

Tschasslaw D. Koprivitz

## JENSEITS DES RADIKALEN HUMANISMUS. EIN VERSUCH DER KRITIK DES HETEROZENTRISMUS VON BURKHARD LIEBSCH

### ZUSAMMENFASSUNG

In den letzten Jahren stellt der methodische Heterozentrismus den prinzipiellen Ausgangspunkt mehrerer theoretischer Beiträge von Burkhard Liebsch dar, deren Bedeutung verstanden werden muss, um den Menschen schlichtweg in Schutz zu nehmen. Jemanden in der Position des Anderen sein zu lassen, bedeutet für ihn, dass in einem entscheidenden Sinne der Keim der Gewalt bereits vorhanden ist, so dass seine *Ver-Anderung* zu seiner alienierenden Unterwerfung führt. In diesem Aufsatz wird die (Un-)Haltbarkeit der universellen interpretativen These des Autors geprüft, die besagt, dass die Geschichte unserer Kultur eine Gewaltgeschichte sei - eine Behauptung, die sich m. E. als strukturell unbeweisbar und zum Teil arbiträr herausstellen wird. Es wird sich zeigen, dass der Ausgangspunkt einer solchen generell negativen Haltung dasjenige ist, das im Rahmen dieser Untersuchung als der von Liebsch vertretene konzeptueller Moralismus identifiziert wird. In dieser Untersuchung wird auch die von Liebsch vorgenommene Infragestellung der als moralisch gleichgültig bezeichneten Tradition der Kulturphilosophie sowie sein Kriterium der Akzeptanz einer stark normativ geprägten Kultur in Form des Derridianischen Imperativs der bedingungsloser Offenheit für den Anderen als Gast geprüft.

### SCHLÜSSELWÖRTER

Burkhard Liebsch,  
Philosophie des  
Andersseins, radikaler  
Humanismus, Gewalt,  
Kultur,  
Kulturphilosophie

Einige der wichtigsten Beiträge von Burkhard Liebsch, insbesondere die in den letzten Jahren veröffentlichten (vor allem die monumentale Monographie *Ein-ander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*), können letztendlich als Plädoyer zur Verteidigung des Menschen verstanden werden. Dies nimmt Konturen eines einzigartigen Programms an, das durch eine sozusagen *situative, intersubjektive Topologie* durchgeführt wird, in der jeder, sowohl Ich als auch (ein Ich-bezogenes) Du, den Platz/die Rolle eines „Anderen“ erhält, und umgekehrt: jeder kann ein „Nicht-Anderes“ werden, d. h. derjenige, der in einer bestimmten Perspektivierung als der „Erste“ figuriert, d. h. als Subjekt/Ausgangspunkt der „*Ver-Anderung*“ eines „Anderen“. Ein *Anderer* – in einem normativen Sinne, von dem Liebsch ausgeht – wäre derjenige, der, husserlianisch gesagt, nicht *mein* Du ist. In dem Maße, in dem man die Position des Nicht-Anderen, d. h. des Subjekts gesichert hat, gelingt es, eine privilegierte Stellung für sich zu erlangen.

Wenn das Feld des Zwischenmenschlichen nach dem Motto *Der Mensch ist des Menschen Wolf* beschrieben werden könnte, dann wäre der „Wolf“ derjenige, dem es gelungen ist, aus einem „Anderen“ sein „Lamm“ (den *Anderen*) zu machen. M. a. W. basiert die Subjektivierung auf einer Art Objektivierung des Anderen, seiner Instrumentalisierung, die im schlimmsten Fall bis zu seiner Vernichtung reichen könnte. Indem sich Liebsch dafür ausspricht, den Anderen in den Schutz zu nehmen, verteidigt er den Menschen im Allgemeinen – und zwar aus der Perspektive seiner jeweiligen Ausgesetztheit der Sicht, Tat, dem ... kurz – der Macht eines anderen Menschen, der aus ihm „seine“, wenn auch entfremdete, verfügbare, nutzbare nicht-menschliche *Andersheit* macht.

Zunächst sollte auf den – von Liebsch nicht ausdrücklich gemachten – Unterschied zwischen dem Anderen im grammatikalischen und in einem normativen Sinne hingewiesen werden. Der erste Aspekt ist selbstverständlich, kommunikativ unvermeidlich und weitgehend unproblematisch, während der zweite für Liebsch die Personifizierung der Entmenschlichung eines Menschen durch einen anderen Menschen darstellt. Ein grammatikalisch-nominal „Anderer“ zu sein, ist also eine Sache, aber eine ganz andere, situativ-praktisch (für jemanden) ein *Anderer* zu werden. Insofern könnte man vorläufig darüber sprechen, dass Liebsch dazu auffordert, aus keinem Menschen einen *Anderen* zu machen, sowie dass er keine Möglichkeit zulassen möchte, aus mir selbst einen (bloßen) *Anderen* zu machen. Die Hauptsache liegt dabei daran, dass für Liebsch normativ verstandener *Anderer* eng mit Gewalt verbunden ist.

Unter textuellen Anlehnung an Baberowski, formuliert Liebsch dies wie folgt: „Die fragliche Gewalt verändere alles; und wer ihr ausgesetzt ist, wird ein *Anderer*.“ Und dazu noch: „[i]n der fraglichen Gewalt wird, der Mensch nicht, was er ist, er ist niemals ein anderer gewesen (Baberowski 2017: 136).“ (Liebsch 2020: 519) Es geht hier also nicht nur darum, dass Gewalt gegen einen *Anderen* die Äußerung dessen, was er ist, verhindert, sondern es gilt auch umgekehrt: einen „Anderen“ in die Position eines *Anderen* zu bringen, stellt die Voraussetzung für zumindest eine konzeptuelle Gewalt gegen jenen dar. Jemanden in die Position des *Anderen* zu halten, bedeutet bereits den Keim der Gewalt, so dass die „Ver-*Anderung*“ als *situativ-konzeptuell Apriori für jede tatsächliche Gewalt* dient.

Die *Andersheit* fungiert hier nicht etwa als eine der apriorisch-logischen „höchsten Gattungen“ – wie in Platons *Sophistes*, die die Funktion haben, das Sein eines Wesens zu bestimmen. Ein *Anderer* zu sein (im Liebschen Sinne) bedeutet, situativ so zu sein, dass er dadurch gehindert wird, ein „Ich-selbst“ zu werden. Deshalb ist jeder zu einem praktischen Imperativ aufgefordert: Lasse niemanden zu, aus dir seinen *Anderern* zu machen! Das ist ersichtlich auch aus der Perspektive der grammatikalischen ersten Person: „Die fragliche *dark side* wäre [...] die andere Seite unserer selbst und von unaufklärbarer Dunkelheit, die uns seit jeher eignete oder in die wir geraten, wenn wir ‚Andere‘ werden [...]“ (Liebsch 2020: 519) Das Bemühen, Dinge aufzuklären, ist mitbedingt durch die grundsätzliche Unmöglichkeit, alles gleichzeitig, wahrheitlich aufzuleuchten, da es im Prinzip immer etwas Dunkles, Unbeleuchtetes übrigbleibt.

Aber die fragliche *dark side* hat aber auch ihre moralische Dimension; man verweist damit auf etwas, das ekelhaft ist, das deshalb versteckt, im Schatten aufzubewahren ist.

Liebsch zufolge ist die ethische Dimension der intersubjektiven Kommunikation aus noch einem anderen Grund entscheidend. Die Objektivierung des „Anderen“ als *Anderen*, die nach Angaben des Autors zu seiner entfremdenden Unterordnung führt, führt zu einem ähnlichen Ergebnis wie seine scheinbar entgegengesetzte Inanspruchnahme: „Andernfalls würde es sich um eine Art der Vereinnahmung, der Inbesitznahme oder Inklusion handeln, die am Ende keine Spur einer *unaufhebbaren Alterität* mehr verriete“ (Liebsch 2020: 555;; hervorh. d. d. Verf.). Jeder Versuch, einen „Anderen“ in die „Identität“ seines Koakteurs einzubeziehen, stellt Liebsch zufolge, der hier Lyotard folgt, bereits eine Form von Aggression dar und ist damit als eine inakzeptable Form des diskursiv-praktisches Verhaltens zu bezeichnen. Sowohl Inklusion als auch Exklusion sind unvereinbar mit der von Lévinas inspirierten Ethik, einen „Anderen“ wirklich zu respektieren. Und eben dasjenige, das mein „Anderes“ in sich selbst ist, muss, Liebsch zufolge, dauerhaft unzugänglich bleiben: „Als Anderer heißt: in seiner Ander(s)heit, die sich als unaufhebbar in einem anderen Selbst erweist“ (Liebsch 2020: 551). Das Anderssein des (grammatikalisch) „Anderen“ zu respektieren, bedeutet letztendlich seine Unverständlichkeit an Ort und Stelle zu lassen und sowohl theoretisch als auch ethisch eine Art der *responsiven Mystik des Andersseins* zu praktizieren.<sup>1</sup>

Wovor Liebsch den Menschen vor allem schützen will, ist, wie gesagt – Gewalt. Die Gewalt ist jedoch dasjenige, das unsere Kultur auszeichnet, insofern es nämlich nicht nur Gewalt in der Kulturgeschichte gibt, sondern die Geschichte unserer Kultur als „die Gewaltgeschichte“ (Liebsch 2020: 520) bestimmt ist. Die Präsenz der Gewalt wird als oberstes Kriterium für den Wert von Kultur/Zivilisation angesehen (sowohl seitens der theoretisch naiven „Zivilisationsoptimisten“, die Liebsch zu Recht kritisiert, als auch der „Pessimisten“, zu denen – bei aller Konditionalität dieser überstrapazierten Bestimmung – auch Liebsch selbst zählt), so dass die Zunahme von Gewalt eine solche Kultur sogar in Frage zu stellen vermag. Ist jedoch eine gewaltlose Welt möglich? Stellt das Vorhandensein von Gewalt schon den Wert einer solchen Welt entscheidend in Frage? Wäre eine hypothetische gewaltlose Welt – wenn wir für einen Moment die Schlüsselfrage ignorieren, ob die Abschaffung lokaler Gewalt ohne ubiquitäre, totalisierende Gewalt erreicht werden kann (ähnlich wie bei der absoluten Freiheit, die dialektisch der absoluten Nichtfreiheit gleichkommt) – *eo ipso* moralisch gerechtfertigt und wertvoll? Ist die Existenz einer nicht nur „marginalen“ (wenn man so sagen darf), sondern „endemischer“ Gewalt ein Indikator für den Kulturmangel innerhalb einer Epoche oder möglicherweise überhaupt?

Es scheint so zu sein, dass Liebsch zu einer monochromatischen Optik der Geschichte der europäischen Kultur neigt, die er von vornherein als das

<sup>1</sup> „Wenn man den Anderen besitzen, ergreifen und erkennen könnte, [...] wäre er nicht der Andere“ (Liebsch 2018: 209).

Kriterium für das Verständnis und die Bewertung der europäischen Kultur im Allgemeinen heranzieht. Sehr signifikant in dieser Hinsicht ist die folgende rhetorische Frage: „Lehrt geschichtliche Erfahrung [...] nicht viel mehr über die Unmenschlichkeit menschlicher Gewaltverhältnisse?“ (Liebsch 2020: 541) Bevor wir auf den Kern dieser Frage eingehen, stellen wir zunächst fest, dass ähnlich wie bei der Verwendung des Begriffs Anderssein (der ein *situatives Synonym* für Mensch und Menschlichkeit ist) die Wörter „Mensch“, bzw. „menschlich“ hier sowohl im nominalen als auch im normativen Sinne verwendet werden. Wenn aber die Geschichte eine Bühne, auf der wirklich nur die „Unmenschlichkeit menschlicher Gewaltverhältnisse“ gezeigt worden sei – woher käme dann die Vorstellung von einer gewaltfreien, „menschlichen“ Menschheit? Geht es dabei um das moralische Apriori der Menschheit (um nicht zu sagen der europäischen Kultur) oder hat der Mensch vielmehr im Laufe der Geschichte gelernt, seine (normative) Menschlichkeit zu erkennen, zu schätzen und zu praktizieren? Naheliegender ist auf jeden Fall die zweite Option.<sup>2</sup> Die Geschichte stellt also nicht *nur* eine lange Reihe menschlicher Missetaten dar, sondern *auch* die Geschichte der Selbsthumanisierung des Menschen, der, trotz allen unleugbaren Grausamkeiten, lernte, seine eigene Menschlichkeit zu erkennen und zu kultivieren. Dies schließt natürlich nicht aus, dass der europäische Mensch, der im Laufe seiner Geschichte einen höheren Begriff von Menschlichkeit geschaffen hat, trotzdem nicht in irgendeinem Augenblick zu dem Schluss kommen könnte, dass sich die Geschichte irreversibel in Richtung Entmenschlichung bewegt.

Beharren nur auf einer ethisch negativen Seite der europäischen Geschichte als einer „Gewaltgeschichte“ stellt ein einseitiges, zum Teil kontingentes, willkürliches Verständnis dar, das aus einem *fundamentalen Gefühl der Enttäuschung* über die realen historischen Figuren der (europäischen) Menschheit hervorgeht. Übrigens entspringt die tiefe Enttäuschung normalerweise aus einer vorhergehenden humanistischen Idealisierung, woraus eine bittere Trennung hervorgeht. Eine solche Haltung wird durch eine zufällige Erfahrung oder den zufällig in einer Epoche vorherrschenden Ton in der Rezeption der Geschichte bedingt, der als solcher immer anders sein könnte – z. B. dass man darin einen Anlass für humanistischen Optimismus zu sehen könnte, was in der Vergangenheit mehr als einmal vorgekommen ist. Und das ist möglich und genauso legitim wie die Option, die Liebsch vorzieht. Tatsächlich kann die Realgeschichte als Ausgangspunkt für verschiedene, sich sogar gegenseitig ausschließende prinzipielle Weltanschauungen herangezogen werden. Aber dann läge der Ursprung einer solchen Haltung (die schon vor der Interpretation eine Haltung ist) in einer apriorischen Vorentscheidung, also einer zufälligen Neigung – und nicht in einer eindeutigen und allgemein verbindlichen Interpretation der Geschichte. Wenn dies übersehen wird, besteht die Gefahr,

2 Da besteht aber eine weitere Komplikation, denn wenn Liebsch zu Recht feststellt, „dass uns gerade das Menschliche fremd ist, insofern wir nicht wissen, ob es eine universale Grundlage hat, ob jeder an ihm teilhaftig ist“ (Liebsch 2020: 541), dann stellt sich heraus, dass diese Haltung des apriorischen Humanismus, eigentlich das Produkt eines geschichtlichen Lernprozesses sein sollte.

eine singuläre Haltung gegenüber Geschichte, Mensch und Kultur fälschlicherweise zu „universalisieren“.

Genauer genommen ist es schwierig, sich einen Weg für die *Historidizee* vorzustellen, und zwar als des Gegenpols der allgemeinen Verurteilung irgendeiner ihrer Varianten, der nicht ideologisch, wenn nicht sogar im moraischen Sinne zynisch ausfallen würde. Andererseits, die Faktizität des Bösen in sich nicht nur als Indikator für die Unvollkommenheit der Welt zu betrachten – was eine notorische Tatsache ist, sondern auch als vermeintlich krönenden Beweis dafür, dass die Kultur dafür schuld sei, bedeutet: 1) von einem naiven moralischen Idealismus und einem hypothetischen anthropologischen Optimismus ursprünglich auszugehen; 2) und wenn sich herausstellt, dass es in der Realität so etwas nicht gibt; 3) den universellen Schuldigen dafür willkürlich auszuwählen – Kultur/Zivilisation. Der tatsächliche Zustand der Welt, einschließlich des Ausmaßes der Präsenz und Dominanz des Bösen (des Bösen, nicht der Gewalt – weil nicht jede Gewalt immer böse ist, aber jedes Übel ist unhaltbar, auch wenn es zumindest scheinbar keine Gewalt begeht), muss Liebsch zufolge der Lackmустest dafür zu sein, wie die Dinge mit dem heutigen Menschen und seiner Kultur stehen.

Die Modalität der konzeptionellen Überprüfung der „moralischen Wert der Welt“, lässt sich jedoch nicht einfach operationalisieren, insbesondere nicht als etwas, das jeder, der mit gesundem Menschenverstand und moralischem Sinn ausgestattet ist, tun könnte. Da besteht auch die ernsthafte Gefahr, der Ideologie des Humani(tari)smus zu erliegen, indem man „direkt“ von der Feststellung eines (sehr) unbefriedigenden Zustands der heutigen Welt ausgeht (auf den man sich unschwer einigen kann, obwohl es auch Intellektuelle gibt, die in der heutigen Welt leider nichts wesentlich Problematisches sehen), um dann zur allgemeinen Verwerfung der (europäischen) Kultur zu übergehen, die damit bereits praktisch verurteilt gewesen wäre. Damit würde man in einer *moralistisch umgekehrte Kosmodizee* enden.

Wenn die heutige Welt als „schlimm“ bezeichnet wird, dann sollte laut Liebsch dafür die Kultur „verantwortlich gemacht“ werden:

Seitdem lässt sich [...] 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* (Liebsch 2020; 542; hervorh. d. d. Verf.).

Offensichtlich wird hier nur der *konzeptuelle Moralismus* pointiert; die Struktur des Arguments ist aber eigentlich etwas komplexer. Laut Zitat lässt sich der Begriff „Kultur“ nicht etwa nominalistisch verstehen – als bloß formale Bezeichnung für diachronische Tatsache des menschlichen Zusammenlebens in einem zivilisierten Zustand. Liebsch geht stillschweigend davon aus, dass dieses Wort nicht nur einen der möglichen reflexiven Begriffe aus der europäischen intellektuellen Tradition darstellt, sondern dass die *Lebensgemeinschaft*

*einer Zivilisation*, die durch den fraglichen Begriff definiert wird, „wesentlich“ durch ihn bestimmt werden sollte. Wenn bekannt ist, dass das sehr vage semantische Feld dieses Wortes, das kaum durch eine Definition erschöpft werden kann, den Begriff des Wertes und der „Menschlichkeit“ der Kulturgemeinschaft enthält – was übrigens eher eine mit Wünschen gefüllte Projektion ist als etwas, das im strengen Diskurs verteidigt werden könnte –, dann kommen wir zu einem entscheidenden Übergang: Wenn der *Kulturbegriff* normativ stark aufgeladen ist und die Realität der „Kultur“ ihrerseits bei weitem hinter den hohen Standards des entsprechenden Begriffs zurückbleibt, dann ist dieser Begriff als annehmbar zu erklären.<sup>3</sup> Darüber hinaus würde ein Teil der Schuld an der europäischen „Gewaltgeschichte“, die hier beinahe mit der Geschichte der europäischen Kultur gleichgesetzt wird, genau in der Tatsache liegen, dass (neuzeitliches) Europa sich selbst als *Kultur* konzipiert und entsprechend geschichtlich praktiziert hat.

Es ist wichtig zu betonen, dass ohne die zuvor akzeptierte Prämisse der Kultur als Quintessenz der normativ verstandenen Menschlichkeit – was ansonsten in einer konzeptionell strengen Diskurs nicht leicht zu verteidigen wäre – das Argument über die vermeintliche Unvereinbarkeit der Kultur und das, was Liebsch fast umgangssprachlich „das Schlimmste“ nennt, nicht funktionieren könnte. Zur Verdeutlichung: Zuerst hat der *Kulturbegriff* die hohen ethischen Erwartungen von einer geschichtlichen Gemeinschaft der Menschen geweckt, und dann, als festgestellt wurde, dass die Realität der Kultur offensichtlich den Anforderungen eines solchen Konzepts kaum entsprach, wurde das Letztere schlichtweg verworfen – als ob die normative Imprägnierung der *Kultur* durch den „Humanismus“ schuld an der moralischen Unvollkommenheit der menschlichen Welt wäre. Und Problem liegt möglicherweise nicht im Begriff selbst, oder in der „Kultur als solchen“, sondern in dem normativistischen Überforderung dieses Begriffes. Es sollten diesbezüglich noch zwei weitere Fragen gestellt werden: a) Wie können wir wissen, dass das Ethische den Sinn des kulturellen Lebens ausmacht (dies impliziert, die Notwendigkeit einer vorherigen *kulturphilosophischen* Reflexion, die, wie wir schon gesehen haben, für Liebsch umstritten ist)?; b) Welcher Begriff – falls irgendwelcher – „das Schlimmste [in der Wirklichkeit] verlässlich ausschließen“ könnte?

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass Liebsch nicht ausschließlich bei der Missbilligung des Kulturbegriffs stehen bleibt. Er „rettet“ ihn mit Hilfe der Begriffsprägung „kulturelle Lebensformen“: „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 [...]“ (Liebsch 2020: 553). Nun erscheint Offenheit als ein Kriterium der Kulturalität der „kulturellen Lebensformen“, da sich aus dem Vorherigen *ex negativo*

3 Die Motivation für diese theoretische Entscheidung gegen Kulturbegriff ist im Folgenden gegeben: „Und wie steht es mit jenen, von denen es heißt, sie würden den Kulturbegriff postkulturell ‚verabschieden‘? Warum tun sie das? [...] weil sie meinen, *es gebe gar keine Kultur* – zumindest insofern sie als dem jeweils ‚Eigenen‘ verpflichtet oder unterworfen zu sein scheint...?“ (Liebsch 2020: 525–526; hervorh. d. d. Verf.).

schließen lässt, dass Geschlossenheit zu einer *Kultur* nicht passt. Mit anderen Worten: eine „Kultur“ ist entweder offen oder sie ist keine eigentliche *Kultur*. Offensichtlich stoßen wir im Inhalt des Begriffs wieder auf einen normativen Überschuss. Zunächst ist hier zu bemerken, dass diese okkasionale Bestimmung eines grundsätzlichen Begriffs aus zwei Gründen krypto-eurozentrisch ist: a) Das Problem der kulturellen Offenheit bzw. Geschlossenheit ist typisch für die abendländisch (post)moderne Kultur, während es in anderen Kulturen aufgrund der Differenz zwischen der europäischen und eigener historischen Etnwicklung keine entscheidende – falls überhaupt eine – Rolle spielt. Das gilt unabhängig davon, ob konkrete außereuropäische Kulturen tatsächlich relativ offen – wie (einige) fernöstliche Kulturen – oder vielmehr relativ geschlossen sind – wie der islamische Kulturkreis. b) Wenn eine geschlossene Kultur *contradictio in adiecto* ist, lässt sich dann beispielsweise schliessen, dass es keine *islamische Kultur* gibt? Es stellt sich heraus, dass mit einem solchen konzeptionellen Ausgangspunkt nicht nur offene Kulturen als Kulturen betrachtet werden dürften, sondern auch, dass es möglicherweise keine „genuine“ Kultur gibt – wenn die von Liebsch hoch angesetzte moralische und interkulturelle Standards nicht erfüllt werden. Übrigens kann es von Natur aus auf keinem kulturellen Boden eine vollständige, bedingungslose Offenheit geben, da das nur in einem hypothetischen, „kulturlosen Feld“ vorstellbar wäre.

Zweitens, aus rein phänomenologischer Sicht ist das Thema der Offenheit oder Geschlossenheit für das Verständnis der „Natur“ der Kultur m. E. nicht entscheidend, da *Kommunikation* (die nicht nur diesen Doppelparameter, sondern auch etwas anderes beinhaltet), *Reproduktion*, *Vermittlung* usw. normalerweise und zwar zu Recht als Schlüsselindikatoren der Kultur herangezogen werden können. Unterschiedliche reale Kulturorganismen in unterschiedlichen Kontexten können sich sowohl offen als auch geschlossen verhalten. Wenn aus irgendwelchen Gründen zwei Seiten bzw. Kulturen kein gemeinsames Kommunikationsfeld bilden können, wenn kein gemeinsamer Horizont vorliegt, das Idiom (mindestens) einer von ihnen, ihre Institutionen usw. werden sich als Faktoren der Ausschließung der Menschen, die einem anderen Kulturkreis gehören, auswirken. Und zumindest aus Sicht der Kulturphänomenologie (bezeichnenderweise benutzt Liebsch den Ausdruck „Phänomenologie der Offenheit“ [Liebsch 2018: 209]) gibt es hier nichts Strittiges. Aus diesem Blickwinkel betrachtet bzw. unter der Auslassung des Arguments des konzeptionellen Moralismus stellen die Modalitäten von Offenheit und Geschlossenheit nur zwei „gleichursprüngliche“ Ausprägungen der interkultureller, d. h. intrakultureller (Nicht-)Kommunikation dar. Ob in bestimmten historisch-politischen Situationen die Abschottung schädlich und moralisch unzulässig ist, gehört m. E. nicht zu den grundlegenden Fragen der Konstitution einer menschlichen Gemeinschaft.<sup>4</sup> Die Forderung nach bedingungsloser Offenheit, insbesondere

4 Und Liebsch möchte die Offenheit, die er mittels einer typischen sozialen Situation der Gastlichkeit operationalisiert, als eine fundamentale Kategorie der Kultur zu sehen: „Die Welt [...] bietet von sich aus keine ‚soziale‘ Möglichkeiten des Wohnens, der

wenn sie allgemein als *conditio sine qua non* für die Kultur erklärt wird, ergibt sich aus einer Sichtweise des radikalen Moralismus, der zum Teil ernsthaft der Gefahr ausgesetzt werden könnte, ins Ideologische abzugleiten. Dies ist aber nicht mit „einer ‚postmodernen‘ Verherrlichung der Pluralität um ihrer selbst willen“ zu verwechseln (Held, 2013: 25).

Und grundsätzlich sollte das moralisch-philanthropische Ethos nicht den Vorrang haben vor der theoretische Haltung. Jenes ist real in der vorthoretischen (moralischen) Haltung vieler Menschen vorhanden, die man zu Recht als „anständig“ d. h. ausreichend „menschlich“ betrachtet. Dennoch sollte das philanthropische Ethos zumindest vorübergehend hypothetisch-doktrinell „in Klammern gesetzt“ werden, um die uns aktuell angehende „Sache selbst“ der konkreten Untersuchung besser zu verstehen – dies obwohl das endgültige Ziel der Theoretisierung auch sowohl der persönliche als auch der soziale Wohlstand bleibt. Die Wertneutralität sollte eigentlich ein *provisorisches regulatives Kriterium zum Praktizieren der Theorie* sein. Denn schließlich kann der Mensch sich nicht dauerhaft unparteiisch gegenüber sich selbst, seinen Nachbarn und sogar der gesamten Menschheit verhalten. Wird jedoch die Reihenfolge der ethosbezogenen Prioritäten umgekehrt, so besteht die Möglichkeit, dass die nachdrücklich moralisch-philanthropische Haltung (die wir hier als „moralistisch“ bezeichnen) die Theoretiker daran hindert, eine *erreichbare Unparteilichkeit* im Rahmen der Reflexion über die Situation des Menschen, der Menschheit und seiner Kultur auf sich selbst anzuwenden und ihr zu verhelten, in der Theorie zum Ausdruck zu kommen.

Liebsch setzt seine Kritik an der Kulturphilosophie mit der folgenden Argumentation fort, indem er behauptet dass

[die] 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

---

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“ (Liebsch 2020: 550). Ein Anderer kann mir aber nur aus einer kulturellen Welt, oder der Kulturwelt heraus begegnen. Deswegen ist m. E. fraglich, ob „das ursprünglich radikale Angewiesensein eines jeden auf gastliche Aufnahme bei Anderen die Gastlichkeit, [...] dem Anderen als Anderem gilt, den sie immer schon – vor jeglicher kulturellen, politischen und identitären Abgrenzung – hereingelassen haben muss“ (*ebenda*). Demzufolge sollte unbedingte Gastlichkeit die notwendige Bedingung für die Entstehung einer Kultur sein, die dieses Namens würdig sein soll. Die Gastlichkeit selbst ist ihrerseits auch eine Institution der Kultur – eine vorkulturelle oder kulturlose Gastlichkeit ist einfach unvorstellbar. Die Kultur also macht die Gastlichkeit möglich, und nicht umgekehrt. Und schließlich: eine Kultur kann entstehen wenn eine dauernde, transgenerationell stabilisierte, als *Tradition* herauskristalisierte zwischenmenschliche Kommunikation besteht, und nicht wenn ein alternatives kategorisches Imperativ der unbedingten Gastlichkeit gilt.

sie sich insofern jederzeit von ihm distanzieren können [...] 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 (Liebsch 2020: 539; hervorh. d. d. Verf.).

Wenn uns die von der Kulturphilosophie vorbereiteten Kulturlandschaften nicht wirklich angehen – wie Heidegger und ihm folgend auch Liebsch behauptet<sup>5</sup> – muss man fragen: wozu sind sie dann in der Tat da? Wenn die Kultur auf Dauer in einem Zustand der quasiästhetischer Gleichgültigkeit gehalten würde, dann wäre sie als solche fast sinnlos. Und historisch gesehen ist die Kulturphilosophie zu einem Ausdruck der Krise und der Selbstbedrohung des europäischen Menschentums geworden, das sich als *Kultur* konzipiert hat. Es handelt sich offensichtlich um einen roten Faden, der eine ganze Reihe der Philosophen, einschließlich Simmel, Gehlen, Ortega y Gasset, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Anders, späten Husserl, Patočka und andere verbindet; und soweit wir sehen lässt sich das Anliegen dieser Tradition höchstens als „interessant“ bezeichnen. Ein weiteres Problem stellt jedoch der Umstand dar, dass Liebsch stillschweigend aufgrund der berechtigten Ansicht der Notwendigkeit, die Kulturphilosophie mit dem Zustand unserer (individuellen und kollektiven) Existenz zu verbinden, schliesst, dass, wenn es darum geht, Gewalt und alles Dazugehörige zu verhindern, Kultur uns nur oder zumindest in erster Linie moralisch betreffen kann – wenn es darum geht.

Die Kultur betrifft uns aber – oder sollte es zumindest, weil sie die gesamte Landschaft meiner/unserer Existenz durchdringt, weil ich nicht imstande bin, zu verstehen, wer ich bin, was ich will und was meine Lebensprioritäten sind oder sein sollten, wenn ich das soziale Umfeld nicht verstehe, das seinerseits durch und durch als *kulturell* bestimmt und mit dem Kulturellen gesättigt ist. Mit anderen Worten: Kultur ist nicht nur wichtig, um dem moralisch Unzulässigen, Undenkbaren vorzubeugen, sondern – über diese außergewöhnlichen historischen Umstände hinaus – auch wenn es um die Selbsterkenntnis, die Orientierung der Lebenspraxis und die Erhellung der Prioritäten einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder geht.

---

5 „Diese ganze Haltung der unverbindlichen und deshalb gerade *interessanten Kulturdiagnostik* [hervorh. d. d. Verf.] wird nun noch aufregender dadurch, daß sie sich, ausdrücklich oder nicht, zur *Prognose* aus- und umbildet. Wer von den Menschen wüßte nicht gern, was kommt, damit man sich darauf einrichten kann, um für die Gegenwart noch weniger belastet und in Anspruch und Angriff genommen zu sein!“; „Diese weltgeschichtlichen Diagnosen und Prognosen der Kultur treffen nicht uns, sie sind, kein *Angriff auf uns*. Im Gegenteil, sie entbinden uns von uns selbst und führen uns selbst in einer weltgeschichtlichen Lage und Rolle vor. [...] Diese Kulturphilosophie faßt nicht uns in unserer heutigen Lage, sondern sie sieht allenfalls nur das Heutige, aber ganz ohne uns [...]“ (Heidegger 1992: 112). Zu den weiteren Aspekten dieses Problems vgl. Kopriwitsa, 2016.

## Literatur

- Baberowski, Jörg (2017), *Räume der Gewalt*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Heidegger, Martin (1992), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA Bd, 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Held, Klaus (2013), *Europa und die Welt. Studien zur welt-bürgerlichen Phänomenologie*. Sankt Augustin: Academia.
- Kopriwita, Tschasslaw (2016), „Heidegger und der Anthropozentrismus“, *Heidegger-Jahrbuch 10 (Heidegger und der Humanismus)*, Freiburg, München, S. 178–190.
- Liesch, Burkhard (2020), „Zu den *Dark Sides* „ausgesetzten“ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen ton in der Kulturtheorie“, *Philosophy and Society* 31(4): 515–568.
- . (2018), *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*, Bd. I: *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*. Freiburg im Breisgau, München: Karl Alber.

Tschasslaw D. Kopriwita

### Beyond Radical Humanism. An Attempt to Critically Confront Liesch's Heterocentrism

#### Abstract

Methodologically, heterocentrism is the principal starting point of several recent Liesch's theoretical contributions, the meaning of which is simply to be taken as the protection of man. In one decisive sense, for him, keeping someone in a position of otherness already contains the germ of violence: making an other leads to alienating subordination. In this paper, we examine the (un)sustainability of the author's universal interpretive thesis that the history of our culture is a history of violence: it turns out to be structurally unprovable and partly arbitrary. The starting point of such a generally negative attitude is what we call Liesch's conceptual moralism. Our research also re-examines Liesch's interrogation of the tradition of philosophy of culture as morally indifferent, as well as his criterion of acceptability of normatively impregnated culture in the form of the Derridean imperative of unconditional openness to the other as a guest.

**Keywords:** Burkhard Liesch, philosophy of otherness, radical humanism, violence, culture, philosophy of culture

Časlav D. Koprivica

## S one strane radikalnog humanizma. Pokušaj kritičkog suočavanja s Libšovim heterocentrizmom

### Apstrakt

Metodološki heterocentrizam načelno je polazište nekoliko Libšovih teorijskih priloga posljednjih godina, čije se značenje naprosto sastoji u uzimanju u zaštitu čovjeka. U jednom odlučujućem smislu, za njega već nečije dovođenje u položaj drugosti već znači klicu nasilja, tako da njegovo podrugojačenje već dovodi do otuđujuće podređenosti. U ovom radu ispituje (ne)održivost autorove univerzalne interpretativne teze da je povijest naše kulture povijest nasilja, što se ispostavilo kao strukturno nedokazivo i djelimično arbitrarno. Polazište takvog generalno negativnog stava je ono što nazivamo Libšovim konceptualnim moralizmom. U istraživanju takođe preispituje Libšovo dovođenje u pitanje tradicije filozofije kulture kao moralno indiferentne, kao i njegov kriterij prihvatljivosti normativno impregnirane kulture u obliku deridinskog imperativa bezuslovne otvorenosti za drugoga kao gosta.

Ključne reči: Burkhard Libš, filozofija drugosti, radikalni humanizam, nasilje, kultura, filozofija kulture