

Burkhard Liebsch

ZU DEN DARK SIDES „AUSGESETZTEN“ KULTURELLEN LEBENS. EINSPRUCH GEGEN DEN NEUERDINGS ERHOBENEN OPTIMISTISCHEN TON IN DER KULTURTHEORIE

ZUSAMMENFASSUNG:

Im Namen homogenisierter Identität widersetzt man sich gegenwärtig jeglichem Versuch, ‚eigene‘ bzw. angeeignete Kultur als in sich heterogen, mit Fremdem transkulturell vermischt zu verstehen. In meinem Beitrag setze ich mich ausgehend von klassischen Beiträgen zur Kulturtheorie mit dieser identitären Versuchung auseinander, um sie vor dem Hintergrund des Befundes verständlich zu machen, dass wir überhaupt nur aus einer unaufhebbaren Welt-Fremdheit heraus Zugang zu kulturellen Lebensformen finden – vorausgesetzt, man nimmt uns auf Dauer in ihnen auf. Dass auf diese Weise jene Fremdheit nicht ‚aufzuheben‘ ist, bedeutet, dass wir niemals eine gewissermaßen ‚restlose‘ Enkulturation erfahren, sondern dem Vorkulturellen zutiefst verbunden bleiben. Genau deshalb, so lautet die These, haben wir eine nicht zu tilgende Affinität zu allem Transkulturellen, das man in erster Annäherung als dasjenige verstehen kann, was ‚jenseits‘ vertrauter Lebensformen liegt und uns zu diesem ‚Jenseits‘ ins Verhältnis setzen kann, weil wir schon in deren ‚Diesseits‘ nie ganz heimisch werden können. Ironischerweise zehrt in dieser Perspektive das Transkulturelle vom Vorkulturellen. Letzteres leugnen die Apologeten des Identitären, indem sie Zerrbilder homogenisierter Zugehörigkeiten feilbieten, die keine innere Unzugehörigkeit, Fremdheit und Distanz mehr zuzulassen scheinen.

SCHLÜSSELWÖRTER

Kultur, Fremdheit,
Ausgesetztsein,
Gastlichkeit, Gewalt

*Nur eine Grenze kennen wir:
Wer nicht zu unserem Volke gehört,
für den rühren wir keinen Finger [...],
von uns hat er nichts zu erwarten.*
Adolf Hitler¹

*Wo verkriecht, versteckt sich der Mensch nicht überall
vor der Wahrheit, wenn sie so fürchterlich ist!*
Ales Adamowitsch²

In darkness let me dwell.
John Dowland³

1 Zit. n. Hamann ⁵2002: 301 f.

2 Adamowitsch 1988: 102.

3 Nach einem 1610 komponierten Lied; vgl. zum Kontext Gülke ⁵2018: 60 f.

1. Zum gegenwärtigen kulturtheoretischen Optimismus

Etwa ein Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen von Thomas S. Eliots 1948 veröffentlichten, überaus einflussreichen *Notes Towards the Definition of Culture* mokierte sich George Steiner über diese Schrift mit den Worten: „Wie ist es [...] möglich gewesen, ein Buch über Kultur zu schreiben und nichts zu sagen?“ (Steiner 1972: 42; Eliot 1948) Steiner zeigte sich fassungslos darüber, wie man sich kurz nach dem Zweiten Weltkrieg über ‚Kultur‘ auslassen konnte, ohne zur Sprache zu bringen, wodurch sie radikal in Frage gestellt wird – wie etwa durch diejenigen, die mit Joseph Goebbels erklärten: „Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich meinen Revolver.“ Nimmt man diesen Spruch ernst, so besagt er, dass der Begriff ‚Kultur‘ ohne Wenn und Aber verworfen werden kann – wobei anzunehmen ist, dass derjenige, der das tut, selbst aus einer Kultur hervorgegangen ist. Weit entfernt, diesen Begriff etwa mit Humanität zusammen zu denken (wie es sich einst Johann G. Herder vorgestellt hat) oder ihn als höhere nationale Auszeichnung im Vergleich mit angeblich bloß ‚Zivilisierten‘ für sich in Anspruch zu nehmen (wie es deutsche Chauvinisten vor dem Ersten Weltkrieg gegenüber Engländern getan hatten), setzt sich der ehemalige NS-Propagandaminister mit einer keineswegs nur ironisch gemeinten Drohung einfach über ihn hinweg. Wenig später wurde nach der Beobachtung von Max Frisch „wieder [...] allenthalben nichts als Kultur gemacht, Theater und Musik, Dichterlesungen, Geistesleben mit hohem und höchstem Anspruch“; meistens aber ohne den „Versuch, den deutschen und vielleicht abendländischen Begriff von Kultur, der so offenkundig versagt hat, einer Prüfung zu unterwerfen“ (Frisch 1985: 72).

Diese im Jahre 1949 getroffene Feststellung ist aktueller denn je. Ein innerer Zusammenhang zwischen dem fraglichen Versagen und der verlangten Neubestimmung des Kulturbegriffs ist in einschlägigen jüngeren Veröffentlichungen zur Kulturtheorie kaum mehr festzustellen. Was umso erstaunlicher ist, ergänzte vor wenigen Jahren Mario Vargas Llosa anknüpfend an Eliot und Steiner, als „das, was wir im herkömmlichen Sinne mit dem Wort verbinden, im Verschwinden begriffen ist“.⁴ Mit dem (zweifellos anfechtbaren) düsteren Ton, den Vargas Llosa anschlägt, steht er in der gegenwärtigen kulturtheoretischen Diskussion weitgehend allein. Das betrifft besonders die an Guy Debords *La Société du Spectacle* (1967) anschließende These, eine dem Spektakulären, der bloß angenehmen Unterhaltung, ja der „Boulevardisierung“ frönende Kultur müsse sich auf geradezu tragische Art und Weise früher oder später selbst ruinieren. In starkem Kontrast dazu steht ein neuerdings vielerorts erhobener ‚optimistischer‘ Ton in Beiträgen zur Kulturtheorie, welche von solcher Tragik und vom Untergang jeglicher Kultur, die ihren Namen verdient, nichts wissen wollen. Man gibt im Allgemeinen zwar ohne weiteres zu, dass kulturelles

4 Vargas Llosa 2013: 9. Dieser Autor beschwört im Wesentlichen konservativ eine angeblich weitgehend geschwächte Religiosität sowie eine auf gewisse Werte und hochkulturelle Bildung sich stützende Kultur, die aber am Ende verloren gegeben wird, da sie sich selbst ruiniere.

Leben auch seine Kehrseiten, Schattenseiten und Nachteile haben mag. Im Englischen liegt letzteres ohnehin semantisch dicht beieinander. *Dark sides* können dunkle Ufer, Ränder, Seiten, Nachtseiten, aber auch Nachteile (*drawbacks*) bedeuten, die man mit Vorteilen abwägen kann. Und da sich längst herausgestellt hat, dass so gut wie nichts *keine* Nachteile hat und insofern *keine* ‚dunkle Seite‘ aufweist, erscheint es nahezu trivial, festzustellen, dass Vorteile ohne Nachteile nicht zu haben sind bzw. dass, wo Licht ist, auch Schatten ist, wie es sprichwörtlich heißt. So kann auch das, was alles Kulturelle als verfehlt erscheinen lässt und manchen dazu verleitet, nach der europäischen Gewaltgeschichte mit ihrem Kolonialismus, ihren Genoziden und Weltkriegen von Kultur nur noch als „Müll“ zu sprechen, unter die Kategorie gewisser Nachteile fallen. Deren Bilanz fällt aber in jüngeren Schriften zu dieser Geschichte – etwa bei Ian Morris und Steven Pinker – dermaßen positiv aus, dass man sich fragen muss, was Kritiker heute dazu sagen würden, die nach 1945 davon überzeugt waren, von Kultur könne und dürfe man nicht mehr ‚affirmativ‘ sprechen. Pinker beruft sich, ganz unbesorgt um diese Frage, auf einschlägige Buchtitel, die seiner Überzeugung nach „alles sagen“: *The Good News Is that the Bad News Is Wrong; It's Getting Better All the Time; The Good Olds Days – They Were Terrible; The Improving State of the World; The Rationalist Optimist*; usw.

Haben wir gegenwärtig allen Grund dazu, eine ‚optimistische‘ Bilanz zu ziehen, die auch den ‚dunklen Seiten‘ kulturellen Lebens angemessen Rechnung trägt, von denen es radikal in Frage gestellt wird, wie Kulturkritiker vom Format Steiners zu bedenken geben? Oder wird mit der Rede von Schattenseiten und dunklen Rück- oder Kehrseiten kulturellen Lebens, die bloß seine ‚Nachteile‘ betreffen, eine beispiellose Trivialisierung der Negativität betrieben, die es in sich birgt?

Diese Rede weckt Erinnerungen an Mark Twain, der die menschliche Seele mit der *dark side of the moon* verglichen hatte, an ein gleichnamiges Album der Rockgruppe *Pink Floyd*, das daran anknüpfte, aber auch an den vom *Monty Python*-Mitglied Eric Idle geschriebenen *comedy song* mit dem Titel *Always Look on the Bright Side of Life*. Dieser Titel tauchte zuerst in dem Film *Monty Python's Life of Brian* auf und erfreut sich seither bei „public events such as football matches as well as funerals“ großer Beliebtheit, wie es heißt. Das Lied wurde auch einem Gekreuzigten quasi in den Mund gelegt. Das gibt der Auskunft: „the song touches on the British trait of stoicism with the ‚stiff upper lip‘ spirit in the face of adversity“⁵ zweifellos eine besondere Note. Mit einer solchen Version von Stoizismus, die sich gegen die fragliche Widrigkeit scheinbar durch einfaches Wegschauen vom Dunklen behaupten soll, wird man allerdings vermutlich nicht auskommen können, wenn es darum geht, jene *dark sides* zu erforschen, wo man nicht zuletzt die ‚finsterste‘ Gewalt vermutet hat, an der auch unverdrossen Fortschrittsgläubige und Autoren wie Pinker, die sich ganz auf statistische Befunde verlassen wollen, nicht vorbei kommen, wenn sie den Anspruch erheben, objektiv Bilanz zu ziehen.

5 https://en.wikipedia.org/wiki/Always_Look_on_the_Bright_Side_of_Life

Auch hier bieten sich inzwischen Assoziationen an, die einem weltweiten Filmpublikum bekannt sein dürften. In diesem Fall wenn nicht an erster, so doch wenigstens an dritter Stelle Darth Vader, der als Inkarnation des Bösen in der Populärkultur geradezu ikonischen Status genießt.⁶ Das *American Film Institute* stuft ihn nach Hannibal Lecter und Norman Bates als drittgrößten Übeltäter ein. Manche Filmkritiker begreifen ihn dagegen als tragischen Held, der am Guten scheiterte „before his fall to the dark side“. Wie jene *bright side*, so wäre demnach auch das Dunkle eine ‚Seite‘ – unter anderen, etwa *wild sides*, wie sie von *Eric Burdon & the Animals* besungen wurden –, sei es einer Medaille, sei es jeglicher Kultur. Und da man auf weltweit bekannte Filme verweist, die diese *dark side* offensichtlich auf Leinwänden allgemeiner Sichtbarkeit ausgesetzt haben, bietet es sich an, auch in diesem Falle zu schließen, dass diese Seite ohne weiteres beleuchtet, öffentlich sichtbar gemacht und aufgeklärt werden kann. So stolpern wir über eine Vielzahl von Bildern bzw. Metaphern wie Medaille, Vorder- und Rückseite, Dunkelheit und Helligkeit, deren semantisches Erbe die zutiefst in der orientalisch-okzidentalen Metaphysik des Lichts verwurzelte Aufklärung angetreten hat. Nehmen wir diese Metaphern in diesem Fall einmal beim Wort, so zeigt sich, was für metaphorische Rede stets gilt: Jede Metapher hinkt mehr oder weniger (Taureck 2004: 208). Auch das ist eine Metapher. Wie kann denn ein Bild ‚hinken‘? Das fragliche Bild suggeriert in diesem Fall, dass die Vorderseite hell ist, die Rückseite dunkel – nur solange aber, wie man die Medaille nicht umdreht. Dann wird das, was eben noch Rückseite und dunkel war, hell (und umgekehrt: das zuvor Helle wird ‚dunkel‘ bzw. unsichtbar, etc.). Hätte kulturelles Leben also eine ‚dunkle‘ bzw. vorläufig unsichtbare Seite oder gar mehrere davon, so wären sie, folgen wir diesem Bild, dieser hinkenden Metapher, ohne weiteres sichtbar zu machen, aufzuhellen und in diesem Sinne aufzuklären – und zwar durch eine sich *prima facie* äußerlich zu jener Seite verhaltende Subjektivität. Aufklären heißt schließlich nach allgemeinem Verständnis: (eigenes) Licht ins (fremde) Dunkel bringen... Ließe sich dieses Verständnis auch dann aufrechterhalten, wenn es sich herausstellt, dass wir *uns selbst* auf die *dark sides* zu begeben haben⁷ oder zu ihnen in einem nicht-äußerlichen Verhältnis stehen? Müssen wir dieses Verständnis revidieren, um den Anspruch erheben zu können, die fragliche Gewalt zu erfassen, sei es auch nur im Modus der literarischen Fiktion und Phantasie? Oder würden wir dabei Gefahr laufen, selbst von der Dunkelheit der *dark sides* erfasst zu werden?

Literarischer Fiktion und Phantasie traut Jörg Baberowski in seinem Buch *Räume der Gewalt* tatsächlich zu, „die Dunkelzonen der Realität [...] auszu-leuchten“ (42017: 193). Zu diesen *Zonen* (!) sollen auch die „dunklen *Seiten* der Demokratie“ gehören, von denen der amerikanische Soziologe Michael Mann

⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Darth_Vader

⁷ Wie es etwa bei John K. Roth den Anschein hat, der von seinen Lesern verlangt, „[to] immerse [oneself] in the dark sides of history“, die er als „failures of ethics“ auf-fasst (Roth 2018: 187).

sprach, womit er gewisse Formen der Berufung auf die Mehrheit meinte, die schließlich in die Rechtfertigung und bürokratische Vorbereitung einer vernichtenden Politik münden können, die Anderen eine „finstere Hölle“ bereitet. Spätestens hier soll sich die fragliche Gewalt als „von undurchdringlicher Dunkelheit“ erweisen, wie Jacques Sémelin in seinem Buch *Säubern und Vernichten* über Massaker und Völkermorde schreibt, auf das sich Baberowski ebenfalls beruft. Hier sind wir von distanziert abzuwägenden bloßen Nachrichten kulturellen Fortschritts bereits weit entfernt, steht doch ganz und gar in Frage, ob man sich dieser Gewalt überhaupt ‚objektiv‘ zu nähern vermag, ohne ihrer ‚Dunkelheit‘ selbst zu erliegen. Die fragliche Gewalt verändere alles; „und wer ihr ausgesetzt ist, wird ein Anderer“, so dass schließlich „keine Beschreibung“ und ‚keine Fotografie‘ davon eine Vorstellung vermitteln können“, was sich in ihr zuträgt, schreibt Baberowski (ibid: 16 f.). An anderer Stelle heißt es auf den ersten Blick widersprüchlich dazu: In der fraglichen Gewalt wird „der Mensch nicht, was er ist, er ist niemals ein anderer gewesen“ (ibid: 136). Die fragliche *dark side* wäre demnach nicht irgendwelchen Rand- und Sonderzonen unseres Lebens vorbehalten, sondern die andere Seite unserer selbst und von unaufklärbarer Dunkelheit, die uns seit jeher eignete oder in die wir geraten, wenn wir ‚Anderer‘ werden...

So wird die Dunkelheit allerdings nur pejorativ und privativ gedacht. Und kein Zweifel wird daran geweckt, dass es auf Helligkeit und Aufklärung ankommt – die letztlich wohl nur dem „Auge des Begriffs“ zu verdanken wäre, von dem Hegel sprach. Was sich dem Licht des Begreifens nicht fügt, dahin dringt auch kein Verstehen, wie er meinte. Würde uns das Begreifen und Verstehen misslingen, mit anderen Worten: gäbe es etwas, »was der Begriff nicht verdauen, nicht auflösen könnte, so läge dies als die höchste Zerrissenheit, Unseligkeit da. Aber gäbe es so etwas, so wäre es nur der Gedanke selbst, wie er sich selbst erfäßt.“ (Hegel 1994: 181)

Auf diese Weise regiert das Entweder-Oder: Was auch immer sich als Dunkles dem Licht zunächst entziehen oder widersetzen mag, es muss sich als Aufzuhellendes begreifen und verstehen lassen. Andernfalls könnte es als *nicht* „Erfasstes“ *gar kein* Gegenstand unserer Auseinandersetzung mit ihm sein. Das Dunkle erweist sich allenfalls als vorläufig noch nicht Aufgeklärtes – durch ein Licht, dem sich letztlich gar nichts sollte entziehen können, auch nicht das Licht selbst, durch das Anderes hell wird und aufzuklären ist. Worauf das hinausläuft, lässt sich schon bei Plotin nachlesen, in dessen *Enneaden* es heißt: „Es gibt kein Dunkles, Widerständiges, sondern ein jeder und jedes ist für jeden sichtbar bis ins Innere hinein; denn Licht ist dem Licht durchsichtig.“ (Plotin, *Enneaden*, V 8, 4, 24)

Unter solchen Voraussetzungen droht sich allerdings die Rede von dunklen Seiten – sei es der menschlichen Seele, sei es der Demokratie oder der Kultur – geradezu aufzulösen. Jedenfalls für den Fall, dass es *gar nichts* Dunkles oder *allenfalls vorläufig* Dunkles gibt, das früher oder später aufzuklären ist, so dass sich letzteres *als Beseitigung* eines Mangels an Licht verstehen lässt. Ein immerhin auch für Hegel vorstellbarer Rest an nicht Aufklärbarem, nicht

zu Erhellendem oder, wie es heute oft heißt: nicht transparent zu Machendem könnte bestehen bleiben. Aber das würde nichts daran ändern, dass man das Dunkle nur in pejorativer Bedeutung privativ und als Vorläufiges auffasst.

Wenigstens in der modernen Lyrik treffen wir allerdings auch auf Versuche rigoroser Abwendung von diesem beschränkten Vorverständnis des Dunklen. „Dichter, seid dunkel“, rufen einzelne seit Denis Diderot aus; nicht nur um sich „nächtlichen, fernen, erschreckenden und geheimnisschaffenden Gegenständen“ zuzuwenden, sondern um das poetisch Gesagte, die poetische Rede und schließlich sich selbst all dem auszusetzen. Offenbar in der Meinung, dass wir all dem wirklich ausgesetzt *sind*, so dass es also nicht etwa der modernen Lyrik anzukreiden ist, eine Dunkelheit bloß künstlich heraufzubeschwören, die gar nicht herrschen müsste. Indem sie schließlich „Dunkelheit [...] zum vorherrschenden ästhetischen Prinzip“ erhebt, kann sie allerdings in den Verdacht geraten, etwas gerade dadurch zu verbergen, dass sie einen gewissen residualen Sinn zum Vorschein bringt. Der Zweifel aber bleibt: Entsteht nicht „die Dunkelheit, die man dem Dichter vorwirft, [...] eben der Nacht, die sie erforscht: der Dunkelheit der Seele und des Mysteriums, worin das menschliche Wesen eingetaucht ist“ (Saint-John Perse)? Macht poetische Rede „das Dunkel – das Wegsein des Realen –“, aber auch die Finsternis der Gewalt andererseits nicht auf diese Weise wiederum unvermeidlich „zum Licht“ – sei es auch nur, um es zu „bannen“, wie es jedes „beschwörende“ Wort tut? Oder dringt poetische Rede „in der Nacht des Schreibens“ zu absoluter, enthumanisierter Finsternis vor, so dass sie schließlich ganz und gar „im Fremden“ aufgeht, aus dem niemand mehr heimkehrt? So zu fragen, legt Hugo Friedrich in seiner einschlägigen Bilanz moderner Lyrik nahe (Friedrich ⁸1977: 179, 28).

Poetologisch kann ich diese Fragen hier nicht vertiefen. Ich bringe sie nur ins Spiel, um deutlich zu machen, wie fragwürdig ein bloß privatives Verständnis der Metaphorik des Dunklen längst ist (Levinas 1991: 154 f.). Einem solchen Verständnis wurde entgegengehalten, dass nicht nur die Gewaltgeschichte unserer Kultur, sondern auch die Gegenwart unserer politischen Lebensformen und seelischen Lebens an einer vielfältigen Dunkelheit Anteil hat und dass sie aus ihr hervorgeht. Das scheint die ihrerseits ‚dunkle‘ Rede von Zeugen und Poeten, aber auch von Philosophen und Sprachkritikern wie Georges Bataille und Maurice Blanchot zu beweisen, mit der sich wohl niemand eingehender befassen würde, wenn sie nur missliche, aber unumgängliche ‚Nachteile‘ zur Sprache brächte. Macht deren ‚dunkle‘ Rede nicht ein zutiefst menschliches Ausgesetztsein an Gewalt, Unsägliches und Unsagbares deutlich⁸, ohne das überhaupt nicht zu verstehen ist, wer wir sind? Ungeachtet solcher Fragen bedient sich kulturwissenschaftliche Literatur gegenwärtig eines bloß privaten Verständnisses der Metaphorik des Dunklen zunehmend ungeniert, demzufolge

8 Und zwar so, dass die auf Vernunft programmierte „Ordnung des Tages“ bzw. des Lichtes geradezu als Verdunkelung einer Wirklichkeit erscheint, die Blanchot als anonymes „Neutrales“ beschreibt, wohingegen Levinas in ihr nach dem Anruf des Anderen im Modus des Vokativs forscht; vgl. Levinas 1988: 30–40.

letzterem nur die Helle des Positiven, der Vorteile und des Vernünftigen fehlt. Und dabei kommt nicht selten ein geradezu positivistischer Impetus zum Tragen, der alles Insistieren auf unaufhebbarer Negativität als bloße „Schwarzseherei“ abzutun neigt. Dass wir am ‚Dunklen‘ Anteil haben sollen, wie die Romantiker von Novalis an meinten⁹, und dass darin eine nie versiegende Quelle der Beunruhigung liegen soll, wie die Entdecker des Unbewussten geltend gemacht haben (Ellenberger 1985), stellt sich im Lichte dieses unverhofften, vor allem auf amerikanische Autoren sich berufenden Optimismus lediglich als eine Frage der *falschen, weil pessimistischen Einstellung* heraus.

So wendet man sich in jüngster Zeit offensiv gegen eine angebliche „Faszination des Bösen und Hässlichen“, vermutet darin einen „Negativitätsbias“ mit einer generellen „Tendenz zum Düsteren“ und empfiehlt als Gegenmittel Pinkers Buch *Aufklärung*, von dem es heißt, „diese monumentale Bilanz des Fortschritts [...] dürfte zur Bibel des faktengesättigten Optimismus“ werden und es werde einer angeblich angeborenen „Schwarzseherei“ entgegenwirken, die nicht wahr haben wolle, dass „die Welt viel besser sei, als die meisten Menschen glauben“.¹⁰

Handelt es sich also um eine schlichte Tatsache, die im Grunde nur zu Optimismus als der ‚richtigen‘ Einstellung Anlass geben kann? Oder bringt umgekehrt der Optimismus als Einstellung diesen angeblich faktischen Zustand der Welt eindeutig als den ‚richtigen‘ erst hervor? In diesem Zusammenhang ist an den Befund des Philologen Victor Klemperer zu erinnern, demzufolge das Wort ‚Einstellung‘ zu Anfang des 20. Jahrhunderts im Vorfeld der *Lingua tertii imperii* als technische Metapher grassierte, die implizierte, dass das, was optisch oder auch in einer bestimmten „Weltanschauung“ sichtbar wird, ganz und gar davon abhängt, welche Einstellung man vornimmt oder einnimmt.¹¹ Was die fraglichen *dark sides* angeht, so hätten wir demnach leichtes Spiel: Es

9 Zum Kontext vgl. Wellek 1964: 20–28.

10 Spiewak 2018: 35 f. Wenig später lässt diese Kritikrichtung bereits eine kaum verhüllte reaktionäre Tendenz erkennen. So wenn erklärt wird, „die Apokalypse“ sei keineswegs „allgegenwärtig“, wie es angeblich diejenigen glauben machen, die „Lust“ haben, „an allem schuld zu sein“, und deren „gutes Gewissen“ darin liege, „ein schlechtes zu haben“ bzw. anderen eines zu machen. Das verlange nach „stetiger Sühne“ – etwa indem „alle Flüchtlinge in einem Akt der Wiedergutmachung willkommen“ geheißen werden, „als ob die Urenkel oder Ururenkel eine Schuld geerbt hätten, die kaum jemals zu tilgen wäre“. Für solche Zuschreibungen alles Negativen macht man einen „zivilreligiösen Glauben“ verantwortlich, der angeblich „einer Überhöhung und Verabsolutierung von Schuldzusammenhängen ebenso bedarf wie der unnachsichtigen Verfolgung ihrer Leugnung oder Relativierung“. So wird ein im AfD-nahen Manuskriptum-Verlag publizierender Philosoph zustimmend in der Wochenzeitung DIE ZEIT zitiert und daran erinnert, dass „die von Gott geschaffene Welt trotz aller Kriege und Katastrophen eine schöne, eine zu bewundernde Welt sei“, was aber „in der gegenwärtigen Zeitstimmung keine Rolle“ spiele. In dieser triumphiere vielmehr eine „herrschende Kritik“, die jeden, nur weil er dem „ehemals christlichen Abendland angehört [...], zum Täter“ mache (Greiner 2018: 52).

11 Klemperer ²⁶2015: 175. Hatte nicht auch Hegel die Vernunft der Geschichte davon abhängig gemacht, dass man letztere „vernünftig ansieht“?

handelt sich in optimistischer Einstellung um eine bloße Nebensache im kulturwissenschaftlichen Diskurs, sobald man mit Autoren wie Pinker eine „faktengesättigte“ Position eingenommen hat. Diese soll dann *umgekehrt* besagen, dass die Fakten nur Optimismus rechtfertigen, keinen Pessimismus. Mehr noch: aus ihr soll hervorgehen, dass für unbestreitbare Fortschritte eben der Preis gewisser Nebenfolgen zu zahlen ist. Gemäß dieser Ideologie sog. *factfulness* (Hans Rosling) sollten wir „lernen, die Welt so zu sehen, wie sie wirklich ist“. Bei Pinker bedeutet das, was die Gewalt angeht, dass wir endlich anerkennen sollten, dass sie sich weltgeschichtlich auf dem Rückzug befindet (Pinker 2013). Lassen wir provisorisch einmal gelten, dass ‚die Gewalt‘ für jene *dark sides* steht¹², dann stünde somit fest, dass letztere aufzuklären sind, dass sie immer weniger werden und dass wir Aussicht darauf haben, dass sie *in the long run* weitestgehend verschwinden werden.

Die frohe Botschaft Pinkers lautet, dass wir demnach in der friedlichsten Epoche leben, seit unsere Spezies existiert – „gemessen am Maßstab der Geschichte“. Zwar soll gelten, dass „ein Todesfall eine Tragödie, eine Million Todesfälle dagegen ein Statistik“ sind. (Ein Josef Stalin zugeschriebenes Diktum (ibid: 841). Aber dieses Missverhältnis kann nicht weiter beunruhigen, wenn es stimmt, dass wir „das moralisch Schlechte messen“ können als „die Zahl von Menschen, die zu Opfern von Gewalt werden“, und wenn es stimmt, dass das relative Maß der Gewalt (verglichen mit der Gesamtzahl der jeweils Lebenden) seit Urzeiten bis in das angeblich gewalttätigste aller Jahrhunderte, das 20., eindeutig und spektakulär abgenommen hat (ibid: 11, 90). Ian Morris' Bilanz der *Role of Conflict in Civilization, from Primates to Robots* (2014) stellt bspw. einer *rate of violent death* von 10 bis 20 Prozent im Steinzeitalter eine entsprechende Rate von allenfalls 2 bis 5 Prozent im 19. Jahrhundert des Westens gegenüber. Im vergangenen 20. Jahrhundert soll die fragliche Rate trotz der beiden Weltkriege sogar auf 1 bis 2 Prozent gefallen sein (Morris 2014: 233, 110). Mehr noch: „Die Welt hat den Kriegen (nahezu) ein Ende gemacht“, wie ein „objektiver Blick auf die Quellen“ beweisen soll, der Pinker den Eindruck einer „zielgerichteten Geschichte“ macht, die auf die Einsicht hinauslaufe, dass „bei wirtschaftlicher Zusammenarbeit alle gewinnen“ – gemäß der Devise: *Make money not war* (Pinker 2013: 18, 128, 425, 431). Diese Devise soll zum „einzigen Wert, der sich nicht leugnen lässt“, dem „Wohlergehen der Menschen“, bestens passen, das sich den „Freuden des bürgerlichen Lebens“ gemäß genießen lassen wird, so hofft man (falls nicht auch das bereits ‚Tatsache‘ ist). (ibid: 281, 460) Selbst in der virtuellen Welt sei, den Vorstellungen von einem solchen Leben entsprechend, Vergewaltigung inzwischen tabu; wenn sie doch gezeigt werde, löse das sofortigen und energischen Protest aus. Der Säuglingsmord,

12 Damit dürfte es eine genauere Untersuchung allerdings nicht bewenden lassen. Man denke nur an das virtuelle *dark net*, das keineswegs nur weltweit operierenden Kriminellen, sondern auch Journalisten bspw. zur Verfügung steht, die ihre Kommunikation untereinander anders vor politischer Beobachtung, Verfolgung und Repression nicht zu schützen vermögen.

überhaupt Gewalt gegen Kinder wie die Prügelstrafe, nehme eindeutig ab, was Pinker mit unserer „heutigen Sensibilität“ in Verbindung bringt. Was bedeutet, dass „die Kultur immer weniger bereit ist, Gewalt in jeglicher Form zu tolerieren“, d.h. dass sie auf dem besten Wege sei, *gewaltlos* zu werden – ungeachtet eines „riesigen Eisbergs von Mordgelüsten“, die sich auf der „dunklen Seite der Seele“ nachweisen ließen. Doch auf dieser Seite sei „das reine Böse“ jedenfalls nicht zu finden (ibid: 42, 282, 57, 59, 567, 620). „Ein wenig Psychologie“ zeige vielmehr, „dass einige wenige Marotten in unserer kognitiven und emotionalen Konstruktion die Ursache eines beträchtlichen Teils des vermeidbaren menschlichen Elends sind“ (ibid: 844, 1028). Und dieses Elend werde weitgehend verschwinden, wenn sich „die Zeiten“ weiter so wandeln wie bisher, nämlich in Richtung auf ein weitgehendes Abnehmen jeglicher Gewalt (soweit sie messbar, d.h. zählbar ist). Unzweifelhaft habe sich speziell die Demokratie in diesem Sinne als große Gewaltverminderungsmethode bewährt, besonders im Zentrum Europas, nach dessen Vorbild sich Gewaltverzicht zivilisatorisch „zur Peripherie“ der übrigen Welt ausbreite. Schließlich sei „eine zunehmend demokratische Welt [...] nach den Massakern des 20. Jahrhunderts ‚kriegsmüde‘ geworden und habe ‚aus ihren Fehlern gelernt‘“. In dieser Deutung Lars-Erik Cedermans, der an Kants Theorie des Friedens anknüpfte, stecke immerhin „vielleicht ein wahrer Kern“, so Pinker (ibid: 439 f.).

Wie auch immer es um jene *dark sides* in uns selbst bestellt sein mag, die Zeiten können sich grundlegend ändern, so dass die statistisch gemessene Gewalt immer mehr verschwindet. Wenn sich allerdings auf diese Weise „nur die äußeren Bedingungen“ kulturellen Lebens ändern, ist es nicht ausgeschlossen, dass die Geschichte der Menschen sich auf lange Sicht doch als eine „Horror-story“ erweist, „die endlos [...] wiederholt wird“, wie bei den Historikern Tony Judt und Timothy Snyder zu lesen steht. Deshalb ziehen *sie* sich weitgehend darauf zurück, dass es im Gegensatz zu dieser Vorstellung von Geschichte (die Kant wohl als „terroristische“ eingestuft hätte) nicht mehr darum gehen könne, „bessere Welten zu entwerfen, sondern zu überlegen, wie schlechtere Welten verhindert werden können“ (Judt, Snyder 2015: 264, 307).

Wir haben es hier offensichtlich mit geschichtstheoretischem Denken in praktischer Absicht zu tun, das mindestens unterstellt, dass das ‚Schlechte‘ nicht einfach zu verzeichnen ist, sondern unvermeidlich zu nicht-indifferenter Auseinandersetzung mit ihm herausfordert. Besonders Snyder, der als Historiker der osteuropäischen, zwischen Hitler und Stalin förmlich zerriebenen *bloodlands* weiß, dass seinerzeit jeder einen „anderen Tod“ starb (Snyder 2010: xv), ist sich der Fragwürdigkeit rein statistischer Gewaltbilanzen bewusst. Jeder gewaltsame Tod ist ein Skandal, nimmt er an.¹³ Und die Geschichte der fraglichen Zeit kann man demnach nur im Zeichen einer Trauer schreiben, die realisiert, dass sie diesem Skandalon niemals in einem Abwägen von Vor- und Nachteilen angemessen ‚Rechnung tragen‘ kann, wie eine abgegriffene Redewendung lautet.

13 Und befindet sich damit in großer Nähe zu Philosophen wie Vladimir Jankélévitch und Emmanuel Levinas; vgl. Levinas 1989: 7.

Das geht auch aktuelle Kulturtheorien etwas an. Auch für sie müsste gelten, dass sie sich nicht einfach damit abgeben können bzw. sollten, das als ‚Dunkles‘, als ‚Schlechtes‘, ‚Böses‘ oder als ‚Gewalt‘ eingestufte Negative *als bloß Nachteileiliges* zu verzeichnen, das statistisch jederzeit aufzuwiegen wäre – von denjenigen, versteht sich, die der fraglichen Gewalt nicht zum Opfer gefallen sind.¹⁴ Vielmehr müssten sie sich dazu verhalten, dass es in kulturellem Leben als außerordentliche Herausforderung erfahren wird, die unter die Haut geht und dort, um im Bild zu bleiben, stecken bleibt wie ein Stachel. So stellt es sich jedenfalls dar, wenn wir so weit wie nur möglich gleichsam die Perspektive derer einnehmen, die dem Negativen ausgesetzt waren und weiterhin ausgeliefert sind – im Gegensatz zu einem positivistischen Geschichtsdenken, das selbst tödliche Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen (bis hin zum Völkermord) lediglich als statistisch bilanzierbaren Vor- oder Nachteil für später Lebende in Rechnung stellt. Es mag sein, dass dabei pessimistische und optimistische Einstellungen eine gewisse Rolle spielen. (Eine allzumenschliche Rolle, würde Friedrich Nietzsche vermutlich – wenigstens in diesem Punkt mit Hegel einig – sagen.) Aber wenn letztere zur unbefragten Maßgabe aufrücken, ist es höchste Zeit, sie ihrerseits kulturkritisch zu untersuchen. Andernfalls müsste der sich offenbar bereits anbahnende Triumph des Optimismus unweigerlich auf das Ende aller radikalen Kulturkritik hinauslaufen. Dann wäre zwar nicht alle Kultur Müll, wie es Theodor W. Adorno dekretierte, wohl aber als unkritisch hingegenommene am Ende vom gleichgültig Vorhandenen kaum mehr deutlich zu unterscheiden.

Dagegen wendet sich ein kulturphilosophischer Negativismus, wie ihn Steiner, Adorno, aber inzwischen auch viele andere¹⁵ in der Überzeugung für sich in Anspruch nehmen, dass man zumal nach 1945 nicht mehr über ‚Kultur‘ schreiben kann, ohne zur Sprache zu bringen, was sie negiert (Steiner 1972: 17, 37); und zwar aus ihr selbst heraus und so, dass fraglich wird, ob es überhaupt mit sich selbst identische ‚Kultur‘ geben kann, die nicht mit einem unaufhebbar ‚Anderen‘ konfrontiert wäre, das anders als es selbst ist¹⁶ und sich nicht dialektisieren lässt. Dabei wusste Steiner um das in dieser Hinsicht Problematische des Ausdrucks ‚zur Sprache bringen‘, wie seine einschlägigen, 1967 veröffentlichten Essays über *Sprache und Schweigen* zur Genüge beweisen (Steiner 1973). Gleichwohl glaubte er, auf einem kulturtheoretisch elementaren Punkt insistieren zu müssen, in dem die folgenden Überlegungen mit ihm übereinstimmen: Kultur kann alles und nichts sein, das umfassendste und gleichzeitig nichtssagendste Wort überhaupt, wenn es begrifflich nicht von dem her gedacht wird, was zu kulturellem Leben überhaupt herausfordert, ohne je in ihm

14 Was bedeutet, dass auch ein starker Anstieg gewaltbedingter ‚Todesfälle‘ durch eine noch stärkere demografische Entwicklung kompensiert werden könnte, mit der Folge, dass von (relativ) abnehmender Gewalt auszugehen wäre.

15 So steht für Edgar Morin und Brigitte Kern längst fest, dass von der „Unmöglichkeit der Liquidation des ‚Negativen‘“ auszugehen ist; Morin, Kern 1999: 151.

16 Ich komme darauf zurück; siehe auch Lyotard ³2006; Blanchot 2005: 43; Liebsch 2010: 34, 147.

aufzugehen.¹⁷ Unter den entscheidenden Herausforderungen, *challenges*, wie der Historiker Arnold J. Toynbee sie genannt hat¹⁸, finden sich solche, die nur bei Strafe weitgehender Überflüssigkeit jeglicher Kulturtheorie zu umgehen sind, wie Steiner offenbar meinte. Der deutsche Untertitel seines Buches *In Blaubarts Burg* gibt klar, vielleicht aber allzu eindeutig, an, was gemeint ist. Er lautet bezeichnenderweise *Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*. Auf diesen Begriff – als Markierung der kardinalen und unaufhebbaren ‚negativen‘ Herausforderung kulturellen Lebens und kulturtheoretischen Denkens – zielen die nachfolgenden Überlegungen im Ausgang von der gegenwärtigen kulturtheoretischen Diskussionslage ab, um ihn in gewisser Weise zu rehabilitieren und gegen einen blendenden Optimismus in Schutz zu nehmen, der diesen Begriff allenfalls als Anzeige gewisser ‚Nachteile‘ gelten lässt und in Folge dessen geradezu banalisiert.

2. Wie Kultur neu denken?

Das am Heidelberger *Zentrum für transkulturelle Studien* angesiedelte, namentlich von Barbara Mittler und Philipp Stoellger initiierte Projekt *Kultur neu denken – Re-En-Visioning the (Trans-)cultural – C'est quoi, la (trans-)culture?* fordert dazu auf, „*through and beyond* (i.e.: *trans*) established understandings“ Kultur theoretisch neu bedenken; und zwar einerseits angesichts der Krisen ‚alter‘ Kulturkonzepte, die am Substantiellen oder Eigenen orientiert bleiben; angesichts ihrer „Verabschiedung durch ‚postkulturelle‘ Kritiken andererseits“. „In dieser Zwischenlage scheint uns dringlicher Bedarf zu bestehen, Kultur neu zu denken.“ So steht es in einem Exposé zu lesen, das extern Beteiligten übermittelt worden ist. Wer, abgesehen von Wissenschaftlern, die ihre Projekte bewirtschaften, empfindet diesen ‚Bedarf‘, wäre zu fragen. Kommen diejenigen, die sich auf ‚Kultur‘ berufen, nicht bestens mit einem am Eigenen orientierten Kulturbegriff aus – weil dieser sich gerade (und vielleicht *nur*) *als solcher* politisch in Dienst nehmen lässt? Geht es also um Politik, die Kultur primär als einen diskursiven Gegenstand für sich in Anspruch nimmt und gegen Andere wendet? Ist dieses Vorgehen wirklich in eine Krise geraten oder erleben wir seit geraumer Zeit im Gegenteil eine unerwartete Erfolgsgeschichte der Inanspruchnahme von ‚Kultur‘, so fragwürdig diese sich auch ausnehmen mag? (Man denke nur an Samuel Huntington und die Folgen.) Und wie steht es mit jenen, von denen es heißt, sie würden den Kulturbegriff postkulturell ‚verabschieden‘? Warum tun sie das? Weil sie diese Politik nicht

17 Ob sich davon nicht auch Spuren bei Eliot finden lassen, bleibe dahingestellt. Mir geht es nicht darum, in Steiners Beurteilung des britischen Autors einzustimmen, sondern um jene kulturtheoretisch basale Frage, die er aufwirft. Diese Frage wird in der aktuellsten Anknüpfung an Eliot und Steiner, die Vargas Llosa vorgelegt hat, in keiner Weise vertieft. Sie wird deshalb im Folgenden nicht weiter berücksichtigt.

18 <https://www.panarchy.org/toynbee/challenge.html>; Toynbee 1958: 15; vgl. Ricœur 1974: 98, 231.

gutheißen können? Oder weil sie meinen, es gebe gar keine Kultur – zumindest insofern sie als dem jeweils ‚Eigenen‘ verpflichtet oder unterworfen zu sein scheint, bzw. allenfalls als fragwürdig *angeeignete*? Was soll es dagegen helfen, den (welchen?) Kulturbegriff zu ‚verabschieden‘? So vieles ist schon verabschiedet worden – was oft mit einer Für-tot-Erklärung des betreffenden Gegenstandes einherging. Angefangen beim Tod Gottes (incl. aller Religion und Theologie) über die Geschichte (des Fortschritts, der Befreiung und des Geistes) bis hin zum Menschen in seiner bisherigen, fortan aber anthropotechnisch durchgreifend modifizierbaren Gestalt.

Regelmäßig ist das Verabschiedete freilich gleichsam gespenstisch durch die Hintertür wieder hereingekommen. Weder die Rede von Gott noch die von ‚der‘ Geschichte oder vom Menschen sind wir durch Einnahme von ‚Post‘-Positionen losgeworden. Wieder einmal zeigt sich: Totgesagtes ‚lebt‘ länger (zumindest als diskursiver Gegenstand). Aber auch die Totsagenden leben vorläufig *als solche* – in gewissen Grenzen – länger, gerade weil das von ihnen Verabschiedete ihnen den Gefallen nicht tun will. Gott, die Geschichte, der Mensch und seine Kultur(en) – all das wird immer wieder ‚sterben‘ müssen und vermutlich zuverlässig wiederauferstehen. Vorausgesetzt, wir überstrapazieren die Metaphern Leben und Tod hier nicht allzu sehr, sei es komisch, sei es tragisch, sei es tragikomisch. Es handelt sich an dieser Stelle ja vorläufig lediglich um diskursive Gegenstände, denen ‚Leben‘ vor allem durch die Art und Weise ihrer sprachlichen Inanspruchnahme, Zirkulation und Fruchtbarkeit zukommt – wobei letztere in keiner Inanspruchnahme je aufgeht. Neues Leben soll nun offenbar dem kulturtheoretischen Denken dadurch eingehaucht werden, dass man es ‚transkulturell‘ ausrichtet oder ganz neu begründet. Dabei kommt jedoch von Anfang an der Verdacht ins Spiel, das Transkulturelle lasse sich ausgehend von bisherigen „(often pejorative) concepts of culture“ überhaupt nicht begreifen, möglicherweise nicht einmal im Sinne von Interferenzen, Diffusionen¹⁹, chiasmatischen Wechselbezügen und Hybridisierungen²⁰ sogenannter Kulturerscheinungen (Bühler 1963: 32). Setzt man nicht so oder so bereits voneinander getrennte Kulturen voraus²¹, die man nachträglich zueinander ins Verhältnis zu setzen versucht? Wird dabei nicht übersehen, dass sich Kulturen überhaupt erst aus einer originären Kulturalität herausbilden konnten,

19 Wie man sie bspw. in einer ganzen Reihe hervorragender Studien von François Jullien in sinologisch-europäischen Perspektiven beschrieben findet; Jullien 2003; Jullien 2004; Jullien 2005. Dieser Autor geht inzwischen so weit, jegliche kulturelle Identität zu bestreiten; in: Jullien 2017.

20 Peter Burke weist darauf hin, dass sich bereits Edgar Wind in *Pagan Mysteries in the Renaissance* (1958) dieses Konzepts bedient habe. Wenn es aber bspw. besagen soll, dass es „Wechselwirkungen zwischen antiker und christlicher Kultur“ gegeben hat, so geht das Wesentliche verloren, nämlich eine originäre, nicht ‚immer schon‘ identitär gezähmte Interkulturalität, die differenzierte ‚Kulturen‘ überhaupt erst sich abzeichnen lässt, sie aber gerade nicht als bereits vorliegende einfach voraussetzt; vgl. Burke 2001: 31.

21 Vgl. (bspw.) speziell mit Blick auf O. Spengler und A. J. Toynbee Kesting 1959: 140 ff., 274–285.

die entsprechende Differenzierungen keineswegs ‚immer schon‘ aufgewiesen hat? (Liebsch 2001: 97–118) Haben sich letztere nicht erst aus Transformationen einer bis in die frühe Anthropogenese zurückzuverfolgenden Kulturalität ergeben, die sich in Wahrheit niemals ganz und fein säuberlich auf verschiedene ‚Kulturen‘ hat aufteilen lassen – gemäß einer Logik der Teilung, die uns heute die allergrößte Mühe dabei bereitet, zwischen bereits als ‚verschiedenen‘ gesetzten und angeblich unüberwindlich ‚heterogenen‘ Kulturen Querverbindungen wieder oder neu zu entdecken, die sich vielleicht nicht für eine Rhetorik des Kampfes der Kulturen gegeneinander in Dienst nehmen lassen, mit der eine wohlfeile, regierungsnah amerikanische Publizistik Karriere gemacht hat? Entdeckt so gesehen das Fragen nach Transkulturalität nicht etwa eine besonders raffinierte, späte und global ausstrahlende Ausbildung des Kulturellen, sondern nur eine kulturell produktive Dynamik wieder, die kulturellen Lebensformen seit je her eigen war? (Morris 2014: 314 ff.)

Dieser Gedanke muss auf den ersten Blick aus der Perspektive einer politischen Rhetorik als geradezu abwegig erscheinen, die sich gegenwärtig Begriffe wie Lebensform, Ethnie, Volk und Nation wieder aneignet, um mit ihnen eine Apologie eigener, möglichst mit nichts Fremdem kontaminierter Identität zu betreiben. In dieser Perspektive wird das in diesem Sinne polemisch und anachronistisch homogenisierte Identitäre zum politischen Kampfbegriff, mit dessen Hilfe man sich jeglichem Versuch widersetzt, ‚eigene‘ bzw. angeeignete Kultur wieder als in sich heterogen, mit Fremdem inter- und transkulturell vermischt zu verstehen.²² Diese Widersetzlichkeit gibt einer identitären Versuchung nach, die angesichts einer tiefen Ambivalenz mannigfaltiger Fremdheiten und angesichts der Unmöglichkeit, deren Heterogenität souverän in den Griff zu bekommen, verständlich sein mag. Sie tendiert keineswegs ganz neuen Diagnosen zufolge aber dazu, durch „Einfriedungen [...] in sich abgeschlossener Kulturen“ (Morin, Kern 1999: 16, 70) diese zu ruinieren – wobei sie darauf hinausläuft, sowohl eine niemals ganz durchgreifende Enkulturation zu ‚übersehen‘, als auch eine in keiner Kultur je aufgehende Transkulturalität zu leugnen.

Im Folgenden werde ich mich auf Umwegen, nämlich ausgehend von klassischen Beiträgen zur Kulturtheorie, wie sie u.a. bei Ernst Cassirer vorliegen, mit dieser identitären Versuchung auseinandersetzen – nicht allein, um diese rigoros zurückzuweisen, sondern auch, um sie verständlich zu machen vor dem Hintergrund des Befundes, dass wir überhaupt nur aus einer unaufhebbaren Welt-Fremdheit heraus Zugang zu kulturellen Lebensformen finden – vorausgesetzt, man nimmt uns auf Dauer in ihnen auf.²³ Dass auf diese Weise jene Fremdheit nicht ‚aufzuheben‘ ist, bedeutet, dass wir niemals eine

22 Zur Vorgeschichte solcher Versuche und ihrer ebenfalls oft als „dunkel“ bezeichneten Seiten vgl. Schwartz 2013: 11, 627, 629.

23 So dass man „inmitten ‚aller Welt‘ sein [kann], ‚*parmi tout le monde*‘, wie der Franzose sagt“ – woran Jean-Luc Nancy erinnert in: Nancy 2003: 30. So bewegt er sich auf eine Philosophie der Gastlichkeit zu, die auch den Hintergrund der folgenden Überlegungen abgibt, ohne dass sie hier eigens entfaltet werden könnte.

gewissermaßen ‚restlose‘ Enkulturation erfahren, sondern dem Vorkulturellen nahe und zutiefst verbunden bleiben. Genau deshalb, so lautet meine abschließende These, haben wir eine nicht zu tilgende Affinität zu allem Transkulturellen²⁴, wenn man es in erster Annäherung als dasjenige versteht, was ‚jenseits‘ vertrauter Lebensformen liegt und uns zu diesem ‚Jenseits‘ ins Verhältnis setzen kann, weil wir schon in deren ‚Diesseits‘ nie ganz heimisch werden können. Ironischerweise zehrt in dieser Perspektive das Transkulturelle vom Vorkulturellen. Letzteres leugnen die Apologeten des Identitären, indem sie Zerrbilder von ethnisierten bzw. nationalisierten Zugehörigkeiten feilbieten, die keine innere Unzugehörigkeit, Fremdheit und Distanz mehr zuzulassen scheinen. Wer dagegen Einspruch erhebt, wie ich es tun werde, lässt das Transkulturelle mitten *im* – identitär nicht zu vereinnahmenden – Kulturellen wurzeln; und zwar gerade deshalb, weil dieses sich niemals selbst genügt, wenn es zutrifft, dass wir ihm in dem Maße fremd bleiben müssen, wie sich unsere ursprüngliche Welt-Fremdheit nicht aufheben lässt, die uns davon abhängig macht, im Leben Anderer gastlich aufgenommen zu werden. Um welchen Preis aber, das ist die Frage, die Apologeten des Identitären auf politisch fatale Art und Weise zu beantworten suchen. Insofern sind die sich anschließenden kultur-kritischen Überlegungen von einem bestimmten kultur-politischen Impuls getragen, den ich nicht verhehlen möchte.

3. Kulturelles Leben diesseits von Ursprung und Ziel und die ‚Funktion‘ des *animal symbolicum*

Kultur, so lautet eine gängige ‚Definition‘ ohne viel Federlesens – ungeachtet aller Einwände, die sich generell gegen ahistorisches Definieren vorbringen lassen –, umfasse alles, was Menschen hervorbringen, was sie bereits hervorgebracht haben und noch hervorbringen werden (Burkard 2000: 9). Die spezifische Differenz, die das Kulturelle als Produzierendes und Produziertes ausmacht, liegt demzufolge darin, dass letzteres im Unterschied zu natürlich Hervorgebrachtem auf Menschen zurückzuführen ist – die allerdings nach naturgeschichtlichem bzw. evolutionärem Befund wie auch ihre Gattung im Ganzen ebenfalls als natürliche Produkte begriffen werden können. Ungeachtet dessen wäre demnach das, was Kultur ist, was Kultur ausmacht und wie sich Kultur manifestiert, so oder so auf Menschen, auf ihr – nicht mehr bloß ‚natürliches‘ – Dasein, auf ihr Verhalten und Handeln, auf ihr Zusammenleben, ihre kommunikativen Verflechtungen und systemischen Vernetzungen zurückzuführen. Nur sie, die Menschen, so scheint es, bringen im engeren Sinne etwas aus sich selbst und aus ihren vielfältigen Interaktionen hervor; und zwar derart ‚kreativ‘, dass sie selbst am meisten davon überrascht sind, was sie hervorbringen und wie das überhaupt möglich war. „Nicht möglich!“ ruft man denn auch aus angesichts

24 Eliot scheint dies zu antizipieren, wenn er schreibt, „the baffling problem of ‚culture‘ underlies the problems of the relation of every part of the world to every other“ (Eliot 1948: 24).

des kreativ wirklich Gewordenen – von den Pyramiden des alten Ägypten über die römischen Aquädukte bis hin zu den Stratocruisern, Wolkenkratzern und virtuellen Technologien der Moderne –, so als wäre dies der Ausdruck größtmöglicher und nie versiegenden Erstaunens. Allerdings nutzt sich dieser Ausdruck rasch ab und gilt alsbald nur noch als Indiz einer rückständigen Naivität, die sich immer noch verblüffen lässt, statt mit einer Permanenz der technischen Innovation mitzugehen, die *coolere* Gemüter kaum noch überrascht, geschweige denn ins Staunen geraten lässt. Wo das scheinbar Unmögliche wie die noch vor wenigen Jahren von niemandem vorhergesehene virtuelle, globale Kommunikation über größte Distanzen hinweg in Echtzeit paradoxerweise überraschend normal wird, wird das Staunen am Ende zum emotionalen Anachronismus (Löwith 1971: 98 ff.). Bis auf weiteres bleibt es aber dabei, dass die Menschen gemäß einem bekannten Diktum Søren Kierkegaards „vorwärts“ leben und nur „rückwärts“, wenn überhaupt, bzw. nachträglich verstehen, was sie getan und angerichtet haben, um zu begreifen, wie es möglich war, was zuvor allenfalls antizipiert werden konnte, aber doch erst *möglich gemacht* werden musste, ohne dass man sich über eine *vorherige* effektive Möglichkeit wirklich sicher sein konnte. Kulturell Produziertes lässt sich darüber hinaus aber aus Prozessen *originärer Ermöglichung* des zuvor sogar für unmöglich gehaltenen heraus verständlich machen, in denen deutlich wird, dass nicht nur die *Verwirklichung* des bereits Möglichen, sondern auch *das Mögliche selbst* nicht ein für alle Mal feststeht, sondern gewissermaßen ‚mit der Zeit geht‘; mit der menschlichen Zeit wohlgermerkt, denn nur durch sie gibt es das, was wir mit dem vielleicht komplexesten aller Begriffe ‚Kultur‘ nennen.

So wie die Seele laut Aristoteles in gewisser Weise alles ist (Aristoteles, *Von der Seele*: 431b 7), insofern sie den Bezug auf alles, wovon wir etwas wissen können, überhaupt erst realisiert und gewährleistet, so könnte man auch von der Kultur sagen, sie sei in gewisser Weise alles, wenn sie alles erfasst, was Menschen hervorgebracht haben, was sie gegenwärtig hervorbringen und zukünftig, jenseits des derzeit Möglichen, noch hervorbringen werden – angefangen von den ältesten und seltensten archäologischen Relikten über die Masse gegenwärtig konsumierten Überflusses bis hin zu utopischen Imaginationen eines unreal anmutenden, extraterrestrischen Überlebens in ferner Zukunft. Während diese noch nicht real ist, verweisen jene Relikte auf eine Vergangenheit, die nicht mehr real ist. In beiden Fällen sucht man durch (Ver-)Gegenwärtigung des noch nicht oder nicht mehr Gegenwärtigen dem beizukommen, was sich der kulturellen Gegenwart entzieht – bis hin zum Ursprung und zum Ziel all dessen, was sich zwischen Vergangenheit und Zukunft ereignet. So wenig, wie die Archäologie uns noch eine *arché* der Kultur verrät, so wenig können Futuristen allerdings noch ohne weiteres überzeugend einem *télos* menschlicher Kultur vorgreifen. In beiden Fällen regiert längst die Kontingenz vergangener, gegenwärtiger und künftiger Zukunft alles, was sich ereignet hat, gegenwärtig ereignet oder künftig noch ereignen wird.²⁵ Man ist sich sicher, dass *alles* hätte

25 Vgl. demgegenüber Jaspers 1955.

„auch anders“ kommen können, gegenwärtig anders geschehen kann und sich künftig anders oder als Anderes herausstellen kann. So haben wir es archäologisch allenfalls mit Hinweisen auf verstreute, polygenetisch bzw. -phyletisch erklärbare Anfänge menschlicher Kultur und im Hinblick auf die Zukunft allenfalls mit begrenzten Extrapolationen zu tun, die sich im Prinzip jederzeit als überholt erweisen können.²⁶ Wie es scheint, *hält kein ursprüngliches teleologisches Worumwillen menschlicher Kultur dieser ‚Herrschaft‘ der Kontingenz noch stand.*²⁷ So, wie die Philosophen der Aufklärung (Pierre L. M. Maupertuis, Étienne de Condillac, Jean-Jacques Rousseau, Johann G. Herder etc.) viel beschäftigende Frage nach dem Ursprung der Sprache längst aufgegeben werden musste, so erübrigt sich auch die Frage nach dem Ursprung der Kultur, wie aus Ernst Cassirers *Essay on Man* (1944) hervorgeht. „The question of the *origin* [became] unanswerable, and we are left with human culture as a given fact which remains in a sense isolated and, therefore, unintelligible.“ (Cassirer 1954: 45) Aber bedeutet das, dass wir es infolgedessen nur noch mit einer „Ernüchterung“ der Welt“ zu tun haben, insofern diese nunmehr „als eine bedeutungslose, kontingente Vielheit“ erscheint, wie Slavoj Žižek meint feststellen zu können? (Žižek 2001: 141)

Cassirer führt Sprache und Kultur auf denselben anthropologischen Befund zurück, nämlich darauf, dass sich der Mensch als *animal symbolicum* erwiesen hat (Cassirer 1954: 26, 44). Menschen können demnach gar nicht anders, als ihr Leben symbolisch zum Ausdruck zu bringen (Cassirer 1954: 184, 233). Nur darin, in dieser funktionellen Einheit, nicht in irgendeiner Substanz, einem Was-Sein oder einer wesentlichen Essenz kann Cassirer dasjenige erkennen, was die menschliche Gattung ausmacht (Hartung 2003: 22–32). „Man has no ‚nature‘ – no simple or homogenous being“ (Cassirer 1954: 28). In einem stummen Universum, wie es der modernen Physik zu verdanken ist (ibid: 30), findet kein Mensch mehr einen zureichenden Anhalt für gesuchte Antworten auf die Frage, was er bzw. ‚der Mensch‘ ist. „We are not in search of a general definition of the nature or essence of man“, legt denn auch die moderne evolutionistische Biologie nahe (ibid: 35).

Cassirer sieht unter diesen Voraussetzungen keine Möglichkeit mehr, auf vor-moderne, den Menschen nicht kontingent-verzeitlicht auffassende Anthropologien zurückzugreifen. Eine zeitgemäße anthropologische Theorie sei nur noch der Zeit und dem Sinn nach *nach* der Zerstörung des klassischen,

26 Was die Ursprünge der menschlichen Gattung angeht, so zeigt sich das gerade an der aktuellen Diskussion um den im Allgäu entdeckten sog. *Danuvius guggenmosi*, der vor ca. 11,62 Millionen Jahren gelebt haben und bereits aufrecht gegangen sein soll. Und Zukunftsvorstellungen erfahren derzeit im Zeichen der sog. Corona-Krise eine tiefgreifende Umdeutung – einschließlich einer weitgehenden Renaturalisierung dieser Gattung. Sie ist, wie es scheint, ebenso massenhaft sterblich wie jede andere.

27 Paul Ricœur spricht wohl deshalb von einer „polémique originaire qui conditionne toute prise de conscience de ce que l’histoire à fait de nous. L’histoire nous a engendrés multiples et divers: cette prise de conscience doit être portée jusqu’au point où elle devient embarrass radical, aporie sans recours apparent.“ (Ricœur 1975: 19)

aristotelisch-teleologischen Denkens möglich (ibid: 38 f.). Das bedeutet indessen nicht, dass nunmehr eine „anarchy of thought“ triumphiert, wenn man sich auf eine rein funktionale Deutung dessen zurückzieht, was Menschen tun und wie sie dabei hervorbringen, was wir ‚Kultur‘ nennen. In der expressiven *énérgēia* dieses Tuns, nicht im Hervorgebrachten (*ergon*), liegt demnach das, was die menschliche Gattung als kulturell produktive ausmacht (ibid: 121, 131). Einer die Produktivität des Menschen als eines *animal symbolicum* rekonstruierenden „phenomenology of human culture“ erscheint er zunächst als *homo absconditus*, der sich allenfalls nachträglich, im Lichte des bereits Produzierten, auf die Spur kommt (ibid: 75, 29). Dabei macht Cassirer allerdings den Vorbehalt geltend, dass das Produzierte nur als Spur eines inneren Lebens des „inner man“ zu verstehen ist, der „concealed beneath the outer man“ bleibe (ibid: 254).²⁸ So hat es den Anschein, als verbleibe sowohl das innere als auch das entäußerte Leben der Menschen *ständig* „in transition“ (Cassirer 1954: 95). Jede expressive Äußerung des inneren Lebens verweist auf letzteres zurück, ohne es je erschöpfend zum Ausdruck zu bringen. So kommen immer neue kulturelle Produkte zum Vorschein, die ihrerseits keinen Abschluss finden, sondern in neue Lebensformen eingehen, „which never existed before“ (ibid: 118).

Cassirer kann sich allerdings mit dieser kulturphilosophischen Befundlage nicht abfinden. Er insistiert vielmehr auf der Einheit des kulturell kreativen Prozesses, der immerfort unvorhergesehene neue ‚Formen‘ hervorbringt, ohne aber in deren Diversität dasjenige ganz und gar zu zerstreuen, was Menschen ausmacht. „If ‘humanity’ means anything at all, it means that, in spite of all the differences and oppositions among its various forms, these are, nevertheless, all working toward a common end“ (ibid: 96). So erscheint die im Symbolischen gründende funktionale Einheit der menschlichen Gattung ungeachtet ihrer Verzeitlichung, die sie zu einem Vorübergehenden macht, gleichwohl als finalisiert, wobei das anvisierte Ende oder Ziel allerdings vollkommen unbestimmt bleibt.

Kulturelles Leben, das die Existenz von Menschen, deren Produktivität und das Übrigbleiben von Produkten voraussetzt, welches nachträglich auf die produktive Existenz von Menschen zurückgeführt werden kann, gibt es so gesehen nur als zwischenzeitliches, ohne dass es möglich wäre, dessen weit zurück reichenden Ursprung oder künftiges Ziel in den Blick zu bekommen. Dabei gilt diese Existenz selbst als natürlich bzw. auf evolutionären Wegen hervorgebrachte. An ihrer genetischen Substanz nagt der Zahn der Zeit, die per Zufall und Notwendigkeit aus allem *anderes* macht; v.a. durch Mutationen, aus deren Zusammenspiel epigenetisch immer neue (biologische) Formationen hervorgehen. Die menschliche Gattung muss man in dieser genealogischen Perspektive

28 Selbst wenn es zutreffen sollte, dass alle Energie geistig-sprachlichen Tuns „in das Ergebnis dieses Tuns übergeht“; Cassirer 1977: 126. Die Bedingungen der Möglichkeit dieses Tuns werfen für Cassirer nach wie vor transzendente, evolutionstheoretisch nicht zu erledigende Fragen auf, von denen er in seinen Davoser Vorträgen behauptete, dass ihnen die Philosophie seit jeher auf der Spur gewesen sei. Anthropologie sei insofern keineswegs eine spezifisch ‚neuzzeitliche‘ Angelegenheit; Cassirer 2014: 3–76.

scheinbar als ‚restlos‘ verzeitlicht begreifen. Doch hat sie ein kulturelles Leben hervorgebracht, in dem Menschen Anderen begegnen, die als solche in der Zeit nicht aufgehen, gerade insofern sie in ihren Verhältnissen überhaupt erst ‚ihre‘ (soziale oder kulturelle) Zeit zeitigen. Diese Zeit ist auf die Zeitlichkeit der Natur, in der wir uns die menschliche Gattung als auf natürlichen Wegen erzeugte vorstellen, nicht reduzierbar (Liebsch 2016). Soziale bzw. kulturelle Zeit wird nur im Verhältnis zu Anderen, gebürtigen und sterblich koexistierenden Subjekten, möglich; d.h. als eine vorübergehende Zeit im Verhältnis zu ihrerseits Vorübergehenden, deren Leben nicht einfach in der Zeit abläuft und zum Ende kommt, sondern diachron als Leben von (überlebten) Anderen her und auf (überlebende) Andere hin Gestalt annimmt.

4. ‚Menschliche‘ Kultur, selbstkritisch

Die Diachronie dieses Lebens aber erscheint getilgt in den kulturellen Produkten, die sie in einer derartigen Fülle hervorbringt, dass man vor lauter kulturellen Hervorbringungen keine ‚Kultur‘ mehr erkennt. Wenn alles (verzeitlichte) ‚Kultur ist‘, ist nichts (verzeitlichte) Kultur. Und wenn diese Fülle immerfort eine Überfülle hervorbringt, die ihrerseits kulturelles Leben zu überfordern, zu lähmen und schließlich zu ersticken droht, müsste man dann nicht schließen: weniger davon dürfte ‚mehr‘ sein? Haben wir es mit einer überschüssigen und womöglich überflüssigen kulturellen Produktivität zu tun, die sich exzessiv und destruktiv gegen sich selbst auswirkt?

Destruktive Folgen kultureller Tätigkeit aller Art, insbesondere aber der industriellen Reproduktionsbedingungen von Gesellschaften, die sich für außerordentlich fortgeschritten halten, rücken denjenigen, die von ihnen profitieren, tatsächlich längst bedrohlich auf den Leib. Der inzwischen wissenschaftlich erbrachte Nachweis, dass sich Mikroplastik überall, selbst im Eis der Antarktis, in den Weltmeeren und in den Fischen findet, deren Fleisch wir zusammen mit chemischen Rückständen unseres Wirtschaftens genießen, markiert nur einen vorläufigen Tiefpunkt dieser Einsicht. Was man einst mit Hochschätzung als Kultur bezeichnet, sich selbst zugerechnet und als Spitze geschichtlichen Fortschritts gelobt hat, hat sich als eine Art Kreisprozess entpuppt, in dem das Produzierte früher oder später als meist giftiger Abfall wieder zu sich genommen wird. Solches Recycling läuft nicht auf bloße Reproduktion, sondern auf schleichende Intoxikation aller hinaus.²⁹ So kann sich der Kulturbegriff nicht mehr für penetrantes Selbstlob eignen, mit dem sich Bewunderer der menschlichen Gattung deren natürliche, für primitiv und archaisch gehaltene Vorgeschichte, aber auch Andere, vermeintlich weit weniger als sie selbst Fortgeschrittene glaubten elitär vom Leib halten zu können.

Was haben jene sich nicht alles zugute gehalten: Vernunft, Sprache, Technik, Zivilisation, Moral, Disziplin und schließlich – im nationalstaatlich-ideologisch

²⁹ So schon Erhart Kästner, auf den Spuren von Heideggers Kritik des Welt-Bildes, in: Kästner 1973: 217.

befeuerten ersten Weltkrieg: Kultur als ein Vorrecht, mit dem man die eigene Herrschaft über die ausgebeutete Natur, über systematisch gequälte Tiere und über versklavte Andere, die noch nicht weit über letztere hinausgelangt zu sein schienen, meinte rechtfertigen zu können. Für chauvinistisches Selbstlob eignet sich der Kulturbegriff indessen kaum noch, nachdem allseits deutlich geworden ist, wie sich gerade auch dort, wo man sich viel auf Ordnung und Sauberkeit zugute hält, kulturelles Leben im eigenen Müll und durch ihn reproduziert. In privilegierten Zonen täuscht man sich nur erfolgreicher darüber hinweg, deponiert Millionen Tonnen von Rückständen, die chemisch als „tickende Zeitbomben“ eingeschätzt werden, und exportiert, was nicht zum Verschwinden zu bringen ist, indem man Gras darüber wachsen lässt, zu pekuniärem Gewinn einiger weniger anderswohin, ohne doch verhindern zu können, dass sich toxische Substanzen aller Art nach und nach weltweit verbreiten, um schließlich selbst das innere organische Gewebe der entferntesten ‚Verbraucher‘ zu durchdringen.

Seitdem das klar geworden ist, fällt nun der Begriff der Kultur keineswegs mit dem des Mülls einfach zusammen, wie es bereits Theodor W. Adorno in einem anderen Zusammenhang behauptet hatte.³⁰ Aber man muss wohl doch von einer *Kultur des Mülls* sprechen, die an ihm zu ersticken droht, wenn einmal die Verbrennung und Vergasung kostbarer Rohstoffe, das Exportieren und Verscharren unkalkulierbarer chemischer Giftcocktails nach der Devise ‚Aus den Augen, aus dem Sinn‘ eine kritische Grenze überschritten haben wird. (Ob das nicht schon längst der Fall ist, bleibe dahingestellt.)

So hat es den Anschein, als sei diese Kultur geradezu darauf angelegt, sich nicht nur aus eigener Kraft selbst hervorzubringen und ‚fortschrittlich‘ zu steigern, sondern sich auch wieder zu vernichten – wenn nicht durch immer neue kriegerische Gewalt, dann durch fortschreitende Selbstvergiftung. Selbst Müll zählt zur Kultur (als deren Produkt) bzw. zu *dieser* Kultur (zu der Alternativen vorläufig weitgehend politische Utopie bleiben). Und am Ende könnte er diejenigen, die Kultur hervorgebracht haben, derart durchdringen, dass die Grenze zur Natur, als dem Anderen der Kultur, überhaupt nicht mehr eindeutig zu erkennen ist. Davon kann aber paradoxerweise nur die Rede sein, wenn *nicht* ‚alles‘ Kultur oder Natur ‚ist‘. Nur unter der Voraussetzung, dass die klassische Differenz von Natur und Kultur auf irgendeine Art und Weise im Spiel bleibt, ist es überhaupt möglich, derartigen Folgen begrifflich Rechnung zu tragen.

Auch ohne Rückgriff auf eine *arché* und ohne einen Vorgriff auf ein *télos* impliziert dieser Begriff in mehrfacher Hinsicht ein Anderes, aus dem Kultur

30 „Alle Kultur [...] ist Müll“, steht explizit in der *Negativen Dialektik* (Adorno 1975a: 359); allerdings mit Blick auf eine Kultur, die Auschwitz nicht verhindert hat und vielleicht auch dessen wie auch immer variierte Wiederholung in Zukunft nicht verhindern wird. Siehe auch Adorno 1978: 65. Adornos Deklaration erklärt jegliche Kultur zu ‚Müll‘; die Menschen wie Müll vernichtet, deponiert und vergast – *wie* Müll, heißt das, was sie *nicht sind*. Eine Kultur, die diesen Unterschied verwischt oder tilgt, ist Müll, befindet Adorno; und sie ‚kann auf den Müll‘, wäre also wie bloßer Abfall zu entsorgen – wie auch diejenigen, die sie hervorgebracht haben? Verstrickt sich Adorno so in die gleiche Logik der Vernichtung, die er gerade erst gebrandmarkt hatte?

hervorgegangen ist, wovon sie sich gegenwärtig abhebt und in das sie möglicherweise wieder vergeht, wenn ihre Stunde geschlagen hat, sei es auch durch Selbstvernichtung infolge ungebremster, mehr oder weniger für alle Menschen destruktiver Produktivität. Angesichts der weit verbreiteten Proteste, die sich gegen diese Aussicht erheben, ist kaum anzunehmen, dass es sich hierbei lediglich um einen naturgeschichtlichen Befund handelt. Zu dieser Einschätzung könnte man auch aus evolutionärer Sicht ohne weiteres gelangen, die heute die theoretische Deutung alles verzeitlichten Lebens dominiert. Demnach gilt für das Leben, alles Lebendige und alles, was durch menschliches Leben hervorgebracht wird, dass es im Wechselspiel von Notwendigkeiten und Zufällen entstanden ist und wieder vergehen muss. Nicht nur archaischen, längst untergegangenen Kulturen oder gegenwärtigen Kulturen, die sich unter dem unnachsichtigen Druck der Globalisierung kaum noch behaupten können, auch menschlicher Kultur als solcher, wie vielfältig sie sich auch immer ausprägen mag, ist das absehbare Schicksal demnach unabwendbar verhängt (selbst wenn einige Exemplare der menschlichen Gattung rechtzeitig von der Erde emigrieren sollten). Letzteres mag in kosmologischer Perspektive unvermeidbar sein, spätestens wenn sich die Sonne zum Roten Riesen zu entwickeln beginnt, doch will man sich mit jener destruktiven Produktivität in der Zwischenzeit ungeachtet dessen keinesfalls abfinden und widersetzt sich somit einer naturgeschichtlichen Deutung der Gegenwart und Zukunft menschlicher Kultur – was nichts anderes heißt, als dass solche Kultur in Wahrheit zur Selbstkritik herausgefordert ist und sich an der Frage nicht vorbeimogeln kann, was in kultureller Existenz auf dem Spiel steht, worum es in ihr geht, woran sie möglicherweise scheitert (wenn nicht nur in evolutionärer bzw. kosmologischer Perspektive) und wer den Preis für dieses Scheitern zu zahlen hat (Konersmann 2006: 47).

Nur selbstkritisch kann denn auch von ‚menschlicher‘ Kultur die Rede sein, d.h. so, dass diesem Prädikat niemals nur deskriptive Bedeutung zukommt. Es bezeichnet vielmehr von Menschen hervorgebrachte Kultur, die ihrerseits die Frage aufwirft, ob sie das ihr zugeschriebene Prädikat auch verdient. Wie und in welcher Hinsicht das der Fall sein kann, zeichnet sich aber allenfalls ausgehend von der (geschichtsphilosophisch nicht mehr finalisierbaren) Negativität all der Erfahrungen her ab, in denen sich die Produktivität kulturellen Lebens als verfehlt, misslungen oder in letzter Konsequenz als fatal darstellt, insofern menschliche Kultur – als Kultur des bzw. der Menschen – deren eigene Existenz schädigt und langfristig sogar zu ruinieren droht. Darin eine „Tragödie der Kultur“ und ein tragisches Scheitern ‚des‘ Menschen an sich selbst zu sehen, wie es in kulturkritisch-philosophischen Einlassungen häufig geschieht, unterschlägt die politische Dimension dieser Herausforderung, die Pluralität der Menschen und die in ihr liegenden praktischen Spielräume in einem Zug.

‚Der‘ Mensch (Groethuysen 1969: 151; Morin 1974: 174 f.; Moravia 1977: 105; Safranski 2009: 22) begegnet nirgends; wohl aber Menschen in einer derart radikalen, unaufhebbaren Veränderlichkeit und Pluralität (Pascal o. J.: 169), dass es kaum möglich ist, ihnen allen die gleichen Eigenschaften oder Dynamiken (von der schieren Unruhe über die epistemische Neugier, endlose Wünsche nach

,mehr', materielle Begierden und unerfüllbares Begehren bis hin zur temporalisierten Kreativität) beizumessen, zumal sie erst durch das, was sie kulturell hervorbringen, entdecken, was und wer sie sind bzw. im Lichte des Produzierten geworden sein werden. Ihr plurales Wesen kommt allenfalls als *gewesenes* (Riedel 1976: 179) zum Vorschein und erweist sich somit immer schon als partiell überschritten im Horizont einer offenen Gegenwart und Zukunft, die jedem Gelegenheit bietet, sein Unwesen zu treiben – wobei es keinswegs als gesichert gelten kann, dass es auf diese Weise zu einer „Dialektik von *sapiens-demens*“ kommt, durch die etwa Edgar Morin den „wirklichen Menschen“ begreiflich machen wollte, ohne bei simplen Definitionen Zuflucht zu suchen. (Morin 1974: 239) Jenes Unwesen ist nicht zu messen an einer Eidetik des Menschen, die uns lehren würde, was oder wer sie, die Menschen, in Wahrheit sein sollen und wie sie sich verhalten sollten (Ricoeur 1950: 215, 400, 402). Jeder Versuch, eine solche Eidetik zu präzisieren, sieht sich heute auf eine variable *conditio historica* verwiesen, die sich nicht nur in geschichtlichen und kulturellen Perspektiven als höchst unterschiedlich ausgeprägt erweist, sondern auch Gewaltpotenziale zum Vorschein bringt, die sich jeglichem Verstand und aller Vernunft radikal entziehen (Liebsch 2019a). Nur von den Bedingungen her, unter denen sie zu leben gezwungen sind, und im Widerspruch zur Negativität³¹, die ihnen unter diesen Bedingungen vielfach ein geradezu unlebbares Leben zumutet, ist zu ermitteln, als wer sich die Menschen in diversen Kontexten verstehen bzw. nicht verstehen wollen. Dabei kommen sie nicht umhin zu realisieren, *wie verschieden* und *wie fremd* sie einander sind. Gewiss: sie zeugen in der Regel Nachkommen, lassen Andere zur Welt kommen, bringen Lebensformen hervor, in denen sie ihr Zusammenleben organisieren in mehr oder weniger routinisierten Praktiken der Nahrungsbeschaffung, des schlichten oder luxuriösen Wohnens, der entbehrungsreichen oder bequemen Arbeit, der friedlichen oder unfriedlichen Nachbarschaft, der politisch pseudo-harmonischen oder polemogenen Einheitsbildung usw. Doch wer auf derart magere Einsichten eine Anthropologie des kulturellen Menschen bzw. des Menschen als eines Produzenten von ‚Kultur‘ bzw. kultureller Lebensformen gründen wollte, käme über weitgehend inhaltsleere Universalien am Ende kaum hinaus.

5. Einander ausgesetzt

Nicht daraus, dass sie sich reflexiv als lebende, generative, arbeitende und produktive ‚Wesen‘ begreifen, sondern vielmehr daraus, wie die Einen im Gegensatz³² zu Anderen leben, sich fortpflanzen, arbeiten, ihre übrige Zeit verbringen,

31 Wie diese Negativität und die Rede von einem ‚radikalen‘ Entzug ihrer Begreiflichkeit zusammengehen können, bedarf allerdings einer weiteren Erörterung, die den gegebenen Rahmen sprengen würde.

32 Dieser Begriff hat hier einen sehr weiten Umfang, indem er nicht nur Widersprüche oder praktischen Widerstreit, sondern auch ästhetische Kontraste und Komplementaritäten einschließt.

schließlich sterben und sich an Andere erinnern oder sie vergessen, sowie daraus, wie sie infolge solcher Gegensätze *einander ausgesetzt* sind, werden die Menschen auf die Spur dessen geführt, was sie für ein gut, besser oder am besten lebbares Leben halten können.³³ Ohne Rückgang auf Kontraste, die sich aus praktischen Gegensätzen zwischen dem Leben der Einen und dem Leben der Anderen ergeben, ist aus einer bloß reflexiven Anthropologie (Bourdieu, Wacquant 2006) wenig zu gewinnen, die sich nur darauf besinnen würde, was, angeblich, ‚der‘ Mensch ist und was ihn ‚wesentlich‘ ausmacht. Die gesamte Geschichte des Nachdenkens darüber, was ‚der Mensch‘ ist und sein soll, stellt sich uns heute als unaufhörliche Variation über dasselbe Thema dar, darüber nämlich, dass Menschen aus *bloß reflexiver* Besinnung auf sich selbst *nicht* erfahren, was oder wer sie sind. So liegt es nahe, sie negativ zu *umschreiben* (nicht zu ‚definieren‘) (Kamper 2006): (1) *als ‚(Un-)Wesen‘, die nicht wissen, was oder wer sie sind* und sich deshalb darauf angewiesen sehen, (2) *aus ihren Verhältnissen zueinander, d.h. aus ihrem Einander-ausgesetzt-sein* und (3) *indirekt, nämlich aus nicht a priori dialektisch, vermittelbarer‘ Negativität heraus* zu ermitteln, was es nicht theoretisch, sondern (4) *praktisch* bedeuten könnte, (5) ein *menschliches, kulturell produktives Leben* zu leben, das von Anfang an (6) hinsichtlich seiner *Lebbarkeit* in Frage steht und (7) dem sein ‚*menschliches‘ Prädikat* nicht von Natur aus, sondern ebenfalls nur im Verhältnis zu Anderen zukommen wird.

In dieser Perspektive ist man ungeachtet aller wissenschaftlich-technischen Fortschritte, die man sich zugute halten mag, auch wenn man sie Anderen zu verdanken hat, bescheiden geworden: In Zeiten, wo einige bereits erwägen, ob man zum Mars und irgendwann in noch weitere Ferne von der Erde emigrieren könnte, sehen sich andere dazu gezwungen, die Einhaltung von Minima anzumahnen, die wie die Menschenrechte bislang nur in einer Minderheit von Staaten halbwegs gewährleistet, normalerweise aber eklatant missachtet werden. Die ständige Verletzung dieser Rechte und noch elementarerer Ansprüche (etwa darauf: überhaupt gesehen und gehört zu werden) lehrt vorerst in anthropologisch-kulturphilosophischer Hinsicht vor allem eines: Menschen sind von Anfang an, selbst vor ihrer Geburt, radikal Anderen ausgesetzt, die sie überhaupt erst zur Welt und zur Sprache kommen lassen müssen. Dabei steht die Lebbarkeit des Lebens eines/r jeden rückhaltlos auf dem Spiel. Jede/r wird selbst herausfinden müssen, ob und inwieweit das Leben mit und unter Anderen im Rahmen der jeweiligen Lebensumstände als lebbar, akzeptabel oder sogar bejahbar gelten kann.³⁴

33 Ohne diese Spur zu verfolgen, diskutiert dagegen Jean-Luc Nancy jenes Ausgesetztsein in: Nancy 2008.

34 Zur Frage, was es heißen kann, „I accept“ oder „let’s swallow it whole“ „in an age like our own“ vgl. Orwell 1957: 17. Die Antwort lautet: „[that] is to say that you accept concentration camps, rubber truncheons, Hitler, Stalin, bombs, aeroplanes, tinned food, machine guns, [...], gas masks, submarines, spies, provocateurs, press censorship, secret prisons, aspirins“. Bei einem Autor wie Henry Miller führt das nach Orwells Beobachtung zur „preoccupation with indecency and with the dirty-handkerchief side of life“ (ibid).

Jede Antwort, die jemand geben wird, kann nur bis auf weiteres Bestand haben. Denn jeder bleibt grundsätzlich den Anderen ausgesetzt und nicht selten ausgeliefert, von Anfang an, bis in den Tod hinein und über den Tod hinaus; und dabei können sich alle Versuche (und deren Resultate), zu einem wirklich lebbareren Leben zu gelangen, nur vorläufig bewähren, da sie grundsätzlich durch nichts davor geschützt sind, wieder zu scheitern oder sich als vergeblich zu erweisen.

Wenn das so ist, muss jede Kulturphilosophie, die nur auf kulturell Hervorgebrachtes, auf archäologische Relikte, auf Monumente, Spuren und Dokumente etc. abstellt, um sich insofern nur mit Dinglichem zu befassen, als verfehlt erscheinen, insofern sie vergisst, dass all das nur auf der brüchigen Basis eines höchst prekären, Anderen ausgesetzten und ausgelieferten Lebens möglich war, möglich ist und möglich bleiben wird, das sich im Hervorgebrachten niemals aufgehoben finden wird.

Nicht auf reflexiven Wegen oder durch unmittelbare Einsicht in ein beständiges, unveränderliches Wesen ‚des‘ Menschen, sondern vermittels dieses Ausgesetzt- und Ausgeliefertseins erfahren wir, primär negativ, worauf es kulturell produktivem und seinerseits kulturell formiertem Leben ankommen müsste. Solange dieses mehr oder weniger ungestört ‚abläuft‘, hat es überhaupt keinen Grund, sich auf sich selbst zu besinnen. Und falls sich Menschen in ihrer kulturellen Existenz je eines derart ungestörten Lebens erfreut haben sollten, dürfte dieses wie jenes Glück, das laut Hegel in der Geschichte nur leere Blätter füllt, kaum mehr erinnerbar sein (Hegel 1986: 42). Dagegen verlangt die Negativität mannigfaltiger Störungen, des Misslingenden, aber auch schieren Überflusses sowie des ganz und gar Unverständlichen und schließlich eklatanter Gewalt danach, dass man sich zu all dem eigens verhält; und zwar besonders dann, wenn der Verdacht besteht, man habe es nicht mit zufälligen und vorübergehenden, sondern mit wiederkehrenden oder andauernden, mehr oder weniger systematischen Störungen, Deformationen oder Zerstörungen kulturellen Lebens selbst zu tun. Deren Analyse und Kritik nimmt aporetische Formen (wie etwa bei Georg Simmel oder in den Anfängen der sogenannten Kritischen Theorie) an, wenn es sich herausstellt, dass (a) die besagte Negativität *unvermeidlich* mit kulturellem Leben einhergeht, dass (b) sie sich jedes Mal auch *gegen dieses selbst* richtet und (c) dass dies *mit zunehmender Tendenz* geschieht. Treffen alle diese Punkte zu, so ist von einer veritablen *Selbstdestruktivität kulturellen Lebens* auszugehen.

Genau das vermutete Simmel, als er zu dem Ergebnis kam, den Widerstreit von Leben und Form könne keine kulturelle Lebensform wirklich schlichten. Kulturelles Leben produziere unvermeidlich Formen, die es um seine Vitalität zu bringen drohen. (Simmel 1987: 116–147) In eine ähnliche Richtung zielten Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und George Steiner mit ihrer Diagnose, kulturelles Leben, so wie man es bislang kannte, zeitige eine „barbarische“, regressive Gewalt, die es zugrunde zu richten drohe.³⁵ Und

35 Berühmt ist die Benjamin'sche These: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“ (Benjamin 1980: 254) Die Barbarei lässt sich

heute weist eine verbreitete Kritik an der global triumphierenden, profitorientierten Ökonomie in eine ähnliche Richtung: Wird sie, nachdem sie sich aus ihrer anfänglichen politischen Einhegung befreit hat, nicht resozialisiert, wie es vor allem seit Karl Polanyi immer wieder gefordert wird (Polanyi 1978; Polanyi 1979: 149 ff., 156, 218; Lessenich 2012: 146 f.), so droht sie ihre eigenen Grundlagen und damit sich selbst zu zerstören.

Ob diese Diagnosen im Ganzen oder auch nur in Teilen zutreffen, möchte ich hier nicht beurteilen. Worauf es an dieser Stelle vielmehr ankommt, ist, dass kulturelles Leben jedes Mal als gegen sich selbst gerichtet beschrieben wird, ob im Ganzen oder in Teilen und ob mit fataler Konsequenz oder nicht absolut unvermeidlich, bleibe dahingestellt. Wenn dieses *in the long run* selbstdestruktive Gegen-sich-selbst-gerichtet-sein aber kein durch Kulturkritiker bloß konstruiertes ist, sondern kulturellem Leben selbst innewohnt, folgt daraus, dass letzteres im Grunde unumgänglich mit der Herausforderung konfrontiert ist, sich kritisch zu sich selbst zu verhalten. Über die mal kulturimmanent, mal kulturtranszendent aufgefassten Orte, Spielräume und Maßstäbe der Kritik haben Kritiker seit Jahrzehnten immer wieder gestritten – mit zunehmend formalistischer Tendenz, da sich offenbar nur noch wenige von ihnen zutrauen, allgemein, mit philosophischen Gründen allein, anzugeben, was denn für ein gutes, produktives, möglicherweise *nicht* unbedingt selbstdestruktives kulturelles Leben ‚inhaltlich‘ erforderlich zu halten ist. Wie sollte man das auch angeben können angesichts der überwältigenden kulturellen Produktivität, mit der wir realiter konfrontiert sind? Muss es nicht von vornherein aussichtslos erscheinen und wäre es nicht eine gefährliche Anmaßung zudem, dieser Produktivität im Ganzen mit normativen Maßstäben zu Leibe rücken zu wollen, um ihr *von vornherein* eine richtige bzw. normale Richtung zu weisen?

Anders könnte es sich indessen verhalten, wenn man Maßstäbe der Kritik nicht im Sinne einer versuchten umfassenden Normalisierung kulturellen Lebens ins Spiel bringt, die es zugleich um seine kreativen und liberalen Spielräume zu bringen droht³⁶ und deshalb unweigerlich politischen Streit hervorrufen wird, sondern wenn man sie darauf bezieht, wie kulturelle Lebensformen eingerichtet werden müssten, um wenigstens Verhaltensspielräume offen zu lassen, in denen eine gewisse Aussicht darauf besteht, dass jene Selbstdestruktivität kulturellen Lebens nicht mit fataler Konsequenz in dessen völlige Zerstörung münden muss. In der Erforschung solcher Spielräume kann es nicht darum gehen, *jeglicher* (konkret ohnehin kaum antizipierbaren) Selbstdestruktivität

aber längst nicht mehr auf ‚Barbaren‘ abschieben und ihnen exklusiv zuschreiben, zumal wenn es denn stimmt, was Constantine Cavafy in einem berühmten Gedicht schrieb: „Night has fallen / and the barbarians have not come. / And some who have just returned from the border say / There are no barbarians any longer.“ <https://www.poetryfoundation.org/poems/51294/waiting-for-the-barbarians>. (Adorno 1975b: 20 ff.; Steiner 1972: 17)

36 Vgl. den in der Form eines erotischen Romans vorgebrachten energischen Einspruch gegen eine kulturelle Normalisierung, die im Grunde negiere, dass jeder „ein Fall für sich“ ist, dessen Sensibilität nur auf feige Weise hinter einer fadenscheinigen Legalität zu verstecken sei, bei Vargas Llosa 1997: 102, 202 f., 258, 265, 409.

kulturellen Lebens zuvorkommen zu wollen; vielmehr nur darum, durch immer neue kritische Selbstkorrektur kulturellen Lebens wenigstens dessen absehbar tödliche und schlimmste Konsequenzen abzuwenden, die sich in der Zerstörung, Verwundung und Verletzung menschlichen (aber nicht *nur* menschlichen) Lebens zeigen. In diesem Sinne öffnet sich kulturphilosophisches Fragen für eine elementare moralische Dimension, ohne deren Berücksichtigung es sich letztlich allen auf Gewalt beruhenden oder Gewalt nach sich ziehenden Hervorbringungen kulturellen Lebens gegenüber indifferent, verächtlich, zynisch oder defätistisch verhalten müsste. Zweifellos könnte es in nicht-moralischer Art und Weise bewerten, was Menschen produziert haben und weiterhin produzieren werden – von Fortschritten der Physik subatomarer Phänomene und der Biotechnologie über musikalische und architektonische Meisterleistungen, militärische *Stealth*-Techniken und an Zauberei grenzende Fortschritte der digitalen Medien bis hin zu neuesten Erkenntnissen extraterrestrischer Kosmologie. Aber es hätte in moralischer Hinsicht nichts zu sagen zu dem ‚Preis‘, um den diese ‚Fortschritte‘ ‚erkauft‘ werden, zu den sog. Schattenseiten der Globalisierung, zum fortdauernden Elend weltweiten Hungers und der weiterhin ungebremsten Zerstörung ökologischer Lebensgrundlagen von Millionen, die vor ihr die Flucht ergreifen müssen, etc. Es würde all das allenfalls als mehr oder weniger vermeidbare oder auch unvermeidliche ‚Produktionskosten‘ kulturellen Lebens verbuchen, dessen Produktivität anders scheinbar nicht zu haben ist. Sollte man diese Produktivität beanstanden müssen oder gar verwerflich finden, weil sie Anderen Unzumutbares zumutet, so wäre es jedoch vorbei mit der Indifferenz einer Kulturphilosophie, deren Vertreter sich nicht selten wie Besucher einer Weltausstellung ausnehmen, die ein bloß betrachtendes, ästhetisches Verhältnis zu allem haben, was ihnen vor Augen geführt wird – unter der impliziten Prämisse, dass sie nicht selbst in das Ausgestellte verstrickt sind, dass sie sich insofern jederzeit von ihm distanzieren können und dass ihnen Unzumutbares weder auf Seiten des Beobachteten noch in ihrer eigenen Wahrnehmung derart begegnet, dass es ihre Indifferenz allem Produzieren und allem Produzierten gegenüber durchkreuzen oder sogar unmöglich machen müsste.

In diesem Sinne ist Kulturphilosophie bislang über weite Strecken eine moralisch indifferente Angelegenheit, die angesichts ihrer Gegenstände keine Spuren der Negativität von Unzumutbarem und Unannehmbarem verrät. Kultur, das ist für sie im Vergleich zu allem, was von Natur aus da ist, Inbegriff des ‚Interessanten‘, das in seiner empirischen Vielfältigkeit immer neues Staunen oder bloße Verblüffung auslösen mag über das, was Menschen hervorgebracht haben und weiterhin hervorbringen werden, solange ihnen dafür nicht die materiellen Mittel (angefangen bei Seltenen Erden) ausgehen. ‚Interessant‘ aber ist alles im Allgemeinen und nichts im Besonderen. Eine Kulturphilosophie, die ihrerseits allenfalls in diesem Sinne ‚interessant‘ ist, bewahrt nichts davor, ins schlechthin Gleichgültige abzustürzen. Hegel würde genau diesen dialektischen Schluss vermutlich für absolut unvermeidlich halten: das nur ‚Interessante‘ und das schlechthin Uninteressante sind dasselbe – der große Firlefanz, welcher der Rede nicht wert ist.

6. Responsivität und kulturelle *enérgeia* – Ernst Cassirer und das Inhumane

Cassirer sucht einer derartigen Auflösung des Kulturbegriffs in Kontingenz, Arbitrarität und schließlich im beliebig Interessanten bzw. Uninteressanten dadurch zu begegnen, dass er die vielfach kolportierte und bis heute unüberprüft von anderen übernommene anthropologische Leitfrage ‚Was ist der Mensch?‘ von Anfang an im Rückblick auf das sokratische Fragen unterläuft. Schon in diesem Fragen habe sich nämlich gezeigt, „[that] we cannot discover the nature of man in the same way that we can detect the nature of physical things“. Im Gegensatz zur Beschreibung und Erkenntnis von dinglich Vorhandenem „it is only in our immediate intercourse with human beings that we have insight into the character of man. We must actually confront him squarely face to face, in order to understand him.“ *Im Verhältnis zum anderen Menschen* zeige sich: „truth is by nature the offspring of dialectic thought. It cannot be gained, therefore, except through a constant cooperation of the subjects in mutual interrogation and reply. It is not therefore like an empirical object; it must be understood as the outgrowth of a social act“ (Cassirer 1954: 20).³⁷ Als *animal symbolicum* mag jeder Einzelne von Geburt an Sprache und Vernunft als Potenzial ‚mitbringen‘, als *enérgeia* kultureller Produktivität aber kommt beides nur unter der Voraussetzung responsiver Verhältnisse zu Anderen zum Tragen. Und „responsive to others [...] man becomes responsible“ (ibid: 6). Genauer: nicht ‚der Mensch‘, sondern ein Singulärer wird angesichts des Anderen überhaupt erst zu einem responsiv Verantwortlichen – und nur unter diesem ethischen Vorzeichen auch zu einem kulturell möglicherweise produktiven Subjekt. Allerdings ist das Ethische „never given“ (ibid: 85). Im Gegenteil: befolgt die Kulturanthropologie nach wie vor die alte Devise, der zufolge es ihr um menschliche Selbsterkenntnis gehen sollte, muss sie es hinnehmen, mitsamt des Ethischen nunmehr auf die geschichtliche Erfahrung verwiesen zu werden. „To know yourself“, zitiert Cassirer Auguste Comte, „know history“ (ibid: 88, 241).

Geschichtliche Erfahrung nährt aber radikale Zweifel an dem von Cassirer unterstellten engen Zusammenhang zwischen dem responsiven Verhältnis zum Anderen einerseits und der *enérgeia* kultureller Produktivität andererseits. Kann sich letztere nicht weitgehend von jeglicher verantwortlichen Beziehung zum Anderen lösen? Ist es plausibel, die Ethik responsiver Verantwortlichkeit als Grundlage jeglichen kulturellen Lebens aufzufassen? Sollte die abgegriffene Rede von ‚menschlicher Kultur‘ etwa *unabdingbar beides* meinen, wenn sie auf ein Subjekt namens Mensch bezogen wird? (Vgl. Institut für Sozialforschung 1974: 199–202) Und ist es *so* zu verstehen, dass Cassirer in seiner Auseinandersetzung mit Comte schreibt: „If we refer to this subject by the term ‚humanity‘, then we must affirm that humanity is not to be explained by man,

³⁷ Nur *en passant* ist hier die Rückfrage an Cassirer zu stellen, ob an der zitierten Stelle statt von dialektischem nicht besser von dialogischem Denken auszugehen wäre. Die Dynamik von „mutual interrogation and reply“ muss dialogische, aber keineswegs klassisch-dialektische Formen annehmen.

but man by humanity“ (ibid: 1974) – d.h. ethisch? Lehrt geschichtliche Erfahrung, der Cassirer einen so großen Stellenwert einräumt, nicht viel mehr über die Unmenschlichkeit menschlicher Gewaltverhältnisse? Und entsprang nicht *erst Einsprüchen gegen sie* die ‚Idee‘ der *Humanität als Antwort auf die Negativität dessen, was ethisch als ‚unmenschlich‘ gebrandmarkt wurde*³⁸ – *bis hin zu dem radikalen Vorwurf, letzteres entspringe ebenfalls sogenannter Humanität?*³⁹

Wenn das zutrifft, so bezeichnet diese Idee kein Privileg der menschlichen Gattung, kein Vorrecht und keine spezielle Eigenschaft, die sich deren Angehörige zugute halten dürften. Sie entspringt vielmehr dem Einspruch gegen eine an den Grenzen menschlicher Sprachlichkeit bezeugte Unmenschlichkeit, die all das radikal in Frage stellt (Knopp, Schulze, Eusterschulte 2016; Däumer, Kalisky, Schlie 2017). Insofern erzwingt sie eine Pluralisierung des Menschlichen, das man angesichts des Inhumanen nicht von vornherein jedem Angehörigen der Gattung in gleicher Weise zuschreiben kann. Statt mit der auf Terenz zurückgehenden Formulierung zu behaupten, uns „ist nichts Menschliches fremd“ (Cicero 2003: 29), müssen wir, ‚menschlich‘ gesprochen, zugeben, dass uns gerade das Menschliche fremd ist, insofern wir nicht wissen, ob es eine universale Grundlage hat, ob jeder an ihm teilhaftig ist, ob man sich darauf verlassen dürfte, dass es sich alle Mal als solches auch zeigt, und ob es in ‚menschlicher‘ Kultur genau darum auch gehen muss (als deren Worumwillen). Nichts ist im Gegenteil weniger gewiss als gerade dies, so dass sich angesichts des Inhumanen der Schluss aufdrängt: wir sind diejenigen, die nichts miteinander gemeinsam haben – schon gar nicht eine unverbrüchliche ethische Grundlage kulturellen Lebens der menschlichen Gattung (Lyotard 32006; Blanchot 2005: 43; Liebsch 2010: 34, 147). Gerade das verbindet uns – im Gegensatz zu Tieren, die nicht einmal diese Frage nach dem Gemeinsamen, dem doppelsinnig Geteilten oder sie Verbindenden aufwerfen können. ‚Wir‘ aber können diese Frage nicht einfach ‚positiv‘ beantworten, so als mache ‚uns‘, *jeden* ‚von uns‘, das Humane (einschließlich jener Inhumanität, die ihm möglicherweise selbst innewohnt) aus und gerade das erlaube es, von einer ‚menschlichen‘ Gattung nicht nur im deskriptiven und biologischen Sinne des Wortes zu sprechen und es womöglich als eine Art Auszeichnung oder Vorrecht für sich in Anspruch zu nehmen.

Humane Soziabilität, schreibt Cassirer, ist kein „privilege of man [– who] cannot find himself – save through the medium of social life“ (Cassirer 1954: 223). Im Medium des Sozialen aber erfahren wir eine radikale Heterogenität aller Kultur (ibid: 222), deren Dissonanz möglicherweise nicht mehr ins heraklitesche Bild einer harmonischen gegenstrebigem Fügung alles Widerstreitenden, Heterogenen und Dissonanten passt, auf das sich Cassirer selbst jedoch beruft (ibid: 228). Ob sich dieses Bild auch heute noch bewährt, kann sich erst

38 Vgl. Walt / Menke 2007. Schon Maurice Blanchot warnte aber in diesem Zusammenhang vor einem „vornehmen“ Ton in einem „unhaltbaren Diskurs [...], der – wie könnte man es bestreiten? – abstoßender ist als alle nihilistischen Dummheiten“, in: Blanchot 1967: 820 f.; vgl. Levinas 1989: 86.

39 So ließe sich gewiss Zygmunt Bauman verstehen: vgl. Bauman 1991.

entscheiden, wenn man die *enérgeia* menschlicher Sprache dem ‚Test‘ ausgesetzt hat, ob sie auch dem Schlimmsten, dem Grausamsten und dem Äußersten ‚zur Sprache verhilft‘, an dem man negativistisch gleichsam Maß nehmen müsste, wenn man den Anspruch erheben wollte, all dies als ‚Heterogenes‘ gleichsam unter dem Dach eines Kulturbegriffs unterzubringen, der alles umfasst, was Menschen getan, einander angetan, hervorgebracht und zerstört haben. Das Schlimmste, das Grausamste und das Äußerste sind in diesen Hinsichten das Gleiche, suggerierte schon Bartolomé de Las Casas (Las Casas 1981) – mit radikalem Zweifel daran allerdings, ob sich all dies überhaupt sagen, beschreiben und auf den Begriff bringen lässt. Seitdem lässt sich (wie auch bei Michel de Montaigne, auf den Cassirer sich bezieht; Cassirer 1954: 14) im Grunde kein Kulturbegriff mehr verteidigen, der nicht (a) der hyperbolischen Zeitigung des Schlimmsten durch kulturelle Wesen, die ihr Unwesen treiben, Rechnung trägt; und zwar so, (b) dass auf diese Weise der ethische Sinn kulturellen Lebens, das nicht einmal das Schlimmste verlässlich ausschließt, radikal in Frage gestellt wird; zumal (c) im Verhältnis zu Anderen, die sich niemals gleichgültig mit dem Inhumanen arrangieren können und (d) ihrerseits nach einem Kulturbegriff verlangen, der sich dazu nicht indifferent verhält, obgleich (e) ebenfalls radikal in Frage steht, ob sich das Schlimmste überhaupt ‚sagen‘ und zum Ausdruck bringen lässt; und zwar so (f), dass es für künftiges kulturelles Leben wenigstens negativ orientierungswirksam werden könnte.

7. Wieder menschlich werden – durch reine ‚Ontologie‘?

Nur dem ersten Anschein nach schreibt sich Martin Heidegger in die gleiche, schon in der frühen Neuzeit sich abzeichnende Grundkonstellation moderner Kulturphilosophie ein wie Ernst Cassirer in seinem *Essay on Man*, wenn er im an Jean Beaufret gerichteten Brief Über den ‚Humanismus‘ feststellt, es gehe gegenwärtig – in Jahre 1947, heißt das konkret – darum, „daß der Mensch (homo) wieder menschlich (humanus) werde“ (Heidegger ²1954: 61). Doch dabei versäumt es Heidegger, anzugeben, warum, wo und inwiefern ‚der Mensch‘ nicht mehr ‚menschlich‘ gewesen sei, so dass es nun darum gehen müsse, dass er „wieder“ menschlich werde.⁴⁰ So wird eine bereits eingetretene, aber nicht eigens zur Sprache gebrachte Unmenschlichkeit unterstellt, gegen die es sich zu wenden gelte (Horkheimer 1988: 259; Liebsch 2018a). Warum aber? Und wird nicht eine Rückbesinnung oder Rückkehr zu einer vorherigen Menschlichkeit nahegelegt? Nur dem ersten Anschein nach. Denn auf Heideggers weiteren Denkwegen sollte ‚der Mensch‘ schließlich ganz und gar von ‚seinem‘ Hineingehaltensein in das Sein her gedacht werden, nicht von einem Wer- oder Was-sein,

40 Wie Cassirer, der im April des Jahres 1945 verstarb, diese Frage aufgefasst hätte, muss hier offen bleiben, zumal seine wichtigste gewaltkritische Schrift, *The Myth of the State* (Cassirer 1946), erst posthum erschienen ist und der Autor keine Chance mehr hatte, die erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nach und nach zu Bewusstsein kommenden Gewaltverhältnisse seiner Zeit umfassend zu realisieren.

einer Essenz oder Existenz à la Jean-Paul Sartre her oder von einem Personsein her, auf das christliche Existenzialisten nach 1945 alle Hoffnung setzen wollten (Sartre 1996; Ricoeur 1949; Ricoeur 1956; Marcel 1957; Duméry 1959).

Mitnichten ging es Heidegger dabei darum, sich auf eine bereits bekannte Menschlichkeit zurückzubesinnen. Vielmehr gedachte er, selbst die führende Rolle als Wegweiser in ein künftiges Geschick des Menschen zu übernehmen, der erst im Andenken an das Sein zu sich fände (Heidegger ²1954: 81). So sollte die beklagte „Seinsverlassenheit“ kuriert werden können, die der Autor des Humanismusbriefes für die gegenwärtige „Heimatlosigkeit“ verantwortlich macht – womit allerdings auf eine Erfahrung angespielt wird, die Millionen Flüchtlinge seinerzeit aus ganz anderen Gründen zu kennen glaubten. Jene Verlassenheit und diese Heimatlosigkeit führt Heidegger nicht etwa darauf zurück, dass sie von Anderen im Stich gelassen und verraten wurden (ibid: 86) – angefangen bei den eigenen Mitbürgern – und dass ihnen infolgedessen jegliche Nachbarschaft abging, auf die sie sich hätten verlassen können⁴¹; vielmehr glaubt er an eine vergessene Nachbarschaft zum Sein erinnern zu sollen, in der es in keiner Weise darum geht, sich als Nachbar oder Nächster des Anderen zu erweisen. „Der Mensch ist der Nachbar des Seins“, nicht des Anderen (Heidegger ²1954: 90 f.). Die Sprache aber fungiert als „Haus des Seins“, dessen Nachbar der Mensch sein soll. Als ein solcher Nachbar, der kein Nächster ist, mag ‚der‘ Mensch dieses Haus bewohnen und die Wahrheit genießen, die ihm dort ontologisch „gewährt“ wird (ibid: 79 f.). Aber auch das lässt sich nicht ‚sozial‘ deuten, etwa so, dass Einer dem Anderen – „frightened by the inhospitable strangeness of the world“⁴² – gastlich Einlass und Aufenthalt gewährt, um auf diese Weise Wahrheit erfahrbar zu machen.

Trotz rigoroser Ablehnung jeglicher ‚anthropologischen‘ Missdeutung jenes Hauses spricht Heidegger immerfort vom Menschen; und zwar mit bestimmtem Artikel und in der Einzahl, nicht von Menschen in ihrer Pluralität, die von Anderen einen Ort und Raum eingeräumt bekommen müssen, um auch nur überleben zu können. Von der Verlassenheit und Heimatlosigkeit aus sucht und findet Heidegger keinen Weg zu einer Gastlichkeit, die man *einander* gewähren könnte, sondern nur zu einem ontologischen Anti-Humanismus, der alles Seiende, darunter Menschen, dem Sein angehören lässt und ihm indifferent überantwortet. Dabei verwahrt er sich gegen den Vorwurf, seine Wendung gegen den Humanismus könne nur auf eine „Bejahung der Unmenschlichkeit“ hinauslaufen (Heidegger ²1954: 95), mit dem Hinweis, der Mensch sei nun einmal „ek-sistent“ in der Offenheit des Seins, „welches Offene das ‚Zwischen‘ lichtet, innerhalb dessen eine ‚Beziehung‘ vom Subjekt zum Objekt ‚sein‘ kann“ (ibid: 101). So meint Heidegger nur festzustellen, was unleugbar ontologisch der Fall sei und anerkannt werden müsse, wenn man einmal das

41 Man sprach in diesem Sinne mit Recht von einem Bürgerverrat; vgl. Böckenförde 1999: 99, 276 ff.

42 Wie sich Aldous Huxley ausdrückt, der hier freilich nur die Natur, nicht durch Menschen zu verantwortende Gewaltverhältnisse im Blick hat; Huxley 1960: 5.

übliche Subjekt-Objekt-Denken hinter sich lasse: Wir existieren nur dank jener Offenheit, die wir niemals uns selbst oder irgendeinem Seienden, das sich uns öffnet oder dem wir uns öffnen, zu verdanken haben.

Diese Offenheit des Seins soll allen Subjekt-Objekt-Bezügen vorausliegen und sie überhaupt erst ermöglichen. In dieser Perspektive wird nun jede Hinwendung zum Nächsten, wenn damit nicht das Sein als das Nächste, sondern der Andere gemeint sein soll, sofort des Subjektivismus verdächtig. Wie es scheint, kann man diesem nur absagen, wenn die *humanitas* des *homo humanus* vom un-menschlichen Sein her gedacht wird, wo noch kein Selbst und kein Anderer auftritt (ibid: 103 f.). Als ‚un-menschlich‘ erweist sich das Sein nicht etwa im Sinne einer Privation der Menschlichkeit, die ihm fehlen würde, sondern im Sinne der Abwesenheit alles Menschlichen, das überhaupt nur in Erscheinung treten kann, wo es bereits Spielräume des Erscheinens und des Sichereignens gibt, die man dem Sein zu verdanken hat. Diese Spielräume aber lassen sich nicht als ursprünglich moralische oder ethische deuten. Heidegger schreibt dem Menschen denn auch keine Ethik zu, sondern weist ihm lediglich ein Ethos im Sinne seiner Beheimatung im Sein an. Im Sein habe er seinen ihm gemäßen Aufenthalt (ἔθoς; ibid: 106, 109). Dieser erweist sich aber in menschlicher Hinsicht als zutiefst zweideutig und ambivalent, so dass es als radikal fraglich erscheint, ob es etwa als den Menschen angemessen, ihnen entsprechend oder gar gut gelten kann, dem Sein überantwortet zu sein. Zeigen wird sich, was das bedeutet, stets nur in einer Geschichtlichkeit, von der der Heidegger-Schüler Eugen Fink lapidar sagt, es werde „immer menschlich zugehen“ in ihr, „und das heißt eben auch immer ‚unmenschlich‘“ (Fink 1974: 195).

So gesehen folgt aus dem a-humanen Sein in menschlicher Hinsicht eben *nichts*. Wir wissen vorerst nur, dass der Mensch bzw. die Menschen dem Sein überantwortet sind, das alle Subjekt-Objekt-Beziehungen unterläuft. Sie erweisen sich als ontologisch „soziiert“, wie es Jean-Luc Nancy ausdrückt (Nancy 2012: 68); aber darin unterscheiden sich Menschen zunächst nicht von Steinen, von kosmischen Körpern und selbst vom Sternenstaub, aus dem sie selbst bestehen (Fink 1977a: 318). Alles ko-existiert, derart soziiert, mit allem anderem; jedoch nur so, dass alles allem anderem irgendwie exponiert ist.⁴³ Ob und inwiefern es darauf ankommt, *wie* eins dem anderen bzw. Einer dem Anderen ausgesetzt ist oder *sich aussetzt*, ist einer a-humanen Ontologie schlechterdings nicht zu entnehmen, die uns lehren sollte, wie es überhaupt zu ‚Unterschieden‘ kommt, wie Unterschiedliches sich von beliebigem anderem abhebt und dabei in einen ontologischen „Streit“ gerät (Fink 1977a: 210, 217), der alles zur Auseinandersetzung mit allem anderem zwingt, so dass nur manches – auf Kosten von anderem – in Erscheinung treten kann (Fink ³1973). Was Eugen Fink in diesem Sinne als „Wesen der ontologischen Erfahrung“ herausgearbeitet hat, erweist sich so als ein ganz und gar neutrales, indifferentes Denken des Ursprungs des Verschiedenen, das schließlich so weit geht, eine generelle „Abweisung der Bezogenheit auf den Menschen“ ontologisch zu affirmieren

43 „Nichts ist, alles koexistiert“, heißt es schon bei Pessoa 2006: 416.

(Fink 1977a: 298⁴⁴). Dabei verfährt dieses Denken methodisch allerdings so, dass es von Unterschieden, auf die es gewöhnlich in menschlicher Hinsicht ankommt – wenn es nicht gleichgültig ist, wie wir einander ausgesetzt sind –, zunächst *absehen muss*, um erst dadurch überhaupt zu einer a-humanen Ontologie vorzustoßen.

*Eine direkte Ontologie*⁴⁵ *des A-Humanen ist so gesehen nicht möglich*. Die ontologische Erfahrung des Ausgesetztseins, die letztlich in die Neutralität jener eigentümlich a-sozialen Soziation mündet, machen nur Menschen, für die es immer schon einen Unterschied gemacht haben muss, *wie* sie anderem und Anderen ausgesetzt sind. Davon ist erst in einem zweiten Schritt methodisch abzusehen (Fink ³1973: 92), um dann den Menschen selbst als der Neutralität des Seins überantwortet zu verstehen. Genau dabei gerät allerdings aus dem Blick, dass es Menschen sind, für die Unterschiede einen Unterschied machen, indem sie letzteren hervorheben und im Unterschied zu anderen Unterschieden in dieser oder jener Hinsicht als ‚relevant‘ markieren. Sie allein heben gewisse Unterschiede aus der unübersehbaren Vielzahl anderer Unterschiede heraus, auf die es (ihnen) nicht oder weniger ankommt oder von denen sie glauben, dass es ihnen auf sie ankommen müsse. Mit anderen Worten: in der a-humanen Ontologie gibt es nur Unterschiede, auf die es *nicht* (bzw. infolge jenes Absehens von ihnen *nicht mehr*) speziell in menschlicher Hinsicht ankommt. Diese Ontologie der Differenz erweist sich insofern ihrerseits als *indifferent* bzw. *indifferenziert*. Und es fragt sich, wie es je gelingen soll, nicht-indifferente Differenz wieder in einem Sein bzw. Seinsverständnis zur Geltung zu bringen, das ursprünglich weder den Menschen noch auch die Menschen in ihrer Pluralität kennt. Darauf hatte Heidegger doch immer insistiert: die Ontologie ist keine Anthropologie; und der Mensch ist zunächst lediglich ein ontisches Vorkommnis, dem allenfalls zuzutrauen ist, ein gewisses Seinsverständnis zu haben – unter der kardinalen Voraussetzung, dass der ontologisch-ontischen Differenz Rechnung getragen wird, die besagt, dass das Sein kein Seiendes ist und dass es als Nicht-Ontisches allem Seienden vorausliegt.

Einmal in der Nacht der ontologischen Sphäre angekommen, wo alle ontischen Unterscheidungen in völliger Indifferenz des Differenten zu verschwimmen scheinen, kann man nicht mehr angeben, auf welche Unterschiede es (in welcher Hinsicht) ankommt bzw. ankommen sollte.⁴⁶ Gewiss: wir sind dem Sein

44 Schließlich geht Fink auf den Spuren Heraklits und Nietzsches so weit, uns ein ontologisches Ja-Sagen „noch zum Furchtbaren und Schrecklichen, zu Tod und Untergang“ (Fink ³1973: 17) nahezu legen.

45 Merleau-Ponty 1986: 233. Fink spricht in *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (Fink 1979: 449) schließlich selbst von einem unentrinnbar zirkulären Verhältnis zwischen Ontologie und Anthropologie.

46 Mit Gilles Deleuze, der allerdings von einer ganz anderen, nämlich spinozistischen Ontologie ausgeht, könnte man sagen: in der Indifferenz des Differenten kann es sich nur um „das man reiner Ereignisse“ handeln, „in dem *es stirbt* wie *es regnet*“. (Nancy Schärer 2008: 11) Man (!) erkennt so deutlich, wie die Differenz, die darin liegen kann, *wer wie für wen* stirbt, nivelliert wird in der Ontologie eines anonymen Geschehens. So

überantwortet; aber wir sind ihm nicht in indifferenter Art und Weise ausgeliefert (Fink 1977b: 11, 103). Die trans-ontologische Erfahrung liegt genau darin, dass Menschen fragen, sich fragen und sich fragen lassen müssen, auf welche Unterschiede es im Unterschied zu anderen ankommt, d.h. dass sie sich niemals indifferent zu allen möglichen Unterschieden verhalten. Für sie machen gewisse Unterschiede einen entscheidenden Unterschied – wobei allerdings nirgends definitiv festgelegt zu sein scheint, welche; d.h. sie begegnen ihnen niemals vollkommen gleichgültig, um das Mindeste zu sagen.⁴⁷ Das schließt nachträgliche Vergleichgültigungen nicht aus, wohl aber, dass man sich indifferent damit abfinden könnte, dass es in der Geschichte immer menschlich und unmenschlich zugegangen ist und weiterhin zugehen wird – in einer Welt, „die uns birgt und aussetzt“, wie es in Finks Nietzsche-Buch heißt (Fink 1973: 182).⁴⁸

In dieser Zweideutigkeit und Ambivalenz soll sich die Welt gleichwohl als Heimat des Denkens und als Ziel einer Heim-Suchung erweisen können, die den „Heim-Weg ins Wesen“ zu finden verspricht (Fink 1977a: 96 f.). Diese Aussicht eröffnet eine de-zentrierte Kosmologie (ibid: 233, 241), in der sich der Mensch nur noch als privilegierter Ort des Seinsverstehens erweist, in dem es aber nicht *um ihn* oder um irgendeinen Anderen geht (ibid: 251). „Wie verschieden jeweils die Dinge sein mögen, etwa ein Feldstein und ein Dänenjäger, ein Hund und ein Bankpräsident, ein Kind und der Sirius, all dergleichen kommt in einem überein: im Wirklichsein [-] geeint durch eine Gemeinsamkeit, aus der sie nie herausfallen können.“ In der Einheit dieser Gemeinsamkeit des Wirklichseins „ist alles im voraus schon geeint und versammelt, in eine umspannende Fuge verfügt“ (ibid: 213). So wird eine ontologische ‚Verfügung‘ ins Sein beschrieben, die niemand je angeordnet hat, die vielmehr aus einem unaufhörlichen Geschehen von Lichtung und Verbergung dessen, was in Erscheinung treten kann, ganz von selbst entspringen soll. In diesem Geschehen fügt sich alles zusammen – und in diesem Sinne müssten sich auch alle dem Sein fügen, sind sie ihm doch ohnehin *volens volens*, rückhalt- und restlos, wie es scheint, ausgesetzt. Selbst dieser Gedanke erscheint Fink schließlich noch als allzu anthropomorph und ontisch belastet. Geht man so nicht

lässt sich aber eine ‚menschliche‘ Sterblichkeit nicht denken, in der jeder Tod ein „erster Skandal“ (ohne Gattung) ist, wie Levinas mit Bezug auf Fink sagt; vgl. Nancy 2009: 101; Levinas 1996: 101. Aber ist es so, ‚objektiv‘, oder lässt sich eine darin liegende Verbundenheit der Menschen trotz aller Gewalt, die sie einander antun, nur bezeugen, wie Nancy an anderer Stelle selbst nahelegt? Vgl. Nancy 1999: 132.

⁴⁷ Vgl. Derrida 1992: 28 f. (zu einer anderen Auffassung von Indifferenz und Gleichgültigkeit).

⁴⁸ Fraglich ist allerdings, ob man sich mit diesem ‚ontologischen‘ Befund je wird indifferent abfinden können; vgl. Nancy 1987: 27, zu „Appellen“ an den Sinn des Menschen, wenn auch ohne Überzeugungskraft, „in der am wenigsten menschlichen aller möglichen Welten“, die wir gegenwärtig bewohnen. „Vieles ist die Erde, nur kein Hort der Menschlichkeit“, schrieb Nancy schon früher (2012: 10), verwahrte sich dabei allerdings dagegen, aufgrund bloßen „Mitgeföhls“ darüber „in Rührung“ zu geraten, und sprach von „Erschütterung durch brutale Kontiguität“ (ibid: 11). Wer oder was aber empfindet diese ‚Brutalität‘ als etwas offenbar Negatives, Nicht-sein-Sollendes?

immer noch von Seiendem aus, das *anderem* ausgesetzt ist? Kann man so das Ausgesetztsein bzw. *die Aussetzung selbst* denken, die uns immer schon zuvor gekommen ist? „Am Ende müssen wir vielleicht einmal versuchen, nicht das Sein von den seienden Dingen, sondern umgekehrt die endlichen Einzeldinge von dem Kampf von Licht und Nacht des Seins aus zu denken“ (ibid: 303). Das wäre dann eine ‚direkte‘ Ontologie.⁴⁹

Ein solches Unterfangen ist aber von vornherein schon deshalb zum Scheitern verurteilt, weil es nicht umhin kann, sich von Anfang an eines normalen, auch in einer ‚reinen‘ Ontologie nicht zu überwindenden Idioms zu bedienen, in dem Worte wie Aussetzung, Wirklichsein, Fügung usw. ihre Bedeutungen haben, wenn auch zunächst ‚ontisch beschränkte‘ bzw. vorbelastete, unzureichende und vielfach irreführende, und weil es diese Bedeutungen nie ganz hinter sich lassen kann, um sie ‚rein ontologisch‘ neu zu fassen.⁵⁰ Infolgedessen wird man, mittels kohärenter Deformation und semantischer Innovation dieser Bedeutungen über den normalen Sprachgebrauch gleichsam hinausgehend, allenfalls zu einer indirekten Ontologie gelangen.

8. Ausgesetzt und ausgeliefert Ontologie und ethische Kultur der Gastlichkeit

Was die Aussetzung bzw. das Ausgesetztsein anbetrifft, so kennen wir beides normalsprachlich nur als (a) *ausgesetztwerden* und (b) als *sich jemandem* oder *einander sich aussetzen*. Im ersten Fall ist jemand, etwa ein Neugeborenes, Objekt der Aussetzung, wird sich hilflos selbst überlassen und fällt dem möglicherweise zum Opfer. Etwas von solcher unmittelbar lebensbedrohlichen Aussetzung klingt auch in Erfahrungen des Verstoßenwerdens, der Flucht und des Exils an, die darauf hinauslaufen, in Einsamkeit und Verlassenheit einen sozialen Tod zu erleiden. Im zweiten Fall hat die Aussetzung den Charakter der einseitigen oder wechselseitigen *Auslieferung an Andere*, insbesondere an ihr Gewaltpotenzial – selbst dann, wenn man sich zunächst nur den Blicken Anderer (und nicht schon ihrer ganzen Verletzungsmächtigkeit) aussetzt. Von beiden, eminent sozialen, Bedeutungen sieht aber eine Ontologie ab, die Menschen wie Dinge und schlechterdings alles Mögliche als ‚ins Sein verfügt‘ beschreibt, wo ein unaufhörlicher ‚Streit‘ um das Erscheinenkönnen herrscht, das jedes Mal gleichsam um den Preis der Verbergung von anderem ‚erkauft‘ wird. Liegt darin der ontologisch radikalste Unterschied, so muss man doch sagen, dass er menschlich keinen Unterschied macht.

49 Die das „Sein ohne das Seiende zu denken“ versucht; Heidegger 1969: 2.

50 Man vergleiche etwa, wie Heidegger der Rede vom Wohnen im Sein einen ganz neuen, rein ontologischen Sinn zu geben versucht, wenn er feststellt: „Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom ‚Haus‘ auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was ‚Haus‘ und ‚wohnen‘ sind“ (Heidegger ²1954: 112). Dieser Tag ist noch nicht gekommen; und er wird wohl auch nie kommen. Vgl. Anders 1956: 186 f., 343.

Stimmt es denn, dass wir „uns abfinden [müssen] damit, daß wir Menschen, nicht anders als die Mücke, die im Lichte tanzt, nicht anders als die Gebirge, die verwittern, nicht anders als die Sternkörper, die ihre Bahnen dahinrollen, [...] im Spiel von Erde und Himmel aufs Spiel gesetzt sind und zurückfallen an den schenkenden Grund, der alles gibt und alles nimmt“ (Fink 1977a: 318)? Dieses mehrfach skandierter ‚nicht anders‘ zeigt doch eine Nivellierung von Unterschieden an, auf die es uns sehr wohl ankommen kann – und vielleicht muss; es sei denn, wir verzichten darauf, Unterschiede zu machen, die – für uns – einen möglicherweise ‚essenziellen‘ Unterschied machen. Ein solcher Unterschied kann darin liegen, *wie* uns jemand ‚genommen‘ wird. Die Trauer, mit der die Kulturanthropologen die menschliche Geschichte der Menschheit überhaupt erst beginnen sehen, setzt genau hier an, wenn sie ‚unwiederbringliche‘ Verluste realisiert und zu vergleichgültigen sich weigert. Eine a-humane, trauerlose Ontologie, die im Gegeben- und Genommenwerden von allem Möglichen keinerlei Unterschiede sieht bzw. macht, muss Unterschiede solcher Art, *die wir bereits kennen, nachträglich neutralisieren bzw. als in-different erscheinen lassen*, will sie kompromisslos zum Vorschein bringen, was es mit jener Verfügung ins Sein auf sich hat. Dies wiederum ist nicht gänzlich neutral zu beschreiben, wenn dabei Unterschiede neutralisiert werden, auf die es in menschlicher Hinsicht in der ganzen uns bekannten Kulturgeschichte entscheidend angekommen ist. *Ontologische Neutralität ist das Ergebnis einer nachträglichen Neutralisierung dessen, was nicht einfach neutral ist.*

‚Entscheidend‘ heißt hier: an dieser Stelle, wo es um ein wenigstens *nicht gleichgültiges* Verhalten zu den Toten geht, scheiden sich die Geister: Diejenigen, welche ungeachtet extremster Gewalt, die Menschen gegeneinander entfesseln, an einer Kultur ‚menschlicher‘ Sterblichkeit festhalten, die die Toten als ‚Verschiedene‘ würdigt, sie begräbt (nicht verscharrt) und ggf. exhumiert, um den Angehörigen nach Massakern⁵¹ und anderen Formen der ‚Liquidierung‘ (Verbitsky 2016) wenigstens Trauer zu gestatten, können kaum noch eine Gemeinsamkeit mit all jenen erkennen, welche Andere um ihre menschliche Sterblichkeit gebracht, sie wie Müll beseitigt und jegliches Andenken unmöglich zu machen versucht haben (Harrison, 2003; Münkler 2015, 365, 370, 830). Sich dem zu widersetzen, wie es u.a. ForensikerInnen der *International Commission on Missing Persons* im ehemaligen Jugoslawien⁵² und an vielen anderen Orten bis heute tun, heißt, auf einem kulturell entscheidenden Unterschied zu bestehen, der darin liegt, ob man für eine menschliche Sterblichkeit durch würdiges Begräbnis, Trauer und Angedenken einsteht oder nicht.⁵³

51 <https://www.welt.de/geschichte/article143762289/Ueber-Srebrenicas-Todesgruben-ist-Gras-gewachsen.html>

52 <https://www.icmp.int/where-we-work/europe/western-balkans/bosnia-and-herzegovina/>

53 Wie bescheiden, demütig oder verzagt ist kulturtheoretisches Denken geworden, wird man an dieser Stelle vielleicht einwenden wollen, wenn es *nur noch* dieses absolute Minimum, einer ‚menschlichen‘ Sterblichkeit verteidigt? Was ist andererseits von einer

Diejenigen, die genau das *nicht* tun und tote Körper – von Menschen, aber auch von angeblich ‚niederer‘ Lebewesen wie sogenannten Nutztieren – wie Müll produzieren oder herumliegen lassen, ausschachten oder verscharren, zählen freilich zur gleichen Gattung, die sich am Ende nur noch dadurch auszeichnet, dass diejenigen, die ihr zugehören, realisieren müssen, menschlich scheinbar nichts miteinander gemeinsam zu haben. Wir sind diejenigen, die am Ende (falls uns je ‚wirklich‘ etwas miteinander verbunden haben sollte) *nichts mehr* miteinander verbindet; es sei denn gerade die Gewalt, die diese Erfahrung heraufbeschwört.⁵⁴ Nicht durch irgendein positives Merkmal der menschlichen Gattung oder durch ein gewisses Erbgut (DNS) entscheidet sich, wer zu ihr zählt. Erst im finsternen Licht solcher Gewalt haben diejenigen die Probe auf ihre Zugehörigkeit zu bestehen, für die die menschliche Sterblichkeit (um das Mindeste zu sagen) den entscheidenden Unterschied macht.⁵⁵ Diesen können sie ihrerseits nur aufrechterhalten, wenn sie selbst ihren radikalen Feinden eine würdige Behandlung nicht versagen – selbst wenn diese gar keinen Anspruch auf sie geltend machen.⁵⁶

Dass sich derart ‚die Geister scheiden‘ können, ist, ontologisch gesehen, überhaupt nur möglich, insofern sie zuvor schon co-existieren, würde Eugen Fink zweifellos einwenden. Die Ontologie ihrer Co-Existenz schließt eben beide Extreme als Möglichkeiten mit ein: die angeblich bruchlose brüderliche Einheit und die radikalste Entzweiung, in der sich keinerlei ‚Gemeinsamkeit‘ mehr zu bewähren scheint. Aus der derart formal gefassten Ontologie der Sozialität bzw. der Co-Existenz kann keiner „entrinnen“. Man sollte es auch gar nicht versuchen, wenn es denn stimmt, dass ursprünglich die Welt dieser Co-Existenz Raum und Zeit ‚gibt‘, also Spielräume des Verhaltens zu Anderen überhaupt erst eröffnet und gewährt, so dass wir *ihr* im Grunde alles zu verdanken haben; und zwar ohne jegliches subjektive Zutun. Diese Welt ist so gesehen gerade die ursprüngliche Gabe, ohne die es überhaupt nichts zu tun gäbe, weil uns weder Zeit noch Raum dafür ‚offenstünde‘. Ohne eine ursprünglich „raumgebende“ und „zeitlassende“ Welt (Fink 1973: 144) hätten wir buchstäblich nichts zu tun. Und keine Ermächtigung menschlicher Subjektivität zu

überbordenden kulturtheoretischen Literatur zu halten, die nicht einmal dieses Minimum und die außerordentliche Gewalt, die es radikal in Frage stellt, zu kennen scheint?

54 Das meinte wohl auch Maurice Blanchot, als er schrieb: Ich „bleibe [...] mit den anderen verbunden, ja ich bedarf ihrer, und wäre es nur, um sie ins Nichts zu stoßen“; Blanchot 1986: 33.

55 *Noch*, muss man vielleicht sagen; vgl. Nancy 2009b: 58.

56 Wie aktuell diese Fragestellung ist, zeigt die mit Recht empfindliche Reaktion der Präsidentin des Oberverwaltungsgerichts Münster, Ricarda Brandt, auf die illegale Abschiebung von Sami A.

<https://www.zeit.de/news/2018-08/16/fall-sami-a-grenzen-des-rechtsstaates-ausgetestet-180816-99-569716>. Sie wies darauf hin, „jeder sollte sich bewusst machen, dass ein Rechtsstaat sich gerade dadurch bewährt, dass er auch die Rechte von Minderheiten schützt, sogar die Rechte derjenigen, die den Rechtsstaat selbst nicht achten“. <http://www.fnp.de/nachrichten/politik/NRWs-oberste-Richterin-besteht-auf-Unabhaengigkeit-der-Justiz;art673,3078372>

souveräner Selbstbestimmung und zu autonomer „Selbstproduktion“, die alles andere zu einer abhängigen Variablen von ihr herabstufen würde, vermöchte diesen ontologischen Mangel je zu beheben. Im Gegenteil: diese Begriffe stehen in ontologischer Perspektive für ein „Unzuhaus“ und für eine pathologische „Weltlosigkeit“ (ibid: 153 f.), die sich nur noch in einer technizistischen Gewalt manifestieren kann, welche alles negiert, was den Anspruch erhebt, von sich selbst her ‚gegeben‘ zu sein (ibid: 42 ff.). Unter dem Druck solcher Gewalt kann die Erde kein wohnlicher Ort und keine Heimat mehr sein, die es, ontologisch gesehen, nur gibt, „wo Welt anwest“ (ibid: 94).⁵⁷ Aber wenn es „Weltverlust“ (und zugleich Heimatverlust) in einem absoluten Sinne gar nicht geben kann (ibid: 96), insofern wir ‚in‘ der Welt bzw. ‚zur Welt‘ auch dann sind, wenn wir von einem ganz falschen, gewaltträchtigen Verständnis menschlicher Subjektivität ausgehen bzw. ihm unterworfen sind, dann fragt es sich, was diese Ontologie der Co-Existenz überhaupt dazu beitragen kann, die Erde wieder als wenn nicht gleich ‚wohnlichen‘, so doch wenigstens ‚bewohnbaren‘ Ort erfahrbar werden zu lassen.

Übersieht sie nicht – ungeachtet ihres expliziten Anspruchs, als eine genuine *Sozialphilosophie* gelten zu dürfen (Fink 1974: 9, 16 f., 199; Fink 1987) – ganz und gar, dass die Welt zu einer bewohnbaren nur werden kann, wo Anderen als solchen ein entsprechender Raum eingeräumt wird? Kann es je einen wirklich bewohnbaren Raum geben, wo keine Einräumung stattgefunden hat?⁵⁸ Gewiss ist jeder Ort und jeder Raum, der Anderen eingeräumt wird, auf eine Welt angewiesen, die die entsprechende Möglichkeit bietet. Aber diese Möglichkeit ist solange nicht als ‚soziale‘ zu verstehen, wie sie sich nicht auf Andere, und zwar im unbestimmten Horizont weiterer Anderer und insofern in einer Dimension der Tertialität, bezieht. Die Welt, so wie Fink sie ontologisch versteht, bietet von sich aus keine ‚soziale‘ Möglichkeiten des Wohnens, der Beherbergung, der Aufnahme, subsidiären Schutzes, des Asyls usw. Denn die entsprechenden Orte und Räume sind überhaupt nur durch das gastliche Verhalten Anderer zu *stiften*. Sie sind niemals einfach vorhanden, sondern entstehen *jeweils originär* in Praktiken der Einräumung, die nicht der Welt selbst, sondern Anderen in der Welt zu verdanken sind. Durch sie allein – als responsive und verantwortliche Subjekte – wird die Welt unter gewissen (endlichen) Voraussetzungen und (lokalen) Bedingungen zu einer gastlichen, die vorübergehenden geschützten Aufenthalt oder eine dauerhafte Bleibe verspricht.

Dieses (unvermeidlich ‚übermäßige‘, sich notorisch selbst überfordern-de) ‚Versprechen‘ gilt allemal leibhaftigen, auf eine Bleibe angewiesenen Subjekten, die ohne sie nicht einmal überleben, geschweige denn in einem

57 Fink 1974: 16 f., 19, 106, 163, 177.

58 Wo letztere nicht stattgefunden hat, wird man nur einen als eine Art von Behältnis vorzustellenden Raum vorfinden – „wie das Grab“ als einen „nur für uns geschaffenen Raum“, wie Levinas drastisch schreibt, nachdem er insistiert hat, „um wie Menschen zu leben, bedürfen die Menschen unendlich viel weniger Dinge als die großartigsten Kulturen, die sie bewohnen“ (Levinas 1988: 103).

anspruchsvolleren Sinne besser oder gut leben könnten. Nur wo die verlässliche Aufnahme leibhaftiger, mindestens auf Nahrung, Kleidung, Obdach und Schutz angewiesener Subjekte stattgefunden hat und bei Bedarf erneuert wird, kann sich die Welt als eine gastliche und in diesem elementaren Sinne als eine soziale und kulturelle erweisen – wobei letzteres auf die konkreten Spielräume der Ausgestaltung von Überlebens- und Lebensbedingungen verweist, die ursprünglich überhaupt niemand aus eigener Kraft sicherstellen kann. Von Geburt an sind Menschen vielmehr derart rückhaltlos Anderen ausgesetzt, dass sie keinen Tag ohne deren Gewährleistung überleben könnten. Aber was haben jene dabei zu gewährleisten? Gewiss nicht bloß das leibliche Wohlbefinden durstiger, hungriger, verwundbarer, ermüdender Körper, wenn jeder von Geburt an und bis in den Tod hinein als Anderer auf Andere angewiesen, ihnen ausgesetzt und womöglich auch ausgeliefert ist. Als Anderer heißt: in seiner Ander(s)heit, die sich als unaufhebbar in einem anderen Selbst erweist. *Der Andere, dem eine Bleibe gewährt wird, bleibt anders und ein Anderer* (Liesch 2018b). Gerade angesichts dessen ist er bzw. sie aufzunehmen. Andernfalls würde es sich um eine Art der Vereinnahmung, der Inbesitznahme oder Inklusion handeln, die am Ende keine Spur einer unaufhebbaren Alterität mehr verriete. Das wäre das genaue Gegenteil einer Gastlichkeit, die man heute so gerne für sich in Anspruch nimmt, obgleich sich längst gezeigt hat, dass sie sich streng genommen überhaupt nicht aneignen lässt (Herzfeld 2012), wenn sie Anderen als solchen gelten soll. Dann müssen allemal *sie* es sein, von denen her es sich entscheidet, ob es überhaupt zu einer gastlichen Aufnahme gekommen sein wird. Das hat die Gastlichkeit mit der Gabe gemeinsam: nur im Nachhinein und gleichsam im Durchgang durch ihre Adressaten kann es sich erweisen, ob sie zustande gekommen sein wird.

Bedenkt man das ursprünglich radikale Angewiesensein eines jeden auf gastliche Aufnahme bei Anderen und in ihren Lebensformen, so wird klar, dass es Menschen nur dank anderer Menschen gibt, die ihrerseits, als responsive Subjekte, durch diejenigen, die auf ihre Aufnahme angewiesen sind, zu verantwortlichen Subjekten werden – was sie keineswegs ‚von selbst‘ sein können, wenn sie in gar keinem Verhältnis zum Anderen stehen. (Sich selbst verantwortlich zu machen ergibt überhaupt nur Sinn, wenn ein solches Verhältnis schon besteht, das sich aber niemand selbst verschaffen kann.) Nur in diesem Sinne bereits responsive und verantwortliche Subjekte können auch für eine Gastlichkeit eintreten, auf die Andere angewiesen sind. In dem Maße, wie das der Fall ist, liegt die Gastlichkeit zunächst in der Verantwortung der aufnehmenden Subjekte, die dabei allerdings nicht im Vorhinein wissen können, ob das, was sie ‚gastlich tun‘, überhaupt gelingen wird. Das hängt von einem unabsehbaren künftigen, zwischen-menschlichen Geschehen ab, in dem sich erst zeigen muss, was sich zugetragen haben wird.

Nun hat es den Anschein, als müsse der Kulturbegriff in dieser Perspektive geradezu in ‚Ethik‘ aufgelöst werden. Gastlichkeit (*hospitalité*) sei die Kultur selbst, lesen wir bei Jacques Derrida (1997 : 42), der diesen Begriff vor allem in seiner Auseinandersetzung mit dem Werk und Tod von Emmanuel Levinas

entfaltet hat (Derrida 1999a; Derrida 2001a), der gar keinen Zweifel daran ließ, dass menschliche Subjektivität vom Anderen her zu gastlichem Verhalten bestimmt ist⁵⁹ – und zwar in einer nächtlichen Welt, die mangels dieser Bestimmung vom *il y a* regiert würde.⁶⁰ „Das Subjekt ist ein Gastgeber [*hôte*]“, heißt es in *Totalität und Unendlichkeit* (1961), wo es als zugleich responsives und verantwortliches angesichts des Anderen so beschrieben wird, dass man es von Anfang an mit einer ethisch instituierten Subjektivität zu tun hat, die nur dank der Gabe der Verantwortung, die es dem Anderen zu verdanken hat, überhaupt ein ethisches Leben leben kann, das nicht in der Neutralität alles anderen Seienden aufgeht (Levinas 1987: 434; Liebsch 2017).

Setzt nicht in der Tat kulturelles Leben, was auch immer es ‚produktiv‘ hervorbringen mag, die gastliche Aufnahme Anderer und die Sicherstellung einer gemeinsamen Bleibe in verlässlichen Lebensformen bereits voraus, in denen die soziale Zeit eines doppelsinnig geteilten Lebens Gestalt annehmen kann? Erfasst die Rückführung kulturellen Lebens auf eine ethische Gastlichkeit nicht tatsächlich eine elementare Grundvoraussetzung, ohne die es keine wie auch immer produktive Koexistenz geben kann (die sich nicht in einer ontologischen Soziation à la Nancy erschöpfen kann)? Geht es aber, wenn man das zuzugeben bereit ist, nicht doch zu weit, die (Ethik der) Gastlichkeit geradezu mit der Kultur zu identifizieren, wie es Derrida nahe legt? (Derrida 1999c: 111–124; Derrida 2001c, 273–277; Derrida 2001b: 97–106; Claviez 2013b: 36) Gastlichkeit mag den Anderen ‚hereinlassen‘ oder ‚hereinholen‘ (Lyotard 1996: 174) und uns infolgedessen vor der kulturellen Absurdität bewahren, die im Ansinnen einer internen Homogenisierung liegt, aus der jegliche Spur unaufhebbarer Alterität am Ende getilgt wäre. Doch wenn in der Gastlichkeit selbst schon die Öffnung auf eine Tertialität zahlloser Dritter hin liegt (Levinas 1987: 308 f., 435, 443), verlangt die ethische Herausforderung, die daraus hervorgeht, dann nicht nach einer Politik und Ökonomie, die mit den unvermeidlich begrenzten Ressourcen der Aufnahme Anderer und der Sicherstellung einer verlässlichen Bleibe für sie sollte rechnen können und Antworten auf die Frage liefern müsste, wie man in, trotz und mit unaufhebbarer Alterität gleichwohl ein geteiltes Zusammenleben möglich machen kann, das allerdings niemals alle gleichermaßen wird einschließen können?

59 In diesem Sinne würde ich es vorziehen, Kultur und Gastlichkeit nicht einfach zu identifizieren, wie es scheinbar Derrida in der zitierten Formulierung tut, sondern von „Kultur im Zeichen des Anderen“ sprechen – eingedenk einer radikalen Kulturkritik, wie sie sich bei Levinas etwa findet, die aber von den gängigen Kulturtheorien so gut wie nirgends aufgenommen worden ist. Allerdings erscheint es als fraglich, ob man auf der Basis eines solchen Ansatzes sogleich dazu übergehen kann, „die Kulturen zu beurteilen“, wie es Levinas im Anschluss an ein lateral-kulturvergleichendes Vorgehen bei Merleau-Ponty möglich erschien; vgl. Levinas 1995: 220–225; Levinas 1992: 45; Levinas 1989: 48, 50; Liebsch 2004 (2011).

60 Die Nacht ist hier „die Erfahrung des *es gibt [il y a]*“, liest man beim frühen Levinas in *Vom Sein zum Seienden* [1947] (Levinas 1997: 69).

9. Gastlichkeit und de-limitierte Kulturalität

Gewiss, jede Form von Gastlichkeit ‚hat Grenzen‘, wie man gerne sagt. *Niemals* können in der Tat *alle* Gäste oder Gastgeber sein; *niemals* verfügen Gastgeber und Gäste über unbegrenzte Ressourcen für ein befristetes oder auf Dauer angelegtes Zusammenleben; *unvermeidlich* werden sie *immer* auf begrenzte Möglichkeiten der Einräumung von Gastlichkeit ‚an Ort und Stelle‘ oder in einem weiteren ‚Lebensraum‘ angewiesen sein, von dem *stets* einige oder viele, gar Millionen oder Milliarden Andere mehr oder weniger ausgeschlossen bleiben – selbst wenn die Grenzen dieses Raumes durchlässig gehalten werden. Ursprünglich aber erweist sich die Gastlichkeit, durch die die Erde – dank Anderer – ein bewohnbarer Ort und infolgedessen zur Basis einer sozialen und politischen Welt werden kann, als unbegrenzt, wenn sie denn dem Anderen als Anderem gilt, den sie immer schon – vor jeglicher kulturellen, politischen und identitären Abgrenzung – hereingelassen haben muss, bevor zu fragen ist, um wen es sich handelt, und bevor man zu Mitteln der Identifikation greifen kann, durch die ihm ein Status wie derjenige eines unbedingt Schutzbedürftigen, eines vorübergehend zu Duldenden oder auch eines subversiven Feindes zuzuweisen ist. Auf dem Weg der Identifikation und der darauf folgenden Entscheidung über die konkreten, (un-)bedingten oder (un-)befristeten Bleibemöglichkeiten des Betreffenden wird die Gastlichkeit so oder so nachträglich begrenzt – was sie zunächst nicht ist. Als ursprünglich unbegrenzte unterwandert sie jegliche Homogenität eines sich kulturell abgrenzenden Lebensraumes und der in ihm sich womöglich verschanzenden Bürger.⁶¹ Bevor sie ‚an Ort und Stelle‘ positiv Gestalt annehmen kann, ist sie nicht zu orten, sondern rührt, wie Levinas sagt, von einem *non-lieu* (Levinas 1992b: 110) eines vom Anderen stammenden Anspruchs her, der erst nachträglich zu fragen erlaubt, auf was – ggf. mit Recht – Anspruch erhoben wird, ob es sich um ein Anrecht oder um einen Rechtsanspruch im engeren, juristischen Sinne des Wortes handelt. Wenn ein positiver Anspruch realisiert, eingeräumt und anerkannt wird, so handelt es sich so gesehen stets um ein nachträgliches Verhalten zu einer bereits stattgefundenen Inanspruchnahme, die sich deshalb nicht von vornherein kulturell einhegen und auf den Kontext einer lokalen Lebensform beschränken lässt. Insofern kulturelle Lebensformen unvermeidlich ‚den Anderen hereinlassen‘, da sie nur so überhaupt ihre Offenheit wahren können, ohne die sie ihr Prädikat gar nicht verdienen würden, bedürfen sie keiner nachträglichen Öffnung auf Andere hin (die unterstellen würde, es könne Lebensformen zunächst auch als ‚geschlossene‘ geben). Allenfalls können sich kulturelle Lebensformen der Herausforderung der Gastlichkeit gegenüber nachträglich zu verschließen versuchen (und davon wieder abgebracht werden). Aber letztlich ist das eine kulturelle

61 „Der ‚civis‘ gedeiht wohl nur innerhalb irgendwelcher Mauern“, schreibt Hans Freyer, und „zivilisieren“ bedeute deshalb „immer *auch*“: sich von einer freien Umgebung abzusetzen; Freyer 1956: 47. Die Frage ist aber, wie dies geschieht. Zwischen wirklich gastlichem und identitärem Verhalten liegen hier entscheidende Spielräume, die dieser Autor nicht kenntlich macht.

Absurdität bzw. ein in kultureller Hinsicht geradezu suizidales Verhalten. So droht in der Helle eigener Identität schließlich kulturell alles dunkel zu werden – um diese arg strapazierte Metapher noch einmal aufzugreifen. Womit wir es hier zu tun haben, sind nicht einfache Verhältnisse von Licht und Finsternis, von hellen Vorder- und dunklen Rückseiten, um im anfänglich aufgerufenen Bild zu bleiben. Vielmehr sind wir hier *im Diskurs* über das Kulturelle – das unser Leben von Anfang an als gastlich bei den bereits Lebenden aufgenommenes ausmacht – ins Zwielficht differenter Deutungen geraten. Sehr verkürzt könnte man sagen: ins dissensuelle Zwielficht identitärer und anti-identitärer Deutungen sind wir geraten, die uns nicht nur mit diversen kulturellen Phänomenen und Lebensformen, sondern auch mit praktisch höchst folgenreichen Entscheidungen darüber konfrontieren, wie wir uns zu ihnen verhalten wollen. Identitäre Deutungen würden am Ende dazu führen, dass man ganz und gar ‚bei sich‘ bleibt – vermeintlich ohne noch die geringste unberechenbare, transkulturelle Öffnung auf Andere hin befürchten zu müssen. Dabei ist es genau das, wovor sich kulturelles Leben vor allem hüten sollte, wenn es im identitären Bei-sich-sein derer, die ihm zugehören, seine transkulturelle Offenheit vollkommen einbüßen müsste, durch die allein es ‚kulturelles‘ Leben genannt zu werden verdient.

In dieser Perspektive erscheint das Fragen nach ‚inter-‘ und ‚trans-kulturellen‘ Beziehungen schon im Ansatz verfehlt, wenn es ein solches Bei-sich-sein voraussetzt, um es nachträglich zu ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘ ins Verhältnis zu setzen, die dann prompt als Bedrohung identitärer, gewissermaßen nur sich selbst gehörender Lebensformen gewertet werden.⁶² Dabei kann sich jede kulturelle Lebensform nur durch immer neuen Zutritt von Fremden erhalten und regenerieren; seien es nun Neugeborene, die ursprünglich vollkommen weltfremd sind, oder Unbekannte, die sich, wenn sie nicht gerade als *sans papiers* unterwegs waren, zunächst allenfalls durch ihre ‚Papiere‘ ausweisen können. Jede kulturelle Lebensform stellt sich insofern als in sich selbst immer schon ‚verändert‘ heraus, wenn sie sich nur durch den Zutritt fremden Lebens aufrechterhalten kann, der auch im Fall ‚eigener‘ Nachkommen die Fremdheit niemals ganz und gar so aufzuheben vermag, dass das Eigene vollkommen über es triumphieren könnte. Die ursprüngliche Veränderung, der sich identitäre Ideologien quasi instinktiv zu entledigen versuchen, ohne sich überhaupt

62 In diesem Punkt schwankte Eliot auf bemerkenswerte Art und Weise. Einerseits begriff er Kulturen auf der Basis einer Ontologie der Selbsterhaltung als Quasi-Individuen, die wie jedes „living thing“ darauf aus seien müssten, „to persist in [their] own being“. Andererseits weist Eliot immer wieder auf Spuren einer Interkulturalität hin, die das Ansinnen, eine Kultur klar nach außen abgrenzen zu können, als vollkommen aussichtslos erscheinen lassen. Künftig werde jeder Teil der Welt mit jedem anderen in Beziehung stehen, schreibt er (siehe Friedrich ⁸1977, 179, 28); und eine *diversification* erfasse alle Kulturen, die keine zu starre Einheit anstreben sollten. Andernfalls drohten sie zur Bedrohung für Andere zu werden (59) und sich auf unfruchtbare Art und Weise zu isolieren. Das kann, wenn überhaupt, nur gewaltsam geschehen, wenn es denn stimmt, dass „even the humblest artifact [...] is an emissary of the culture out of which it comes“ (91).

einen Begriff von ihr zu machen, hat tatsächlich immer schon stattgefunden. Ihr gegenüber kommen sie zu spät – regelmäßig in Verbindung mit der Leugnung innerer Heterogenität, wo ein homogenisiertes ethnisches Dasein propagiert wird, dem Heterogenität scheinbar nur von außen und auf bedrohliche Art und Weise widerfahren kann. Wer so denkt, muss *jedem* innerhalb der ‚eigenen‘ Lebensform jegliche ursprüngliche und unaufhebbare Alterität absprechen. Die ihr Zugehörigen müssen es infolgedessen hinnehmen, auf diese Weise zwangsintegriert zu werden in ein ‚Wir‘, ein Kollektiv, für das identitäre Wortführer ohne jegliche Rücksicht auf innere Heterogenität in einer Politik der Diskriminierung und Zurückweisung alles Fremden glauben sprechen zu dürfen – womöglich ohne auch nur zu ahnen, dass sie auf diese Weise auch ihre eigene Alterität zu liquidieren drohen. (Vielleicht ist aber gerade das insgeheim der nicht zuletzt selbstdestruktive Zweck aller identitären Manöver?)

An dieser Stelle von einer Zwangsintegration zu sprechen, unterstellt, dass das identitäre Denken auch im Verhältnis zum ‚Eigenen‘, das es sich exklusiv aneignet und so überhaupt erst zu einer ‚Identität‘ stilisiert, ein gewaltförmiges ist; umgekehrt gesagt: dass es im Grunde niemand, der als Anderer zur Welt und zur Sprache kommt, um an verlässlichen Lebensformen teilzuhaben, wollen kann, um den Preis seiner in Wahrheit unaufhebbaren Alterität ‚integriert‘ zu werden. Das ist freilich eine möglicherweise allzu optimistische Annahme. Denn liegt in dieser Alterität – die sich nach dem Befund Paul Ricœurs paradoxerweise auch *anders als sie selbst* erweist (Ricœur 1996: Kap. 10), ohne darum dialektisch in Selbigkeit oder Selbstheit umzuschlagen (Ricœur 1997) –, nicht auch eine tiefe Irritation, eine Heimsuchung durch Unvertrautes, Unberechenbares und abgründig Befremdliches? Wie sollte man sich je dazu bereit finden können, dieses Potenzial der ‚eigenen‘ und doch niemals anzueignenden Alterität wenigstens als nicht zu eliminierendes, insofern ‚vorhandenes‘ *vorbehaltlos* anzuerkennen? Und wieso sollte aus dem phänomenologischen Nachweis dieses Potenzials geschlossen werden, dass man sich ihm – nicht zuletzt in kultureller und politischer Hinsicht – ‚stellen muss‘?

Die m. E. plausibelste Antwort auf diese Fragen weist auf die gewaltträchtigen, besonders im gegenwärtigen Populismus, in den Bestrebungen der politisch Identitären, der Wortführer der sog. Neuen Rechten und der Befürworter einer sog. Konservativen Revolution zu beobachtenden Konsequenzen der Leugnung dieses Potenzials hin. Doch ist nicht zu bestreiten, dass auch in der kulturellen und politischen Bejahung einer radikalen Gastlichkeit (als ‚Aufgeschlossensein‘ für die unaufhebbare Alterität eines jeden Anderen) erhebliches Gewaltpotenzial liegt.

Auf der elementarsten Ebene erweist sich diese Gastlichkeit zunächst als absolut unvermeidlich und in diesem Sinne unbedingt. Kulturelle Lebensformen, die sich ‚reproduzieren‘, wie die Soziologen in ihrem Jargon sagen, sind unumgänglich darauf angewiesen, den Anderen als solchen ‚hereinzulassen‘, sei es als Neugeborenes, sei es als Fremden. Gastlichkeit meint aber auch das (mannigfach bedingte) Verhalten zu dieser Herausforderung und, auf einer dritten Ebene, dessen normative Regulierung (soweit sie überhaupt möglich ist).

Ich unterscheide deshalb eine primäre, sekundäre und tertiäre Gastlichkeit, deren bedingte Formen der zunächst unbedingten Herausforderung, den Anderen als solchen aufzunehmen, nur in zweideutiger, ambivalenter und gewalt-samer Art und Weise gerecht werden können, wenn überhaupt (Liebsch 2019b).

Schon die namentliche, ggf. auf Ausweise gestützte Identifikation des Anderen droht ihn um seine Alterität zu bringen (Oberprantacher 2018); zugleich ermöglicht sie es aber auch, den Anderen als jemanden aufzunehmen, der eine Geschichte mitbringt und zu erzählen hat. Dies wiederum macht es erforderlich, dass die Betreffenden überhaupt einen entsprechenden Ort, vorübergehend oder auf Dauer, eingeräumt bekommen, an dem sie zur Sprache kommen können – im Gegensatz zu Anderen, denen das versagt bleibt. Nirgends ist ein umfassend gerechtes Auswahlverfahren in Sicht. Jede Aufnahme, zu der es effektiv kommt, kann deshalb als eklatant ungerecht erscheinen. Anfangs kann sie allenfalls Spielräume gastlichen Verhaltens eröffnen, mit dem vollen Risiko, dass es scheitert; sei es, weil es sich selbst überfordert, sei es, weil das durch die Aufnahme des Anderen gestiftete Vertrauen enttäuscht wird. Es wäre in politischer Hinsicht unverzeihlich naiv und im pejorativen Sinne des Wortes weltfremd, anzunehmen, der aufgenommene Andere werde sich allemal als dankbar und als ‚Bereicherung‘, als ‚guter Mensch‘ oder verlässlicher künftiger Mitbürger erweisen. Jede Art der Aufnahme muss auf den Anderen als Vertrauenswürdigem setzen – und sich dem Risiko bzw. der Gefahr der Zerstörung des Vertrauens aussetzen. (Das gilt freilich auch im Hinblick auf Gastgeber.) Im Sinne einer kulturell und politisch dauerhaften, verlässlichen Praxis der Gastlichkeit muss das so geschehen, dass sie sich gegen mehr oder weniger nachhaltige Enttäuschung wappnet. Eine allzu leicht frustrierbare Gastlichkeit droht früher oder später der Versuchung des identitären Denkens nachzugeben und wird mit dem Gedanken liebäugeln, sich gegen jegliche Enttäuschung zu immunisieren.⁶³ So kann gerade die politisch naive, nicht enttäuschungsresistente, nicht resiliente Gastlichkeit in eine Ungastlichkeit umschlagen, die am Ende jegliche unbedingte Gastlichkeit zurückweist oder leugnet. Dabei ist letztere paradoxerweise unbedingt auf eine unvermeidlich bedingte Realisierung angewiesen. Eine in jeder Hinsicht jederzeit unbedingte Gastlichkeit gegenüber jedermann ist *praktisch* überhaupt nicht ‚lebbar‘. Deshalb spricht Derrida von einer Pervertibilität, die in der Herausforderung zur Gastlichkeit selbst schon angelegt ist – und nicht erst durch deren populistische, rechtsnationale oder identitäre Denunziation ins Spiel kommt. Eben weil die unbedingte Gastlichkeit immer und unvermeidlich unter konkreten Umständen auf eine bedingte Realisierung mittels begrenzter Ressourcen angewiesen ist, kann das zum Vorwand ihrer Zurückweisung oder weitgehenden Reduktion genommen werden, wie es in der sattsam bekannten Das-Boot-ist-voll-Rhetorik geschieht.

Tatsächlich hat eine effektive Praxis der Gastlichkeit, die ihr als unbedingter nur unter bestimmten Bedingungen gerecht zu werden versuchen kann,

63 Ich gehe hier von dem optimistischen Fall aus, dass man sich der Gastlichkeit nicht immer schon bzw. von vornherein verschlossen hat.

zunächst lediglich anzubieten, was man die *banality of goodness* genannt hat (Claviez 2013a: 5): Wasser, Nahrung, ein Obdach... In dieser Banalität mögen die Rollen zwischen Gebenden und Empfängern zunächst einseitig verteilt sein; und sie ist zumeist von derart elementarer, lebenserhaltender Bedeutung, dass kulturelle Differenzen, von denen man in den Sozial- und Kulturwissenschaften so viel Aufhebens gemacht hat, allenfalls eine nebensächliche Rolle spielen. Diejenigen, denen eine elementare, lebenserhaltende (Notfall-)Gastlichkeit zugute kommt, sind in dieser Situation nicht primär ‚Fremde‘ oder gar potenzielle ‚Feinde‘ (Derrida 2002), sondern, ganz gleich, um wen es sich handelt, Bedürftige, deren Angewiesensein auf die Hilfe Anderer für sich selbst spricht. Hans Jonas drückte das in seiner Verantwortungsethik – in diesem Punkt möglicherweise allzu optimistisch – so aus: „Sieh hin und du weißt“, was zu tun ist (Jonas 1982: 236).

Wiederum wäre es aber politisch naiv, zu meinen, dabei könne es bleiben bzw. eine dauerhafte, am Ende unbefristete Aufnahme Fremder sei nach dem gleichen Muster vorstellbar. So sehr man versuchen oder sogar versprechen mag, ihnen als Anderen einen Platz zum Leben einzuräumen, ohne ihre Singularität dabei auszulöschen, es wird mittel- und langfristig doch darauf ankommen, wie sie sich konkret als Verschiedene herausstellen und wie man zu einer im Einzelnen nicht vorhersehbaren *convivialité* gelangen kann, die in der Dimension sozialer Zeit *prima facie* unvereinbaren Anforderungen gerecht werden müsste: unbedingter Gastlichkeit unter bedingten Umständen; Achtung der Alterität des Anderen trotz namentlicher, ethnischer, politischer Identifikation; Etablierung verlässlicher, Vertrauen stiftender Umgangs- und Lebensformen ungeachtet eines Enttäuschungspotenzials, das sie der ‚identitären Versuchung‘ aussetzt, in der diejenigen, die ‚Fremde‘ aufnehmen, am Ende zur größten Gefahr für sich selbst werden. *Paradox: bejaht man die ohnehin unbedingte und insofern unvermeidliche Gastlichkeit nur, um sie eben dadurch selbst am meisten zu gefährden?* Warum dann aber? Wenn es zutrifft, dass jene primäre Gastlichkeit immer und absolut unvermeidlich mit menschlichen Lebensformen einhergeht, so sind wir ihr *volens nolens* ausgesetzt. Aber es macht offenbar einen entscheidenden Unterschied, *wie wir uns ihr eigens aussetzen* (womöglich ‚über Gebühr‘). Sollte man sich dem *Ausgesetztsein* gewissermaßen *zusätzlich aussetzen*, auf die Gefahr hin, es am Ende als vollkommen unannehmbar zurückzuweisen, insofern es darauf hinauszulaufen scheint, dass man sich als einer unberechenbaren Gastlichkeit *ausgeliefert* erfährt?

Zwischen diesen Polen – ontologischem Ausgesetztsein, kulturellem Sichaussetzen und einem politischen Diskurs über die Gefahren des Ausgeliefertseins – bewegt sich in der Tat seit Jahren die kulturwissenschaftliche und öffentliche, teils nur besorgte, teils unverhohlenen polemische Diskussion. Letztere hat ihre größte Wirkung dadurch, dass es ihr gelingt, eine vermeintlich fatale Auslieferung an Fremde (für die Gewalttäter wie Terroristen, ‚Parasitäre‘ und Opportunisten, die angeblich nur auf den Missbrauch ihnen nicht zustehender Sozialleistungen aus sind, stellvertretend gelten) in die Negation jeglichen Ausgesetztseins umzumünzen. So funktioniert der Kurzschluss: ‚wir‘ sehen uns

Fremden ausgeliefert; weigern wir uns also, uns ihnen im Geringsten auszusetzen; leben wir ein homogenisiertes Leben, indem wir ‚unter uns‘ bleiben – d.h. schließlich so, dass jede Spur einer unbedingten Gastlichkeit getilgt wäre. Das aber hieße, jegliches kulturelles Leben unmöglich zu machen bzw. *ad absurdum* zu führen, wenn es denn stimmt, dass es solches Leben überhaupt nur dort geben kann, wo man ‚den Anderen hereinlässt‘, und dass es gerade dann vollends unerträglich werden muss, wenn jeder dazu gezwungen werden soll, mit jenen, die ganz ‚unter sich‘ bleiben wollen, um den Preis jeglicher signifikanten Abweichung zwangsintegriert zu werden.

Wenn wir dagegen dazu bestimmt sind, ‚den Anderen hereinzulassen‘, insofern wir uns unvermeidlich von jedem Anderen her die Herausforderung zur Gastlichkeit zuziehen, der uns in Anspruch nimmt, so handelt es sich zunächst um ein vor-kulturelles und vor-politisches, nämlich ethisch-responsives *challenge-response*-Verhältnis (Ricœur 1974: 98, 231; Perpeet 1976: 95; Arendt 1994: 55). Erst auf der Ebene sekundärer und tertiärer Gastlichkeit, wo sich entscheidet, *wie* wir uns *dazu* verhalten, *wer, wir‘ ist* und wo es um *konkrete Bedingungen der ‚Einlösung‘* von Gastlichkeit geht, erfährt dieser Begriff unumgänglich eine Politisierung und ‚Kulturalisierung‘, die oft konzeptuell rigoros verfährt, indem sie das Eigene dem Fremden, die vermeintlich homogene Ethnie einer bedrohlichen, nur außerhalb ihrer lokalisierten Heterogenität und geschichtlichen Identität Anderen schroff gegenüberstellt, mit denen man schließlich keinerlei Gemeinsamkeit mehr anerkennt; nicht einmal die des Angewiesenseins auf eine lebensrettende Notfallgastlichkeit für den Fall, dass man die Flucht vor unerträglichen Umständen ergreifen muss.⁶⁴

Dabei ist längst jeder ein potenzieller Flüchtling⁶⁵; und in dem Maße, wie das unter dem realen Druck ökologischer Probleme und politischer Gewalt weltweit bewusst wird, findet auch die Gastlichkeit – diese uralte Dimension menschlicher Lebensformen, die sich seit jeher nur durch immer neue Aufnahme Anderer herausbilden und aufrechterhalten konnten – endlich als globale Herausforderung Anerkennung. Ursprünglich kommt jeder als Welt-Fremder zur Welt und zur Sprache, ohne jeglichen Anspruch auf einen eigenen Ort zu leben, der jedem erst von Anderen eingeräumt werden muss, ganz gleich, wer sie sind. Schließlich ist es nur kontingenten Fügungen zu verdanken, wenn diese Einräumung mit Selbstverständlichkeit, quasi geräuschlos, und nachhaltig so vonstatten geht, dass sich die Betroffenen über die Legitimität und Legalität ihres Daseins an Ort und Stelle gar keine Gedanken machen müssen. Doch statt sich deshalb gleich zu Autochthonen zu erklären, die scheinbar immer schon da waren, sollten sich alle angesichts des Schicksals von Flüchtlingen daran

64 Gerade hierzulande könnte man in dieser Hinsicht aus einem reichhaltigen Fundus historischer Erfahrung schöpfen, den aber gerade diejenigen sonderbarerweise geflissentlich zu übersehen neigen, die ihre eigene Herkunft am liebsten auf ein ursprüngliches, in unvordenklicher geschichtlicher Tiefe verwurzelt Dasein gegründet wissen möchten.

65 Dabei übersehe ich keineswegs die besonderen Gründe (wie etwa die politische Verfolgung), die zu sofortiger Flucht zwingen können, sogar zur Flucht aus der Welt; vgl. Arendt 1986; Arendt 2001: 32 f.; Liebsch 2017b: Kap. VI.

erinnern, dass sie ihr Dasein niemals allein sich selbst, sondern ursprünglich der Aufnahme Anderer verdanken, durch die sie überhaupt erst in die Lage versetzt werden konnten, ein eigenes (soziales, politisches, kulturelles, geschichtliches...) Leben zu führen. Was insofern als Eröffnung der Möglichkeit eines kulturell formierten Lebens jeglicher nachträglich abgegrenzten ‚Kultur‘ vorausliegen muss, erscheint hier am ehesten als dasjenige, was Menschen jeglicher Couleur existenziell miteinander – wenn auch unwissentlich, im Modus einer eigentümlichen Kulturvergessenheit – verbindet. Sie alle sind nur da und existieren dank der gastlichen und kontingenten Aufnahme Anderer. Die Frage ist allerdings, ob sich die Erinnerung daran in trans-kultureller Perspektive fruchtbar machen lässt, *nachdem* sich eine Vielzahl kultureller Lebensformen (ein Synonym für den Kulturbegriff [Liebsch 2011]) ausdifferenziert hat, zwischen denen gelegentlich keinerlei Gemeinsamkeit mehr zu bestehen scheint. Dann stellt sich die bereits vielfach ventilierte Frage, wie man von einer scheinbar in sich bereits homogenisierten Lebensform überhaupt zu einer heterogenen oder ganz fremd erscheinenden vorstoßen kann, wie man sie in Beziehung setzen und Vergleichen unterziehen kann, die den Schein des ganz Fremdartigen (Hegel 1975: 337 f.) dann prompt zerstreuen.

Dabei gerät sehr leicht aus dem Blick, was jeglicher Inter- und Transkulturalität vorausliegt: dasjenige nämlich, was kulturelles Leben überhaupt erst möglich macht; allem voran die mehr oder weniger gastliche Aufnahme in das Zusammenleben mit und unter Anderen, durch die auch eine Welt (im Gegensatz zur Erde) möglich wird, welche man mit ihnen im doppelten Sinne des Worten teilen kann – unter der Voraussetzung, als Anderer niemals ‚restlos‘ integriert oder inkludiert zu werden. Die darin liegende Freiheit und Beunruhigung ist allerdings von dem Schrecken, der Angst und dem Entsetzen nicht weit, das sich zeigt, wo nichts und niemand einen verlässlichen Anhalt, eine Orientierung, unbezweifelbare Gewissheit und Identität verspricht. Im Horizont dieses Schreckens, dieser Angst und des Entsetzens, das keine kulturelle Lebensform je in sich aufheben kann, kommen wir zur Welt und werden zur ständigen Aufrechterhaltung einer Welt geteilten Lebens befähigt, die der identitären Versuchung sehr leicht erliegen kann. Das hat freilich nicht zur Folge, was man sich von ihr versprechen mag: Versicherung gegen eine erschreckende Selbstfremdheit aller Kultur. Im Gegenteil zwingen diejenigen, die dieser Versuchung erliegen und das identitäre Denken als politisches Allheilmittel anpreisen, dazu, alles Fremde, Bedrohliche und Erschreckende anderswo und bei Anderen zu suchen. Nicht das ursprüngliche Ausgesetztsein an Schrecken und Entsetzen, vielmehr erst der politische Versuch, beides in einem heterogenen, niemals assimilierbaren Jenseits zu lokalisieren, sich ihm aber nicht selbst auszusetzen, droht Gewaltpotenziale zu akkumulieren und freizusetzen, die am Ende die Welt aller unbewohnbar machen könnten.⁶⁶

66 Das untülbare Ausgesetztsein an Schrecken und Gewalt mag man zu jenen *dark sides of culture* zählen. Doch hat das ‚Dunkle‘, ‚Gewaltsame‘ oder Negative dieser Seiten keineswegs nur Widerfahrnischarakter. Vielmehr bringen wir sie in bestimmten

In der Welt sind wir nicht als in sie „Geworfene“ und sodann auf der Erde bloß vorhandene Lebewesen, wogegen die Existenzialontologen meinen ein Wohnen im Sein aufbieten zu müssen, das sich als ethische, kulturelle und politische Herausforderung allerdings kaum mehr vorstellen lässt. Bewohner einer Welt sind wir nicht kraft einer Überantwortung ans Sein, das unser Denken nur noch dankend nachzuvollziehen hätte, vielmehr nur aufgrund der gastlichen Aufnahme durch Andere – und im Horizont zahlloser Dritter, die vor der gleichen Herausforderung stehen: Sie alle können ihren Aufenthalt auf der Erde und deren kulturelle Bewohnbarkeit nur gewährleisten, indem sie Anderen Gastlichkeit versprechen – genau das also, worauf ihre leibhaftige, ursprünglich von Anderen ‚eingeräumte‘ Existenz selbst beruht; und zwar auf *radikal prekäre* Art und Weise, erweist sich die Aufnahme in eine geteilte Welt doch als im Prinzip jederzeit revozierbare – mit der Folge eines Absturzes in kulturelle und politische Weltlosigkeit, wie sie von Flüchtlingen und Exilanten vielfach beschrieben, aber auch einem depolitisierten Leben in der ‚Masse‘ zugeschrieben worden ist.

Nur indem die Gefahr eines solchen Absturzes ständig abgewehrt und minimiert wird, kann sich eine Weltzugehörigkeit praktisch bewähren, die einem jeden von Geburt an versprochen wird. Jemanden ‚zur Welt kommen‘ lassen heißt nicht, ihn als fortan sich selbst Überantworteten in sie zu ‚werfen‘, wie es Deucalion mit seinen Steinen gemacht hat und wie es die zeitweise beliebte Rede vom „Geworfensein“ in die Welt suggeriert; vielmehr bedeutet es, sich ihm gegenüber auf das Versprechen zu verpflichten, für eine – prekär bleibende – Weltzugehörigkeit zu bürgen. Dieses Versprechen geht allem kulturell wie auch immer produktiven Zusammenleben voraus. Gerade deswegen gerät es allerdings sehr leicht in eine Vergessenheit, aus der es erst dann wieder gerissen wird, wenn sich identitär auf sich selbst versteifte kulturelle Lebensformen, in denen man ganz *chez soi* zu sein scheint, mit der Weltlosigkeit Fremder konfrontiert sehen, wie es gegenwärtig angesichts von Millionen Flüchtlingen wieder massiv der Fall ist. Was gehen letztere sie überhaupt an? Wozu überhaupt und unter welchen Bedingungen gegebenenfalls sollte man sie hereinlassen? Wie es bei Franz Kafka (im Roman *Das Schloß*) heißt: „Wir brauchen keine Gäste“ (Kafka 1976: 17), so scheinen die Identitären sagen zu wollen: „Wir brauchen keine Flüchtlinge und generell keine Fremden“; „wir können hier keine brauchen und wollen hier keine haben“, denn „unser Staat bzw. unser Lebensraum gehört uns, und wir lassen nur diejenigen hinein, die auch wieder gehen, wenn wir es wollen; so bleiben wir souverän Herr in unserem Haus, ganz gleich, in welchem Zustand sich die Welt da draußen befindet“; usw. So versuchen die Identitären nach einem stattdessen bekannten Muster (Gellner 1995; Anderson 1998; Gosewinkel 2016), den von ihnen angeeigneten kulturellen Lebensraum mit dessen nationalstaatlichen Grenzen zur Deckung zu bringen – um jegliche trans-kulturelle Herausforderung zu leugnen.

Deutungen des Kulturellen auch selbst hervor, nicht zuletzt in ‚identitären‘, die darauf hinauslaufen, dieses Ausgesetztsein zu leugnen.

Das kann in politisch höchst fragwürdiger Art und Weise (wie sie uns paradigmatisch der Ungar Viktor Orbán im antieuropäischen Geist einer erklärtermaßen „illiberalen Demokratie“⁶⁷ und der ehemalige italienische Innenminister Matteo Salvini mit seiner nicht weniger antieuropäischen Rede von depolitisiertem „Menschenfleisch“ unerwünschter Flüchtlinge⁶⁸ vorgemacht haben) nur ‚gelingen‘, indem man sich zwei Konsequenzen zugleich einhandelt: Erstens jegliche transkulturelle, d.h. hier: über die ‚eigene‘ bzw. angeeignete Kultur hinausreichende Herausforderung souveräner politischer Verfügung unterstellt zu denken (wie es unübersehbar der Fall ist, wo man die nationalstaatlichen Grenzen für Schutzsuchende aller Art undurchlässig zu machen versucht); und zweitens die Bedingungen des eigenen In-der-Welt-seins zu vergessen, die nicht etwa auf der ‚immer schon‘ gesicherten, allenfalls durch Fremde zu bedrohenden identitären Reproduktion einer Ethnie oder eines sogenannten Volkes, sondern auf der gastlichen Aufnahme ursprünglich Welt-Fremder beruhen, die wir Neugeborene nennen. Deren in Wahrheit niemals gänzlich zu tilgende Alterität müssen sich Apologeten des Identitären schon aneignen, um glauben machen zu können, ihrer intern infolgedessen vermeintlich homogenisierten Kultur eigne nichts, was nicht im ethnisierten und nationalisierten ‚Eigenen‘ aufgeht.

Die jegliche Transkulturalität leugnende Gewalt, die auf der Basis einer solchen Pseudo-Homogenisierung gegen ortsansässige Fremde, Exilanten, Flüchtlinge und Migranten jeglicher Couleur entfesselt werden kann, hat, wie es scheint, eine identitäre Vergemeinschaftung der ‚eigenen Leute‘ zur Voraussetzung, in der diese jeglicher unaufhebbaren Alterität verlustig zu gehen drohen. Einen Vorbehalt innerer Unzugehörigkeit, Fremdheit und unaufhebbarer Distanz gegenüber den Wortführern kollektivierter Identität, durch deren aus dem Bauch kommende Stimme sich das nationale Allgemeine offenbaren soll, können sie unter diesen Voraussetzungen nicht mehr geltend machen. Die jegliche Transkulturalität leugnende Gewalt hat in dieser Sicht zur Voraussetzung, dass man die ‚eigenen Leute‘ mit Haut und Haaren, also gewissermaßen ‚restlos‘, als immer schon der ‚eigenen‘ Kultur einfügt denkt. In Wahrheit verhält es sich umgekehrt: nur weil wir aus unaufhebbarer, vor-kultureller Fremdheit gewissermaßen Zutritt zu den kulturellen Lebensformen Anderer erhalten haben und durch sie aufgenommen worden sind, können wir ‚aufgeschlossen‘ bleiben für alles, was sich jenseits der mehr oder weniger engen Grenzen einer partikularen kulturellen Lebensform abzeichnet. Weit entfernt, nur als luxuriöse, ggf. auch entbehrliche Zutat zur Homogenität einer von sich aus homogenen und sich selbst genügenden kulturellen Lebensform in Betracht zu kommen, zehrt das Transkulturelle ironischerweise vom Vorkulturellen. Nur weil wir niemals ganz in einer solchen Lebensform aufgehen, deren integrative und inklusive, angeblich niemanden ‚draußen‘ lassende Kraft allerorten beschworen wird,

67 https://de.wikipedia.org/wiki/Illiberale_Demokratie

68 <https://www.zeit.de/news/2018-06/22/italiens-innenminister-nennt-migranten-menschenfleisch-180622-99-839625>

bleiben wir rückhaltlos aufgeschlossen für all das, was sich ‚jenseits‘ zuträgt. Dies zieht uns an, sei es als bloß Interessantes, sei es als zutiefst Erschreckendes, als Aufzuklärendes oder als Nächtliches, weil wir so ganz ‚diesseits‘ nie waren und nie werden sein können.

Literatur

- Adamowitsch, Ales (1988), *Henkersknechte. Das Glück des Messers oder Lebensbeschreibungen von Hyperboreern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1978), *Minima Moralia. Notizen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1975a), *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1975b), *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anders, Günther (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: C. H. Beck.
- Anderson, Benedict (1998), *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Berlin: Ullstein.
- Arendt, Hannah (2001), *Menschen in finsternen Zeiten*, München. Zürich: Piper.
- . (1994), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München, Zürich: Piper.
- . (1986), „Wir Flüchtlinge“, in *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin: Rotbuch, S. 7–21.
- Aristoteles (2011), *Über die Seele*. Stuttgart: Reclam.
- Baberowski, Jörg (2017), *Räume der Gewalt*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press.
- Benjamin, Walter (1980), „Über den Begriff der Geschichte“, in *Illuminationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 251–263.
- Blanchot, Maurice (2005), *Die Schrift des Desasters*. München: Wilhelm Fink.
- . (1986), *Sade*. Berlin: Henssel.
- . (1967), „L'athéisme et l'écriture“, *La Nouvelle Revue Française* 179: 812– 821.
- Blumenberg, Hans (2006), *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1999), *Staat, Nation, Europa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, Loïc J. D. Wacquant (2006), *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Burke, Peter (2001), „Die italienische Renaissance und die Herausforderung der Postmoderne“, in Schröder, G., H. Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen*, Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 27–38.
- Bühler, Alfred (1963), „Über die Verwertbarkeit völkerkundlicher Sammlungen für kulturhistorische Forschungen“, in Schmitz, C. A. (Hg.), *Kultur*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsgesellschaft, S. 17–32.
- Burkard, Franz-Peter (2000), „Einleitung: Die Interpretation der Kultur“, in: ders. (Hg.), *Kulturphilosophie*, Freiburg im Breisgau, München: Alber, S. 9–24.
- Cassirer, Ernst (2014), „Heidegger-Vorlesung (Davos), März 1920“, in *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1954), *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [1944]. New York: Yale University Press.
- . (1946), *The Myth of the State*. New Haven, London: Yale University Press, G. Cumberlege, Oxford University Press.
- Cicero, Marcus Tullius (2003), *De officiis*. Stuttgart: Reclam.

- Claviez, Thomas (2013a), „Introduction. ‚Taking place‘ – Conditional/Unconditional Hospitality“, in ders. (Hg.), *The Conditions of Hospitality. Ethics, Politics and Aesthetics on the Threshold of the Possible*. New York: Fordham University Press, S. 1–9.
- . (2013b), „Transcending Transcendence, or: *Transdifferances*. Limping toward a Radical Concept of Hospitality“, in ders. (Hg.), *The Conditions of Hospitality. Ethics, Politics and Aesthetics on the Threshold of the Possible*, S. 24–41.
- Däumer, Matthias, Aurélia Kalisky, Heike Schlie (Hg.) (2017), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*. München: Wilhelm Fink.
- Derrida, Jacques (2002), „Hospitality“, in Anidjar, G. (Hg.), *Jacques Derrida: Acts of Religion*, New York, London: Fordham University Press, S. 356–420.
- . (2001a), *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen.
- . (2001b), „Une hospitalité à l’infini“, in *Papier Machine*, Paris: Editions Galilée, S. 97–106.
- . (2001c), „Le principe d’hospitalité“, in *Papier Machine*, Paris: Editions Galilée, S. 273–277.
- . (1999a), *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München, Wien: Hanser.
- . (1999b), „Responsabilité et hospitalité“, in: *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l’hospitalité – aux Minguettes*. Paris: Paroles d’aubes.
- . (1997), *Cosmopolites des tous les pays, encore un effort!* Paris: Editions Galilée.
- . (1992), *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Duméry, Henry (1959), *Die Unterteiltheit des Geistes. Philosophische Strömungen der Gegenwart*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- Eliot, Thomas Stearns (1948), *Notes towards the Definition of Culture*. London: Faber & Faber.
- Ellenberger, Henry F. (1985), *Die Entdeckung des Unbewussten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, Zürich: Diogenes.
- Fink, Eugen (1987), *Existenz und Co-Existenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Würzburg: Königshausen, Neumann.
- . (1979), *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- . (1977a), *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- . (1977b), *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (1974), *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (³1973), *Nietzsches Philosophie* [1960], Stuttgart: Kohlhammer.
- Freyer, Hans (1956), *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Friedrich, Hugo (⁸1977), *Die Struktur der modernen Lyrik*. Reinbek: Rowohlt.
- Frisch, Max (1985), *Stich-Wörter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (⁴1975), *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gellner, Ernest (1995), *Nationalismus und Moderne*. Hamburg: Rotbuch.
- Gosewinkel, Dieter (2016), *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp.
- Groethuysen, Bernhard (1969), *Philosophische Anthropologie* [1931]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gülke, Peter (⁵2018), *Musik und Abschied*. Kassel, Basel, London: Bärenreiter.

- Hamann, Brigitte (2002), *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*. München, Zürich: Piper.
- Harrison, Robert Pogue (2003), *The Dominion of the Dead*, Chicago. London: University of Chicago Press.
- Hartung, Gerald (2003), *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*. Weilerswist: Velbrück.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973), *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- (1986), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke Bd. 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1969), „Zeit und Sein“, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer.
- (1954), *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‚Humanismus‘*. Bern: Francke.
- Herzfeld, Michael (2012), „Afterword“, in Candea, M., G. da Col (Hg.), *The Return to Hospitality. Strangers, Guests, and Ambiguous Encounters, Special Issue „The Return to Hospitality“*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 210–217.
- Horkheimer, Max (1988), *Gesammelte Schriften, Bd. 3, Schriften 1931–1936*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (1974), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Institut für Sozialforschung (Hg.) (1983), *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*. Frankfurt am Main: EVA.
- Huxley, Aldous (1960), „Wordsworth in the Tropics“, in *Collected Essays*. New York: Chatto & Windus, S. 1–10.
- Jaspers, Karl (1955), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main, Hamburg: Fischer.
- Jonas, Hans (1982), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Judt, Tony, Timothy Snyder (2015), *Nachdenken über das 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jullien, François (2017), *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- (2005), *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- (2004), *Über die „Zeit“. Elemente einer Philosophie des Lebens*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- (2003), *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*. Berlin: Merve.
- Kafka, Franz (1976), *Das Schloß. Gesammelte Werke, Bd. 3*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kamper, Dietmar (1973), *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*. München: Hanser.
- Kästner, Erhart (1973), *Aufstand der Dinge*. Frankfurt am Main: Insel.
- Kesting, Hanno (1959), *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*. Heidelberg: Winter.
- Klempner, Victor (2015), *LTI - Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart: Reclam.
- Knopp, Sonja, Sebastian Schulze, Anne Eusterschulte (Hg.) (2016), *Videographierte Zeugenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*. Weilerswist: Velbrück.

- Konersmann, Ralf (2006), *Kulturelle Tatsachen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Las Casas, Bartolomé de (1981), *Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*. Frankfurt am Main: Insel.
- Lessenich, Stephan (2012), *Theorien des Sozialstaats zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Levinas, Emanuel (1997), *Vom Sein zum Seienden* [1947], Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- (1996), *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen.
- (1995), *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München, Wien: Hanser.
- (1992a), *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992b), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- (1991), „Ohne Sein, ohne Haben – Jean Wahl“, in *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, Wien, München: Hanser, S. 143–171.
- (1989), *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Felix Meiner.
- (1988), *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. München, Wien: Hanser.
- (1987), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961]. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- Liebsch, Burkhard (2019a), „Menschen – verzeitlicht, entsetzt. Umriss gegenwärtiger Historisierung anthropologisch-medialen Denkens“, in Stoellger, P. (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 79–116.
- (2019b), *Europäische Ungastlichkeit und ‚identitäre‘ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*. Hamburg: Felix Meiner.
- (2018a), „Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ‚ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‘“, in Hartung, G., M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie*. Jahrbuch 06, Berlin: Springer, S. 129–155.
- (2018b), *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- (Hg.) (2017a), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.
- (2017b), *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*. Zug: Graue Edition.
- (2016), *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*. Zug: Graue Edition.
- (2011), „Lebensform/Lebenskunst“, in Kolmer, P., A. G. Wildfeuer (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber, S. 1404–1418.
- (2010), *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*. Weilerswist: Velbrück.
- (2004/2011), „Kultur im Zeichen des Anderen oder Die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen“, in Jaeger, F., B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1*, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, S. 1–23.

- (2001), „Aspekte der Inter-Kulturalität. Rhetorik des ethnischen Wir-Sagens, Pluralismus und die Praxis des ‚Kulturvergleichs‘“, in F. Jaeger (Hg.), *Kulturwissenschaftliche Perspektiven in der Nordamerika-Forschung*. Tübingen: Stauffenburg, S. 97–118.
- Löwith, Karl (1971), *Paul Valéry, Grundzüge seines philosophischen Denkens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Liotard, Jean-François (1996), „Die Rechte des Anderen“, in Shute, S., S. Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Fischer, S. 171–182.
- Liotard, Jean-François (2006), *Das Inhumane*. Wien: Passagen.
- Marcel, Gabriel (1957), *Die Erniedrigung des Menschen*. Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München. Fink.
- Moravia, Sergio (1977), *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Morin, Edgar (1974), *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*. München, Zürich: Piper.
- Morin, Edgar, Anne B. Kern (1999), *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*. Wien: Promedia.
- Morris, Ian (2014), *War. What Is It Good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*. London: Profile Books.
- Münkler, Herfried (2015), *Der grosse Krieg. Die Welt 1914-1918*. Reinbek: Rowohlt.
- Nancy, Jean-Luc (2012), *singular plural sein*. Zürich: Diaphanes.
- (2009a), *Wer hat Angst vor Gemeinschaft?* Berlin: Diamondpaper.
- (2009b), *Philosophische Chroniken*. Berlin, Zürich: Diaphanes.
- (2008), *Corpus*. New York: Fordham University Press.
- (2003), *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Berlin: Diaphanes.
- (1999), „Der Sinn des Politischen“, in Pircher, W. (Hg.), *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien: Springer, S. 119–140.
- (1987), *Das Vergessen der Philosophie*. Wien: Passagen.
- Nancy, Jean-Luc, René Schérer (2008), *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*. Berlin: Diaphanes.
- Oberprantacher, Andreas (2018), „Von der Kunst, nicht so visualisiert zu werden. Interferenzen an der Grenze (der Sensibilität)“, in: Liebsch, B. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg: Felix Meiner, S. 377–396.
- Orwell, George (1957), „Inside the Whale“, in *Selected Essays*, London: Penguin Books, S. 9–50
- Pascal, Blaise (o.J.), *Gedanken*. Birsfelden-Basel: Schibli-Doppler.
- Perpeet, Wilhelm (1976), „Kulturphilosophie“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 20: 42–99.
- Pessoa, Fernando (2006), *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*. Frankfurt am Main: Ammann.
- Pinker, Steven (2013), *Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Plotin, Plotin (1962), *Schriften*. Hamburg: Meiner.
- Polanyi, Karl (1979), *Ökonomie und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1978), *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* [1944]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ricœur, Paul (1997), *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris: P. U. F. [dt. (2015) *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*. Wien, Berlin: Verlag Turia + Kant].

- (1996), *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink.
- (1975), „Introduction“, in *Au carrefour des cultures. Les cultures et le temps*. Études préparées pour l'UNESCO, Paris: Payot, S. 19–41.
- (1974), *Geschichte und Wahrheit* [1955]. München: List.
- (1956), „Que signifie ‚Humanisme‘?“, in *Comprendre. Revue de politique de la culture* 15: 84–92.
- (1950), *Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris: Aubier.
- (1949), „Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne“, in *Le Problème de la philosophie chrétienne*. Paris: P. U. F., S. 43–67.
- Riedel, Manfred (1976), *Theorie und Praxis im Denken Hegels* [1960]. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Roth, John K. (2018), *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*. Oxford: Oxford University Press.
- Safranski, Rüdiger (2009), *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Sartre, Jean-Paul (1996), *L'existentialisme est un humanisme* [1945]. Paris: Gallimard.
- Schwartz, Michael (2013), *Ethnische „Säuberungen“ in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert*. München: De Gruyter.
- Simmel, Georg (1987), *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Snyder, Timothy (2010), *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*. London: Basic Books.
- Steiner, George (1973), *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche* [1967]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steiner, George (1972), *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taureck, Bernhard H. F. (2004), *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Toynbee, Arnold J. (1958), *Kultur am Scheidewege*. Berlin: Ullstein.
- Vargas Llosa, Mario (2013), *Alles Boulevard. Wer seine Kultur verliert, verliert sich selbst*. Berlin: Suhrkamp.
- (1997), *Die geheimen Aufzeichnungen des Don Rigoberto*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Verbitsky, Horacio (2016), *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ*. Wien: Mandelbaum.
- Walt, Sibylle van der, Christoph Menke (Hg.) (2007), *Die Unversehrtheit des Körpers. Geschichte und Theorie eines elementaren Menschenrechts*. Frankfurt am Main: Campus.
- Wellek, Rene (1964), *Konfrontationen. Vergleichende Studien zur Romantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2001), „Krzysztof Kieslowskis *Blau* oder die Wiederherstellung der Phantasie“, in Schröder, G., H. Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart*, New York: Campus, S. 129–148.

Burkhard Liebsch

On the *Dark Sides* of the “Exposed” Cultural Life. An Objection to the Recently Raised, Optimistic Tone in Cultural Theory

Abstract

The text begins by charting the current seeming resistance of understanding one's own culture as inherently heterogenous, transculturally mixed with the foreign. Looking at classic contributions to the theory of culture, the text continues by dealing with the identitary temptation so as to understand it from the perspective that cultural life forms can only be approached from the perspective of the intractable foreignness of the world – on the condition that we are permanently accepted in them. The fact that foreignness cannot thus be “removed” means that we never experience “complete” enculturation, but rather we remain always tied to the precultural. The article thesis is that for this very reason we have an indelible affinity to everything transcultural, which can foremost be understood as what can be found ‘beyond’ familiar forms of life, and which can bind us to the ‘beyond’, as we will never fully feel domesticated in this ‘here present’. Ironically, however, the transcultural draws on the precultural. Apologists of identity negate this latter insight, offering warped images of homogenized belonging that, it would appear, allow for no interior disagreement, oddity, or distance.

Keywords: culture, foreignness, exposure, hospitality, violence

Burkhard Libš

O *dark sides* „izloženog“ kulturnog života. Primedba u vezi sa omedavno podignutim optimističnim tonon u teoriji kulture

Apstrakt

U ime homogenizovanog identiteta, trenutno postoji otpor svakom pokušaju da se „sopstvena“ ili prisvojena kultura razume kao inherentno heterogena, transkulturalno pomešana sa stranim. Počev od klasičnih doprinosa teoriji kulture, u svom tekstu se bavim tim identitarnim iskušenjem kako bih ga učinio razumljivim u kontekstu nalaza da se kulturnim oblicima života može prići samo iz perspektive neponištive stranosti sveta – pod uslovom da u njima budemo trajno prihvaćeni. Činjenica da na taj način stranost ne može biti „uklonjena“ znači da nikada ne doživljavamo „potpunu“ enkulturaciju, da tako kažemo, nego ostajemo duboko povezani sa onim predkulturnim. Teza glasi da upravo iz tog razloga imamo neizbrisiv afinitet prema svemu transkulturalnom, što se u prvom približavanju može shvatiti kao ono što se nalazi ‚s onu stranu‘ poznatih oblika života i što nas može povezati s tim ‚onostranim‘, jer se ni u njihovom ‚ovostranom‘ nikada ne možemo osećati potpuno odomaćeno. Ironično, iz te perspektive, transkulturalno se oslanja na predkulturno. Apologeti identiteta negiraju ovo potonje nudeći iskrivljene slike homogenizovanih pripadnosti koje izgleda više ne dopuštaju nikakva unutrašnja neslaganja, neobičnosti i distancu.

Ključne reči: kultura, stranost, izloženost, gostoljubivost, nasilje