden. Hegel hält die Logik dieser Bewegung sehr plastisch fest, wenn er schreibt: »Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken und nehme ihm das

einer unüberwindbaren Allergie. Die Philosophie Hegels stellt den logischen Zielpunkt dieser tiefsitzenden Allergie der Philosophie dar.« (»Die Spur des Anderen« (1963), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 209-236, hier: S. 212 und 211)

Sinnliche, ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte.«⁴ Das Prinzip der Dialektik wird von Hegel hier als eine schrittweise Anverwandlung der Fremdheit der Welt verstanden. Stück für Stück transformiert das Subjekt im Verlauf seiner Geschichte die ihm fremde und unverstandene Welt in eine ihm bekannte und verstandene. Die dialektische Entwicklungsgeschichte verläuft so wesentlich als eine *Aneignung von Fremdheit*. Ein Prozess, der in jenem Moment sein Ziel erreicht hat, in dem das Subjekt den Zustand des »An-und-für-sich-Seins« erreicht hat – jenen Zustand also, in dem das An-sich-Sein der Welt (das Absolute) völlig mit dem Für-sich-Sein des Subjekts (dem Wissen) zur Deckung gelangt ist (dem absoluten Wissen).

Levinas' Einwand gegen das Prinzip der Dialektik lautet nun, dass hier die Leistung der Aneignung verabsolutiert wird: »In Hegels Philosophie des absoluten Wissens vereinnahmt die Tätigkeit des Denkens jede Andersheit.«⁵ Im Gegensatz zu Hegel glaubt Levinas, dass das dialektische Prinzip es dem Subjekt nur beschränkt erlaubt, die Andersheit der Welt in sich aufzunehmen. Zwar mag es durchaus dazu fähig sein, sich die Welt der Dinge mithilfe der Naturgesetze zu erschließen, auf einen Widerstand stößt es aber spätestens dort, wo es auf einen anderen Menschen trifft: »Die Absichten des Anderen stellen sich mir nicht wie die Gesetze der Dinge dar [...] Der Andere kann nicht in mir enthalten sein, wie groß auch immer der Umfang meiner Gedanken sei.«⁶ Die Bewegung der Aneignung, so argumentiert Levinas hier, vermag den Anderen nie ganz einzufangen. Im Verlauf seiner Arbeit führt er dafür eine Reihe von unterschiedlichen Begründungen an. Die erste bezieht sich auf die *Perspektivität* des Anderen. Es

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, § 4 Zusatz.

5 Emmanuel Levinas, »Dialog« (1980), in: Franz Böckele u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 1, aus dem Französischen von Heinz-Jürgen Görtz und Martine Lorenz-Bourjot, Freiburg 1981, S. 64-85, hier: S. 67. An anderer Stelle hält Levinas fest: »Das absolute Wissen, so wie es von der Philosophie erforscht oder empfohlen wurde, ist ein Denken des Gleichen [...] Wahrscheinlich kann das endliche Seiende, das wir sind, die Aufgabe des Wissens letztendlich nicht zu Ende bringen; aber im Rahmen dessen, in dem diese Aufgabe erfüllt wird, besteht sie darin, den Anderen zum Selben werden zu lassen.« (Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1992, S. 70)

6 Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1993, S. 336.

ist uns niemals möglich, genau dieselbe Perspektive auf die Welt einzunehmen wie der Andere. Denn insofern sie immer in einen individuellen Erfahrungshorizont und dessen situativen Kontext eingebettet ist, ist die Perspektive jedes Subjekts auf die Welt einzigartig. Eine Annäherung an die Sichtweise des Anderen kann daher immer nur approximativ erfolgen. Die zweite Begründung bezieht sich auf die *Handlungsfreiheit* des Anderen. Der andere Mensch besitzt einen Freiheitsspielraum, der von uns nicht im Voraus zu kalkulieren ist. Seine Spontaneität macht eine gesicherte Vorhersage über sein Tun unmöglich. Als frei Handelnder entzieht sich der Andere jedem gesicherten Wissen. Die dritte Begründung bezieht sich auf die *moralische Positionalität* des Anderen. Als ein für seine Taten verantwortliches Individuum befindet sich der Andere in einer Situation, die wir ihm nicht abnehmen können, sondern die er je selbst zu tragen hat. Indem wir für den Anderen eintreten, können wir ihn zwar entlasten, aber wir können ihn nicht von seiner je eigenen Verantwortung entbinden. In seiner Stellung als moralisches Wesen ist der Andere daher unersetzbar und einzigartig. Ich werde diesen Punkt im nächsten Kapitel wieder aufgreifen und weiter vertiefen, weil er am Anfang von Levinas' Theorie der Verantwortung steht. Vorerst aber können wir die Argumentation von Levinas dahingehend zusammenfassen, dass der Andere nicht einfach als Doppelgänger des Subjekts zu verstehen ist: Er ist nicht einfach ein zweites Exemplar derselben Sorte, sondern er ist ein Anderer, der bis zu einem gewissen Grad immer unbekannt bleibt und sich dadurch dem Anspruch auf absolutes Wissen nicht beugt: »Der Andere«, so fasst Levinas zusammen, »ist undenkbar.«⁷ Er kann daher Teil des absoluten Wissens nur durch eine Usurpation werden, in der seine Andersheit gewaltsam auf die Begriffe des Subjekts gebracht wird. Eine Gewaltsamkeit, die in Hegels Rede vom Begreifen als »Durchbohren« bereits angeklungen ist und die im Anschluss an Levinas auch als »Verselbigung« bezeichnet werden kann.⁸

Will man Levinas' Kritik der hegelschen Philosophie nun nicht auf den pauschalen Vorwurf einer Verselbigung reduzieren, gilt es noch ein Stück weit tiefer in die einzelnen Fasern seiner Kritik vorzudringen. Ein Vorhaben, das mit einigen Schwierigkeiten verbunden ist, insofern er seine Kritik an keiner Stelle seines Werkes gebündelt vorbringt. Stattdessen finden sich an unterschiedlichsten Stellen Bezüge zur Philosophie Hegels, die wiederum in ganz unterschiedliche Richtungen weisen. Trotz der textuellen Zersplitterung und inhaltlichen Heterogenität von Levinas' Auseinandersetzung mit Hegel lassen sich meiner Mei-

7 Ebd.

8 Emmanuel Levinas, »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen« (1957), in: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 185-208, hier: S. 186 f.

nung nach jedoch mindestens drei Stränge unterscheiden, in denen Levinas seine Kritik an der ›Logik des Selben‹ vertieft. Der erste bezieht sich auf Hegels *Geschichtsphilosophie*, welche im historischen Verlauf eine sich entfaltende Vernunft am Werk sieht. Dagegen wendet Levinas, wie viele seiner Zeitgenossen durch die Erfahrung des Nationalsozialismus zutiefst erschüttert, ein, dass Geschichte als solche nicht mehr im Modus der Entfaltung eines höheren Prinzips gedacht werden kann. Der zweite Strang der Kritik bezieht sich auf Hegels *politische Philosophie*. Levinas positioniert sich hier kritisch in Bezug auf die starke Privilegierung staatlicher Institutionen gegenüber dem Einzelnen. Der letzte Kritikstrang bezieht sich schließlich auf Hegels *Sozialphilosophie*, welche für Levinas in der Perspektive des Ego gefangen bleibt. Zwar hat Hegel die Anthropologie von Hobbes mit dessen eigenen Mitteln ausgehebelt, insofern er gezeigt hat, dass das Wohlergehen des Anderen in meinem Interesse ist und der Egoismus insofern den Altruismus einschließt. Trotz dieser Wendung ist Hegel aber entgangen, wie die Begegnung mit dem Anderen die Welt des Ego verändert. Ich will die drei genannten Stränge der Kritik nun Schritt für Schritt etwas genauer entfalten.

Kritik der Geschichtsphilosophie

Eine Beschäftigung mit Hegels Geschichtsphilosophie findet sich bei Levinas in jenen Passagen, in denen er sich mit dem »Urteil der Geschichte« auseinandersetzt.⁹ Dieses geht davon aus, dass der geschichtliche Verlauf selbst als Urteil über soziale und politische Formationen zu sehen ist. Exemplarisch bringt Hegel diese Position zum Ausdruck, wenn er im Anschluss an Schiller festhält: »[D]ie Weltgeschichte ist ein Weltgericht«.¹⁰ Levinas kommt auf diese Aussage in seinem kurzen Essay »Hegel und die Juden« zu sprechen.¹¹ Im Bemühen um ein

9 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., vor allem den Abschnitt ›Die Wahrheit des Wollens‹, S. 352 ff. Eine Auseinandersetzung mit der Rolle des ›Urteils der Geschichte‹ in Levinas' gesamter Philosophie findet sich bei Ludwig Wenzler, »Ausbrechen aus der Totalität der Geschichte: die ›Apologie‹ des Ich gegen das Urteil der Geschichte bei Emmanuel Levinas«, in: *Emmanuel Levinas*, Florenz 2008, S. 387-398.

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*, hrsg. von C. Becker u. a., Hamburg 1983, S. 257.

11 Emmanuel Levinas »Hegel und die Juden« (1971), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer Frankfurt am Main 1992, S. 177-181. Es handelt sich dabei um die Rezension der Arbeit von Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Joudaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris 1970. Wer dieses Essay genau liest, merkt jedoch, dass es sich hier nur vordergründig um eine Rezension handelt. An vielen Stellen ist der Text als eine Auseinandersetzung

einheitliches System der Philosophie, so Levinas, versucht Hegel in seiner Frankfurter Zeit einen angemessenen Platz für das Judentum und das Christentum zu finden. Beide Religionen, so ist für Hegel klar, sollen eine Etappe in der Entfaltung des Geistes markieren und einen notwendigen Bestandteil von dessen Entwicklung bilden. Dabei fällt die Rolle, die Hegel beiden Religionen zuschreibt, ganz unterschiedlich aus: Während der Geist des Judentums die Stufe der Entzweiung des Geistes repräsentiert, wird durch den Geist des Christentums dessen Versöhnung erreicht. Von vornherein ist somit klar, dass die Rolle des Judentums in der Weltgeschichte eine negative ist. Damit der Geist zu sich selbst finden kann, muss das Judentum überwunden werden.

Levinas versucht nun zu zeigen, wie sich Hegel zur Begründung der negativen Rolle des Judentums der althergebrachten Mittel des antijüdischen Ressentiments bedient. Er greift dafür einige Momente von Hegels Argumentation heraus: Die zentrale Inkarnation des jüdischen Geistes stellt für Hegel die Figur Abrahams dar. Der Stammvater Israels wird von ihm als Charakter beschrieben, der sich um der Herrschaft willen aus allen Banden des zwischenmenschlichen Zusammenlebens losreißt. Er ist laut Hegel derjenige, für den die ›Herrschaft‹ über Andere wichtiger ist als die ›sozialen Bande der Liebe‹. Dort, wo er sich unterlegen sieht, bedient er sich der Mittel der ›List und der Zweideutigkeit‹, dort dagegen, wo er sich überlegen weiß, greift er auf die ›Kraft des Schwertes und der Tyrannei‹ zurück. Wenn das Judentum mithilfe dieser zwielichtigen Mittel dann endlich seine Selbstständigkeit erreicht hat, so Hegel, ist es aber immer noch in einer dürftigen Existenz gefangen, weil es an niedere materielle Begierden gefesselt bleibt, die keine höheren ›geistigen Ideen‹ zulassen. Für Hegel bleibt das Judentum daher ein ›tierisches Dasein‹, welches nicht mit der ›schönen Form‹ des Menschlichen verträglich ist. Es ist dieser imaginierte Hintergrund, der es Hegel ermöglicht, abschließend resümierend festzuhalten, dass »das Trauerspiel des jüdischen Volkes kein griechisches Trauerspiel ist«. »Sein Schicksal«, so Hegel weiter, »kann nicht Furcht und Mitleiden erwecken«, sondern allein »Abscheu«.¹²

Bereits diese wenigen Grundgedanken machen deutlich, dass Hegel die negative Rolle des Judentums in der Weltgeschichte mit den Mitteln des Ressentiments auszugestalten gewusst hat, um sie der Entwicklungslogik des Geistes einzufügen. Hegels Urteil ist für Levinas daher wesentlich Vor-Urteil, welches

zung mit Hegel selbst zu verstehen, was bereits an den Zitaten deutlich wird, die fast alle aus dessen »Der Geist des Christentums« (in: *Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1986, S. 274-418) entnommen sind.

12 Ebd., S. 297. Alle vorhergehenden Zitate stammen aus demselben Teilabschnitt.

vom individuellen Dasein der Subjekte abstrahiert. Das Urteil der Geschichte, so lautet Levinas' zentraler Einwand gegen die Geschichtsphilosophie Hegels, bringt die »Einzigkeit« der Subjekte »zum Schweigen«, insofern es die geschichtlichen Ereignisse nicht eigenständig aus sich heraus beurteilt, sondern in das Vokabular von Entzweiung und Versöhnung hineinpresst.¹³ Statt sich dem Schicksal der einzelnen Akteure zuzuwenden, ordnet es deren Leben als unpersonliche Momente in die dialektische Entwicklungslogik des Geistes ein – ein Vorgehen, das im Zweifelsfall auch nicht davor zurückschreckt, sich der Mittel des Vorurteils zu bedienen.

Kritik der politischen Philosophie

Ein zweiter wichtiger Strang von Levinas' Hegel-Kritik bezieht sich auf Hegels politische Philosophie. Diese Kritik ist in weiten Teilen an die Arbeiten von Franz Rosenzweig angelehnt. Rosenzweig, der 1920 seine breit angelegte Monografie *Hegel und der Staat* veröffentlicht hat, gilt bis heute als einer der intimsten Kenner und Exegeten des hegelschen Werkes.¹⁴ Im Zentrum seiner Rekonstruktion steht die Rolle des Staates innerhalb der Theorie der Sittlichkeit. Diese, so versucht Rosenzweig zu zeigen, verkehrt sich in Hegels Überlegungen nach und nach: Taucht der Staat zunächst noch als Instanz auf, welche im Dienst der Selbstverwirklichung der Einzelnen steht, droht er nach und nach immer mehr zu einem Instrument ihrer Beherrschung zu werden. Statt die Freiheit der Einzelnen zu verwirklichen und zu bewahren, droht er sie immer weiter zu untergraben. Diese Verkehrung führt in Rosenzweigs Augen soweit, dass für Hegel letztlich der »Einzelmensch [...] in gewissem Sinn dem Staat zu opfern [ist].«¹⁵

Um diese Kritik besser nachvollziehen zu können, sollten wir zunächst etwas genauer auf die konzeptionellen Hintergründe von Hegels Überlegungen eingehen. In deren Zentrum, so habe ich im letzten Kapitel deutlich gemacht, steht der Begriff einer sozialen Freiheit als Voraussetzung der Selbstverwirklichung des Subjekts. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* versucht Hegel diese Idee nun durch die Ausarbeitung einer Theorie der Sittlichkeit auf den Boden

13 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 358.

14 Vgl. dazu die Neuauflage Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), Berlin 2010; sowie das instruktive Nachwort von Axel Honneth. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Hegels Staatsdenken findet sich auch bei Michael Theunissen, der zu zeigen versucht, dass Hegel seine intersubjektivitätstheoretischen Einsichten in seiner Staatstheorie systematisch unterläuft (»Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, S. 317-381).

15 Vgl. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, a.a.O., S. 530.

der politischen Philosophie zu stellen. Die Grundidee lautet dabei, dass die Freiheitsverhältnisse, die in den Sitten und Gebräuchen eines Gemeinwesens am Werk sind, sich nur dann vollständig zu realisieren vermögen, wenn sie positivrechtlich kodifiziert werden. Nur durch Institutionalisierung erhalten sie die Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit, die für ein geordnetes Zusammenleben notwendig sind. »Die Institutionen« so hält Hegel fest, »sind darum die feste Basis des Staates [...] und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit.«¹⁶ Durch sie wird die Existenz von Freiheitsverhältnissen von einer bloß zufälligen Gegebenheit zu einer verlässlichen Voraussetzung des sozialen Lebens. Die Grundintuition, die Hegel hier verfolgt, wird besonders gut an der Familie deutlich. Im familiären Verhältnis erfahren die Einzelnen für ihn auf ganz natürliche Art und Weise, was soziale Freiheit bedeutet. In Gestalt der Liebe ist hier ein unmittelbares Wissen darüber enthalten, dass sie nur miteinander zur Verwirklichung ihres Selbst fähig sind. Der Staat vermag diese Voraussetzung nun dadurch abzusichern, dass er die Liebe mithilfe der Ehe auf eine gesicherte Basis stellt. Durch den Ehevertrag wird dem Liebesverhältnis alles »Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive« genommen, so dass es den Beteiligten ermöglicht wird, ihre Partnerschaft als gesicherte Bedingung ihrer wechselseitigen Freiheit zu verstehen.¹⁷ Problematisch wird Hegels Vorstellung einer solchen politischen Institutionalisierung von sozialen Freiheitsverhältnissen nun in eben jenem Moment, in dem den Institutionen eine höhere Form der Vernunft als den Einzelnen zugesprochen wird. Es ist diese Weichenstellung, die dazu führt, dass Hegel den Einzelnen an keiner Stelle seiner Überlegungen ein Mitspracherecht bei der Ausgestaltung der Institutionen, die ihr Leben regulieren, einräumt. Was beispielsweise als eine gute, erstrebenswerte Form der Ehe gilt, wird für Hegel nicht durch demokratische Willensbildungsprozesse ausgehandelt, sondern durch eine übergeordnete staatliche Ordnungsmacht festgelegt.

Levinas weiß Hegels Beitrag zur politischen Philosophie nun durchaus zu würdigen. In einer wichtigen Passage aus *Totalität und Unendlichkeit* etwa kommt er auf die »große Meditation der Freiheit bei Hegel« zu sprechen. Anerkennend hält er fest: »Die Freiheit findet keine Wirklichkeit außerhalb der sozialen und politischen Institutionen; die sozialen und politischen Institutionen öffnen der Freiheit den Zugang zur frischen Luft, die notwendig ist für ihre Entfaltung, für ihren Atem und vielleicht sogar für ihr spontanes Entstehen.«¹⁸ Nur wenige Zeilen später macht er jedoch deutlich, dass er Hegels Privilegierung der

16 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 265.

17 Ebd., § 161, Zusatz.

18 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 354.

Vernunft staatlicher Institutionen kritisch gegenübersteht, insofern diese den Einzelnen eine bestimmte Vorstellung von Freiheit vorgeben. Statt die Institutionen durch demokratische Willensbildungsprozesse von den Individuen gestalten zu lassen, so Levinas, regieren die Institutionen bei Hegel das Leben der Einzelnen. »Die Existenz der vernünftigen Institutionen«, so kritisiert er, »besteht in der Unterwerfung des subjektiven Willens unter die objektiven Gesetze.«¹⁹ Hegel denkt die Legitimationsverhältnisse im Staat letztlich nicht mehr von unten nach oben, sondern von oben nach unten. Indem er den staatlichen Institutionen die Autorität überträgt, darüber zu entscheiden, was als notwendige Bedingung der Verwirklichung von Freiheit zu gelten hat, unterläuft er für Levinas jedoch jene Grundintuition, die er ursprünglich mit seinem Begriff der Sittlichkeit verbunden hatte: dass Sittlichkeit im Wesentlichen auf den Sitten, Gewohnheiten und Routinen einer Gemeinschaft, basiert. In dem Moment, wo sittliche Verhältnisse allein durch staatliche Institutionen reguliert werden, droht diese lebensnahe Verankerung, die Hegel ursprünglich im Auge hatte, verloren zu gehen.

Die Überinstitutionalisierung von Hegels politischer Philosophie kommt für Levinas nirgendwo so gut zum Ausdruck wie in der Redeweise vom Staat als »sittlicher Substanz« und den Individuen als »Akzidenzen«.²⁰ Eine Redeweise, die aus der Perspektive von Levinas – wenn überhaupt – genau andersherum hätte formuliert werden müssen: Die Institutionen sind die »Akzidenzen« und die sozialen Nahbeziehungen die »sittliche Substanz«. Deutlich wird diese hierarchische Umkehrung daran, dass Freiheit für Levinas nicht durch die sozialen und politischen Institutionen gestiftet wird, sondern durch die Begegnung mit dem anderen Menschen. Dieser ruft meine Freiheit dadurch hervor, dass er mich in die Verantwortung nimmt. Wir werden später sehen, wie Levinas diesen Gedanken genauer versteht. Hier ist zunächst entscheidend, dass der zweite Strang seiner Hegel-Kritik nicht auf die Theorie der Sittlichkeit als solche zielt, sondern darauf, dass hier die Deutungshoheit über den Begriff der Freiheit gänzlich an die Institutionen des Staates abgetreten wird. Damit aber verrät Hegel aus der Perspektive von Levinas genau jene Idee eines auf den Sitten und Gebräuchen

19 Ebd., S. 355.

20 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 33 und § 156. Levinas hält bezüglich dieser Logik fest: »Der Andere und ich funktionieren wie Elemente eines idealen Kalküls, wir empfangen von diesem Kalkül unser wirkliches Sein, und unser gegenseitiges Verhältnis steht unter dem Zwang idealer Notwendigkeiten, die sich allseits durchsetzen. Im System spielen wir die Rolle von Momenten und nicht eines Ursprungs.« (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 314)

basierenden guten Lebens, welche am Anfang seiner Theorie der Sittlichkeit stand.

Kritik der Sozialphilosophie

Der letzte Strang der Kritik bezieht sich auf Hegels Sozialphilosophie. Im Mittelpunkt steht dabei die Auseinandersetzung mit der ›Bewegung des Anerkennens‹ aus der *Phänomenologie des Geistes*, der Levinas vorhält, die Beziehung des Subjekts zum Anderen allein als »Rückkehr des Bewußtseins zu sich« beschrieben zu haben.²¹ Schauen wir uns die Bewegung des Anerkennens etwas genauer an, um diesen Vorwurf besser zu verstehen. Hegel gliedert sie in drei Stufen, deren Verlauf sich vereinfacht folgendermaßen verstehen lässt: Im ersten Schritt stellt das Subjekt fest, dass es die Gewissheit seiner Selbst nur außerhalb seiner in einem Anderen erlangen kann, im zweiten Schritt versucht es, dessen Anerkennung für sein Selbstverständnis hervorzurufen, wodurch es dann im dritten Schritt zu sich zurückzukehren vermag. Die Bewegung der Anerkennung skizziert Hegel hier als eine Art Kreislauf, der beim Subjekt beginnt, über den Anderen verläuft und wieder beim Subjekt endet. Dieser Verlauf zeigt schon, dass der Andere hier vor allem unter dem Gesichtspunkt relevant ist, dass er dem Subjekt Anerkennung zu spenden vermag – er ist vorwiegend ein Mittel zum Zweck der Erlangung von Selbstgewissheit. Im Anschluss an diese Analyse macht Hegel deutlich, dass die Bewegung des Anerkennens damit erst einmal nur von der Seite des Subjekts, nicht jedoch von der Seite des Anderen aus verstanden ist. Ihrer Vollständigkeit halber muss sie daher sowohl als »Tun des Einen« wie auch als »Tun des Anderen« verstanden werden: Jedes der beiden Subjekte versucht, das jeweils Andere zu seiner Anerkennung zu bewegen, so dass sie sich wechselseitig zunächst einmal nur Mittel zum Zweck ihrer Selbstvergewisserung sind.

Levinas wendet nun gegen Hegel ein, dass die Verdopplung der Perspektive die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem viel grundlegender verändert, als dieser realisiert: nicht nur stehen sich jetzt nämlich zwei Subjekte gegenüber, die wechselseitig voneinander Anerkennung fordern, sondern ebenso auch zwei Subjekte, die von der jeweiligen Forderung nach Anerkennung des Anderen betroffen sind. In dem Moment, wo der jeweils Andere nicht nur ein Gegenstand der Selbstvergewisserung des Subjekts ist, sondern selbst auch ein Wesen ist, das Anerkennung fordert, steht das Subjekt zu ihm in einer doppelten Beziehung: er ist einerseits ein Mittel zum Zweck *meiner* eigenen Selbstvergewisse-

21 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, S. 235.

– zugleich jedoch bin ich auch ein Mittel zum Zweck *seiner* Selbstvergewisserung. Jedes der beiden Subjekte unterhält also eine gedoppelte Beziehung zum Anderen. Es ist nicht nur in seine Bewegung der Anerkennung eingebettet, sondern ebenso in die Bewegung der Anerkennung des Anderen. In der intersubjektiven Begegnung geht es für Levinas daher nicht mehr nur um eine Rückkehr zu sich selbst, um ein ›Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen‹, sondern zugleich auch darum, für den Anderen da zu sein, um ein ›Außer-sich-Sein-für-den-Anderen‹. Dadurch, so lässt sich sein Einwand zusammenfassen, verdoppelt sich die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem nicht einfach nur, sondern vielmehr verdoppelt sich diese Verdopplung: Weil beide Subjekte ihre Anerkennung in jeweils Anderen suchen, sind beide zugleich auch von der Suche des jeweils Anderen nach Anerkennung betroffen. Für diese Dimension der Betroffenheit, so Levinas, war Hegel jedoch weitgehend unempfindlich.

Levinas' Kritik geht also davon aus, dass Hegel mit seiner Analyse der ›Bewegung des Anerkennens‹ zwar grundsätzlich gezeigt hat, dass eine gelungene Form der Selbstverwirklichung nur durch die Beziehung zu Anderen zustande kommen kann, dass diese Analyse aber einseitig und unvollständig geblieben ist, da die Perspektive der Betroffenheit von Alterität hier weitestgehend ausgeklammert wird. So hat Hegel zwar die Erfahrungsgeschichte desjenigen Subjekts nachgezeichnet, welches nach Anerkennung strebt, die Erfahrungsgeschichte jenes Subjekts aber, das mit dem Streben nach Anerkennung des Anderen konfrontiert ist, hat er beinahe vollständig übergangen. Dadurch ist Hegel ein Moment der intersubjektiven Begegnung unzugänglich geblieben, das nicht in der egologischen, interessegeleiteten Perspektive des Subjekts aufgeht: die Verantwortung für das Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung. Levinas spricht diesbezüglich auch davon, dass es Hegel nicht gelungen ist, das Subjekt »von seinem egoistischen Gewicht zu befreien«. ²²

Plastisch wird der Vorwurf, wenn wir uns noch einmal dem Ausgang des Kampfes um Anerkennung zuwenden: Die wesentliche Einsicht, die Hegel zufolge die beteiligten Subjekte im Kampf um Anerkennung gewinnen, besteht ja gerade darin, dass sie dem jeweils Anderen nicht unverbunden gegenüberstehen, sondern auf diesen angewiesen sind. Sie realisieren, dass sie ihre eigene Freiheit nur dadurch verwirklichen können, dass sie auch die Freiheit des Anderen anerkennen. Dessen Freiheit erscheint ihnen daher nicht als Schranke und Begrenzung, sondern als Verwirklichung ihrer eigenen Freiheit. Dieser Übergang von einem negativen zu einem positiven Freiheitsbegriff macht den Kern von Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes aus. Für Hegel, so kann man diese Wendung

22 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 355.

paraphrasieren, löst sich der Egoismus des Subjekts in einen Altruismus auf: Die Subjekte stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern sie haben von Anfang an ein Eigeninteresse am Wohlergehen des Anderen. Zwar stellt diese Wendung für Levinas einen entscheidenden Fortschritt gegenüber der Position von Hobbes dar, zugleich jedoch führt sie in eine Sackgasse, insofern jegliche Sorge für den Anderen hier letztlich in einer Sorge um sich selbst gründet. Dadurch gerät der andere Mensch allein im Ausgang vom Standpunkt des Ego in den Blick. In der Bewegung der Anerkennung beziehen sich die Individuen nur deshalb bejahend auf ihr Gegenüber, weil es dabei letztlich um ihre eigene Freiheit geht. Das Verhältnis der Subjekte untereinander bleibt dadurch am Prinzip des *do ut des* orientiert, wodurch es sich in eben jenem Moment aufzulösen droht, in dem die Beteiligten einander nicht mehr von Nutzen sind.

Hegels Konzeption der Bewegung des Anerkennens bleibt für Levinas also in einer Perspektive gefangen, in welcher der Andere allein als Mittel zu einem letztlich egoistischen Zweck auftaucht. Für Levinas geht die Begegnung mit ihm jedoch entscheidend über eine solche Beziehung hinaus: Der Andere ist nicht nur eine Größe im egologischen Kalkül des Subjekts, sondern zugleich auch ein Subjekt, von dessen Anblick wir betroffen sind. Die Begegnung mit dem Anderen, so lautet seine zentrale These, hat einen Sinn, der über das Streben nach Anerkennung hinausgeht: »Die Öffnung der Kommunikation ist nicht vollständig, wenn sie nach Anerkennung Ausschau hält. Sie ist nicht vollständig, wenn sie sich der Anerkennung des Anderen öffnet, sondern wenn sie zur Verantwortung wird.«²³ Ich will an dieser Stelle noch nicht weiter darauf eingehen, wie Levinas die Idee der Verantwortung entwickelt. Wichtig ist im Moment zunächst nur, die Stoßrichtung der Kritik festzuhalten: Die Theorie der Anerkennung bleibt für Levinas im interessen geleiteten Standpunkt des Subjekts befangen. Dadurch behält die Begegnung mit ihm letztlich einen strategischen Charakter. Genau darauf jedoch, so Levinas, lässt sich die intersubjektive Beziehung eben nicht reduzieren: Der Andere ist nicht nur ein Mittel für unsere eigenen Zwecke, sondern er geht uns – um einen Ausdruck Kants zu benutzen – als ein ›Zweck an sich selbst‹ an.

Wir haben jetzt gesehen, dass sich Levinas' Kritik der ›Logik des Selben‹ in mindestens drei Stränge gliedern lässt: Es sind Hegels Geschichtsphilosophie, seine politische Philosophie und seine Sozialphilosophie, die Levinas einer kriti-

23 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, S. 264. Und an anderer Stelle heißt es: »Das Überschreiten der phänomenalen oder inneren Existenz besteht nicht darin, vom Anderen die Anerkennung zu erhalten, sondern ihm das eigene Sein anzubieten.« (*Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 266)

schen Betrachtung unterzieht. Freilich lässt sich nun fragen, ob die von Levinas vorgebrachten Kritiken überhaupt auf die Philosophie Hegels zutreffen, oder ob die Auseinandersetzung mit ihr im Einzelnen nicht viel differenzierter ausfallen müsste. So lässt sich in Bezug auf die Kritik der Sozialphilosophie fragen, ob Levinas' Rezeption der Bewegung des Anerkennens nicht vernachlässigt, dass Hegel diese Bewegung seiner eigenen Auffassung nach sehr wohl als ein »Tun ebenso wohl *gegen sich* als *gegen das Andere*« verstanden hat.²⁴ Und gerade in Bezug auf die letzte Perspektive verweist Hegel doch darauf, dass die Bewegung des Anerkennens mit einer ›Freigabe‹ des Anderen endet, wodurch dieser nicht mehr bloß Mittel zum Zweck, sondern ein Selbstzweck ist. Auch in Bezug auf Levinas' Kritik der politischen Philosophie können Zweifel an der Angemessenheit seiner Interpretation vorgebracht werden: So lässt sich einerseits argumentieren, dass Hegels Plädoyer für starke und autoritäre Institutionen einen vorwiegend instrumentellen Charakter besitzt, der auf seine prekäre universitäre Stellung zurückzuführen ist.²⁵ Andererseits lässt sich fragen, ob sich bei Hegel nicht auch eine alternative Vorstellung sozialer Institutionen finden lässt, in welcher deren Existenz viel enger mit deren rationaler Aneignung durch die Einzelnen verbunden ist.²⁶ In Bezug auf Levinas' Kritik der Geschichtsphilosophie lässt sich schließlich einwenden, dass auch er keinen sehr differenzierten Umgang mit der Geschichte zeigt, wenn er diese kurzerhand mit dem Etikett der ›Logik des Selben‹ versieht. Er muss sich daher ebenso wie Hegel den Vorwurf gefallen lassen, die Geschichte mehr oder weniger gewaltsam in die Systematik seines Denkens zu pressen.

Auch wenn Levinas' Hegel-Kritik im Einzelnen vielleicht nicht differenziert genug ausfallen mag, so scheint mir seine Kritik der Sozialphilosophie dennoch eine grundsätzliche Frage zu stellen: Was heißt es, vom Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung betroffen zu sein? Die Beantwortung dieser Frage, so möchte ich im Folgenden zeigen, steht im Mittelpunkt der Alteritätstheorie von Levinas. Hegels phänomenologischer Beschreibung der Erfahrungsgeschichte des Subjekts stellt Levinas damit die phänomenologische Erfahrungsgeschichte der Alterität zur Seite. Um deutlich zu machen, wie er zu dieser Perspektive gelangt, möchte ich im nächsten Schritt die Voraussetzungen seines Denkens freilegen. An dessen Anfang, so werde ich zeigen, steht ein methodi-

24 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 147.

25 Vgl. in diese Richtung: Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, München 1992, vor allem: Kapitel 18.

26 Hierfür etwa: Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge 2000, S. 255 ff.

scher Zugang zum Anderen, der nicht mehr von der Abhängigkeit, sondern von der Ausgesetztheit des Subjekts ausgeht.

3.2 Die Logik des Anderen

Entscheidend für Levinas' eigene theoretische Entwicklung war die Begegnung mit Edmund Husserl. Bereits 1928 war er mit diesem in Kontakt gekommen, als er auf Empfehlung seines Lehrers Jean Hering in Freiburg zwei Semester als Gasthörer an dessen Vorlesungen teilnahm. Der dort entstandene Kontakt hatte zur Folge, dass Levinas von Husserl das Manuskript einer von ihm gehaltenen Vorlesungsreihe an der Sorbonne zugeschiedt bekam, dessen Übersetzung ins Französische er gemeinsam mit Gabrielle Pfeiffer in Angriff nahm. Es handelt sich dabei um die *Cartesischen Meditationen*, deren Veröffentlichung in Frankreich im Jahr 1930 große Wirkung entfalten sollte, machen sie es sich doch zur Aufgabe, die in Frankreich immer noch sehr einflussreiche Tradition des cartesianischen *cogito* auf das philosophische Niveau einer zeitgemäßen Wissenschaft zu heben.²⁷ Levinas fiel unter anderem die Übersetzung der fünften Meditation zu – jenem bis heute intensiv diskutierten Teil also, in dem Husserl die Frage des Fremdverstehens aufnimmt. Husserl hatte diese Frage aus der Philosophie von Descartes geerbt, welche in eben jenem Moment, in dem sie die uns vertraute Welt mit ihrem radikalen Zweifel infrage gestellt hatte, zugleich auch die Existenz anderer Menschen hatte zweifelhaft werden lassen – ein Zweifel, dessen Wirkmächtigkeit sich vielleicht am besten daran bemessen lässt, dass er

27 Fast zeitgleich mit dieser Übersetzung erscheint Levinas' Dissertation *Die Theorie der Anschauung in der Phänomenologie Husserls* (1930). Diese Arbeit war eine der ersten Auslegungen der neuen Methode der Phänomenologie und sollte für eine ganze Generation als Leitfaden der Rezeption dienen. Einschlägig hierfür steht die berühmte Bemerkung Sartres: »Durch Levinas bin ich zur Phänomenologie gekommen.« (Bernard-Henri Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, aus dem Französischen von Petra Willim, München 2005, S. 615) Zahlreiche aufstrebende Autoren, wie etwa Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur oder Jacques Derrida, die später selbst entscheidend dazu beitragen sollten, dass sich die französische Phänomenologie zu einer äußerst lebhaften Denktradition entwickelte, kamen durch Levinas' Husserl-Interpretation zum ersten Mal mit der neuen Denkrichtung in Berührung. Ähnlich also wie Alexandre Kojèves Vorlesungen das Tor der Hegel-Rezeption in Frankreich öffneten, legten Levinas' frühe Arbeiten den Grundstein für die Aufnahme der Phänomenologie Husserls. Seine ersten Begegnung mit dem Denken Husserls beschreibt Levinas in: »Freiburg, Husserl und die Phänomenologie« (1931), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 79-88.

sich noch heute in dem skeptischen Gedankenexperiment, ob wir nicht vielleicht alle bloß Gehirne in einem Tank seien, wiederfinden lässt.²⁸

Die über Descartes und Husserl vermittelte Frage nach dem Fremdverstehen bildet zu Beginn der 1930er Jahre also den Anlass von Levinas' Beschäftigung mit dem Anderen. Die Antwort, die er bei Husserl findet, wird ihn jedoch schon bald nicht mehr befriedigen. Dieser bleibt aus seiner Perspektive nämlich noch viel zu sehr in einem egologischen Paradigma gefangen, das es ihm nicht ermöglicht, die Frage danach zu stellen, was das Zusammentreffen mit einem Anderen für ein Subjekt bedeutet. Diese existenzielle Dimension der Begegnung mit dem Anderen bleibt bei Husserl noch vollständig hinter der kognitiven Dimension verborgen.²⁹ Zum Vorschein gelangt sie erst mit dem Existenzialismus von Jean-Paul Sartre. Indem dieser die Begegnung mit dem Anderen wesentlich von der Passivität der Betroffenheit aus denkt, vermag er als einer der ersten, die existenzielle Bedeutung, die mit dem Auftauchen des Anderen verbunden ist, zu fassen. Im Anschluss an Sartre, war es dann vor allem die Dialogphilosophie Martin Bubers, welche Levinas gezeigt hat, dass die Begegnung mit dem Anderen moralischer Natur ist. In der Entwicklung seiner Logik der Andersheit stellen die Positionen von Husserl, Sartre und Buber für Levinas also drei wichtige Entwicklungsstufen dar. Diese möchte ich im Folgenden Schritt für Schritt rekonstruieren.

Das Fremdverstehen

Durch Descartes ist der Andere in den philosophischen Diskurs der Neuzeit zunächst als ein epistemologisches Problem eingegangen.³⁰ Der Rückgang auf letzte Gewissheiten hat ihn nicht nur zum Zweifel an seiner eigenen Existenz, sondern ebenso zum Misstrauen gegenüber der Existenz anderer Menschen geführt. Denn woher, so fragt sich Descartes, soll er die Sicherheit nehmen, dass die Fremden, die er vor seinem Fenster auf der Straße vorbeigehen sieht, nicht einfach Automaten sind, die sich unter Kleidern und Hüten verbergen?³¹ Zwar stellt man die Existenz anderer Menschen gemeinhin nicht infrage, doch wie lässt sich

28 Einschlägig hierfür etwa: Hillary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1990, S. 21 ff.

29 »Über die ›Ideen‹ von E. Husserl« (1929), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 37-78. Levinas nennt die »phänomenologische Reduktion« Husserls dort auch eine »egologische Reduktion«. (Ebd. S. 77)

30 Zur Geschichte dieses Problems vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin und New York 1977; sowie: Thomas Bedorf, *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011.

31 René Descartes, *Meditationen über die erste Philosophie* (1641), aus dem Französischen von Gerhart Schmidt, Stuttgart 1986, S. 93.

mit Gewissheit sagen, dass dem auch wirklich so sei? Mit dieser Fragestellung hat Descartes das so genannte Solipsismus-Problem aufgeworfen und damit eine bis heute wirkmächtige Auseinandersetzung initiiert. In deren Mittelpunkt steht die Frage, wie wir uns aus der Perspektive der ersten Person der Existenz anderer Menschen versichern können.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage gibt Descartes in einer Passage der Abhandlung über *Die Leidenschaften der Seele*. Er versucht hier zu zeigen, dass wir den Körper eines Menschen zunächst einmal genau so wie jeden anderen beliebigen Körper wahrnehmen. Bei genauerer Betrachtung lassen sich an diesem dann aber Eigenschaften finden, die darauf schließen lassen, dass es sich bei ihm um einen beseelten Körper handelt. Als Beispiel dienen Descartes dafür unsere Emotionen. So bewirkt Freude beispielsweise ein Öffnen der Herzgefäße und eine bessere Durchblutung, was eine kräftige, rötliche Gesichtsfarbe zur Folge hat. Genau anders herum zieht die Traurigkeit eine Verengung der Herzgefäße und eine schlechte Durchblutung nach sich, so dass eine blässere Gesichtsfarbe zustande kommt.³² Die an einem Körper perzipierten Eigenschaften wie das Erröten oder das Erblassen, dienen Descartes also als Anzeichen für dessen Beseeltheit. Ausgehend von ihnen ist es dann die Aufgabe des Verstandes, darüber zu urteilen, ob es sich bei dem wahrgenommenen Körper um einen Menschen handelt oder nicht. Das geistige Urteilsvermögen arbeitet dabei wesentlich auf der Basis eines Analogieschlussverfahrens: Es sind die körperlichen Manifestationen der eignen Emotionen, die als Maßstab der Beurteilung dienen. Gleichen die am anderen Körper wahrgenommenen Anzeichen diesen Manifestationen, kann davon ausgegangen werden, dass es sich um einen Menschen handelt. Descartes gibt damit eine ganz und gar rationalistische Antwort auf die Problematik des Solipsismus: Die Existenz anderer Menschen wird durch unseren Verstand erschlossen.³³ Damit jedoch ist das von ihm aufgeworfene Solipsismusproblem nicht in letzter Konsequenz gelöst. Die Existenz Anderer kann nicht mit derselben untrüglichen Gewissheit behauptet werden, wie die Existenz des *cogito*. Während wir uns in der Selbstpräsenz des Denkens unmittelbar gegeben sind, rührt die Sicherheit der Existenz Anderer lediglich von einem Verstandesurteil

32 Vgl. René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele* (1649), Hamburg 1996, S. 175 ff. Descartes' Argumentation rekonstruiert sehr aufschlussreich: Dominik Perler, *René Descartes*, München 1998, S. 224 ff.

33 In diesem Sinn gilt für die Existenz von Anderen, was Descartes auch für alle anderen Körper sagt: »Ich weiß jetzt, dass die Körper nicht eigentlich von den Sinnen oder von der Einbildungskraft, sondern von dem Verstand allein wahrgenommen werden, und zwar nicht, weil wir sie berühren und sehen, sondern lediglich, weil wir sie denken.« (Descartes, *Meditationen*, a.a.O., S. 97)

her. Da dieses aber von Natur aus für Fehlschlüsse offen ist, vermag es keine letzte Gewissheit zu erbringen: Der Existenz Anderer können wir nur in dem Maße gewiss werden, wie das Urteilsvermögen unseres Verstandes von Irrtümern frei ist.

Die Problematik des Fremdverstehens hat sich bis ins 20. Jahrhundert hinein gehalten, wo sie die im Entstehen begriffene Phänomenologie Husserls begleitet. Weit davon entfernt, einfach eine Renaissance von Descartes' Denken initiieren zu wollen, macht es sich Husserl zur Aufgabe, den eigentlichen »Radikalismus im Rückgang auf das *ego cogito* allererst zu enthüllen« – und zwar gerade dadurch, dass er die rationalistische Erblast von Descartes überwindet.³⁴ Die transzendente Reduktion, die Husserl vollzieht, geht davon aus, dass unser Bewusstsein nicht denkend seine Welt versteht, sondern dass diese sich ihm *zeigt*. Unsere Erfahrung beruht hier nicht mehr auf einem Verstandesurteil, sondern sie ist von einer Intentionalität getragen, durch welche die Phänomene unserer Erfahrungswelt stets schon vorverstanden sind. Bewusstsein ist immer intentionales »Bewusstsein von etwas«, noch bevor der Verstand sich an die Arbeit des Erschließens dieses »etwas« gemacht hat. Zum Prüfstein der Erklärungskraft dieses Modells wird nun das Problem des Solipsismus. Unter dem Stichwort der »Fremderfahrung« widmet ihm Husserl in seinen *Cartesischen Meditationen* eine ganze Meditation, die knapp die Hälfte des Gesamttextes ausmacht. Ein Bewusstsein von jemand, so argumentiert er hier, haben wir dadurch, dass der andere Mensch einen Leib besitzt: »Ich sehe den Menschen, und indem ich ihn sehe, sehe ich auch seinen Leib. In gewisser Weise geht die Menschenauffassung durch die Erscheinung des Körpers, der da Leib ist, hindurch.«³⁵ Dadurch

34 Edmund Husserl, *Cartesische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (1950), Hamburg 1995, S. 8.

35 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 2 (1912-1928), Den Haag 1952, S. 240. In den *Cartesischen Meditationen* lautet die entsprechende Stelle etwas weniger prägnant: »Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muss der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben, und dann in einer Weise, die eine wirkliche direkte und somit primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung, ausschließt.« (Husserl, *Cartesische Meditationen*, a.a.O., S. 113). Einen instruktiven Vergleich der Position Husserls mit derjenigen von Levinas bietet: Robert Bernasconi, »Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung«, aus dem Amerikanischen von Ulrike O. Dünkelsbühler, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main 2001, S. 13-45.

also, dass sich uns der Körper des Anderen als Leib zeigt, sind wir seiner Menschlichkeit gewiss. Der Grund dafür, dass sich der Andere überhaupt als ein Leib zeigen kann, liegt für Husserl in unserer Fähigkeit zur »verähnlichenden Apperzeption«. ³⁶ Durch sie vermögen wir im Körper des Anderen eine Ähnlichkeit zu uns selbst zu entdecken. Diese Ähnlichkeit bildet das Motivationsfundament für die Auffassung des anderen Körpers als Leib. Um sich von dem Verdacht frei zu machen, mit dieser Wendung werde hinterrücks nun doch wieder ein cartesianisches Schlussverfahren eingeführt, fügt Husserl an dieser Stelle seiner Argumentation hinzu: »Es wäre also eine gewisse verähnlichende Apperzeption, aber darum keineswegs ein Analogieschluß. Apperzeption ist kein Schluß, kein Denkkakt.« ³⁷

Auch wenn Husserl im Gegensatz zu Descartes betont, dass der Andere nicht vom Geist erschlossen wird, sondern sich dem Bewusstsein als Anderer zeigt, bleibt seine Argumentation letztlich doch in einem cartesianischen Paradigma verhaftet. Denn auch wenn er das Moment der Rationalität aus der Erfahrung des Anderen ausklammert, bleibt er dessen Argumentation doch in zwei Hinsichten sehr nahe. Erstens ist auch für ihn der Andere im Ausgang von seiner Körperlichkeit zu verstehen und zweitens wird die Menschlichkeit dieses Körpers auch bei ihm durch Ähnlichkeit zum eigenen Körper konstituiert. Zwar handelt es sich aus Husserls Sicht dabei nicht mehr um ein analogisches Schlussverfahren, sondern um eine analogisch verfahrenende Intentionalität – abgesehen davon aber bietet er fast genau die gleiche Argumentation auf wie Descartes. Auch bei ihm ist die Konstitution des Anderen eine Variante der Gegenstandskonstitution. Damit aber bleibt das Solipsismusproblem bei ihm ebenso ungelöst wie bei Descartes, da die Gewissheit vom Anderen wiederum nicht die unmittelbare Gewissheit der eigenen Selbstgegenwart erreichen kann, sondern nur von dieser abgeleitet ist.

Die existenzielle Wende

Das Problem des Solipsismus scheint für die Phänomenologie zunächst einmal eine unüberwindbare Hürde darzustellen. Das ändert sich jedoch in eben jenem Moment, in dem Jean-Paul Sartre mit *Das Sein und das Nichts* im Jahr 1943 die philosophische Bühne betritt. Zwölf Jahre nach der Veröffentlichung von Husserls einflussreichen Überlegungen bietet Sartre in seinem epochemachenden Kapitel »Der Blick« eine philosophiegeschichtlich äußerst bedeutsame Lö-

36 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 113.

37 Ebd.

sung für das Solipsismusproblem an.³⁸ Den Mangel an Überzeugungskraft, den Sartre allen bisherigen Ansätzen diagnostiziert, führt er darauf zurück, dass sie alle auf einem Analogieverfahren aufbauen – sei es in der rationalistischen Version von Descartes oder in der phänomenologischen von Husserl –, durch welches die Existenz des Anderen immer nur *mittelbar* erfasst wird.³⁹ Da jede Mittelbarkeit aber für Täuschungen anfällig ist, können wir durch Analogie keine letzte Gewissheit von der Existenz Anderer erlangen. Diese kann sich, so Sartre, nur dann einstellen, wenn wir den Anderen *unmittelbar* erfahren. Eine solche Unmittelbarkeit lässt sich aber nicht im Urteilsvermögen oder der Intentionalität gründen, sondern nur in der Passivität des Empfangs. »Man *begegnet* dem Anderen, man konstituiert ihn nicht«, hält Sartre fest.⁴⁰ Nicht dort, wo wir uns an den Anderen richten, sondern nur da, wo dieser uns angeht, kann das Problem des Solipsismus gelöst werden. Diese Wendung ins Passive ist der entscheidende methodische Kniff, den Sartre in Anschlag bringt: Bevor wir den Anderen erkennen, sind wir von ihm betroffen. Mit dieser Überlegung überführt Sartre die Beantwortung der Frage nach dem Anderen von der epistemologischen Ebene des Erkennens auf die existenzielle Ebene der Betroffenheit.

Sartre hat versucht, dem Gedanken einer existenziellen Betroffenheit phänomenologische Dichte zu verleihen, indem er die Aufmerksamkeit vom aktiven Blicken auf das passive Erblicktwerden verschiebt. Gesehen zu werden bedeutet für ihn, durch den Anderen affiziert zu werden – und zwar noch bevor dieser als Anderer erschlossen ist. In seiner berühmt gewordenen ›Schlüssellochszenen‹ versucht er diesen Gedanken plastisch zu machen.⁴¹ Jemand versucht hier das Geschehen in einem anderen Raum zu erspähen. Während er sich voll und ganz auf das Schauspiel hinter der Tür konzentriert, hört er plötzlich Schritte hinter sich. Er fühlt sich als Objekt des Blicks eines Anderen. Mit einem Schlag verändert sich dadurch die Situation: Gerade noch um die Heimlichkeit des Spähens herum organisiert, macht der Blick des Anderen der betroffenen Person schlagartig die Dreistigkeit seiner Tat deutlich. Er beginnt rot zu werden und sich vor dem Anderen zu schämen. Diese Szene steht für Sartre exemplarisch dafür ein, dass es sich beim Erblicktwerden um kein neutrales Erlebnis, sondern um ein

38 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), aus dem Französischen von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 457-538.

39 Speziell zum Verhältnis von Sartre und Husserl vgl. Frederick Elliston, »Sartre and Husserl on Interpersonal Relationships«, in: Hugh J. Silverman und Frederick Elliston (Hg.), *Jean-Paul Sartre. Contemporary Approaches for his Philosophy*, Pittsburgh 1980, S. 157-167.

40 Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O., S. 452.

41 Vgl. Sartres Beschreibungen ebd., S. 469 ff.

existenzielles Betroffensein handelt. Die Welt desjenigen, der erblickt wird, verändert ihren Horizont, sie zeigt sich plötzlich im Licht eines Anderen. Nicht mehr die Szene hinter dem Schlüsselloch bildet das Zentrum der Aufmerksamkeit des Spähenden, sondern seine Tätigkeit des Durch-das-Schlüsselloch-Spähens. Der unmittelbare Charakter dieser Horizontumwälzung drückt sich für Sartre in der leiblichen Ergriffenheit des Schamgefühls aus. Die ins Gesicht geschossene Röte ist Zeugnis einer Betroffenheit durch den Anderen, jenseits jeder Urteilkraft oder Intentionalität.

Das Moment des Erblicktwerdens steht für Sartre paradigmatisch dafür ein, dass es neben der mittelbaren Erkenntnis ein unmittelbares Widerfahren des Anderen gibt. Aufgrund unserer persönlichen Betroffenheit sind wir uns gewiss, dass ein anderes menschliches Subjekt existiert. Freilich besteht auch hier die Möglichkeit, dass wir uns täuschen. Ein durch einen Luftzug zugeschlagenes Fenster etwa kann mir die Anwesenheit des Anderen vortäuschen. Doch diese Täuschung – und darin liegt letztlich Sartres Pointe – ändert nichts an der grundlegenden Tatsache des Erblicktwerdens. Worin wir uns irren können, ist nur das bloße Faktum der innerweltlichen An- oder Abwesenheit des Anderen – nicht aber das Phänomen des Erblicktwerdens selbst. Dieses ist immun gegen jede Täuschung, denn »was zweifelhaft ist«, so Sartre, »ist nicht der Andere selbst, es ist das *Da-sein* des Anderen.«⁴² Das Erblicktwerden ist also letztlich gar kein raumzeitliches Ereignis, wie es die Schlüssellochszenen zunächst nahelegt, sondern eine konstitutive Bedingung unserer Existenz. Es zeigt, dass das Betroffensein durch Andere ein Kennzeichen unserer menschlichen Realität ist, das transzendenten Charakter besitzt: Der Andere ist unabhängig von seiner faktischen An- oder Abwesenheit unmittelbar in unsere Welt eingelassen. Indem Sartre mithilfe des Erblicktwerdens an die Stelle einer analogischen Erkenntnis des Anderen eine existenzielle Betroffenheit durch ihn setzt, vermag er jenen Mangel aufzuheben, von dem er alle bisherigen Lösungsansätze des Solipsismusproblems getragen sieht: die mittelbare Erkenntnis des Anderen. Vom Anderen, so zeigt er, sind wir unmittelbar betroffen und genau dadurch sind wir seiner Existenz je schon gewiss. Eine Gewissheit, die, unabhängig von jeder Möglichkeit der Täuschung, die Wirklichkeit anderer Menschen in unserer Selbstgegenwart verbürgt.

Sartres Denken des Anderen stellt nicht nur deshalb eine entscheidende Weichenstellung dar, weil es eine völlig neue Lösung für das Problem des Solipsismus anbietet, sondern auch und vor allem deshalb, weil es in der Auflösung der epistemologischen Problematik des Anderen eine sozialphilosophische Dramatik

42 Ebd., S. 498.

zum Vorschein bringt. Die Beziehung des Erblicktwerdens, so zeigt Sartre, ist von einem *sozialen Sinn* getragen. Der Andere begegnet uns nicht als neutraler Anderer, sondern als jemand, von dem wir affiziert sind: Gleichursprünglich mit seinem Auftauchen wirkt er auf uns ein. Sartre geht es nun im Weiteren darum, die Art und Weise dieser Einwirkung freizulegen. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Beobachtung, dass wir durch das Erblicktwerden zum Objekt des Blicks eines Anderen werden. Dieser Sachverhalt beschreibt nicht nur einen epistemologischen, sondern zugleich auch einen sozialen Vorgang. Denn indem der Blick des Anderen zum Objekt macht, so Sartre, »entfremdet« und »verdinglicht« er.⁴³ Die affektive Fluchtbewegung der Scham – beispielsweise das ›Im-Boden-versinken-Wollen‹ – macht deutlich, dass wir diesem Objektsein zu entkommen versuchen. Eine Möglichkeit dazu besteht darin, den Anderen selbst zum Objekt des Blickes zu machen. Dadurch jedoch wird für Sartre ein Kampf um Blickhoheit in Gang gesetzt, in dem dieser allein als Gegner zu erscheinen vermag. Das Soziale gleicht daher einem Drama fortwährender Unterwerfung, in dem die Beteiligten darum bemüht sind, sich aus ihrer Objektrolle zu befreien und den Anderen zum Objekt des eigenen Blicks zu machen. Am Grunde unserer intersubjektiven Beziehung liegt für Sartre also ein antagonistisches Geschehen. Die Erscheinung des Anderen ist im Modus der passiven Betroffenheit unmittelbar mit einem Konflikt verbunden, der ausgehend von dem wechselseitigen Versuch entsteht, dem Objekt-sein für Andere zu entkommen.

Überraschend an Sartres Überlegungen ist vor allem zweierlei: zum einen, dass er die Begegnung mit dem Anderen in einen sozialen Konflikt münden lässt, und zum anderen, dass dieser Konflikt in einer Dramatik von Subjekt und Objekt verwurzelt ist. Überraschend ist das deshalb, weil diese Relation doch ganz im Gegensatz zu Sartres ursprünglichem Vorhaben steht, die Beziehung zum Anderen aus der Subjekt-Objekt-Relation zu befreien. Mit der Freilegung

43 Vgl. ebd., S. 469 ff. Axel Honneth hat argumentiert, dass Sartre an dieser neuralgischen Stelle einen unzulässigen methodischen Sprung macht, indem er den epistemologischen Begriff des Objekts zugleich auch als sozial-normative Kategorie gebraucht. Vgl. Axel Honneth, »Erkennen und Anerkennen«, in: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 71-105, vor allem: S. 98 ff. Dieser sehr wichtige Hinweis auf den Ebenenwechsel der Argumentation Sartres übersieht meiner Meinung nach jedoch, dass die Wendung vom aktiven Blicken in das passive Erblicktwerden nur durch ein *affektives* Betroffensein vollzogen werden kann. Die Erfahrung des Erblicktwerdens – und dies scheint mir gerade Sartres entscheidender Gedanke zu sein – kann nicht auf neutrale, sondern immer nur auf normative Weise gemacht werden, weil das Betroffensein immer auch leiblich erlebt wird. Die von Honneth herausgestellte Verklammerung von epistemologischer und normativer Ebene in der Analyse Sartres scheint mir daher weniger ein Mangel als vielmehr die eigentliche innovative Pointe dieser Perspektive zu sein.

des Konfliktgeschehens scheint Sartre jedoch genau wieder in diese Relation zurückzufallen und damit auf gewisse Weise, wenn auch unter ganz anderen Vorzeichen, in dem von Descartes abgesteckten Rahmen zu verharren. Während bei Descartes ein Subjekt-Ich auf einen Objekt-Anderen trifft, den es vermittels der Vernunft als Anderen weiß, verkehrt sich bei Sartre dieses Verhältnis in das Gegenteil: Im Blickgeschehen trifft ein Objekt-Ich auf einen Subjekt-Anderen. Eine Beziehung von Subjekt zu Subjekt bleibt in Sartres Denken daher ebenso unmöglich, wie in demjenigen von Descartes.

Es war Martin Buber, der Sartres sozialphilosophische Diagnose in seiner Dialogphilosophie einer heftigen Kritik unterzogen hat. Seine vielfach verstreuten Bemerkungen lassen sich dabei zu zwei Einwänden zusammenfassen. Der erste betrifft die negative soziale Dynamik, die zwischen den Beteiligten des Blickgeschehens am Werk ist. Buber wirft Sartre vor, das Geheimnis des Zwischenmenschlichen in seinen Überlegungen »in hohem Maße eliminiert« zu haben.⁴⁴ Denn dieses, so Bubers Überzeugung, ist nicht ursprünglich ein Gegeneinander, sondern ein Füreinander. Sein Sinn besteht nicht im Machtkampf, sondern in der Verantwortung für den Anderen. Der zweite Einwand betrifft die »Höhe«, auf der sich die Beteiligten treffen. Denn nicht einmal in einem Boxkampf, so Buber, ist uns der Andere Objekt, sondern immer noch Partner in einem dialogischen Geschehen: »Ich sage Ja zu der Person, die ich bekämpfe«.⁴⁵ Das Blickgeschehen, so lautet Bubers Argument, findet niemals zwischen Subjekt und Objekt, sondern immer zwischen zwei Subjekten statt. Das Entscheidende der zwischenmenschlichen Beziehungen ist das »Nicht-Objekt-sein« des Anderen.⁴⁶

Buber hat seine Gedanken vor allem in der programmatischen Schrift *Ich und Du* entwickelt.⁴⁷ Die Begegnung mit dem Anderen, so argumentiert er hier, findet nicht im Medium des Blicks statt, sondern im Medium der Sprache in Form eines Dialogs. Seine dialogische Konzeption weicht dabei in drei entscheidenden Hinsichten von Sartres Konzeption ab. Erstens ist der Dialog ein wechselseitiges, partnerschaftliches Geschehen. Anders als bei Sartre geht die Beziehung also nicht allein von einem der Beteiligten aus, vielmehr ist es notwendig, dass sich beide am Gespräch beteiligen. Nur durch die wechselseitige Partizipation der Gesprächspartner kann es zu einem »echten« Dialog kommen, in dem sich die Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung herzustellen vermag. Zweitens

44 Vgl. Martin Buber, »Elemente des Zwischenmenschlichen« (1953), in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, S. 271-299, hier: S. 275.

45 Ebd., S. 283.

46 Ebd., S. 274.

47 Vgl. Martin Buber, *Ich und Du* (1923), Stuttgart 2002.

muss die wechselseitige Hinwendung zum Anderen in ›Wahrheit‹ und ›Rückhaltslosigkeit‹ geschehen. Nur dadurch kommt es zu einem »Innewerden« des Anderen, durch welches sich die Beteiligten »ohne verkürzte Abstraktionen in aller Konkretheit zu erfahren« in der Lage sind.⁴⁸ Wenn wir uns auf den Anderen nur einlassen, so scheint Buber zu sagen, können wir die Subjektivität des Anderen im Gespräch erfassen und damit seiner Präsenz voll und ganz gewahr werden. Aufgrund dieser wechselseitigen Vergegenwärtigung begegnen sich die Subjekte im Dialog nicht mehr im hierarchischen Gefälle einer Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern auf Augenhöhe. Drittens schließlich ist der Dialog ein ethisches Geschehen. Die Beteiligten stehen sich hier nicht antagonistisch gegenüber, vielmehr sind sie füreinander verantwortlich. Buber nennt diesen sozialen Sinn des Gesprächs auch die Liebe. »Die Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du.«⁴⁹ Mit der Betonung einer liebenden Verantwortung versucht Buber einen ganz anderen Sinn der Beziehung zum Anderen freizulegen als Sartre. Nicht ein existenzielles Gegeneinander, sondern ein existenzielles Füreinander ist für ihn die Kraft, die am Grunde unserer sozialen Beziehungen wirkt. Die unmittelbare Beziehung zum Andern ist daher bei Buber nicht der Ursprung einer konflikthaften Dynamik, sondern eines verantwortungsvollen Miteinanders.

Die Theorie der Verantwortung

Die existenzielle Wende, welche die Frage des Fremdverstehens mit Sartre und Buber genommen hat, war für Levinas' eigene theoretische Entwicklung entscheidend. Die Bedeutung der Arbeiten von Sartre und Buber hat er daher in einer Reihe von Aufsätzen, Interviews und Randbemerkungen als wichtige Einflussquelle für seine Theorie der Alterität hervorgehoben.⁵⁰ Im Fall von Sartre ist es dabei vor allem die Wendung ins Passive, die für ihn einen entscheidenden Fortschritt in der Beschäftigung mit dem Anderen markiert. Und zwar nicht nur deshalb, weil dadurch die Frage nach der Gewissheit von Anderen auf ganz neue Art und Weise beantwortet werden kann, sondern auch, weil dadurch eine komplett neue Dimension im Denken des Anderen zum Vorschein kommt, durch welche der erkenntnistheoretische Zugang zu diesem in einen sozialphilosophi-

48 Vgl. Buber, »Elemente des Zwischenmenschlichen«, a.a.O., hier: S. 284.

49 Buber, *Ich und Du*, a.a.O., S. 15.

50 Zur Würdigung von Buber vgl. Levinas' späten Aufsatz »Dialog«, a.a.O.; sowie: »Ei-nige Anmerkungen zu Buber«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München 1991, S. 38-48. Positive Bezüge auf Sartre finden sich in: »Existenzialismus und Antisemitismus« (1947), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 101-105; und »Eine uns vertraute Sprache« (1980), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 125-131.

schen überführt wird: Die Begegnung mit dem Anderen ist von einem ursprünglichen sozialen Sinn getragen. Für Sartre liegt dieser Sinn in einer konflikthaften Dynamik, in welcher sich die Beteiligten gegenseitig zu ihrem Objekt zu machen versuchen. Seine Konzeption trägt damit immer noch die Erblast einer epistemologischen Herangehensweise, da sie das zwischenmenschliche Geschehen am Vorbild der Subjekt-Objekt-Relation begreift. Es ist die Dialogphilosophie Martins Bubers, die diesen Mangel aufhebt. Denn im Gespräch, so Buber, treten sich die Beteiligten nicht in einer Subjekt-Objekt-Relation gegenüber, sondern sie begegnen sich auf Augenhöhe: Ein Subjekt trifft auf ein anderes. Ausgehend von dieser Konstellation entsteht ein sozialer Sinn zwischen den Beteiligten, der nicht mehr von einem antagonistischen Konflikt zehrt, sondern ein ethisches Potenzial in sich trägt, das weder im einen noch im anderen Subjekt gründet, sondern sich allein *zwischen* diesen beiden vollzieht. Damit ist eine eigenständig soziale Kraft freigelegt, die nicht den einzelnen Individuen innewohnt, sondern allein aus deren Sozialität erwächst.

Ebenso deutlich wie Levinas die Leistungen von Sartre und Buber honoriert, setzt er sich auch von ihren jeweiligen Entwürfen ab.⁵¹ Im Fall von Sartre liegt das daran, dass dieser mit der Wendung zur passiven Betroffenheit zwar eine neuartige Form der Beziehung zu Anderen freigelegt hat, diese Beziehung aber auf ein konfliktuöses Geschehen reduziert. »Für Sartre wie für Hegel«, so hält Levinas fest, »wird das Selbst vom Für-sich gesetzt. Die Identität des *ich* geht auf die Rückwendung des *sein* zu sich selbst zurück.«⁵² Ausgehend von der ego-logischen Perspektive kann der Andere nur als Bedrohung auftauchen, welche die Rückwendung des Subjekts zu sich in Gefahr bringt. Während Levinas Sartre damit ein ›Zu-wenig‹ an Offenheit für den Anderen vorwirft, zielt seine Kritik im Fall von Buber gerade auf ein ›Zu-viel‹ an Offenheit. Denn in dem Moment, wo Buber die Zuwendung des Ich zum Du als ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Gleichen denkt, tendiert er dazu, diese Beziehung in ein mystisches Geschehen der gegenseitigen Vergegenwärtigung zu verklären, dessen In-

51 Den Kontinuitäten und Brüchen zwischen Levinas und Sartre geht nach der Sammelband von Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, München 2005. Besonders hervorzuheben ist hier der Aufsatz von Bernhard Waldenfels, »Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit«, in: ebd., S. 99-122. In Bezug auf das Verhältnis von Levinas und Buber leisten das die Aufsätze von Stéphane Strasser, »Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz«, in: *Revue internationale de Philosophie*, Bd. 32, 1978, S. 512–525; und: Marcel Poorthuis, »Buber and Levinas. From Dialogue to Substitution«, in: *Annales de Philosophie*, Bd. 15, 1994, S. 51-64.

52 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 230.

timität sich nur noch schwer im alltäglichen Miteinander nachvollziehen lässt. Buber, so kritisiert Levinas, denkt den Dialog als »ein pathetisches Gegenüber von zwei Wesen«, in dem es durch wechselseitiges ›Innewerden‹ zu einer vollständigen Erfahrung des Anderen kommen soll.⁵³ Auch wenn sich Levinas damit von den theoretischen Ansätzen Sartres und Bubers abgrenzt, so enthalten beide doch eine Reihe von Einsichten, die sein Denken nachhaltig geprägt haben. Vier Punkte scheinen mir dabei besonders wichtig zu sein:

1. *Die Betroffenheit vom Anderen:* Mit Sartre teilt Levinas die Annahme, dass die Begegnung mit dem Anderen nicht von der Aktivität des Erkennens, sondern von der Passivität der Betroffenheit her zu verstehen ist. Denn noch bevor wir nach der Existenz des Anderen fragen, drängt sich seine Existenz auf. Der Andere insistiert, er verlangt und will etwas von mir. Und dieses Insistieren zeigt sich nicht mehr im Register der Wahrnehmung, sondern – so hat Sartre mit seiner Analyse der Scham gezeigt – allein im Register der affektiven Betroffenheit. Es ist dieser Perspektivwechsel, der es Levinas ermöglicht, die Frage nach dem Anderen auf ein neues Niveau zu heben, auf welchem nicht mehr die Frage nach der Gewissheit von der Existenz des Anderen im Vordergrund steht, sondern die Frage, welchen sozialen Sinn sein Auftauchen hat.

2. *Die Andersheit des Anderen:* Entscheidend ist für Levinas weiterhin, dass dasjenige am Anderen, was uns betroffen macht, nicht selbst zu einem Gegenstand werden kann. Darauf hat Sartre hingewiesen, als er darauf bestanden hat, dass man den Blick des Anderen nicht erfassen kann. Er kann nicht Gegenstand der Erkenntnis werden, denn in dem Moment, wo ich diesen Blick zu fassen versuche, wo also die Passivität des Erblicktwerdens zur Aktivität des Anblickens wird, da verschwindet der Blick des Anderen hinter seinen Augen. Aber seine Augen sind gerade nicht sein Blick – in ihnen drängt sich seine Gegenwart nicht mehr auf. Eine wirkliche Erfahrung des Anderen kann daher nur im Moment des Erblicktwerdens gemacht werden, nicht jedoch im Anblicken, weil hier die Subjektivität des Anderen bereits auf ihren Objektcharakter reduziert ist. Für Levinas hat Sartre damit auf eindrucksvolle Weise gezeigt, dass wir dasjenige, was uns vom Anderen her angeht, gerade nicht zum Gegenstand machen, sondern nur im Modus des Entzugs erfahren können. »Sartre«, so hält Levinas zustimmend fest, »sagt treffend, der Andere sei ein bloßes Loch in der Welt.«⁵⁴ Er macht damit deutlich, dass es eine Seite an ihm gibt, welche dem Zugriff des Subjekts entkommt. Und es ist genau dieses Moment, das Levinas in der Folge als die ›Andersheit des Anderen‹ bezeichnen wird.

53 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 104.

54 Levinas, »Die Spur des Anderen«, a.a.O., S. 227.

3. *Die Sprache des Anderen*: Ein wichtiger Gedanke, den Levinas aus der Dialogphilosophie Bubers übernimmt, betrifft die soziale Funktion der Sprache. Im Vergleich zum Blick eröffnet die Sprache für Buber eine ganz anders geartete Beziehung zum Anderen. Wo der Blick den Angeblickten auf den Status eines Objekts zu reduzieren droht, da fordert die Sprache den Angesprochenen zur Antwort heraus. Im Gegensatz zum Blick wirkt die Sprache nicht hemmend, sondern aktivierend – ihr unterliegt eine Appellfunktion, die den Anderen dazu aufruft, etwas zu tun. Und es ist eben diese Wendung in das Register der Aktivität, in welchem der Eine dazu angehalten ist, für den Anderen einzustehen, die es aus Levinas' Perspektive erlaubt, die Beziehung zum Anderen von einem negativen in ein positives Register zu überführen.

4. *Die Verantwortung für den Anderen*: Insofern sich der Einzelne der Adressierung, die im Sprechen an ihn ergeht, nicht entziehen kann, ist in ihr eine gewisse Verantwortung angelegt. Es gibt eine Dringlichkeit gegenüber dem Anruf des Anderen eine Haltung einzunehmen. Eine Haltung, die man vor sich selbst und dem Anderen verantworten muss. Levinas nennt dieses Entstehen der Verantwortung auch die »Ankunft des Ethischen«.⁵⁵ Das schließt nicht aus, dass die Rede auch in Gewalt ausarten kann, aber es erfordert doch zumindest, dass wir für diese Gewalt die Verantwortung übernehmen. Die Philosophie der Begegnung öffnet für Levinas so einen neuen Zugang zur Moral. Dieser unterscheidet sich von der Tradition dadurch, dass Moralität nicht mehr aus der Fähigkeit zur vernünftigen Reflexion, sei es in Form der Kontemplation von Werten oder der Universalisierung von Handlungsmaximen, entspringt. All dies wird vielmehr erst im Ausgang vom Ruf des Anderen angestoßen, der das Subjekt in die Verantwortung stellt.

Vier Ideen sind es also, welche Levinas den Philosophien von Sartre und Buber entnimmt: *Betroffenheit*, *Andersheit*, *Sprache* und *Verantwortung*. Sie machen deutlich, inwiefern sein Denken seinen Ausgang nicht mehr von einer »Logik des Selben«, sondern von einer »Logik des Anderen« nimmt. Denn sobald der Andere die Bühne betritt, wird das Subjekt in eine Verantwortung gerufen, die es aus seiner egozentrischen Perspektive herausreißt. Im nächsten Schritt will ich nun zeigen, wie sich die hier skizzierte Theorie der Verantwortung zur Theorie der Anerkennung verhält. Der Ruf, der das Subjekt in die Verantwortung nimmt, so möchte ich dabei argumentieren, ist kein anderer als der Ruf nach Anerkennung, den uns Hegel zu hören gelehrt hat.

55 Levinas, »Dialog«, a.a.O., S. 78.

3.3 Die Symmetrie der Asymmetrie

Bisher habe ich zweierlei gezeigt: zum einen, wie die unterschiedlichen Stränge von Levinas' Hegel-Kritik beschaffen sind. Unter dem Oberbegriff der ›Logik des Selben‹ habe ich dabei drei Stränge der Kritik herausgearbeitet: die Kritik der Geschichtsphilosophie, die Kritik der politischen Philosophie und die Kritik der Sozialphilosophie. Zum anderen habe ich die Grundlagen von Levinas' ›Logik des Anderen‹ freigelegt. Betroffenheit, Andersheit, Sprache und Verantwortung waren dabei zentrale Konzepte. Im letzten Schritt möchte ich jetzt Hegels ›Logik des Selben‹ mit Levinas' ›Logik des Anderen‹ in Beziehung setzen. Dafür bieten sich zwei unterschiedliche Ansätze an: Der erste besteht in einer *methodischen Annäherung* der beiden Philosophien. Einen solchen Nachweis hat Robert Bernasconi unternommen, indem er in den Arbeiten von Levinas spekulative Denkgesten herausstellt und bei Hegel die Rolle der negativen Unendlichkeit deutlich macht. Durch diese wechselseitige Annäherung in der methodischen Vorgehensweise lassen sich wichtige Parallelen zwischen beiden philosophischen Entwürfen zeigen.⁵⁶ Der zweite Ansatz, Hegel und Levinas in Beziehung zu setzen, sucht die Nähe zwischen beiden Denkern nicht mehr in der Methode, sondern im gemeinsamen Gegenstand: der Beziehung zwischen Subjekt und Anderem. Eine solche *thematische Annäherung* beider Philosophien fragt danach, in welchem Verhältnis die Theorie der Verantwortung zur Theorie der Anerkennung steht. Von Derrida stammt dabei die These, dass sich dieses Verhältnis als »transzendente Symmetrie zweier empirischer Asymmetrien« bestimmen lasse.⁵⁷ Diese These, die Derrida in seinen Überlegungen nicht weiter ausgeführt hat, will ich im Folgenden zu entfalten versuchen. Dafür werde ich zunächst auf die oftmals vernachlässigten, positiven Hegelbezüge im Denken von Levinas eingehen, in deren Zentrum das Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung steht. Hier wird deutlich, dass Levinas seine Theorie der Verantwortung – zumindest an einigen Stellen – als Antwort auf die Theorie der Anerkennung konzipiert hat. Ausgehend von diesem Bezug werde ich dann zeigen, an welcher Stelle Levinas' Philosophie sich mit derjenigen von Hegel verkoppeln lässt und wie diese Verkopplung durch einen Perspektivwechsel vom Subjekt zum Anderem zustande kommt. Abschließend wird dann deutlich wer-

56 Vgl. Robert Bernasconi, »Totalität und Unendlichkeit in Hegels ›Glauben und Wissen‹«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 299-313.

57 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, hier: S. 191.

den, dass die Verbindung des Denkens von Hegel mit demjenigen von Levinas uns dazu nötigt, das Soziale im Ausgang von einer chiastischen Asymmetrie zu verstehen, in welcher die Asymmetrie der Anerkennung und die Asymmetrie der Verantwortung zwei unaufhebbare Seiten unserer sozialen Verhältnisse bilden.

Die Betroffenheit vom Anderen

Dass die Auseinandersetzung mit Hegel einen wichtigen Aspekt von Levinas' Arbeit darstellt, lässt sich schon am Titel seines ersten Hauptwerkes *Totalität und Unendlichkeit* erahnen. Denn sicherlich ist dessen Systemdenken einer der Hauptadressaten, der hier mit dem Begriff der ›Totalität‹ benannt wird. Wenn Levinas diesem Begriff mit dem Ausdruck ›Unendlichkeit‹ seine eigene Position zur Seite stellt, dann ist klar, dass *Totalität und Unendlichkeit* in weiten Teilen als eine Auseinandersetzung mit Hegel verstanden werden kann. Der Verlauf dieser Auseinandersetzung lässt sich im Ausgang von den beiden titelgebenden Begriffen dabei entweder als Entgegensetzung oder als Verflechtung deuten. Während die erste Deutung davon ausgeht, dass Totalität Unendlichkeit ausschließt und mit dem Titel eine Entscheidung zwischen zwei philosophischen Zugangsweisen gefordert wird, geht die zweite davon aus, dass beide Begriffe eine Beziehung miteinander unterhalten. Die Unendlichkeit ist hier der Totalität nicht entgegengesetzt, sondern sie zeigt sich als deren notwendiges Gegenstück. Für diese Interpretation spricht eine Stelle aus dem Vorwort, wo Levinas festhält: »Das ›Jenseits‹ spiegelt sich wieder innerhalb der Totalität.«⁵⁸ Folgt man dieser Deutung, dann geht es Levinas nicht darum, sich entweder für ein Denken der Totalität oder der Unendlichkeit zu entscheiden. Das ›und‹ im Titel ist dann nicht als Aufforderung zu einer Entscheidung und damit eigentlich als ein ›oder‹ zu lesen, sondern vielmehr zeigt es eine Verflechtung von zwei aufeinander bezogenen Kräften an, die sich antagonistisch gegenüberstehen. Zurückgebogen auf das Verhältnis zu Hegel bedeutet das, dass es Levinas in seinem ersten Hauptwerk nicht um eine Abgrenzung von diesem geht, sondern vielmehr darum, seine Philosophie in eine Relation zu dessen Denken zu setzen.

Diese Lesart des Verhältnisses wird nun durch jene rar gesäten Stellen unterstützt, an denen sich Levinas affirmativ auf den Begriff der Anerkennung bezieht. Außerordentlich bemerkenswert ist hier zunächst eine Passage aus einem Essay aus dem Jahr 1978, in der Levinas die »Suche nach der Anerkennung

58 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 22. Auf die unterschiedlichen Konstellationen, auf welche sich die beiden Titelbegriffe bringen lassen, geht auch ein: Bernasconi, »Totalität und Unendlichkeit in Hegels ›Glauben und Wissen‹«, a.a.O., vor allem: S. 307.

durch den *anderen Menschen* bei Hegel« als einen der wenigen Momente bezeichnet, in dem sich in der Geschichte der Philosophie das Unendliche gezeigt habe.⁵⁹ Levinas weist an dieser Stelle mithilfe der Kursivierung darauf hin, dass die von Hegel beschriebene Bewegung des Anerkennens für ihn nicht vollständig in der ›Logik des Selben‹ aufgeht, sondern ein Moment enthält, das über diese Logik hinausweist. Dieser Überschuss kommt für ihn dann zum Vorschein, wenn die Bewegung des Anerkennens von ihrer Rückseite aus verstanden wird: Nicht mehr das Verlangen danach, vom anderen Menschen anerkannt zu werden, sondern *das Verlangen des Anderen*, von mir Anerkennung zu erhalten, steht dann im Mittelpunkt. Explizit macht Levinas den hier angedeuteten Gedanken an einer anderen Stelle, an der er von der »Weise des Anderen, um meine Anerkennung nachzusuchen« spricht.⁶⁰ Wie er diese Szene zu seinem Denken in Beziehung setzt, wird kurz darauf deutlich, wenn er die Suche nach Anerkennung ein »in Erscheinung treten, ohne in Erscheinung zu treten« nennt.⁶¹ Levinas beschreibt die Betroffenheit vom anderen Menschen hier genau in jener Form, die Sartre für die Begegnung mit dem Blick des Anderen gewählt hat – mit dem entscheidenden Unterschied, dass Levinas diese Betroffenheit nun im Register der Anerkennung versteht: Das Begehren des Anderen betrifft mich, ohne dass ich diese Betroffenheit selbst wiederum zum Gegenstand machen könnte. Sie ist ein schlicht und ergreifend irreduzibles Ereignis. Behauptet ist damit, dass der Mensch dem anderen Menschen nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, weil ihn dessen Verlangen nach Anerkennung unmittelbar angeht.

Über den theoretischen Stellenwert, der hier angeführten Passagen innerhalb von Levinas' Philosophie kann man sicherlich ganz unterschiedlicher Meinung sein. Einerseits lässt sich argumentieren, dass es sich bei der Auseinandersetzung mit dem Begehren nach Anerkennung nur um wenige kurze Bemerkungen handelt, die in keinem größeren systematischen Zusammenhang stehen und die

59 Levinas, »Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen« (1982), in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg und München 1985, S. 150-171, hier: S. 166. Im Original spricht Levinas von der »recherche de la reconnaissance par l'autre homme chez Hegel.« (»La pensée de l'être et la question de l'autre«, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, S. 173-188, hier: S. 185)

60 Levinas, »Rätsel und Phänomen« (1965), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 236-259, hier: 246. Im Original heißt es an dieser Stelle: »Cette façon pour l'Autre, de quérir ma reconnaissance.« (»Énigme et phénomène« (1965), in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2006, S. 283-302, hier: S. 291)

61 Ebd.

daher letztlich in ihrer Bedeutung marginal sind. Hegel gilt in dieser Perspektive, allen affirmativen Äußerungen zum Trotz, weiterhin als einer der größten Gegner von Levinas' Philosophie der Alterität. Ich will dies die *konträre Lesart* von Levinas und Hegel nennen. Dieser steht jene Lektüre entgegen, die ich als *komplementäre Lesart* bezeichnen möchte. Für sie steht die Philosophie von Levinas derjenigen von Hegel zwar auch entgegen, sie zielt dabei jedoch nicht auf deren Widerlegung, sondern auf deren Anreicherung. Levinas' ›Logik des Anderen‹ ist aus dieser Perspektive nicht auf eine Destruktion von Hegels ›Logik des Selben‹ ausgerichtet, sondern auf deren Vervollständigung – etwa indem sie das Begehren der Verantwortung als andere Seite des Begehrens nach Anerkennung freilegt. Das bedeutet jedoch zugleich auch, dass Hegels Überlegungen die Grundlage von Levinas' gesamtem Gedankengebäude bilden. Erst im Ausgang von der Theorie der Anerkennung, so würde das heißen, lässt sich plausibel machen, wie eben jene Betroffenheit in das intersubjektive Geschehen Einzug erhält, die Levinas als Ausgangspunkt seiner Theorie der Verantwortung in Anspruch nimmt. Es ist genau diese anerkennungstheoretische Zugangsweise zur Alteritätstheorie von Levinas, der ich nun weiter folgen möchte.

Anerkennung und Verantwortung

Entscheidet man sich für die vorgeschlagene komplementäre Lesart von Levinas' Verhältnis zu Hegel, dann muss im nächsten Schritt jener Punkt markiert werden, an dem sich das Denken von Levinas in die Philosophie Hegels einhaken lässt. Das kann natürlich nur an jener Stelle geschehen, wo Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* zum ersten Mal den Anderen die Bühne betreten lässt. Dies war der Fall – so habe ich im letzten Kapitel gezeigt – im Übergang vom praktischen zum sozialen Selbstbewusstsein. Das Erscheinen des Anderen war hier durch jene Einsicht motiviert worden, zu der das Subjekt durch das Scheitern seines praktischen Zugangs zur Welt gelangt war: dass die Dinge keine ausreichende Befriedigung für sein Begehren nach Anerkennung bergen, weil sie es nur auf dingliche Art und Weise widerspiegeln können. Will das Subjekt dagegen *als* Subjekt Anerkennung finden, dann braucht es dafür ein anderes Subjekt. »Das Selbstbewußtsein«, so hatte Hegel formuliert, »erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.«⁶² Nur in diesem kann sein Begehren nach Anerkennung auf adäquate Weise Befriedigung finden. Es ist diese Einsicht, von welcher ausgehend sich das Subjekt auf die Suche nach einem Anderen macht.

62 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 144.

Hegel charakterisiert den anderen Menschen im weiteren Verlauf dadurch, dass er ihn als denjenigen bestimmt, der eine »Negation seiner selbst an sich vollziehen« kann.⁶³ Hegel meint an dieser Stelle, dass sich der Mensch von seinem Verlangen zu distanzieren vermag und dadurch die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung seines Begehrens nach Anerkennung besitzt. Es ist nun genau diese Fähigkeit, durch welche der Andere für das Subjekt zum privilegierten Gegenstand des Begehrens nach Anerkennung wird. Insofern er dazu in der Lage ist, sich dem Selbstverständnis des Subjekts durch eine Beschränkung seines eigenen Verlangens zu beugen, kann dieses in ihm eine Bestätigung seiner selbst finden. Wir hatten gesehen, dass sich der Andere bei Hegel aber zunächst weigert, diese Fähigkeit zur Selbstbeschränkung auszuüben. Stattdessen fordert er seinerseits vom Subjekt, dass dieses sich zugunsten seines Begehrens beschränken solle. Diese wechselseitige Forderung lässt Hegel dann in der Folge in den Kampf um Anerkennung münden, in welchem die Subjekte die Selbstbeschränkung des jeweils Anderen mit Gewalt zu erzwingen versuchen.

In einer eigenwilligen, aber für unsere Zwecke sehr aufschlussreichen Interpretation hat Axel Honneth der eben angeführten Stelle eine neue Wendung gegeben. Er versteht Hegels Beschreibung zur Möglichkeit der Selbstbeschränkung nämlich nicht mehr als eine *potenzielle Fähigkeit*, zu welcher der Andere in der Lage ist, sondern als eine *aktuale Tätigkeit*, welche dieser im Moment des Gewahrwerdens des Subjekts unmittelbar vollzieht. Honneth spricht davon, dass das Subjekt im Anderen einem Wesen begegnet, »welches aufgrund oder angesichts seiner eine Negation an sich selbst vollzieht«.⁶⁴ In dieser Interpretation ist der Andere nicht aufgrund der bedrohlichen Forderung des Subjekts dazu bereit, sich selbst zu beschränken, sondern er wird durch dessen Auftauchen unmittelbar dazu veranlasst. Im Anschluss an Kant spricht Honneth von einem »Abbruch der Selbstliebe«, die durch die Anschauung hervorgerufen wird.⁶⁵ Der Andere

63 Ebd.

64 Axel Honneth, »Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein«, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 187-204, hier: S. 201.

65 Ebd., S. 202. Honneth schließt daraus: »In der Begegnung zwischen zwei Subjekten eröffnet sich insofern eine neue Handlungssphäre, als beide wechselseitig genötigt werden, einen Akt der Beschränkung ihrer »selbstsüchtigen« Begierden zu vollziehen, sobald sie des Anderen ansichtig geworden sind.« (Ebd.) Interessanterweise weist an dieser Stelle bereits die Terminologie Honneths auf die Grundbegriffe von Levinas voraus. Denn der Begriff des »Angesichts«, so werde ich im nächsten Kapitel zeigen, stellt gerade den Ausgangspunkt von Levinas' Überlegungen zum intersubjektiven Verhältnis dar.

wird aus seiner egozentrischen Perspektive, die allein auf die Befriedigung seiner eigenen Begierden gerichtet ist, herausgerufen und zur Einnahme einer moralischen Perspektive, die um das Subjekt besorgt ist, genötigt. Insofern diese moralische Haltung allein durch das Gewährwerden des Subjekts hervorgerufen wird und nicht aus der Fähigkeit zur moralischen Reflexion entspringt, spricht Honneth hier von einer in unsere zwischenmenschlichen Beziehungen ursprünglich eingelagerten »Protomoral«. ⁶⁶

Es lässt sich nun sicherlich hinterfragen, ob diese Deutung der Intention des hegelschen Textes angemessen ist – ich glaube es nicht. ⁶⁷ Stattdessen scheint mir diese eigenwillige Deutung gerade dem Versuch geschuldet zu sein, eine Leerstelle in der hegelschen Philosophie zu füllen. Sie legt damit Zeugnis davon ab, dass diese einen blinden Fleck besitzt. Was Hegel in seiner phänomenologischen Beschreibung völlig ausgeblendet hat, ist die Frage danach, was es bedeutet, mit dem Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung konfrontiert zu sein. Die Perspektive, die Hegel einnimmt, beschränkt sich auf die Bedürftigkeit der Subjektivität – die Betroffenheit von Alterität dagegen schließt sie aus. Es ist nun aber genau diese letzte Perspektive, durch welche die Philosophie von Levinas mit dem Denken von Hegel in eine Verbindung tritt. Die von Honneth angesprochene »Protomoral« kann genau als jene Form der Verantwortung verstanden werden, die Levinas mit seinen Überlegungen im Auge hat. Auch für ihn hat die soziale Begegnung eine Dezentrierung der egologischen Perspektive zur Folge. Er wäre sich daher mit Honneth darin einig, dass die epistemologische Beziehung zugleich auch eine existenzielle Bedeutung hat. Das Auftauchen des Subjekts stellt den Anderen nicht allein vor die Frage des Fremdverstehens – also vor die Frage, ob das Subjekt auch wirklich existiert oder ob es sich bloß um eine Täuschung handelt –, sondern die Konfrontation mit ihm betrifft den Anderen zugleich auf einer existenziellen Ebene: Er wird zur Einnahme einer moralischen Haltung motiviert.

Der letzte Schritt, den wir nun noch tun müssen, um uns klar zu machen, wie sich das Denken von Levinas in dasjenige von Hegel integriert, besteht darin, nachzuvollziehen, dass er im Verhältnis zu diesem die Perspektive von Subjektivität und Alterität gerade umdreht. Derjenige, der im Denken von Hegel der An-

66 Ebd., S. 203.

67 Dagegen spricht meiner Meinung nach, dass Hegel auf die Begegnung mit dem Anderen den Kampf um Anerkennung folgen lässt. Würde Hegel tatsächlich von einer »Protomoral« ausgehen, die zwischen den Subjekten am Werk ist, dann wäre ein solcher Kampf um Anerkennung gar nicht mehr notwendig. Die Selbstbeschränkung, um die hier gerungen wird, wäre nämlich vorweg bereits auf konfliktfreie Weise vollzogen worden.

dere ist, wird in Levinas' Überlegungen zum Subjekt, wohingegen derjenige, der in Hegels Überlegungen das Subjekt war, zum Anderen wird. Deutlich zeigt sich an diesem Perspektivwechsel, inwiefern Levinas' Philosophie als *Komplement* der Philosophie Hegels verstanden werden kann: Sie versucht, die Perspektive eben desjenigen einzunehmen, der bei Hegel zu einer Antwort auf das Begehren nach Anerkennung aufgefordert ist. Und diese Antwort, so betont Levinas, steht immer schon im Zeichen einer Verantwortung für eben dieses Begehren. Anders gesagt: Das Begehren nach Anerkennung ruft Verantwortung hervor und die Gabe der Verantwortung antwortet auf das Begehren nach Anerkennung. Erst in diesem wechselseitigen Zusammenspiel der Überlegungen von Hegel und Levinas lässt sich die soziale Dynamik, welche in der Bewegung des Anerkennens am Werk ist, angemessen von beiden Seiten her verstehen.

Chiastische Asymmetrie

Mit dem letzten theoretischen Schritt ist deutlich geworden, worin der Gewinn besteht, den die Verbindung der Arbeiten von Levinas und Hegel mit sich bringt: Denkt man das Soziale ausgehend von einer dynamischen Verknüpfung beider Ansätze, dann wird deutlich, dass die daran beteiligten Subjekte nicht als Doppelgänger ihres jeweiligen Gegenübers zu verstehen sind. Zwischen ihnen besteht kein spekuläres Verhältnis, in dem ein jeder den jeweils Anderen das Gleiche wie sich selbst tun sieht, sondern ein *kommunikatives Verhältnis*: Auf der einen Seite steht jenes Subjekt, welches sein Begehren nach Anerkennung artikuliert und auf der anderen Seite dasjenige, das auf dieses Verlangen eine Antwort geben muss, bevor es selbst sein eigenes Begehren nach Anerkennung zur Geltung zu bringen vermag. Diese kommunikative Grundstruktur setzt die an der sozialen Begegnung beteiligten Subjekte in zwei ganz ungleiche Positionen. Das hat zur Folge, dass sich das intersubjektive Verhältnis nicht mehr als Beziehung der Symmetrie beschreiben lässt – weil hier die Austauschbarkeit der Positionen vorausgesetzt ist –, sondern als Beziehung einer wechselseitigen Asymmetrie verstanden werden muss. Eine Asymmetrie, die nicht einseitig, sondern zweiseitig verläuft: Auf der einen Seite als Abhängigkeit von Anerkennung und auf der anderen Seite als Ausgesetztheit an eben diese Abhängigkeit von Anerkennung. Ich spreche diesbezüglich von der *doppelten Asymmetrie des Sozialen*. Deren Verlauf will ich nun abschließend deutlich machen.

Zunächst will ich noch einmal auf die Philosophie Hegels zurückkommen. Im letzten Kapitel habe ich eine subalterne Lesart von Hegel unternommen, die darauf gezielt hat, die minimalen Bedingungen einer Theorie der Anerkennung freizulegen. Minimal soll dabei heißen, dass es nicht um die Bedingungen für die Entwicklung einer voll entfalteten Subjektivität geht, sondern um die not-

wendigen Bedingungen für das Zustandekommen von Subjektivität überhaupt. Als Urszene habe ich dabei das Herr-Knecht-Verhältnis verstanden. Dieses macht deutlich, dass dort, wo Hegel das Verhältnis zwischen Subjekten als eines der Symmetrie versteht, die minimale Theorie der Anerkennung es als von einer *Asymmetrie* getragen sieht. Insofern der Knecht von der Anerkennung des Anderen abhängig ist, ohne zu wissen, ob dieser ebenso von seiner Anerkennung abhängig ist, zeigt sich in seiner Figur die asymmetrische Abhängigkeit von Anerkennung deutlich. Erfahrbar wurde diese Abhängigkeit für den Knecht in der *Furcht vor dem Tod*. Eine Furcht, die ich nicht in erster Linie als Furcht vor dem physischen, sondern vor dem sozialen Tod verstanden habe, weil das Subjekt hier realisiert, dass es ohne die Anerkennung des Anderen nicht dazu in der Lage ist, seinem Selbstverständnis zu einer sozialen Existenz zu verhelfen. Die soziale Existenz des Subjekts, so macht die Figur des Knechts deutlich, hängt zunächst am Faden der Abhängigkeit des Anderen. Bevor das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem in ein Verhältnis der wechselseitigen Symmetrie übergeht, konstituiert es sich zunächst als eines der einseitigen Asymmetrie.

Der Asymmetrie der Anerkennung stellt das Denken von Levinas nun die Asymmetrie der Verantwortung gegenüber. Und ganz ähnlich, wie Hegel diese Asymmetrie in einer exemplarischen Figur verdichtet hat, versucht auch Levinas seinen Gedanken in einer paradigmatischen Figur zum Ausdruck zu bringen. Es handelt sich dabei um die Figur der ›Geisel‹ (*otage*). Ich will diese Figur, der ich mich im nächsten Kapitel ausführlich zuwenden werde, bereits vorab ins Spiel bringen, um deutlich zu machen, dass sie sich als Gegenentwurf zur hegelschen Figur des Knechts verstehen lässt. Wollte man sich für einen Moment eine Überblendung des ›Jargons des Einen‹ mit dem ›Vokabular des Anderen‹ erlauben, müsste man davon sprechen, dass *der Herr die Geisel des Knechts ist* – eine Umkehrung, die Levinas andeutet, wenn er festhält: »Nicht Herrschaft auf der einen Seite und Abhängigkeit auf der anderen, sondern Herrschaft in dieser Abhängigkeit.«⁶⁸ Die Erfahrung der Geiselschaft ist für Levinas der Erfahrung der Knechtschaft also diametral entgegengesetzt. Während Hegel, ausgehend von der einen Seite mit der Figur des Knechts, eine radikale Abhängigkeit von Anderen am Grunde unserer sozialen Beziehungen freigelegt hat, zielt Levinas mit

68 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 159. Ganz ähnlich hält Derrida im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Gastfreundschaft fest: »Der Herr [...] wird also zur Geisel.« (Jacques Derrida, *Von der Gastfreundschaft* (1997), Wien 2001, S. 90) Derrida hat an dieser Stelle zwar nicht die Figuren von Herr und Knecht vor Augen, sondern das Verhältnis vom Hausherrn zum Fremden, aber von der Sache her geht es ihm an dieser Stelle um eine ganz ähnliche Umkehr der intersubjektiven Asymmetrie, wie ich sie in Bezug auf Hegel und Levinas nachzuzeichnen versuche.

der Figur der Geisel darauf, ausgehend von der anderen Seite, eine fundamentale Ausgesetztheit gegenüber dieser Abhängigkeit deutlich zu machen. Levinas will also eine gänzlich andere Art der Asymmetrie denken als Hegel. Mit der Figur der Geisel geht es ihm um eine unhintergehbare asymmetrische Verantwortung für den Anderen. Sehr schön deutlich wird dieser Perspektivwechsel zur hegelischen Philosophie an der Erfahrung, welche Levinas mit dem Auftauchen des Anderen verbindet. Für Hegel, so hatten wir gesehen, stand die »Furcht vor dem Tod« im Mittelpunkt der intersubjektiven Begegnung. In Entgegensetzung zu dieser Formel nun spricht Levinas davon, dass die grundlegende Erfahrung der Geiselschaft darin besteht, dass »die Furcht vor dem Tode sich umkehrt in die Furcht, einen Mord zu begehen«.⁶⁹ Wo bei Hegel also die Sorge um das eigene Leben und Sterben im Vordergrund steht, ist es bei Levinas die Sorge um das Leben und Sterben des Anderen.

Während uns Hegel anhand der Figur des Knechts die Asymmetrie der Anerkennung vor Augen geführt hat, will uns Levinas anhand der Figur der Geisel die Asymmetrie der Verantwortung aufzeigen. Eine Asymmetrie, welche die von Hegel herausgearbeitete Asymmetrie weder aufhebt noch durchstreicht, sondern zeigt, dass sich im Sozialen konstitutiv zwei unaufhebbare, nicht miteinander verrechenbare Asymmetrien gegenüberstehen. Dieses unumkehrbare Verhältnis zweier sozialer Gefälle lässt sich als *chiasmatische Asymmetrie* bezeichnen.⁷⁰ Der Begriff des Chiasmus geht dabei auf den griechischen Ausdruck *chiasma* zurück, der für den Buchstaben »X« steht. Und es ist genau diese Form der X-Überkreuzung, welche die doppelte Asymmetrie des Sozialen am besten zur Anschauung bringt. Sie macht deutlich, dass es sich bei der intersubjektiven Beziehung nicht um ein Gleichheitsverhältnis handelt, das von links nach rechts wie von rechts nach links zu lesen wäre, sondern um ein Verhältnis, das nur in eine Richtung seinen jeweils spezifischen Sinn entfaltet. Das Verhältnis zwischen mir und dir und dasjenige zwischen dir und mir gestaltet sich nicht auf die gleiche Weise. Der Raum des Sozialen lässt sich nicht als ein symmetrischer Raum beschreiben, sondern nur als ein gekrümmter Raum, in dem die an der sozialen Interaktion Beteiligten mit zwei entgegengesetzten asymmetrischen Gefällen kon-

69 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 359.

70 Ganz ähnlich kommt auch Adriaan T. Peperzak in seiner Auseinandersetzung mit Hegel und Levinas zu dem Schluss, dass die soziale Beziehung als eine »doppelte oder chiasmatische Asymmetrie« beschrieben werden kann (»Anerkennung im Werk von Emmanuel Levinas«, a.a.O., S. 161). Ebenso spricht Uwe Justus Wenzel davon, dass sich die soziale Beziehung nach Hegel und Levinas in einer »Wechselseitigkeit von Asymmetrien konstituiert, durch welche diese Asymmetrien nicht etwa »aufgehoben« würden«. (»Spiegelfechterei? Einige Einwände gegen Levinas' Kritik des Prinzips »Anerkennung«, in: *Hegel-Jahrbuch* 1996, S. 220-227, hier: S. 223)

frontiert sind.⁷¹ Wir haben es also mit genau eben jener Symmetrie der Asymmetrie zu tun, die ich anfangs bereits im Rückgriff auf Derrida angesprochen hatte. Sie kommt in vielen der Grundbegriffe von Hegel und Levinas zum Ausdruck, die in ihrer Entgegensetzung direkt aufeinander bezogen scheinen, wie etwa: Abhängigkeit und Ausgesetztheit, Für-Sich-Sein und Für-Andere-Sein, Begehren nach Anerkennung und Betroffenheit von Verantwortung oder Furcht vor dem Tod und Furcht vor dem Mord. Bereits auf der terminologischen Ebene deutet sich hier an, dass das Verhältnis von Hegel und Levinas nach dem Muster von Ruf und Antwort gedacht werden kann. Die Theorie der Anerkennung ruft die Theorie der Verantwortung hervor – letztere wäre also ohne erstere nicht möglich. Zugleich jedoch wäre erstere ohne letztere unvollständig und einseitig – denn erst die Theorie der Verantwortung erlaubt es, die Bewegung des Anerkennens nicht nur als Bewegung vom Einem zum Anderen, sondern zugleich auch als Bewegung vom Anderen zum Einen zu verstehen.

71 Auch Levinas spricht an einer Stelle von einer durch die intersubjektive Beziehung hervorgerufenen »Krümmung des Raumes«. (*Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 421)

4 Die Figur der Geisel

Die Idee von Levinas' Sozialphilosophie verdichtet sich in der Figur der ›Geisel‹ (*otage*). Deren programmatischen Charakter hält Levinas mit den Worten fest: »Man muß den Menschen von der Bedingung oder Unbedingung der Geisel her denken.«¹ Der Ausdruck der Geiselschaft, der zum ersten Mal 1967 in dem Aufsatz »Sprache und Nähe« auftaucht und dem dann im Verlauf von Levinas' weiterer Arbeit eine immer größere Prominenz zukommen wird, bezeichnet eine Struktur der unhintergehbaren Asymmetrie. Dadurch besitzt die Figur der Geisel große Ähnlichkeit zu derjenigen des ›Knechts‹, auf die sich Levinas in seinem Denken an einigen Stellen wiederholt bezogen hat. Auch diese verkörpert eine in unsere sozialen Beziehungen eingelassene Asymmetrie. Man ist daher auf den ersten Blick versucht, in der Figur der Geisel eine Reminiszenz an die Figur des Knechts zu sehen – eine Vermutung, die sich zu bestätigen scheint, wenn Levinas an einer Stelle davon spricht, dass dem Subjekt eine ›Knechtsdemut‹ zukommt.² Beim zweiten Blick wird jedoch unmissverständlich deutlich, dass sich Levinas mit der Figur der Geisel gerade von Hegels Figur des Knechts absetzen möchte. Und das liegt nicht allein daran, dass ihm die hier angedeutete Asymmetrie noch nicht radikal genug zu sein scheint, sondern vor allem daran, dass Levinas nicht wie Hegel darauf zielt, eine *rekognitive Abhängigkeit*, sondern vielmehr eine *moralische Ausgesetztheit* im Herzen des Sozialen freizulegen.³

- 1 Emmanuel Levinas, »Ohne Identität« (1970), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 85-104, hier: S. 102.
- 2 Emmanuel Levinas, »Die Bedeutung und der Sinn« (1964), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 9-61, hier: S. 46.
- 3 Wichtige Zugänge zum Motiv der moralischen Ausgesetztheit im Anschluss an Levinas stammen von: Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft* (1994), aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2002; Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main 2007; Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik* (1993),

Das Vorhaben von Levinas sollte nun jedoch nicht dahingehend verstanden werden, als wolle es die Figur des Knechts durch die Figur der Geisel substituieren. Vielmehr gilt Levinas die moralische Ausgesetztheit der Geiselschaft gerade als Korrelat zur rekognitiven Abhängigkeit der Knechtschaft. Auf das Vokabular von Hegel zurückgewendet bedeutet das, dass der Herr letztlich nicht nur den Knecht unterwirft, sondern diesem zugleich auch unterworfen ist – wenn auch auf eine qualitativ ganz andere Art und Weise. Dort nämlich, wo sich der Knecht aufgrund seiner Abhängigkeit von seinem Herrn als symbolisch verletzbares Wesen wiederfindet, trägt der Herr eine Verantwortung für eben diese Verletzbarkeit, was ihn zu einem grundlegend moralischen Wesen macht. Während der Herr gegenüber dem Knecht also eine existenzielle Macht auszuüben vermag, besitzt der Knecht gegenüber dem Herrn eine moralische Macht, durch welche dieser zu seiner Geisel wird. In der Figur der Geiselschaft kündigt sich so eine Kraft an, welche der von Hegel herausgearbeiteten Asymmetrie des Sozialen entgegensteht: die Kraft einer in unsere sozialen Beziehungen unhintergebar eingelassenen moralischen Normativität.

Freilich ist es auf den ersten Blick frappierend, die Moralität unserer sozialen Beziehungen gerade im Ausgang von der Figur der Geisel zu erschließen; verweist die Szene der Geiselnahme doch auf ein asymmetrisches Verhältnis, das sich gerade durch die Verletzung von moralischen Normen auszeichnet. Dies mag auch einer der Gründe dafür sein, dass die Figur der Geisel in der Rezeption oftmals unberücksichtigt geblieben ist und an ihrer Stelle die moralisch eher positiv imprägnierten Begriffe aus Levinas' Arbeit in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt worden sind.⁴ Es ist jedoch gerade die auf den ersten Blick paradoxe Kopplung von Geiselschaft und Moralität, die besonders gut drei Grundüberzeugungen von Levinas zum Ausdruck bringt: Erstens liegt die Quelle der Moralität für ihn nicht in der Reflexivität der Vernunft, sei es als Gebrauch von Regeln der Klugheit, als Universalisierung von Handlungsmaximen oder als

aus dem Englischen von Ulrich Bielefeld und Edith Boxberger, Hamburg 1995; sowie: Simon Critchley, *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, Zürich und Berlin 2008. Instruktive Einführungen in Levinas' Überlegungen zur Moralität geben: Andreas Gelhard, *Levinas*, Leipzig 2005; Pascal Delhom, *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000; Sabine Gürtler, *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*, München 2001; und: Michael L. Morgan, *Emmanuel Levinas*, Cambridge 2011.

4 Auffällig ist beispielsweise, dass keiner der über achtzig Beiträge aus der ansonsten sehr sorgfältig zusammengestellten Edition von Claire Katz und Lara Trout (Hg.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 4 Bde., London 2005, explizit der Figur der Geisel gewidmet ist.

Orientierung an Wertehierarchien, sondern in der *Ausgesetztheit an Alterität*. Zweitens basiert Moralität aus Levinas' Perspektive nicht auf einer Beziehung der wechselseitigen Gleichheit und des symmetrischen Ausgleichs zwischen zwei Parteien, sondern auf dem Verhältnis einer einseitigen *Asymmetrie der Verantwortung*. Drittens schließlich hat die Moralität der Alterität zur Folge, dass der Prozess der Selbstverwirklichung nicht mehr im Ausgang von einem souveränen, sondern vielmehr im Ausgang von einem responsiven Subjekt gedacht werden muss. Diese *Responsivität der Subjektivität* ist für Levinas letztlich der wichtigste Grund, seine Überlegungen auf die Figur der Geisel zuzuspitzen: sie bringt nämlich zum Ausdruck, dass sich Menschen je schon in der Gewalt von Anderen befinden – eine Gewalt, die Levinas auch als »gute Gewalt« bezeichnet, da sie die Moralität unter den Menschen hervorbringt.⁵ Die angesprochenen Punkte – Ausgesetztheit an Alterität, Asymmetrie der Verantwortung und Responsivität der Subjektivität – machen deutlich, dass das Anliegen von Levinas' Philosophie, das so oft mit dessen einschlägiger Formulierung von der »Moral als erster Philosophie« wiedergegeben worden ist, nicht darin besteht, eine Theorie der Moral auszuarbeiten, sondern vielmehr darin, zu bestimmen, warum und wie uns die Frage der Moral überhaupt betrifft.⁶ Seine Antwort wird diesbezüglich lauten, dass die Moral nichts ist, das wir mithilfe der Vernunft aufsuchen müssen, sondern vielmehr etwas, von dem wir heimgesucht werden: Die Moral hat einen Nötigungscharakter – eben dieser Gedanke ist es, den Levinas mit der Figur der Geisel zum Ausdruck bringt.

Ich will Levinas' Überlegungen zur Geiselschaft im Folgenden in drei Schritten rekonstruieren. Den Anfang macht die Rekonstruktion der Phänomenologie der Beziehung zum Anderen im Ausgang von der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht. Levinas versteht diese Situation wesentlich als eine kommunikative Relation, in welcher Anspruch, Antwort und Verantwortung in ein unauflösbares Bedingungsverhältnis miteinander treten. Es ist diese responsive Struktur der Kommunikation, die für Levinas als Ausgangspunkt einer grundlegenden Bindung an den anderen Menschen verstanden werden muss (Teil 4.1). Der normative Gehalt dieser Bindung an den Anderen wird nun in jenem Moment deutlich, wo man den Blick von der formalen Struktur der Kom-

5 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, S. 107. Ebenso: Emmanuel Levinas, »Humanismus und Anarchie« (1968), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 61-85, hier: S. 75.

6 »Die Moral ist nicht ein Zweig der Philosophie, sondern die erste Philosophie.« (Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1993, S. 442)

munikation auf deren qualitative Beschaffenheit hin lenkt. Deutlich wird dann, dass die Begegnung mit dem Anderen im Ausgang von der Konfrontation mit dessen symbolischer Verletzbarkeit her verstanden werden muss und dass das Subjekt nur durch die Ausübung einer singulären und einer allgemeinen Gerechtigkeit für diese Verletzbarkeit Sorge zu tragen vermag (Teil 4.2). Im Ausgang von dieser Diagnose will ich dann im letzten Schritt auf Levinas' Bestimmung der Subjektivität als Geiselschaft zu sprechen kommen. Im Anschluss an den Begriff des moralischen Bewusstseins werde ich zeigen, inwiefern Subjektivität für Levinas in der Struktur von Anrede und Antwort fundiert ist. Ausgehend davon wird dann deutlich werden, dass Levinas' Figur der Geisel und Hegels Figur des Knechts nicht für zwei unterschiedliche Modelle von Subjektwerdung eintreten, sondern lediglich zwei Seiten jener kommunikativen Beziehung zum Anderen beschreiben, in der wir uns als soziale Wesen je schon befinden (Teil 4.3).

4.1 Die Phänomenologie des Angesichts

Die Urszene der intersubjektiven Begegnung bildet für Levinas die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht. Diese versteht er im Kern als eine kommunikative Szene, in der sich ein sprechendes und ein angesprochenes Subjekt gegenüberstehen. Die spezifische Signatur von Levinas' Projekt besteht nun darin, dass er nicht wie etwa Hegel das sprechende Subjekt, sondern das angesprochene Subjekt zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht. Seine Arbeit wendet sich damit einer oftmals vernachlässigten Seite des kommunikativen Paradigmas zu: Indem sie danach fragt, was es heißt, der Adressat oder die Adressatin einer Rede zu sein, versteht sie die Kommunikation vom Register der Responsivität her. Dieses möchte ich im Folgenden rekonstruieren, indem ich das Verhältnis zwischen jenen drei Grundbegriffen klären werde, die im Zentrum von Levinas' Analyse der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht stehen. Das ist zunächst der Begriff des *Anspruchs*, der das kommunikative Geschehen in der intersubjektiven Situation in Gang bringt, insofern er jene grundlegende Form der Adressierung darstellt, die in das Angesicht des Anderen je schon eingeschrieben ist. In einem zweiten Schritt werde ich mich dann dem Begriff der *Antwort* zuwenden, der für Levinas in einem unabwendbaren Bedingungsverhältnis zum Anspruch steht, bevor ich im dritten Schritt schließlich auf den Begriff der *Verantwortung* zu sprechen komme. Hier soll deutlich werden, dass die Wahl der Antwort das Subjekt je schon in eine Beziehung zum anderen Menschen stellt, in der es für sein Tun Verantwortung übernehmen muss.

Der Anspruch

Was Levinas an der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht fasziniert, ist der wechselseitige und unverhüllte Blick in das Gesicht des anderen Menschen. Die Faszination, die Levinas für dieses Blickgeschehen hegt, lässt sich deutlich machen, wenn man sich vor Augen führt, was den Blick in ein ›lebendiges Gesicht‹ von demjenigen auf ein ›porträtiertes Gesicht‹ unterscheidet. Auf der Abbildung eines Gesichts – sei es auf einem Gemälde, einem Foto oder einer Maske – vermag unser Blick zunächst ungestört zu ruhen. Er kann mit Muße die Farbe, Maserung, Tönung und Schattierung der Augen wahrnehmen, sich in die Poren und Falten der Haut vertiefen und langsam die Konturen von Augen, Nase und Wange entlang gleiten. Die Abbildung eines Gesichts lässt sich also Stück für Stück betrachten. Anders dagegen das lebendige Gesicht: Dieses, so Levinas, erlaubt uns nicht zu verweilen; hier wird unser Blick beunruhigt.⁷ Nur schwer etwa lässt sich dem Anderen direkt in die Augen sehen, ohne etwas zu tun. Das liegt für Levinas daran, dass der Andere das Blickverhältnis umzukehren vermag. Während das porträtierte Gesicht den Blick stumm erträgt, vermag der Andere den Blick zu erwidern: Er kann zurückblicken. Und dieser Blick verlangt von mir eine Geste: ein Lächeln, einen Augenniederschlag oder eine Grimasse. Und obwohl wir diese Gesten auch verweigern und dem Anderen regungslos in die Augen blicken können, so zeugt die außerordentliche Anstrengung, die diese Regungslosigkeit kostet, doch nur von der Forderung, die der Blick des Anderen an uns stellt. »Der Andere«, so hält Levinas diese besondere phänomenologische Eigenheit fest, »zwingt sich mir auf als eine Forderung.«⁸ Es ist nun genau die Betroffenheit von dieser *Forderung (exigence)*, welche für ihn die ursprüngliche Erfahrung der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht ausmacht. Sie ist es, durch welche sich der Blick auf ein porträtiertes Gesicht von demjenigen in das lebendige Gesicht eines Gegenübers unterscheidet.

Die Fundierung der intersubjektiven Begegnung im Blickgeschehen ist ein methodischer Zug, den Levinas von Jean-Paul Sartre epochemachender Analyse der Scham übernommen hat. Sartre hat dort gezeigt, dass die Besonderheit

7 Levinas drückt diesen Umstand mit den Worten aus: »Das Angesicht nötigt sich auf, ohne daß wir gegen seinen Anruf taub sein könnten.« (Levinas, »Die Spur des Anderen« (1963), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 209-236, hier: S. 224) Ganz ähnlich formuliert auch Bernhard Waldenfels: »Das menschliche Gesicht entpuppt sich als Herd einer Beunruhigung.« (»Das Gesicht des Anderen«, in: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main 2005, S. 246-264)

8 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 120.

des Blicks des Anderen darin liegt, dass er nicht zum Gegenstand zu werden vermag.⁹ In dem Moment, in dem ich mich demjenigen, der mich anblickt, zuwende, bleiben von seinem Blick nur seine Augen zurück. Diese können – ähnlich wie beim porträtierten Gesicht – zwar zum Gegenstand intensiver sinnlicher Wahrnehmung werden, je detaillierter aber die Wahrnehmung der Augen des Anderen ausfällt, umso mehr entgeht ihr das Phänomen des Blicks. Das liegt daran, dass der Blick des Anderen keine wahrnehmbare Eigenschaft ist, die an den Augen vorkommt, sondern auf eine Erfahrung der Betroffenheit verweist. Der Blick, so lautet Sartres entscheidende Pointe, wird nur zugänglich in der Erfahrung des Angeblicktwerdens; er lässt sich nur im Register der Widerfahrnis als Ereignis beschreiben. Was bei Sartre als Unterscheidung zwischen Auge und Blick auftaucht, lässt sich in der Philosophie von Levinas in Form einer impliziten Unterscheidung zwischen *Gesicht* und *Angesicht* wiederfinden.¹⁰ Auch für ihn gilt es nämlich als ausgemacht, dass die Forderung, die vom Blick des Anderen ausgeht, nicht Teil der materiellen Gestalt des Gesichts ist, sondern sich in diesem als Ereignis vollzieht. Während der Begriff des Gesichts für Levinas also für jenen Teil des Leibes des Anderen steht, der durch Augen, Nase und Mund gebildet wird, benennt der Terminus Angesicht jenes flüchtige Ereignis, in welchem auf diesem Gesicht eine Forderung zum Ausdruck kommt. Levinas nennt

9 Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), aus dem Französischen von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 466. Eine detaillierte Rekonstruktion von Sartres Analyse des Blicks habe ich im zweiten Abschnitt von Kapitel 3 unternommen.

10 Levinas gebraucht im französischen Original die Begriffe ›visage‹ oder ›face‹, für die sich zunächst die Übersetzung mit dem Begriff des Antlitz⁷ durchgesetzt hatte, um die außeralltägliche, philosophische Bedeutung hervorzuheben, die Levinas im Gesicht aufzeigt. Dadurch jedoch wurde dem Gesicht zugleich ein feierlicher und sakraler Klang verliehen, der nur schwer wieder an das Phänomen des Gesichts und seine Materialität rückzubinden ist. In jüngerer Zeit ist daher eine zunehmende Übersetzung von ›visage‹ als ›Gesicht‹ zu beobachten, die vor allem Thomas Wiemer mit seiner Übersetzung von *Jenseits des Seins* angestoßen hat. Die Übersetzung mit ›Gesicht‹ birgt jedoch wiederum die Gefahr, die konkrete Manifestation des Gesichts mit demjenigen zu verwechseln, was sich für Levinas in diesem Gesicht lediglich auf bevorzugte Weise zeigen kann. Ich werde daher im Folgenden von ›Angesicht‹ sprechen – ein Begriff, der mir weder allein in seiner sinnlichen noch in seiner ›übersinnlichen‹ Dimension aufzugehen scheint, sondern gerade für das Einlassen auf ein Gesicht steht, wie wir es in der deutschen Wendung ›von Angesicht zu Angesicht‹ gebrauchen. Der terminologischen Einheit halber, werden die Übersetzungen ›Gesicht‹ und ›Antlitz‹ in Zitaten im Folgenden von mir ebenfalls mit ›Angesicht‹ wiedergegeben. Vgl. zu dieser neueren Übersetzungstradition auch die Anmerkungen von Pascal Delhom und Alfred Hirsch in: Emmanuel Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich und Berlin 2007, S. 249; sowie: Gürtler, *Elementare Ethik*, a.a.O., 64.

dieses Ereignis auch die »Epiphanie des Angesichts«.¹¹ Und genau wie Sartre beschreibt auch er die Unmöglichkeit, dieses Erlebnis zu einem Gegenstand zu machen, da das Angesicht, in eben jenem Moment, wo es zum Gegenstand der Wahrnehmung werden soll, verschwindet. »In diesem Sinn kann man sagen, dass das Angesicht nicht ›gesehen‹ wird. Es ist das, was nicht Inhalt werden kann, den unser Denken umfassen könnte, es ist das Unenthaltbare, es führt uns darüber hinaus.«¹²

Mit dem Begriff der Epiphanie versucht Levinas also ähnlich wie Sartre die Ereignishaftigkeit der Begegnung mit dem anderen Menschen zu fassen. Seine Analyse unterscheidet sich jedoch von derjenigen Sartres in einer wesentlichen Hinsicht: Während dieser, orientiert am Vorbild der Beschämung, den Blick des Anderen als Festlegung und Fixierung verstanden hat, sieht Levinas ihn als Aufforderung und Appell.¹³ Wo für Sartre der Blick des Anderen das Handeln des Subjekts zum Erlahmen bringt, ruft er für Levinas also gerade zum Handeln auf.¹⁴ Diese Differenz in der Konzeption hat unterschiedliche Gründe – einer davon besteht darin, dass Sartre aus der Sicht von Levinas den Blick ganz und gar auf das Register des Optischen reduziert. Damit entgeht ihm aber, dass der Blick noch bevor er *etwas* sieht, *jemanden* ansieht. Um diese intersubjektive Dimension des Blicks angemessen zu beschreiben, muss neben das Register des Optischen, das auf die Gegenständlichkeit gerichtet ist, das Register des Kommunikativen, welches auf Subjektivität gerichtet ist, treten. Letzteres hat zur Folge, dass Levinas den Blick nicht mehr wie Sartre als einen ›sehenden Blick‹, sondern als einen ›sprechenden Blick‹ versteht. Er bringt das deutlich zum Aus-

11 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 104.

12 Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1996, S. 65. Hierin liegt auch der Grund, warum das Angesicht für Levinas letztlich auch nicht an das buchstäbliche Gesicht gebunden ist. Denn die vom Anderen ausgehende Forderung kann sich vom Kopf auf den Rumpf verlagern und sich beispielsweise auch auf dem Rücken ausdrücken. »Der ganze Leib, eine Hand oder eine Rundung der Schulter, können ausdrücken wie das Angesicht«, schreibt Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 383.

13 Programmatisch heißt es hierzu: »Das Auge leuchtet nicht, es spricht.« (Ebd., S. 89) Levinas' vollzieht diese Wendung vom Register des Optischen ins Register des Sprachlichen vor allem ein in: Ebd. Kap III.A. Vgl. dazu auch: Seán Hand: »The other voice. Ethics and expression in Emmanuel Levinas«, in: *History of the Human Sciences*, Bd. 10, 1997, S. 56-68; ebenso: Edith Wyschogrod, »Language and alterity in the thought of Levinas«, in: Simon Critchley und Robert Bernasconi (Hg.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, S. 188-205.

14 Levinas betont hier den Doppelsinn des französischen *regarder*, das neben dem »Ansehen« zugleich auch ein »Angehen« bezeichnen kann. Vgl. *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 72.

druck, wenn er programmatisch festhält: »Das Angesicht spricht.«¹⁵ Kommen wir nun zurück auf die ursprüngliche Beobachtung von Levinas, dass in der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht eine Forderung vom Blick des Anderen an uns ergeht, dann können wir diese Forderung im Anschluss an Levinas als den ›Anspruch des Anderen‹ bezeichnen.

Im Verlauf seiner theoretischen Arbeiten, die auf die Veröffentlichung von *Totalität und Unendlichkeit* folgen, hat Levinas die Struktur dieses Anspruchs zunehmend ausdifferenziert. Dabei tritt die Blickbeziehung gegenüber der Sprachbeziehung immer weiter in den Hintergrund. Was zunächst noch mithilfe der Sprache als Differenz zwischen Sehen und Ansehen gefasst worden war, wird nun als innersprachliche Differenz reformuliert. Dazu führt Levinas in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* die Unterscheidung zwischen dem *Sagen (dire)* und dem *Gesagten (dit)* ein. Von tragender Bedeutung ist hier vor allem die Sphäre des Sagens, die im Gegensatz zum Gesagten, welches für die propositionale, inhaltliche Dimension der Sprache einsteht, im schlichten Anzeigen des Faktums des Sprechens selbst besteht: Es ist »Zeichengeben vom Zeichengeben«, wie es Levinas wiederholt nennt, oder in Paraphrase: Es ist Zeichengeben vom Sprechen, Ausdruck vom Sprechen, Sprechen vom Sprechen.¹⁶ Was bedeutet es aber, davon zu sprechen, dass man spricht? Gehen wir davon aus, dass normalerweise nicht mit Dingen, sondern mit Menschen gesprochen wird, dann ist das Sprechen dadurch charakterisiert, dass sich Jemand an Jemanden wendet. Vom Sprechen Zeichen zu geben, heißt daher zuallererst, diese Struktur kenntlich zu machen, indem sie selbst ausgedrückt wird. Während die Bedeutung des Gesagten also im semantischen Gehalt einer Aussage liegt, besteht die Bedeutung des Sagens darin, auszudrücken, dass ein Mensch zu einem Mensch spricht. Versteht man den Anspruch des Anderen aus dieser Perspektive, dann besteht er darin, auszudrücken, dass sich Jemand an Jemanden richtet, ist er Ausdruck eines Sich-an-Jemanden-Richtens – und insofern ich selbst der Empfänger des Anspruchs bin, handelt es sich um ein: Sich-an-mich-Richten.¹⁷

15 Levinas, »Die Spur des Anderen«, a.a.O., S. 221.

16 Vgl. etwa: »Sagen heißt so Zeichengeben von nichts anderem als von ebenjener Zeichenhaftigkeit, jener Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit [...]« (Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 313)

17 Vgl. dazu auch Jacques Derrida in *Politik der Freundschaft*, a.a.O., der seine gesamten Überlegungen von einem »Sich-richten-an« in Form des Vokativs »O meine Freunde, es gibt keinen Freund« ausgehen lässt (ebd., S. 9). Die Bedeutung des ›Sagens‹ kehrt auch Simon Critchley heraus, wenn er schreibt, man könnte sagen, »daß der Inhalt meiner Worte, ihre identifizierbare Bedeutung, das Gesagte ist, während das Sagen die Tatsache des Adressierens dieser Worte an einen Gesprächspartner ist. Das Sagen ist die reine Radikalität des menschlichen Sprechens, von dir an mich

Im Mittelpunkt des Sagens steht also der Akt der Adressierung, ohne den das Sprechen ein zielloses Hervorbringen von Lauten wäre. Erst dieser macht aus dem Sprechen einen Sprechakt, der ein anderes Subjekt zur Antwort auffordert. Versteht man nun die Begegnung mit dem Angesicht von der Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem her, dann ereignet sich hier ein Sagen ohne jedes Gesagte. Denn das Angesicht des Anderen spricht noch nicht über etwas, es ist keine artikulierte Rede, sondern die reine Faktizität des Sprechens: Es ist Adressierung und Appell – die schiere Forderung nach einer Antwort.

Die Antwort

Ausgehend vom Ereignis der Adressierung beschreibt Levinas in einem zweiten Schritt das Verhältnis von Anspruch und Antwort. Seine Grundthese lautet dabei, dass man den Anspruch des Anderen nicht unerwidert lassen kann. Denn in dem Augenblick, wo wir mit ihm konfrontiert sind, können wir nicht einfach so tun, als ob nichts geschehen wäre, vielmehr sind wir gezwungen, auf irgendeine Art und Weise auf diesen Anspruch einzugehen. »Die Rede«, so hält Levinas fest, »verpflichtet zum Eingehen auf die Rede.«¹⁸ Er versucht diese These deutlich zu machen, indem er an verschiedenen Stellen seines Werkes Möglichkeiten diskutiert, durch die ein Subjekt dem Anspruch zu entkommen versucht. Die erste besteht im Versuch der *Abweisung*; sei es durch eine freundliche Ablehnung, ein harsches »Jetzt nicht!« oder durch eine abwertende Beleidigung. In jedem Fall soll hier der Anspruch des Anderen dadurch abgeschüttelt werden, dass er abgelehnt wird. Dabei muss das Subjekt jedoch feststellen, dass sich der Anspruch nicht zurückweisen lässt – vielmehr ist die Zurückweisung des Anspruchs selbst schon als eine Antwort zu verstehen. Auch dann nämlich, wenn sie nicht auf den konkreten Inhalt des Anspruchs eingeht, stellt die Abweisung eine Erwiderung auf den Akt der Adressierung dar. Die zweite Möglichkeit, die Levinas erwähnt, besteht in dem Versuch, dem Anspruch des Anderen durch *Schweigen* zu entkommen. Schweigen wird oftmals mit Nichtstun gleichgesetzt, was die Vermutung nahelegen könnte, dass es eine Möglichkeit wäre, dem Anspruch durch die Einnahme einer neutralen Haltung zu entgehen. Doch können wir uns durch das Nichtstun wirklich dem Anspruch des Anderen entziehen? Nein. Denn nichts zu sagen heißt nicht, nichts getan zu haben, als ob in der Welt

adressiert, des Ereignisses, mit einem Anderen in Beziehung zu stehen.« (Simon Critchley, »Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42, 1994, S. 643-651, hier: S. 649)

18 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 289.

nichts geschehen wäre, sondern es heißt, mit Nichts etwas getan, nämlich den Anderen nicht beachtet oder ignoriert zu haben. So ist also noch das Schweigen eine Erwiderung des Anspruchs und zeigt damit, dass es keine Möglichkeit gibt, der Beziehung zum Anderen zu entgehen. Levinas spricht diesbezüglich davon, dass man sich »der Rede, die von der Epiphanie des Angesichts eröffnet wird, nicht durch das Schweigen entziehen kann«. ¹⁹ Eine letzte Möglichkeit, dem Anspruch des Anderen zu entgehen, könnte in der *Delegation* der Antwort gesucht werden. Doch auch dieser Versuch vermag den vom Anderen abgesteckten Horizont nicht zu verlassen. Denn nur ich bin vom Anderen angesprochen worden, und auch wenn ich meine Antwort an einen Dritten delegiere, so ist diese Delegation doch selbst schon wieder eine Haltung. Das Wort weiterzureichen bedeutet bereits, Stellung zum Anspruch zu nehmen. Weil also selbst in der Delegation niemand an meine Stelle als Angesprochener treten kann, zeigt sich auch hier die Unmöglichkeit, dem Anspruch des Anderen zu entgehen.

Levinas' Überlegungen zur Unabwendbarkeit der Antwort sind oftmals mithilfe der Wendung, dass wir auf den Anspruch des Anderen »nicht nicht antworten« können, reformuliert worden. ²⁰ Diese Wendung macht deutlich, dass der Anspruch des Anderen nicht neutralisiert werden kann, da selbst die Verweigerung der Antwort noch als eine Reaktion verstanden werden muss, die eben jenen Anspruch, den sie abzuweisen versucht, in seinem Drängen bestätigt. Levinas bezeichnet dieses Insistieren des Anspruchs auch als ein »Ausgesetztsein an den Anderen, ohne dieses Ausgesetztsein selbst noch einmal übernehmen zu können« – oder auch mit einer seiner am meisten geschätzten rhetorischen Figuren als »Ausgesetztsein des Ausgesetztseins«. ²¹ Was er hier mithilfe der Figur der Hyperbel deutlich zu machen versucht, ist die Unhintergebarkeit des Anspruchs des Anderen. Empfänger eines Anspruchs zu sein, bedeutet, auf elementare Art und Weise zu einer Antwort genötigt zu sein. Unerbittlich geht uns der

19 Ebd., S. 288.

20 Vgl. exemplarisch Bernhard Waldenfels: »Der Anspruch, der etwas zu sehen, zu denken, zu tun und zu fühlen gibt, tritt auf mit einer *Unausweichlichkeit* [...] Sie führt dazu, dass ich auf einen vernommenen Anspruch nicht nicht antworten kann, denn auch eine Nichtantwort wäre eine Antwort.« (Bernhard Waldenfels, »Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie«, in: ders. und Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 35-50, hier: S. 46) Ähnlich hält auch Adriaan Peperzak fest: »Der Umstand, dass jemand spricht, genügt bereits für die Unabweisbarkeit und Notwendigkeit der Antwort.« (Adriaan Peperzak, »Daß ein Gespräch wir sind«, in: Bernhard Waldenfels und Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 17-34, hier: S. 19)

21 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 50.

Anspruch des Anderen an, fordert er von uns eine Antwort, ohne dass wir uns ihm entziehen könnten. Diese Unabwendbarkeit hat Jacques Derrida im Anschluss an Levinas mit der für ihn so typischen Wendung ins Futur II auf den Punkt gebracht: »Er wird verpflichtet haben.«²² Das Eigentümliche an dieser Konstruktion ist, dass sie auf eine zukünftige Vergangenheit verweist und dadurch eine Situation zu benennen imstande ist, in der etwas immer schon stattgefunden haben wird. Damit vermag sie auszudrücken, dass sich die Erwidderung auf den Anspruch jeder Verfügungsgewalt entzieht. Jenseits jedes Entscheidungsspielraums nennt die Formulierung ›wird haben‹ die Unumgänglichkeit einer Stellungnahme, auf die der Anspruch des Anderen je schon verpflichtet hat.

Die Responsibilität

Wir haben nun gesehen, dass sich die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht für Levinas durch ein notwendiges Bedingungsverhältnis zwischen Anspruch und Antwort auszeichnet. Einem anderen Menschen zu begegnen, bedeutet, seinem Anspruch ausgesetzt und damit zu einer Antwort gezwungen zu sein. Der Anspruch hat also einen performativen Charakter: Er macht das angesprochene Subjekt zu einem antwortenden Subjekt. Es ist nun genau diese Unausweichlichkeit der Antwort, von der aus Levinas das »ethische Wesen der Sprache« freilegen möchte.²³ Das ›Antworten auf‹ (*répondre à*) ist für ihn nämlich immer auch mit einer ›Verantwortung für‹ (*répondre de*) und einer ›Verantwortung vor‹ (*répondre devant*) verbunden.²⁴ Wie Levinas die Verwandtschaft zwischen diesen drei Begriffen versteht, die sich im Französischen noch einmal deutlicher als im Deutschen zeigt, gilt es im Folgenden aufzuklären.

Wenden wir uns zunächst der Redeweise zu, dass wir ›Verantwortung für‹ etwas übernehmen, was wir sagen oder tun. Alltäglich wird der Begriff in dieser Verwendungsweise in einem Sinn gebraucht, der darauf beruht, dass sich das

22 Jacques Derrida, »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich« (1980), aus dem Französischen von Elisabeth Weber, in: Michael Mayer (Hg.), *Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 42-84. Simon Critchley weist darauf hin, dass das Futur II aufgrund dieser Konstellation eine entscheidende Bedeutung für Derrida und Levinas besitzt. Vgl. Simon Critchley, »Bois. Derridas Final Word on Levinas«, in: Robert Bernasconi und Simon Critchley (Hg.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington 1995, S. 162-189, S. 168.

23 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 288.

24 Den Zusammenhang dieser drei Bedeutungsschichten streicht Derrida im Anschluss an Levinas heraus: »Stets trägt man Verantwortung für und verantwortet sich vor, indem man antwortet auf. Die letzte Modalität scheint daher die ursprünglichste zu sein.« (Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 338)

Subjekt als Urheber einer Tat anerkennt. Als Voraussetzung einer solchen Anerkennung gilt wiederum, dass es die Tat, für die es Verantwortung übernimmt, nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken ausgeführt hat. Der Begriff der Freiheit scheint daher die Bedingung zu umreißen, die gegeben sein muss, damit man überhaupt von einer Verantwortung sprechen kann. Wie nun lässt sich dieses Verständnis von Verantwortung in einen Zusammenhang mit der Antwort des Subjekts bringen? Schließlich haben wir ja gerade gesehen, dass das Subjekt für Levinas nicht aus freien Stücken antwortet, sondern durch den Anspruch zu einer Antwort gezwungen wird. Können wir in diesem Fall also noch davon reden, dass es für seine Antwort verantwortlich ist? Ist das Subjekt durch den Anspruch des Anderen nicht vielmehr unfrei geworden?

Levinas versucht diese Fragen zu beantworten, indem er an die Stelle einer Vorstellung von Freiheit als autonomer Selbstbestimmung einen Begriff der Freiheit als heteronomer Selbstbestimmung setzt. Diesen scheinbar in sich widersprüchlichen Gedanken bringt sein Begriff der »eingesetzten Freiheit« zum Ausdruck.²⁵ Mit ihm will er deutlich machen, dass das Besondere des Verhältnisses Von-Angesicht-zu-Angesicht gerade darin liegt, dass das Subjekt durch den Zwang zur Antwort nicht aus der Verantwortung entlassen wird, sondern vielmehr Verantwortung für etwas übernehmen muss, dessen Anfang und Ursprung es gerade nicht selbst ist. Levinas spricht hier von einer »Verantwortung für *den Anderen*, für das, was nicht in mir begonnen hat.«²⁶ Warum sich in diesem Fall noch mit gutem Grund von Verantwortung reden lässt, kann damit begründet werden, dass das Subjekt zwar zu einer Antwort gezwungen ist, die Art und Weise, wie es diese Antwort gibt, aber allein bei ihm liegt. Anders gesagt: Das »*Dass*« der Antwort ist zwar unvermeidlich, im »*Wie*« der Antwort aber liegt ein Freiheitsspielraum, welcher das Subjekt verantwortlich macht.²⁷ Der Anspruch des Anderen lässt dem Subjekt also die Möglichkeit der Freiheit innerhalb einer Unfreiheit: Zwar hat es dem Anderen zu antworten – wie genau diese Antwort jedoch ausfällt, welchen Sprechakt es wählt, liegt allein an ihm. Levinas hält diesen Doppelcharakter des Antwortgeschehens fest, wenn er schreibt:

25 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 438.

26 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 280.

27 »Die Antwort enthält also ein Moment der Notwendigkeit – das Daß – und ein Moment der Verantwortung – das Wie. Verantwortlich bin ich [...] in der Wahl meiner Antwortmöglichkeiten, die von der Andersheit, mit der ich konfrontiert bin, nicht vorweg determiniert ist. [...] Die Verantwortung besteht also präzise in der Entscheidung des Subjekts für diese oder jene Handlung, der Erfindung dieses oder jenes Sprechaktes gegenüber dem Anderen.« (Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010, S. 141)

»Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung selbst abzulehnen.«²⁸ Die Struktur der Responsivität bringt das Subjekt also unvermeidlich in eine Position der Responsibilität: Das Antworten auf den Anspruch des Anderen ist immer mit einer Verantwortung für dieses Antworten verbunden.

Nachdem damit der Zusammenhang zwischen der ›Antwort auf‹ und der ›Verantwortung für‹ geklärt ist, können wir uns im nächsten Schritt dem Begriff der ›Verantwortung vor‹ zuwenden, der mehr oder weniger die Schlussfolgerung aus dem bisher Gesagten darstellt: Insofern ein Subjekt nämlich Verantwortung für seine Antwort auf den Anspruch des Anderen übernehmen muss, wird es früher oder später auch für eben diese Antwort einstehen müssen. Und zwar in dem Sinn, dass es sein Antworthandeln vor dem Anderen rechtfertigen muss. Denn auch wenn der Anspruch einen Nötigungscharakter besitzt, insofern er nicht abgelehnt werden kann, so bleibt im Zuge des Antworthandelns doch immer ein Spielraum für Entscheidungen, für die Verantwortung übernommen werden muss. Das hat zur Folge, dass das Subjekt die Vorstellung eines Guten ausbildet, mit dessen Hilfe sich sein vergangenes und zukünftiges Tun begründen und rechtfertigen lässt. Wenn ein Subjekt in der Beziehung zu Anderen aber notwendig dazu aufgerufen ist, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln, dann können wir sagen, dass seine Beziehung zu ihm zum Ursprung einer grundlegenden Moralität wird. In der Folge seiner *Verantwortung für die Antwort auf* den Anspruch des Anderen wird das Subjekt also dazu gebracht, eine *Verantwortung vor* dem Anderen zu übernehmen, wobei sich diese Übernahme auf konsistente Weise nur dadurch vollziehen kann, dass das Subjekt moralische Maßstäbe ausbildet, an denen es sein Antworthandeln orientiert. Aus der Responsibilität der Responsivität erwächst so auf ganz unmittelbare Weise ein Reich der Moralität – ein Reich, das freilich nur in dem Maße gedeiht und wächst, wie es die gesellschaftlichen Bedingungen dem Subjekt überhaupt ermöglichen, die ihm auferlegte Verantwortung anzunehmen.

Weil das Zusammenspiel von Responsivität und Responsibilität für Levinas das Stiftungsmoment des Moralischen bildet, ist seine Philosophie auch immer wieder als eine Form der *responsiven Ethik* gekennzeichnet worden. Deren Grundlage, so haben wir gesehen, bildet das Zusammenspiel von Anspruch, Antwort und Verantwortung: Während die Analyse des Anspruch deutlich ge-

28 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 317. Vgl. ebenso Derrida: »Diese Verantwortung, die uns, wenn man so sagen kann, unserer Freiheit überantwortet, ohne sie uns zu lassen, kommt vom anderen aus über uns.« (Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 310)

macht hat, das wir in der Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht vom Anderen betroffen sind, insofern wir dem Akt der Adressierung nicht entgehen können, hat die Untersuchung der Antwort gezeigt, dass die Erwidierung nicht suspendiert werden kann, da selbst das Ignorieren des Anspruchs noch eine Antwort ist. Das Moment der Verantwortung, so haben wir nun gesehen, bringt zum Ausdruck, dass zwischen Anspruch und Antwort ein Spielraum der Freiheit bestehen bleibt, den das Subjekt nur mithilfe der Moralität auszufüllen vermag. Dabei ist bis zu diesem Punkt noch völlig ungeklärt geblieben, worin die normativen Fundamente dieser Moralität bestehen. Bisher scheint es sich um eine ganz und gar formale Konzeption von Moralität zu handeln, die durch verschiedenste Inhalte ausgefüllt werden kann: sei es das Gute jenseits des Seins bei Platon, die Praxis der Tugend bei Aristoteles, die Erfahrung des Mitleids bei Hume, das höchstmögliche Glück der Zahl bei Mill, das moralische Gesetz bei Kant, der Ruf des Gewissens bei Heidegger oder das Nichtidentische bei Adorno.²⁹ Bislang ist noch nicht weiter deutlich geworden, worin genau der normative Maßstab des Antworthandelns besteht. Um diesen Maßstab und die mit ihm verbundenen Konsequenzen ausfindig zu machen, werde ich im nächsten Schritt die drei Stufen von Anspruch, Antwort und Verantwortung noch einmal aufnehmen und auf ihre normativen Implikationen hin befragen.

4.2 Die Verantwortung für den Anderen

Nachdem ich im ersten Abschnitt Levinas' Überlegungen zur Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht im Ausgang von einer responsiven Lesart rekonstruiert habe, will ich seine Gedanken jetzt in einem zweiten Schritt einer normativen Lesart unterziehen. Das heißt, dass es mir in der Folge nicht mehr so sehr um das unvermeidliche ›Dass‹, sondern um das ›Wie‹ der Antwort gehen wird – oder, wie sich Levinas ausdrückt: »Der Anruf reduziert sich nicht darauf, ein Korrelat herbeizurufen. Der Anruf läßt Raum für einen Seinsprozeß [...].«³⁰ Während die responsive Analyse bisher gezeigt hat, dass eine Antwort auf den Anspruch des Anderen unumgänglich ist, soll die normative Analyse jetzt zeigen, dass hier nach einer bestimmten Form der Antwort gerufen wird. Dadurch soll deutlich werden, dass die Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht nur die Quelle einer mehr oder weniger formalen Konzeption von Verantwortung ist, sondern

29 Auch Simon Critchley hält fest, dass der »formale Begriff der Forderung mit verschiedenen Inhalten gefüllt werden kann«. Vgl. ders., *Unendlich fordernd*, a.a.O., S. 23.

30 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 313.

zugleich auch einen Maßstab enthält, an dem sich die Verantwortung bemisst: die Verletzbarkeit des anderen Menschen. Levinas rekonstruiert diese Verletzbarkeit zunächst im Ausgang vom Begriff der *Nacktheit*, mit dessen Hilfe er zeigen will, dass wir durch den Anspruch immer schon mit einer existenziellen Verletzbarkeit des Nächsten konfrontiert sind. Ausgehend von dieser Verletzbarkeit zeigt er, dass die Antwort, nach welcher der Anspruch verlangt, in normativer Hinsicht nur in einer sprachlich artikulierten Antwort bestehen kann. Im Unterschied zur responsiven Analyse haben wir es bei der normativen Analyse daher nicht mehr mit einem weiten, sondern mit einem *engen Antwortbegriff* zu tun. Dieser, so werde ich dann in einem letzten Schritt deutlich machen, lässt sich in zwei Registern ausformulieren. Einerseits im Register einer *singulären Gerechtigkeit*, in der es gilt, allein für die Verletzbarkeit unseres Nächsten Sorge zu tragen, und andererseits im Register einer *allgemeinen Gerechtigkeit*, in der es um die Sorge um die Verletzbarkeit aller Menschen geht. Es sind diese beiden Formen der Gerechtigkeit, die für Levinas den normativen Maßstab bilden, an dem sich die Antwort auf den Anspruch den anderen Menschen zu bemessen hat.

Die Nacktheit des Anspruchs

Die normative Dimension des Anspruchs des Anderen wird an all jenen Stellen deutlich, an denen Levinas den Anspruch nicht mehr nur als *Forderung* (*exigence*), sondern auch als *Appell* (*appel*) beschreibt – wobei letzterer auch oftmals als ein Anrufen, Bitten oder Ersuchen paraphrasiert wird. Im Zentrum all dieser Beschreibungen des Anspruchs steht dabei der Begriff der *Nacktheit* (*nudité*).³¹ Dass dieser Begriff die Grundlage der appellativen Dimension des Anspruchs bildet, macht Levinas in einer Vorlesung aus dem Jahr 1975 deutlich: »Jemand, der sich durch seine Nacktheit – das Angesicht – ausdrückt, ist jemand, der dadurch an mich appelliert, jemand der sich in meine Verantwortung

31 Die tragende Rolle der Nacktheit im Anspruch hat Levinas auch noch in dem 1987 verfassten Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit* nachdrücklich herausgekehrt, wo er die menschliche Nacktheit als das eigentliche treibende Moment der sozialen Begegnung auszeichnet. Einschlägig steht hierfür auch die Aussage: »Sich als Angesicht manifestieren heißt, sich in seiner Nacktheit präsentieren.« (Ebd., S. 286) Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Nacktheit findet sich auch bei: Roger Burggraeve, »Violence and the Vulnerable Face of the Other. The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility«, in: *Journal of Social Philosophy*, Bd. 30, Heft 1, S. 29-45; sowie bei: Gürtler, *Elementare Ethik*, a.a.O., S. 101 f.

begibt: Von nun ab bin ich für ihn verantwortlich.«³² Nacktheit und Appell scheinen bei Levinas also in einem engen Zusammenhang zu stehen. Mehr noch: Die normative Seite des Anspruchs scheint sich überhaupt erst im Ausgang von diesem Begriff zu erschließen. Um dem Appellcharakter des Anspruchs auf die Spur zu kommen, müssen wir daher zunächst besser verstehen, worin die spezifische Nacktheit des Anspruchs besteht.

In einer zentralen Passage über die Ethik der Rede aus *Totalität und Unendlichkeit* unterscheidet Levinas drei Formen der Nacktheit: die Nacktheit der Dinge, die Nacktheit des Leibes und die Nacktheit des Angesichts.³³ Erstere bestimmt er als Überschuss einer Sache über ihre Finalität. Gemeint ist damit, dass all dasjenige, was nicht in der Zweckmäßigkeit einer Sache aufgeht, deren eigentliche Blöße ausmacht. Während diese Form der Blöße für Levinas nichts mit der Nacktheit des Angesichts gemein hat, steht die leibliche Nacktheit für ihn mit dieser in einer engen Verbindung: Die »Nacktheit des Leibes«, so hält er fest, »bezieht sich immer in der einen oder anderen Weise auf die Nacktheit des Angesichts.«³⁴ Die hier angedeutete Verbindung zwischen der Blöße des Angesichts und der Blöße des Leibes zieht sich nun wie ein roter Faden durch Levinas weitere Überlegungen. Überall dort nämlich, wo es darum gehen wird, die spezifische Beschaffenheit der Nacktheit des Angesichts deutlich zu machen, wird Levinas auf das Vokabular der Leiblichkeit zurückgreifen. Dabei ist natürlich nicht gemeint, dass die Nacktheit des Angesichts in der Nacktheit des Leibes besteht – auch wenn er manchmal hervorhebt, dass das Gesicht tatsächlich der am meisten ungeschützte und offen daliegende Teil des Körpers ist –,³⁵ sondern vielmehr, dass in der Blöße des Leibes besonders gut jene Beschaffenheit zum Ausdruck kommt, welche die Blöße des Angesichts auszeichnet. Das entscheidende Charakteristikum der leiblichen Nacktheit besteht für Levinas nun in deren Bedürftigkeit: sie ist in erster Linie Not – eine Not, deren drängenden Charakter er immer wieder dadurch deutlich zu machen versucht, dass er sie als »Frieren, Hunger und Durst leiden« beschreibt.³⁶ Der Bezug auf diese Notlagen soll deutlich machen, dass mit der Nacktheit eine existenzielle Verletzbarkeit des

32 Vgl. Emmanuel Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit* (1993), aus dem Französischen von Astrid Nettlein und Ulrike Wasel, Wien 1996, hier: S. 22.

33 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 100 ff.

34 Ebd., S. 102. Dort heißt es auch: »Die Nacktheit des Angesichts setzt sich fort in der Nacktheit des Leibes.«

35 Vgl. Levinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 64 f.

36 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 162. Ebenso: »So viele entgegengesetzte Bewegungen [...] treten im leiblichen Sein des Menschen zusammen; dieses ist Nacktheit und Not, die der anonymen Exteriorität der Hitze und der Kälte ausgesetzt sind.« (Ebd., S. 254)

Lebens des Subjekts gemeint ist. Wenn Levinas nun in der Folge wiederholt vom Angesicht »in seiner Not« spricht, dann können wir ihn also so verstehen, dass die an der Leiblichkeit diagnostizierte Verletzbarkeit für ihn eben jenes Moment ausmacht, durch das sich auch die Nacktheit des Angesichts auszeichnet.³⁷

Freilich nun bleibt die so gegebene Erklärung unbefriedigend. Auf dem Umweg über die leibliche Blöße macht uns Levinas nämlich lediglich deutlich, dass die Nacktheit des Angesichts aus der Verletzbarkeit des Subjekts resultiert, aber nicht, worin die Ursache dieser Verletzbarkeit liegt. Levinas' Argumentation bleibt so in zwei Hinsichten ungenügend: Zum einen ist die Deutung der Nacktheit des Angesichts im Ausgang von der Nacktheit des Leibes insofern nur wenig aufschlussreich, als hier die besondere normative Qualität des Anspruchs von der physischen Bedürftigkeit her expliziert wird. Der Anspruch des Anderen, so hatten wir aber gesehen, ist wesentlich ein sprachlicher Vorgang; seine eigentliche Domäne kann nicht das Register des Physischen sein, sondern er muss vielmehr im Register des Symbolischen zum Ausdruck kommen. Levinas' Beschreibung der leiblichen Nacktheit vermag diese Sphäre des Symbolischen aber gar nicht zu erreichen, weil sie diese entlang von Hunger, Durst und Kälte von vornherein auf das Register des Physischen reduziert. Der Versuch der Präzisierung des Begriffs der Nacktheit des Angesichts durch seine Übersetzung ins Register der Leiblichkeit kann daher keine geeignete Lösung sein, um die normative Seite des Anspruchs angemessen zu beschreiben. Zum anderen vermag der Umweg über die Leiblichkeit keine subjekttheoretische Verankerung des Begriffs der Nacktheit zu liefern. Weitestgehend ungeklärt bleibt nämlich, warum wir im Angesicht des Anderen je schon einer Nacktheit von der beschriebenen Qualität begegnen sollten. Indem Levinas auf das Register der Leiblichkeit zurückgreift, scheint er mir diese Frage weniger zu klären als vielmehr einfach aufzuschieben. Das Phänomen der Nacktheit wird so eher zu einer apodiktischen Setzung, denn zum Ergebnis einer detaillierten phänomenologischen Analyse.

Die normative Lesart des Anspruchs des Anderen kann meiner Meinung nach daher nur dann aufrechterhalten werden, wenn sich klären lässt, inwiefern die Nacktheit des Angesichts subjekttheoretisch im Register des Symbolischen fundiert ist. Damit sind wir an genau jenem Punkt angelangt, an dem wir uns die Überlegungen von Hegel zunutze machen können. Im letzten Kapitel hatte ich dafür argumentiert, Anerkennungs- und Alteritätstheorie im Verhältnis von Ruf und Antwort zu lesen. Jetzt wird deutlich, dass sich damit nicht nur eine Leerstelle im Denken von Hegel füllen lässt – nämlich was es bedeutet, ein Adressat

37 Vgl. etwa ebd., S. 287, 311 und 433.

des Begehrens nach Anerkennung zu sein –, sondern anders herum auch eine Leerstelle im Denken von Levinas: Hegels Theorie der Anerkennung erlaubt es nämlich, eben jenes Phänomen, das Levinas zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht, theoretisch einzuholen. Was dieser als Nacktheit des Anspruchs bezeichnet, so lautet also die Idee, der ich hier folgen möchte, lässt sich am besten im Ausgang von der Theorie der Anerkennung verstehen, da sie eben jene theoretischen Ressourcen bereitstellt, die es uns ermöglichen, die von Levinas mit der Nacktheit in Verbindung gebrachte Eigenschaft der Verletzbarkeit auf dem Niveau des Anspruchs zu beschreiben.

Im Ausgang von der Theorie der Anerkennung lässt sich die Verletzbarkeit des Subjekts von eben jenem Mangel verstehen, den Hegel in seiner Auseinandersetzung mit dem theoretischen Selbstbewusstsein diagnostiziert hat. Dessen Problem, so hatte Hegel gezeigt, besteht darin, dass es alleine nicht in der Lage ist, Gewissheit von seinem eigenen Selbstverständnis zu erlangen. Sicherheit darüber, wer es ist, kann es nur dadurch gewinnen, dass es seine Vorstellung von sich in der Welt vergegenständlicht. Dieses Ziel, so hatte Hegel argumentiert, wird erst mit der Anerkennung durch Andere erreicht – erst durch sie nämlich erhält das Subjekt jene Form der sozialen Existenz, die es ihm erlaubt, Gewissheit von sich zu erlangen. Vor der Interaktion mit Anderen vermag das Subjekt daher nicht mit Sicherheit zu sagen, wer es ist oder ob es überhaupt existiert. Es befindet sich im Zustand einer existenziellen Verletzbarkeit, die nicht leiblicher, sondern sozialer Natur ist. Hegel hat den Prozess der Subjektwerdung damit im Ausgang von einer existenziellen Gefährdung des Lebens des Subjekts beschrieben, die weniger von dessen physischer, als vielmehr von dessen symbolischer Vulnerabilität herrührt. Was Levinas uns am Register des Physischen deutlich zu machen versucht hat, lässt sich mit Hegel also genuin im Register der Symbolischen verstehen.

Begreift man die von Levinas attestierte Verletzbarkeit des Subjekts derart vor dem Hintergrund von Hegels Theorie der Anerkennung, dann wird der appellative Charakter des Anspruchs schnell einsichtig. Schon bei Hegel hatten wir ja gesehen, dass sich dasjenige, was aus einer theoretischen Perspektive als Mangel rekonstruiert werden kann, aus der phänomenalen Erfahrungsperspektive zunächst einmal als Verlangen zeigt. Hegel hatte hierfür den Terminus der ›Begierde überhaupt‹ gebraucht, die ich dann in der Folge als ›Begehren nach Anerkennung‹ reformuliert hatte. Es braucht nun nicht mehr als eine letzte begriffliche Übersetzungsleistung, um zu verstehen, wie dieses Begehren nach Anerkennung die Form eines Anrufs annimmt. Worauf das Begehren nach Anerkennung wesentlich zielt, so hatten wir ja gesehen, war die Bestätigung des Selbstverständnisses des Subjekts durch einen Anderen. Eine sinnliche Erschei-

nungsform erhält dieses Begehren nun genau in jenem Moment, wo es die Form eines Anrufs annimmt, in dem sich das ›Verlangen nach‹ als ›Ruf nach‹ artikuliert. Der Anruf, den Levinas zum Ausgangspunkt der normativen Dimension des Anspruchs macht, kann daher, so denke ich, als die einfachste Form der Artikulation des von Hegel diagnostizierten Begehrens nach Anerkennung verstanden werden – eine Artikulation, die nicht auf das gesprochene Wort angewiesen ist, sondern die sich vielmehr in eben jener Erscheinung zeigt, die Levinas das Angesicht nennt. Im selben Zuge, wie sich das Begehren als Ruf charakterisieren lässt, lässt sich die Form der Anerkennung, auf die dieser Ruf zielt, als Tatsache des Antwortgebens beschreiben, insofern jede Form der Antwort diejenige Rede, auf die sie antwortet, bestätigt. Das Antwortgeben ist daher als die grundlegendste Form der Anerkennung zu verstehen. Wenn sich nun aber dasjenige, was sich mit Hegel als Begehren beschreiben lässt, als Ruf artikuliert und wenn sich die geforderte Anerkennung zuallererst in der Antwort des Anderen inkarniert, dann lässt sich das Begehren nach Anerkennung auch als *Ruf nach einer Antwort* verstehen.

Auf der Basis dieses Anrufs lässt sich nun verständlich machen, wie die Verletzbarkeit des Subjekts Eingang in die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht findet. Denn einerseits, so haben wir gesehen, ist der Gegenstand dieses Anrufs nicht einfach eine kontingente Tatsache aus dem sozialen Lebens des Subjekts, sondern das grundlegende Faktum seiner sozialen Existenz. Und andererseits steht eben diese soziale Existenz in der Beziehung zum angerufenen Subjekt auf dem Spiel. Ich war auf diesen Punkt bereits im Zuge meiner sozialontologischen Deutung des Herr-Knecht-Verhältnisses zu sprechen gekommen. Dort hatte ich argumentiert, dass sich ein Subjekt, in dem Moment, wo es ein anderes Subjekt anruft, in besonderer Weise verletzbar macht. Durch seinen Anruf erkennt es nämlich das andere Subjekt als eines an, dessen Antwort für es von Bedeutung ist. Das hat zur Folge, dass es sich im Fall einer verletzenden Antwort auch nicht einfach von dieser frei machen kann, sondern diese vielmehr in sein Selbstverständnis integrieren muss. Die beiden genannten Punkte haben zur Folge, dass der Anruf die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht immer im Licht der symbolischen Verletzbarkeit des Subjekts erscheinen lässt – eine Verletzbarkeit, die durch den Anruf nicht einfach repräsentiert, sondern durch diesen vielmehr allererst erzeugt wird. Anders gesagt: Der Ruf nach einer Antwort, der um die Sicherung der sozialen Existenz des Subjekts besorgt ist, bringt eine symbolische Verletzbarkeit hervor, mit welcher das angerufene Subjekt im Zuge seines Antworthandelns umgehen muss.

Deutlich wird jetzt, dass im Rückgriff auf Hegels Theorie der Anerkennung eben jene beiden Probleme gelöst werden können, die bei der Rekonstruktion

von Levinas' Begriff der Nacktheit aufgetaucht waren. Zum einen lässt sich die Verletzbarkeit des Subjekts in der Tiefenstruktur von Subjektivität verankern, wodurch sie keine unhintergehbare phänomenale Setzung mehr darstellt, sondern vielmehr eine Bedingung der Lebensweise selbstbewusster Wesen. Zum anderen lässt sich diese Verletzbarkeit genuin auf der Ebene des Symbolischen beschreiben, insofern sie nicht im Register der physischen Bedürftigkeit, sondern im Register der Rede verstanden wird.

Nachdem nun deutlich geworden ist, dass uns die Nacktheit des Angesichts des Anderen in Form der Verletzbarkeit seines Anrufs begegnet, will ich jetzt den Faden einer normativen Lesart wieder aufnehmen. Auf der Basis der vorgestellten Überlegungen lässt sich der normative Charakter der Begegnung Von-Angesicht-zu-Angesicht jetzt nämlich als Effekt der durch den Anruf eröffneten Verletzbarkeit verstehen. Denn dasjenige, wonach der verletzbare Anspruch ruft, ist nicht einfach irgendeine beliebige Form der Antwort, sondern eine Antwort, die sich seiner Verletzbarkeit annimmt. Um das deutlich zu machen, hat Levinas den Anrufungscharakter des Anspruchs in Anlehnung an den Dekalog mithilfe der Formel »Du sollst nicht töten« (*Tu ne tueras point*) reformuliert.³⁸ Freilich hat er dabei in erster Linie einen Ruf nach physischer Unversehrtheit im Auge gehabt, insofern der Mord für ihn die extremste Form einer Verletzung darstellt. Im Zuge meiner anerkennungstheoretischen Lektüre der Nacktheit wurde nun aber deutlich, dass damit auch ein Verlangen nach sozialer Integrität gemeint sein kann. Das Tötungsverbot, an welches der Anspruch appelliert, bezieht sich dann nicht nur auf den physischen, sondern ebenso auf den sozialen Tod. Auf dessen grundlegende Bedeutung im Leben des Subjekts waren wir bei der Rekonstruktion von Hegels subjekttheoretischen Überlegungen gestoßen: Dort fungiert er als Chiffre für eben jenen Zustand, in welchem einem Subjekt gar keine Anerkennung von Anderen mehr zuteil wird, was zur Folge hat, dass dieses sich nicht mehr sicher sein kann, ob es überhaupt in der Welt existiert. Der Ausdruck des sozialen Todes kommt damit also in all jenen Situationen zur Anwendung, in denen die soziale Existenz des Subjekts von Auflösung bedroht ist. Die Formel

38 Für diese an vielen Stellen wiederkehrende Formulierung vgl. exemplarisch Emmanuel Levinas, »Ethik und Geist« (1952), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1996, S. 11-21, hier S. 18. An anderer Stelle drückt Levinas dieses Tötungsverbot auch als Bitte um Hilfestellung aus, wenn er davon spricht, dass es das »Angesicht des Anderen [ist], der den Selben um Hilfe anruft.« Und im Anschluss daran: »Meine Stellung als Ich besteht darin, dieser wesentlichen Not des Anderen begegnen zu können, Hilfsquellen zu finden.« (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 136 und 311)

»Du sollst nicht töten« ist vor diesem theoretischen Hintergrund daher nicht mehr nur als Ruf nach leiblicher, sondern auch nach sozialer Unversehrtheit zu verstehen. Wie eine solche Unversehrtheit gewährleistet werden kann, werde ich versuchen, im nächsten Schritt deutlich zu machen.

Das Sagen der Antwort

Wenden wir uns nun noch einmal der Antwort zu, dann wird deutlich, dass mit der normativen Analyse ein ganz anderer Begriff der Antwort ins Spiel kommt, als wir ihn in der responsiven Analyse gefunden hatten. Während wir es dort in erster Linie mit einem *responsetheoretischen* Antwortbegriff zu tun hatten, in dem jede Form der Reaktion als eine Antwort verstanden wurde, haben wir es jetzt mit einem *anerkennungstheoretischen* Antwortbegriff zu tun, der die Möglichkeit der verweigerten Antwort kennt. Exemplarisch lässt sich die Divergenz zwischen beiden Perspektiven am Phänomen des Schweigens aufzeigen. Dieses, so hatte ich im Zuge der responsiven Analyse argumentiert, stellt insofern eine Form der Antwort dar, als es nicht als Einnahme einer neutralen, sondern vielmehr einer bedeutungsvollen Haltung zu verstehen ist – im Alltag sprechen wir diesbezüglich auch von einem ›bereden‹ oder einem ›sprechenden‹ Schweigen. Aus responsetheoretischer Perspektive lässt sich das Schweigen daher als ein Sprechakt unter anderen verstehen. Das hat zur Folge, dass es aus dieser Perspektive keine Antwortverweigerung geben kann. Dadurch geht jedoch eine wichtige begriffliche Differenzierung verloren, wie ein Blick auf unsere Alltagssprache zeigt: Hier unterscheiden wir sehr genau, ob ein Gegenüber auf eine Frage oder einen Appell mit einem Sprechen oder einem Schweigen reagiert. Während wir im ersten Fall davon sprechen, dass der Andere uns eine Antwort *gegeben* hat, sprechen wir im zweiten Fall davon, dass er uns eine Antwort *verweigert* hat. Im Gegensatz zum responsetheoretischen Antwortbegriff verstehen wir das Schweigen im alltäglichen Umgang folglich gerade nicht als eine Antwort, sondern als Aussetzen der Antwort. Ich denke, dass uns diese alltags-sprachliche Redeweise darauf hinweist, dass es wichtig ist, zwischen der gegebenen Antwort und der verweigerten Antwort zu unterscheiden.³⁹ Nur so lassen

39 Auch Bernhard Waldenfels kommt in seinen Überlegungen auf diese Verdopplung des Antwortbegriffs zu sprechen: »So ist im Deutschen nicht jede ›Erwiderung‹ oder ›Entgegnung‹ eine ›Antwort‹, die das erstrebte Wissen oder die gewünschte Auskunft enthält [...] Es gibt also Antworten, die im engeren Sinne keine sind, so die bloße Erwiderung, die ausweichende Antwort, die schweigende Antwort.« (Waldenfels, *Antwortregister*, a.a.O., S. 189) Auch Jacques Derrida nennt das Schweigen eine Form der »Nicht-Antwort«, die darin besteht, den Fluss der Rede zu unterbrechen.

sich konzeptuell jene Erfahrungen der Nichtbeachtung, der Unsichtbarkeit und des Übergehens begrifflich adäquat einholen, die mit dem Ausbleiben der Antwort verbunden sind. Dass auch Levinas diese Erfahrungen beständig mit im Auge gehabt hat, wird deutlich, wenn er festhält: »Das Schweigen ist nicht die einfache Abwesenheit des Wortes; auf dem Grunde des Schweigens liegt das Wort wie ein tückisch zurückgehaltenes Gelächter.«⁴⁰

Im Zentrum der Unterscheidung zwischen einem responsetheoretischen und einem anerkennungstheoretischen Ansatz steht also die Unterscheidung zwischen einem weiten und einem engen Antwortbegriff. Während der Vorteil des weiten Antwortbegriffs darin besteht, gerade keine grundlegende Unterscheidung zwischen Sprechen und Schweigen zu treffen und so den kommunikativen Charakter der verweigerten Antwort in den Blick nehmen zu können, besteht der Vorteil des engen Antwortbegriffs darin, hier eine Grenze zu ziehen und auf den rekognitiven Charakter der Antwort aufmerksam zu machen. Auch wenn dadurch deutlich wird, warum es *sinnvoll* sein kann, zwischen dem Antwortgeben und dem Antwortverweigern zu unterscheiden, so ist damit noch nicht geklärt, wie diese Grenze *konzeptuell* gezogen werden kann. Warum ist das Schweigen, allen voran das ›beredte Schweigen‹, keine Antwort im anerkennungstheoretischen Sinne? Diese Frage lässt sich beantworten, wenn wir uns Levinas' Analyse des Schweigens zuwenden.⁴¹ Dieses, so hält er zunächst fest, »ist die Kehrseite der Sprache: Der Gesprächspartner hat ein Zeichen gegeben, sich aber aller Deutung entzogen – und eben dies ist das Schweigen, das erschreckt.«⁴² Deutlich wird an dieser Aussage, dass Levinas das Schweigen zunächst einmal als ein Zeichengeben versteht – das ist die responsetheoretische Seite seiner Analyse: Das Schweigen ist nicht bedeutungslos, sondern bedeutungsvoll. Zugleich insistiert er aber auch darauf, dass das Schweigen die Schwelle zur Sprache noch nicht genommen hat, was er auf die Vieldeutigkeit des Zeichens zurückführt – damit scheint mir gemeint zu sein, dass man sich in der Konfrontation mit dem Schweigen des Anderen niemals sicher sein kann, ob dieses einen Anschluss oder einen Abbruch der Kommunikation darstellt. Anders gesagt: Das Schweigen könnte Zeichen davon sein, dass mich der Andere ignoriert, es könnte aber

Vgl. »Das Wort zum Empfang« (1996), in: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, aus dem Französischen von Reinold Werner, München 1999, S. 31-169, hier: S. 146.

40 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 127.

41 Eine weitreichendere Auseinandersetzung mit Levinas' Überlegungen zum Schweigen habe ich unternommen in: »Levinas – Von der Gewalt des Angesichts zu Gewalt des Schweigens«, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. Von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, S. 172-195.

42 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 127.

auch Zeichen davon sein, dass er temporär unfähig ist, sich zu artikulieren, weil ihm der Schreck, die Wut oder die Angst in den Gliedern sitzt und ihn lähmt. Das Schweigen lässt daher eine Ambivalenz im Modus der Adressierung zurück.

Die Ambivalenz des Schweigens zeigt sich besonders deutlich, wenn man es in Kontrast zur Gabe des Wortes stellt. Levinas kennzeichnet diese folgendermaßen: »Das Wort des Anderen besteht darin, daß es dem gegebenen Zeichen zur Hilfe kommt, daß es seine eigene zeichenhafte Manifestation unterstützt, daß es durch diese Assistenz die Zweideutigkeit heilt.«⁴³ Das Sprechen, so argumentiert er hier, besteht nicht nur darin, Zeichen zu geben, sondern darüber hinaus auch darin, dieser Zeichengabe beizustehen. Anderes gesagt: Das Sprechen zeichnet sich nicht allein durch die Eigenschaft des Zeichengebens aus, sondern dadurch, dass dieses Zeichengeben zugleich noch einmal gegeben wird: Es ist Zeichengeben vom Zeichengeben. Damit sind wir bei exakt jener Formulierung angelangt, die Levinas gewählt hatte, um deutlich zu machen, was er im Gegensatz zur Kategorie des Gesagten unter dem Sagen versteht. Während das Gesagte für den Mitteilungsehalt der Sprache einsteht, steht das Sagen für den Akt der Adressierung ein, der aus dem Sprechen überhaupt erst einen Sprechakt macht, der an jemanden gerichtet ist.

Kommen wir noch einmal auf das Verhältnis von Anspruch und Antwort zurück, dann lässt sich jetzt klären, warum das Schweigen dieses Verhältnis untergräbt. Der Anspruch, so hatten wir gesehen, ist in normativer Hinsicht wesentlich als ein Ruf nach einer Antwort zu verstehen. Diese wird aber im Schweigen nicht gegeben, weil wir es hier nicht mit einem vollwertigen Sprachakt zu tun haben. Einen solchen stellt das Schweigen nicht dar, weil es den Anderen nicht als Anderen adressiert, sondern den Akt der Adressierung in der Schwebe hält. Die dadurch entstehende Inkompatibilität zwischen Anspruch und Schweigen lässt sich deutlich machen, wenn man zu ihrer Beschreibung noch einmal auf das Vokabular von Sagen und Gesagtem zurückgreift. Wenn der Anspruch des Angesichts nämlich ein Sagen *ohne* Gesagtes ist, ein reiner Akt der Adressierung ohne Mitteilung, dann kann das Schweigen als ein Gesagtes *ohne* Sagen verstanden werden, als ein Akt der Mitteilung ohne Adressierung. Anspruch und Schweigen würden dann zwei Extrempole markieren, in welche sich die Einheit von Sagen und Gesagtem auflösen kann. Während der Anspruch ein reines Sagen ist, ist das Schweigen ein vom Sagen nahezu vollständig abgelöstes Gesagtes – zwischen beiden besteht keinerlei Schnittfläche, die es erlauben würde, sie aufeinander zu beziehen. Folgt man diesen Überlegungen zum Charakter des Schweigens, wird verständlich, warum dieses aus einer anerkennungstheoreti-

schen Perspektive keine Antwort darstellen kann: Statt den Appell des Anderen zu bestätigen, lässt es ihn ins Leere laufen. Das hat zur Folge, dass sich das Subjekt nicht sicher sein kann, ob es für den Anderen überhaupt existiert. Es droht so in jenen Zustand des Mangels an Gewissheit von der eigenen Existenz zu geraten, den ich als sozialen Tod beschrieben hatte. Vor diesem kann ein Subjekt nur dadurch geschützt werden, dass sein Anspruch in Form einer sprachlich artikulierten Antwort erwidert wird; denn nur dort, wo miteinander gesprochen wird, vermag jene Form der sozialen Existenz zu entstehen, welche ein Subjekt benötigt, um die Gewissheit seiner selbst zu erreichen.

Die Gerechtigkeit der Verantwortung

Im Zuge der normativen Analyse des Anspruchs haben wir bisher gesehen, dass das Subjekt in der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht mehr zu irgendeiner beliebigen Form der Antwort (im Sinne eines weiten Antwortbegriffs) aufgerufen ist, sondern zu einer sprachlich artikulierten Form der Antwort (im Sinne eines engen Antwortbegriffs), weil nur hier eben jene Anerkennung gegeben wird, die den Anspruch vor Verletzung zu schützen vermag. Mit der normativen Analyse verändert sich jedoch nicht nur die Form der Antwort, die in der Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht im Spiel ist, es verändert sich auch die *Qualität* der geforderten Antwort. Das Verletzungsverbot, in welches der Anspruch des Anderen mündet, kann im Sprechen nur dann eingehalten werden, wenn die Antwort diesem Gerechtigkeit widerfahren lässt. Levinas macht dies deutlich, wenn er davon spricht, dass der Anspruch des Anderen »nach Gerechtigkeit schreit«. ⁴⁴ Die von ihm eingeforderte Gerechtigkeit kann dabei zwei grundlegend unterschiedliche Formen annehmen: Auf der einen Seite verlangt der Andere nach *singulärer Gerechtigkeit*, die ihn und nur ihn allein betrifft, und auf der anderen Seite verlangt er nach *allgemeiner Gerechtigkeit*, welche – um einen Ausdruck Kants zu paraphrasieren – die ganze Menschheit in seiner Person betrifft. Sehen wir nun, wie Levinas diese beiden Formen der Gerechtigkeit theoretisch genauer fasst. ⁴⁵

44 Ebd., S. 311.

45 Die Unterscheidung dieser zwei Formen der Gerechtigkeit orientiert sich an den unterschiedlichen Begriffen, die Levinas im Laufe seiner Arbeit gebraucht hat. In *Totalität und Unendlichkeit* nennt er die Verantwortung für die Einzigartigkeit des Anderen ›Gerechtigkeit‹, in *Jenseits des Seins* dagegen bezeichnet er damit gerade die Verantwortung für alle Anderen. Die zwei Begriffe der Gerechtigkeit, mit denen ich im Folgenden arbeite, finden sich bei Levinas also zwar der Sache nach sowohl im Früh- wie auch im Spätwerk – sie werden von ihm jedoch nicht gleichzeitig als ›Gerechtigkeit‹ bezeichnet. Hinzu kommt, dass er die singuläre Gerechtigkeit oftmals auch als Verantwortung bezeichnet – jenem Begriff also, den ich hier als Oberbegriff gewählt

Wenden wir uns zunächst der singulären Gerechtigkeit zu. Levinas bestimmt sie folgendermaßen: »Gerechtigkeit besagt: Jedem ist der Andere der Nächste.«⁴⁶ Wir können die Pointe dieser Aussage zunächst so verstehen, dass in der singulären Gerechtigkeit nicht wir selbst im Zentrum stehen (»Jeder ist sich selbst der Nächste«), sondern einzig und allein der Andere.⁴⁷ Das hat seinen Grund darin, dass sich das Verletzungsverbot des Anspruchs des Anderen zunächst einmal nur auf diesen selbst bezieht. Der Anspruch ist vorerst völlig selbstreferentiell: Er verlangt allein den Schutz seiner eigenen Verletzbarkeit, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was das für einen Zweiten oder Dritten bedeutet. Der Begriff der singulären Gerechtigkeit erweist sich damit als ein *terminus technicus*, der mit unserem alltagssprachlichen Begriff der Gerechtigkeit nur noch wenig zu tun hat, insofern hierunter zumeist ein Ausgleich zwischen mindestens zwei Parteien gemeint ist. In der singulären Gerechtigkeit, wie Levinas sie vor Augen hat, geht es aber gerade nicht um einen Ausgleich zwischen dem Selbst und dem Anderen, sondern einzig und allein um die Person des Anderen. Anders gesagt: Die singuläre Gerechtigkeit basiert nicht auf dem Prinzip der Symmetrie, sondern auf dem Prinzip der Asymmetrie.⁴⁸

Die innerweltliche Erscheinung einer solchen singulären Gerechtigkeit lässt sich am besten am Beispiel der idealtypisch zugespitzten familiären *Fürsorge* zwischen Eltern und Kindern deutlich machen, da hier das Prinzip der Asymmetrie auf sehr plastische Weise zum Ausdruck kommt.⁴⁹ Kennzeichnend für die familiäre Fürsorge scheinen mir dabei drei Momente zu sein: Erstens wird an der Eltern-Kind-Beziehung deutlich, wie die Bedürfnisse des Nächsten die Wünsche

habe. Auch wenn Levinas' Terminologie sich nicht an das Gebot der Einheitlichkeit hält und die von mir gewählte Terminologie quer zu derjenigen von ihm liegt, so lässt sie sich der Sache nach doch rechtfertigen. Vgl. zur Unterscheidung dieser beiden Dimensionen der Gerechtigkeit auch: Rodolphe Callin und François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris 2002, S. 42 ff. Eine ganz ähnliche begriffliche Unterscheidung im Anschluss an Levinas findet sich bei: Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* (1990), aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1991.

46 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 97.

47 »In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein – die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen [...]« (Ebd., S. 360)

48 »Die Gerechtigkeit«, so formuliert Levinas diese Idee, »besteht darin, im Anderen meinen Meister anzuerkennen.« (Ebd., S. 97)

49 Zur Verdeutlichung der singulären Gerechtigkeit greift Levinas neben dem Motiv der Fürsorge auch oftmals auf die Motive der Güte und der Heiligkeit zurück. Da es mir jedoch um eine säkularisierte Lesart von Levinas' Überlegungen geht, lasse ich diese beiden Motive hier außen vor. Zur Rolle der »Heiligkeit« in Levinas' Denken vgl. auch Bauman, *Postmoderne Ethik*, a.a.O., S. 84 und 125 f.

eines Subjekts übersteigen können. So verzichten Eltern aus Rücksicht auf die Bedürfnisse ihrer Kinder oftmals gerne auf Dinge, die sie selbst begehren – um Willen der Verwirklichung ihres Glücks, schieben sie auf ganz selbstverständliche Weise ihr eigenes Verlangen auf. Ebenso können Eltern die Vulnerabilität ihrer Kinder mit mehr Gewicht als ihre eigene empfinden. Um das heranwachsende Wesen vor Verletzung zu schützen, nehmen sie oftmals lieber selbst eine Demütigung in Kauf – ja im Extremfall opfern sie sogar ihr eigenes Leben für das Leben ihrer Kinder. An diesem Extremfall zeigt sich das Prinzip der Asymmetrie sehr deutlich: das Leben des Nächsten ist hier von größerer Bedeutung als das eigene Leben. Zweitens zeigt sich an der Eltern-Kind-Beziehung, dass die Ansprüche des Nächsten nicht immer dem Prinzip der Rechtfertigung unterliegen. Eltern sind bereit, Idiosynkrasien und individuelle Besonderheiten ihrer Kinder auch dann zu akzeptieren, wenn sie diese nicht nachvollziehen können. Kinder müssen ihre Wünsche und Bedürfnisse nicht rechtfertigen, da es für die Eltern oftmals keine wesentliche Rolle spielt, ob sie diese Wünsche für angemessen halten oder nicht – sie lassen sich einfach von diesen Wünschen vereinnahmen. Drittens macht die Eltern-Kind-Beziehung deutlich, inwiefern dem Nächsten in der sozialen Beziehung ein Überschuss an Solidarität zukommen kann. So nehmen Eltern ihren Kindern gegenüber zumeist keine neutrale Haltung ein, vielmehr sind sie ihnen gegenüber voreingenommen: Das eigene Kind ist immer am schönsten, klügsten und besten. Es sticht aus der Masse der Anderen immer durch ein gewisses ›Mehr‹ an Wert heraus. Diese Parteilichkeit zeigt sich vielleicht am deutlichsten, wenn das Kind ein Unrecht begeht. Auch wenn die Eltern verurteilen, was es getan hat, so lassen sie diese Tat doch nicht die soziale Bindung durchtrennen, die zwischen ihnen und ihrem Kind besteht; sie stehen statt dessen weiterhin in der Beziehung einer unbedingten Solidarität mit ihm.⁵⁰

Kommen wir nun von der singulären zur allgemeinen Gerechtigkeit, auf die Levinas an jener Stelle zu sprechen kommt, an der er festhält: »Im Empfang des Angesichts wird die Gleichheit gestiftet.«⁵¹ Diese Gleichheit entsteht in dem Moment, in dem ein Dritter zu der Beziehung zum Anderen hinzutritt. Die sin-

50 Freilich wird an der Eltern-Kind-Beziehung auch deutlich, dass es bei der singulären Gerechtigkeit nicht bloß darum gehen kann, einfach den Erwartungen des Anderen zu entsprechen. Vielmehr kann die Sorge um das Leben des Anderen gerade dazu führen, dass seine Erwartungen manchmal auch frustriert werden müssen, weil ihm langfristig nur so gedient ist. Ausführlicher widmet sich diesem Problem: Knud E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, aus dem Dänischen von Rosemarie Løgstrup, Tübingen 1989, vor allem: S. 21 ff.

51 Ebd., S. 310.

guläre Gerechtigkeit, die der Nächste fordert, gerät in diesem Moment mit der singulären Gerechtigkeit, die der Dritte fordert, in einen Widerstreit, da das Prinzip der Asymmetrie ja gerade verlangt, für eine dieser beiden Seiten Partei zu ergreifen. Dieses Dilemma hat zur Folge, dass sich die singuläre Gerechtigkeit im Angesicht des Dritten in eine allgemeine Gerechtigkeit transformiert. »Dadurch«, so Levinas, »daß der Andere, mein Nächster, auch Dritter ist in Bezug auf einen weiteren Anderen, der seinerseits Nächster ist, entsteht [...] die [allgemeine] Gerechtigkeit«. ⁵² Damit erhält nun jenes Prinzip der Symmetrie wieder Einzug, welches die Grundlage unseres alltagssprachlichen Begriffs von Gerechtigkeit bildet. Bevor ich versuche, die wesentlichen Momente der allgemeinen Gerechtigkeit im Gegensatz zur singulären Gerechtigkeit zu skizzieren, will ich noch drei Punkte festhalten, die für Levinas mit der Entstehung der allgemeinen Gerechtigkeit verbunden sind: Zunächst ist der Dritte nicht an eine leibhaftige Person gebunden, vielmehr ist er eine Instanz, die bereits im Angesicht des Nächsten mit gegenwärtig wird: »In den Augen des Anderen«, so formuliert es Levinas, »sieht mich der Dritte an«. ⁵³ Insofern wird die allgemeine Gerechtigkeit nicht erst durch kontingente äußere Umstände hervorgerufen, sondern vielmehr ist auch sie bereits in die Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht eingeschrieben. Zweitens ist mit dem Aufkommen der allgemeinen Gerechtigkeit die Notwendigkeit zur moralischen Reflexion verbunden. Um Gerechtigkeit zwischen Zweien walten zu lassen, muss das Subjekt dazu in der Lage sein, Ansprüche und Perspektiven miteinander zu vergleichen und gegeneinander abzuwägen. Drittens schließlich lernt das Subjekt im Zuge seiner moralischen Reflexion, auch sich selbst als einen Dritten zu betrachten. Das hat zur Folge, dass es Gerechtigkeit nicht nur für den Anderen, sondern ebenso für sich einzufordern

52 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 285 (Zusatz: S. H.). Ebenso: »Die Beschreibung der Nähe als Hagiographie des der-Eine-für-den-Anderen umfaßt auch die *Gesellschaft*, die mit dem Auftauchen des dritten Menschen beginnt und in der meine jeder Problemstellung vorgängige *Antwort*, nämlich meine Verantwortung, wenn sie sich nicht der Gewalt überlassen will, Probleme aufwirft. Denn sie appelliert dann an den Vergleich, an das Maß, an das Wissen, an die Gesetze, die Institutionen – an die Gerechtigkeit.« (Ebd., S. 205)

53 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 307 f. Im Anschluss an Levinas hält auch Derrida fest: »Es ist durchaus angebracht, immer wieder darauf zu beharren: auch wenn sie definiert wird als Unterbrechung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, so handelt es sich bei der Erfahrung des Dritten nicht um ein sekundäres Dazwischentreten. Die Erfahrung des Dritten ist vom ersten Augenblick an unausweichlich, und unausweichlich im Antlitz; auch wenn sie das Von-Angesicht-zu-Angesicht unterbricht, sie gehört zu ihm wie die Unterbrechung des Sich, sie gehört zum Antlitz, sie kann sich nur durch es hindurch ereignen.« (»Das Wort zum Empfang«, a.a.O., S. 139)

beginnt. Das Subjekt, so Levinas, beginnt im Angesicht des Dritten, »auch für sich selbst Sorge zu tragen.«⁵⁴

Ihren bevorzugten Ausdruck findet die allgemeine Gerechtigkeit in den Institutionen der Rechtsgemeinschaft. Die subjektive Erscheinungsform, die sie dabei annimmt, besteht in der Haltung der interpersonalen *Achtung*.⁵⁵ Das Prinzip der Symmetrie, das sich hier verkörpert, zeichnet sich dabei vor allem durch drei Momente aus: Erstens wird in der Haltung der Achtung zwischen Rechtspersonen eine grundlegende Wechselseitigkeit von Ansprüchen deutlich. Diejenigen Rechte, die wir dem Anderen einräumen, fordern wir auch für uns selbst. Die Bedürfnisse des Anderen spielen hier also keine herausgehobene Rolle; ihnen kommt das gleiche Gewicht wie meinen eigenen Bedürfnissen zu. Dasselbe gilt auch für den Schutz der Verletzbarkeit: Aus der Haltung der Achtung ist nicht einzusehen, warum das Leiden des Nächsten mehr zählen sollte als unser eigenes Leiden. Zweitens schließt die Haltung der Achtung auch mit ein, dass die Ansprüche von Anderen nicht mehr unhinterfragte Geltung besitzen. Vielmehr gilt es hier, mithilfe von guten Gründen eine Unterscheidung zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Ansprüchen zu treffen. Das verlangt einen Austausch darüber, welche Gründe wir als gute Gründe verstehen, so dass sich nur im Prozess der moralischen Deliberation darüber entscheiden lässt, welche Ansprüche von Anderen als angemessen zu betrachten sind. Drittens zeichnet sich die Haltung der Achtung dadurch aus, dass es hier gilt, hinter alle besonderen sozialen Bindungen zurückzutreten. Sie muss sich am Universalisierungsgrundsatz orientieren, nach dem die *Maxime* unserer moralischen Handlungen zum allgemeinen Gesetz für die ganze Menschheit taugen können muss. Vom moralischen Subjekt wird hier also verlangt, dass es in der Lage ist, von jeder Form der Parteilichkeit abzusehen, um sich in die Perspektive aller potenziell Betroffenen versetzen zu können.

Singuläre und allgemeine Gerechtigkeit, so machen die vorhergehenden Überlegungen deutlich, stehen in einem Gegensatz zueinander: Während die eine am Prinzip der Asymmetrie orientiert ist, macht sich die andere das Prinzip der Symmetrie zum Leitfaden. Am Beispiel von familiärer Fürsorge und interpersonaler Achtung wurde dabei deutlich, dass diese Prinzipien in dreierlei Hin-

54 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 285.

55 Levinas hält diesbezüglich fest: »Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und in der Intentionalität und dem Intellekt die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.« (Ebd., S. 343)

sicht in Widerspruch miteinander stehen. Zunächst hat sich gezeigt, dass dort, wo die Haltung der Fürsorge von einem Vorrang des Anderen ausgeht, die Haltung der Achtung die Gleichrangigkeit von Selbst und Anderem in den Mittelpunkt stellt. Dann hat sich gezeigt, dass dort, wo die Ansprüche des Anderen in der Haltung der Fürsorge zunächst einmal als gegeben hingenommen werden, diese in der Haltung der Achtung durch Gründe gerechtfertigt werden müssen. Und schließlich wurde deutlich, dass dort, wo die Haltung der Fürsorge mit der Perspektive der Parteilichkeit verbunden ist, die Haltung der Achtung mit der Perspektive der Unparteilichkeit verknüpft ist. Singuläre und allgemeine Gerechtigkeit stehen also in einem direkten Gegensatz zueinander. Genau diese Gegensätzlichkeit ist nun aber der Grund dafür, dass mithilfe beider Begriffe eine Spannung benannt werden kann, der wir im Alltag immer wieder begegnen. In dem Augenblick, in dem wir eine Person als gleichberechtigtes Wesen achten, muss die Beziehung der einseitigen Fürsorge ein Ende haben, wie andersherum in dem Moment, in dem wir uns jemandem unbedingt verpflichtet fühlen, das Prinzip der Wechselseitigkeit unterlaufen werden muss. Es ist jedoch genau die so erfahrene Spannung, welche für Levinas ein produktives Potenzial besitzt. Wenn er schreibt, »die [singuläre] Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der [allgemeinen] Gerechtigkeit hinauszugehen«,⁵⁶ dann spielt er meiner Meinung nach darauf an, dass die allgemeine Gerechtigkeit an der singulären Gerechtigkeit immer wieder ihr Korrektiv finden sollte. Diese ist dabei kein Zweck an sich selbst, sondern vielmehr ein Mittel zur Erreichung des ultimativen Ziels der Verantwortung: der Sorge um die Verletzbarkeit des anderen Menschen.

Ich will abschließend die Überlegungen von Levinas noch einmal in den Zusammenhang mit den Überlegungen von Hegel stellen. Schließlich bin ich zu Beginn dieses Abschnitts davon ausgegangen, dass die Nacktheit des Anspruchs ausgehend von der Abhängigkeit von Anerkennung verstanden werden muss, die uns Hegel mit seiner Theorie vor Augen geführt hat. Die dort eröffnete Bewegung lässt sich jetzt insofern zum Abschluss bringen, als die beiden Formen der Gerechtigkeit, die ich im Denken von Levinas freigelegt habe, mit eben jenen beiden Formen der Anerkennung korrespondieren, die ich bereits in Hegels Theorie der Anerkennung herausgearbeitet habe. Hegel hatte ja am Beispiel der antiken Sittlichkeit deutlich gemacht, dass ein Subjekt nur dann dazu in der Lage ist, sich selbst zu verwirklichen, wenn es in den Genuss sowohl einer differenziellen wie auch einer egalitären Anerkennung kommt. Damit stehen wir genau an jenem theoretischen Kreuzungspunkt, an dem sich die Überlegungen von Hegel

56 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 360 (Zusätze S. H.).

und Levinas treffen. Denn insofern die beiden hier unterschiedenen Formen der Gerechtigkeit die Verantwortung für eben jene beiden Formen der Anerkennung widerspiegeln, bestätigt sich meine These aus dem letzten Kapitel, dass dasjenige, was uns Hegel aus der Perspektive des begehrenden Subjekts beschrieben hat, von Levinas aus der Perspektive eines von diesem Begehren betroffenen Subjekts beschrieben wird. Wir sind nun dazu in der Lage zu verstehen, wie sich die ›Bewegung der Anerkennung‹ vom Einen zum Anderen in der Situation ›Von-Angesicht-zu-Angesicht‹ vollzieht: als ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen, in welchem auf der einen Seite die Abhängigkeit von Anerkennung und auf der anderen die Ausgesetztheit an die Verantwortung steht, wobei sich die beteiligten Subjekte abwechselnd auf der einen und der anderen Seite befinden. Jeder der an der Kommunikation Beteiligten partizipiert damit von Anfang an sowohl an der auf sich selbst gerichteten Perspektive der Anerkennung wie auch an der auf den Anderen gerichteten Perspektive der Verantwortung.

Bevor ich im nächsten Schritt darauf zu sprechen komme, wie sich diese Doppelperspektive für die Subjekte gestaltet, will ich zuvor noch darauf hinweisen, dass zwischen Hegel und Levinas in einem weiteren entscheidenden theoretischen Punkt Einigkeit besteht. Indem beide nämlich betonen, dass in unseren sozialen Verhältnissen neben der Ebene der Gleichheit stets noch die Ebene einer individuellen Einzigartigkeit Berücksichtigung finden muss, sind sie sich in der Kritik einer allein am Motiv der Achtung orientierten Moral, wie sie sich in der Tradition Kants findet, einig. Orientieren wir uns in unserem Handeln allein am Prinzip der Unparteilichkeit, müssen wir in unserem moralischen Handeln gänzlich von unserer sozialen Situiertheit abstrahieren. Es ist genau dieser Zwang zur Abstraktion, den Hegel im Auge hatte, als er das kantische Moralprinzip des kategorischen Imperativs als ein ›abstraktes Sollen‹ bezeichnet hat, das von uns verlangt, von jeglicher Einbindung unseres Lebens in soziale Kontexte zu abstrahieren.⁵⁷ Den gleichen Punkt hat Levinas im Auge, wenn er davon spricht, dass die allgemeine Gerechtigkeit »immer durch die anfängliche interpersonale Beziehung kontrolliert werden muss.«⁵⁸ Die moralische Handlung kann also für Hegel wie für Levinas nur dann in einem umfassenden Sinne als gerecht gelten, wenn sie neben der unparteilichen *view from nowhere* auch den parteilichen *social point of view* des Subjekts mit einbezieht. Diese Einbezie-

57 Derrida hat in einer von Levinas inspirierten Lektüre von Kants Überlegungen zur Freundschaft zu zeigen versucht, dass auch bei Kant – zumindest hintergründig – eine Spannung zwischen diesen beiden Prinzipien existiert (Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 341 f.).

58 Levinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 69.

hung soll natürlich nicht bedeuten, dass wir unsere persönlichen Bindungen völlig gegen das Prinzip der Gleichheit immunisieren, vielmehr bedeutet sie, das Prinzip der Unparteilichkeit *innerhalb* unserer sozialen Situiertheit zur Anwendung zu bringen – also unter Berücksichtigung der konkreten sozialen Konstellationen, in denen sich das Subjekt als moralischer Akteur jeweils befindet.⁵⁹

4.3 Subjektivität und Geiselschaft

Wir sind jetzt an jenem Punkt angekommen, an dem der Anspruch des Anderen sowohl von seiner formalen als auch von seiner qualitativen Seite her bestimmt ist. Gezeigt hat sich dabei, dass die formale Seite für den *responsiven* Charakter, die qualitative Seite dagegen für den *normativen* Charakter des Anspruchs verantwortlich ist. Beide Charakterzüge, so ist im Verlauf der Analyse deutlich geworden, stehen dabei in einem internen Spannungsverhältnis. Die Responsivität des Anspruchs hat sich nämlich in Form einer *Forderung* gezeigt, seine Normativität dagegen als ein *Appell*. Auf der einen Seite, so können wir daher sagen, trifft der Anspruch des Anderen das Subjekt aus einer Position der Stärke: Er verlangt von ihm irgendeine Art der Antwort. Auf der anderen Seite geht er es aus einer Position der Schwäche an: Seine Verletzbarkeit appelliert an eine ganz bestimmte Antwort. Das Changieren des Anspruchs zwischen diesen beiden Polen hat Levinas in seinen Arbeiten immer wieder durch eine Reihe von gegensätzlichen Begriffspaaren zum Ausdruck gebracht: *Forderung* und *Flehen*, *Befehl* und *Bitte*, *Vorladung* und *Auslieferung*, *Erhabenheit* und *Demut*, *Gebieten* und *Ersuchen*, *Anklage* und *Not*. All diese Entgegensetzungen verleihen dem Anspruch eine ganz besondere Erscheinungsweise: in seiner Stärke schwach, wie umgekehrt in seiner Schwäche stark zu sein – ich will dies als den *Doppelcharakter des Anspruchs* bezeichnen.

59 Freilich können beide Seiten der Gerechtigkeit dabei nicht zur Versöhnung kommen, vielmehr stehen sie in einem beständigen Widerstreit. Das unaufhebbare Konfligieren beider Seiten spitzt Jacques Derrida in *Gesetzeskraft*, a.a.O. zur These der »Unmöglichkeit der Gerechtigkeit« zu. Vgl. im Anschluss an Derrida auch: Christoph Menke, »Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt am Main 1994, S. 279-287. Das Spannungsverhältnis zwischen einer universellen Moral und der Moral der persönlichen Beziehungen untersucht auch die Edition von Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt am Main 2008.

Es ist nun genau dieser Doppelcharakter, welcher der Grund dafür ist, dass der Beziehung zum Anderen ein moralstiftender Charakter innewohnt.⁶⁰ Würde man den Anspruch allein auf seine responsive Seite reduzieren, gäbe es gar keinen normativen Maßstab, an dem sich die Verantwortung für den Anderen zu orientieren hätte. Da sich jede beliebige Form der Antwort als eine moralische Antwort generieren könnte, würde der alleinige Zwang zur Antwort noch nicht ausreichen, um eine verbindliche Moral zwischen den Menschen in Gang zu setzen. Würde man den Anspruch dagegen auf seine normative Seite reduzieren, hätte er keine Bindungskraft. Wenn das Subjekt dazu in der Lage wäre, dem Appell auszuweichen, hätte dieser nicht mehr Gewicht, als ihm dieses beimessen würde. Levinas hält daher folgerichtig fest, dass der Blick des Anderen, »nur bitten kann, weil er fordert.«⁶¹ Nur die Amalgamierung beider Dimensionen zu einer heterogenen Einheit aus Stärke und Schwäche führt dazu, dass die Begegnung Von-Angesicht-zu-Angesicht zur Quelle von Moralität wird. Erst dann, wenn man der Verletzbarkeit des Angesichts nicht auszuweichen vermag, wird die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht zur Quelle der Moralität unter den Menschen.

Ausgehend von der Einsicht in den moralstiftenden Charakter des Anspruchs, will ich nun im letzten Schritt auf den Begriff der Geiselschaft zurückkommen, den ich zu Beginn des Kapitels ins Zentrum gestellt hatte. Mit seiner Hilfe versucht Levinas uns vor Augen zu führen, welche Folgen die Betroffenheit vom Anspruch des Anderen für den Begriff der Subjektivität hat. Ich werde das in zwei Schritten deutlich zu machen versuchen, indem ich zuerst darauf eingehe, inwiefern für Levinas das Bewusstsein des Subjekts im Ausgang vom Anspruch des Anderen als ein *moralisches Bewusstsein* verstanden werden muss. Die Radikalität dieser These zeigt sich vor allem daran, dass die Normativität der Alterität selbst in extrem asymmetrischen Unterwerfungsbeziehungen nicht suspendiert werden kann. Daran anschließend werde ich unter dem Stichwort der *Responsivität des Selbstbewusstseins* zeigen, inwiefern die Identität des Subjekts für Levinas wesentlich im Rückgang auf das Antwortgeben gedacht werden muss. Denn aus der Vorrangstellung des moralischen Bewusstseins folgt, dass das Selbstverständnis eines Subjekts sich durch die Art und Weise

60 Die moralisch fundierende Rolle des Doppelcharakters des Anspruchs des Anderen stellt auch Michael L. Morgan in seiner Studie heraus: »That is, the face speaks with authority and out of weakness or need; it commands and petitions at once [...] If it had only one, then its effect would be too much or too little. Only if it has or is both, can the other person be utterly particular for me as the bearer of justified weight.« (Emmanuel Levinas, a.a.O., S. 10 f.)

61 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 103.

konstituiert, wie es auf die Ansprüche von Anderen antwortet. Im letzten Schritt schließlich will ich Levinas' Subjektbegriff der *Geiselschaft* noch einmal in ein Verhältnis zu Hegels Begriff der *Knechtschaft* setzen. Am Beispiel der Eltern-Kind-Beziehung werde ich deutlich machen, wie beide Begriffe aufeinander bezogen sind und dass sie als zwei grundlegende Positionen verstanden werden müssen, die von ein und demselben Subjekt im Kreislauf des Sozialen abwechselnd immer wieder eingenommen werden müssen. Die Konstitution von Subjektivität kann daher letztlich nur als ein spannungsgeladener Prozess verstanden werden, in welchem sich das Selbstbewusstsein im Wechselspiel von Geiselschaft und Knechtschaft herausbildet.

Die Moralität des Bewusstseins

Am Anfang von Levinas' Neufassung des Begriffs der Subjektivität steht eine Reformulierung des Bewusstseinsbegriffs.⁶² Ihren Ausgang nimmt sie von Husserls Idee der Intentionalität, der gemäß Bewusstsein immer von der Dualität von Bewusstseinsakt (Noesis) und Bewusstseinsgegenstand (Noema) her gedacht werden muss. Aufgrund dieser dualen Struktur ist Bewusstsein für Husserl grundsätzlich als ›Bewusstsein von etwas‹ zu verstehen. Das heißt, mit unserem Bewusstsein korreliert grundsätzlich immer ein Gegenstand. Subjekt und Objekt tauchen nie getrennt auf, sondern das Subjekt findet sich immer nur in einem Gegenstand. Im Ausgang von dieser Einsicht steht uns für Husserl die Welt zunächst nie als fremde gegenüber, sondern sie ist durch die Intentionalität des Bewusstseins bereits vorverstanden, so dass die spezifische Eigenschaft des menschlichen Weltbezugs darin besteht, die Andersheit der Welt immer schon in Selbigkeit verwandelt zu haben. Levinas spricht diesbezüglich davon, dass das Subjekt bei Husserl die Welt je schon in seinen »Besitz« gebracht hat.⁶³ Obwohl Husserl für Levinas damit das theoretische Verständnis des Verhältnisses von Subjekt und Welt auf ein neues Niveau gehoben hat, enthalten seine Überlegungen doch eine entscheidende Schwachstelle: Das Schema der Besitznahme wird von ihm in gleichem Maße auf Objekte und Menschen angewandt. Damit aber, so Levinas, wird die »Objektkonstitution mit der Beziehung zum Anderen ver-

62 Vgl. dazu auch Georg Bertram, »Die Idee der Philosophie von Emmanuel Levinas« in: *Studia Phaenomenologica*, Heft 6, 2006, S. 241-260, dessen Überlegungen zu den wenigen Arbeiten gehören, welche Levinas' Umarbeitung des Bewusstseinsbegriffs im Detail nachzeichnen.

63 »Die Weise des Ich besteht in der Möglichkeit zu besitzen; das heißt, sie besteht in der Möglichkeit, sogar die Andersheit dessen aufzuheben, was nur auf den ersten Blick anders ist und anders im Verhältnis zu mir.« (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 42)

wechselt«, wodurch der Mensch und das Ding auf das gleiche Niveau reduziert werden.⁶⁴ Während für Husserl durch diese Gleichsetzung letztlich jede Form des Bewusstseins auf das Gegenstandsbewusstsein zurückzuführen ist, hält Levinas programmatisch fest: »Die Beziehung zum Angesicht ist nicht Gegenstandserkenntnis.«⁶⁵ Neben dem Gegenstandsbewusstsein existiert für Levinas mindestens noch eine andere Form des Bewusstseins, die sich als *Alteritätsbewusstsein* bezeichnen lässt. Inwiefern nun unterscheidet sich letzteres von ersterem, so dass Levinas es mit gutem Grund als eine selbstständige Form des Bewusstseins verstehen kann?

Gegen Husserl führt Levinas ins Feld, dass sich das Alteritätsbewusstsein vom Gegenstandsbewusstsein dadurch unterscheidet, dass der Anspruch des Anderen dem Subjekt einen »intelligiblen Widerstand« entgegensetzt, durch den er sich niemals ganz in Besitz bringen lässt. Anders gesagt: Der Bewusstseinsakt vermag den Bewusstseinsgegenstand nie in Gänze zu umfassen, weil an diesem immer ein Rest bleibt, den sich das Bewusstsein nicht aneignen kann. In Levinas' Worten ausgedrückt: Der Anspruch gehört nicht der Ordnung des Seins an, sondern er kommt von »Jenseits des Seins«. Etwas profaner ausgedrückt, können wir auch davon sprechen, dass der Anspruch vom Bewusstsein nicht bewältigt werden kann, weil er nicht mehr dem Register der Gegenständlichkeit angehört, sondern dem Register der Ereignishaftigkeit. Er bildet daher kein Phänomen mehr, dem ein Bewusstseinsakt entsprechen würde, sondern ein Nicht-Phänomen, mit dem, wie sich Levinas ausdrückt, eine »Infragestellung des Bewusstseins« einhergeht.⁶⁶ Den Ausdruck der Infragestellung müssen wir hier so verstehen, dass sich das Subjekt durch den Anspruch je schon vor die Verantwortung für den Anderen gestellt sieht – das heißt, der andere Mensch taucht im Bewusstsein nie einfach nur als Gegenstand, als Ding oder als Etwas auf, sondern als Instanz, von der ein Anspruch ausgeht. Das Bewusstsein des anderen Menschen bildet sich für Levinas daher von Anfang an im Licht des Normativen heraus. Und insofern wir hier unter Normativität vor allem eine moralische Normativität verstehen müssen, spricht Levinas davon, dass das Alteritätsbewusstsein im Unterschied zum Gegenstandsbewusstsein wesentlich ein *moralisches Bewusstsein* ist.

Die Pointe von Levinas' Überlegungen besteht nun darin, dass das Alteritätsbewusstsein keine bloße Erweiterung des Gegenstandsbewusstseins darstellt, sondern dieses grundlegend transformiert. Das heißt, dass sich dem Bewusstsein

64 Ebd., S. 90.

65 Ebd., S. 102.

66 Levinas, »Die Spur des Anderen«, a.a.O., S. 223.

nicht erst in einem ersten Schritt ein anderer Mensch zeigt, dem dann im zweiten Schritt durch Reflexion bestimmte normative Ansprüche zugesprochen werden, sondern vielmehr, dass *Alterität und Normativität* von Anfang an untrennbar miteinander verbunden sind. Einem anderen Menschen zu begegnen, heißt zunächst einmal nichts anderes, als mit einem normativen Anspruch konfrontiert zu sein. Und dieser Anspruch lässt sich eben deshalb nicht neutralisieren, weil er keine nachträgliche Konstruktion des Bewusstseins ist, sondern die Art und Weise selbst bezeichnet, wie uns der Andere zu Bewusstsein kommt. »In der Tat«, so hält Levinas fest, »kann sich der Andere außerhalb meines moralischen Bewusstseins nicht als Anderer zeigen.«⁶⁷ Für Levinas sind Alterität und Moralität also gleichursprünglich – das Bewusstsein eines anderen Menschen ist wesentlich moralisches Bewusstsein, oder anders gesagt: Alterität *ist* Normativität.

Wie nun lässt sich die These von der grundlegenden Normativität der Alterität alltagspraktisch verstehen? Was heißt es, ein moralisches Bewusstsein zu haben? Diese Fragen lassen sich zunächst mit dem Verweis auf solche Situationen beantworten, wo Alterität und Normativität auf besonders herausragende Weise verklammert sind – Levinas nimmt diesbezüglich immer wieder auf jene Szene Bezug, in der sich der Eine den letzten Bissen Brot für den Anderen von seinem Mund abringt.⁶⁸ Nun bringt die Fürsorge, die sich in einer solchen Handlung ausdrückt, zwar auf sehr eindrückliche Weise zum Ausdruck, was es heißen kann, ein moralisches Bewusstsein zu haben; die weit größere Herausforderung für Levinas' Theorie scheint mir aber darin zu bestehen, diese Frage auch für solche Situationen zu beantworten, in welchen Alterität und Normativität grundlegend auseinanderzufallen scheinen.

Eine solche Extremsituation findet sich beispielsweise, wenn wir uns jenem Ereignis zuwenden, welches Levinas' Denken so nachhaltig geprägt hat: der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden durch die Nationalsozialisten. Zwar ist vielfach darauf hingewiesen worden, dass Levinas' Denken als Reaktion auf die Shoa verstanden werden muss, die eigentlich herausfordernde Frage allerdings, wie sich Levinas' Analyse des moralischen Bewusstseins zu diesem Geschehen in Beziehung setzen lässt, ist dabei fast durch-

67 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 340.

68 Vgl. etwa Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 168 f. An anderer Stelle sagt er auch: »Mein Essen ist wichtig, doch das Essen des Anderen ist wichtiger.« (Emmanuel Levinas, »Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik«, in: Christian Kupke (Hg.), *Levinas' Ethik im Kontext*, Berlin 2005, S. 29-34, hier: S. 32)

weg ungestellt geblieben.⁶⁹ Wie aber lässt sich das Verhältnis zwischen SS-Wächtern und KZ-Insassen im Rahmen des von Levinas bereitgestellten Vokabulars verstehen? Selbst zwischen ihnen, so müsste Levinas' These in ihrer ganzen Radikalität lauten, kann das moralische Bewusstsein nicht gänzlich außer Kraft gesetzt gewesen sein. Deutlich würde dies zunächst daran, dass sämtliche Anstrengungen, den Insassen bei ihrer Einlieferung ins Lager ihre Menschlichkeit zu nehmen, als Versuche gedeutet werden können, den normativen Anspruch zu neutralisieren, der von ihnen ausging. Der Raub der Kleidung, das Kahlscheren des Kopfes und die Eintätowierung der Nummer wären dann als Versuche zu verstehen, aus den Einzelnen im Zuge ihrer Einlieferung eine gleichförmige Masse von Körpern zu machen – Körper, die bloß noch wie Dinge erscheinen sollten. Das Einlieferungsritual wäre aus dieser Perspektive also als eine Praktik der Entmenschlichung zu begreifen, welche das Ziel hatte, den normativen Anspruch, der von den Geknechteten ausging, zu suspendieren und so das moralische Bewusstsein auf Seiten der Täter auszuhebeln, um einen skrupelloseren Ablauf der Vernichtung zu ermöglichen. Aus vielen Berichten von Überlebenden wissen wir jedoch, dass alle diese Versuche zur Entmenschlichung in einem gewissen Sinne zum Scheitern verurteilt waren: Menschen können zwar behandelt werden, *als ob* sie Dinge wären, aber sie können letztlich nicht *zu* Dingen gemacht werden.⁷⁰ Anders gesagt: Der Anspruch des Anderen

69 Vgl. etwa die exemplarischen Studien von Howard Caygill, *Levinas and the Political*. London, New York 2002; und Robert Eaglestone, *The Holocaust and the Postmodern*, Oxford 2004, vor allem: S. 249-278. Eine Ausnahme bilden die Überlegungen von Zygmunt Bauman, der in *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, aus dem Englischen von Uwe Ahrens, Hamburg 1992 zu zeigen versucht, dass die nationalsozialistische Verfolgungspolitik nur auf der Grundlage der Suspendierung der fundierenden Rolle des Moralischen im Zwischenmenschlichen Erfolg haben konnte: »Der Holocaust war überhaupt nur unter der Voraussetzung möglich, dass elementare moralische Impulse neutralisiert wurden, dass die Vernichtungsmaschinerie aus der Sphäre, in denen diese Impulse wirksam sind, herausgelöst und diese Impulse gleichzeitig marginalisiert und von dem Projekt isoliert wurden.« (Ebd., S. 203) In die gleiche Richtung gehen die Überlegungen von Tzvetan Todorov in: *Angesichts des Äußersten*, aus dem Französischen von Wolfgang Heuer und Andreas Knop, München 1993. Auch er betont, dass die Lager zunächst einmal als ein Versuch verstanden werden müssen, die elementare Rolle der Moralität zwischen den Menschen zu zerstören, ohne dass ihnen dies je vollständig gelungen wäre.

70 Vgl. etwa die Schilderungen von Robert Antelme, der diesbezüglich von der Ohnmacht des Henkers spricht, weil dessen Macht allein die Macht des Mordes ist, für die gilt: »Er kann einen Menschen töten, aber er kann ihn nicht in etwas anderes verwandeln.« (*Das Menschengeschlecht*, München und Wien 1987, S. 305). Ähnlich weist auch Ruth Klüger in ihrer autobiografischen Auseinandersetzung auf das beständige Scheitern der Versuche der Entmenschlichung hin (Ruth Klüger, *weiter leben. Eine Jugend*, München 1994, S. 143). Mit der Thematik der Entmenschlichung habe ich mich aus-

kann zwar missachtet, aber er kann selbst nicht aufgehoben werden. Das fortwährende Verlangen der Lageraufseher, die Insassen durch Beleidigungen, Demütigungen und Folterungen trotz ihrer elenden Lage immer wieder herabzusetzen und zu quälen, kann daher auch als ein Zeugnis der Unmöglichkeit verstanden werden, das moralische Bewusstsein zu neutralisieren. Die Peinigung der Häftlinge wäre aus dieser Perspektive nicht einfach eine plumpe Form des S sadismus, vielmehr würde sich darin die Persistenz des moralischen Bewusstseins zeigen, von dem sich die Täter trotz aller Bemühungen zur Entmenschlichung ihrer Gegenüber nicht loszumachen vermochten. Ihre Unmoral wäre so als Spur der irreduziblen Normativität der Alterität zu verstehen, weil sie, zumindest in negativer Form, immer noch auf dieses Register bezogen wäre.

Levinas hat sich – zumindest vordergründig – nicht für eine solche Perspektive auf die Täterinnen und Täter interessiert. Sofern er vom Lager zu sprechen scheint, tut er dies aus der Perspektive der Verfolgten. Seine Überlegungen diesbezüglich sind aber mindestens genauso überraschend, wie die eben angestellten, wenn er schreibt, dass die Verantwortung für den Anderen soweit geht, dass das Subjekt »auch für seinen Verfolger noch verantwortlich ist«. ⁷¹ Diese auf den ersten Blick verstörende Formulierung lässt sich auf unterschiedliche Weisen verstehen. Auf der einen Seite lässt sich argumentieren, dass Levinas hier nicht wirklich die nationalsozialistischen Verfolger vor Augen hatte, sondern die kommunikative Grundstruktur eines Verfolgtwerdens durch den Anspruch des Anderen. Auf der anderen Seite, so lässt sich dagegenhalten, muss sich Levinas' Theorie gerade auch an solchen extraordinären Situationen bewähren, wenn die These von der Normativität der Alterität wirklich grundlegend sein soll. Ich denke nun, dass man die Verantwortung für seinen Verfolger, von der Levinas spricht, so verstehen sollte, dass sich auch die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung nicht von ihrem moralischen Bewusstsein gegenüber den Täterinnen und Tätern befreien können. Auch wenn sie nämlich alles Recht haben, von ihren Henkern als ›wilde Tiere‹ zu sprechen, so können diese doch nicht genauso wie Tiere gesehen werden, denn der normative Anspruch des Anderen kann auch durch das erlittene Unrecht nicht neutralisiert werden. Das lässt sich an Levinas' Diktum von der »Unmöglichkeit, den Anderen zu töten« deutlich machen. ⁷² Ich glaube, wir können diese Aussage unter anderem so verstehen, dass

einandergesetzt in: »Die Gewalt des Namens: Von der Missachtung zum sozialen Tod«, in: Mirjam Schaub (Hg.), *Metaphysik und Grausamkeit*, Bielefeld 2009, S. 153-174.

71 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O. S. 280.

72 Vgl. etwa Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 286.

es selbst dann nicht möglich ist, dem Anderen das Leben zu nehmen und dies als eine ›neutrale Tötung‹ auszugeben, wenn dieser der eigene Folterknecht war. Aufgrund ihres moralischen Bewusstseins können menschliche Wesen Gewalt nur als ›gerechtfertigte Rache‹, als ›legitime Selbstverteidigung‹ oder als ›berechtigte Befreiung‹ verstehen – das heißt: Soziale Verhältnisse sind ihnen nur im Register des Normativen zugänglich, wodurch sie ihr Verhalten nicht jenseits der Moralität, sondern nur im normativ aufgeladenen Vokabular von Moral und Unmoral beschreiben können. Sowohl aus der Perspektive der Täter wie auch aus der Perspektive der Opfer zeigt sich also, dass das moralische Bewusstsein auch in menschlichen Extremsituationen grundlegend ist: Alterität und Normativität sind unaufhebbar miteinander verklammert.

Die Responsivität des Selbstbewusstseins

Nachdem deutlich geworden ist, inwiefern Levinas das Alteritätsbewusstsein als ein nicht suspendierbares moralisches Bewusstsein versteht, will ich jetzt im zweiten Schritt darauf eingehen, wie sich dieses auf die Bildung des Selbstbewusstseins auswirkt.⁷³ Es handelt sich dabei um einen theoretischen Schritt, den Levinas nur in Ansätzen vollzogen hat, insofern seine Überlegungen zumeist mit dem Nachweis der Vorrangstellung des moralischen Bewusstseins enden. Wie nun aber wirkt sich diese Vorrangstellung auf die Konstitution des Selbstbewusstseins aus? Um das zu verstehen, will ich zunächst noch einmal kurz die Begriffe vergegenwärtigen, die ich im Zuge der Analyse des Selbstbewusstseins in Kapitel 2 eingeführt hatte. Der rationalistische Begriff des Selbstbewusstseins, so hatte ich dort argumentiert, zeichnet sich dadurch aus, dass hier mit Selbstbewusstsein ein *Selbstverhältnis* bezeichnet wird. Diesem Selbstverhältnis wiederum liegt eine gewisse Dynamik zugrunde, die sich am besten mithilfe der Frage »Wer bin ich?« reformulieren lässt. Indem das Selbstbewusstsein diese Frage zu beantworten versucht, entwickelt es eine bestimmte Vorstellung von sich. Der Begriff des Selbstbewusstseins bezeichnet also in seiner rationalistischen Version zunächst eine reflexive Beziehung des Subjekts auf sich selbst, durch welche dieses ein *Selbstverständnis* von sich zu entwickeln vermag. Hegels Beitrag zur Analyse des Selbstbewusstseins, so hatte ich dann gezeigt, besteht wesentlich darin, gezeigt zu haben, dass dieser rationalistische Begriff des Selbstbewusstseins noch weitgehend ungenügend bleibt. Ein Subjekt vermag

73 Eine instruktive Auseinandersetzung mit der Stellung des Selbstbewusstseins im Denken von Levinas bietet: Michael Mayer, »Das Subjekt jenseits seines Grundes – Emmanuel Levinas' Deduktion des Selbstbewusstseins«, in: *Prima Philosophia*, Bd. 10, 1997, S. 131-148, vor allem S. 138 ff.

sich seines Selbstverständnisses nur unter der Bedingung gewiss zu werden, dass es dieses in der Welt objektiviert. Die avancierteste Form einer solchen Objektivierung, so hatte Hegel dann gezeigt, besteht in der Anerkennung durch Andere, weil hier dem Selbstverständnis des Subjekts eine *soziale Existenz* verliehen wird, durch welche es fortan als Tatsache in der Welt existiert. Drei Momente waren es also, die ich bisher als grundlegend für das Verständnis des Begriffs des Selbstbewusstseins herausgestellt habe: das *Selbstverhältnis* eines Subjekts, sein *Selbstverständnis* und seine *soziale Existenz*. Wenden wir uns nun der Frage zu, wie sich Levinas' Begriff des Selbstbewusstseins auf der Grundlage dieser drei Momente beschreiben lässt.

Levinas versteht den Begriff des Selbstbewusstseins zunächst so, dass er das Verhältnis zwischen dem Selbstverständnis des Subjekts und dessen sozialer Existenz nicht mehr als einen Vorgang der Entäußerung denkt, sondern vielmehr umgekehrt, als einen Akt der Aneignung. Es verhält sich nämlich nicht so, dass ein Subjekt zunächst eine Vorstellung von sich hätte, welcher es dann anschließend eine Existenz verleihen müsste. Ganz im Gegenteil: Das Subjekt befindet sich je schon im Vollzug seiner Existenz. Seine eigentliche Leistung besteht nicht darin, sein Selbstverständnis in einer sozialen Existenz zu entäußern, sondern darin, seine soziale Existenz in sein Selbstverständnis zu *integrieren*. Die dynamische Bewegung, in welcher sich das Selbstbewusstsein je schon befindet, verläuft also nicht von innen nach außen, sondern gerade umgekehrt, von außen nach innen. Bezogen auf die intersubjektive Begegnung bedeutet das, dass sich ein Subjekt stets in einer Welt befindet, in der es mit Anderen konfrontiert ist, für die es verantwortlich ist und dass es nur aus dieser Situation heraus eine Vorstellung davon zu entwickeln vermag, wer es ist. Anders gesagt: Das Selbstverständnis des Subjekts kommt immer im Zuge der Ausgesetztheit an die Verantwortung für Andere zustande: Es konstituiert sich wesentlich aus der Struktur einer *Responsivität* heraus.⁷⁴

Die Struktur der Responsivität zeigt sich im Leben des Subjekts zunächst einmal daran, dass in der Beziehung zu Anderen bereits das erste gesprochene Wort als eine Antwort verstanden werden muss – das Sprechen also seinen Anfang nicht in sich selbst hat, sondern stets schon Erwidierung auf den Anspruch des Anderen ist. Diese responsive Struktur der intersubjektiven Begegnung wirkt auf die Bildung des Selbstbewusstseins in der Weise zurück, dass das Subjekt die Antwort, die es auf den Anspruch des Anderen gibt, in sein Selbstverständnis

74 Im Anschluss an Levinas war es vor allem Bernhard Waldenfels, der die Struktur der Responsivität aufgenommen und theoretisch weiter vertieft hat. Vgl. dazu dessen einschlägige Überlegungen in: *Antwortregister*, a.a.O., besonders Teil II und Teil III.

integrieren muss. Das heißt, dass sein Sprechen gegenüber Anderen zu einem Teil eben jener Narration werden muss, die es als Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« entwirft.⁷⁵ Wenn nun aber die Art und Weise, wie das Subjekt auf den Anspruch des Anderen antwortet, mit darüber entscheidet, als wen es sich versteht, dann ist das Verhältnis zum Anderen zu einem Teil des Selbstverhältnisses des Subjekts geworden – Levinas spricht diesbezüglich vom »Anderen in mir.«⁷⁶ Genau hier liegt der Kern von Levinas' Verständnis des Selbstbewusstseins: Er geht davon aus, dass die moralische Beziehung zum Anderen immer schon Eingang in mein Selbstverständnis gefunden hat, insofern die Antwort auf die Frage, wer ich bin, sich daraus ergibt, wie ich auf seinen Anspruch geantwortet habe. »Das Selbstbewußtsein gewahrt unweigerlich, dass es in ein moralisches Bewusstsein eingebettet ist. Dieses kommt zu jenem nicht hinzu, sondern ist sein elementarer Modus.«⁷⁷ Was uns Levinas hier sagt, ist, dass das Selbstbewusstsein vor jeder bewussten Übernahme je schon in einer Verantwortung für den anderen Menschen steht. Das hat zur Folge, dass der Andere das Subjekt »durch eine unabweisbare Vorladung zu seiner Identität zwingt.«⁷⁸ Ein Zwang, der darin besteht, seine Identität im Angesicht des Anderen jedes Mal wieder neu entwerfen zu müssen. In der Konfrontation mit der existenziellen Abhängigkeit des Anderen von der eigenen Anerkennung muss das Subjekt zeigen, wer es ist. Es kann sich beispielsweise dem Anderen verpflichtet wissen und versuchen, die Verletzbarkeit seines Anspruchs zu schützen, es kann dem Anspruch aber auch gleichgültig gegenüberstehen und versuchen, diesen abzuschütteln, oder es kann den Anspruch als eine Überforderung erfahren, die nur mit Gewalt abgewehrt werden kann. Das sind natürlich nur einige ausgewählte Haltungen, die sich gegenüber dem Anderen einnehmen lassen, sie machen jedoch deutlich, dass das Subjekt seine Identität wesentlich im Zuge seiner Antwort auf den Anspruch des

75 »Wer ich bin, zeigt sich erst in der Antwort, die immer schon erfolgt ist, wenn ich sie zur Sprache bringe.« (Waldenfels, *Antwortregister*, a.a.O., S. 262)

76 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 157. Waldenfels hält diesbezüglich fest: »Die Frage ›Wer bin ich?‹ beantwortet sich nicht, indem ich mich betrachte, sondern indem ich jemandem antworte und mich antwortend von ihm unterscheide. Ich geh nicht von mir aus, sondern ich komme auf mich zurück in einer Bewegung der Rekurrenz.« (*Antwortregister*, a.a.O. S. 330)

77 Emmanuel Levinas, »Eine Religion für Erwachsene« (1963), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, S. 21-37, hier: S. 29.

78 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 311.

Anderen gewinnt – oder, wie Levinas es ausdrückt: »Mein Sein ereignet sich, indem es sich dem Anderen in der Rede darstellt.«⁷⁹

Die fundierende Rolle der Responsivität für das Selbstbewusstsein hat Levinas durch eine Reihe von sprachlichen Verschiebungen einzuholen versucht. Zunächst spricht er vom Subjekt als »*Sub-jekt*«. ⁸⁰ Damit soll der Ausdruck auf seinen lateinischen Ursprungssinn zurückgeführt werden, wo Subjekt zu sein bedeutet, unterworfen zu sein. Der Begriff bringt damit für Levinas auf besondere Weise zum Ausdruck, dass wir uns vom normativen Anspruch des Anderen nicht freimachen können. Eine zweite Verschiebung besteht darin, dass Levinas nicht mehr vom Ich, sondern vom »*Sich*« spricht. ⁸¹ Der Akkusativ bringt zum Ausdruck, dass das Subjekt den Bezug zum Anderen schon in sich trägt. Zum einen bezeichnet dieser grammatisch jene Rolle, die nicht aktiv handelt, sondern die erleidet. Zum anderen leitet der Akkusativ sich vom lateinischen *casus accusativus* ab, was nichts anderes bedeutet als den die Anklage betreffenden Fall (lat.: *accusare* = anklagen). Die letzte und wohl einflussreichste sprachliche Verschiebung besteht aber im Begriff der »*Geiselschaft*«. ⁸² Drei Momente werden mit diesem Begriff besonders gut deutlich: Erstens das Moment der *Ausgesetztheit* an Alterität, welches aus dem Forderungscharakter des Anspruchs resultiert und dazu führt, dass wir diesem nicht ausweichen können und in eine Beziehung der Verantwortung gestellt werden. Zweitens das Moment der *Asymmetrie*, welches aus dem Appellcharakter des Anspruchs resultiert und zur Folge hat, dass unsere Verantwortung für die Verletzbarkeit des Anderen über die Sorge um unsere eigene Integrität hinausgeht. Und drittens das Moment der *Responsivität*, das darin besteht, dass die Verantwortung für den Anderen die Autonomie des Ich in eine grundlegende Heteronomie einbettet. Denn unent rinnbar muss das Subjekt sich im Ausgang von der Antwort, die es auf den Anspruch des Anderen gibt, selbst entwerfen – als solches ist es fremdbestimmt. Zugleich jedoch wird es durch diese Fremdbestimmung vor seine Selbstbestimmung gebracht, insofern es darüber zu entscheiden hat, wie es auf den Anspruch des Anderen antwortet. Es ist genau diese Konstellation, aufgrund der Levinas abschließend festhalten kann: »Die Verantwortung für die Anderen – grenzenlo-

79 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 369. Ebenso: »Faktisch muss man die eigentliche Identität des menschlichen Ich von der Verantwortung her benennen.« (Levinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 120)

80 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 280.

81 Ebd., S. 243 ff.

82 Ebd., S. 50 ff.

se Verantwortung, die durch die strikte Aufrechnung von frei und unfrei nicht mehr zu bemessen ist – fordert die Subjektivität als unersetzbare Geisel.«⁸³

Geiselschaft und Knechtschaft

Der Begriff der Geiselschaft, so haben wir gesehen, steht für Levinas dafür ein, dass sich ein Subjekt immer nur vom Anderen her verstehen lernt. Damit denkt er die Struktur der Subjektivität auf ganz ähnliche Weise wie Hegel: Ebenso wie dieser geht er nämlich von einem Vorrang des Alteritätsbewusstseins vor dem Selbstbewusstsein aus. Sowohl die Überlegungen von Levinas wie auch diejenigen von Hegel lassen sich daher mit Rimbauds einschlägiger Formulierung »Ich ist ein Anderer« fassen. Dahinter verbergen sich natürlich zwei ganz unterschiedliche Vorstellungen davon, in welchem Sinn das Ich denn ein Anderer sei. Hegel, so hatte ich gezeigt, versteht den Vorrang des Alteritätsbewusstseins wesentlich als einen *rekognitiven Vorrang*. An der Figur des Knechts hat er uns vor Augen geführt, dass ein Subjekt, bevor es ohne Anerkennung bleibt, lieber ein von Anderen vordiktiertes Selbstverständnis aufnimmt. Der Vorrang des Alteritätsbewusstseins zeigt sich hier so, dass sich ein Subjekt lieber zu dem macht, was es in den Augen von Anderen ist, bevor es vollkommen unbeachtet bleibt. Gänzlich anders stellt sich die Situation für Levinas dar: Im Unterschied zu Hegel versteht er den Vorrang des Alteritätsbewusstseins wesentlich als einen *moralischen Vorrang*. Mithilfe der Figur der Geisel hat er uns gezeigt, dass ein Subjekt der Verantwortung für den Anderen nicht entgehen kann, auch wenn es sich mit allen Mitteln von dieser frei zu machen versucht. Die Moralität seines Handelns gegenüber Anderen wird so unabdingbar zu einem Teil seines Selbstverständnisses. Trotz ihrer Einigkeit hinsichtlich des Vorrangs des Alteritätsbewusstseins vor dem Selbstbewusstsein formulieren Hegel und Levinas diesen Vorrang also im Einzelnen auf ganz unterschiedliche Art und Weise: Während Hegel mit der Figur des Knechts das Subjekt im Ausgang von einer rekognitiven Abhängigkeit versteht, denkt es Levinas anhand der Figur der Geisel ausgehend von einer moralischen Ausgesetztheit.

Bereits im letzten Kapitel habe ich dafür argumentiert, dass die Entgegensetzung beider Positionen nicht dahingehend verstanden werden sollte, dass sie einander ausschließen, sondern vielmehr so, dass sich beide Positionen notwendig ergänzen, da sie unsere sozialen Beziehungen von zwei unterschiedlichen Seiten her beleuchten: der Seite der Subjektivität und der Seite der Alterität. Die Formen der Asymmetrie, die beide beschreiben, habe ich daher nicht als zwei rivali-

83 Ebd., S. 276.

sierende, sondern als zwei einander komplementär ergänzende Ansätze zur Beschreibung unserer sozialen Verhältnisse verstanden: Die rekognitive Asymmetrie bringt die moralische Asymmetrie hervor, genauso wie umgekehrt die moralische Asymmetrie auf die rekognitive Asymmetrie antwortet. Ich hatte diesbezüglich von der Freilegung einer *doppelten Asymmetrie des Sozialen* durch Hegel und Levinas gesprochen.

Ich will der Idee der doppelten Asymmetrie des Sozialen nun etwas mehr Plastizität verleihen, indem ich sie an einer konkreten sozialen Beziehung deutlich mache: dem *Eltern-Kind-Verhältnis*. Ich wähle dieses Verhältnis, weil sich an ihm auf besonders eindrückliche Weise deutlich machen lässt, inwiefern rekognitive Abhängigkeit und moralische Ausgesetztheit aufeinander bezogen sind. Wenden wir uns zunächst der Perspektive des Kindes zu: Seit geraumer Zeit ist von psychoanalytischer Seite darauf hingewiesen worden, dass sich die Entwicklungsgeschichte des Kindes mit Hegels Theorie der Anerkennung ausnehmend gut beschreiben lässt. Sowohl die Objektbeziehungstheorie als auch die strukturelle Psychoanalyse haben dabei immer wieder auf eben jene Erfahrungsgeschichte rekurriert, die uns Hegel im Kapitel über das Selbstbewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* vor Augen geführt hat.⁸⁴ Vor ihrem Hintergrund haben beide Traditionen den Versuch unternommen, zu zeigen, dass die Ontogenese in ihren Anfängen als ein Prozess verstanden werden kann, in welchem das Kleinkind realisiert, dass es für seine Selbstverwirklichung auf die Anerkennung seiner Eltern angewiesen ist. Die Einsicht in seine Abhängigkeit bringt das Kleinkind in der Folge dazu, in der Beziehung zu den Eltern die Oberhand behalten zu wollen. Es handelt mithin aus eben jener Position heraus, welche Hegel das Subjekt seiner Erfahrungsgeschichte zu Beginn der Stufe des sozialen Selbstbewusstseins hat einnehmen lassen. Ähnlich wie dieses gerät das Kind dadurch in einen Kampf um Anerkennung – freilich dreht sich dieser noch nicht um reflektierte und artikuliert Formen seines Selbstverständnisses, sondern um ganz rudimentäre Lebensvollzüge, wie etwa den Zeitpunkt der Nahrungsaufnahme, des Schlafengehens und des körperlichen Kontaktes. In all diesen Bereichen, so lässt sich im Anschluss an Hegel sagen, kommt es zu einem Konflikt, in welchem das Kind seine Bedürfnisse gegen die der Bezugspersonen durchzusetzen versucht. Ebenso wie das hegelsche Subjekt muss nun aber auch

84 Für die Objektbeziehungstheorie: vgl. Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main 1990, Kapitel 1; sowie: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., vor allem: S. 153 ff. Zur strukturellen Psychoanalyse vgl. Jacques Lacan »Die Familie« (1938), in: *Schriften III*, aus dem Französischen von Friedrich A. Kittler, Freiburg 1980, S. 39-100.

das Kleinkind zu der Einsicht gelangen, dass es von der Anerkennung seiner Eltern mehr abhängig ist als diese von ihm – so gerät es in eben jene Form der asymmetrischen Abhängigkeit, die Hegel einmal als das »Knechtschaftsverhältnis der Kinder« bezeichnet hat.⁸⁵ Diese wird im Entwicklungsprozess durch eben jene Stufe markiert, auf der das Kind mit allen Mitteln versucht, die Bewunderung seiner Eltern hervorzurufen – das fortwährende Insistieren auf der Aufmerksamkeit der Eltern, das sich in dieser Phase zeigt, kann dabei als exemplarischer Ausdruck der asymmetrischen Abhängigkeit von Anerkennung verstanden werden.⁸⁶

Freilich wird die asymmetrische Abhängigkeit im Eltern-Kind-Verhältnis normalerweise genau deshalb überwunden, weil die Einstellung der Eltern zu meist nicht darauf zielt, ihr Kind in Abhängigkeit zu halten, sondern darauf, es von dieser Abhängigkeit zu befreien. Die Abhängigkeit des Kindes, so hatte ich zuvor bereits gezeigt, wird hier zur Quelle einer Verantwortungsbeziehung, in welcher die Bedürfnisse des Kindes wichtiger sein können als die jeweils eigenen. Deutlich wird das etwa daran, dass Eltern von ihrem Kind nicht die gleiche Form der Rücksichtnahme erwarten, die sie ihm zukommen lassen. Ganz im Gegenteil sind sie in diesem Verhältnis zu einer einseitigen Form der Selbstbeschränkung bereit, um dem Kind zu seiner Selbstverwirklichung zu verhelfen. Im Extremfall kann diese Selbstbeschränkung bis hin zum selbstschädigenden Verhalten reichen, in welchem die Eltern lieber ihre eigene Verletzung in Kauf nehmen, als zuzulassen, dass ihrem Kind eine solche widerfährt. Im Verhältnis von Eltern und Kindern finden wir so auf exemplarische Weise jene asymmetrische Form der Verantwortung, wie sie uns Levinas anhand der Figur der Geisel vor Augen zu führen versucht hat. Angesichts der Verletzlichkeit des Anderen wird hier eine Beziehung in Gang gesetzt, die sich nicht am Prinzip des symmetrischen Ausgleichs, sondern am asymmetrischen Primat des Anderen orientiert.

85 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, § 180.

86 Zu Recht ist wiederholt betont worden, dass nicht nur das Kind von der Anerkennung seiner Eltern abhängig ist, sondern umgekehrt auch diese von ihm. Vgl. Benjamin, *Die Fesseln der Liebe*, a.a.O., S. 18 f.; sowie: Jacques Lacan, *Das Seminar*, Bd. 4, *Die Objektbeziehung* (1956-57), aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 2003, S. 221. Auch wenn diese Beobachtung richtig ist, so befindet sich das Kind doch in viel größerer Abhängigkeit von seinen Eltern, als diese von ihm. Deutlich wird mit der Betonung einer wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Kind und Eltern jedoch, dass es sich bei der Asymmetrie des Sozialen nicht um eine absolute, sondern um eine relative Asymmetrie handelt.

Auch wenn uns die Eltern-Kind-Beziehung auf exemplarische Weise vor Augen zu führen vermag, wie sich Knechtschaft und Geiselschaft in unseren sozialen Beziehungen wiederfinden und dass moralische Ausgesetztheit und re-kognitive Abhängigkeit in einem dialogischen Verhältnis stehen, so stellt sie letztlich doch eine sehr spezielle Form von sozialer Beziehung dar, die nur schwer beanspruchen kann, ein Modell für unsere sozialen Beziehungen im Ganzen zu liefern. Ich denke jedoch, dass sich eben jene Momente, die in der Eltern-Kind-Beziehung auf so bevorzugte Weise zur Geltung kommen, auch in jener Form der sozialen Beziehung wiederfinden lassen, die von Aristoteles über Hegel bis hin in die Sozialphilosophie der Gegenwart als die grundlegende Sozialbeziehung überhaupt gilt: die Freundschaft. Ohne an dieser Stelle auch nur in Ansätzen den differenzierten Diskussionen über die Freundschaft gerecht werden zu können, will ich zumindest kurz darauf hinweisen, inwiefern die beiden Seiten, welche ich an der Eltern-Kind-Beziehung herausgestellt habe, auch hier eine tragende Rolle spielen.

Als eines der wichtigsten Kennzeichen der Freundschaft überhaupt gilt wohl die wechselseitige Angewiesenheit auf die Wertschätzung des jeweils Anderen. Die Wechselseitigkeit dieser Angewiesenheit lässt aus der Außenperspektive schnell den Eindruck entstehen, dass es sich bei der Freundschaft um eine symmetrische Beziehung handelt. Und das ist auf lange Sicht gesehen auch sicherlich der Fall. Dies schließt aber nicht aus, dass sich die Beziehung aus der Perspektive der ersten Person im je konkreten Fall ganz anders darzustellen vermag. Hier kann die Angewiesenheit auf Anerkennung oftmals bedeuten, dass wir uns dem Urteil des Anderen bereitwillig unterwerfen. So kann sein Rat auf die Frage, ob wohl besser dieses oder jenes zu tun sei, oftmals gerade das entscheidende Zünglein an der Waage sein. Dem freundschaftlichen Urteil sprechen wir in solchen Fällen eine ganz besondere Autorität zu, von der wir uns bereitwillig leiten lassen. Diese Bereitwilligkeit, sich vom Urteil des Anderen abhängig zu machen, scheint mir ein wichtiger Zug dessen zu sein, was Freundschaftsbeziehungen charakterisiert. Dieser asymmetrischen Abhängigkeit – und das scheint mir ein zweiter wichtiger Aspekt von Freundschaftsbeziehungen zu sein – steht auf der anderen Seite eine asymmetrische Ausgesetztheit gegenüber. Diese findet sich etwa in der gesteigerten Rücksichtnahme, die gegenüber dem jeweils Anderen an den Tag gelegt wird. Besonders eindrücklich zeigt sich diese dort, wo ein Subjekt zugunsten des Anderen zu seiner Zurücknahme bereit ist oder dort, wo es lieber selbst eine symbolische Verletzung in Kauf nimmt, als die symbolische Verletzung des Anderen zu ertragen. Eben dieses Übermaß an Rücksicht, das in Freundschaften auf so selbstverständliche Weise eingelagert ist, ist es, welches es manchmal so schwer machen kann, der jeweils anderen Person eine schmerz-

hafte Wahrheit ins Gesicht zu sagen. Auch wenn ein wichtiger Anspruch von Freundschaften sicherlich darin besteht, aufrichtig und ehrlich miteinander umzugehen, so zeugt die Schwierigkeit, die wir mit der Umsetzung dieses Anspruchs haben, doch davon, dass der Schutz der jeweils anderen Person leicht bis zur Selbstverleugnung reichen kann.

Es sind die hier angesprochenen Charakterzüge der Angewiesenheit und der Rücksichtnahme, die deutlich machen, dass soziale Beziehungen in der hier vorgeschlagenen Doppelperspektive weder im Ausgang von einem ursprünglichen antagonistischen Gegeneinander noch von einer urwüchsigen harmonischen Einheit gedacht werden, sondern ausgehend von einem Spannungsverhältnis zweier Asymmetrien, die sich nicht wechselseitig aufzuheben vermögen. Weder lässt sich nämlich die Asymmetrie der Anerkennung gegen die Asymmetrie der Verantwortung aufrechnen noch andersherum die Asymmetrie der Verantwortung gegen die Asymmetrie der Anerkennung – beide Verhältnisse neutralisieren einander nicht, vielmehr verschwistern sie sich zu einer Symmetrie der Asymmetrie, welche den Boden unserer sozialen Verhältnisse bildet.

Ganz zum Schluss will ich noch auf einen weiteren Punkt eingehen, der mit der doppelten Asymmetrie des Sozialen verbunden ist. In gewisser Weise zeigt sich dieser bereits am Eltern-Kind-Verhältnis: Auf ähnliche Weise wie sich das Verhältnis von Eltern und Kindern im Verlauf des Lebens umdreht – während die Kinder zu Eltern werden, können die Eltern im Alter nach und nach auch wieder zu ›Kindern‹ werden –, wechseln auch im Verlauf der sozialen Beziehung die Positionen der Beteiligten: Der Angesprochene wird zum Sprechenden und der eben noch Sprechende wird zum Angesprochenen. Was ich daher bisher als Ineinandergreifen von zwei Formen von asymmetrischen Beziehungen vorgestellt habe, bildet im Rahmen der intersubjektiven Begegnung lediglich den ersten Zug der Kommunikation. Denken wir die intersubjektive Begegnung aber vom *Kreislauf der Kommunikation* her, dann ist klar, dass auf diesen ersten Zug ein zweiter Zug folgen muss, durch welchen die eine Asymmetrie in die andere umkippt.

Ausgangspunkt dieser Kippbewegung ist, dass das Subjekt auf einen Anderen trifft, welcher sich durch seinen Anspruch von dessen Antwort abhängig macht. Das hat zur Folge, dass sich das Subjekt zunächst in der Position des Herrn befindet: Da der Andere von seiner Antwort abhängig ist, hat es eine gewisse Macht über ihn gewonnen – eine Macht, die sich darin zeigen kann, dass das Subjekt den Anderen sogar mit einer Beleidigung zu binden und zu seinem Knecht zu machen vermag. Soweit erscheint die soziale Begegnung als das Geschehen einer einseitigen Asymmetrie, die für verschiedene Ausbeutungsverhältnisse offen ist. Genau an dieser Stelle tritt jedoch jener ›ethische Widerstand‹

auf den Plan, den Levinas zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum moralischen Bewusstsein gemacht hat. Was sich von der einen Seite als Macht zur Verletzung erweist, zeigt sich von der anderen Seite als Konfrontation mit der Verletzbarkeit des Anderen. Genau dadurch aber kippt die Macht des Subjekts in eine Ohnmacht um – es kann den Anderen nicht verletzen, ohne moralisch für diese Verletzung einzustehen. Die Herrschaft über die soziale Existenz des Anderen entpuppt sich damit als eine moralische Geiselschaft, in welcher nicht nur das Subjekt Macht über das Selbstverständnis des Anderen besitzt, sondern der Andere zugleich auch mit Macht auf das Selbstverständnis des Subjekts einwirkt, insofern dieses dazu gezwungen ist, sein Handeln in sein Selbstverständnis zu integrieren. Die Antwort auf den Anspruch des Anderen ist daher *zugleich* Ausdruck der Verantwortung wie auch Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses. Anders gesagt: Der Akt der Verantwortung ist ein Akt der Anerkennung, der selbst wieder nach Anerkennung verlangt. Indem die Antwort der Verantwortung aber selbst nach Anerkennung verlangt, wird das Subjekt zum Anderen des Anderen – wodurch der Kreislauf der Kommunikation von Neuem beginnt, nur diesmal von der genau umgekehrten Seite. Das Subjekt befindet sich jetzt in der Position der Knechtschaft, welche nach der Anerkennung des Anderen verlangt, und der Andere findet sich in der Position der Geiselschaft, in welcher er Verantwortung für eben diese Abhängigkeit von Anerkennung übernehmen muss.

An dieser Bewegung des Umkippens von Knechtschaft in Geiselschaft wie andersherum von Geiselschaft in Knechtschaft zeigt sich, dass beide Positionen in der Kommunikation zunächst nicht fest verteilt sind, sondern dass vielmehr jeder der Beteiligten abwechselnd beide Positionen einnimmt. Aus der Perspektive des Kreislaufs der Kommunikation muss daher nicht nur das Soziale, sondern letztlich sogar das Subjekt selbst als *Kreuzungspunkt* zweier unaufhebbarer Asymmetrien verstanden werden: Es befindet sich sowohl in einer rekognitiven Abhängigkeit als auch in einer moralischen Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen. Deutlich wird damit, dass eine Rekonstruktion der subjekttheoretischen Überlegungen von Hegel und Levinas sich nicht zwangsweise für den einen oder anderen Begriff des Selbstbewusstseins entscheiden muss, weil das Subjekt in der Beziehung mit Anderen stets zugleich in eine rekognitive Abhängigkeit und eine moralische Ausgesetztheit eingebunden ist. Das komplementäre Verhältnis, in dem sich die philosophischen Entwürfe von Hegel und Levinas befinden, ist daher weniger Ausdruck eines philosophischen Antagonismus, als vielmehr eines Spannungsverhältnisses, in welchem sich die Subjekte im Sozialen je schon befinden.

Schluss:

Die doppelte Asymmetrie des Sozialen

Das Vorhaben dieser Arbeit bestand darin, die Rolle der symbolischen Verletzbarkeit im Sozialen freizulegen. Im Mittelpunkt stand dabei die Frage, was es für unsere sozialen Beziehungen bedeutet, dass wir symbolisch verletzbar sind. Zur Beantwortung dieser Frage habe ich auf zwei philosophische Traditionslinien zurückgegriffen: die Anerkennungstheorie auf der einen und die Alteritätstheorie auf der anderen Seite. Beide Theoriestränge habe ich in dieser Arbeit im Rückgang auf ihre jeweiligen ›Gründerväter‹ Hegel und Levinas aufzuarbeiten, zuzuspitzen und aufeinander zu beziehen versucht. Das Ergebnis, zu dem mich diese Auseinandersetzung geführt hat, habe ich mit der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen gefasst. Die drei verschiedenen Bedeutungsdimensionen, die mit dieser These verbunden sind, will ich nun abschließend noch einmal dadurch zusammentragen, dass ich die einzelnen Stufen meiner Auseinandersetzung – die Rekonstruktion, die Relektüre und die Reinterpretation der Arbeiten von Hegel und Levinas – thesenartig rekapituliere.

Die Un austauschbarkeit von Anerkennung und Verantwortung

Die erste Bedeutungsdimension der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen ergibt sich aus der *Rekonstruktion* der Überlegungen von Hegel und Levinas. Im Mittelpunkt meiner Aufnahme der Gedanken von Hegel stand dabei die *Phänomenologie des Geistes*, während bei Levinas seine Arbeit *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* als Ausgangspunkt diente. Die Urszene von Sozialität, die beide in zentralen Passagen ihrer jeweiligen Werke in den Mittelpunkt gerückt haben, war die Begegnung Von-Angesicht-zu-Angesicht. In dieser Begegnung, so das Credo von Hegel und Levinas, spielt die symbolische Verletzbarkeit von Subjekten eine konstitutive Rolle.

(1) *Symbolische Verletzbarkeit und Anerkennung*: Im Ausgang von Hegels Theorie der Anerkennung habe ich zunächst die Frage zu beantworten versucht, warum wir symbolisch verletzbare Wesen sind. Die Antwort war dabei so einfach wie weitreichend: Wir sind deshalb symbolisch verletzbare Wesen, weil wir für unsere Selbstverwirklichung grundlegend auf die Anerkennung von Anderen angewiesen sind. Ich habe diesbezüglich von einer rekognitiven Abhängigkeit gesprochen. Diese, so haben wir gesehen, hat zwei Dimensionen: sie spaltet sich auf in eine egalitäre Anerkennung, die die Subjekte in dem achtet, was sie gemeinsam haben, und eine differenzielle Anerkennung, welche sie für das schätzt, was sie voneinander unterscheidet.

(2) *Symbolische Verletzbarkeit und Verantwortung*: Im Rückgriff auf Levinas' Theorie der Verantwortung war ich dann der Frage nachgegangen, was es für unsere Beziehung zu Anderen heißt, dass diese symbolisch verletzbare Wesen sind. Die Antwort lautete dabei, dass wir durch die Konfrontation mit Anderen zu moralischen Wesen werden, weil wir durch deren symbolische Verletzbarkeit unumgänglich in eine Beziehung der Verantwortung gestellt werden. Ich habe dies die moralische Ausgesetztheit an Andere genannt. Auch diese, so haben wir gesehen, hat zwei Dimensionen: sie teilt sich in eine allgemeine Gerechtigkeit, in der es um eine Verantwortung für alle anderen Menschen geht und eine singuläre Gerechtigkeit, die sich allein auf die Verantwortung für den nächsten Menschen fokussiert.

(3) *Un austauschbarkeit von Anerkennung und Verantwortung*: Im Ausgang vom Begriff der symbolischen Verletzbarkeit zeigt sich, dass das Denken der Anerkennung und das Denken der Verantwortung einander nicht entgegenstehen, sondern einander stützen. Die Abhängigkeit von Anerkennung bringt nämlich genau jene symbolische Verletzbarkeit von Subjekten hervor, welche zum Ausgangspunkt der Ausgesetztheit an die Verantwortung wird. Damit erschließt sich eine erste wichtige Bedeutung der Redeweise von der doppelten Asymmetrie des Sozialen. Gemeint ist damit zunächst, dass sich unsere sozialen Beziehungen durch eine relationale Komplementarität auszeichnen. Das Soziale, so ist damit gemeint, lässt sich nur im Zusammenspiel beider Theorierichtungen angemessen beschreiben. Die Theorie der Anerkennung bleibt ohne die Theorie der Verantwortung blind, wie andersherum die Theorie der Verantwortung ohne die Theorie der Anerkennung leer bleibt.

Die Ungleichheit von Abhängigkeit und Ausgesetztheit

Aus einer *Relektüre* der Überlegungen von Hegel und Levinas resultiert die zweite Bedeutungsdimension der doppelten Asymmetrie des Sozialen. Im Ausgang von der Komplementaritätsdiagnose habe ich die Arbeiten beider einer

spezifischen Lesart unterzogen: In Bezug auf Hegel handelt es sich um die subalterne Lesart der Theorie der Anerkennung, mit der ich ihn nicht nur als einen Denker der Freiheit, sondern zugleich auch als einen Denker der Unfreiheit fruchtbar gemacht habe. Im Bezug auf Levinas handelt es sich um die normative Lesart der Theorie der Verantwortung, mit der ich ihn nicht nur als einen Denker der Responsivität, sondern zugleich auch als einen Denker der Normativität rekonstruiert habe. Subalterne und normative Lesart haben nun zu folgenden Ergebnissen geführt:

(1) *Asymmetrie der Abhängigkeit*: Zunächst habe ich dafür argumentiert, dass die Angewiesenheit auf Anerkennung grundlegend asymmetrisch strukturiert ist. Während Hegel anhand der von ihm vorgestellten Entwicklungsgeschichte von Subjektivität am Herr-Knecht-Verhältnis gezeigt hat, dass Anerkennungsbeziehungen nur dort zu ihrer vollen Entfaltung gelangen, wo sich die Beteiligten wechselseitig in gleichem Maße anerkennen, habe ich im Zuge meiner subalternen Lesart dafür argumentiert, dass am Grunde von Anerkennungsbeziehungen immer eine fundamentale Abhängigkeit bestehen bleibt. Am Beispiel des Sprechens habe ich gezeigt, dass das Anerkennen als lineare Abfolge von Anerkennungsakten strukturiert ist, innerhalb derer die Subjekte immer wieder eine Vorleistung an Anerkennung erbringen müssen, ohne Sicherheit darüber zu haben, ob sie selbst Anerkennung zurückerhalten. In der Folge entsteht eine kommunikative Beziehung, in welcher ein Subjekt in erhöhtem Maße an ein anderes gebunden und durch dieses verletzbar ist.

(2) *Asymmetrie der Ausgesetztheit*: Der Grundgedanke von Levinas' Überlegungen, so habe ich gezeigt, besteht darin, dass in der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht eine Verantwortung entsteht, die sich in zwei Hinsichten rekonstruieren lässt. Einerseits als symmetrische Verantwortungsbeziehung, in welcher der Andere und das Selbst den gleichen moralischen Status besitzen und andererseits als asymmetrische Verantwortungsbeziehung, in welcher dem Anderen ein bevorzugter moralischer Status zukommt. Ich habe im Anschluss daran gezeigt, dass die asymmetrische Verantwortungsbeziehung niemals ganz in der symmetrischen Verantwortungsbeziehung aufgehoben werden kann, da die Forderung nach asymmetrischer Verantwortung in jedem Angesprochenwerden immer wieder aufs Neue ins Werk gesetzt wird. Weil sich der Anspruch des Anderen stets nur als verletzbarer Anspruch zu zeigen vermag, befindet sich das Subjekt in der kommunikativen Beziehung zunächst in der Situation einer asymmetrischen Verantwortung.

(3) *Ungleichheit von Abhängigkeit und Ausgesetztheit*: Für Hegel wie auch für Levinas, so lautete das Ergebnis meiner Relektüre, basiert Sozialität auf asymmetrischen Beziehungen. In einer komplementären Zugangsweise gilt nun

eben diese wechselseitige Asymmetrie als Ursache von sozialer Bindung. Abhängigkeit und Ausgesetztheit sind beide aufeinander bezogen, da in dem Maße, wie die asymmetrische Abhängigkeit von Anerkennung zunimmt, auch die asymmetrische Ausgesetztheit an die Verantwortung steigt. Es ist eben diese wechselseitige Bezogenheit, von der die Kraft zu sozialer Bindung ausgeht. Deutlich wird nun die zweite Bedeutungsdimension der These der doppelten Asymmetrie des Sozialen: Gemeint ist damit eine soziale Bindungskraft, die aus dem fortwährenden Wechselspiel zwischen Abhängigkeit von Anerkennung und Ausgesetztheit an die Verantwortung hervorgeht.

Die Unterworfenheit in Knechtschaft und Geiselschaft

Die dritte Bedeutungsdimension der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen nimmt ihren Ausgang von einer *Reinterpretation* jener beiden Figuren, die im Zentrum der Überlegungen von Hegel und Levinas stehen: die Figur des Knechts und die Figur des Geisel. Anhand beider Figuren habe ich gezeigt, welche Konsequenzen die Abhängigkeit von Anerkennung und die Ausgesetztheit an die Verantwortung für die Subjektwerdung haben. Während Hegels Figur des Knechts zeigt, was es heißt, das Selbst im Anderen wiederzufinden, zeigt Levinas' Figur der Geisel, was es bedeutet, den Anderen als Teil des Selbst zu entdecken.

(1) *Abhängigkeit und Knechtschaft*: Die Abhängigkeit von Anerkennung besitzt einen existenziellen Charakter. Das heißt, dass das Verlangen des Subjekts danach, anerkannt zu werden, weder auf einem autonomen Willensakt basiert noch auf einer wechselseitigen Übereinkunft gründet. Die Abhängigkeit von der Anerkennung durch Andere ist grundlegend, weil sie die notwendige Bedingung der Selbstwerdung des Subjekts ist. Einen gelungenen Selbstbezug vermag es nur dadurch herzustellen, dass Andere die Vorstellung, die es von sich selbst hat, durch Akte der Anerkennung objektivieren. Das hat zur Folge, dass ein Subjekt der Anerkennung, die es von Anderen erhält, in weitreichendem Maße unterworfen ist: Nur dann nämlich, wenn es diese in sein Selbstverständnis zu integrieren vermag, kann es zu einer gelungenen Ausbildung von Identität kommen.

(2) *Ausgesetztheit und Geiselschaft*: Die Ausgesetztheit an die Verantwortung hat existenziellen Charakter, da das Tragen der Verantwortung weder auf einem Akt der freiwilligen Übernahme noch auf einer reziproken Vereinbarung gründet, sondern auf der Konfrontation mit der symbolischen Verletzbarkeit des Anderen. Das Subjekt zieht sich die Verantwortung für Andere im Angesprochenwerden zu. In der Folge ist seine soziale Existenz wesentlich dadurch geprägt, wie es mit dem Anspruch des Anderen umgeht. Gemeint ist damit, dass die Verantwortung für Andere zum Teil eben jener Narration wird, durch die ein

Subjekt sich selbst versteht. Das hat zur Folge, dass ein Subjekt der Verantwortung, die es für Andere trägt, unterworfen ist: Nur dann, wenn es sein Verhalten ihnen gegenüber in sein Selbstverständnis zu integrieren vermag, kann es seine Identität auf gelungene Art und Weise ausbilden.

(3) *Unterworfenheit in Knechtschaft und Geiselschaft*: Sowohl die Ausgesetztheit der Geiselschaft als auch die Abhängigkeit der Knechtschaft zeichnen sich durch ihren existenziellen Charakter aus. Der Ruf nach Anerkennung unterwirft das adressierte Subjekt der Verantwortung wie anders herum die Gabe der Verantwortung das anrufende Subjekt der jeweiligen Anerkennung unterwirft. Diese doppelte Unterworfenheit zeigt, dass die Subjekte ihre soziale Existenz stets im jeweiligen Bezug aufeinander hervorbringen. Die Anerkennung von Anderen oder die Verantwortung für Andere ist ein wesentliches Moment im Prozess jeder Subjektivierung. Deutlich wird dadurch die letzte Bedeutungsdimension der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen: die Heteronomie der Subjekte. Sowohl Knechtschaft als auch Geiselschaft bringen zum Ausdruck, dass ein Subjekt zu sein bedeutet, seine Identität in Bezug auf Andere auszubilden.

Pathologien des Sozialen

Mit der These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen, so ist jetzt deutlich geworden, ist dreierlei gemeint: die Komplementarität von Anerkennung und Verantwortung, die Bindekraft von Abhängigkeit und Ausgesetztheit und die Heteronomie von Knechtschaft und Geiselschaft. Ich will nun abschließend noch einen Ausblick auf den gesellschaftstheoretischen Ertrag dieser These geben, indem ich mich deren Bedeutung für die Analyse von sozialen Pathologien zuwende. Diese, so will ich zeigen, können als einseitige Auflösung der doppelten Asymmetrie des Sozialen verstanden werden.

In der jüngeren Geschichte der Sozialphilosophie sind im Kern zwei Formen von sozialen Pathologien unterschieden worden: So genannte Pathologien erster Ordnung und so genannte Pathologien zweiter Ordnung.¹ Mit ersteren sind soziale Ungleichheitsverhältnisse wie Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosig-

1 Zur gegenwärtigen Diskussion um soziale Pathologien vgl. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, S. 157; Christopher Zurn, »Social Pathologies as Second-Order Disorders«, in: Danielle Petherbridge (Hg.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill 2011, S. 345-370; Robin Celikates, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 2009, S. 166 ff; Titus Stahl, »Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 59, Heft 5, 2011, S. 731-746.

keit, Demütigung oder Gewalt gemeint, die seit jeher im Zentrum der Aufmerksamkeit von kritischer Gesellschaftstheorie stehen. Vor allem in Bezug auf die Felder von *class*, *race* und *gender* sind solche sozialen Pathologien zum Gegenstand der Reflexion geworden: Seien es die Untersuchungen von Pierre Bourdieu, welche die verborgenen Mechanismen von sozialer Klassenherrschaft freizulegen versuchen, die Analysen von Frantz Fanon, welche die projektive Funktionsweise ethnischer Herrschaft in den Blick nehmen oder die Arbeiten von Jessica Benjamin, welche sich den entwicklungsgeschichtlichen Ursachen geschlechtliche Herrschaft widmen – stets steht die systematische gesellschaftliche Benachteiligung bestimmter sozialer Gruppen im Fokus der kritischen Gesellschaftsanalyse. Als soziale Pathologien können solche Verhältnisse deshalb bezeichnet werden, weil sie ein gesellschaftliches Leiden verursachen, welches die Betroffenen daran hindert, ein gutes Leben zu führen.

Im Unterschied zu sozialen Pathologien erster Ordnung sind mit sozialen Pathologien zweiter Ordnung eben jene gesellschaftlichen Missstände gemeint, welche es den Betroffenen verunmöglichen, kritisch auf soziale Ungleichverhältnisse Bezug zu nehmen. Gemeinhin wird diese Unfähigkeit als Resultat eines Reflexionsdefizites verstanden, welches durch die herrschenden Verhältnisse induziert ist. *Locus classicus* dieser Analyse ist Marx' Analyse des Fetischcharakters der Ware aus dem *Kapital*. Marx versucht hier zu zeigen, dass das gesellschaftliche Produkt der Arbeit – der Tauschwert der Ware – im Zuge der kapitalistischen Organisation der Produktion als natürliche Eigenschaft der Dinge erscheint. Dieser Naturalisierungseffekt ist für Marx ein entscheidender Grund dafür, dass die sozialen Akteure die mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem einhergehenden Ungleichheiten als gegeben hinnehmen und nicht infrage stellen. Es ist dieser Gedanke einer Naturalisierung von sozialen Verhältnissen, der für die kritische Gesellschaftstheorie seitdem eine entscheidende Rolle gespielt hat. Seien es die Analysen von Horkheimer und Adorno zur Totalisierung der instrumentellen Vernunft, die Überlegungen von Habermas zur Rolle von kommunikativen Pathologien oder die Überlegungen von Axel Honneth zur Anerkennungsvergessenheit – stets ist es das Ziel kritischer Gesellschaftstheorie gewesen, jene Mechanismen zugänglich zu machen, welche die sozialen Akteure daran hindern, gegen eben jene Verhältnisse aufzubegehren, durch welche sie unterworfen werden. Als soziale Pathologien können solche Verhältnisse deshalb bezeichnet werden, weil sie es den Betroffenen verunmöglichen, sich adäquat zu ihrem gesellschaftlichen Leiden in Beziehung zu setzen.

Im Ausgang von der These der doppelten Asymmetrie des Sozialen ist es nun möglich, einen neuen Zugang zu beiden hier vorgestellten Formen von Pathologien zu gewinnen. Wenden wir uns zunächst den Pathologien erster Ord-

nung zu, dann lässt sich dafür argumentieren, dass die Analyse von symbolischen Verletzungen eine fundierende Rolle für jede kritische Gesellschaftstheorie spielt, insofern sie als Indikator dafür dient, wo überhaupt soziale Ungleichheitsverhältnisse bestehen. Symbolische Verletzungen dienen der Theorie als Wegweiser zu jenen gesellschaftlichen Feldern, auf denen soziale Akteure miteinander ringen. Zweitens lassen sich gesellschaftliche Kämpfe aus der Perspektive der symbolischen Verletzbarkeit als Kämpfe um verweigerte gesellschaftliche Anerkennung verstehen. Damit kann der Tatsache Rechnung getragen werden, dass aus der Erfahrungsperspektive der Akteure gesellschaftliche Missachtung nicht nur als materielle Benachteiligung, sondern ebenso als Mangel an gesellschaftlicher Wertschätzung erlebt wird und dass diese letzte Dimension für die Betroffenen sogar oftmals den eigentlichen Stachel der Zurücksetzung bildet. Drittens schließlich werden aus der Perspektive der symbolischen Verletzbarkeit jene gesellschaftlichen Mechanismen zum Gegenstand der Kritik, welche den Raum der Verantwortung verschließen, in dem sich die Subjekte gegenüber treten. Erklärungsbedürftig werden aus dieser Perspektive all jene Rechtfertigungsverhältnisse, die soziale Ungleichheitsbeziehungen legitimieren. Die Perspektive der symbolischen Verletzbarkeit ist für die Analyse von Pathologien erster Ordnung also in dreierlei Hinsicht hilfreich: sie erlaubt das Auffinden sozialer Ungleichheitsverhältnisse, die begriffliche Fassung subjekttheoretischer Deformationen und die Untersuchung gesellschaftlicher Ungleichheitsbedingungen.

Als besonders hilfreich zeigt sich die These von der doppelten Asymmetrie des Sozialen auch in Bezug auf die Analyse von Pathologien zweiter Ordnung: Bisher ist die Ursache dieser Pathologien von der Theorie zumeist auf einer kognitiven Stufe angesiedelt worden. Gemäß dieser Position nehmen die Akteure ihre gesellschaftliche Benachteiligung deshalb hin, weil sie ihnen entweder als natürlich gegeben oder als selbstverschuldet erscheint, statt als Resultat gesellschaftlicher Ungleichheitsdynamiken. Die Akteure, so die Diagnose, leiden an einem strukturellen Rationalitätsdefizit. Im Gegensatz zu diesem kognitiven Verständnis von Pathologien zweiter Ordnung, stellt die Perspektive der symbolischen Verletzbarkeit ein rekognitives Verständnis bereit: Soziale Ungleichheitsverhältnisse sind aus dieser Perspektive nicht deshalb so persistent, weil sie den sozialen Akteuren reflexiv nicht zugänglich wären, sondern weil sie eine soziale Bindungskraft besitzen. Im Anschluss an Hegel hatte ich gezeigt, dass der Grund, aus dem heraus soziale Akteure nicht gegen ihre Unterdrückung aufbegehren, darin liegt, dass sie nur in diesen Verhältnissen überhaupt eine soziale Existenz zu erlangen vermögen und das Aufbegehren gegen dieser Verhältnisse daher mit der Gefahr der Selbstaflösung verbunden ist. Subjekte können ihre

inferiore gesellschaftliche Lage daher aus dem Grund in Kauf nehmen, dass die Anerkennung, die sie als Ausgebeutete, Ausgeschlossene und Außenseiter erfahren, ihnen zumindest noch einen sozialen Platz einräumt. Die Ursache von Pathologien zweiter Ordnung besteht aus der Perspektive der symbolischen Verletzbarkeit also nicht in einem kognitiven Defizit, sondern vielmehr in einer Ausbeutung der Abhängigkeit von Anerkennung, durch welche diese zu einem Mittel der Selbstunterwerfung wird. Im Gegensatz zum kognitiven Ansatz besteht das Ziel des rekognitiven Ansatzes nicht in der Erzeugung reflexiver Inakzeptabilität, in der Hoffnung, damit die kognitiven Defizite der Akteure aufzuspüren, als vielmehr in der Transformation von sozialen Anerkennungsordnungen. Die Akteure sollen in ihrer Kritikfähigkeit an Pathologien erster Ordnung dadurch ermächtigt werden, dass es ihnen ermöglicht wird, in Beziehungen der Verantwortung einzutreten, in denen sie alternative Formen von Anerkennung zu finden vermögen. Solche Beziehungen können natürlich nicht individuell, sondern nur kollektiv etabliert werden: Der erste Schritt zur Emanzipation von Pathologien zweiter Ordnung besteht daher in der gemeinsamen Hervorbringung alternativer Lebenswelten, Kulturen und Milieus, in denen die Individuen eben jenes Vertrauen in das eigene Selbst zu erwerben vermögen, welches die Tätigkeit der Kritik voraussetzt.

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik* (1966), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1996.
- , »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.
- Allen, Jonathan, »The Place of Moral Negativity in Political Theory«, in: *Political Theory*, Bd. 29, Heft 3, 2001, S. 337-363.
- Althaus, Horst, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, München 1992.
- Antelme, Robert, *Das Menschengeschlecht*, München und Wien 1987.
- Aristoteles, *Politik*, in: *Werke*, Bd. 9.1, hrsg. von Hellmut Flashar und Christof Rapp, Berlin 1991.
- Bauman, Zygmunt, *Verworfenenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, aus dem Englischen von Werner Roller, Hamburg 2005.
- , »The World Inhospitable to Levinas«, in: *Philosophy Today*, Bd. 43, Heft 2, 1999, S. 151-168.
- , *Postmoderne Ethik* (1993), aus dem Englischen von Ulrich Bielefeld und Edith Boxberger, Hamburg 1995.
- , *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, aus dem Englischen von Uwe Ahrens, Hamburg 1992.
- Bedorf, Thomas, *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011.
- , *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010.
- Bedorf, Thomas und Andreas Cremonini (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, München 2005.

- Benjamin, Jessica, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main 1990.
- Bernasconi, Robert, »Totalität und Unendlichkeit in Hegels ›Glauben und Wissen‹«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 299-313.
- , »Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation«, in: Claire Katz und Lara Trout (Hg.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Bd. 2, London 2005, S. 49-68.
- , »Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung«, aus dem Amerikanischen von Ulrike O. Dünkelsbühler, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main 2001, S. 13-45.
- , »Levinas Face to Face — with Hegel«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Bd. 13, 1982, S. 267-276.
- Bertram, Georg W., »Anspruch auf Anerkennung? Über Symmetrien und Asymmetrien intersubjektiver Bindungen«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 111-127.
- , »Hegel – Anerkennung und beschädigte Selbstverhältnisse«, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, S. 77-94.
- , »Hegel und die Frage der Intersubjektivität. Die ›Phänomenologie des Geistes‹ als Explikation der sozialen Strukturen der Rationalität«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 56, 2008, S. 877-898.
- , »Die Idee der Philosophie von Emmanuel Levinas«, in: *Studia Phaenomenologica*, Bd. 6, 2006, S. 241-269.
- Bischof, Sascha, *Gerechtigkeit, Verantwortung, Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Freiburg 2004.
- Bourgeois, Bernard, *Hegel a Francfort ou Joudaisme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris 1970.
- Brandt, Robert. »Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung«, in: Christoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main 2004, S. 46-77.
- Bredenkamp, Horst, *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilde*, Berlin 2006.
- Brink, Bert van den und David Owen (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2007.
- Buber, Martin, *Ich und Du* (1923), Stuttgart 2002.

- , »Elemente des Zwischenmenschlichen« (1953), in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, S. 271-299.
- Burggraeve, Roger, »Violence and the Vulnerable Face of the Other. The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility«, in: *Journal of Social Philosophy*, Bd. 30, Heft 1, S. 29-45.
- Butler, Judith, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Amerikanischen von Karin Würdemann, Frankfurt am Main 2005.
- , »Gewalt, Trauer, Politik«, in: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, aus dem Amerikanischen von Karin Würdemann, Frankfurt am Main 2005, S. 36-69.
- , »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.
- , *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (1997), aus dem Amerikanischen von Rainer Ansén, Frankfurt am Main 2001.
- , *Subjects of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987), New York 1999.
- , *Hass spricht. Zur Politik des Performativen* (1997), aus dem Amerikanischen von Katharina Menke und Markus Krist, Berlin 1998.
- Callin, Rodolphe und François-David Sebbah (Hg.), *Le vocabulaire de Levinas*, Paris 2002.
- Celikates, Robin, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 2009.
- Critchley, Simon, *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, Zürich und Berlin 2008.
- , »Bois. Derridas Final Word on Levinas«, in: Robert Bernasconi und Simon Critchley (Hg.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington 1995, S. 162-189.
- , »Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42, 1994, S. 643-651.
- , *Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Edinburgh 1992.
- Delhom, Pascal, *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000.
- Derrida, Jacques, *Politik der Freundschaft* (1994), aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2002.
- , *Von der Gastfreundschaft* (1997), aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2001.
- , »Adieu« (1995), in: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, aus dem Französischen von Reinold Werner, München 1999, S. 7-30.

- , »Das Wort zum Empfang« (1996), in: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, aus dem Französischen von Reinold Werner, München 1999, S. 31-169.
- , *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹* (1990), aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1991.
- , »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich« (1980), in: Michael Mayer (Hg.), *Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, aus dem Französischen von Elisabeth Weber, Gießen 1990, S. 42-84.
- , »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.
- Descartes, René *Meditationen über die erste Philosophie* (1641), übersetzt von Gerhart Schmidt, Stuttgart 1986.
- , *Die Leidenschaften der Seele* (1649), übersetzt von Klaus Hammacher, Hamburg 1984.
- Descombes, Vincent, *Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt am Main 1981.
- Düttmann, Alexander García, *Zwischen den Kulturen. Spannungen im Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1997.
- Elliston, Frederick, »Sartre and Husserl on Interpersonal Relationships«, in: Hugh J. Silverman und Frederick Elliston (Hg.), *Jean-Paul Sartre. Contemporary Approaches for his Philosophy*, Pittsburgh 1980, S. 157-167.
- Ferrarin, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001.
- Fetscher, Iring, »Thomas Hobbes und der soziale Standort seiner politischen Philosophie«, in: *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürger-tums*, München 1976, S. 30-82.
- , »Der gesellschaftliche ›Naturzustand‹ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau«, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Bd. 80, 1960, S. 641-685.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Berlin 1965.
- Flatscher, Matthias, »Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität«, in: *Etica & Politica*, Bd. 13, 2011, S. 99-133.
- Gadamer, Hans-Georg, »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Fulda und Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt am Main 1979, S. 217-242.
- Gelhard, Andreas, *Levinas*, Leipzig 2005.

- Gloy, Karen, »Bemerkungen zum Kapitel ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, 1985, S. 187-213.
- Goldford, Dennis J., »Kojève's reading of Hegel«, *International Philosophical Quarterly*, Bd. 22, 1982, S. 275-294.
- Gürtler, Sabine, *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*, München 2001.
- Habermas, Jürgen, »Hegels Begriff der Moderne«, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1988.
- Hand, Seán, »The other voice. Ethics and expression in Emmanuel Levinas«, in: *History of the Human Sciences*, Bd. 10, 1997, S. 56-68.
- Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie (1857)*, Darmstadt 1974.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1805-1806)*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987.
- , »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« (1798-1800), in: *Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1986, S. 274-418.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III (1830)*, in: *Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main 1986.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821)*, in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986.
- , *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie (1803-1804)*, hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986.
- , *Phänomenologie des Geistes (1807)*, in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986.
- , »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften« (1802-1803), in: *Werke*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1986, S. 434-532.
- , *Vorlesungen über die Ästhetik II*, in: *Werke*, Bd. 14, Frankfurt am Main 1986.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (1822/23)*, in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1986.
- , *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*, hrsg. von C. Becker u. a., Hamburg 1983.

- Herrmann, Steffen K., »Beleidigung«, in: Christian Gudehus und Michaela Christ (Hg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, S. 110-115.
- , »Recognition and Disrespect. Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology of Spirit«, in: Alice Lagaay, Michael Lorbeer (Hg.), *Destruction in the Performative*, Amsterdam 2012, S. 23-46.
- , »Die Sprache der Anerkennung. Hegel über Verkenntung und Verdinglichung«, in: Andreas Hetzel, Heidi Salaverría, Dirk Quadflieg, *Anerkennung und Alterität*, Baden-Baden 2011, S. 187-202.
- , »Gespräch und Gewalt. Verantwortung und Verletzbarkeit im Denken von Levinas«, in: Sybille Krämer und Elke Koch (Hg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*, München 2010, S. 157-178.
- , »Levinas — Von der Gewalt des Angesichts zu Gewalt des Schweigens«, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, S. 172-195.
- , »Social Exclusion«, in: Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser and Elaine Webster (Hg.), *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*, New York, Amsterdam 2010, S. 133-150.
- , »Die Gewalt des Namens: Von der Missachtung zum sozialen Tod«, in: Mirjam Schaub (Hg.), *Metaphysik und Grausamkeit*, Bielefeld 2009, S. 153-174.
- Herrmann, Steffen K., Sybille Krämer und Hannes Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007.
- Hetzel, Andreas, Dirk Quadflieg und Heidi Salaverría (Hg.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011.
- Hirschmann, Albert O., *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main 1980.
- Hobbes, Thomas, *Der Körper. Elemente der Philosophie I* (1655), aus dem Englischen von Karl Schuhmann, Hamburg 1996.
- , *Leviathan oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* (1651), aus dem Englischen von Jutta Schlösser, Hamburg 1996.
- , *Vom Bürger. Elemente der Philosophie III* (1642), aus dem Englischen von Max Frischeisen-Köhler, Hamburg 1977.
- Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011.
- , »Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein«, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phäno-*

- menologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 187-204.
- , »Erkennen und Anerkennen«, in: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 71-105.
- , »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ›Anerkennung‹«, in: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 10-27.
- , *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
- , »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.
- , »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.
- , »Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung«, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000, S. 171-192.
- , *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992.
- Honneth, Axel und Beate Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt am Main 2008.
- Horstmann, Rolf Peter, »Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption«, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 19, 1972, S. 87-118.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (1950), Hamburg 1995.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 2 (1912-1928), Den Haag 1952.
- Ikäheimo, Heikki und Arto Laitinen, »Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons«, in: Bert van den Brink und David Owen (Hg.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2007, S. 33-56.
- Iltting, Karl-Heinz, »Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 71, 1963, S. 38-58.
- Jaeggi, Rahel, »Was ist Ideologiekritik?«, in: dies. und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2009, S. 266-298.
- Johnson, Paul, »Hobbes and the Wolf-Man«, in: J. G. van der Bend (Hg.), *Thomas Hobbes. His view of Man*, Amsterdam 1982, S. 31-44.

- Junge, Matthias und Thomas Kron (Hg.), *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*, Wiesbaden 2007.
- Katz, Claire und Lara Trout (Hg.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 4 Bde., London 2005.
- Keintzel, Brigitta und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010.
- Kersting, Wolfgang, *Thomas Hobbes*, Hamburg 1992.
- Kimmerle, Heinz, »Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena«, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bonn 1969, S. 33-47.
- Klüger, Ruth, *weiter leben. Eine Jugend*, München 1994.
- Kojève, Alexandre, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens* (1947), aus dem Französischen von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1975.
- Koselleck, Reinhard, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der modernen Welt*, Freiburg 1959.
- Kuch, Hannes, *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Frankfurt am Main 2013 (im Erscheinen).
- , »Anerkennung, Wechselseitigkeit und Asymmetrie«, in: Andreas Hetzel, Dirk Quadflieg und Heidi Salaverria (Hg.), *Alterität und Anerkennung*, Baden-Baden 2011, S. 97-116.
- , »Sprache, Gabe, Gewalt. Lacan und die symbolische Verletzbarkeit«, in: Sybille Krämer und Elke Koch (Hg.), *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*, München 2010, S. 179-199.
- , »Der Herr, der Knecht und der Dritte: bei Hegel und nach Hegel«, in: Gert Albert, Rainer Greshoff und Rainer Schutzeichel (Hg.), *Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität*, Wiesbaden 2010, S. 47-64.
- Kuch Hannes und Steffen K. Herrmann, »Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt«, in: Steffen K. Herrmann, Sybille Krämer, Hannes Kuch (Hg.), *Verletzende Worte. Zur Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007, S. 179-210.
- Kühnlein, Michael und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011.
- Lacan, Jacques, *Das Seminar*, Bd. 4, *Die Objektbeziehung* (1956-57), aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 2003.
- , »Die Familie« (1938), in: *Schriften III*, aus dem Französischen von Friedrich A. Kittler, Freiburg 1980, S. 39-100.
- , »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion« (1949), in: *Schriften I*, aus dem Französischen von Peter Stehlin, Freiburg 1973, S. 61-70.

- Levinas, Emmanuel, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, aus dem Französischen von Pascal Delhom u. a., Zürich und Berlin 2007.
- , »Énigme et phénomène« (1965), in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2006, S. 283-302.
- , »Eine uns vertraute Sprache« (1980), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, aus dem Französischen von Alwin Letzkus, Freiburg und München 2006, S. 125-131.
- , »Existenzialismus und Antisemitismus« (1947), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, aus dem Französischen von Alwin Letzkus, Freiburg und München 2006, S. 101-105.
- , »Freiburg, Husserl und die Phänomenologie« (1931), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, aus dem Französischen von Alwin Letzkus, Freiburg und München 2006, S. 79-88.
- , »Über die ›Ideen‹ von E. Husserl« (1929), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, aus dem Französischen von Alwin Letzkus, Freiburg und München 2006, S. 37-78.
- , »Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik«, in: Christian Kupke (Hg.), *Levinas' Ethik im Kontext*, Berlin 2005, S. 29-34.
- , »Die Bedeutung und der Sinn« (1964), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 9-61.
- , »Humanismus und An-archie« (1968), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 61-85.
- , »Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen« (1985), in: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005, S. 131-150.
- , »Ohne Identität« (1970), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 85-104.
- , »Ethik und Geist« (1952), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1996, S. 11-21.
- , *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1993.
- , *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992.

- , »Eine Religion für Erwachsene« (1963), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, S. 21-37.
- , *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1992.
- , »Hegel und die Juden« (1971), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, S. 177-181.
- , »Zwischen zwei Welten« Der Weg von Franz Rosenzweig« (1963), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, S. 129-155.
- , »Einige Anmerkungen zu Buber«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, aus dem Französischen von Frank Miething, München 1991, S. 38-48.
- , »Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, aus dem Französischen von Franz Miething, München 1991, S. 99-121.
- , *Gott, der Tod und die Zeit* (1993), aus dem Französischen von Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Wien 1996.
- , »Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen« (1982), in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg und München 1985, S. 150-171.
- , »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen« (1957), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 185-208.
- , »Die Spur des Anderen« (1963), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 209-236.
- , »Rätsel und Phänomen« (1965), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 236-259.
- , »Sprache und Nähe« (1967), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 260-294.
- , »Dialog« (1980), in: Franz Böckele u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 1, aus dem Französischen von Heinz-Jürgen Görtz und Martine Lorenz-Bourjot, Freiburg 1981, S. 64-85.

- Lévy, Bernard-Henri, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, aus dem Französischen von Petra Willim, München 2005.
- Liebsch, Burkhard, Andreas Hetzel und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Negativistische Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin 2011.
- Løgstrup, Knud E., *Die ethische Forderung*, aus dem Dänischen von Rosemarie Løgstrup, Tübingen 1989.
- Lukács, Georg, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (1948), Frankfurt am Main 1973.
- Macpherson, Crawford B., *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt am Main 1967.
- Margalit, Avishai, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (1996), aus dem Amerikanischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Frankfurt am Main 1999.
- Markell, Patchen, *Bound by Recognition*, Princeton 2003.
- Marx, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Zur Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung*, Frankfurt 1971.
- Mayer, Michael, »Das Subjekt jenseits seines Grundes – Emmanuel Levinas' Deduktion des Selbstbewußtseins«, in: *Prima Philosophia*, Bd. 10, 1997, S. 131-148.
- Menke, Christoph, »Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt am Main 1994, S. 279-287.
- Mills, Jon, *The Unconscious Abyss: Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, New York 2002.
- Morgan, Michael L., *Emmanuel Levinas*, Cambridge 2011.
- Neuhouser, Frederick, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, aus dem Amerikanischen von Christian Heilbronn, Berlin 2012.
- , »Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord«, in: Kenneth Westphal (Hg.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford 2009, S. 37-54.
- , *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge 2000.
- , »Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit«, in: *Journal of the History of Philosophy*, Bd. 24, Heft 2, 1986, S. 243-262.
- Patten, Allan, *Hegels Idea of Freedom*, Oxford 1999.
- Peperzak, Adriaan T., »Subjektivität bei Hegel und Levinas«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 76-93.

- , »Anerkennung im Werk von Emmanuel Levinas«, in: Wolfgang Schild (Hg.), *Anerkennung. Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs*, Würzburg 2000, S. 157-166.
- , »Daß ein Gespräch wir sind«, in: Bernhard Waldenfels und Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 17-34.
- , »Hegel and Hobbes Revised«, in: Ardis B. Collins (Hg.), *Hegel on the Modern World*, New York 1995, S. 199-217.
- Perler, Dominik, *René Descartes*, München 1998.
- Petherbridge, Danielle (Hg.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill 2011.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge 1994.
- Pippin, Robert B., »Zu Hegels Behauptung, Selbstbewusstsein sei ›Begierde überhaupt«, in: Rainer Forst u. a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main 2009, S. 134-156.
- , *Hegels Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008.
- Pollmann, Arnd, *Unmoral. Ein philosophisches Handbuch von Ausbeutung bis Zwang*, München 2010.
- Poorthuis, Marcel, »Buber and Levinas. From Dialogue to Substitution«, in: *Annales de Philosophie*, Bd. 15, 1994, S. 51-64.
- Putnam, Hillary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1990.
- Redding, Paul, »The Independence and Dependence of Self-Consciousness: The Dialectic of Lord and Bondsman in Hegel's Phenomenology of Spirit«, in: Frederick C. Beiser (Hg.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge 2009, S. 94-110.
- Rentsch, Thomas, *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt am Main 2000.
- Ricœur, Paul, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* (2004), aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer, Frankfurt am Main 2006.
- Riedel, Manfred, »Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatstheorie*, Freiburg 1981, S. 93-111.
- , »Hegels Kritik des Naturrechts«, in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, S. 42-74.
- Ritter, Joachim, »Naturrecht bei Aristoteles«, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, S. 133-179.
- Rosen, Michael, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge 1982.

- Rosenkranz, Karl, *Hegels Leben* (1844), Darmstadt 1977.
- Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat* (1920), Berlin 2010.
- Roth, Michael S., *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, New York 1988.
- Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), aus dem Französischen von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993.
- Searle, John R., *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen* (1995), Berlin 2011.
- Shklar, Judith, »Putting cruelty first«, in: *Ordinary Vices*, Cambridge/Mass. 1994, S. 7-44.
- , »Liberalism of Fear«, in: Nancy L. Rosenblum (Hg.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge/Mass. 1989, S. 21-38.
- , *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge 1976.
- Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg 1979.
- , »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974, S. 155-207.
- Sofsky, Wolfgang, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1996.
- Spivak, Gayatri C., *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, aus dem Englischen von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny, Wien 2008.
- Stahl, Titus, »Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 59, Heft 5, 2011, S. 731-746.
- Strasser, Stéphane, »Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz«, in: *Revue internationale de Philosophie*, Bd. 32, 1978, S. 512-525.
- Strauss, Leo, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied und Berlin 1965.
- Taminiaux, Jacques, »Hegel and Hobbes«, in: *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, New Jersey 1985, S. 1-37.
- Taylor, Charles, »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.
- , *Hegel* (1975), aus dem Amerikanischen von Gerhard Fehn, Frankfurt am Main 1983.
- , *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979.
- Theunissen, Michael, »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels*

- Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, S. 317-381.
- , *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin und New York 1977.
- Todorov, Tzvetan, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Frankfurt am Main 1998.
- , *Angesichts des Äußersten*, aus dem Französischen von Wolfgang Heuer und Andreas Knop, München 1993.
- Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979.
- Waldenfels, Bernhard und Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998.
- Waldenfels, Bernhard, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main 2006.
- , »Das Gesicht des Anderen«, in: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main 2005, S. 246-264.
- , »Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit«, in: Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, München 2005, S. 99-122.
- , »Sagen und Gesagtes«, in: *Idiome des Denkens. Deutsch-französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main 2005, S. 208-223.
- , »Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie«, in: ders. und Iris Därmann (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 35-50.
- , *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994.
- Wenzel Uwe Justus, »Spiegelfechtere? Einige Einwände gegen Levinas' Kritik des Prinzips ›Anerkennung‹«, in: *Hegel-Jahrbuch* 1996, S. 220-227.
- Wenzler, Ludwig, »Ausbrechen aus der Totalität der Geschichte: die ›Apologie‹ des Ich gegen das Urteil der Geschichte bei Emmanuel Levinas«, in: *Emmanuel Levinas*, Florenz 2008, S. 387-398.
- Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.
- Williams, Bernard, *Ethik und die Grenzen der Philosophie* (1985), aus dem Englischen von Michael Haupt, Hamburg 1999.
- , »Recognition and reciprocity: Fichte, Hegel and the Buber-Levinas exchange«, in: *Phenomenological Inquiry*, Bd. 18, 1994, S. 5-23.
- , »Hegel and Phenomenology: Husserl, Sartre, and Levinas«, in: *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany 1992, S. 285-307.

- Wyschogrod, Edith, »Language and alterity in the thought of Levinas«, in: Simon Critchley und Robert Bernasconi (Hg.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, S. 188-205.
- Young, Iris Marion, »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.
- Zurn, Christopher, »Social Pathologies as Second-Order Disorders«, in: Danielle Petherbridge (Hg.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill 2011, S. 345-370.

Sozialphilosophische Studien



THOMAS BEDORF

Andere

Eine Einführung in die Sozialphilosophie

2011, 210 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1710-8



MARCEL HÉNAFF

Die Gabe der Philosophen

Gegenseitigkeit neu denken

Dezember 2013, ca. 320 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2385-7



ANDREAS HETZEL

Die Wirksamkeit der Rede

Zur Aktualität klassischer Rhetorik
für die moderne Sprachphilosophie

2010, 484 Seiten, kart., 36,80 €,
ISBN 978-3-8376-1543-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Sozialphilosophische Studien



KRISTÓF NYÍRI

Zeit und Bild

Philosophische Studien zur Wirklichkeit
des Werdens

2012, 204 Seiten, kart., zahlr. Abb., 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1904-1



KURT RÖTTGERS

Das Soziale als kommunikativer Text

Eine postanthropologische Sozialphilosophie

2012, 418 Seiten, kart., 37,80 €,
ISBN 978-3-8376-2199-0



VOLKER SCHÜRMAN

Die Unergründlichkeit des Lebens

Lebens-Politik zwischen Biomacht
und Kulturkritik

2011, 250 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1905-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

