

Filozofija i društvo, godište XXXI, broj 4
izdaje / published by
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Kraljice Natalije 45, Beograd, telefon: +381112646242
Email: institut@instifdt.bg.ac.rs
www.instifdt.bg.ac.rs

IZDAVAČKI SAVET / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Athena Athanasiou, *Athens*; Jovan Babić, *Beograd*; Petar Bojanić, *Beograd* (President); Miran Božović, *Ljubljana*; Igor Cubarov, *Moskva*; Mario de Caro, *Roma*; Ana Dimiskovska, *Skopje*; Eric Fassin, *Paris*; Aleksandar Fatić, *Beograd*; Christoph Hubig, *Darmstadt*; Kornelia Ičin, *Beograd*; Dejan Jović, *Zagreb*; Jean François Kervegan, *Paris*; Cornelia Klinger, *Wien*; Nicholas Onuf, *Miami*; Luca Taddio, *Udine*; Ilija Vujačić, *Beograd*; Alenka Zupančič, *Ljubljana*; Kenneth R. Westphal, *Istanbul*

REDAKCIJA ČASOPISA / EDITORIAL BOARD

Jan Müller, *Universität Basel*; Maurizio Ferraris, *Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino*; Peter Klepec, *Slovenska akademija znanosti in umetnosti Ljubljana*; Snježana Prijić-Samaržija, *Sveučilište u Rijeci*; Željko Radinković, *IFDT*; Bojana Radovanović, *IFDT*; Michal Sladeček, *IFDT*; Aleksandar Dobrijević, *Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*; Jelena Vasiljević, *IFDT*

redakcijafid@instifdt.bg.ac.rs

Urednik izdavačke delatnosti / Managing Editor
Predrag Krstić

Glavni i odgovorni urednik / Editor in Chief
Srđan Prodanović

Zamenici urednika / Deputy Editors
Miloš Čipranić, Marko Konjović

Sekretari redakcije / Secretary
Milan Urošević, Biljana Albahari

Prilozi objavljeni u *Filozofiji i društvu* indeksirani su u Web of Science (ESCI), Scopus, ERIH PLUS, Philosopher's Index, EBSCO, PhilPapers, ResearchGate, Genamics JournalSeek, Google Scholar, J-Gate, ProQuest, ReadCube, Europeana Collections, Journal Index, Baidu Scholar

Dizajn: Milica Milojević

Lektura: Edvard Đorđević

Grafička obrada: Sanja Tasić

Štampa: Donat Graf, Beograd

Tiraž: 300. Časopis izlazi četiri puta godišnje.

Cena 350 dinara; godišnja pretplata 1200 dinara.

Objavlivanje časopisa finansijski pomaže Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Radove objavljene u časopisu nije dozvoljeno preštampavati, u celini ili u delovima, ukoliko nije naveden izvornik.

Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

FILOZOFIJA I DRUŠTVO
PHILOSOPHY AND SOCIETY

broj 4 2020.
godište XXXI

Beograd 2020.
YU ISSN 0353-5738 UDK 1+316+32
3

FRANZ ROSENZWEIG ON COMMUNITY

FRANC ROZENCVAJG O ZAJEDNICI

- 451 Roberto Navarrete Alonso
Worldly Community and Community of Blood in *The Star of Redemption: A Critical Approach from Helmuth Plessner's Anthropology*
Svetovna zajednica i zajednica po krvi u *Zvijezdi iskupljenja*: kritički pristup sa pozicije antropologije Helmuta Plesnera
- 467 Giacomo Petrarca
Totality and Community: Rosenzweig versus Hegel
Totalitet i zajednica: Rozencvajg nasuprot Hegelu
- 481 Olga Belmonte García
Love at the Right Time: The Recognition of Others in Franz Rosenzweig
Ljubav u pravo vreme: priznanje drugih kod Franca Rozencvajga
- 497 Petar Bojanić
Presentation of the "Das Feuer oder das ewige Leben" (3.1) of Rosenzweig's *Stern der Erlösung*
Predstavljanje "Das Feuer oder das ewige Leben" (3.1) Rozencvajgove *Stern der Erlösung*

KULTUR IM ZEICHEN DES ANDEREN

KULTURA U ZNAKU DRUGOG

- 513 Željko Radinković
Vorwort
Predgovor
- 515 Burkhard Liebsch
Zu den *Dark Sides* „ausgesetzten“ kulturellen Lebens. Einspruch gegen den neuerdings erhobenen optimistischen ton in der Kulturtheorie
O *Dark Sides* „izloženog“ kulturnog života. Primedba u vezi sa odnedavno podignutim optimističnim tonom u teoriji kulture
- 569 Una Popović
The Silence of the Other: The Voice and the Sign
Tišina drugog: glas i znak
- 577 Tschasslaw D. Koprivitz
Jenseits des radikalen Humanismus. Ein Versuch der Kritik des Heterozentrismus von Burkhard Liebsch
S one strane radikalnog humanizma. Pokušaj kritičkog suočavanja s Libšovim heterocentrizmom
- 588 Rastko Jovanov
Negative Emotionen und Kultur
Negativne emocije i kultura
- 600 Željko Radinković
Hermeneutik des Anderen
Hermeneutika Drugog



STUDIES AND ARTICLES

STUDIJE I ČLANCI

- 615 Jelena Mijić
The Advantages of Neomooorean Antiskeptical Strategy
Prednosti neomurovske antiskeptičke strategije
- 629 Georgios Tsagdis
Share of Death: Care Crosses Camp
Udeo smrti: briga prelazi logor
- 649 Zona Zarić
Human Rights: Moral Claims and the Crisis of Hospitality
Ljudska prava: moralni zahtevi i kriza gostoprimstva
- 661 Submission Instructions
Uputstvo za autore

I

FRANZ ROSENZWEIG ON COMMUNITY

FRANC ROZENCVAJG O ZAJEDNICI

Roberto Navarrete Alonso

WORLDLY COMMUNITY AND COMMUNITY OF BLOOD IN *THE STAR OF REDEMPTION*: A CRITICAL APPROACH FROM HELMUTH PLESSNER'S ANTHROPOLOGY

ABSTRACT

This work offers a critical approach to Franz Rosenzweig's conception of community in *The Star of Redemption* based on Helmuth Plessner's political anthropology. First, it presents Plessner's critique of social radicalism and of the apoliticism of the German spirit, and its parallelism with the Jewish spirit. Second, it delves into the passage from *Hegel und der Staat* to *The Star* in a communitarian key. Third, it dwells on the difference between community of blood and community of faith in Rosenzweig, together with his theological-political translation into the distinction between the eternal people and the peoples of the world. Last, as a conclusion, it makes manifest the apoliticism of the Rosenzweigian proposal, and therefore, its incapacity to give an answer to the political problem in Weimar, of which its catastrophic consequences Rosenzweig did not know.

KEYWORDS

society, community,
politics, religion, blood

Introduction: Social Radicalism, Antisemitism, and Judaism

The relation between community and society represents one of the most decisive gravity points around which the philosophical political reflection spins at the end of the 19th century and the beginnings of the 20th. Its conception in terms of a radical opposition developed by Ferdinand Tönnies in its great work from 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, amounted doubtless to a true milestone for the ones that followed him. Thus, in 1924, Helmuth Plessner (2015: 11) began his *Grenzen der Gemeinschaft* referring to Tönnies' proposal, but in order to put it into question and to posit, instead, according to the basis of his political anthropology, the existence of a sort of dialectical relation between both forms of human association: a natural and immediate one, proper to a community in which the individual dissolves, and another of artificial character which allowed the safeguard of the individuality. The limits of the community should be established by the society, in the same way in which the ones of the latter are given by the sphere of familiarity that the community represents. In this way, Plessner advocated for finding a sort of middle term

or equilibrium, which would allow the survivance of the individuality without falling into social atomism, or, to the contrary, that would guarantee the existence of a common fund out of which the singular individual would emerge, without detaching itself completely from it. In contrast to Tönnies, Plessner did not think that Modernity, in short, resulted in the destruction of the communitarian bonds, but in their limitation; the maintenance of these limits, as a matter of fact, was deemed crucial during the Weimar period in view of the progressive rise of the most radical political options in the *Reichstag*: the communitarianism from the left, represented by the Communist Party, and from the right, captained by the Social National Party as the most bloody -and in the end triumphant- variant of both the *Jugendbewegung* and the German Conservative Revolution.

Plessner's political anthropology heralded thus a philosophical resignification of the public sphere, which a large part of the German *Intelligentsia* had let slip into oblivion, and, in particular, a civilization of Carl Schmitt's concept of the political or, in other words, of the difference between friend and enemy as the specific political criteria (Schmitt 2007: 26 ff.; Plessner 2018: 53 ff.). As for the first point, Plessner's aim was none other but Martin Heidegger, who in *Being and Time* had relegated the *Öffentlichkeit* to the sphere of the impropriety of existence, and whose *Dasein* found its realization in the *Innerlichkeit*, which is apolitical by definition. As Plessner assigned himself to show in *Die verspätete Nation*, this gesture was common in the German Protestant tradition, in relation to which Heidegger could well be considered the last station - which can also be said of Schmitt himself, whose vindication of the political involved an emphatic rejection of politics understood as a discussion in the public sphere and, consequently, as a vindication of the forms of association or human grouping that find their base in a substantial homogeneity or equality of the people. In fact, Plessner's search of an equilibrium between community and society can be understood as one of an equilibrium between the Western tradition, particularly the French political tradition, and the Centro European tradition, proper to Germanic peoples. The aforementioned gesture, that is, the one of a refuge in interiority, was in fact a nonpolitical move which Thomas Mann described in its perfection in his 1918 *Betrachtungen eines Unpolitischen*: rejection of civilization for the sake of culture, and of parliamentary democracy in favor of authoritarianism, but also of civil society by way of a national community that finds its juridical realization, that is its representation, in the State institutions, and ultimately in the decisive and deciding figure of the sovereign as incarnation of the whole life of the State (*Staatsleben*).

Seduced by culture, the German bourgeoisie preferred its subject condition rather than its active implication in public affairs (Lepenies 2006). It could not find in them any fulfillment whatsoever, but just a distraction: pure worldly, secular mediocrity, which was not worth at all in comparison with the heights of the religiosity aura that *Bildung* could lead to, at least since Fichte (Koselleck 2006: 105–158). We are facing here the distinction, advanced by Friedrich Meinecke (1911: 1–20) in that swan song of German nationalism that was his

Cosmopolitanism and the National State, between the political nation-State, whose rise in history dated in 1789, and the cultural nation-State, the true aspiration of the German people, which, according to certain metaphysics of history linked to the notion of destiny, distinguished it from all other peoples of the world. Product or not of a mythic symbiosis (Traverso 1995), Plessner found here a perverse connection between the German and the Jewish peoples that he made manifest in the observations he added to the first edition of the work that was published later as *Die verspätete Nation*:

Once and again, we hear that all antisemitism is nothing more than mere professional envy. This is true to a large extent, but it does not explain the specific nature of the ideological masking and justification. We can get closer to this nature if we speak of competence in a more profound sense, having in mind not much the business or the status but the destiny of the two adversaries. Both are “peoples” and more than States. Both are in their disequilibrium with respect to the State and in their situation of wait imposed by history, witnesses of a past world that has vanished and guarantors of a world order yet to come. Both are unhappy and their grandiosity consists therein: they are from the day before yesterday and of the day after tomorrow, without rest in the present (Plessner 1935: 184 f.)

Opposite to the materialist accounts of antisemitism, Plessner presents here a motive of spiritual, philosophic and historical nature that points to the existence of a certain essential community between Germanness and Judaism: both peoples would share a metahistorical and metapolitical character that would have allowed German Jews to feel especially comfortable in the context of German culture, with independence even of the traditional anti-Jewish pogroms and their own political emancipation. However, emancipation should have been enough in a nation-State with a fundamentally political base such as the French Republic, while in Germany it was accessory, extrinsic: the Germanness of German Jews was not encrypted in their condition of *Staatsbürger*, despised by the German people itself, but in its assimilation to the German Protestant *Kultur*. The infamous proclamations of the parasitism of German Jews did not have to do in essence with economic or professional elements, but with cultural aspects, that is with a supposed Judaization of the German *Volksgeist*. In fact, this logic is not strange to cultural Zionism, endowed with special relevance in the Weimar Germany: adversaries of the assimilationism that represented, for instance, Herman Cohen, intellectuals like Martin Buber or Gershom Scholem saw in this acculturation a Germanization and Christianization of the Jewish people contrary to its very existence as a national community with the singular destiny conferred by its “chosen people” condition.

Franz Rosenzweig, to whose conception of community this work is dedicated, was very conscious of the dissolution of German Judaism to which this position led to, such as that of Cohen, who nonetheless had been his master in the study of the sources of the Jewish tradition. In contrast to Buber or Scholem, however, he did not opt for the return to Palestine as a medium for

the recuperation of Jewish life, but for a dis-assimilation (*Dissimilation*) of the Jews that would take place in the midst of Germany itself¹. Its contribution, in this sense, was given by the foundation of a true community of study, the *Freies Jüdisches Lehrhaus*, in the city of Frankfurt, that would stand against the assimilationist tendency of the 19th century *Wissenschaft des Judentums*. The foundation of the *Lehrhaus* meant without a doubt a crucial moment in Rosenzweig's vital and intellectual trajectory and led to the posthumous interpretation of the author of *The Star of Redemption* as a master of Judaism, to which his collaboration in the *Verdeutschung* of the Hebrew Bible with Buber also contributed. Rosenzweig's educational project aspired to be a practical application of the conception of Judaism developed in its capital work. Hence, its creation did not have a political pretension whatsoever: its intent was of a strictly cultural nature - an application of the *Bildung* ideal to the Jewish community of Germany- and thus apolitical, as apolitical was the Judaism of *The Star*. It is not in vain, from this point of view, that the study and interpretation of tradition became for Rosenzweig, at least after the end of the Great War, a true existential haven which allowed him to stay in the margins of the political events of the era, the analysis of which, by 1917, Rosenzweig was still engaged in (Rosenzweig 1984: 241–368). If the return to Judaism in 1913 had not been a barrier for him to participate in the battlefront of the First World War, it was the very course of it that in the end tipped Rosenzweig's vital scale in favor of the *Maguen David* (Avineri 1988: 831–838).

The political disillusionment that the experience of war meant for Rosenzweig was decisive for his definitive (re) Judaization and, in the first place, for the writing of *The Star of Redemption*. To a certain extent, it is not inaccurate to conclude that the consummation of what started in the notorious *Leipziger Nachtgespräch*² with Eugen Rosenstock -with whom later, in the middle of the war, he held a passionate dialogue about the relation between Judaism and Christianity (Rosenzweig – Rosenstock 1971) - signified a de-politization of Rosenzweig thought, even when the third book of *The Star* could be interpreted as a critique (literally *avant la lettre*) of Carl Schmitt's political theology (Navarrete 2017a). Too often, in any case, the insistence in his role of master of Judaism, encouraged by some of the claims of Rosenzweig himself, as well as by the editorial policy of the family following his early death, and consolidated by the publication of the only available biography of him (Glatzer 1961), has attempted to forget that, in the path to *The Star*, a first great contribution to the history of philosophy is to be found: his book about Hegel's idea of the State, inspired in chapter 11 of the already mentioned

1 Rosenzweig refers to this dis-assimilation in connection to his educational project, to which we will refer immediately, in an entry of his diary dated April 3rd of 1922 (Rosenzweig 1979: 770). About this issue see also: Navarrete 2015: 109-134.

2 The nocturnal conversation that caused in Rosenzweig, impressed by Rosenstock, the decision to convert to Christianity and finally, of returning to Judaism. That conversation was the background of the interchange of letters to which we will turn immediately.

Weltbürgertum und Nationalstaat by Meinecke, who at that time supervised, as *Doktorvater*, the work of the young historian of ideas that Rosenzweig was before the First World War. It would be unfair to place the author of *Hegel und der Staat* among the defenders of the Ideas of 1914, since he never supported nationalist positions and even his own interpretation of the Hegel's political ideas, against the reading among others of Meinecke, advocated for a revision of the characterization of the Swabian philosopher as a German national thinker (Rosenzweig 2010: 526–533). Nonetheless, his approach to the (a)political problem of the community, was brought about precisely by his study of the philosophy of the State in Hegel, and therefore, it is mediated by the long existing tradition that Plessner, as we know, identified as the driving force of what came to be *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (*The Destiny of the German Spirit at the End of its Bourgeois Epoch*)³. Besides what Heidegger could have taken from Rosenzweig in secret (Möbuß 2018) as well as the most notable difference between the two in reference to the influence that they both had on the German philosophical landscape during the Weimar Republic, one and the other incarnate, from Germanness and Judaism respectively, the same “political indifference of the spirit” denounced by Plessner (2018: 87) at the last breaths of the failed Weimar democratic project.

Society and Community from Hegel to *The Star*

If we take into account the centrality of the concept of *Gemeinschaft* in Rosenzweig's thought, not to mention the notorious position occupied by Tönnies in the German intellectual scene of the time, the fact that the former never mentions –either in any of his published works, in life or after his death– the work of the latter about the forms of human association to which we referred at the beginning of this work⁴. His contempt for society is visible in *The Star of Redemption*, where he refers to its concept as “purely worldly” (*allzuweltlich*) (Rosenzweig 2005: 301). Actually, it appears just in four occasions, one of them in relation to Hegel, through whom he tells us in *Hegel und der Staat* (Rosenzweig 2010: 391) the expression *bürgerliche Gesellschaft* acquired its “eminent sense” (*ausgeprägten Sinn*), which he describes in the following way:

The common life [*Gemeinleben*] of human beings in the great associations [*Verbände*] and even in the State and beyond the State, to the extent in which it was

³ This was the original title of *Die verspätete Nation* in 1935.

⁴ Rosenzweig did not even had an exemplar of *Gemeinschaft und Gesellschaft* in his library, as it shows the corresponding register. For that matter, it is at least worth to mention the fact that Tönnies published a review of *Hegel und der Staat* in the *Zeitschrift für Politik*. In it, he remarked in an implicit way the moderate reading of Hegel by Rosenzweig, since it does not get into the heroization of the Swabian philosopher by its first biographer Karl Rosenkranz, nor in his condemnation by Rudolf Haym (Tönnies 1924: 173 f.).

not the same State life but that it was found in relations more or less wide with the State [...] In the civil society rules that perspective that only wants to know about the independent individuals associated “by the necessities of the individuals and with a *juridical system* as an instrument for the security of the people and of property, and with an *external organization* for their interests, particular and common”. This is the “*External State*”, the “State of necessities”, the “State of the understanding” (Rosenzweig 2010: 392)⁵

As a system of reciprocal dependencies, which is how Hegel calls the civil society, “the economy [...] is its original content” (Rosenzweig 2010: 392). Consequently, as a member of the civil society, the human being is considered as a “person”, whose free will realizes or exists as an owner, not as a carrier of the State (*Staatsträger*) or a citizen (*Staatsbürger*). This latter does not exist as such in the phenomenal world of the ethical which is the civil society, in which the ethnicity loses the content which it found in the family and appears just in a formal way, but it finds its existence in the substantial unity of the ethical community the State as an end in itself consists in. In the State, therefore, the free will of the individual, from which community derives, reaches its supreme right and, at the same time, complies with its supreme duty: to be a member of the State (Hegel 2009, § 258). As early as August 1910, Rosenzweig had recorded in his diary this characteristic of the Hegelian conception of the State and its relationship with the individual: “The individual’s truth is transferred to the community” (Rosenzweig 1979a: 106), that is, to the *Volk*, whose *Geist* the State represents. At that time, nonetheless, he established a barely accurate comparison between the Hegelian and Marxist models, as if the only difference between them in this respect rested in the material or sensible character of the “economic community” (*Wirtschaftsgemeinschaft*) in Marx. In the text published in 1920 but finished in its essential part right before the break of the war in 1914, Rosenzweig (2010: 469) corrects this first impression: Hegel’s civil society is conceived in materialist terms, in such a way that Marx’s intervention would only consist in the substitution of the State for the civil society, as well as of the State’s credo (*Staatsgesinnung*) for the class consciousness. Maybe this could be true for Marx, however, as “founder of social democracy” (Rosenzweig 2010: 467), but not, of course, for the form of social radicalism that Marxism represented, the communitarian ethos of which is not to be discussed.

Besides this last consideration, in the Final Remarks of *Hegel and the State*, added by Rosenzweig at the end of the Great War, when he already had the experience of the damage caused by nationalism, Meinecke’s disciple corrects his master indicating that, in the path from Hegel to Bismarck, the ideologues of the II *Reich* and in particular Heinrich von Treitschke would have proceeded to a sort of nationalization of the Hegelian idea of the State (Rosenzweig 2010: 527 ff.). According to Rosenzweig’s interpretation, the liberal element in Hegel’s philosophy of the State did not have any connection with the idea of

5 Hegel’s citations come from the paragraphs 157 and 183 of his *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

nation. Hegel and Treitschke agreed on conceiving the State as a goal, but the first led the will of the individual to it, while the second made the same with the nation: one might consider Hegel as linked to the national idea just as a philosopher of history, not as a philosopher of the State. The statement that “the new *Reich* had at its cornerstone something that was strange or at least unnecessary to the Hegelian ideal” (Rosenzweig 2010: 530) can be considered a defense of Hegel and of the potentialities of his conception of the State, or at least his exculpation of what happened between 1914 and 1919. However, the damage was already done: “We are at the end. We feel it today, when Bismarck’s era has come to an end, at whose threshold Hegel’s life is situated as the thought before the action” (Rosenzweig, 2010: 526) It was about the end of a historical era: the long 19th century, as it is called by Eric Hobsbawm (1962; 1975; 1987); and about the end of a world: *The world of yesterday* described by Stefan Zweig (1947) in his memoirs. But also, about the end of the political hopes of Rosenzweig, to which Meinecke’s disciple responded with the decision to obey the “dark impulse” that he referred to with the expression “my Judaism” (Rosenzweig 1979b: 680). The collapse of the *Reich* not only left a desolated field in history, but also in Rosenzweig’s path: the author of *Hegel and the State* cleared the way for the author of *The Star of Redemption* (Rosenzweig 2010: 17 f.; Rosenzweig 1979b: 679 ff.).

Community of Blood and Community of Faith

The crystallization of Rosenzweig’s New Thinking in his *opus magnum* means in general terms a rupture with Hegel as the culmination of Classical German Philosophy, and, from a broader perspective, of Idealism as a whole, to which Rosenzweig refers as well as *denkende Philosophie*, just as this has been cultivated from Ionia to Jena. This does not mean that it is not possible to identify the presence of certain Hegelian elements in *The Star*, as I have shown elsewhere (Navarrete 2016). One of such elements, certainly not accessory for the system of philosophy that represents Rosenzweig’s major work, is the relation between Judaism and Christianity, the thematization of which by the young Hegel (1907: 241–342) in *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, somehow, the philosopher from Kassel inverts. This is not a minor question for the topic concerning us. To the contrary, the conception of both religions by Rosenzweig depends intimately on their relations to revelation and community. This is how he puts it into words before the First World War in an entry of his diary dating from June 20th, 1914, regarding Hermann Cohen:

Judaism has its unity by nature in blood, that is, behind it, in the idea through the prophetic revelation, that is to say, in front of itself. To the contrary, Christianity, is a church just by way of the development that emerges from the person of Jesus, that is, it has to have its revelation behind itself, because it is not here a matter of a natural community but of a community founded on revelation (Rosenzweig 1979: 158)

In his letter to his parents on June 21st, 1916, that is, still two years later, Rosenzweig insists on this same idea: “Only Christianity begins with believing; Judaism, on the contrary, begins with community, and in turn Christianity *leads* towards “community”, whereas Judaism leads to believing” (Rosenzweig 1979a: 201). This idea, namely, that Judaism is a natural community that is directed towards the accomplishment of the promise, while Christianity is a community founded in the promise of the future accomplishment of community, is the base from which Rosenzweig conceives the correlation between both religions as the condition of possibility of redemption, as well as, in consequence, their respective relations to the world. In this way, when he asks himself for “the formation of mutual participation [*Gemeinschaftsbildende*] in this mutual participation of Christianity [*Gemeinschaft der Christenheit*]” (Rosenzweig 2005: 361) his answer is clear: its expansion to the whole wide world by its missionary activity. Christianity is a “mutual participation of bearing witness [*Gemeinschaft des Zeugnisses*]” (ibid: 361), that is, of the testimony of itself as the only way that leads to redemption, identified with Christ’s *Parousia*:

In the testifying to the mutual participation [*Gemeinschaft*] the way must be testified to at the same time. The mutual participation [*Gemeinschaft*] becomes one through the testified faith. Faith is faith in the way. Everyone who is in the community knows that there is no other eternal way than the way he is taking. Belonging to Christianity, he knows his own life is on the way that leads from the coming to the coming again of Christ. (ibid: 363)

This interpretation of Christianity is founded in the words that John put in the mouth of Jesus as he said farewell to his disciples after the Last Supper: “I am the Way, the Truth, and the Life. No one goes to the Father if not through me” (John 14:6). Rosenzweig adopted this position regarding Christianity *from the beginning*, that is to say, from the moment in which, after he decided to convert to the Christian faith, he made the decision to remain in Judaism. In fact, this is the central argument of the letter addressed to Rudolf Ehrenberg on October 31st, 1913, in which he informs for the first time about this true event of his personal existence. It is worth to cite it *in extenso*, despite its length:

Christianity recognizes the God of Judaism, not as God, but as the “Father of Jesus Christ”. It holds itself to the “Lord”, but because it knows that He is the only way to the Father. He stays all days, to the end of the world, as the Lord of His Church. In this moment, nonetheless, He stops being the Lord, and He as well will be subjected to the Father and the Father will then be, All in All. We agree about the meaning of Christ and His Church in the world: no one gets to the Father if not through Him.

No one *goes to* the Father, but it is a different matter when it is no longer needed to go to the Father, because one is *already* in Him. And that is the case of the people of Israel (not of the individual Jew). The people of Israel, elected by its Father, turns its eyes, firmly, beyond the world and history, to that last, very far point in which the Father of Israel will be One and Unique (“All in

All"!)). In that point in which Christ stops being the Lord, Israel stops being elected. In that Day, God loses the name in which only Israel calls Him. God is no longer "its" God. Now, until that day comes, the life of Israel consists in anticipating that eternal day by way of confession and its mode of acting, in being in the world as a living sign of that day, as a people of priests, in sanctifying the name of God by way of the Law, through its proper holiness (Rosenzweig 1979a: 134 f.)

Here we find ourselves facing the distinction between "the peoples of the world" and "the people at the goal" (Rosenzweig 2005: 348), a truly theological-political kernel of *The Star of Redemption* and, in the same measure, a capital question in relation to the Rosenzweigian conception of community. This theological-political element is already present in the aforementioned letter, when, at the beginning of his report to his friend, Rosenzweig refers to the "baton" of the church and to the "broken scepter" of the synagogue. This scheme appears developed later, already in the letter exchange held by Rosenzweig with Rosenstock, before finding its exposition, finally, in the third book of *The Star*. According to the interpretation of its author, the historical development of Christianity, that is, of the church, would have its origin in a "Judaization of the pagans" (the *goyim*, that is, the nations: ἔθνη) and it would have resulted in a "Christianization of the concept of a 'people'" that Rosenzweig identifies with nationalism (Rosenzweig – Rosenstock 1971: 130 ff.). So, this would be nothing but a secularization of the Jewish content by antonomasia: the election, which, universalized and made worldly, would translate itself into a "messianic politics" by means of the identification of the *salus and fides* of the peoples of the world, that is, through a divinization of the *civitas terrena* (Rosenzweig – Rosenstock 1971: 132 f.). "Nationalism expresses not merely the people's belief that they come *from* God [...], but that they go *to* God", Rosenzweig writes to Rosenstock (1971: 131), from which it can be inferred that ethnic or national communities (*völkische Gemeinschaften*) would come to assume, in a worldly manner, the way of being of the community Christianity would consist in. Or, rather, to the contrary: Christianity realizes itself through the "worldly mutual participation" (*weltliche Gemeinschaft*) that is the national community. If at first, as we will see in the case of the Jews, Christians found their Kingdom outside the world, according to the word of Christ himself, in its final stadium, Christianity would become world through the nation "from the moment there is the possibility of a Christian State, that is, since the Reformation" (Rosenzweig 1984: 114).

Worldly Community and Eternal People

The influence of Hegel's metaphysics of history, and at least in some measure of the State, is barely discussable at this point. In his Philosophy of Objective Spirit, or of Right, Hegel (2009, §270; 1992, §552), in effect, had identified the Christian religion, as a religion of freedom, with the "basis" (*Grundlage*) of the

rational-ethical State, as the very substance of ethicality itself, which would realize itself fully in the State institution. As it is obvious, Hegel was thinking, just as Rosenzweig, in Lutheranism. In fact, it is not but his interpretation of Hegel's couplet about the rationality of the actual that Rosenzweig puts into play here.

“What is rational is actual” [...] This is not valid in general and forever, but since it turned into an ethical exigency and criteria of human institutions through Christianity, by means of the idea of the Kingdom of God on Earth. It is actually valid since then and because it imposed to the action the task of actualizing reason in the world. Thus (from then on!), knowledge was confronted to the task of examining how reason has implemented itself in actuality (that turned into that since then!). Just because the rational has been made actual – principle of action –, just because of that the actual is now rational – principle of knowledge –. The second part of the phrase, that against Hegel's usage is always presented as the kernel of this thought – “the Hegelian affirmation of the rationality of the actual” –, is just the consequence of the first part, namely of the revolutionary idea of the actuality of the rational. The second member of the proposition, that founds the knowledge and shows how the State of our age of the world must be understood, presupposes the premise of the interpretation of history which expresses the vital ethical principle for this State. (Rosenzweig 2010: 355 f.)

Although, as we saw earlier, Hegel derived the ethical community from the free will of the individual and, in the same sense, did not situate the nation at the base of the State, the German nationalist thinking just needed to put the Hegelian philosophy of history and the relation between Christianity and State in which was founded, at its service, in order to turn the survival of the nation (*salus*) into an object of faith (*fides*), that is, to divinize or spiritualize the national community, which is strictly worldly in its origin. The State, thus, turned into the instance of mediation that allowed, at the same time, the secularization (*Verweltlichung*) of the spirit (Christian) and the spiritualization (Christianization, in short) of the world (of the peoples). The absolutization of the ethical community of the people, before which the individual can only sacrifice itself, in which it must dissolve itself in order to realize the right to its own realization, finds this way its finest expression. As far as individuality or personality are concerned, the human being is thought to be only part of the communitarian whole, just as it happened, according to Rosenzweig (2005: 64), in the Greek polis: “The ancient individual does not [...] lose himself in the community in order better to find himself in it, but quite simply to build it” and “the community is an ultimate reality for the individual, beyond which he cannot see”. The Christianization of the political communities, of the peoples and States, definitely, would have added a messianic sense to this “being closed to the outside” and “unconditional characteristic within” (ibid: 63) common to all worldly *Gemeinschaft*.

From this point on, there is no difference for Christians between a war of faith or a religious war and a war of the State or a worldly one: The Way to the goal that, from its origin, Christianity represents for the peoples of the

world, becomes in its final era universal history, whose carriers are the States (ibid: 354). The goal to which the Christianized peoples are moving towards is achieved not only by the pure missional activity of the church as a testimony of faith, but through the (false) *eternalization* of national communities that the State's machinery produces by means of the dialectic of right and violence, war and revolution, in which it is grounded (ibid: 352–354). It is only this way that it can emulate the eternal people that is the community of blood which in Rosenzweig interpretation the people of Israel would consist in.

The ethnic, popular or national community (*Volksgemeinschaft*) that is also the chosen people, distinguishes itself from the rest by the fact that only this community satisfies itself with its own blood. It does not need the State, nor, consequently, universal history, to find the guarantee of its eternity. Just in it blood and spirit are one and the same thing: only this community is both people and religion, that is, people in terms of religion, and religion in terms of people. As such, it has no will of eternity, because eternity has already sprouted in it. This way, it can abandon the earth whose domination requires another community, any of the rest of the peoples of the world, “for they do not have confidence in the living community of blood, which would not be anchored in the solid ground of the earth” (ibid: 318). Considering the way events would unfold in the Germany his work was to be published in, it does not cease to amaze the language that Rosenzweig employs in *The Star of Redemption*. All the more if we recall Plessner's above-mentioned words about the deep reason of antisemitism. Only few years after, the ideological base of the domination structure that resolved the physical extermination of the European Jews appealed precisely to the eternity of Germanness⁶, identified its condition of *Volksgemeinschaft* with a *Blutgemeinschaft*, and, finally, linked this blood to a determined soil as its vital space or *Lebensraum*. Its war would have been thus analogous to the war of religion like the one fought by Israel against the peoples of Canaan (ibid: 350).

We know about the perversion of language that carried out the third *Reich*, but we also know the messianic dimension that the figure of the *Führer* took (Klemperer 1949; Guardini 1946). There is something uncannily premonitory in Rosenzweig's considerations about community. But the eternity and the blood to which he referred to characterize the community of Israel did not have anything to do with the State nor with race: The superiority of the Jewish people was for Rosenzweig a purely spiritual superiority, that is, in his terms, it was encrypted in a superior link with the relations that, according to the figure of *The Star*, God maintains with the world and with the human being; the *Volksgemeinschaft* of Judaism is both the closest to Creation as well

6 *Dem ewigen Deutschtum* can be read, without going too far in the entrance of the Philosophy Faculty of the University of Freiburg in which Rosenzweig studied. The inscription dates from 1936 and for that reason, Rosenzweig, who died in 1929, could not know anything about it, but he could of the Pan-Germanism already present in his epoch.

as to Revelation, and for that reason it alone is the condition to anticipate the Redemption to which the peoples of the world (yet) are moving towards. It is all about a meta-ethical and, consequently, meta-political and meta-historical community; its relation to the people of the world is analogous to the relation of the Self (*Selbst*) to Personality (*Persönlichkeit*) (Rosenzweig 2005: 81 f.) That is the meaning of the *Shema Yisrael*: “The mutuality was called by a mutual name, and when listening to the name, the community was there [*war sie da*]” (ibid: 341) in the same way as Abraham responded to the calling of God with the words *Da bin ich* and he started to exist, reborn as the *homo revelationis* which the Self is: The singular human I that hears and in that way becomes in the You to which the divine I is revealed. It is the miracle of the revelation of God’s love to Creation (through His people) what gives accomplishment to the “unpersonal communal life”, to that “natural community of the same blood” that Israel is. The promulgation of this miracle, in the form of the love for the neighbor, anticipates for its part the messianic “realm of brotherliness” of every human being to which Rosenzweig also refers (ibid: 219) as the “covenant of a supra-natural community”: the redeemed humanity. The Jewish pure *Blutgemeinschaft* represents in advance the unity of the humankind against the Christian risk of divinizing this world with too much urgency; on the other hand, the Christianization of the peoples (not of their concept therefore), the fulfillment of which would consist in the unification of the Earth in a *Völkergemeinschaft*, would co-assist in the redemption as long as, in the face of the danger of Judaism’s forgetting of the world, it would remind Judaism that redemption is the Redemption of this world and of the humankind in it.⁷

Final Remarks

In his critique of social radicalism, Plessner (2015: 42–57), in light of the political panorama of his time, identified two fundamental possibilities for community: the common origin of blood as the unifying idea of the ethnic-national *communitarianism*, on the conservatism side, and the impersonal ideal of reason on the side of communism. Both exaltations of the sphere of community, without the limitations imposed by civil society, end necessarily, for him, in violence.

In its ethnic-national form, the accentuation of ethnicity leads to a conscious nationalism and to war as the last possibility of confrontation [...]. In contrast, in its international form we find an anti-national, not ethnic communism, in the last resort adverse to blood, that pretends to realize the pacifist ideal by means of military violence (ibid: 49).

In light of the recently exposed about Rosenzweig’s critique of “messianic politics” it is possible to affirm that the thinker from Kassel would subscribe in general terms to the interpretation of ethnic-national communitarianism by

7 See Navarrete 2017b: 183–202.

Plessner, who never doubts in linking it to early Christianity, but first of all, to the Reformation of the church according to the spirit of the first Christians (ibid: 19 ff.). Just as Rosenzweig in *Hegel und der Staat*, Plessner (ibid: 49) also points to Treitschke (and in his case to Fichte) as promoters of the Christianization of the nation-State in Germany. In the end, ultimately, Rosenzweig himself (1999: 95) conceived his analysis of the messianic politics, that is, of nationalism as a historical figure of Christianity, as a “theory of war”. As we know, the Judaization of Rosenzweig was the result of his painful experience of the consequences to which precisely the ethnic-national communitarianism led: the bloodshed of the people in the land that is its own and as such is loved, or the “community with the dead” in which the love of motherland turns into (Rosenzweig 2005: 318)⁸. Another form of love, the love for the neighbor as oneself, grounds in Rosenzweig the impersonal community of humanity that anticipates the blood community of the Jewish people; this messianic community is, in terms of supernatural, also international because it is beyond all national distinction, but also beyond all history. For this reason, its proleptic sign must remain on the margins of the historical temporality, on the margins of the State and, as a consequence, of war: “The Jew [...] is the only genuine ‘pacifist’” (Rosenzweig 2005: 351). The community of blood of the Jewish people seems to situate itself in the middle between the ideals of the ethnic-national community and the impersonal community which Plessner confronted: it participates in the blood ties, understood in a sense much wider than what is proper to naturalism and biologism, and it irrationally founded itself in love, but it points to a nonviolent, metapolitical unification of humanity as a whole. It is not reason but faith the ideal and impersonal center on which it rests, it does not stop to be an existential community (*Existenzgemeinschaft*), even though it does not have a personal center (Plessner 2015: 52).

Rosenzweig’s conception of the Jewish people as a (messianic) community of blood responds to a metaphysical retreat strategy regarding the political and, in that sense, it constitutes at best a metapolitical critique of the political consequences that are derived from the apoliticism typical of the German spirit. As for the retreat of the political, this meta-politics is hardly distinguishable from this apoliticism, except for the fact of wanting to subtract itself from the authoritarian State to which apoliticism led to. It is a sort of subtraction in relation to the subtraction intrinsic to the apolitical: subtraction respect to the community of destiny that subtracts itself from the political sphere in which democratic politics founded on tact and diplomacy must act (ibid: 95 ff.) As such, it does not seem to be in the condition, as Rosenzweig posed (1979b: 969), to pretend to put limits to politics; of course, it would not be able to do it in an active manner. Rather, a spiritual retreat regarding politics seems to leave a free path for this to incur in excesses. The destiny of the Jewish communities of East Europe, those that would not have needed the dis-assimilation proposed by

8 As well for Plessner (2015: 45 ff.), love is a factor of the institution of an ethnic-national community.

Rosenzweig as they did not go through the previous moment of acculturation, is a dramatic and catastrophic example of this. Rosenzweig proposal participates too much of the own romanticism the ethnic national communitarianism nurtures from. The limits of this, the limits of community and, in today's terminology, the limits of populism that in the last times, as in Weimar's, have been gaining ground everywhere, are in turn established by a solid institutional tissue that would formally guarantee the material functioning of the civil society without this causing the dissolution of the communitarian bonds, which are co-natural to human beings but not necessarily ethnic-national (Plessner 2018: 118 ff.). In such a form of human association, the community of blood so longed for by Rosenzweig could also exist, as well as its corresponding figure of humanity, but just as one among the potentially infinite possibilities of the fathomless human nature.

References

- Avineri, Shlomo (1988), "Rosenzweig's Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening", in Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongress-Kassel 1986, II*. Freiburg-München: Karl Alber, pp. 831-838.
- Glatzer, Nahum Norbert (1961), *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York: Schocken Books.
- Guardini, Romano (1946), *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*. Stuttgart: DVA.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009), *Gesammelte Werke 14, 1. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1992), *Gesammelte Werke, 20. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Felix Meiner.
- . (1907), "Der Geist des Christentums und sein Schicksal", in Kohl, Herman (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen: Mohr, pp. 241-342.
- Hobsbawn, Eric (1987), *The Age of Empire: 1875-1914*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1987.
- . (1975), *The Age of Capital: 1848-1875*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- . (1962), *The Age of Revolution: 1789-1848*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Klemperer, Viktor (1949). *LTI: Notizbuch eines Philologen*. Berlin: Aufbau Verlag.
- Koselleck, Reinhart (2006), "Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung", in *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 105-158.
- Lepenes, Wolf (2006), *The Seduction of Culture in German History*. Princeton: Princeton University Press.
- Mann, Thomas (1918), *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: Fischer.
- Meinecke, Friedrich (1971), *Cosmopolitanism and the National State*, transl. by R. B. Kimber. Princeton: Princeton University Press.
- Möbuß, Susanne (2018), *Sternschatten. Martin Heideggers Adaption der Philosophie Franz Rosenzweigs*. Freiburg-München: Karl Alber.
- Navarrete Alonso, Roberto (2017), *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*. Madrid: Escolar y Mayo.

- . (2017b), “Globalización y geo(teo)política de la historia: Franz Rosenzweig y Carl Schmitt”, *Endoxa* 40: 183–202.
- . (2016). “‘Der Jude, der in deutschem Geist macht’. Das Hegelbuch Franz Rosenzweigs und seine Wirkung”, *Naharaim* 10(2): 273–302.
- . (2015), “Disimilación como deshistorización en el pensamiento de Franz Rosenzweig”, *Open Insight* 6(10): 109–134.
- Plessner, Helmuth (2018), *Political Anthropology*, transl. by N. F. Schott. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2015), “Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924)”, in *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1935), *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. Zürich, Leipzig: Max Niehans.
- Rosenzweig, Franz (2010), *Hegel und der Staat*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- . (2005), *The Star of Redemption*, transl. by B. E. Galli. Madison: The University of Wisconsin Press.
- . (1999), *The New Thinking*, transl. by A. Udoff and B. E. Galli. Syracuse: Syracuse University Press.
- . (1984), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleiner Schriften zu Glauben und Denken*. Haag: Martinus Nijhoff.
- . (1979a), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher 1 (1900-1918)*. Haag: Martinus Nijhoff.
- . (1979b), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher 2 (1918-1929)*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Rosenzweig, Franz, Eugen Rosenstock (1971), *Judaism despite Christianity. The “Letters on Christianity and Judaism” between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, ed. by E. Rosenstock. New York: Schocken Books.
- Schmitt, Carl (2007), *The Concept of the Political*, transl. by G. Schwab. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Tönnies, Ferdinand (1924), “Besprechung von Hegel und der Staat”, *Zeitschrift für Politik* 13: 172–176.
- . (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*. Leipzig: Fues.
- Traverso, Enzo (1995), *The Jews and Germany. From the “Judeo-German Symbiosis” to the Memory of Auschwitz*, transl. by D. Weissbrot. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Zweig, Stefan (1947), *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Roberto Navarete Alonso

Svetovna zajednica i zajednica po krvi u *Zvijezdi iskupljenja*: kritički pristup sa pozicije antropologije Helmuta Plesnera

Apstrakt

Ovaj rad nudi kritički pristup koncepciji zajednice Franca Rozencvajga u *Zvezdi iskupljenja* na osnovu političke antropologije Helmuta Plesnera. Prvo, predstavlja Plesnerovu kritiku socijalnog radikalizma i apolitičnosti nemačkog duha i njihov paralelizam sa jevrejskim duhom. Drugo, upušta se u prelaz iz *Hegel und der Staat* do *Zvezde* u komunitarnom ključu. Treće, zadržava se na razlici između zajednice krvi i zajednice vere kod Rozencvajga, zajedno s njegovim teološko-političkim prevođenjem u razliku između večnog naroda i naroda svijeta. Na kraju, kao zaključak pokazuje apolitičnost rozencvajgovskog predloga, a samim tim i njegovu nesposobnost da odgovori na politički problem u Vajmaru, o čijim katastrofičnim posledicama Rozencvajg nije znao.

Ključne reči: društvo, zajednica, politika, religija, krv

Giacomo Petrarca

TOTALITY AND COMMUNITY: ROSENZWEIG VERSUS HEGEL

ABSTRACT

In his masterpiece *The Star of Redemption*, Franz Rosenzweig (1886-1929) shows as the notion of totality is a constant and central reference in the history of philosophy from Ionia to Jena. This paper aims to explain a different meaning of the concept of totality, reconsidering some aspects of the question starting from the philosophical reflection of Franz Rosenzweig and his opposition to the Hegelian thought. In particular, according to Rosenzweig, the concept of totality is the essential background in which one could rethink the concept of *community*. For this reason, the second part of this paper is focused on the implications of a different concept of totality embodied by Judaism.

KEYWORDS

Rosenzweig, Hegel,
totality, community,
Jewish thought

Introduction

The aim of this paper is the explanation of a different meaning of the concept of totality, reconsidering some aspects of the question starting from the philosophical reflection of Franz Rosenzweig and his opposition to the Hegelian thought. In particular, the concept of totality is the essential background in which Rosenzweig rethinks his understanding of *community*.

In order to try to outline at least the problem in a satisfactory manner, we will attempt to move on two fronts: on the one hand, we will try to outline a genealogy of the Hegelian totality, assuming – along with Rosenzweig – that the totality is the deepest essence of Western thought (at least as stated by Hegel); on the other hand, we will primarily survey the connection between Judaism and philosophy, indicating, in conclusion, a possible reformulation capable of putting aside the classic opposition between Athens and Jerusalem. The role and meaning of Judaism will be the link between the two moments of our essay: 1. the analysis of the decline of the Hegelian totality and the Rosenzweig's critique against the totality; 2. the relation between Judaism and philosophy on the basis of Franz Rosenzweig's thought.

Der Stern der Erlösung – the famous masterpiece of Franz Rosenzweig (1886-1929) – indicates a deep and radical philosophical crisis; it is an eclipse of what cannot be like that anymore, freed from every causality, deprived of every sequence – whether it is 'logical' or 'historical', it does not matter, since

the result which combines them is the same. *Der Stern der Erlösung* causes a change of the form of thinking and calls into question the *logos* which “from Ionia to Jena” (Galli, Udoff [Rosenzweig] 1999) had constituted the only form of Western “thought”. However, this decline does not have a univocal and self-evident meaning, but its meaning is complex and hidden in a dense and intricate conjunction of different elements. At the beginning of our brief analysis, it is important to clarify the methodological approach that we will use: we will analyze some passages of the Hegelian and the Rosenzweigian writings, trying a hermeneutical and critical analysis.

Decline of Totality

From the first pages, *Der Stern der Erlösung* starts with the indication of a *fact*: the “decline” of the Hegelian totality. *Der Stern* involves the verification of the “topological” indication of this decline – that remains a ‘fact’ as such. Therefore, the decline of the Hegelian totality acquires a double meaning: in a sense, it represents the place where *Der Stern* can rise, namely it can “find” the space where it can constitute itself; in another sense, it indicates the instance in front of which *Der Stern* is placed, in other words, it shows the philosophical operation Rosenzweig should perform. The problem is already evident: if in a sense *Der Stern* questions the Hegelian totality, causing its decline, in the same way that decline is presupposed by *Der Stern* because without this decline, the latter could not exist. “The presupposition” cannot be separated from the concreteness of *Der Stern*, since it is always its effective existence: two moments with just one gesture. The meaning of this duplicity that produces many problems has to be understood from this, as we have already indicated.

Two explanations are needed: the first one is about the meaning that the Hegelian thought has in this paper, the other one is about the connection between Judaism and philosophy. The purpose of this inquiry is to show how these two questions represent only one question. What has to be specified in order to understand what follows is that the decline of the Hegelian totality does not represent a specific and particular event in the thought of a philosopher (in Hegel’s thought, in this case). In fact, it concerns the whole history of Western thought, of which Hegel is not simply an heir, but the most radical fulfilment. This means that when we mention Hegel in the next pages, we refer to the single thinker as much as the broad range of the philosophical action, with which from Ionia to Jena the *logos* has been thought and articulated, both in a philosophical sense and in a political and theological-political sense. At the same time Hegel is the paradigm of a philosophical operation and an instance that makes each infinitude the “missing” part of its own finitude, welding the two extremes (finite and infinite) in the Totality, which is the perfect and total inclusion of the mediation (so, we can say according to Hegel that the Totality is really untranscendable). This form of thinking, this articulation of the *logos* indicates that every excess from its own *nòmos* is always within the framework

of its own *nòmos*. Therefore, it is connected to it and so inconceivable out of its own mediation. Every *otherness* ends in the untranscendable force of its own *sameness*, in which the otherness is not simply removed or deleted, but “conserved” in the sameness of its condition of *being-other*. The meaning of this form of logos is clearly explained in a passage of *The Phenomenology of Spirit*: “The power of Spirit is only as great as its expression, its depth only as deep as it dares to spread out and lose itself in its exposition.” (Hegel 1977 [1807]: 6)

No “latency” is then allowable, nothing “beyond of *meaning*” is conceivable, because – according to Hegel – even the *non-meaning* is a *meaning*, out of its ‘abstract’ and negative position. The work of this dialectical structure is already operative from the beginning: as exemplified by first categories of *The Science of Logic*, where – talking about the problem of the commencement (*Anfangen*), that is, the movement through which the Being, from its original Immediacy, takes on the concreteness of being (*ens*, *Dasein*) – Hegel firmly claims that this movement is *zeitlos*, *atemporal*, *without-time*: ‘before’ the Being, the Being is already ‘present’.

In this awareness of the goal and purpose of the philosophical thought, Hegel is really the most coherent inheritor of Western philosophical tradition; he is the *last* philosopher as much as he achieves the ancient sentence of Aristotle: “Therefore chaos or night did not exist for an infinite time, but the same things have always existed (either passing through a cycle of changes or obeying some other law) since actuality is prior to potency.”¹

However, so far we have just briefly indicated the accomplished form of the Hegelian thought as thought of the Totality, but we have not considered its preparation and its inception. It is a central point for our analysis, because the place where the Hegelian speech rises and is conceived indicates the great importance that is bestowed upon it. The Hegelian thought does not lead out in logical and conceptual horizon. On the contrary, far from being exclusively a logical space, it is first of all a historical place instead. It is necessary to specify that it is historical, but neither “historicist” nor “historiographic”. When we use historical, we refer to the deepest meaning of the term, considered as the place where the depth of the Spirit appears, a horizon where the *operativity* of the Spirit (*Geist*) completely becomes the “world” and “community”, where history as a whole, indeed, exposes and manifests itself.² In order to indicate the meaning of this horizon and the Hegelian philosophical operation connected to it, we have to focus on the Early theological writings. In two of his famous early writings, that is *The Positivity of the Christian Religion* (Hegel 1996a) and *The Spirit of Christianity and its Fate* (Hegel 1996b) Hegel addresses harsh, sometimes even scornful pages to the Jewish people. These pages are generally ignored by interpreters or, sometimes, reduced to the simple development of the Hegelian thought. In other cases they are settled once and for

1 *Proteron energhēia dynamēos*, *Met.* XII, 1072a 7-9, W.D. Ross (tr.).

2 So – according to Hegel – in a double sense: historical and historic. For a punctual explication of this double sense in Hegelian philosophy of history, see: Peperzak 1994.

all with disdain because of the more or less hidden “anti-Semitism” that can be found in those pages.³ However, the relevance of what is written in those pages has to inspire prudence and deep critical attention. There is in fact a necessity that Hegel pursues in these pages, in a way that is almost obsessive, and with reasoning and polemics that are particularly harsh. We must highlight that it is an entirely philosophical necessity: it aims to neutralize the potential hindrance that the Judaism might have represented, as a first step of his philosophical reflection. The deepest meaning of the Hegelian thought depends on the “success” of this operation.

The Origin of Hegelian Thought as Opposition to Judaism

Hegel’s analysis starts with the dawn of the people of Israel, the vocation of the first Patriarch of Israel: his analysis is a rigorous exegesis, a second reading of the biblical text. Thinking back over Abraham’s history, Hegel shows how the connection between the patriarch and his God is based on a complete exclusion of every other relation: because of the covenant with God, Abraham abandons everything, breaks every tie he had with his land, his past and his blood, because – Hegel presses for a univocal and controversial biblical translation – the God of Israel is a jealous (*qanna*) God (*Ex. 20:5*), God closed in the *unknowability* of his reluctance who wants an exclusive connection with his own “chosen” people. That is why in his work *The Spirit of Christianity and its Fate*, talking about the deep difference that separates Abraham from the legendary founders of ancient civilizations, Hegel writes: “Cadmus, Danaus, etc. had forsaken their fatherland too, but they forsook it in battle; they went in quest of a soil where they would be free and they sought it that they might love. Abraham wanted *not* to love, wanted to be free by not loving.” (Hegel 1996b: 185). It is a “not-love”, a negativity that, according to Hegel, characterizes the Jewish essence. He thinks that this characteristic is brought in the bosom of the family of the sons of Israel by Moses. The exodus from Egypt, the liberation from slavery, which is the constitutive “event” of the People of Israel, ends with the acceptance of a new burden made of crystallized rules and precepts. Hegel writes again: “The liberator of his nation was also its lawgiver; this could mean only that the man who had freed it from one yoke had laid on it another. A passive people giving laws to itself would be a contradiction.” (ibid: 191)

3 The problem is not only to define if Hegel was or was not an anti-Semite. We have to understand the meaning of this strong opposition against Judaism; it is a constitutive opposition that hides an essential necessity for the Hegelian philosophy. In this way we do not ignore the tragic event of anti-Semitism, in reverse we want to underline its gravity which belonged to several philosophical experiences (although some of those considered themselves immune to it). On this complex and controversial point see Levinas’ polemical revue of B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme, Christianisme, Hégélianisme* (1970), in Levinas 1990: 235–238. On the Hegelian interpretation of Judaism see: Mack 2003; Peperzak 1969; Legros 1997; Coda: 1987: 31–84; Cohen 2005.

The negativity of the Jewish conscience, where negativity means passiveness, “inactivity”, renunciation of one’s own freedom and work in exchange for an exclusive connection with God, becomes paradigm of the entire Hegel’s interpretation of the Jewish essence. Furthermore, in reference to the exodus from Egypt, Hegel remarks the passiveness of the Israelites who are defenseless in front of their liberation, and the harshness turned into disdain:

For the Jews a great thing was *done*, but *they* do not inaugurate it with heroic deeds of their own; it is for them that Egypt suffers the most diverse plagues and misery. Amid general lamentation they withdraw, driven forth by the hapless Egyptians (Exodus XII. 33-34); but they themselves have only the malice the coward feels when his enemy is brought low by someone else’s act, only the consciousness of woe wrought for them, not that of the courage which may still drop a tear for the evil it must inflict. They go unscathed, yet their spirit must exult in all the wailing that was so profitable to them. The Jews vanquish, but they have not battled. (ibid)

This “duplicity” of the Jewish praxis, that is the passiveness of the people compared to the people themselves and the action of God, clearly indicates two senses of the Hegelian operation: on the one hand, the empty positivity of the precepts of the Jewish religion, which is enclosed within empty and strict rules, and on the other hand, the essential negativity of the jealous God, God who is always behind, uncognizable. Therefore, the authentic and genuine connection the people have with God will always be something else, something unreachable and ineffable. This kind of connection terrifies any praxis, makes every attempt of relating to God excessive: accepting the yoke of the precepts is the only possible connection. This is how Hegel continues:

Henceforth the Jews clung all the more obstinately to the statutory commands of their religion; they derived their legislation directly from a jealous God. An essential of their religion was the performance of a countless mass of senseless and meaningless actions, and the pedantically slavish spirit of the people had prescribed a rule for the most trivial actions of daily life and given the whole nation the look of a monastic order. Virtue and the service of God was a life filled with compulsions dictated by dead formulas. Of spirit nothing remained save obstinate pride in slavish obedience to laws not made by themselves. (ibid: 178)

It is a negative and excluding connection indeed, since the positivity of the precepts does not fill up the distance, but it is its empty “shell”: an “infinite separation” rules the connection between the people and God. According to Hegel, the inconceivability of this infinitive separation, of this radical scission that reduces each infinity to negativity (indeed, non-finite), is just expressed by the astonishment of Pompey, who entered the *secretum* of the Temple, and found only an empty space. This emptiness represents – in the Hegelian lecture of Judaism – the clearest expression of that *negativity* and that insubstantiality that characterizes not only the essence of the Jewish people, but even the essence of their God. Hegel continues his analysis:

Though there was no concrete shape to be an object of religious feeling, devotion and reverence for an invisible object had nonetheless to be given direction and a boundary inclusive of the object. This, Moses provided in the Holy of Holies of the tabernacle and the subsequent temple. After Pompey had approached the heart of the temple, the center of adoration, and had hoped to discover in it the root of the national spirit, to find indeed in one central point the life-giving soul of this remarkable people, to gaze on a Being as an object for his devotion, on something significant for his veneration, he might well have been astonished on entering the Arcanum to find himself deceived so far as some of his expectations were concerned, and, for the rest, to find himself in an empty room. (ibid: 192)

Hegel will compare this emptiness to the strength of the Christian kenosis, the perfect brilliance of the revelation of the depth of the Spirit.⁴ It is an emptiness that has a completely different meaning from the empty Jewish negativity. In fact, what is “kenotized” in Hegel’s philosophical Christianity is the emptiness of that separation, that is the distance between the Father and the Son, between the one who reveals and the one who is revealed. The “operative reality” (*wirklich*) of the Hegelian community is based on the removed emptiness and on that consumed transcendence.⁵

We have briefly illustrated the Hegelian interpretation of Judaism to underline the strong reduction that Hegel executes regarding Judaism. After this operation, Judaism is relegated to the margins of the Hegelian reflection, in a state of powerlessness and immobility; it is only a nonveritable moment in view of the Christian religion and its Revelation (*Offenbarung*). One needs to consider that Hegel in his *Phenomenology of Spirit* never mentions Judaism explicitly. It is on this complex and intricate background that Rosenzweig begins his philosophical reflection. Rosenzweig’s philosophy neither represents a simple contrast to Hegel, nor the will to take the space that Hegelian philosophy had made its own back. But starting from the Hegelian form of thinking, Rosenzweig indicates its break and denounces its entire rift. It is a break that truly belongs to the thought and, at the same time, does not belong to it since it is exactly what reveals the ‘Other’ from the thought. It is then important to reconsider the meaning of this belonging, since it indicates the radical passivity of the thought regarding itself.

4 Hegel writes: “Their goal is the revelation of the depth of Spirit, and this is the absolute Notion. This revelation is, therefore, the raising-up of its depth, or its extension, the negativity of this withdrawn ‘I’, a negativity which is its externalization or its substance; and this revelation is also the Notion’s Time, in that this externalization is in its own self externalized, and just as it is in its extension, so it is equally in its depth, in the Self” (1977: 492–493).

5 An unavoidable reference for this writing has been the reflection of Vincenzo Vitiello. Among his many writings, see 1998: 136–169.

Rosenzweig against the Totality

We have insisted a lot on the centrality of “presupposition”⁶ with which *Der Stern der Erlösung* begins, that is the *Vom Tode*, that fear of death which cannot be brought to mind because it is the cause of every thought, of every possibility and all cognition of the All. This presupposition cannot be limited to every philosophical mediation-reflection. However, considering this “limitation” as an existentialist feature of Rosenzweig’s thought is not just an oversimplification, but it also completely ignores the importance of its own philosophical operation: that limitation to the thought of presupposition is experienced in the thought itself. Rosenzweig’s critique of the totality depends on what this limitation means; however, in order to understand its authentic importance, we have to examine in depth. If one flips through the pages, after the famous incipit, it is possible to find a passage charged with meaning, in which the articulation of the connection between *being* and *thinking* is presented. This is what Rosenzweig writes:

The reflection where this happens goes something like this: granted that thinking is the one and universal form of being, then thinking has itself a content, a so-and-not-otherwise [*Soundnichtanders*], which is, in order that one might purely think it, not any less so-and-not-otherwise. It is this “specification” precisely, this its differentiation that gives it the power to identify itself with equally differentiated being. The identity between thinking and being therefore presupposes an internal non-identity. Because it is at the same time related to itself, thinking, which is of course totally related to being, is simultaneously a multiplicity in itself. So thinking, moreover, which is itself the unity of its own internal multiplicity, establishes the unity of being, and certainly, it is not in the degree where it is a unity, but a multiplicity. But now, the unity of thinking, insofar as it directly concerns thinking alone and not being, falls outside of the cosmos of being=thinking. (Rosenzweig 2005: 19)

If one does not consider the first part of the critique, since it does not distance itself from Hegel, it is interesting to note how the terms of the question are changed, proceeding with the reasoning. From the exteriority of the objection to the identity of being and thinking, the spotlight of the critique is moved to the “form” of the connection between this identity and the single terms. Therefore, the totality conceived as a connection between the two

6 We chose to translate the German word *Voraussetzung* into *presupposition* according to the Hegelian, and more generally, idealistic custom. Hegel, i.e., tells of a *voraussetzende Reflexion*, a presupposing reflection. The word “presupposition” is more advisable than other terms, because it expresses clearly the sense of priority proper of the Latin prefix “pre-”. It will not be possible to discuss this point specifically. About the problem of reflection in Hegel, see the essay of Henrich (1971). Among the first interpreters, Massimo Cacciari has underlined the importance of “presupposition” in Rosenzweig’s philosophy, remarking the deep proximity between Rosenzweig and Schelling. For more on this, see: Cacciari 1985; 1986; 1994. On the relation between Schelling and Rosenzweig see: Mosés 1982; Gibbs 1989; Bensussan 2000; Tilliette 1982; 1985; Bienstock 1992.

related terms is not in question anymore: what is called into question is the totality considered as a “term” of this relation. What Rosenzweig defines as cosmos “being = thinking”, and here it is important to understand what the term cosmos means, becomes the subject of the critique: the change of perspective is very important. This is how Rosenzweig continues: “This cosmos itself, insofar as it is the overlapping of two multiplicities, now has its unity entirely beyond itself. In itself, it is not unity, but multiplicity, not an All that includes all things, but an enclosed unit which is infinite in itself, but not closed in. So, if the expression is permitted, an excluding All”.

Rosenzweig reveals that it is one thing to talk about the omni-inclusivity of the totality that keeps the multiplicity in itself, and another thing to affirm that totality includes itself too, being the foundation of its own inner “unity”. Rosenzweig does not deny the omni-inclusivity of the totality, that is its own nature of the unity of the multiplicity, but he denies that that very multiplicity can include itself. This would mean including itself not as a multiplicity but as a unity, or better including the form of that inclusion in itself. The totality would remain not-included. Rosenzweig then specifies: infinite means omni-inclusive, untranscendable, but not closed in, in other words: it is the undetermined compared to itself. In order to be more explicit, it has to be said that the totality does not mean infinite, which means something completely different. In Rosenzweig’s words: “an excluding All”, that excludes the unity of its inclusion from itself, being able to include everything except for the act of including itself.

That presupposition, limited to every mediation, appears again and with new force on this “shortcoming” of the omni-inclusivity of the totality. Maybe it is possible to say it more clearly: this “presupposition” is not something that designates an unknowable otherness beyond the mediation-reflection. It means that the mediation is essentially affected by an otherness which it is not able to know; this internal *otherness* represents the “residual” feature, the remainder of the “circularity” of the reflection that grounds the reflection. However, it is a “rest” which cannot be understood, which cannot be connected with the positivity of the meaning. In such a situation, we would have to say that “residual” is the reflexivity itself. In this way, the reflection-totality is completely transformed, or more: it is essentially *broken*. Out of this break the same distance the Hegelian action bridged over *re-emerges*; the same distance and now, at the same time, completely different. It is in fact the distance that originated from the break between totality and infinite, distance against which that totality formed itself, filling and consuming it. Now it appears again, imposing a deep reflection on its own meaning for the thought.

In contrast to the “omni-inclusivity” of Western thought, Rosenzweig proposes a different meaning of thought and the horizon of the Political.⁷ This

7 The meaning of Western thought, with its golden rule *omnis determinatio est negatio*. On the violence of this rule in Rosenzweig, see: Bensussan 2013. For a Hegelian interpretation of Rosenzweig, see: Labarriere 1994.

different meaning of the mediation produces a constitutive tension, that is not immediately attributable to one of the two terms. As it is written in the book *Shemòt*: “HASHHEM went before them by day in a pillar of cloud to lead them on the way, and by night in a pillar of fire to give them light, so that they could travel day and night. He did not remove the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night from before the people.” (*Ex.* 13.21) This distance between the pillar and the people of Israel represents this tension: neither the people nor the pillar bridge a gap to the other term, yet both show this tension. Then, the ‘unknown’ is not only the other term of the relation, but, at first, the distance that separates both terms. According to Hegel, that distance was the “unconceivable”, or at the most conceived as empty negativity, and its reappearance sanctions the deep crisis of that philosophical paradigm, of that form of thinking. But how is it possible – if it can be possible – to “talk about” that decline we have indicated as a fact at the beginning? After all, no decline is really a decline if it is possible to prove its incompleteness. We should better wonder: if the decline of the totality means the decline of the condition of the possibility of each speech, what about the speech that testifies the existence of the decline?

Pretending to resolve this question is useless: the difficulty remains and it is a structural and a constitutive difficulty every speech on the decline has to face as the form of logos, of every speech and thought is what fades. The “empty space” is not simply the contrary of the full space as much as the embracing totality is not the contrary of the desert. Then it would be only a mere overturning, it would be another aspect of Hegel’s philosophy. The thought must take charge of the burden of thinking about that distance again: thinking about that distance again also means thinking about this time again, the form we live in the world. Edmond Jabès writes:

De l’exil, un jour, l’exilé se détourne. Il devient’exilé de cet exil, comme si, o paradoxe, l’exil était le lieu d’asile qu’il lui fallait, périodiquement, quitter. Ainsì, au commencement, il y aurait eu l’exil, origine et raison de notre errance. Je me suis senti l’exilé de l’exilé, le jour où je me suis reconnu juif. (1985: 93)⁸

Judaism becomes one of the most radical expressions of this reflection.

Modernity and Judaism

Starting from the first decades of the nineteenth century, a notable number of Jewish thinkers appeared in the philosophical landscape. Apart from rare exceptions, we are used to considering such an event as an “exclusively” Jewish fact. Moreover, when these thinkers are considered as philosophers, people stop asserting the influence of their “origin” on their thoughts. When the

⁸ “From the exile, a day, the exiled turns away. He becomes the exiled from this exile, like if, paradoxically, the exile would be the place of refuge he has to leave periodically. So, in the beginning, it had been the exile, origin and reason of our wandering. I felt myself to be an exile from exile the day I recognized myself to be Jewish.”

intention is highlighting the “Jewishness” of their origin instead, people remark its absolute difference and non-involvement in the philosophical world: the opposition between Judaism and philosophy produces many distinctions, such as “Jewish philosophy”, “Jewish thought” or simply “wisdom of Israel”. It is understandable if we consider the problem in a historical-critical way: the peripatetic philosophers are different from the masters of a certain Talmud school. During the nineteenth century, these distinctions became completely ineffective as the basis to understand the problem.⁹ It is an irrefutable fact that an element of Judaism appears in the philosophical scene, a fact which has its own characteristics and “cultural” peculiarities, but which is still mainly philosophical: thus, we do not refer to the delimitation of a branch of knowledge, but to the articulation of thinking, that is the “appearance” of the philosophical question. First of all, this means there is no Jewish philosophy in the nineteenth century that is not already a philosophy as such; and yet not because the adjective “Jewish” has to be subject to “philosophy”, least of all because some thinkers of the nineteenth century happened to be Israelites. The discussion topic here is not what is “Jewish”, or at least not on this level, but the essential importance of what is philosophy: “Torah” – that is the Jewish element in philosophical landscape – does not indicate the subject or the content of the philosophical interrogation; at the same time, it does not represent the “given” (*positum*) towards which the philosophical activity is oriented. In reverse, “Torah” is *sic et simpliciter* what questions (and unsettles) Aristotle (where, in this metaphor, Aristotle represents Western philosophy). In other words: “Torah” is what *questions* the form of thinking and the structure of philosophical praxis like it has been “from Ionia to Jena” (and also beyond).

This change questions the way in which the connection between Judaism and philosophy has always been seen: what was still important to Herman Cohen becomes meaningless to Rosenzweig.

This lack of importance expresses itself in the extreme harshness of the other meaningless opposition: “Athens *and* Jerusalem”, which is by now a hermeneutic stereotype, too simple and fruitless, uselessly reduced to an empty label under which crucial problems for the comprehension of our time are dismissed. Those who try to put the opposition from the outside, thinking in this way to claim a previous independence of Jerusalem from Athens, do not notice that, in force of this opposition, they do nothing but presuppose a “common” territory which has been already decided. It has been completely decided starting from a part of the dichotomy: in other words, Athens epitomizes philosophy, which imposes its own *nòmos*. In a completely extrinsic way, a “foreign” thought, which is almost “exotic”, is opposed to Athens: Jerusalem. However, the meaning of this opposition is never discussed nor questioned in this way; on the contrary, it is assumed as such.

⁹ An important contribution to this problem is in: Hughes, Wolfson 2009; Morgan, Gordon 2007.

The meaning of the opposition between philosophy and Judaism is clear to great thinkers' eyes: it is not a coincidence that from Maimonide to Herman Cohen, in order to defend the independence of each term, a deep conciliation was attempted, welding Athens and Jerusalem in a neuralgic point, as Cohen does in his last maybe "unconscious" but surely desperate attempt to find the perfect synthesis of the two terms in the Jewish-German harmony in Germany of his time.

The fact that Herman Cohen asked the American Jews to do something to avoid the US intervention in the war against Germany, the true birthplace of the Jewish ethos, is not only an anecdote, but also the expression of a "feeling", of a vision of things: philosophical and political. It is useless to reaffirm how tragic and illusionary the result of the Cohenian attempt was.¹⁰ All of this is not valid for Rosenzweig anymore, not because his thought is based on a different horizon compared to Cohen's, but because he lives through the crisis of that horizon, where what is first of all questioned is the meaning of philosophy. The Hegelian totality does not fade because a different cultural "element" opposes it. The critique here, besides its methodological concern, focuses on the contents of the problem: there is no escape from the Hegelian totality contrasting different lexical or cultural peculiarities, as if that exact totality did not include also those peculiarities. We do not have to have the deceptive illusion that we can escape from Hegel "speaking" in Hebrew, with the broader meaning this entails: Rosenzweig, Lévinas or Derrida did not have that illusion.

Judaism does not simply represent an "otherwise" in respect to philosophy, but it is the claim against the philosophical pretension to take possession of whatever "otherwise".

Conclusion

We have tried to indicate some points we consider essential to understand the instance that Franz Rosenzweig's philosophy poses to philosophical reflection. Obviously, it is only an outline of a future work we will undertake. We have underlined the form, or at any rate, the form of the relation between Judaism and philosophy according to Franz Rosenzweig's philosophical suggestions. We tried to indicate that according to Rosenzweig the "thought of totality" is the great sin of philosophy. Judaism has always represented the opposition to this totality, denounced its impossible autonomy and auto-foundation. For this essential and critical task, Judaism has paid an enormous price, showing at all times the Achilles' heel of the totality and – but it is an aspect that we did not debate on this paper – the falsehood of the form of the political state. We have followed some suggestions and "traces" strewn in Rosenzweig's writings trying to re-think these problems and propositions. If in Rosenzweig's passages there is complete awareness of all this or if some parts of his speech

¹⁰ For more on this, see: Derrida 1991. Another important and evocative book is: Mosés 2008.

remain hidden instead, we believe it is irrelevant for the present questions. After all, *re-thinking* a thought always means thinking again about something that belongs to somebody else, somebody who did not know to be the owner of it. Actually, rethinking a thought means looking at a place that somebody else was not able to look at. The paradigm of this act of rethinking something imposes a “distance” on the thought, a distance from which the philosophical question springs up, which is always – to quote Derrida – the question over the question that is never “original”. Rethinking, thinking again about something is also – to use a Talmudic expression – “doing” *midrash*: interrogating, retaking-repeating the word of the text, the same word that is already a comment itself. It is then a comment of a comment: *midrash*. “Doing *midrash*” here means avoiding the pretension to make a comment which tells the “truth”, a comment which consumes and completes the meaning of the text in its gloss. It rather means a “reduction”, a fragment, a “remainder” according to which Judaism appears as an “image” of, as opposite to the “thought of the totality”. If philosophy wants to try to talk about its time – so, this time – it has to take charge of this instance of reduction, knowing that no “thought” can be called “new” without taking charge of the remains, the violence and the vileness of what is “ancient”, “keeping” even what cannot be preserved. Without the *hybris* of wanting to get rid of it, there is still the demand of accomplishment, of being totalizing. On the contrary, the philosophical thought should be able to do itself “like a road in autumn: Hardly is it swept clean before it is covered again with dead leaves” (Kafka 1946: 144).

References

- Bensussan, Gérard (2013), “Rosenzweig and War. A Question of ‘Point of View’. Between Creation, Revelation, and Redemption”, *The New Centennial Review* (13)1: 115–136.
- . (2000), *Franz Rosenzweig. Existence et Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bienestock, Myriam (1992), “Mythe et révélation dans l’Etoile de la Rédemption. Contemporanéité de Franz Rosenzweig”, *Archives de Philosophie* 55(1): 17–34.
- Gibbs, Robert (1989), “The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling and Cohen”, *Zeitschrift für Forschung* 43: 618–640.
- Cacciari, Massimo (1994), *The Necessary Angel*, transl. by Vatter, Miguel. E., Albany: State University of New York Press.
- . (1985), “Errante radice”, in *Icone della legge*, Milano: Adelphi, pp. 13–55.
- . (1986), “Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig”, *aut aut* 211–212: 43–65.
- Coda, Pero (1987), *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*. Roma: Città Nuova.
- Cohen, Joseph (2005), *Le Spectre juif de Hegel*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1991), “Interpretations at War: Kant the Jew, Kant the German”, transl. by Ron, Moshe, *New Literary History* 22: 39–95.
- Galli, Barbara E., Alan Udoff (eds.) (1999), *Franz Rosenzweig’s “The New Thinking”*. New York: Syracuse University Press.
- Henrich, Dieter (1971), “Hegels Logik der Reflexion”, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 95–156.

- Hegel, Georg W. F. (1996a), *The Positivity of the Christian Religion* (1795-1800), in *Early Theological Writings*, transl. by Knox, T. M., Richard Kroner, Chicago: University of Chicago Press, pp. 67–180.
- . (1996b), *The Spirit of Christianity and its Fate* (1798-1800), in *Early Theological Writings*, pp. 182–301.
- . (1977), *Phenomenology of Spirit*, transl. by A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
- Hughes, Aaron W., Eliote R. Wolfson (eds.) (2009), *New Directions in Jewish Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jabès, Edmond (1985), *Le Parcours*. Paris: Gallimard.
- Kafka, Franz (1946), *Reflections on Sin, Pain, Hope, and the True Way*, in *The Great Wall of China: Stories and Reflections*, transl. by Muir, Willa and Edwin Muir, London: Secker and Warburg, pp. 142–159.
- Labarriere, Pierre-Jean (1994), “Le tout, le linéaire et l’impersonnel. Formes figées d’un hégélianisme haïssable”, in Münster, Arno (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig: actes du colloque parisien organisé à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Paris: Presses universitaires de France, pp. 123–137.
- Legros, Robert (1997), *Sur l’antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, in Hegel, G. W. F., *Premiers écrits: Francfort 1797-1800*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, pp. 11–45.
- Levinas, Emmanuel, “Hegel and the Jews”, in *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, transl. by Seán Hand, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 235–238.
- Mack, Michael (2003), *German Idealism and the Jew*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Morgan, Michael L., Peter E. Gordon (eds.) (2007), *The Cambridge companion to Modern Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mosés, Stéphane (2008), *Un retour au judaïsme, entretiens avec Victor Malka*. Paris: Le Seuil.
- . (1982), *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, transl. by Tihanyi, Catherine. Detroit: Wayne State University Press.
- Peperzak, Adriaan T. B. (1969), *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- . (1994), “Logic and History in Hegel’s Philosophy of Spirit”, in Fuld, Hans Friedrich, Rolf-Peter Horstmann (eds.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 607–622.
- Rosenzweig, Franz (2005), *The Star of Redemption*, transl. by Galli, Barbara E. Madison University of Wisconsin Press.
- Tilliette, Xavier (1985), “Rosenzweig et Schelling”, *Archivio di filosofia* 53: 141–152.
- . (1982), “Philosophie et révélation. L’Etoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig”, *Axes* 3: 21–28.
- Vitiello, Vincenzo (1998), “Desert, Ethos, Abandonment: Towards a Topology of the Religious”, in Derrida, Jacques, Gianni Vattimo (eds.), *Religion*, transl. by David Webb, Stanford: Stanford University Press, pp. 136–169.

Đakomo Petrarka

Totalitet i zajednica: Rozencvajg nasuprot Hegelu

Apstrakt

U svom remek-delu *Zvijezda iskupljenja* Franc Rozencvajg (1886-1929) pokazuje kako je pojam totaliteta stalna i središnja referenca u istoriji filozofije od Jonije do Jene. Ovaj rad ima za cilj da objasni drugačiji smisao pojma totaliteta, preispitujući neke aspekte pitanja polazeći od filozofskog promišljanja Franca Rozencvajga i njegovog protivljenja hegelovskoj misli. Konkretno, prema Rozencvajgu, pojam totaliteta je suštinska pozadina iz koje se može preispitati pojam *zajednice*. Iz tog razloga, drugi deo ovog rada usredsređen je na implikacije drugačijeg pojma totaliteta utelovljenog judaizmom.

Ključne reči: Rozencvajg, Hegel, totalitet, zajednica, jevrejska misao

Olga Belmonte García

LOVE AT THE RIGHT TIME. THE RECOGNITION OF OTHERS IN FRANZ ROSENZWEIG.

ABSTRACT

In this article we delve into the conception of love for neighbor present in *The Star of Redemption*. Rosenzweig's New Thinking is in praise of life, despite pain, and by virtue of love. Becoming oneself passes through the relationship with the other. Love of neighbor is born from the recognition of the other as close and representative of all humanity. This love requires going beyond the "-isms" that separate us; it involves getting closer to the other without denying him or her (or even oneself), but recognizing them as different. But how do we know who we should love at every moment? Prayer, Rosenzweig would say, is the one that enlightens our neighbors matured for love.

KEYWORDS

neighbor, love, recognition, time, Rosenzweig

Introduction

Love and suffering remain always close in life, they attract each other and awaken one another.¹ From this fact Rosenzweig learns that "sorrow dwells in the self, but love dwells in the you"². Love and suffering are, in fact, the origin of life. Rosenzweig turns to Talmudic texts to show how love can cause suffering (a suffering of a different kind than that caused by punishment), and also how, and in what sense, the neighbor is the only one capable of freeing the slave from pain with his or her hand.

The fragment in which he alludes to a sick rabbi stands out for its beauty. In it, he tells how the rabbi, who was convalescing, cries in front of a visitor. The visitor asks him why he is crying: is it because of his poverty, or the passing of the years? But he reckons there is no point in crying for such matters... The rabbi's answer is that he is crying because of the immense beauty he sees in the closeness of his neighbor. The visitor realizes it makes sense to cry for that and asks the rabbi if he loves his sufferings. The rabbi answers: "yes, but

1 This article is an updated revision of paragraph 2 of Chapter 4 of my book *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, entitled "La relación con el otro" (Belmonte 2012: 129–145).

2 Letter to Margrit Rosenstock (28.8.1919), in Rosenzweig 2002: 408.

not for themselves, nor for their reward". The visitor then held out his hand and the rabbi stood up, seeing that he was already healthy.³

Rosenzweig considers that this kind of experience is what breaks a system. In some cases, the self is the sick one; in others, it is the hand that heals. But can anyone heal themselves? The Talmud answer is negative: no prisoner can free himself from his prison. Rosenzweig recognizes that he would not be able to love his sufferings (even if they came from God), either for themselves or for their reward. He wonders if his sufferings will only be bearable to him when someone reaches out to him and he is aware of it. The human being never owns the ground under his feet, but each individual is sustained by the close hands of the other who welcomes him and holds him; just as he, reciprocally, holds the other. From this reciprocity in relationships man obtains the strength to stand up and help.

It is necessary to physically take the hand of the other to be certain of life and of the strength of love. The certainty of love, the trust in the other, comes from the experience of the other, whether through the gaze, the gesture or the word.⁴ Rosenzweig recalls the words Juliet said to Romeo (in *Romeo and Juliet*, II, 2; Shakespeare): "the more I give, the more I have". Whoever does not act in this way, whoever saves and economizes on his gifts or his love and the gestures that embody them, will never become who he is or who he should be, for he will never have anything that is his own, or anyone else's. This is the law of energy and the growth of life, the law of generosity, which generates life. On the other hand, the law of death is the opposite: that to each increase corresponds a decrease,⁵ a degeneration.⁶

If we pay attention to the temporality of life and love, the moment acquires a central importance, as can be seen in the thought of two authors who influenced Rosenzweig in this matter: Nietzsche and Kierkegaard. The affirmation of life, a constant in Nietzsche's thought, always implies the affirmation of each instant. But we can question whether bearing the eternal importance of each instant, as Nietzsche demands, is really possible; whether it is possible to love each and every instant (the one of immense joy as well as that of the deepest pain) so much so that we would not only tolerate, but want its eternal repetition (in the eternal return).

Loving Life

It is very difficult to live in a constant lucidity, in a continuous affirmation of the instant, when the present is given to me as a joyous gift. It is difficult to situate oneself in eternal gratitude. But it is much more difficult and almost unimaginable to live affirming each instant as unique when in misfortune, in

3 Letter to Margrit Rosenstock (16.11.1919) (ibid).

4 Letter to Margrit Rosenstock (22.12.1919) (ibid: 499).

5 Letter to Margrit Rosenstock (8.4.1918) (ibid: 108).

6 For a reflection on generosity from a philosophy of proximity, see Esquirol 2018.

the face of pain, in a present that is experienced as punishment, as an eternal non-meaning. How can we affirm the instant when it is no more than a bearer of death?

Rosenzweig also believes that we must live each instant with the greatest possible intensity, but not in order to wait and tolerate its eternal repetition, but because it may be the last (and therefore unique). God has given us, has granted us the thought and the vision of death, so that we may focus our gaze not only on the most distant, on what is the second nearest (*Übernächste*), but also, and above all, on the next instant (*nächste*).

The fact that we can die the next moment makes us focus on and limit our gaze to the next moment. Death is already always a second nearest (distant) moment, so we should not be blinded by its vision. We must conceive each next instant as a beginning from which to start, as an open door, and not as a second nearest moment to lament (a never-approaching horizon). Although we must not anticipate the Coming, we must still give it a space, a place.

This approach seems viable, for example, in the case of death itself: I can try to live my time in a lucid and authentic way when I know it is coming to an end. But this is only feasible in lives that are quiet, in the sense of not always being under the threat of misfortune, insecurity or unjust violence. In the simplest and least abused lives, a certain hope for the future can be born, especially when one is aware (based on certainty or trust) that the pain suffered is temporary. Hope or trust would then not be situated in the present moment, but in the heaven of the future, in the sphere of Redemption (of salvation).

This is what happens in sickness (when it can be cured) or in desperation over something concrete that will certainly pass. It is then that the experience of the present moment is translated into full confidence in the future moment, since one is certain that everything will pass. Meaning is not always glimpsed in the present, but also sometimes situated in the future (when the present appears engulfed in non-meaning). But how can we affirm the present moment of a life marked by pain and barbarism? How can we tolerate life, affirm it, in situations in which it is difficult even to speak of a life worth living?

In pleasant situations, in a happy existence, one can speak of the eternal affirmation (full experience) of each instant and of full confidence in the experience, as it appears in Nietzsche or in Rosenzweig. But what happens when the situation one is living is unjust, painful, tremendously unhappy? In this case it is difficult to attend to the instant as a gift, even though Nietzsche prepares our stomachs with strong aphoristic concoctions and large doses of philosophical vertigo. The affirmation of life is extremely tragic when life is clothed in the garb of death and extreme pain. The present is no longer a gift, but a punishment, whether deserved or otherwise.

How can we situate hope or trust in the present moment? It is unthinkable. If we consider situations such as those experienced in the Nazi death camps, or even today at any war, appealing to future hope or to the full experience of the present reveals itself to be very difficult. What is it that sustains those who live in a situation in which there is no longer any room for hope, what is

the force that drives us to live when the future ceases to exist, in the instant in which death appears as the nearest and most certain possibility?

There are stories of victims who tell us that, even in the blackest darkness, they were able to extract from themselves an inexplicable, uncontainable force that compelled them to keep fighting for their life. It is then that the person who lives in these conditions wakes up with the only ambition of staying alive one more day, perhaps at all costs. In this situation, atrocities can be committed, motivated in part by the suffocating environment, in which life desperately clings to itself (above all moral experience).

We can recall, for example, the extremely hard experience of those who were assigned to the Special Units (*Sonderkommando*), in the Nazi concentration camps during the Second World War. These units were created as part of the “Final Solution”. They were made up mostly of Jewish inmates, who collaborated with the Nazis in the extermination process: they led the victims to the gas chambers, gave them the appropriate orders at each moment, and then collected, processed and incinerated the bodies. They performed these jobs in order to receive privileges, such as abundant food, drink, tobacco, and most importantly, a few more months of life.

These inmates knew that they would eventually be exterminated as well. Even so, they fought for that truce, they used all their strength to stay alive one more day. Perhaps we cannot speak of hope in the future, nor do I believe that they had hope in the present. Life may cease to have meaning, but even then that does not mean that death is sought or expected as a solution. The fear of death, the unknown, the inevitable, seems to remain intact and even to emerge more intensely. One dissociates oneself from the death of others, which is generalized and pushed away from oneself (who stops seeing the other as someone with a name, with a face). All in order to postpone, avoid or flee from one’s own death. At this point we should ask ourselves what we would be capable of, not to save the life that has ceased to be life, but to flee from death, from the possibility of ceasing to be. Paradoxically, hope for a future life and anguish in the face of death come to have the same effect: the struggle for life, but at a very different price.

In situations such as those we are analyzing, we find not only examples of a stark and dehumanized struggle against death (and therefore for life itself). We also know of the experiences of those who sacrificed themselves, who chose death, in order to raise the dignity of their own life and even to preserve that of others. Does their response to barbarism mean that they did not love life enough, that they succumbed to the enemy? It is inevitable to recognize in them the saints to whom Primo Levi later referred: the saints died, only those who crossed the threshold of the human by choosing inhuman actions could save their life, as he did.

This is a common experience in those who survived, because they feel that deep down it was their cowardice or luck that saved them: they always had to give in at some point, to opt for the privileges of the Nazis; they had to deserve life at the cost of defying morality. But when freedom and moral autonomy have

been left behind, it is difficult to judge the actions of those who are threatened, persecuted and tortured in this and all wars or conflicts that still stain the world with blood. Moral assessments must be prudent and tremendously respectful when it comes to judging the actions of victims. Even so, this approach to their actions does not redeem their own consciousness of guilt.

Being Yourself with Different Others

Rosenzweig (as Heidegger would later do) understands that the fullest existence of one's own is that in which one recognizes and chooses his own possibilities. In the improper existence, on the other hand, the individual remains diluted in the "mass", in a generalized "they" (which may be the State, the multitude...): he does what "they" do, he thinks as "they" think, he reads what "they" usually read. Acknowledging the task that one's own existence presents us means to wake up (from the We) and become anxious about the eternal responsibility that is opening up to us: becoming ourselves! Something as difficult as that is necessary to achieve one's own existence.⁷

But this task is in grave danger if we do not attend to the essential relationship that links us to the other. We can consider that there is nothing in the human being, nothing that structurally-essentially leads to considering the possibilities of others or the call (to authenticity) that does not come from myself, but from God or from the other. There are authors who understand that other people's possibilities are only taken into account to the extent that they limit one's own (hence the conception of the other as a threat, present in Heidegger and also in Sartre). In such conception, there is no previous morality (as a First Philosophy) that leads me to live other people's possibilities as my own, to assume the death of others (to die for others, to hurt myself for others...). But Levinas or Michel Henry follow this second line, for they suggest that there can be in the human being an equally original tendency to take the possibilities of others as one's own.

Rosenzweig presents destiny as the most distinctive trait of human existence, that which keeps one united to the world (while the self remains isolated), and also links one to God and others. Destiny (one's mission) is what makes each individual unique and distinguishes him or her from others: each individual has a destiny of his or her own; but this destiny also reminds him or her that there is a common horizon: the destiny of all humanity. Trust in destiny means having hope in the future. Judaism embodies hope, while Christianity gives more importance to faith. But truth is achieved when hope, faith and love appear united.

Destiny is what gives unity to one's existence by pointing out a project, a mission, and linking one to the world at the same time. Possessing a destiny,

⁷ A brief Jewish history helps us to understand this idea: "In the future world, the question I will be asked will not be: 'Why didn't you become Moses?' The question I will be asked will be: 'Why haven't you been yourself?'" (Zimet 2002: 69).

man inhabits the world by recognizing it as the horizon of his realization. Death is the perfection of destiny, its fulfillment. One's own destiny is something to be experienced and something to pray for. The problem then arises again: how should we understand the meaning of those lives in which death has come too early for their realization to be possible, or the life of those who have been tortured and sacrificed? Is this kind of life an expression of perfection, the fulfillment of one's own destiny? How can one try to understand this fact without using unjust statements?

Rosenzweig believes that we should all pray for our own destiny, but always at the right time. The right prayer is only uttered when he who prays for his own destiny prays, at the same time, for the destiny of all. World and man possess in themselves the foundation of their completion, the seed of their fulfillment. The eternity of both is different from that of God, since it is fulfilled in the sphere of the Redemption and is sustained in a soil that is different from that of God.

Man's eternization is sustained on the soil of Creation (of the relationship between God and the World), which is the "and" that unites in man his being loved by God (in Revelation) and his love for his neighbor, for the world, which he recognizes as God's creature (in Redemption). The eternization of the world, on the other hand, is based on Revelation (the relationship between God and man), which is the "and" that unites in the world his character as creature and as Kingdom.

God lives in the full light in eternity; the world, at all times; man is always the same, so he has no history. Rosenzweig conceives history as prehistory. Man lacks prehistory, and therefore history. Only the world has history. But the world ceases to be temporal (historical) and enters the threshold of eternity every time it receives human acts of love. This is something that Lévinas takes up again, considering that history is totalizing, that is: it tends to reduce its object to concepts. But man cannot be reduced to a closed whole. Man only has history as a citizen of the world: as a personality.

In worship, eternity becomes everyone's time, since individual prayer is linked to the prayer of all. In worship, the Kingdom of God (represented by the figure of the Star) becomes the nearest thing, for it is illuminated by common prayer. In this way, in the right prayer the arrival of the Kingdom is accelerated: the community eternalizes the next moment, gives a lasting character to the present, making it possible for eternity to come now. But the instant is a fleeting glance, it is but a glimpse (*Augenblick*). Eternity (which does not die) cannot be given in the instant, which is fleeting, but in the "stand hour" (*Stunde*: hour; *stehen*: stand), the hour that remains. The hour contains the multiplicity of the instants, ordering them in a succession that has a beginning, a middle part and an end. The instant no longer passes, but is reborn again in each hour, and in this way, it eternalizes itself.

In *The Star*, the possibility of eternalizing the instant is pointed out, in the scope of Redemption: the relationship between man and the world. In the Primordial World (Book I of *The Star*), the mute elements appeared (Creation); in

the World (Book II), The Star appeared always renewed, as the flash of an instant (Revelation); only in the Supra-World (Book III) does the instant acquire duration, the Star acquires permanence, and thus becomes visible to man (Redemption). The Star is shown in illumination without words, in perfect understanding. The common gesture of the liturgy goes beyond the common word and expresses the union of men in the community of the act.

Although Rosenzweig tries to avoid and specifically criticizes reductions, it can be said that in the area of the Redemption there can be a certain mediation of the element of man. Rosenzweig criticizes Idealist dialectics, because it always mediates one of the elements in relation: the antithesis is only a mediation between the thesis and the synthesis. But Rosenzweig seems finally to make the same supposed mistake. As we have said before, in the Redemption (the relationship between man and the world), man responds to the love received in Revelation by loving the world (his neighbor). Man's love is, in this sense, the fulfillment of God's love.

But can it be said to be a mere fulfillment? That is, if God redeems the world through man, is the action of human love not mediated? This action would lack autonomy: man does not choose the object of his love, nor does he decide to love for himself, he only loves as a response to a previous love. Therefore, man's love for the world would be reduced to a response to the love received in Revelation and to the fulfillment of Redemption (animation of the world).

But it would be a mistake to conceive the relationships between the elements as a temporal succession. At the very moment when the soul receives God's love, it discovers itself, not as a creature (an object among objects), but as a new interlocutor, in relation to others like it: it discovers man as a neighbor. It is not a mere response; love of neighbor is a new force that man discovers in himself, when he opens himself to the other. Love of neighbor is not, therefore, mediated, as a response or as a fulfillment of something external.

The act of love has, in this sense, its own entity, as a disinterested tendency, as a "free" love of the world (of neighbor), as a full and sincere offering to the other. From this point of view, we can speak of a solidarity that does not respond to the previous explicit relationship of man with God (recognized as a determined moment in man's own life), but, rather, it comes from the direct recognition of the neighbor as close and, at the same time, as a representative of the whole humanity.⁸

It should therefore be noted that according to Rosenzweig it is possible to direct one's life towards the realization of the Good and the Truth without being explicitly referred to or open to God, within the framework of a given religion. Is it possible to live according to the commandment of love, to embrace

8 Solidarity appears in Rosenzweig's philosophy in terms of love of neighbor. I have analyzed this question in the article "La recuperación de la confianza en la filosofía de Franz Rosenzweig: el camino hacia el encuentro con el prójimo" [The recovery of confidence in the philosophy of Franz Rosenzweig: the way to the encounter with the neighbor], in the collective work: Villar, García-Baró 2004.

solidarity, love of neighbor, without having one's eyes fixed on God? We can say that it is possible, and in fact there are examples in the lives of people who have defended solidarity without linking it to a certain experience of God. Rosenzweig understands that he who, without reference to God, loves his neighbor is not far from the Kingdom. In his analysis of the relationships between the elements, he does not refer to a particular religion, but to the constitution of the human being as such (prior to any religious reference), since God created man, not religion. This explains why he did not present *The Star* as a philosophy of religion, but as a system of philosophy.

But in the context of human life, if it is not the explicit relationship with God that poses to the human being the commandment of love of neighbor, then it is worth asking what originally inspired this love in the human heart and what explains why in certain cases it does not arise. If we look at Rosenzweig's letters, we see how he points out that love of neighbor is often born outside of religion. In them, Rosenzweig implicitly maintains that man is more than his religion. It is understood that religion is a certain way of configuring the element God and the relationship that is established between God and what He is not (Man and the World). Each culture, each people, offers a figure, a certain conception of the elements, but this is not the only one.

Each human being must understand and accept that his way of conceiving the elements and the relations between them is not the only possible one (nor can he aspire for it to be) but, in order to facilitate dialogue between the different conceptions, it is necessary to prevent certain groups, cultures, religions, from being denied, silenced or rejected by others that are more present or more forceful in the way they make themselves known or affirm themselves. The basis of tolerance is to recognize the insurmountable distance that exists between my way of understanding the Absolute (God) and the Absolute itself. Only in this way will we be able to understand, with H. Cohen, that there are many ways of conceiving God, as absolute as our own.⁹

The authentic relationship with one's neighbor (love) does not know of religions, it does not respond to certain "-isms" (philosophical currents, ideologies...). A concrete theory, one's own nation, one's own religion, are the necessary foundation, but one must not make of them a "-ism" to be worshipped (a "fundamentalism", to use a term Rosenzweig did not use himself). Love of one's neighbor must be placed above love of God or of one's own nation,. But there are those who, blinded by theories, reject those who are not part of their "-ism". Even if it is through a difficult exercise of humility and generosity, one must leave aside the "-isms", since they are only a beginning and a foundation: a starting point. This implies that we must not theorize about the other, reducing it to a mere concept, but rather look at the face of the other, recognizing it as the closest thing.

Those who remain in the realm of the "we" avoid generalizations, because the "we" does not include "-isms" (even if each one has their own). Beyond

9 Cfr. Cohen 2008.

religions and prior to faith is love of neighbor, as the bond that sustains the relationship between the most diverse people. Rosenzweig affirms that he who rejects his neighbor does not flee from him, but from the “-ism” that he represents; he who distances himself from his neighbor does so because he does not have sufficient strength to overcome his hostility to that “-ism” through love of neighbor. We should not put our trust in theories, because they are only possibilities, but in facts, in reality. Reality shows the difference between beliefs. Rosenzweig’s and his friends’ roots are separate (they have different religions), but their crowns are intertwined, because they have grown up next to each other (friendship unites them). Cutting off the roots that support them (denying their own religions) would, at the same time, dry up the crown that unites them, that is, end their friendship.

We must recognize the differences, because otherwise we would be denying reality: we would renounce being ourselves or we would not let the other be. But that means respecting beliefs in all their diversity, while preserving the ties that unite us beyond them. What unites people is not religion (it is not the God of each religion), but love (present in all religions, as the basis of the link between names). Man only becomes himself through his neighbor: the “I” only becomes me after the roundabout through the “you”, when he discovers himself as a “you” in the relationship with another. This means that the one who denies his neighbor becomes artificially isolated, alone; he reduces himself to a piece of the world, every time he distrusts his neighbor. Only through love does the lover enter the heart of the beloved, discovering himself as a soul.

We must distinguish between the experience of faith and the experience of love, trying to overcome the contradiction that sometimes exists between them. This is the task that inspires *The Star of Redemption*, since it is situated in the heaven of the future, in the realm of love (of life), to which one can hope, in which one can trust.¹⁰ Even so, there are times when Rosenzweig seems to deny the other, when thinking about the relationship between Judaism and Christianity. He acknowledges that he hopes (*erwarten*) and trusts (*hoffen*) in the final conversion of Christianity to Judaism. This is something that appears clearly in *The Star*, and also in the author’s letters. In reality, the Christian is, for Rosenzweig, a Jew who has renounced his Judaism; he is a Jew who is not in good health (mainly due to his impatience), but who, nevertheless, remains a Jew.

Rosenzweig even maintains that spiritual community between Jews and Christians is only possible if the Christian allows himself to be spiritualized. But this conversion would mean falling into the error of reducing Christianity to Judaism. Rosenzweig seems to forget here that, for there to be a relationship between two elements, both must be different. Starting from Rosenzweig, but going beyond him, I consider that he who bridges (dialogues) with another religion is not the one who converts to it, but the one who approaches it, re-connects with it, without renouncing his own (if he has one).

10 Letter to Rudolf Ehrenberg (25.8.1919), in Rosenzweig 1979: 643.

Prayer Illuminates, Love Acts

Prayer is understood in Rosenzweig's thinking as a way of looking, as a form of enlightenment of the world, but does it have a practical dimension; that is, can it intervene in the order of the world? Not by itself, the author will say: only love works. Love always produces some effect, precisely because it does not seek any end (it does not pretend to be useful). The act that is performed for a certain purpose disappears when it does not reach that end, but also when it does reach it. Conversely, the action of love is blind, it only knows its end through what it touches, through what is closest to it. But it does not know the path it must follow and the dangers it must avoid. In the action of love, uncertainty and surprise are present.

The act of love is blind; but in prayer, the moment is placed in God's eyes, in the light of his face. In prayer, man asks God to enlighten his actions. The neighbor is not seen, but touched by the blind hand; the next thing is not sought, but discovered, thus orienting the direction of the act of love. Prayer is capable of raising its eyes above its neighbor and seeing the whole world that he represents; it thus teaches us to seek the next with our eyes (not with our hands).

The next one is the object of the act of love that is already "ripe to receive the soul" (Rosenzweig 1988: 300). But one can fall into the danger of not loving blindly the next one whose time has come and loving instead what a sudden illumination indicates. Prayer can, in this case, lead to acts of love that are empty, because they are inappropriate. Prayer illuminates what is far away, but love acts on what is next (neighbor). The person who prays has his own perspective, but this does not mean that he cannot be oriented towards a common goal. It is prayer that illuminates and points out to love the proper way that leads to the common goal; it brings the distant closer to the action of love. But one of the dangers lies in the possibility that love may forget what is near, what is next, and set its sights on what is above (distant).

The life that grows responds to a determined order (by Creation); but the particular soul responds to a different order (Revelation), which starts from its own perspective. God has arranged that in the life that grows the world is ordered in a single way (life follows its natural course), but there are at the same time multiple human ways of ordering the world. Man orders the world through the eyes that prayer offers him. It is therefore understood that whether or not the world is ordered according to the divine order depends on man; on him (his freedom) depends the possibility of reaching the Kingdom (by praying).

The solitary soul (who prays in solitude) cannot be ordained according to divine ordination (alone). Even if they pray for the same thing, souls remain in solitude when they pray alone. Solitary prayer offers solitary enlightenment. It is in common prayer that the basis of the common (unified) ordination of the world is found. But prayer alone does not affect the order of the world. Prayer enlightens, it is love that acts, making effective the ordination of the world. Love gives itself to our neighbors that prayer illuminates. What unites people is not so much the content of prayer as its form: the act of praying in common.

Love gives effectiveness to prayer and allows it to intervene in the order of the world: directing actions towards objects that are ripe for love. The solitude of prayer can jeopardize the action of love on one's neighbor. Impatience leads to eternalizing a still immature moment, which leads to anticipating the future in order to disguise it as the present and force its eternization.

Rosenzweig says that to avoid this we must have the capacity to wait, since God will come without us having to worry about how He will do it. Excessive attention to the future, to the instant second nearest (*Übernächste*), prevents attention to the present, to the next instant. In the same way, blind attention to the past (to tradition) prevents us from living the present fully. In this sense, Rosenzweig affirms that living moments should not be drowned in dead texts: attending to the past does not necessarily imply denying or drowning the present. The past is the soil that supports the present (like fertile land); but it does not immobilize the present, it does not render the present inert (as if it were a rock).

The possibility of tempting God, that is, man's freedom, is opened up in prayer, which illuminates acts of love. Prayer asks for light in order to recognize the opportune acts of love, so it is not love, but prayer that can direct one's gaze towards unreachable surroundings, towards untimely neighbors, thus delaying the arrival of the Kingdom. According to Rosenzweig, there is no unjust prayer because of its content, but because of the time in which it is asked. Even praying for the death of another (denying that the other is an "I like you") (ibid: 305) is not unjust because of its content (since it is already granted, for everyone has to die); but it is unjust because of its time: it asks for the fulfillment of something that has already been accomplished. What is unjust is praying at the wrong time.

But it is worth asking whether prayer alone can be unjust (inopportune), whether only the intention of committing a wrong is unjust. We must not forget that it is important to attend to and denounce the act itself. Rosenzweig understands that error can occur in prayer (illumination), but not in love, which is blind. The inopportune anticipation (of eternity) only occurs in prayer; love cannot eternalize mistaken proximities: man cannot contradict the divine order of the world. He who does not love his neighbor does so because prayer has erred in enlightenment. But we can think that this way of justifying the (mistaken) act of love, because of its blindness, is at least questionable, if one wants to recognize human responsibility in the sphere of action.

There are certain actions apparently enlightened by prayer that involve denial, even the killing of one's neighbor. It is not enough to condemn "wrong" prayer; it is also necessary to condemn its consequences, the nature of the acts it has motivated. Man not only makes mistakes in his prayers (or in his desires), he also commits injustices in the area of redemption: of the relationship with his neighbor. Rosenzweig does not make it explicit in this sense, but it is not enough to take it for granted.

In *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Rosenzweig goes so far as to say that any violence one receives from another is because he has not prayed enough. In this work he speaks of praying and giving thanks, assigning prayer a central importance in human relations (and in the

relationship with God). But it is not enough for those who defend justice to explain the harm suffered by resorting to the insufficiency of our prayers. The executioner does not exercise violence because of an error in his eyes (in his prayers); the victim does not become a victim for not praying enough.

We must insist that Rosenzweig clearly rejected this work, to the point of refusing to publish it. This must be present in our assessments of what he says in it. Even so, it makes sense to analyze the problems it raises. We cannot fail to point out that this way of conceiving suffering is too unjust for those who suffer, for those who are hurt day by day by a life that is less and less alive. Can we say that one suffers because one has not prayed enough? It is not the one who suffers who does not pray enough; but the one who commits injustice who does not love enough, who is incapable of recognizing and affirming the dignity of the other.

Even so, that is also the line followed in the reflection on suffering in the first pages of *The Star*. Rosenzweig points out the importance of not silencing the pain of the victims, the radical importance of recognizing each concrete death, because it is the concrete man, not man in general, who dies; he does not “die” in general, but “I” die. Awareness of the pain of others, the proximity of pain (incarnated in one’s neighbor), avoids indifference in the face of suffering, prevents man from remaining blind and deaf in the face of injustice.

Each individual is called to recognize and choose his own path, in the hope that, in every moment, in every instant, the Kingdom, the Redemption, can come. Rosenzweig places the origin of man’s freedom, the basis of the possibility of choice, in his distance from God: God hides his providence so that man can thus choose between placing himself freely before him and distancing himself. Man cannot tempt God in Creation (for he does not choose to be born) or in Revelation (for he does not choose to be loved by God). God can only be tempted in the Redemption, which is the realm of human acts. But the freedom of the act, the possibility of tempting God, is given because He himself has tempted man before. God’s temptation makes possible human freedom, expressed in prayer, in which man asks God not to let him “fall into temptation”¹¹.

In this sense, it can be said that trust and faith in God are given freely, in the sphere of human action. It is precisely the awareness of being tempted by God that gives man confidence to continue to have faith in spite of adversity (as happens to Job). God’s temptation thus preserves man’s freedom: it allows him to be aware of his freedom and to believe in it. Everything depends on God, except the fear of God, which is in the hands of man’s freedom. The Commandments (engraved on the tablets) are the expression of this freedom “on the tablets”¹². In prayer, temptation on the part of God and temptation on the part of man are present. The possibility of redemption is, in a certain sense, in the hands of man, because it depends on his action. But once man decides

11 *Talmud*: Bejarot 60b; Mt 6, 13; Rosenzweig 1988: 295.

12 The original words “engraving” and “table” are written the same, although they have different phonetics. Rosenzweig uses the similarity to create this word game. See note by the translator, Miguel García-Baró, in Rosenzweig 1997: 321.

to say yes to God's will, the believer is not free in the love of his neighbor, because in him he fulfills God's love (he fulfills a commandment).

It is in the distance between the temporal and the eternal that the relationship with the instant occurs, in which eternity becomes perceptible.¹³ There is no eternal versus temporal, but the temporal inhabits the eternal; the temporal is realized in the realm of eternity. The authentic experience of time does not silence the past, the present or the future (it does not reduce one to another). A bridge between them must be built, which will allow us to illuminate and experience each moment in our life from the root of our own past, the soil of the present that we inhabit and the sky of the future that we dream of.

In one of the subjects taught by Rosenzweig the relationship of man with the past (history), the living present and the future was explored.¹⁴ The course syllabus consisted of the following sections: "The Heirs of History", in which Rosenzweig spoke of the man who doubts and the devout; "The Children of Time", which included the revolutionary and the aristocrat, the faithful and the infidel, the talented and the simple man; "The Sowers of the Future", which included the returnee and the prophet. Regarding the past, the present and the future we can move between two extremes: affirmation or denial, permanence or change (revolution). It is up to us to guide our experience of time.

Another of the courses given was presented as a conclusion to the studies at the Free Centre for Jewish Studies (*Freies Jüdisches Lehrhaus*). It was entitled: "Old Answers to New Questions" (*Alte Antworten auf neue Fragen*). Here again, he tries to avoid reduction by building a bridge between the past (Creation) and the present (Revelation), which would allow us to better face the present from the lessons of the past, instead of impoverishing and limiting its understanding. We can also recall here the letter that Rosenzweig wrote to his mother, to encourage her to attend to the present and not to get stuck in the past. Rosenzweig begs her not to die before her time, but to leave the past behind and open her spirit to the future.

Praying Together

Whoever tries to judge or define the human being moves away from the concrete man in order to attend to man in general. Neighbors do not judge each other, at least not in the moment they see (look at) each other and speak. Neighbors only look into each other's eyes, but in order to see man in general, one must force one's gaze. The one who judges his neighbor inevitably distances himself from him, becoming a man alone. But the one who looks his neighbor in the eye is no longer alone. In the same way, one can be present for another only if he dares to look at him. Rosenzweig encourages us to look at our neighbor: "Look at us!" (*Sieh uns an!*)¹⁵. It is a change in the way of looking that can only be given by oneself, it cannot be forced.

13 Letter to Hans Ehrenberg, Berlin (7.6.1919), in Rosenzweig 1979: 631, 632.

14 Letter to Gertrud Oppenheim (29.9.1920) (*ibid*: 690).

15 Letter to Rudolf Hallo, Kassel (10.11.1919) (*ibid*: 652).

As we have pointed out, prayer loses effectiveness when it goes beyond the neighbor (of the next moment), so that it can equally anticipate or delay the coming of the Kingdom, which ceases to be fulfilled in the right time. Prayer fails when it illuminates proximities unreachable for love (“second nearest”) and so it ceases to have a firm ground to tread. The action of love for the “second nearest” dies when it reaches its goal, as happens to any action directed to an end. In this way, the coming of the Kingdom is distanced, for it does not come by anticipating second nearest people, but by loving what is near. We must wait for the right moment to sow and reap the fruit, since haste can lead to the loss of the harvest. It is important to wait for the right time, the opportune time; in this way man can avoid being dominated by time.

Patience is central to this approach. Impatience leads to trying to reach, or love, the farthest things. This error in prayer (or in longing) is equivalent to anticipating the future that does not yet correspond to the next moment: it means trying to eternalize moments that are still distant and untimely (wanting what is still unattainable). The exalted one tempts God’s impatience by wanting to hasten the Coming; the sinner, on the other hand, tempts God’s patience by delaying the Coming.

Rosenzweig points out that the gift of trust means “being able to lawfully offer one’s life” (Rosenzweig 1988: 316). The sacrifice ceases to be a sacrifice for the patient, who trusts and hopes, because he is not afraid to sacrifice his life, but finds its meaning in offering it (in giving himself). To be able to give one’s life, one must trust in one’s destiny and wait for the future. Rosenzweig places hope above faith and love (forces that appear to be linked to it). To Rosenzweig the Jewish are the eternal people of hope, and the Christians adopt this new teaching from the Jews.

Goethe walked alone, guided only by hopeful confidence, but without opening himself to faith and love. Goethe’s pagan prayer had as its only content his own destiny. Goethe represents the believing creature (but not open to Revelation), who avoided falling into the “too late” of the sinner and the “too early” of the exalted (his prayer illuminated the right moment) (Rosenzweig 1988: 319). Zarathustra represents the union of the sinner and the exalted one (who anticipates and delays the coming of the Kingdom), so Nietzsche did not glimpse the right moment: hence his sinking and his isolation in the most absolute solitude (ibid).

Rosenzweig maintains that only the present moment, the now, is ripe for eternity. Man can tempt God, he can love the second nearest (*Übernächste*), but he cannot eternalize it. In this sense, love of the second nearest is always an unhappy, ill-fated love. The Coming does not only overcome one when one believes in the beloved God, but also when one has the five senses awake and looks at reality, waiting for the beloved God to happen below, to give Himself in the instant.

But the Kingdom is not reached by loving God directly, but by loving God in the world, in what is near.¹⁶ For this it is essential that prayer is given at

16 Letter to his mother, Kassel (15.8.1921), in Rosenzweig 1979: 717.

the right time, that is, that it neither anticipates nor delays the coming of the Kingdom. The right prayer makes the realization of the Kingdom possible by transforming man's prayer to suit the divine order. But this prayer cannot be said alone; it must be articulated in the community. Man's destiny is only a fleeting moment in the time of the world; but at the same time, each man is an irreducible part of the world. The individual prayer for one's own destiny must be, at the same time, a prayer for the destiny of all. In this sense, the Jew learns at birth that he does not live by and for himself alone; he does not live only his own life, but that of his ancestors and of future generations.¹⁷

Redemption is the work of man and of the world, not of God, so it requires time. God is eternal, so Redemption, Creation and Revelation are all just as old to him. Man, instead, lives in the moment and the world, in the present. To him, the future is an anticipation that only slightly touches him as it unfolds. The world and man can only measure time by attending to each other: man measures it through the growth of the world and the world, through the acts of love he receives from man. Man grows in the world, and so his life depends both on himself and on the world. Man's destiny is therefore a part of the destiny of the world, an instant in the stream of time of the world.

The times of the Day of the world of the Lord the world of the Lord are, to God, experiences of himself: in it, God becomes Creator, Revealer and Redeemer. Everything that happens is, in God, current; it is not change or growth, but always Him being. God is eternally coming, that is, he always remains coming. Traditional philosophy conceived unity (the whole) as a self-evident and understandable presupposition. But Rosenzweig considers that unity only happens as unity of God, which is the end of the road.

Man is the foundation of the endurance of the world, which sometimes seeks refuge in God the Creator and sometimes expects everything from man. The world (and the man who lives in it) trusts in God's creation and has hopes in the human action, thus remaining in the opposition between nature and culture. The doubt between this trust and this expectation is the doubt out of which the world lives and which will be resolved with the coming of the Kingdom, when human and divine action will be unified. The Redemption of the world is given thanks to the Revelation of God to man; this is what transforms the human action into the work of God.

God renews his eternity beyond time, where sowing and fruit come together. Both the created being and the redeemed being are beyond the world, overflowing it. Man's created being precedes his revealed being, but the created being of the world will arrive fully in the Redemption, in which the vision is light and not a miracle (as in Revelation). In the relationship between man and the world the threshold that leads from miracle to illumination is crossed: the mystery (of Creation) and the sign (of Revelation) are illuminated by the light (the star) of Redemption.

17 Letter to Margrit Rosenstock-Hüssy (15.6.1920) (ibid: 675).

References

- Belmonte García, Olga (2012), *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- . (2004), “La recuperación de la confianza en la filosofía de Franz Rosenzweig: el camino hacia el encuentro con el prójimo”, in Alicia Villar and Miguel García-Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 310–338.
- Cohen, Hermann (2008), *El concepto de Religión en el sistema de la Filosofía*, trad. por José Luis López de Lizaga. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Esquirol, Josep M. (2018), *La penúltima bondad*. Barcelona: Acantilado.
- Rosenzweig, Franz (2002), *Die “Gritli” Briefe. Briefe an Magrit Rosenstock-Huessy*. Tübinga: Editorial Vilma.
- . (1997), *La Estrella de la Redención*, trad. por M. García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (1988), *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Editorial Suhrkamp.
- . (1979), *Gesammelte Schriften: Briefe und Tagebücher (1919-1929)*, Band I, 2. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Zimet, Ben (2002), *Cuentos del pueblo judío*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Olga Belmonte Garsija

Ljubav u pravo vreme: priznanje drugih kod Franca Rozencvajga

Apstrakt:

U ovom se članku upuštamo u koncepciju ljubavi prema bližnjemu prisutnu u *Zvezdi iskupljenja*. Rozencvajgova „nova misao“ pohvala je životu, uprkos bolu i ljubavlju. Doći do sebe odvija se kroz odnos s drugim. Ljubav prema bližnjem rađa se iz prepoznavanja drugog kao bliškog i kao predstavnika čitavog čovečanstva. Ova ljubav zahteva nadilaženje „izama“ koji nas razdvajaju; podrazumeva približavanje drugom bez odricanja od njega (niti od samoga sebe), već prepoznajući ih kao drugačije. Ali kako znati koga bismo trebali voleti u svakom trenutku? Molitva će biti, reći će Rosenzweig, ono što će prosvetliti naše bližnje zrele za ljubav.

Ključne reči: bližnji, ljubav, prepoznavanje, vreme, Rozencvajg

Petar Bojanić

PRESENTATION OF “DAS FEUER ODER DAS EWIGE LEBEN” (3.1) OF ROSENZWEIG’S *STERN DER ERLÖSUNG*

ABSTRACT

In this text, I analyze the most important topics of one of the most complex portions of Rosenzweig’s *Star of Redemption*. The chapter “The Fire or the Eternal Life” deals with the community and communal life of the eternal people, and it reconstructs the basic elements and conditions of communal living. A presentation of all key protocols of life and work of a group of people ought to show the plurality of heterogeneous practices that have helped maintain a people scattered and always on the verge of extinction.

KEYWORDS

life, community,
institution, we, silence,
listening

In the first book of the third part of the *Star of Redemption* (*Stern der Erlösung*), entitled “The Fire or The Eternal Life,” we find, similar to the rest of the books, the problem of a difference between the 1921 and later editions. The first was published during Rosenzweig’s lifetime, whereas Nahum D. Galtzer published the second edition, allegedly in accordance with Rosenzweig’s instructions, in 1930, shortly after his death, complete with appendices and chapter titles. It would appear that of all the translations into various languages (the most recent was into Russian, appearing in 2017), only the second English translation follows the first edition, although the translator, Barbara E. Galli, retains the titles and subtitles in the margins, so as to facilitate reading. In the first publication of *Stern*, the book here in question is 47 pages long [SE1, 375–421] and is divided into 60 chapters. Eight of the 60 are capitalized, with the first letter of the book, ‘G’ (“*Gepriesen sei...*”), larger than the other seven (E, W, W, D, I, E, U). Overall *Stern* has only 76 capitalized chapters, each book usually having one, seven or eight. Considered in the context of the whole volume, it might appear as if Rosenzweig’s careful calculation yields the word GEWW (Hebraic for ‘from within’ or ‘inside’, or else ‘from the community’ or ‘from the home’) or DIEU, but this is rather wrongheaded. Of the eight capitalized units in this part¹

1 The eight are: Die Verheißung der Ewigkeit (The Promise of Eternity) [SE1 375; SE 331; SG 317]; Das Ewige Volk: jüdisches Schicksal (The Eternal People: Jewish Destiny)

(the longest of which is a page and a half long), the first and last play the role of introduction, that is, conclusion to the book. Meaning that six are particularly emphasized in Glatzer–Rosenzweig’s intervention. But two units, numbers 5 and 6, capitalized in the first edition have ‘reduced significance’ in the second: “Soziologie der Gemeinschaft: das Mahl” and “Soziologie des Ganzen: der Gruss” – without the same emphasis as the other six.

How should we read this complicated book? To begin with, what does Rosenzweig wish to achieve with the book and its title, what does he introduce in his introduction? The practice of Judaism in eternity or in eternal life is supposed to be described as a blaze. Yet, the flame (*Flamme*) or “the heart of the fire” (*das Kernfeuer*) is special indeed, since it has to burn such that it is never extinguished but always fueled of itself (it needs nothing, it burns nothing other than itself). This pure flame is outside time, regenerates itself and overcomes all forms of time, above all the past and future – in the name of the eternal now. Rosenzweig thematizes time within Judaism several times in the book; the formulation at the top of this chapter, which begins with “*Indem so die heilige Gesetzeslehre*” (Since teaching of the Holy Law) [SE1 382; SG 323], is not specially marked in the second edition [SE 338] yet is probably the most precise. “The Jewish people does not calculate the years of its own chronology.” Life in time is forbidden to the Jewish or holy people, for the sake of eternal life in the eternal now. This is life beyond time or life that does not pass.

To all the better explain these complex structures comprising several rather complicated terms (time, eternity, life, and on the side, self-sustaining fire), throughout the book Rosenzweig distinguishes everything concerning what is ‘Jewish’ (people, law, language, war, time, etc.) from everyone else (Christianity, other peoples, peoples of the world, etc.). The book, “The Fire or The Eternal Life” is above all a “book of distinctions,” helping to clarify often complicated constructions. Thus, Rosenzweig differentiates a community based on blood from one grounded in spirit, will and hope [SE1 376; SE 332; SG 317]. In contrast with Christian peoples, the Jewish people never finds its roots in the land on which it stands [SE1 376; SE 332; SG 318]. As opposed to others, it never identifies itself with the language it speaks [SE1 379; SE 334; SG 324].²

[SE1 375–383; SE 331–339; SG 317–324]; Das eine Volk: jüdisches Wesen (The One People: Jewish Essence) [SE1 384–387; SE 339–342; SG 324–327]; Das heilige Volk: das jüdische Jahr (The Holy People: The Jewish Year) [SE1 388–395; SE 342–349; SG 327–334]; Soziologie der Gemeinschaft: das Mahl (Sociology of The Community: The Meal) [SE1 395–403; SE 349–357; SG 334–341]; Soziologie des Ganzen: der Gruss (Sociology of The Whole: The Greeting) [SE1 404–412; SE 357–364; SG 341–347]; Die Völker der Welt: Messianische Politik (The Peoples of The World: Messianic Politics) [SE1 412–420; SE 364–371; SG 348–354]; Der Ewigkeit der Verheisung (The Eternity of The Promise) [SE1 420–421; SE 371–372; SG 354–355].

2 Rosenzweig brings the second unit to a triumphant close thus: “We alone cannot imagine this sort of time; for everything in which the existence of peoples takes root, has long ago been taken away from us; land language, custom and law long ago departed from the sphere of the living and for us is raised from the living to the holy; but we, we are still living and live eternally. Our life is no longer interwoven with anything

Rosenzweig poses the problem of borders, since the Jewish people “can then no longer enclose itself within borders, but it must include the borders within itself” [SE1 384; SE 339; SG 325]. Finally, in contrast with the peoples of the world (*die Völker der Welt*), the reality of the Jewish people is already realized [SE1 413; SE 365; SG 348], etc.

The entire construction of this book and its meaning could really be an answer to two questions at the beginning of the third unit: “But what does that mean – rooting in ourselves (*Verwurzelung im eigenen Selbst*)? What does it mean that here an individual or a people seeks the guarantee of its survival (*seines Bestehens*) in nothing external, and precisely here, precisely in its absence of relationship (*Beziehungslosigkeit*), wants to be what is eternal” [SE1 384; SE 339; SG 324]? How, then, is an entity constructed or self-constructed? By what means and deploying which strategy, can it be made to be beyond all connection with anything else, yet still last forever and surpass all else? Rosenzweig is here trying to constitute an entirely new “social ontology,” in opposition to Hegel’s institutionalism and his state–grounding project in general.³ Simultaneously working on *Stern* and his doctoral thesis on Hegel, while also being a participant in one of the most terrible wars in history – thus, Hegel (philosophy), Judaism, and war are the first three elements of Rosenzweig’s project, which intertwine, sometimes entirely chaotically, in the book – his intention is to systematize a few concepts that could explain the eternal life of a community. Yet, before that, is it possible to quickly formulate the nature of Rosenzweig’s institutionalism and its novelty? What is it that he does? I think that the first premise could be that Rosenzweig opposes the institution and state⁴ (Hegel’s state, but not only his) with the house. “The chamber of the Jewish heart is at home” [SE1 410; SE 362; SG 346], and it is in the home that begins and ends “the struggle against death” (in the previous section he speaks about marriage and sexual difference).⁵

external, we have taken root in ourselves, without roots in the earth, eternal wanderers therefore, yet deeply rooted in ourselves, in our own body and blood. And this rooting in ourselves and only in ourselves guarantees our eternity for us” (*in uns selbst schlugen wir Wurzel, wurzellos in der Erde, ewige Wanderer darum, doch tief verwurzelt in uns selbst, in unserm eignen Leib und Blut. Und diese Verwurzelung in uns selbst und allein in uns selbst verbürgt uns unsre Ewigkeit*). [SE1 383; SE 338–339; SG 324]

3 Later, in a letter to Martin Buber of 3 July 1925, Rosenzweig pens a complicated sentences that describes the terrible travails of the struggle against institutions in which he condenses his efforts to remain consistent and uncover all the dangers of institutionalism contained in the Jewish heritage. “The struggle against institutions takes all too breath-drainingly long for the tempestuous breath of the prophet” (*Kampf gegen Institutionen ist eine viel zu langatmige Sache für den Sturmatem des Profeten*). [GS2 1050].

4 In his 1920 lecture, “Der Jude im Staat,” complete with his reservations towards Zionism, Rosenzweig insists that the state in or for Jews was “*nicht lebendig*.” “*Der Jude muss im Staat sein, weil der Staat nicht im Juden sein kann*.” [GS3 554]

5 In the following, third, book of *Stern*, “Die Strahlen oder der ewiger Weg,” Rosenzweig is even more precise: “*Das ewige Volk ruht schon im Hause des Lebens; die Völker der Welt bleiben auf dem Weg*” [SE1 471; SE 397; SG 346].

Franz Rosenzweig speaks of institutions in which there is no life. In two different places in his texts (from the second half of 1919), he presents the confrontation between life and the institution, the house and the institution, all the while (pro)claiming a new institution that is to be an alternative to the university. (He founded his 'counter-institution', "Lehrhaus Forschungsinstitut" in Frankfurt in 1920.) What, then, is a house for Rosenzweig? It ought to protect life and be separated from the city, just as dwelling out to be separated from other city activities.

We can no longer wish to remain naked people. We look 'backward', but not in a way for us to sacrifice our living life to the image of the holy institution that destroys life. No, the institution may only be house, we must know and render true that we are more than an institution, a living Jewish people. (*Wir können heute nicht mehr nackte Menschen bleiben wollen. Wir sehen "zurück" aber nicht so, dass wir unser lebendiges Leben wieder dem lebenzerstörenden Bild einer heiligen Institution opfern würden. Nein, die Institution darf uns nur Haus sein, wir müssen es wissen und wahr machen, dass wir mehr sind als die Institution, lebendige jüdische Menschen*).⁶

This passage – from a lecture note – appears as the reconstruction of a fragment from a letter to Rudolf Ehrenberg (of 17 August 1919). In both the letter and the lecture, Rosenzweig goes back and forth. In the letter, he writes:

I do not understand how someone can persist in petrifying people into institutions. We are otherwise happy when able to revive the institution. Here too is real, living, true life good enough to be built into the corner stone of the institution, yet for which no one knows when or even whether it will be built (*Ich begreife nicht wie man daran hängen kann, Menschen zu Institutionen zu versteinern. Sonst ist man froh, wenn man Institutionen menschlich beleben kann. Und hier ist ein wirkliches, lebendiges, tatsächliches Leben grade gut genug dazu, in den Grundstein einer Institution eingemauert zu werden, von der keiner weiss, ob überhaupt und wenn, wie sie gebaut werden wird*). [GS2 640]

The institution stands in opposition to life (Rosenzweig first separates them, speaking of the 'naked' Institution and naked man), turns life to stone; yet this simultaneously announces the possibility of life not only capable of reviving the institution, but also able to *a priori* be in the background and in the foundation of some institutions which do not yet exist, which are yet to come, which we await. "We are otherwise happy when able to revive the institution" (*Sonst ist man froh, wenn man Institutionen menschlich beleben kann*). The institution is not only capable of preserving life (not only ought it protect life), but the reverse is also true: we are the ones capable of preserving the life of the institution, to announce its new life and revive it, to expect it entirely new and alive.

It seems to me that the idea that *we alone* (*Wir allein*), our very own common life can constitute a home or an entirely new institution that has all the

⁶ This is a note for the lecture "Lessings Nathan" Rosenzweig held at the end of December 1919 [GS3 450].

characteristics of a new and living house (one that does not petrify us, nor that we petrify and move away from). This is the beginning of Rosenzweig's engagement in whose service are all the concepts he uses.⁷ At the very beginning of this book, Rosenzweig anticipates the first person plural, 'We' (a pronoun almost never thematized in the history of Western thought), and this is the introduction into the construction of a community or reconstruction of an eternal community. Indeed, this is the basic theme of this book. Rosenzweig needs to show what it is that holds this community together or what binds us all into one entity, which as such is *a priori* outside time. The pronoun 'Wir' appears at the beginning of the book in quotation marks, as part of the phrase 'Wir sind ewig', referring to generational transmission, from grandparent to grandson. 'We' thus refers to a blood community, to eternity, common language, and a future that affirms the present. Later in the text, Rosenzweig uses 'Wir allein' several times. In unit six, in which he writes about sin, *Wir* transforms into a very compact community equated with humanity or mankind (*Menschheit*), that is, Israel.⁸ This shift from a speech act to sin that closely binds the individuals of a community into Israel is entirely new and surprising.

Constructing 'Wir' or the phrase "*Wir sind ewig*" is the axle that holds all other concepts together, giving place to all concepts in a stable order. The various concepts could be divided into a few groups. The first set would include the already mentioned first and crucial articles that determine the difference between Judaism and Christianity. They eminently determine what is Judaism: it is a 'people' ('chosen', 'holy', 'first' – these attributes have complementary function), it is 'blood', always opposed to 'will' and 'spirit', it is (holy) 'language' and writing, it is (holy) 'law', and finally, 'land' or 'territory', which implies "Israel." Everything Rosenzweig wrote at the time with regard to land and territory would today certainly demand complete revision, in the context of the newly-formed state of Israel. Nevertheless, however much the contemporary reader finds Rosenzweig's anti-Zionism hard to understand and perhaps too aggressive and decadent, a hundred years or even seventy years since the founding of Israel, I find his conclusions and arguments still inspiring indeed.

The following group of terms simultaneously directs and revises all the terms, and in a particular way confirms the self-construction of the 'We-axle' or pure flame: this is 'time' or the uses of time and understanding of time always in harmony with eternity. (Rosenzweig insists on an annual cycle that ensures Judaism its eternity; he then further processes all the crucial holy days

7 Life is actually the unconditional condition of all that exists, the first concept and the concept that holds all other concepts in order as it constructs it. There is no better sentence about life than the one Rosenzweig writes in the conclusion of the third unit dedicated to "Jewish Essence:" "*Aber das lebendige Leben fragt ja nicht nach dem Wesen. Es lebt. Und indem es lebt, beantwortet es sich selbst alle Fragen, noch ehe es sie stellen kann.*" [SE1 387; SE 342; SG 327]

8 In his 1922 lectures, published as "*Die Wissenschaft vom Menschen*," Rosenzweig returns to the *Wir*. "*Mein Ich wird Wir. Im Wir sehe ich mich gleichzeitig von aussen und von innen*" [GS3 650]

that regenerate and hold the people together; finally, he constantly mentions the 'present' and 'now', which reflect eternity by excluding the temporality of time.) The group further includes the term 'border', thematized ingeniously in only one place in the book, but further developed in his geopolitical texts from the last period of the war. (A sort of theory of the border in Rosenzweig is a combination of three different sources: Hegel – whose variations on *Schranke* and *Grenze* are crucial for understanding his logic and his system in general; Rosenzweig's experience as soldier studying maps and thinks borders in the context of crossing, shifting, fluidity; and Rosenzweig the Talmudist, translator and reader of the world text, always distinguishing and separating significance and meaning.) Finally, the last term in this unit is 'Messiah' ("the future of the Messiah, which is surely drawing near"⁹) and 'messianism', named in the second to last unit of this book as "*messianische Politik*," implying the existence of something we might call 'messianic action'.

At the beginning of this unit, Rosenzweig attempts to explain the 'messianic protocol' as such, through an important explanation about the Jewish people, finally "at its goal" (*am Ziel*): "In the cycle of its year the future is the motive power; the circular movement does not give birth as it were by push (*durch Stoß*), but by tug (*sondern durch Zug*); the present elapses, not because the past shoves it forward, but because the future drags it along."¹⁰ Rosenzweig additionally explains the difference between the words *Stoß* and *Zug*, both carrying multiple meanings, in the second part of the sentence: the present elapses primarily because the future drags it along (*die Zukunft sie [die Gegenwart] heranreißt*). The future being strength (the future does not contain strength, but is strength, says Rosenzweig) *pulls out* the present. The construction of this sentence, in which the 'messianic topology', and in general 'messianic action' or 'messianic movement', is 'most clearly' described, can perhaps be part of an ideal introduction into the theory of messianic time. Rosenzweig's contribution and decisive turn is not achieved by simply opposing the strength of the future to that of the past, nor by the substitution of two forms of movement ('pushing' with 'pulling'), but by the use of the word *Zug* (*sondern durch Zug*). Rosenzweig's *durch Zug* assumes a sudden and surprising pulling out of something hidden, something from a hole. 'The messianic' is double: it is always present as hidden in the now ("today is not yet the true 'Today'"), and it appears suddenly and from a spasm.

The third and fourth group of concepts is particularly interesting. Rosenzweig incorporates them into the 'We axle' as two dimensions that are new and crucial for the ontology of the eternal flame that constitutes itself. The third

9 "Und die Gesänge des 'dritten Mahls', zu dem sich im Dämmer des versinkenden Tages Greise und Kinder am langen gedeckten Tische vereinen, sind ganz trunken von dem Rausch der gewißlich nahenden Zukunft des Messias" [SE1 393; SE 347; SG 332].

10 "In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft; die kreisende Bewegung entsteht gewissermaßen nicht durch Stoß, sondern durch Zug; die Gegenwart verstreicht, nicht weil die Vergangenheit sie weiterschiebt, sondern weil die Zukunft sie heranreißt." [SE1 412; SE 364; SG 348]

group refers to the ‘community’, and comprises three passages subsequently entitled with ‘sociology’. In it, the community is elaborated in detail. (Three other sections of the second book of the third part of *Stern* are entitled ‘sociology’.) The fourth group of terms could be reduced to the name ‘state’ or potentially ‘of the world’, rather than politics or ‘messianic politics’.

Three chapters of the second edition carry titles containing the word ‘sociology’: “Soziologie der Menge: das Hören” (Sociology of The Crowd: Listening – not capitalized in the original edition), “Soziologie der Gemeinschaft: das Mahl” (Sociology of The Community: The Meal), and finally “Soziologie des Ganzen: der Gruss” (Sociology of The Whole: The Greeting). These last two have a reduced status in comparison to the other six units of the book. With these three, Rosenzweig is attempting to reconstruct the community (or ‘Jewish community’) by way of a few sub-concepts. These are ‘silence’, ‘listening’, ‘meal’, ‘greeting’, ‘rest’, and ‘discipline’. (I believe these terms to be more significant over all the others that occur more than once.) All these protocols produce a network that constitutes a community, connect individuals into a ‘We’. Rosenzweig’s originality in this respect is to introduce into social ontology something entirely new and surprising, which he has drawn from living Jewish tradition, its laws and mandates.

‘*Silence*’. Even when speaking of holy language, Rosenzweig insists on “the power of silence” (*Macht des Schweigens*). “With his brother he therefore cannot speak at all; with him the glance informs him better than the word, and there is nothing more deeply Jewish than a final suspicion of the power of the word and a heart-felt confidence in the power of silence.” [SE1 380; SE 335; SG 321]. What is the function of the word or of dialogue, and what is role of “mutual silence (*das gemeinsame Schweigen*)”? At the beginning of unit 5, he writes: “Because in eternity the word ceases to exist in the silence of the harmonious gathering (*im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins*) – for we are united only in silence; the word unites, but those who are united grow silent (*denn nur im Schweigen ist man vereint, das Wort vereintigt, aber die Vereinigten schweigen*) – therefore the burning mirror that collects the sunbeams of eternity in the tiny cycle of the year, the liturgy, must introduce man into this silence” [SE1 388; SE 343; SG 327].

‘*Listening*’. The brief chapter “Soziologie der Menge: das Hören” sketches a theory of listening that leads to the community of all who listen a written text. Rosenzweig presents his own experience of lecturing: “The sermon like the text read aloud is itself there to produce the mutual silence of the gathered community (*Die Predigt wie der verlesene Text selber ist dazu da, das gemeinsame Schweigen der versammelten Gemeinde zu schaffen*). And its essence is therefore not that it is a speech but exegesis; the reading out of the written word is the main thing (*die Verlesung des Schriftworts ist die Hauptsache*); in it alone the mutuality of the listening (*die Gemeinsamkeit des Hörens*) and hence the firm ground of all the mutuality of those gathered (*Gemeinsamkeit der Versammelten*) is produced” [SE1 389; SE 344; SG 329]. Learning how to listen means learning in a way that does not stimulate speaking or the speech

of one speaking; rather, listening such that the answer is relinquished while simultaneously encouraging all to listen (each other). "The silent listening (*Das schweigende Hören*) was only the beginning of the mutual participation" [SE1 395; SE 349; SG 334].

'Rest'. The chapter that speaks of rest (*Ruhe*) (which also unifies) is specific in that Rosenzweig uses the word '*Einsetzung*' to mean Sabbath three times (the word is usually translated with 'institution'), and only on the fourth occasion insisting that in the house "the day of rest instituted" (*der Ruhetag eingesetzt*) [SE1 395; SE 348; SG 333]. Rest means to reacquaint oneself once again with silence and listening, eschewing idle chatter.

'Meal'. Each of these terms align and gather into a community of all. In the unit entitled "*Soziologie der Gemeinschaft: das Mahl*" (Sociology of the Community: The Meal) all these terms finally combine to participate equally in the order of the house: "The mutual life (*Das gemeinsame Leben*) that is thus born is to be a silent life (*ein schweigendes Leben*), living silence (*lebendiges Schweigen*); so we can only wait to find it in bodily life (*leiblichen Leben*). The creation in another way, the exchanging of the out-dated material takes place in the meal. For the individual, eating and drinking are already the new birth of the bodily man (*leiblichen Menschen*). For the community, the meal together (*gemeinsame Mahl*) is also the treatment in which it is born again to conscious life (*bewußten Leben*). The silent mutuality of listening and obeying already founds the smallest of communities, that of the home" (*Die schweigende Gemeinsamkeit des Hörens und Gehorchens stiftet schon die kleinste Gemeinschaft, die des Hauses*). This addition and new term appearing in the home simultaneously with the appearance of the meal and common feast – 'obeying' – is immediately deconstructed, with Rosenzweig insisting that all are equal at the table, that "the mutual life of the home does not live in the mutual obeying." Most importantly, however, at the table, there is no conversation. "Speaking can be done in the street and marketplace with chance meetings; in comparison, a meal together always means a real, realized and active community (*eine wirkliche, bewirkte und wirkende Gemeinschaft*). In this wordless mutuality in itself of the meal is taken mutually, the mutuality is presented as a real mutual participation animated in life (*Gemeinschaft als eine wirkliche im Leben lebendige dargestellt*). Where a meal is taken together, there such mutual participation exists. It is so in the home, but so too in monasteries, lodges, casinos, associations. And where mutual participation is lacking, as in classrooms or even in just university lectures, or even seminar practices, it does not exist, although the foundation of mutual participation (*das wirkliche Gemeinschaftsleben*), the mutual listening is indeed by all means here" [SE1 396; SE 349–350; SG 334].

'Greeting'. In the conclusion of the fifth unit, in which he states that during holidays the community celebrates itself at mealtime, Rosenzweig also warns that "mans has as little stopped at the inn of the mutuality of the last silence as in the holidays of the mutual listening" (*der Mensch schon in die Gemeinsamkeit des letzten Schweigens eingekehrt*). There is something higher, he adds, "and this that is higher may even be located at the outermost border of the mutual

participation and be mutuality beyond the mutual life” (*und sei dies Höhere auch an der äußersten Grenze der Gemeinschaft gelegen und eine Gemeinsamkeit jenseits des gemeinsamen Lebens*) [SE1 403; SE 357; SG 340–341]. What is this ‘higher’, and what is at the border of the community? Rosenzweig differentiates the silence of listeners to lectures, which is the silence of each individual separately, from the silence during mealtime, in which others cease to be others. “One is greeted when encountered (*Man grüßt sich, wenn man sich begegnet*). The greeting is the supreme sign of silence (*höchste Zeichen des Schweigens*); they are silent because they know each other (*man schweigt, weil man einander kennt*). (...) Only if everything were silent would the silence be perfect and the mutual participation all–mutual (*die Gemeinschaft all–gemein*). The greeting of all to all (*Aller an Alle*), wherein this fully mutual silence would show itself, would have, like every greeting would have at least one’s announcement and the exchange of a few words, the mutual listening and the mutual meal as the supposition. But how is this greeting of all to all supposed to happen?” (*Wie aber soll dieser Gruß Aller an Alle geschehen?*) [SE1 403; SE 357–358; SG 341].

‘Discipline’. Rosenzweig’s example of a higher order, disciplined community, one containing “the greeting of all to all” (*Aller an Alle*) is the military. Soldiers or “comrades” ought to achieve the greatest unity in discipline. This is Rosenzweig’s introduction “into the universal mutual participation (*Allgemeinschaft*) where everyone knows everyone and greets him without words – face to face” (*von Angesicht zu Angesicht*) [SE1 406; SE 359; SG 343]. ‘Discipline’ is here a new and auxiliary term that first appears at the moment where Rosenzweig needs to explain what is obedience, mentioning “*die Zucht des gemeinsamen Gehorchens geben*” (the discipline of mutual obeying).¹¹ “But what it does not give is the feeling of freedom that only a mutual life conjures up before the never dwindling background of this mutual discipline (*das vor dem nie schwindenden Hintergrunde jener gemeinsamen Zucht: erst ein gemeinsames Leben hervorzaubert*). Such a mutual life as it is presented in the meal together is also not yet that which is last, as little as is the listening together (*gemeinsame Hören*). But on the road of education toward this last, the mutual silence (*gemeinsamen Schweigen*), this is the second halting–place (*die zweite Station*), while the listening is the first one” [SE1 397; SE 351; SG 335]. Discipline or a disciplined military as a new and higher constitution of a people as an armed group or a people as an army is condition upon Rosenzweig’s remark that common meal determines a people to be free, which instantly opens up the danger of begin destroyed. The community achieved in common mealtime as a symbol of freedom and independence necessarily implies danger. “Not only today have there been rebellions against us to annihilate us, but in each generation back to that first one that migrated from Egypt—and in each generation God has saved us” [SE1 400; SE 353; SG 337].

¹¹ I have modified the English translation here, replacing the word ‘cultivation’ with ‘discipline’.

The fourth group of terms appears in the finale of this book, unit seven, "Die Völker der Welt: Messianische Politik" (The Peoples of The World: Messianic Politics). These are: '(holy) war', 'pacifist' or 'pacifism', 'people', 'peace', 'world', 'state', 'right', 'violence'. Rosenzweig's great project on the war is here condensed and abandoned for good in favor of a form of pacifism or a "messianic dilemma" with regard to pacifism that decisively orients the holy people. The war project – let us call it "war" and accept that it was nothing but an ingenious project – was given different code names by Rosenzweig: "*Kriegsopera*," "*Putzianum*," "*Hansiaca*," "*Kriegsausgang*," and "*Kriegsgrund*," as well as "*Theatrum Europaeum. Ein Versuch über den Schauplatz der Weltgeschichte*."¹² After many twists and turns, and many attempts – lest we forget, in August and September 1916, Rosenzweig is convinced that pacifism ought to be abandoned because "ultimate peace" (*Endfrieden*) is not man's work (*Menschenwerk*) but a direct act of God (*Einwirkung Gottes*) [GS1 204], while in December of 1922 he still mentions the inadequacy of believing in pacifism and the power of "spiritual arms" [GS1 874] – perhaps it is now possible to insist on two of Rosenzweig's suggestions. Both suggestions about the role of pacifism in war ("messianic and world war") are based in his acceptance of violence, and the belief that it is really possible to achieve by means of war something not otherwise achievable by peaceful means (based on his theory of two peaces or two kinds of pacifism). Hence, Rosenzweig is completely certain, as is Walter Benjamin for example, that violence can make something (that violence makes a new right or justice, or that by way of violence an old justice becomes some new justice) [SE1 418; SE 370; SG 352–353]. Also, the geopolitical construction helps Rosenzweig claim that only by means of war could the transition of national states and Europe be completed into the planet and the world (war as transition). It also allows him to claim war as a sort of subject (God), deciding

12 In the three letters sent to three different addresses in the first half of 1917, Rosenzweig explains in detail the origin of his idea for a big book on the war and says he has begun writing, aware that he would be unable to finish the whole project during his time on the front. For us it is certainly important to notice that "Globus," conspicuously longer than the other ten, is the basic part of the first projected book, and that the other texts are miniature pieces and portions of that same big book. He tells us that in 1910 or 1911, while writing his thesis on Hegel and the state, he intended to write the history of grounds for war (*Kriegsgrund*). He hastens to finish his doctorate so as to dedicate himself to this task, since on 25 November 1910, Carnegie established a foundation financing projects that deal with the causes and origins of war. In the three letters of January, March and May of 1917 [GS1 334–335, 375, 395] Rosenzweig offers a few more details: that he wished to analyze wars from 1494 until today, that he is particularly interested in the relationship between the grounds for war (*Kriegsgründen*) and beginning of war (*Kriegsanfängen*). He adds that he writes primarily about what is currently taking place, that previously he wished to work in diplomatic archives and examine everything that grounds war, that is, the reasoning that would lead to the beginning of wars. Yet, he also says that he could never write such a book at present, that if he were to write it now, it would be part of some larger book, which demands even more time. Ultimately, this is why he must 'abort' the book...

on its own beginning, duration and end (“*Der Krieg ist der große Entscheider*“).¹³ In an unusually important and detailed letter to his parents from 1 September 1916 [GS1 210–214], he writes about peace before (on the brink) of a possible war, that is of peace that exists in paradise (*paradiesischen*) and of the peace after the war (or wars) that exists in the time of the Messiah and the thousand year reign. The first peace (the natural state or natural peace), taken care of by the so-called materialist pacifism, is a peace between creations and things that have no connection among themselves, where the frictions and tears are brought to a minimum, and identities and entities are completely separated one from another. In international relations, such a peace is founded on a tolerance of all peoples. The second peace, or the second world peace, the idealistic, messianic (*idealistischen, messianischen*), around which idealistic pacifism is organized, arrives after the last war. (Rosenzweig notes that it is advocated by German thinkers.) Such peace means a close connection of people and peoples, questions the reasons behind wars, and tries to transform them into reasons for peace and a new life of togetherness. The condition of this new peace and the stake of idealistic pacifism, according to Rosenzweig, is the last war.

This also shows, continues Rosenzweig, that the national and liberal states are in their beginnings (*in ihren Anfängen*) *einen pazifistischen Zug*. Both of these formulations, the pessimistic – that pacifism does not achieve true world peace and freedom, but only imperial peace determined by borders and governments, and the optimistic, whereby (“idealistic”) pacifism is the part of the war machine that tears down state borders – alter the meaning of the phrase “*pazifistischer Zug*.” The idea (of the national or liberal state) does not contain the *Zug*, but is the *Zug*. And it is the *Zug* at its very beginning, at the moment of its constituting. However, that which is at the beginning of its constitution is also really the beginning of its future end. To be or to have “*pazifistischer Zug*” means at the end to cease to be or cease having sovereignty – not being a national state. Thus, in a different register, Rosenzweig finds within (the main characteristics of) the state – violence, war, and revolution – precisely those elements that will completely destroy the state. “*Pazifistischer Zug*,” as a deconstructive or affirmative element found within the construction and foundation of the national state itself, is foreshadowed in several places in “The Peoples of the World: Messianic Politics.” This is done as Rosenzweig, with surprising inspiration, speaks of the state and of the Jewish people’s resistance to having their own state, as well of the Jews (potentially) belonging to the peoples of the world due to this state. He reveals that there is something which contradicts the Jewish people within the state, something alternative, which, paradoxically, has the power to take away eternity from the eternal people. And he confirms the

13 Cf. Rosenzweig often speaks of war that decides and judges, mostly in the texts “Globus” and “Vox Dei,” “Die Gewissensfrage der Demokratie.” [GS3 279] “*Der Krieg ist ein ‘göttliches Gericht’, aber kein einfaches Strafgericht, sondern ‘Krisis,’ Scheidung, Böcke und Schafe*” [GS1 350]. In *Stern* he writes: “*Der Krieg allein, der über das Bewußtsein der Einzelnen hinwegrast, entscheidet.*” [SE1 416; SE 367–368; SG 351]

potential of the state to achieve something new and alternative ("if the State could get what it is reaching for"), and as a result "the people have become master over its enemy" [SE1 420; SE 371; SG 354]. Is a possible "*Pazifistischer Zug*" of the state of Israel not indicated by this?

But who reveals world peace and who is the ideal subject of pacifism? Who should be the agent of this process, according to Rosenzweig?

Opposite this constant life in the war of faith (*Glaubenskrieg*), the Jewish people has its war of faith behind it in a mythic past. Therefore, all wars that is still experiences are purely political wars (*rein politische Kriege*) for it. And since it does possess the concept of the war of faith, it therefore cannot take them seriously, like the ancient peoples for whom this concept was foreign (*fremd*). Of course, the Jew is really the only man in the Cristian world who cannot take war seriously, and therefore is the only genuine "pacifist." (...) by living the eternal peace, the Jewish people stands outside of a warlike temporality (*kriegerischen Zeitlichkeit*); by resting at the goal that it anticipates in hope, it is separated from the march of those who draw near to it in the toil of centuries. [SE1 416; SE 368; SG 351]

"*Der Jude ist der einzige echte 'Pazifist.'*" "*Ja der Jude ist eigentlich der einzige Mensch in der christlichen Welt, der den Krieg nicht ernst nehmen kann, und so ist er der einzige echte 'Pazifist.'*" The Jew is the real or the authentic "pacifist," because he cannot take seriously the wars Christian states lead one with another. Twice Rosenzweig underscores that the Jew "cannot" accept or give meaning to these political wars. They are foreign to him because they do not belong to the register or notion (*Begriff*) of religious wars. Regardless of the fact that in the chapter "War of Faith," which precedes this fragment, he says that as opposed to Christians, the Jewish people knows both types of war, and is the guardian of the knowledge of difference between them, and regardless of the fact that Rosenzweig unveils the possibility of existence of a another, "third" type of war (in which the religious and political are mixed) – the Jewish people remains completely outside the world, and outside "war temporality" (*kriegerischen Zeitlichkeit*). There are wars between states and peoples (in which peoples risk being annihilated. This is the main characteristic of so-called "political" wars: they are decided in a miraculous, completely mysterious way, by "God's will" or "war alone," and are beyond the consciousness of individuals. Is it really possible that such wars are completely without relevance for Rosenzweig, for a Jew? Did Rosenzweig's entire effort not precisely consist of the attempt to bridge the strict distinction between two kinds of wars within the Jewish political tradition, and to construct or renew the idea of last, messianic wars? If we leave aside his doubts, the dissatisfaction with the end of World War I and his abandonment of the *Kriegsgrund* project, what does it even mean to disregard political wars and to be the only genuine "pacifist?"

It seems to me that the correct answers to these difficult questions could justify not only the relevance of Rosenzweig's "argumentations" in favor of war (they are rather "argument sketches," intuitions, suggestions), but could also

explain another epoch in the history of the Jewish people, which Rosenzweig did not have in mind – the Holocaust, forming of the state of Israel, its wars, new (preventive, asymmetrical) wars for world governance, etc. Although his political manifesto “The Peoples of the World: Messianic Politics” places the Jewish people beyond any state or conflict among states of the world, perhaps it may be possible to defend the consistency and logic of his project by “inscribing” the existence of the state of Israel into it. In the same vein, it seems important to espouse the paradoxical harmony of his project with the changes in the world that happened after his death.

The defense of Rosenzweig’s engagement within a complex Jewish political tradition could move in three steps. The first step looks at the statement “*Der Jude ist der einzige echte Pazifist.*” Purified of Rosenzweig’s ambiguous use of quotation marks over the word pacifist and the controversial proximity of the words genuine and pacifist – is the Jew the only true and authentic pacifist or the only true and authentic “pacifist” (in the latter case, he is the only true pseudo-pacifist, or the real pacifist who is not a pacifist, a “militant pacifist”)? – brings us back to the key word *der einzige*. Only the Jew is the true idealistic pacifist. In that context, the Jew is not interested in purely political wars, but what follows: true “Peace at all cost” which interrupts them. God (war) decides on its end, that is, the Messiah turns political wars into last wars, finally bringing about eternal peace.

Second step: Rosenzweig *de facto* guards the difference between religious war and ordinary war (*gewöhnlichen Kriegs*) [SE1 416; SE 367; SG 350]. Nevertheless, he very carefully opens up an uncertain field where this difference could be reduced. The existence of a large world war allows Rosenzweig to construct the idea of a political war or wars that cannot be interrupted before they become last and messianic wars. Only the last war can ever stop, and only when God’s will brings it to an end or when the enemy unconditionally accepts peace. This is a novelty in the history of thought and justification of war.

Third step: A new world war, and the existence of the state of Israel and its wars, does not necessarily have to degrade Rosenzweig’s project, nor the greatness of a people that was once “its goal.” The issue is neither the closing nor the expansion of a particular state, but primarily a new speeding up of world history... the renewal of what Rosenzweig once, a long time ago, called *pazifistischer Zug*.

References

- Rosenzweig, Franz (2005), *The Star of Redemption* [SG], transl. by Barbara E. Galli. Madison University of Wisconsin Press.
- . (1984), *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* [GS3]. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.
- . (1979), *Briefe und Tagebücher*. I, 1. Band 1900–1918. [GS1]. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . (1979), *Briefe und Tagebücher*. I, 2. Band 1919–1929. [GS2]. The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.
- . (1930²), *Der Stern der Erlösung* [SE]. Berlin: Schocken Verlag.
- . (1921), *Der Stern der Erlösung* [SE1]. Frankfurt am Main: Kauffmann Verlag.

Petar Bojanić

Predstavljanje "Das Feuer oder das ewige Leben" (3.1)

Rozencvajgove *Stern der Erlösung*

Apstrakt

U ovom tekstu analiziram najvažnije teme jednog od najkomplicovanijih delova knjige *Zvezda iskupljenja* Franca Rozencvajga. Poglavlje „Vatra večnoga života“ bavi se zajednicom i životom u zajednici večnoga naroda i rekonstruiše osnovne elemente i uslove zajedničkog života. Prezentacija svih ključnih protokola života i rada jedne grupe ljudi treba da pokaže mnoštvo heterogenih praksi koje su vekovima održale jedan narod u rasejanju i uvek na ivici nestajanja.

Ključne reci: život, zajednica, institucija, mi, tišina, slušanje

II

KULTUR IM ZEICHEN DES ANDEREN

KULTURA U ZNAKU DRUGOG

VORWORT

Der vorliegende Themenblock ging aus einer Tagung hervor, die am 7. Dezember 2019 am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad (IFDT Beograd) veranstaltet wurde und die vor allem dem zweibändigen Werk *Einander ausgesetzt – der Andere und das Soziale* von Burkhard Liebsch gewidmet war. Der Themenblock beinhaltet Beiträge von Burkhard Liebsch, Una Popović, Tschasslaw Kopriwitsa, Rastko Jovanov und Željko Radinković, in denen die Probleme der Kultur im Hinblick auf den Ort, der in ihr die Andersheit und Fremdheit einnehmen (sollen), sowie die Möglichkeit des politischen und gesellschaftlichen Umgangs mit dem Anderen, das sich anscheinend dem institutionellen, kulturtheoretischen, normativen oder etwa verstehenden Umgang weitgehend entzieht. Die Prüfung der Möglichkeit der Kulturkritik erfolgt auf der Basis vor allem der sprachtheoretischen, ontologischen, hermeneutischen, sozialontologischen Ansätze.

Željko Radinković

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 Nachteilen 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 erfaßt.“ (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 Düsternen“ 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 a 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 *énérgieia* – 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 *énérgieia* 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 *énérgieia* 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 gegenstrebigen 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 Düsenjäger, 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 *nolens 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 „Mitgefühls“ 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 ³1973: 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 aller 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 ³1982: 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 hiezulande 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 Ungeteiltheit 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-Worte*. 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 tonom 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 transkulturnom, 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

Una Popović

THE SILENCE OF THE OTHER: THE VOICE AND THE SIGN

ABSTRACT

This paper is about the interconnectedness of the realm of language with that of social interactions, constitutive of all human communities. Arguing against the traditional and still present primacy of the rationally based understanding of language, I wish to stress the possibility of another approach to language, strongly related to the question of the Other. Relying on the idea that the Other is a constitutive part of any linguistic situation, I wish to inspect how it is possible for the voice of the Other to be suppressed or silenced, and if that is the case, how we should understand the silence of the Other. The main result of my findings is that the silence of the Other is not only meaningful, but that it can have positive social and political effects, including the enhancement of the sensitivity for the various modalities of the voice of the Other.

KEYWORDS

silence, voice, sign,
language, the Other,
society, presence,
absence

The problem of intersubjectivity can – and, perhaps, should – be addressed in terms of language and communication. These are the cornerstones of any human community, of any social or political group. And if that is so, then there is surely a possibility to reflect upon social and political domain on the grounds of their constitutive conditions, even if that means leaving aside any particular analysis of any specific political or social ideas and conceptions.

It has been a commonplace in western civilization to consider the realm of politics and society to be rationally constructed, to be founded on more or less rational grounds. From the modern ideas of social contract, as a platform which allows the minimal conditions of functioning for any human society, to the more recent ideas of social engineering and organization of society according to the rules of so-called instrumental reason, questioned in works of the members of Frankfurt school, our view on intersubjective and social dimension has always been defined by our conceptions of rationality. Such gesture is surely reflected in western understanding of the essence of the human being as *animal rationale* and *zoon politikon*; it seems that the social nature of the human being is closely related to its rational essence (Liebsch 2020: 530–531, 540). In terms of language, the corresponding platform for understanding human nature is determined by the primacy of logic, both as the first ever developed

theory on language and as the established set of norms of rational thinking. The formality of logic, especially stressed in its contemporary mathematical form, suggests equal formality and a lack of interest for the grounds of communication between human beings in general, between the members of any society. In such scenarios, when communicating with others, we should disregard any 'subjective' contents or impulses of our speech-position in order to clear the way for the true essence of language to come forth and consequently to allow for the other to be recognized in the conversation – of course, only as an equally formalized co-speaker.

Nevertheless, from the point of view of the actual speech-situation, the ways of logic are often proved to be wrong – not in view of the hiatus between the ideal norms of logic and ever underachieving human nature, but in view of many equally constitutive moments of intersubjective communication which are simply not addressed (nor could they be addressed) in a logical discourse. In fact, contemporary philosophers have already pointed out that language begins not with (logical) propositions, but with the Other and his speech; that is, with my addressing of the Other or, *vice versa*, his addressing of me (Liebsch 2018: 182). With the inclusion of the Other in the discourse about language, the structure of language becomes circular rather than linear (a privileged form of language organization in logic, i.e. deduction/induction), as well as dynamic rather than static. The realm of language is now seen as a dynamic field of various intersections going back and forth in many directions, and so creating a complex web of interaction between particular members of society, acting as specific subjects of language.

At the same time, any given particular proposition or utterance originating from any given subject-point in this web would necessary be open for interpretation and could never have a fixed meaning, not even the one we would ascribe to its author. Since every proposition or utterance is, in advance, possible only as a part of a wider web; since every such proposition or utterance is addressing some other subject-point in the same web, thereby acting upon it and provoking its reaction; since any given meaning is, in advance, constituted by the Other it is communicated to, and cannot be defined exclusively by the one who takes the position of the primary speaker; then the realm of language is, in principle, fluent, fleeing, unstable, and demands a more flexible and more inclusive theoretical account than the logical one. The same goes for the realm of society: it is constituted not by some abstract subject-points in the web of rationally defined social contract, instrumentally governed towards the best rationally achievable results society could accomplish, but by particular persons, influenced by many different and often untraceable circumstances. Human society is, without doubt, the society of differences, and those differences, as we can see on the daily basis, do get their voice, even if that voice is suppressed. The question now is, therefore, what form of voice should be allowed to the Other, in order for it to actually be heard (Liebsch 2018: 200–201)?

Or, to be more precise, there is another more urgent question. Is it possible really to silence this voice of the Other, his actual presence in the language, in

the discourse, in the actual conversation and speech-situation? The fact that the voice of the Other, whoever this Other may be, is often suppressed suggests the positive answer to this question: namely, if there is a possibility to suppress the voice of the Other, than such voice is not entirely stable – it can be present or absent, it can be present in higher or lesser degree. On the other hand, if the Other is a constitutive part of any speech and language structure, if the Other is always the one who is addressed by my own proposition or utterance, or who, *vice versa*, addresses me in the same way, how could he be suppressed, absent, or graduated on the scale of his presence in the communication?

To answer this question, we can easily reach for a yet another commonplace of the traditional philosophy of language, namely for the difference between the sign and the meaning, with the sign being the part of language within the reach of our senses (words being seen as written lines or heard as sounds) and the meaning being graspable only through our rational faculties. As Martin Heidegger insists, such division of language according to the schematics of knowledge faculties ('powers' of the soul) not only promotes the ideology of modern philosophy it originates from, but it also has predominantly metaphysical character (Heidegger 1984: 17–18). Therefore, it cannot be accepted without further inspection of its legitimacy, which, in the case of Heidegger, it cannot prove. Nevertheless, if accepted, the division of language into 'sensible sign' and 'rational meaning' could explain for the suppression of the voice of the Other on a very basic level: the voice of the Other is suppressed in its sensible aspect, since the Other is not allowed to actually speak. Given the fact that the 'sensible sign' is seen as a vehicle for transferring and communicating the 'rational meaning', the Other is also suppressed in this more important aspect, since the 'rational meaning' he wishes to communicate is deprived of its means of communication and transfer. Moreover, such explanation is instructive in yet another respect: only the one who can speak can in fact be suppressed in its speech. Therefore, the relation between me and the Other is confirmed in principle, although it is omitted in practice.

However, the given explanation is rather dubious, for various reasons. First of all, the crucial division on which it is grounded is also a foundation for the instrumental character of this view on language. Namely, if words are only sensible signs and the meaning is a matter of reason only, then the language is reduced to its sensible aspect and it has little or nothing to do with meanings, their creation and organisation. According to these positions, language is only an instrument of our rational soul, similar to our body, and they both – language and body – find their true purpose outside of themselves, in the domain of reason (soul) and its own undertakings. Therefore, one can easily see that this conception of language is in fact only a consequence of the previously mentioned paradigm of rational essence of language, embodied in logic. Many other reasons for discarding such view on language could be enumerated too, the one regarding its metaphysical character not being the least important, but they are secondary to my purposes. What I wish to address here and now is how could the suppression of the voice of the Other be explained from the

point of view on language which was presented before, and which proclaims the Other as a constitutive and necessary aspect of any language, speech-situation or, for that matter, human community?

Namely, if the Other is such a constitutive and necessary aspect of any speech-situation, then its voice cannot be entirely suppressed (Risser 1997: 208). As we know, the voice of the Other can, in fact, be suppressed in the previously mentioned way – as *the voice* of the Other, in its sensible aspect; that was the line of argument I've just presented and discarded. However, the fact that the voice of the Other is suppressed *as a voice* does not necessarily imply that its presence in the language is also suppressed or omitted, for such conclusion depends on the division between the 'sensible sign' and the 'rational meaning'. If we discard such a division, and therefore allow for the meaning to be interconnected with the 'sensible sign', with words as sounds for example, we will reach entirely different conclusion. At first, it seems we have pushed the previous conclusion even further, for if the meaning is interconnected with the 'sensible sign', and if there is no such sign present – if the voice of the Other is suppressed and omitted – then the meaning is surely suppressed and omitted with the sign as well (Risser 1997: 182). Nevertheless, it is not so: the close connection of sign and meaning could also be interpreted in the opposite manner, so that even the absence of a sign is proved to be meaningful and even the lack of signs is baring some kind of meaning, exactly because the relation between the sign and the meaning is undeniable.

The explanation would be the following. If the Other is already seen as always present in the speech-situation, inscribed in the very structure of the language as its integral part, then the Other cannot be removed from any particular language situation, even if the voice of the Other is suppressed, omitted or is not heard at all. In such situation, the voice of the Other would still be present and would still constitute the language situation, but in a different modality – *as an absent voice*. Even as an absent voice, the voice of the Other could still be present, and therefore heard, but it would have to be present and heard *as an absent voice*, that is, *in its silence*. The silence of the voice of the Other, if this Other is in fact a human being (and not the 'Big' Other, supreme being, God), clearly shows the social dimension of the problem of language, as well as the linguistic dimension of the human society, for it clearly stresses the ethical dimension of the language (Liebsch 2018: 183).

Similar point was advocated by Martin Heidegger, in his major work *Being and Time*. Namely, in the passages developing the new fundamental-ontological idea of language, Heidegger addresses the silence as the one of the several constitutive modalities for the essence of language (*Rede*) to be manifested. Since this essence of language is, according to Heidegger, one of the most important aspects of the existential structure – that is, of the ontological structure of human being, it is always present in any situation in which the language is involved; and that would, for Heidegger, cover any situation in which a human being can find itself. In other words, the essence of language is present and governing even the cases in which no word is uttered, even the

cases of silence; thus, the silence becomes one of the special cases of the manifestation of the essence of language, equally meaningful as the case in which the normal conversation is realized.

For my purposes, Heidegger's example is important because of two points. First of all, it proves that meaning can remain, although the voice – the word – can be absent. Heidegger's views on language will change and evolve later on, but the importance of silence will remain one of its central points. For example, in his second major work, *Contributions to Philosophy*, he even speaks about *the sigetics*, as a way of thinking about language opposed to logic, which is supposed to take the traditional place and function of logic in his new philosophical project (Heidegger 1989: 78–79). Nevertheless, the grounds on which Heidegger develops such an account of language and silence will not be the one I will follow any further; as announced, my own approach will stress the interconnectedness of sign and meaning, to which point I will return a bit later.

The second point of Heidegger's importance in this matter is the fact that his account of language is crucially related to his understanding of the intersubjective side of Dasein, which Heidegger names *Mitssein* (Heidegger 1977: 215). Even the examples he uses in *Being and Time* to elucidate his points regarding the silence are such to involve the Other, for it is the Other who understands what I mean by my 'significant' silence, and it is the understanding of the Other which proves that the communication between us took place, although no word was uttered (Heidegger 1977: 218–219). On those grounds Heidegger, finally, develops his understanding of the language as a *dialogue* – and not as a monologue, in an attempt to distance himself from the positions defining the traditional philosophy of language, especially the instrumental one (Lafont 2000: 1–2, 13).

Now, going back to my own line of argument: even if the voice of the Other is suppressed and omitted, even to the point of silence, such voice is still present and cannot be unheard, since the silence is not without meaning. But, how is this possible, if the division between the 'sensible sign' and the 'rational meaning' is discarded, so that sign and meaning are closely interconnected? To this question we have actually reached the answer, but this answer demands a further explanation. Namely, if the voice of the Other is present and echoing even if it is suppressed and omitted, even if there is only silence, then the silence must not be understood as an absence of sign – or as an absence of sensibility. To put it in a somewhat less formal discourse, the silence can also be heard, as much as a pronounced and uttered voice and words.

Heidegger's remark on this conclusion would probably be that we are too inclined to consider silence to be *privatio* of uttered voices and words because we are, mostly without knowing, already subscribing to the traditional relation of the presence and the being. In other words, we are used to consider silence to be nothing – not-being, not-sound, not-word – and therefore we do not consider it to be within the reach of our senses in any other way but as a gap against the blueprint of something that should be there, that should be present and given, but it is not. However, another path of thinking is also possible:

silence and the voicing could be considered as two different, but equally significant and equally important possibilities to express, articulate and communicate the meaning. In those terms, silence could not just be heard, but also considered to have the function of the sign, as much as any voiced or written word. Similar point is often stressed about music, for the absence of sounds and tones – pauses – make an integral part of the melody and of any musical piece (Withers 2011: 351–352).

Finally, if that is so, then our suggested relation between the sign and the meaning would allow for the suppressed voice of the Other to be always ‘present at hand’, to be always heard, to be an element of the social and linguistic domain which cannot be cancelled. In my opinion, such conclusion opens an interesting approach to the question of human society and its constitution, an approach that, so far, has not received enough attention.

Namely, in the society where there is always some Other whose voice is suppressed, omitted or silenced, there is still the Other and his suppressed voice. In western societies this problem is typically reflected from a very specific position – from the position giving precedence to the actual uttering of the voice, be it my own voice or the voice of the Other (Liebsch 2018: 189; 2020: 519). To remain silent in the conversation or in any other language situation usually means to be passive, to show obedience, to accept and confirm, even reluctantly, the supremacy of the one who is actually speaking. Typical example would be the army practice of not speaking if one is not invited to speak, according to the military ranks. Another similar example could be found in education, where students have to raise their hands and ask for the permission to speak to be given from the teacher. Even the common phrase of the ordinary language confirms this: ‘to raise one’s voice’, apart from yelling, also means to fight for one’s (suppressed and omitted) rights, to stand for one’s beliefs in a highly political manner.

However, the other ways of expressing one’s beliefs and one’s opposition to the oppression are also possible. Imagine the group of people protesting in the streets: the usual scenario is for such a group to shout or sing, to give voice to their demands and ideas. Nevertheless, the same group could also be very still and in silence, not uttering a word; their protest would not lose any strength, nor would it be unclear that they are protesting. Given the proper circumstances – say, another group of people with guns pointed at them – their silent protest could say more than any song or shout could. The inversion is similar to the one practiced by Ghandi: if the traditional idea of protesting was defined by the violence raised against violence, then the non-violent protests served not only as a promotion of new ideas, but also as a practice that cuts itself off from the logic of domination and violence altogether.

Moreover, such approach reaches further to acknowledge not only the voice of the Other which can in fact be expressed by voicing or by silence, but also the voice of the Other which can be present *only through silence*, since the Other is already literally silenced, killed. For example, the voices of those killed by the Nazis during the Second World War yet remain to be heard. They are, of

course, given voice through the mediation of the survivors, like Primo Levi, or through the mediation of those who have dedicated their lives to the cause of preserving the memory of those killed, including scholars. Nevertheless, without accepting the possibility of the Other to be present and heard even in the mode of its very physical absence and consequent silence, the actual victims, despite all good intentions, remain silent, for it is not *their* voice that is being heard. At the same time, anyone who ever visited any place of mass killings can testify to the presence of the echoing silence and absence.

What I am suggesting here is the following. The way in which the voice of the Other is recognized as a voice in the mainstream of western civilization and philosophy is reduced to only several paradigmatic modalities, most of which are privileged because of reasons which can be traced back to the set of values and ideas undermining the voicing of the Other in the first place. Therefore, if human society is, as I believe it is, constituted by the ways of articulating, expressing and communicating meanings between the members of society, we should acknowledge and take into account all the modalities of such articulation, expression and communication. The case of silence, which was the main focus of this paper, is surely only one of them, and by no means do I wish to suggest it should be superimposed to any other. On the contrary, my argumentation in favour of silence goes only as far as the silence was – and probably still is – neglected in the context of social philosophy.

Additionally, the argument in favour of silence also does not imply any binary exclusion of silence and voicing. On the contrary, I believe that the changed understanding of silence as a sign – and not simply as a lack of anything, including sign – could further open and endorse yet another interesting domain of investigation of the interconnection between the realm of social and the realm of language. Namely, the case of silence puts forward the question of the ‘sensitive sign’, that is, the entire domain of nuances and variations of an uttered language formation (be it a proposition, a question, etc.). These nuances and variations refer to the various ways of melody, rhythm, stresses and other aspects of language reachable by our senses, which surely contribute to the articulation, expression and communication of meaning, but are almost always neglected as such (except in the case of the arts, of course). In this case too the instrumental understanding of language is at stake, since it proclaims the sensible side of language to be only a vehicle for transmission of mental contents from one consciousness to the other. However, this is simply not the case, which any of us can confirm on the basis of the usual experience with language: if I say ‘Stop smoking!’ in a lower voice, and if I say the same sentence while shouting, I will communicate two entirely different meanings and messages. Taking into account these aspects of language and their constitutive role in the creation and sharing the domain of social interaction would, in my opinion, also be a matter worthy of investigating.

Back to the question of silence and its possible positive political and social effects: adjusting our understanding of language and society to hear the silence (of the Other) would not imply any omission of the actual voicing of the

voice of the Other, nor could it replace it. However, it could contribute to the hearing of the voice of the Other where it was not heard before, including the extreme cases in which such voice has not been given a chance to be heard. If anything, such enhanced sensibility for the Other could serve as a much-needed reason for questioning already accepted ideas and values, since none of those should remain unquestionable. Finally, as the practice of Hesychasm proves, such sensibility is already inscribed in our civilisation, and it would only take an interested eye to discover it and learn from what has been marginalized. If such interested eye is not involved, then we have to ask ourselves: is it really so, that the oppressed Other has to scream to be heard?

References

- Heidegger, Martin (1989), *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (1984), *Hölderlins Hymne der Ister*. GA 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . (1977), *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lafont, Christina (2000), *Heidegger, Language, and World-Disclosure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liebsch, 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), *Eineinander ausgesetzt – der Andere und das Soziale*. Band I: *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*. München: Karl Alber Verlag.
- Risser, James (1997), *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. New York: State University of New York Press.
- Whiters, Stacie (2011), „Silence and Communication in Art“, in Jaworski, Adam (ed.), *Silence*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 351–366.

Una Popović

Tišina drugog: glas i znak

Apstrakt

U ovom radu bavimo se povezanošću domena jezika i domena društvenih interakcija, koji konstituišu svaku ljudsku zajednicu. Na pozadini kritike tradicionalnog, pa i sada u mnogome prisutnog primata razumevanja jezika zasnovanog na razumu, nameravamo da istaknemo mogućnost drugačijeg pristupa jeziku, takvog koji je bitno povezan sa pitanjem Drugog. Oslanjajući se na ideju da je Drugi konstitutivni aspekt bilo koje jezičke situacije, želimo da ispitamo kako je moguće da glas drugog bude suspendovan ili učutkan, i – ako je to slučaj – kako bi trebalo da razumemo tišinu Drugog. Ključni rezultat naših analiza je da tišina Drugog nije samo obremenjena značenjem, već da ona može imati pozitivne društvene i političke posledice, uključujući tu i unapređivanje senzitivnosti za različite modalitete glasa Drugog.

Ključne reči: tišina, glas, znak, jezik, Drugi, društvo, prisustvo, odsustvo

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.¹

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

¹ „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.² 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 abschließt, 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 *Kultur*begriff 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.³ 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 *Kultur*begriff 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.⁴ 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 behauptet⁵ – 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

Rastko Jovanov

NEGATIVE EMOTIONEN UND KULTUR

ZUSAMMENFASSUNG:

Der Beitrag diskutiert die Beziehung und gegenseitige Beeinflussung zwischen negativen Emotionen und Kultur. Es werden Argumente vorgebracht, auf Grund deren sich die negativen von den positiven Emotionen unterscheiden lassen. Es wird argumentiert, dass der Unterschied in der für die negativen Emotionen charakteristischen Intentionalität liegt, die auf das Subjekt selbst gerichtet ist und es zu ihrer Geisel macht. Obwohl es auf den ersten Blick intuitiv falsch erscheinen mag, wird argumentiert, dass sich die negativen Emotionen positiv auf das soziale Leben auswirken und dazu dienen können, die menschlichen Werte und Ziele gegen die bestehenden Ungerechtigkeiten zu fördern. Die Bewertung feindlicher Emotionen bezieht sich auf die Übereinstimmung mit relevanten sozialen und persönlichen Normen, d. h. auf die Beurteilung sozialer Ereignisse anhand ethischer, moralischer oder sozialer Werte.

SCHLÜSSELWÖRTER

Negative Emotionen,
Kultur, Einfühlung,
Empathie, Kollektive
Emotionale
Intentionalität, Geisel,
Gesellschaftliche
Werte

1. Einleitung

Im Jahr 1930 veröffentlicht Sigmund Freud seine berühmte Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*, in der er folgende Frage stellt: „Auf welchem Weg sind wohl so viele Menschen zu diesem Standpunkt befremdlicher Kulturfeindlichkeit gekommen?“ (Freud 1948: 445) Diese Frage stellt sich insbesondere, weil „[...] es doch feststeht, daß alles, womit wir uns gegen die Bedrohung aus den Quellen des Leidens zu schützen versuchen, eben der nämlichen Kultur zugehört.“ (Ebd.) Daraufhin stellt er fest: „Es scheint festzustehen, daß wir uns in unserer heutigen Kultur nicht wohlfühlen, aber es ist sehr schwer, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob und inwieweit die Menschen früherer Zeiten sich glücklicher gefühlt haben und welchen Anteil ihre Kulturbedingungen daran hatten.“ (Ebd.: 447–448) Es ist verständlich, dass Emotionen wie alle anderen psychologischen Phänomene mit den kulturellen Aktivitäten und sozialen Praktiken einer bestimmten historischen Periode verflochten sind. Emotionen prägen kulturelle Handlungen und reflektieren sie. Emotionale Faktoren wirken als allgemeine strukturelle Faktoren, die eine ganze Reihe historischer Ereignisse bestimmen, die wiederum das emotionale Klima in einer bestimmten kulturellen Epoche prägen. Die Natur der Emotionalität ändert sich in Bezug auf die

Kultur, in der sie vorkommt, so dass wir über sensiblere und weniger sensible Völker und historische Perioden sprechen können (in diesem Zusammenhang erwähnt Freud den bereits zu den Zeiten des Sieges des Christentums über das Heidentum vorfindlichen kulturfeindlichen Faktor). Um die Qualität einer Emotion richtig zu interpretieren, dürfen wir darüber nicht getrennt von dem Ereignis und dem sozialen Kontext, in dem sie stattgefunden hat, sowie der Interpretation, der Bedeutung, die die Menschen diesem Ereignis zuschreiben, sprechen. Diese Interpretationen und Bedeutungen, Überzeugungen, Urteile und Werte hängen mit den kulturellen Handlungen und sozialen Beziehungen zusammen, die in ihnen stattfinden.

Wert- und erkenntnistheoretische Einstellungen sind ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen emotionalen Intentionalität. In diesem Artikel werde ich die Beziehung zwischen negativen (feindlichen) Emotionen und kulturellem Leben erörtern. Ich werde analysieren, wie die Sozialontologie durch das Phänomen der kollektiven Intentionalität, die soziale Erkenntnistheorie und die Umrahmung kollektiver Emotionen ein besseres Verständnis der Öffentlichkeit, der Zivilgesellschaft sowie des Bereichs des Politischen ermöglicht. In diesem Beitrag wird untersucht, weshalb einige Emotionen in der öffentlichen Kommunikation als positiv und andere wiederum als irrational und feindselig bewertet werden. Das heißt, es wird untersucht, auf welche Weise *kollektive* Emotionen politischen und sozialen Aktivismus mobilisieren. Das um so mehr, da es bestimmt nicht ausreichen wird, nur das Positive zu erforschen, das Menschen verbindet und ihnen das Zusammenleben ermöglicht, sondern aus sozialontologischer Sicht muss auch dasjenige untersucht werden, das Menschen als Mitglieder bestimmter Gruppen voneinander unterscheidet. Auf die Frage „[...] ob menschliches Zusammenleben das Prädikat ‚sozial‘ [überhaupt] *verdient*“, bemerkt Burkhard Liebsch mit recht, dass es eben „[...] um diese Frage [...] aber gegangen [war], als man den modernen Staat über die Funktion der Gewährleistung eines im Innern halbwegs pazifizierten und äußerlich gesicherten Zusammenlebens hinaus an Ansprüchen auf ein gutes (oder gerechtes) Zusammenleben zu messen begann.“ (Liebsch 2018: Band I: 114)

Wird Kultur bzw. die sittliche Lebenswelt auch durch *feindliche* Emotionen aufgebaut? Auf den ersten Blick mag es paradox und intuitiv falsch klingen, aber feindliche Emotionen können eine positive Rolle bei der Entwicklung der Kultur und des kulturellen Lebens einer Gesellschaft oder einer Staatengemeinschaft (EU) spielen. Häufiger aber ist das Gegenteil der Fall, und im folgenden Text werden wir sehen, worauf diese Unterscheidung basiert.

Zunächst (1) werde ich relevante Texte zur Natur positiver Emotionen (vor allem zum Phänomen der Empathie [die Einfüllung]) analysieren, die bei der Untersuchung der menschlichen Emotionalität als solcher als paradigmatisch angesehen werden. Dann werde ich versuchen (2), unter Verwendung neuerer Literatur aus der analytischen Sozialontologie und der sogenannten Postphänomenologie die Natur und das Phänomen feindlicher Emotionen darzustellen. Abschließend (3) untersuche ich das Problem der Kollektivität und der Extension feindlicher emotionaler Geisteszustände (mental states).

Bevor ich jedoch mit dem Studium feindlicher Emotionen fortfahre, möchte ich zunächst erläutern, warum ich den Begriff „feindliche Emotionen“ anstelle von „negativen Emotionen“ verwende – wie es in den meisten Weltsprachen der Fall ist. Weshalb sind Emotionen wie Wut, Eifersucht, Ekel, Wut, Hass, Hochmut oder Ressentiment feindlich und *nicht nur* negativ? Bei der Beantwortung dieser Frage kann uns die Etymologie der englischen Bezeichnung *hostile emotions* für negative Emotionen hilfreich sein.

Das Attribut „hostility“ bezieht sich auf das Substantiv „hostility“ und kommt vom lateinischen Wort „hostilitas“ (Feindseligkeit) bzw. „hostis“ (Feind). Hier geht es nicht um das gewöhnliche Verständnis der Feindseligkeit als „enmity“, wie etwa im Falle des Kriegs oder der terroristischen Aktionen, auch nicht um den Antagonismus zwischen Individuen oder sozialen Gruppen. Die gleiche etymologische Wurzel hat den englischen Begriff „hostage“ (Geisel). Im folgenden Text werde ich behaupten, dass der Träger feindlicher Gefühle durch Feindseligkeit *gegenüber sich selbst* gekennzeichnet ist, dass er tatsächlich eine *Geisel* seiner eigenen Gefühle ist.

2. Die Kollektivität der positiven Emotionen

Um die Natur und das Phänomen positiver Emotionen (Empathie, Solidarität, Fürsorge für andere, Liebe etc.) aufzudecken, werde ich auf die Forschungen der frühen Phänomenologie, vor allem auf das Verständnis von Empathie (die Einfühlung) in den Werken von Edith Stein zurückgreifen. Ihre Theorie hat in den letzten Jahren eine echte Renaissance in der Sozialphilosophie und der Sozialontologie erlebt, und es wurden mittlerweile etliche Arbeiten veröffentlicht, die sich hauptsächlich mit ihrer Vorstellung von Empathie befassen.¹

Empathie als eine besondere Form der auf die Anderen gerichteten Intentionalität, zielt auf die *mentalen Zustände* Anderer ab. In der Empathie sind die mentalen Zustände eines Anderen dem Subjekt genauso gegeben, wie sie der *Anderer* (und nicht das Subjekt der Empathie) *erlebt*. Empathie stellt somit die Grundlage des gegenseitigen Verständnisses dar (vgl. Zahavi 2014a, 2014b). Das heißt, wenn wir etwas zusammen tun wollen oder wenn wir etwas zusammen fühlen, muss laut Steins Theorie ein solches Teilen der Intentionen (shared intentions) und Erlebnissen notwendigerweise Empathie voraussetzen. Steins Analyse betont die kognitive und erkenntnistheoretische Dimension von Empathie. Bereits in seiner Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* aus dem Jahr 1917 unterscheidet Stein Empathie von anderen mentalen Zuständen, die das Subjekt der Empathie hervorrufen kann und die, indem sie sich auf Empathie stützen, mit der Empathie selbst eng verbunden sind und sich doch deutlich von dieser unterscheiden lassen. Wenn ich die Emotionen eines anderen wahrnehme, sind mir diese Emotionen nicht auf die Weise gegeben, auf die ich meine eigenen Emotionen erlebe. Dies macht Empathie zu einem

¹ Vgl. etwa Burns 2017; Magri, Moran 2017; Calcagno 2016; Meneses, Larkin 2012, sowie zahlreiche Beiträge von Dan Zahavi.

intentionalen Akt von besonderer Art.² Er konfrontiert mich mit der Gegenwart einer Erfahrung, die ich nicht durch mich selbst erlebe; sie wurde mir gegeben, ohne meine eigene Erfahrung zu sein. Daher ermöglicht es die Empathie dem Subjekt, die mentalen Zustände anderer zu erkennen. (vgl. Stein 1917: 16–18, 101–122).³

In seinem Buch *Wesen und Formen der Sympathie* betrachtet Max Scheler – wie alle anderen Phänomenologen – eine wichtige Unterscheidung zwischen den Begriffen des Nachfühlers, Mitfühlers und Miteinanderfühlers als des Begriffs der *gemeinsamen* oder der *kollektiven* Emotionen (Scheler 1926/1973: 17–61, insbesondere S. 23). Erinnern wir uns an sein berühmtes Beispiel für die Existenz kollektiver Emotionen:

Vater und Mutter stehen an der Leiche eines geliebten Kindes. Sie fühlen miteinander «*dasselbe*» Leid, «denselben» Schmerz. Das heißt nicht: A fühlt dies Leid und B fühlt es auch, und außerdem wissen sie noch, daß sie es fühlen - nein, es ist ein *Mit-einanderfühlen*. Das Leid des A wird dem B hier in keiner Weise «gegenständlich», so wie es z. B. dem Freund C wird, der zu den Eltern hinzutritt und Mitleid «mit ihnen» hat oder «an ihrem Schmerze». Nein, sie fühlen es «miteinander» im Sinne eines Miteinander-fühlens, eines Miteinander-erlebens nicht nur «desselben» Wertverhalts, sondern auch der selben emotionalen Regsamkeit auf ihn. Das «Leid» als Wertverhalt und Leiden als Funktionsqualität ist hierbei *eines und dasselbe*. (Scheler 1926/1973: 23–24)

Wenn Menschen eine Emotion teilen, dann soll man von einer Emotion – einem Zeichen (token), keinem Typ (type) – sprechen, an der zwei oder mehr Mitglieder teilnehmen. Abgesehen davon, ob man denkt, eine Emotion sei eine Wahrnehmung, eine Wahl, ein Urteil, ein Geisteszustand, ein Prozess, eine narrative Struktur oder eine Kombination davon, besagt Schelers wichtige Einsicht in die Natur der Empathie, dass es eine Emotion gibt, in der das, das ist, nur ist, weil es sich um ein emotionales Erlebnis (Wahrnehmung, Auswahl, Urteilsvermögen, Geisteszustand, Episode) handelt, das man mit vielen anderen Teilnehmern gemeinsam hat.

2 Aus phänomenologischer Sicht bezieht sich der Begriff „Intentionalität“ auf alle psychischen Handlungen, bei denen wir in irgendeiner Weise auf etwas gerichtet sind. Dies bedeutet, dass sie alle (sowohl intellektuelle als auch emotionale) Erlebnisse charakterisieren, in denen wir uns auf ein Erfahrungsobjekt beziehen. Intentionalität stellt eine Struktur dar, die die wahre Natur eines psychischen Phänomens ausmacht. Nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes bedeutet *intentio*, auf etwas gerichtet zu sein. Jede Erfahrung, jede mentale Einstellung ist auf etwas gerichtet: Erinnerung ist die Erinnerung an etwas, Gefühl ist das Gefühl von etwas und so weiter. Bis vor zwei Jahrzehnten und John Searles Hauptwerk *The Construction of Social Reality* (1995) konzentrierte sich die Aufmerksamkeit der Philosophie ausschließlich auf die Analyse der individuellen Intentionalität. Auf den Spuren von Searle, Margaret Gilbert, Raimo Tuomela und Michael Bratman ist eine Vielzahl von Arbeiten entstanden, die deutlich zeigen, dass die Erforschung der sozialen Dimension menschlichen Handelns und Erkennens auf kollektive absichtliche emotionale Zustände ausgeweitet werden muss.

3 Über die affektiven Bestandteile der Intentionalität vgl. Slaby, Scheve 2019.

Dieses Beispiel von Scheler wird häufig in der breit angelegten und seit einem Jahrzehnt andauernden Debatte über die Existenz kollektiver Emotionen zitiert. Unter vielen Sozialontologen besteht Einigkeit darüber, dass eine Art geteilter (shared) oder kollektiver (collective) Emotionalität nicht in Frage gestellt werden kann und haben gegen den reduktionistischen Ansatz bezüglich der Emotionen (d. h., dass nur Individuen Emotionen haben können) unterschiedliche Argumente vorgebracht.⁴ Wir können hier nicht tiefer auf diese Debatte eingehen. Im Rahmen dieses Beitrags werden wir uns damit begnügen müssen, Margaret Gilberts Argumentation über die Existenz kollektiver Emotionen zu analysieren (Gilbert 1997: 2002, 2014). Ihr Argument zugunsten der Möglichkeit kollektiver Emotionen geht von der Alltagssprache aus. Während in den kognitiven Wissenschaften immer noch die reduktionistische Ansicht vorherrschend ist, dass Emotionen nur Individuen gehören können, obwohl sie auf andere Dimensionen des sozialen Lebens ausgedehnt (extended) werden können, befürwortet die in der modernen Sozialontologie geführte Debatte zunehmend die Ansicht – mit Hilfe phänomenologisch gültiger Argumente – dass kollektive Emotionen ein *biologisch* reales und irreduzibles Phänomen ist, das Gruppen (entweder kleinen ad-hoc-Gruppen oder großen, hierarchisch und formal strukturierten Gruppen wie Unternehmen) zugeschrieben werden kann, obwohl nicht in Frage gestellt wird, dass sich die Intentionalität von Emotionen immer noch im Gehirn von Individuen „befindet“ bzw. dass es kein Phänomen oder keinen Hegelschen Geist außerhalb und über einzelnen mentalen Zuständen gibt. Diese Haltung wird durch die Beispiele aus dem alltäglichen Sprachgebrauch gestützt, da wir in unserem Alltag regelmäßig Gruppen von Einzelpersonen sowie uns selbst in Pluralform Emotionen zuschreiben: z. B. „Wir fühlen uns ungerecht behandelt, weil wir noch kein Vollmitglied der Europäischen Union geworden sind“; „Das Volkswagen-Unternehmen schämt sich, seine Kunden über die Qualität seiner Fahrzeuge belogen zu haben“ etc. Um andererseits die starke Intuition zu neutralisieren, dass Gruppen nicht als Subjekte affektiver Erfahrung verstanden werden können, argumentieren Christian List und Philip Pettit (2011), dass es einige Gruppen gibt, die nicht nur als legitime Subjekte von intentionalen Zuständen, sondern aufgrund ihrer Fähigkeit, sich selbst als kognitive Agenten wahrzunehmen, *auch* als kognitive Akteure (cognitive agents) verstanden werden können. Bennett V. Helm argumentiert ebenfalls, dass man sagen könnte, dass bestimmte Kollektive („Plural Robust Agents“) Emotionen haben (vgl. Helm 2008), aber nicht im gleichen Sinne wie einzelne Akteure.

Die Erörterung des Problems der kollektiven Emotionen in der zeitgenössischen Sozialontologie weist jedoch noch eine wichtige Einschränkung auf: es werden hauptsächlich positive Emotionen berücksichtigt und der Schwerpunkt wird auf die Erforschung des Problems der kollektiven Empathie gelegt. Das Phänomen der feindlichen Emotionen, das die politische Sphäre dominiert,

4 Vgl. von Scheve, Salmela 2014; Konzelmann, Schmid 2014; Salmela 2014; Schmid 2009; Szanto 2015; Zahavi 2015; Ahmed 2014; Guerrero Sánchez 2016.

bleibt ungelöst und wird fast vollständig aus dem Mainstream der Erforschung des Problems der kollektiven Emotionen eliminiert. Phänomene wie Gruppen Ressentiment, Krieg, Gewalt, populistische Politik bleiben daher außerhalb der Sicht der Sozialontologie, die sie per Definition auch untersuchen sollte.

3. Die individuellen und kollektiven feindlichen Emotionen

Am Anfang des Textes habe ich etymologische Erläuterungen verwendet, um zu zeigen, warum ich der Meinung bin, dass Emotionen wie Wut, Eifersucht, Ekel, Wut, Hass oder Ressentiment feindlich und *nicht nur* negativ sind. Ich fragte, ob feindliche Gefühle einen positiven Einfluss auf den Aufbau einer kulturellen, gewöhnlichen Lebenswelt haben könnten. Der Mensch ist ein soziales Wesen, das eine Reihe der Hervorbringungen vorweisen kann. Sie können materieller und geistigen Natur sein. Die Ansammlung aller Schöpfungen menschlicher Arbeit wird im weitesten Sinne des Wortes Kultur genannt. Kultur bedingt menschliches Handeln, d. h. menschliches Verhalten. Dadurch, dass er ein soziales Wesen war, wurde der Mensch auch ein kulturelles Wesen. Der Mensch lebt kein natürliches, sondern ein kulturelles Leben, das seine „zweite Natur“ geworden ist (Hegel). Es ist wichtig anzumerken, dass eine der Grundfunktionen der Kultur die Übertragung kultureller materieller Güter und geistiger Werte auf andere Individuen und Gruppen ist. Es ist durchaus möglich, dass wir heutzutage eine allgemeine *Kulturalisierung* der Lebenswelt, d. h. die gewaltfreie Domestizierung durch verschiedene öffentliche Maßnahmen und politisch korrekte Sprache erleben. Auf diese Weise kann argumentiert werden, dass Kultur bei Individuen Angst erzeugt, der eine negative Emotion ist, und dass sie in der Politisierung der Öffentlichkeit allgegenwärtig ist. Zum Beispiel beinhalten Humanitarismus, internationale militärische Interventionen ohne Zustimmung der Vereinten Nationen und die Ethik des Kapitalismus eine Reihe der Behauptungen und Auffassungen, die der Einzelne auf eine Weise bewertet, die eigentlich unter den Begriff des Ressentiments fällt.

Werfen wir einen Blick auf den Begriff des Ressentiments und seine Rolle in der Gesellschaft.

Der Begriff des Ressentiments, wie er den meisten Philosophen geläufig ist, wurde von Nietzsche in seinem Buch *Genealogie der Moral* in die Philosophie eingeführt. Auf der Spur dieser Überlegungen veröffentlichte Scheler später eine einflussreiche phänomenologische Studie unter dem Titel *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912). Und seitdem ist der Begriff des Ressentiments Gegenstand einer Reihe von Forschungen geworden.

Der Begriff des Ressentiments wird mich auf dieser Stelle doch in einem ganz spezifischen Sinne interessieren, nämlich als ein Phänomen, das uns die Hauptthese dieses Textes klar zum Vorschein bringen kann: dass im Gegensatz zu positiven, die negativen bzw. feindlichen Emotionen im Wesentlichen durch das Subjekt als den Träger feindlicher Emotionen charakterisiert sind, das die emotionale Intentionalität *auf sich selbst* und nicht auf andere Individuen oder

Objekte richtet, was ein Merkmal positiver Emotionen wie Empathie oder Solidarität ist. Auf diese Weise wird das „Ich“ zum Objekt feindlicher Emotionen.⁵ Andererseits bin ich im Zuge der Empathie keine Geisel meiner eigenen Gefühle (wie ich im vorherigen Kapitel gezeigt habe), sondern übernehme die Rolle eines anderen: ihre/seine und meine Gefühle sind *ein und dasselbe*.

Viele Bedeutungen, die der Begriff des Ressentiments beinhaltet (Rachsucht, Neid, Bosheit, Wut, Hass usw.), werden zuerst durch äußere „Reize“ verursacht: zum Beispiel Rachsucht aufgrund negativer Kritik an der eigenen Arbeit; Bosheit über den Verlust des Arbeitsplatzes eines Kollegen; Neid auf eine Person, die eine bessere Position im Unternehmen hat; Ärger über regelmäßige Verspätungen im öffentlichen Verkehr usw. In der Literatur über das Ressentiment besteht aber weitgehende Zustimmung darüber, dass diese Gefühle, die durch äußere Reize verursacht werden, unlösbar sind bzw. dass das Objekt ihrer emotionalen Intentionalität in der hohen Intensität der Feindseligkeit verschwommen (blurred) bleibt. Die Folge davon ist, dass die Intentionalität feindlicher Emotionen das Subjekt auf sich selbst richtet, das – wie ich am Anfang des Textes behauptete – zu ihrer *Geisel* wird. Wut verwandelt sich in Verzweiflung; Neid in Apathie; Rachsucht in ständiger emotionaler Anspannung, die das Subjekt daran hindert, die Situation klar zu sehen und damit die Negativität seiner eigenen Gefühle zu überwinden und ein gesundes und umsichtiges Leben zu führen (Aristotelischen φρόνησις). Auf diese Weise werden feindliche Emotionen durch das charakterisiert, was in der Phänomenologie als *leere Intentionalität* bezeichnet wird, etwas, das nur das Ergebnis einer Einbildung ist, Intentionalität ohne Objekt.⁶ Sie repräsentiert die Intentionalität von etwas, wie wenn man über etwas nachdenkt, sich daran *erinnert*, aber ohne irgendeinen Gegenstand bzw. die Körperlichkeit.

Nun kommen wir zu der Frage, ob feindliche Emotionen kollektiv sein können. Können Mitglieder einer Gruppe die gleiche Emotion teilen? Ich bin der Meinung, dass sie es können. Es gibt zahlreiche Beispiele für kollektive feindliche Emotionen, wenn Mitglieder einer Gruppe dieselbe Emotion gegenüber den Mitgliedern anderer Gruppen teilen, wobei daraus nicht unbedingt eine feindliche *Aktivität* gegenüber den anderen hervorgehen muss. Weil der Akt selbst – phänomenologisch gesehen – eine intentionale Beziehung und Erfahrung darstellt, keine Aktivität. Zum Beispiel eine ad-hoc Gruppe, die sich an einem Ort versammelt hat, um kollektiven Hass gegen eine andere Gruppe auszudrücken, etwa gegen die in einer Siedlung anwesenden Migranten. Es gibt jedoch auch hochorganisierte Gruppen, die sich durch eine klare Hierarchie und

5 Im Rahmen seiner Analyse des Verlusts des Vertrauens bei dem Anderen, wodurch dann auch die die negative Emotionen hervorgerufen werden können, bemerkt Liebsch, dass auf diese Weise „[...] alles, was uns ausmacht oder ausgemacht hat – was wir getan haben, was uns gehörte und selbst unser Dasein –, von enttäuschem Vertrauen nachträglich in Mitleidenschaft gezogen, ruiniert und gegen uns gewendet werden [kann]. Das Verraten-werden-können ist *unvermeidlich*, solange man überhaupt vertraut“ (Liebsch 2018: Band II: 870–871)

6 Vgl. etwa Heidegger über Leermeinung (1988: 52 ff.).

formale Struktur auszeichnen und nach dem Prinzip einer bestimmten feindlichen Emotion organisiert sind, die sie gemeinsam *nur dann* teilen, wenn aus dem intentionalen Gefühl des Hasses eine Handlung entsteht. Zum Beispiel die Äußerung des Hasses der Fans eines gegenüber den Fans eines anderen Fußballclubs, wenn sie sich an einem bestimmten Ort face-to-face treffen. In einem solchen Fall, wenn feindliche Emotionen kollektiv werden, verwandelt sich eine auf feindlichen Emotionen aufgebaute Kultur (wie ich nun zeigen werde) in offene Gewalt. Es bleibt jedoch die Frage, ob durch diesen Gewaltakt die emotional feindliche Intentionalität der Subjekte der Gruppe verwirklicht und damit überwunden und erstickt wird oder ob sie in den Trägern feindlicher Emotionen irgendwie noch vorhanden ist.

Ich komme noch einmal auf Scheler und eine Passage aus seinem Buch *Der Krieg als Gesamterlebnis* (1916) zurück, in der er über die Existenz kollektiver feindlicher Gefühle im deutschen Volk spricht:

Es *gibt* ein Gesamterleben, ein Miteinanderleben! Denn wir haben es wie eine neue *Form* des Erlebens, die uns unbekannt geworden war, faktisch erlebt. Auch dies ist weit mehr als ein besonderer neuer Inhalt unseres Lebens; auch dies ist eine neue Geistesluft und Atmosphäre, in die nun alle Inhalte hineingetaucht sind. Weg also mit den Willkürkonstruktionen einer falschen Wissenschaft, die da sagt, es sei ein Gesamterleben nur eine sehr komplizierte Zusammensetzung von Erlebnissen einzelner Menschen, vermehrt um ein gegenseitiges Wissen oder Vermuten, auch der jeweils ‚andere‘ werde Ähnliches erleben. Nein! Sonnenklar ist es uns geworden, daß dieses *Miteinander* des Erlebens, Schaffens, Leidens selbst eine eigentümliche letzte Form alles Erlebens ist, daß in dieser Form einer wahrhaft ‚gemeinschaftlichen‘ Denk-, Glaubens- und Willensweise [...]. (Scheler 1982: 273)

Wie bei den positiven Emotionen ist also das „Gesamterlebnis“ ein Zeichen (token) für eine Form, die von einer Vielzahl von Individuen geteilt wird, wie schon 1926 in seinem Buch *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie* Theodor Litt meinte (Litt 1926: 234–312; insbesondere 241–246).⁷

Feindliche Emotionen können jedoch positive Emotionen hervorrufen – und dies unterscheidet sie im Wesentlichen von positiven – während letztere diese Modalität der Existenz nicht haben. Die Bombardierung eines Landes kann zur Entstehung größerer Solidarität unter den Bürgern führen, die zuvor Träger feindlicher Gefühle waren. Das Ausdrücken des Hasses einer Gruppe gegenüber den „bösen“ Unternehmen und der Ausbeutung von Arbeitskräften im Namen des freien Marktes und der Ethik des Kapitalismus führt nicht notwendigerweise zu Ressentiment, sondern ist eine gerechtfertigte Empörung wegen der bestehenden Ungerechtigkeit in der Gesellschaft. Zum Beispiel ist

⁷ Über die Schelers Verwendung theoretischer Konzepte kollektiver Intentionalität und kollektiver Emotionen zum Zweck der Kriegspropaganda vgl. Schmid 2015. Über die „[r]eichlich belegte[n] Geschichten kollektiver Verfeindung im Nationalhass [...]“ vgl. Liebsch 2018: Band II, 1006 ff.

die sog. Antifa-Bewegung in Amerika durch Aktivismus gegenüber autoritären, homophoben, rassistischen oder fremdenfeindlichen Einstellungen gekennzeichnet, die nicht nur in anderen sozialen Gruppen oder Klassenschichten zum Ausdruck kommen, sondern teilweise im Establishment der US-Regierung selbst sichtbar sind.

Auch an dieser Stelle kann uns die Unterscheidung, die die englische Sprache zwischen *Resentment* und *Ressentiment* macht, etymologisch helfen. Obwohl diese Wörter dieselbe etymologische Wurzel haben, ist die Äußerung feindlicher Emotionen aufgrund des „Gefühls sozialer Ungerechtigkeit“ (*Resentment*) völlig gerechtfertigt. Selbstverständlich kann dieses Gefühl, wenn es sich aufgrund des Misserfolgs bei der Erreichung der eigenen Ziele in die *Ressentiments* verwandelt, gewalttätige Handlungen verursachen und das Leben anderer Menschen und die bestehenden kulturellen materiellen Güter gefährden.

Da Kulturen gemeinsame Erfahrungen sind, offensichtlich wirkt sich das Soziale auf das Ausdrücken von Emotionen und die emotionalen Erfahrungen aus. Die Glücksgefühle eignen sich nicht zu jedem Anlass, während die negativen Emotionen imstande sind, den Geist zu fokussieren, wichtige Signale an andere Menschen zu senden und dem Leben Ernst und Tiefe zu verleihen. Obwohl Zorn den schlechten Ruf einer destruktiven Kraft hat, steht er oft im Dienste der Gerechtigkeit. Im Zuge der Motivierung zur Entschlossenheit und Übertragung von Stärke, bietet Zorn persönliche und soziale Mittel zur Förderung der menschlichen Werte und Ziele gegen die bestehenden Ungerechtigkeiten.⁸ Die Äußerung feindlicher Gefühle bietet daher ein wirksames Instrument, um das Verhalten anderer Menschen zu formen. Schon Aristoteles schrieb über die positive Seite feindlicher Emotionen, die er auf das Fühlen der Ungerechtigkeit bezog:

8 Vgl. Liebsch 2018: Band II, 1014: „Bis heute bleibt die Diskussion um Neid, Hass und Intoleranz von einer Perspektive weltweiter Verrechtlichung überschattet, die sie nur als Manifestationen einer misslichen Ungeselligkeit hinnimmt, mit der man scheinbar unabänderlich leben muss. Zu einem eingehenderen Verständnis dieser Negativität kommt es so nicht. Menschen werden demnach unter bestimmten Umständen immer zu Hass, Neid und Intoleranz neigen. Und das Recht kann dem gewisse Grenzen setzen; aber mehr sollte man sich nicht von ihm versprechen. Mit dieser Negativität muss und kann man demnach leben, sofern wenigstens eine äußerliche Befriedung der (welt-)gesellschaftlichen Verhältnisse durch deren Verrechtlichung erreicht ist, die ihrerseits (als solche) gar keine negative Schattenseite aufzuweisen scheint, welche eine ungesellige Vergesellschaftung bedingen oder befördern würde. Selbst dann nicht, wenn die Verrechtlichung einseitig zunächst von bestimmten, etwa ›westlichen‹ Gesellschaften ausgeht und Gefahr läuft, durch dabei heraufbeschworene Antagonismen die friedlichen Aussichten einer weltweiten Vergesellschaftung zu konterkarieren. Diese global erweiterten Aussichten bedingen demnach wohl eine entsprechend ausgeweitete Wahrnehmung von Neid, Hass und Intoleranz; aber darauf, dass dergleichen Affekte geradezu *durch* die Etablierung einer verrechtlichten Weltgesellschaft hervorgerufen werden und sie wie ›Schattenseiten‹ begleiten könnten, haben wir bislang keinen Hinweis. Anders verhält es sich, wenn wir dem Hass auf den Grund gehen und eruieren, woher er rührt, wie er entsteht, wie er sich manifestiert und wohin er führt.“

[...] since those who do not get angry at things at which it is right to be angry are considered foolish, and so are those who do not get angry in the right manner, at the right time, and with the right people. It is thought that they do not feel or resent an injury, and that if a man is never angry he will not stand up for himself; and it is considered servile to put up with an insult to oneself or suffer one's friends to be insulted. (Aristotle 2004: Book IV, 1126a)

Die Bewertung feindlicher Emotionen bezieht sich daher auf die Übereinstimmung mit relevanten sozialen und persönlichen Normen, d. h. auf die Beurteilung sozialer Ereignisse anhand ethischer, moralischer oder sozialer *Werte*. Es mag nichts Falsches daran sein, feindliche Gefühle gegenüber Unternehmen, internationalen Korporationen und Institutionen zu äußern, die systematisch auf ungerechte und selbstsüchtige Ziele ausgerichtet und auf eine Weise organisiert sind, die sie für eine Reform ungeeignet macht, im Rahmen derer das Gemeinwohl als Wert betrachtet würde. Wie Liebsch bemerkt, sind solche Akte keine bloße Sozialakte, sondern sie stellen schon seit der Antike das „Sozial-Politische“ dar (Liebsch 2018: Band I, 103). Dadurch lassen sich feindliche Emotionen als „Kampf um die richtige, gute, den Menschen angemessene und womöglich gerechte Form ihres Zusammenlebens [auffassen], das als bloß unvermeidliches, in der sozialen Seinsweise des Menschen angelegtes, keineswegs schon als annehmbares, bejahbares oder glückliches erfahren werden muss.“ (Ebd: 103–104)

Literatur

- Ahmed, Sara (2014), *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Aristotle (2004), *Nicomachean Ethics*, transl. by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burns, Timothy A. (2017), “From I to You to We: Empathy and Community in Edith Stein’s Phenomenology”, in: Magri, E. and D. Moran (eds.) *Empathy, Sociality, and Personhood. Essays on Edith Stein’s Phenomenological Investigations*, S. 121–142.
- Calcagno, Antonio (Hg.) (2016), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications*. (Springer).
- Freud, Sigmund (1948), *Das Unbehagen in der Kultur. Gesammelte Werke* 14. London: Imago Publishing: 419–506.
- Gilbert, Margaret (2014), “How We Feel: Understanding Everyday Collective Emotion Ascription”, in: Von Scheve, Christian and Mikko Salmela (eds.), *Collective Emotions*, Oxford: Oxford University Press, S. 17–31.
- . (2002), “Collective Guilt and Collective Guilt Feelings”, *Journal of Ethics* 6: 115–143.
- . (1997), “Group Wrongs and Guilt Feelings”, *Journal of Ethics* 1: 65–84.
- Guerrero Sánchez, Héctor A. (2016), *Feeling Together and Caring with One Another: A Contribution to the Debate on Collective Affective Intentionality*. Cham: Springer.
- Heidegger, Martin (1988), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe* Band 20, Frankfurt am Main: Klostermann.

- Helm, Benett W. (2008), "Plural Agents", *Noûs* 42(1): 17–49.
- Konzelmann-Ziv, Anita and Hans Bernhard Schmid (2014), *Institutions, Emotions and Group Agents: Contribution to Social Ontology*. Dordrecht: Springer.
- Liebsch, Burkhard (2018), *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. Band I: *Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*. Band II: *Elemente einer Topographie des Zusammenlebens*. Freiburg, München: Alber.
- List, Christian and Philip Pettit (2011), *Group Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Litt, Theodor (1926), *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. Berlin: Leipzig Verlag, Druck von B. G. Teubner.
- Magri, Elisa and Moran, Dermot (eds.) (2017), *Empathy, Sociality, and Personhood. Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations*. Cham: Springer.
- Meneses, Rita W. and Michael Larkin (2012), "Edith Stein and the Contemporary Psychological Study of Empathy", *Journal of Phenomenological Psychology* 43(2): 151–184.
- Salmela, Mikko (2014), "The Rational Appropriateness of Collective Emotions", in: Sullivan Gavin B. (Hg.), *Emotions of Collective Pride and Group Identity: New Directions in Theory and Practice*, London, New York: Routledge, S. 21–33.
- Scheler, Max (1982), *Der Krieg als Gesamterlebnis, Politisch-Pädagogische Schriften, Gesammelte Werke IV* (Bern/München: Francke: 271–282).
- . (1926/1973), *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern: Francke.
- Schmid, Hans Bernhard (2015), "Collective Emotions – Phenomenology, Ontology, and Ideology. What should we learn from Max Scheler's War Propaganda?", *Thaumazein* 3: 103–119.
- . (2009), "Shared Feelings: Towards a Phenomenology of Collective Affective Intentionality", in: Schmid, H. B, *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science*. Dordrecht, Springer, S. 59–85.
- Slaby, Jan and Christian von Scheve (eds.) (2019), *Affective Societies. Key Concepts*, London, New York: Routledge.
- Stein, Edith (1917), *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Weisenhauses.
- Szanto, Thomas (2015), "Collective Emotions, Normativity and Empathy: A Steinian Account", *Human Studies* 38(4): 503–527.
- Szanto, Thomas and Dermot Moran (2015), "Introduction: Empathy and collective intentionality—the social philosophy of Edith Stein," *Human Studies* 38: 445–461.
- Von Scheve, Christian and Mikko Salmela (Eds.) (2014), *Collective Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, Dan (2015). "You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experience." *Journal of Consciousness Studies* 22: 84–101.
- . (2014a), "Empathy and Other-Directed Intentionality", *Topoi* 33(1): 129–142.
- . (2014b), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, Dan and Alessandro Salice (2017), "Phenomenology of the We: Stein, Walthar, Gurwitsch", in Kiverstein, Julian (Hg.), *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind*, London: Routledge, S. 515–527.

Rastko Jovanov

Negative Emotions and Culture

Abstract:

The article considers the relation and mutual influence of negative emotions and culture. It provides arguments for the distinction between negative and positive emotions. The main claim is that what distinguishes negative emotions is that their intentionality is directed towards the subject themselves, by which the subject becomes the emotion's hostage. Although intuitively wrongheaded, the article claims that negative emotions can have a positive impact in social life and serve the advancement of human values and struggles against injustice. Valuing negative emotions refers to correspondence with relevant social norms, that is to say, how can we judge social events in the framework of ethical, moral, or social values.

Keywords: Negative emotions, culture, empathy, collective emotional intentionality, hostage, social values

Negativne emocije i kultura

Apstrakt

U članku se razmatra odnos i međusobni uticaj između negativnih emocija i kulture. Dati su argumenti šta je to što razlikuje negativne od pozitivnih emocija. Tvrdi se da distinkcija leži u intencionalnosti koja je okrenuta ka samom subjektu kod negativnih emocija, čime on postaje njihov talac. Iako na prvi pogled izgleda intuitivno pogrešno, tvrdi se da negativne emocije mogu imati pozitivno dejstvo u društvenom životu i da mogu služiti za promociju vrednosti i ciljeva ljudi protiv postojeće nepravde. Vrednovanje negativnih emocija odnosi se na korespondenciju sa relevantnim društvenim normama, odnosno kako suditi o društvenim događajima u smislu etičkih, moralnih ili socijalnih vrednosti.

Ključne reči: negativne emocije, kultura, empatija, kolektivna emocionalna intencionalnost, talac, društvene vrednosti

Željko Radinković

HERMENEUTIK DES ANDEREN

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag thematisiert vor allem unterschiedliche philosophische Auffassungen der Andersheit (Levinas, Waldenfels, Liebsch) und versucht, sie aus einer hermeneutischen Perspektive zu hinterfragen. Dabei wird vor allem die konzeptuelle Radikalität der asymmetrischen Beziehungen kritisiert, indem der hermeneutische Ansatz nicht als bloße Aneignungsstrategie des Anderen oder Fremden aufgefasst wird, sondern als offener Prozess der Verständigung, in dem die Heterogenität der Verständigungsakteure zwar einer ständiger Veränderung unterzogen, jedoch immer auch gewahrt wird. Davon ausgehend wird auch die kulturphilosophische, aber auch gesellschaftliche und politische Relevanz der Opposition zwischen Kulturpessimismus und Kulturoptimismus in Frage gestellt.

SCHLÜSSELWÖRTER

Kultur,
Kulturphilosophie,
Hermeneutik, Andere,
Fremde

Im Zuge seiner Kritik an den neueren kulturoptimistischen Ansätzen, die er vor allem bei Ian Morris und Steven Pinker (Morris 2014; Pinker 2013) zu erkennen meint, verweist Burkhard Liebsch auf die unterschiedliche Bewertungen der Leistungen der abendländischen Kultur nach dem Zweiten Weltkrieg, als angesichts der geschehenen Katastrophe keine affirmative Einstellung zu ‚Kultur‘ mehr möglich schien, und die signifikant optimistische kulturtheoretischen Töne, die sich, so Liebsch, merkwürdigerweise gerade zu einer Zeit melden, in der sich neue vielfältige politische, gesellschaftliche und technische Herausforderungen melden und auf vielen Feldern Spannungen und prekäre Verhältnisse entstehen (Liebsch 2020: 523 ff.).

Im Rahmen dieser Untersuchung möchte ich diese Beobachtung von Liebsch jedoch etwas differenzieren, indem ich auf die Pluralität der kulturpessimistischen bzw. – kritischen Stimmen hinweise, in denen ich aber etliche entsprechend unterschiedliche hermeneutische Ansätze erkenne, die m. E. auch verschiedene Perspektiven auf die Möglichkeit der Auffassung des Ortes der Andersheit und der Fremdheit in der Kultur eröffnen. Hier werde ich vor allem die psychoanalytische und lebensphilosophische Positionen in Betracht ziehen, in denen die *darks sides* als Sphären oder Orte der Unverständlichkeit identifiziert werden, wobei sich zwei unterschiedliche Verstehensweisen des Anderen und des Fremden ausgebildet haben. Damit möchte ich den Blick auf

eine „Hermeneutik des Anderen“ schärfen, die nicht in Aneignungs- und Assimilierungsstrategien aufgehen soll, wie dies die Ausführungen von Emanuel Levinas und Bernhard Waldenfels suggerieren. Bei dieser Hermeneutik soll es um die verstehenden Offenheit für den Anderen gehen, für die keine absolute Assymetrie konstitutiv ist und der Andere als Partner einer in beide Richtungen offenen Kommunikation aufgefasst wird.

1. Psychoanalytische und lebensphilosophische Hermeneutik des Anderen

Im Rahmen seiner als Traumdeutung bezeichneten Untersuchungen zum interpretativen Zugang zum Unbewussten ging Freud von einer Dichotomie der transparenten, grammatisch und logisch konsistenten Oberfläche des Bewusstseins und der darunterliegenden undurchsichtigen und unzugänglichen Sphäre der unbewussten Wünschen und Triebe aus und bezweifelte die Möglichkeit eines kontinuierlichen Übergangs zwischen dem Bewussten und Unbewussten. Im Unterschied dazu behauptet die etwa zu selber Zeit aktuelle Lebensphilosophie eine prinzipielle Kontinuität zwischen Leben und seinen Sinnobjektivationen. Otto Friedrich Bollnow hat darauf hingewiesen, dass sich die affirmative Einstellung zu der These von der Kontinuität zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten bereits in der Romantik finden lässt, die in gewisser Weise noch vor der Psychoanalyse das Unbewusste als die dunkle Rückseite und die Unterwelt des bewussten Lebens entdeckt. (Bollnow 1982: 261) Es ist die Rede von einem zirkulären Verlauf, das nur an wenigen Stellen und nur gelegentlich von dem Licht des Bewusstseins beleuchtet wird. Bei den Romantikern handelt es sich aber um eine produktive lebendige Kraft, die zu der Bildung der sinnerfüllten und prinzipiell verständlichen Gestalten tendiert. Demgegenüber ist die psychoanalytische Auffassung des Unbewussten eher naturalistisch und sieht in ihm die nichttransparente blinde Kräfte am Werk, die sich von dem Bewussten kategorial unterscheiden. Den Trieb bestimmt Freud als den zwischen den Seelischen und Somatischen angesiedelten Grenzbegriff, der die in die Seele gelangten körperliche Reize repräsentieren soll. (Freud 1999: 214) Das triebhafte Unbewusste wird als ahistorische, zeitlose Sphäre des bloßen Existierens begriffen, die keine Entwicklung und Fortschritt kennt und als das Unterdrückte im Unterschied zur unterdrückenden Instanz des Bewusstseins keine Geschichte hat. Paul Ricoeur wird sagen, dass das Unbewusste keine Zeit kennt, sich eigentlich außerhalb der Zeit befindet und dass der Trieb „unzerstörbar“, „unsterblich“ [ist], d. h., dass er der Sprache und der Kultur immer vorausgeht“ (Ricoeur 1974: 159).

Die hermeneutische Modelle des Verstehens der dunklen und geschichtslosen Sphären des Unbewussten, des Triebhaften oder des Lebens, die sich in diesen Zusammenhängen ausbilden, antworten auf die konstitutiven Vorgaben der Diskontinuität (Psychoanalyse) bzw. der Kontinuität (Lebensphilosophie) des Triebhaften und Lebendigen auf einer und des Bewussten und

Objektivierten auf anderer Seite. Die lebensphilosophisch bestimmte Hermeneutik problematisiert das Verstehen der aus dem Leben hervorgegangenen Sinnobjektivationen. Bei Wilhelm Dilthey wird daraus ein Programm der Begründung der Geisteswissenschaften, das im transzendentalphilosophischen Sinne als affirmativ im Hinblick auf Kultur genannt werden kann. Im Unterschied dazu wird Georg Simmel in seinem 1911 veröffentlichten Text *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (Simmel 1996) von der wesenhaften Entfremdung der Kultur von dem sie erzeugenden subjektiven Leben des Menschen sprechen. Genauer gesagt besteht die von Simmel behauptete Tragödie der Kultur darin, dass sich die Kultur immer mehr von der Kultivierung des Subjekts als ihres eigentlichen Zwecks entfernt. Der „objektive Geist“, der aus dem subjektiven Leben hervorgegangen ist, bezieht sich nicht mehr auf dieses Leben zurück, sondern beharrt in seinen vielfältigen Objektivationen und findet keinen Weg zurück zu einer neuen Einheit mit dem Subjekt. In seinem Aufsatz *Das Unbehagen in der Kultur* von 1930 stellt Sigmund Freud fest, dass das kulturelle Leben dem Menschen Schutz vor der Natur und die Gemeinschaft mit den anderen Menschen sichert, ihm aber ein Opfer, den Freud „Triebopfer“ nennt, verlangt, womit er die Unterdrückung der ureigenen Triebe des Menschen innerhalb des kulturellen Lebens meint. (Freud 1994) Andererseits besteht das Problem der psychoanalytischen Hermeneutik im Rahmen etwa der Traumdeutung darin, dass die symbolische Zusammenhänge der Träume eher das Ergebnis einer Regression des bewussten Lebens und nicht eines produktiven symbolischen Schaffens sind. Hier macht sich die bereits angesprochene hermeneutische Unzugänglichkeit des Triebhaften geltend. Im Hinblick auf die psychoanalytische Zugangsweise wird Ricoeur daher nicht von Hermeneutik, sondern von einer „Archäologie des Subjekts“ (Ricoeur 1974: 350, 404, 429 ff., 449) sprechen, um anzumerken, dass die psychanalytische Archäologie des Subjekts nur auf Trieb als die letzte Realität hinter dem seelischen Leben stößt. Als eine mögliche hermeneutische Lösung bietet sich laut Ricoeur der Ansatz bei der Sublimierung an, die Freud in dem Text *Das Unbehagen in der Kultur* als Ablenkung des Instinkts vom ursprünglichen Ziel der sexuellen Befriedigung zu einem völlig anderen Ziel der Schaffung neuer symbolischen Inhalte und neuer Bedeutungen bestimmt. Um einen Horizont des Verstehens zu eröffnen, der auch das unsymbolische Triebhafte einbeziehen würde, versucht er die Archäologie dialektisch mit einer „immanenten Teleologie“ zu verbinden, die die aktuellen Zustände im Zeichen der symbolisch vermittelten zukünftigen Möglichkeiten interpretiert (Ricoeur 1974: 350).

2. Phänomenologie der absoluten Asymmetrien und der konstitutive Vorrang des Anderen

Während sich somit im Rahmen der Psychoanalyse eine Möglichkeit des hermeneutischen Umgangs mit dem Anderen abzeichnet, geht die Phänomenologie des Anderen von Levinas einen ganz anderen Weg. Im Rahmen der Erörterung

der Frage nach der Gerechtigkeit in *Totalität und Unendlichkeit* möchte sich Levinas in ontologisch- aber auch hermeneutikkritischer Absicht entschieden von Heidegger absetzen: „Wir widersprechen daher auch grundsätzlich Heidegger; statt in der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einen ursprünglichen Zugang zum Anderen jenseits aller Ontologie zu gewahren, ordnet Heidegger die Beziehung zum Anderen der Ontologie unter (er bestimmt die Ontologie im übrigen so, als könne die Beziehung zu dem Gesprächspartner und zu dem Meister auf sie reduziert werden). Wir sind betroffen von der Existenz des Anderen nicht dank seiner Teilhabe am Sein, mit dem wir alle je schon vertraut sind; nicht dank seines Könnens und seiner Freiheit, die wir zu unterjochen und für uns zu nutzen hätten; nicht aufgrund der Differenz der ihm zukommenden Attribute, die wir im Erkenntnisprozeß oder in einem Aufschwung der Sympathie zu überwinden hätten, indem wir mit ihm verschmelzen, so als bedeute seine Existenz etwas Hinderliches: Die Existenz des Anderen betrifft uns in der Gemeinschaft.“ (Lévinas 2002: 123 f.) Wenn wir Levinas folgen, dann hat die absolut asymmetrische Beziehung zum Anderen, die sog. Beziehung ohne Beziehung, konstitutiven Vorrang vor jeder anderer Beziehung. Aus ihr erwächst dann auch die unendliche ethische Verantwortung des Ich für den Anderen. Wie seine Kritik an Heidegger zeigt, steht jede nicht absolut asymmetrische Beziehung zum Anderen dagegen unter Verdacht der potenziellen Aneignung und Assimilation des Anderen bzw. der Aufhebung seiner Andersheit. Demnach wird die Ontologie hauptsächlich als theoretischer Konzept der Teilhabe am Sein als dem gemeinsamen Grund jeglicher Identität verstanden. Laut Levinas gilt es aber der im Sinne der absoluten Asymmetrie und der unendlichen Verantwortung für den Anderen verstandenen Ethik Vorrang vor der Ontologie zu geben. Das um so mehr als die Phänomenologie von Levinas die Beziehung zwischen Ich und dem Anderen auch um die dreigliedrige Beziehung Ich-Andere-Dritte erweitert. Genauer genommen handelt es sich um ein Dreieck der absolut asymmetrischen Beziehungen, die nicht um weitere Glieder erweitert werden muss, weil die Einführung des Dritten wesentlich den Status jedes weiteren Glieds hinreichend bestimmt und die Einführung etwa eines Vierten im Hinblick auf die Konstitution der Sozietät redundant wäre. Andererseits bedeutet die Einführung des Dritten stets auch die Modifikation der Beziehung zwischen Ich und dem Anderen, insofern ein geschlossenes Beziehungsgefüge der absoluten Asymmetrien entsteht, wobei zu betonen ist, „dass diese Beziehung nicht den Charakter einer zählbaren Totalität hat, in der der Dritte hinzugezählt wird, sondern er wird in der asymmetrischen Beziehung des Ich zum Anderen konstituiert. Diese kann er daher nicht aufheben. Er erscheint für das Ich immer als ein nicht unmittelbar auftretender Anderer, jedoch auch als ein ‚anderer Nächster‘. Das bedeutet, dass er imstande ist, für ein Ich die Symmetrie zwischen dem Anderen und sich selbst aufzustellen. Sozusagen handelt es sich hierbei um eine Symmetrie der zwischen dem Anderen und dem Dritten bestehenden unendlichen Asymmetrien. Diese aus der Perspektive des Ichs bestehende Asymmetrie ist nicht auflösbar durch

die zwischen ihnen herrschende Gegenseitigkeit der unendlichen Verantwortung“ (Radinković 2016: 92).

Auf der Spur dieser Überlegungen gibt Bernhard Waldenfels im Rahmen seiner Phänomenologie des Fremden eine Analyse der sprachlichen Unterscheidung, die zeigt, dass das Fremde gegenüber dem Eigenen auf dreifache Weise ausgesagt werden kann – als der Aspekt des Ortes (gehört nicht dem eigenen Bereich), des Besitzes (gehört jemanden anderen) und der Art (fremdartige). Laut Waldenfels lässt sich die Unterscheidung Fremdes/Eigenes nicht in einem Medium des Allgemeinen vollziehen. Demnach kann es kein übergeordnetes Genus für das Fremde und das Eigene, keine dritte Instanz geben, von wo aus das eine schlichtweg das andere des anderen sein könnte. So etwa lässt sich die Bestimmung „a = nicht b“ über die übergreifende Instanz der Gleichheit jederzeit vertauschen gegen „b = nicht a“. Dabei verhalten sich „a“ und „b“ in dieser Relation nicht als Fremdes und Eigenes zueinander: „Eines ist in diesen Fällen von anderen verschieden, weil es von ihm *unterschieden wird* aufgrund einer ‚spezifischen Differenz‘, nicht aber weil es *sich selbst* von anderem *unterscheidet*. Fremdes, das nicht dem Selben, sondern dem Selbst (*ipse*) und dem ihm Eigenen entgegensteht geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen *Ein- und Ausgrenzung*.“ (Waldenfels 1997: 21) Hier bedient sich Waldenfels der Unterscheidung *ipse/idem* bzw. Selbstheit/Selbigkeit bzw. Ipseität/Idemität von Paul Ricoeur. Selbigkeit (*idem*) drückt sowohl eine numerische als auch qualitative Identität aus, während die Ipseität keine aus bestimmten Merkmalen bestehende Basis der Reidentifikation, kein in diesem Sinne unwandelbaren Persönlichkeitskern, sondern die Weise der Selbst-Ständigkeit, die sich nicht in die Dimensionen der Dinge im Allgemeinen einschreiben lässt, sondern die Antwort auf die Frage *Wer?* darstellt. Von einer solchen Auffassung des Selbst und der Selbstheit, das laut Ricoeur im Rahmen einer „Hermeneutik des Selbst“ erschlossen werden kann (Ricoeur; Radinković 2014), möchte Waldenfels das eigentliche Fremde abheben. Nur solchem Selbst, nur solchem Eigenen, so Waldenfels, korrespondiert das genuine Fremde.

Um die Trennung von Fremdem und Eigenem phänomenologisch in Blick zu bekommen, greift Waldenfels auf die Metapher der Schwelle zurück. „Das Fremde befindet sich nicht einfach anderswo, es ist ähnlich wie Schlafen vom Wachen, Gesundheit von der Krankheit, Alter von der Jugend durch eine Schwelle vom jeweils Eigenen getrennt. Dabei steht keiner von uns jemals auf beiden Seiten der Schwelle zugleich. Dies gilt auch für die Geschlechterdifferenz und die kulturellen Unterschiede. Es gibt keinen ‚dritten Menschen‘, der voraussetzungslos zwischen Mann und Frau unterscheiden könnte, da doch zunächst der Mann *sich* von der Frau und diese *sich* vom Mann unterscheidet. Ebenso gibt es keinen kulturellen Schiedsrichter, der europäische und fernöstliche äußerlich voneinander unterscheiden könnte, da Europäer zunächst sich von Japanern und diese sich von Europäern unterschieden haben müssen, bevor ein Schiedsspruch einsetzen kann.“ (Waldenfels 1997: 21–22) Wie bereits erwähnt, für die Unterscheidung des Fremden und Eigenen ist nicht ein übergreifendes Allgemeines entscheidend, sondern die Liminalität, die Grenzziehung und die

Erfahrung in der Grenzzone, die Schwellenerfahrung. Waldenfels spricht von Orten der Fremdheit bzw. von Orten der Fremdheit in der Erfahrung: „Der Ort des Fremden in der Erfahrung ist streng genommen ein Nicht-Ort. Das Fremde ist nicht einfach anderswo, es ist das Anderswo und zwar eine ‚originäre Form des Anderswo‘“ (ibid: 26) Die Bestimmung des Fremden ist nicht über eine negative Definition zu erreichen oder etwa als ein Defizit, ein Mangel des Eigenen (etwa die Abwesenheit als Mangel an Anwesenheit).¹ Wie bei Levinas handelt es sich hier um eine Beziehung ohne Beziehungsfundamente. Das Fremde ist das originär Unzugängliche und originär Unzugehörige. Es ist eine Beziehung, die zugleich keine Beziehung ist, „es tritt auf in einer besonderen Art von Bezug, der durch einen gleichzeitigen Entzug charakterisiert ist“. (Waldenfels 1997: 27) Nur so kann das Naheliegende fremd und das Ferne eigen sein. Fremdheit begegnet uns nicht nur im Anderen, sondern auf sie treffen wir durchaus im eigenen Haus. Sie kann uns auch als Fremdheit meiner selbst oder als Fremdheit unserer selbst begegnen. Fremdheit kann nicht nur intersubjektiv, sondern auch intrasubjektiv, nicht nur interkulturell, sondern auch intrakulturell etc. sein. Laut Waldenfels belegen das alltägliche Erfahrungen wie die Fremdheit der eigenen Stimme, des eigenen Gesichtes, der eigenen Geburt, aber auch die wissenschaftliche Analysen wie etwa Psychoanalyse. Hier ist die Rede nicht von einem *alter ego*, sondern von der *Alterität des Ego*.

Waldenfels fügt hinzu, dass die Pluralisierung der Ordnungen die Pluralisierung der Fremdheiten zu Folge hat: „So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten.“ Durch das Komplexwerden der eigenen Lebenswelt bilden sich zunehmend Sonderwelten aus. Das führt wiederum zu einer Pluralisierung der Fremdheitsweisen. Die Fremdheit bildet sich entlang der Grenzen dieser Sonderwelten heraus. Die Fremdheit betrifft nun etwa das Expertentum und die Klassenzugehörigkeit der Anderen. „Es bilden sich Fremdheitszonen heraus, die in zunehmender Extension vom fremden Milieu und der fremden Provinz über das Ausland bis zur Fremdkultur reichen.“ (Waldenfels 1997: 34–35) Die Differenzierung der Ordnungen führt dazu, dass ein und dieselbe Person zugleich als einheimisch und fremdländisch, als vertraut und fremdartig angesehen werden kann. Zwischen den verschiedenen synchron und dyachron angeordneten Fremdheitszonen kann es zur vielfachen Überschneidungen kommen, so dass man von einer Steigerung der Fremdheit im Sinne der strukturellen Fremdheit sprechen kann.

Und wie manche prominente Vertreter der politischen Philosophie (Hobbes, Carl Schmitt) zeigen, kann die Befremdung und Beunruhigung oft als Bedrohung interpretiert oder strukturell identifiziert werden. Der unheimliche Fremde kann durchaus für einen Feind gehalten werden. Carl Schmitt wird das eigene Dasein in diesem Zusammenhang zur einzigen Deutungs- und Entscheidungsinstanz erheben, die im Ernstfall über die grundlegende Differenz von

¹ Auf diese phänomenologische Bestimmung greift auch Liebsch zurück, wenn er die Definition des Dunklen in der Kultur als ein Mangel abweisen will (Liebsch 2020: 550).

Freund und Feind entscheidet. Der Fremde erscheint also primär als Nicht-Freund bzw. als Feind oder der potentielle Feind.

Die Aneignungstrategien des Fremden durch das Eigene sieht Waldenfels eng an die Zentrierungsweisen des Ego-, Ethno- und Logo-zentrismus gebunden. Sie unterscheiden sich dadurch, ob sie von dem individuellen, kollektiven oder Allgemeinen als der übergreifenden Instanz ausgehen. Beim Ethno-zentrismus, der auch Liebsch bei der Kritik der aktuellen identitären Politik am meisten beschäftigt (Liebsch 2020, passim), wird das kollektive Eigene vom kollektiven Fremden unterschieden und ihm vorgezogen. Aneignung besagt hier, dass das Fremde, das uns anspricht besprochen, berechnet und letztendlich in das Eigene aufgehoben wird. Das Fremde soll aber laut Waldenfels als etwas, was uns zustößt, einfällt, widerfährt, sowie als etwas, was als solches erst nachträglich in seinen Wirkungen fassbar, was also niemals völlig fassbar ist, bewahrt bleiben. Daher spricht Waldenfels von einer Form der Responsivität, d. h. von der antwortverlangenden Aufforderung und dem antwortverlangenden Anruf, die vom Fremden ausgehen und die schlichtweg keinen Sinn haben bzw. keiner Regel folgen, vielmehr den Sinn provozieren, indem sie vorhandene Sinnbezüge stören und Regelsysteme sprengen. „Das, worauf wir antworten, übersteigt stets das, was wir zur Antwort geben.“ (Waldenfels 1997: 52) Fremdes stellt stets Fragen, es lässt sich aber nie völlig beantworten.

3. Philosophische Hermeneutik und das Verstehen des Anderen

Eine andere Logik von Frage und Antwort entwirft Hans-Georg Gadamer im Rahmen seiner Philosophischen Hermeneutik. Sie basiert nicht auf den radikal asymmetrischen Beziehungen und *könnte* eher als Entwurf einer kontextualisierten Vernunft verstanden werden. In seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* aus dem Jahr 1960 spricht Gadamer von der „Diskreditierung des Vorurteils in der Aufklärung“ und setzt sich als Ziel die Rehabilitierung des Vorurteilsbegriff bzw. die „Anerkennung des wesenhaften Vorurteilhaftigkeit allen Verstehens“. Es handelt sich um einen Versuch, der nach wie vor vorhandenen und auf die abendländische Aufklärung zurückzuführenden starken Dekontextualisierungstendenzen der abendländischen Aufklärung entgegenwirken, wobei anstelle eines Radikalismus der Vernunftgläubigkeit die prägende Kraft unserer Überlieferungszusammenhänge wieder stärker zur Geltung gebracht werden soll. Laut Gadamer stellt die Überlieferung kein Hindernis auf dem Weg zur Erkenntnis dar, sondern im Sinne der transzendentalphilosophischen Fragestellung die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis. Die Aufklärung hat somit vielmehr ein paradoxes Vorurteil gegen die Vorurteile aufgestellt, das es im Zuge der sog. philosophischen Hermeneutik, d. h. der Hermeneutik, die ihre eigenen Bedingungen reflektiert, zu abzubauen gilt. Demnach geht es bei den Verstehensprozessen nicht um die Aufstellung eines vorurteilsloser Weltzugangs, sondern die „wahren“ sollen von den „falschen“ Vorurteilen bzw. die legitimen von den illegitimen Vorurteilen abgehoben werden. Dabei stellt

sich die Frage nach der Instanz, die darüber entscheiden soll. Als Instanz dieser Unterscheidung sieht Gadamer den Überlieferungszusammenhang selbst: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständlichen Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbestimmung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*“ (Gadamer ⁴1975: 261) Gadamer stellt dabei die Frage nach dem Grund der Zurückdrängung der humanistischen Tradition und „wie damit der Wahrheitsanspruch geisteswissenschaftlicher Erkenntnis unter das ihm wesensfremde Maß des Methodendenkens der modernen Wissenschaft geriet“ (ibid: 29). Er verweist darauf, dass die humanistischen Begriffe im Zuge der Kantschen Subjektivierung des Geschmackbegriffs und des Ausschlusses des bloß „Subjektiven“ und des „Ästhetischen“ aus dem Erkenntnis- bzw. Wahrheitsbereich selber einer Ästhetisierung verfallen sind. Die Subjektivierung des Geschmacksbegriffs, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* vollzogen hat, hat laut Gadamer eine Diskreditierung jeder theoretischen Erkenntnis, die nicht diejenige der Naturwissenschaften war, zu Folge und zwang die Geisteswissenschaften dazu, sich bei der Reflexion eigener Voraussetzungen und der Vorgehensweisen an die Methodenlehre der Naturwissenschaften zu orientieren: „Denn was damit aus der Hand gegeben wurde, ist eben das, wovon die philologisch-historischen Studien lebten und wovon sie, als sie sich unter dem Namen der ‚Geisteswissenschaften‘ neben der Naturwissenschaften methodisch begründen wollten, allein ihr volles Selbstverständnis hätten gewinnen können“. (ibid: 46)

Im Zentrum dieser Überlegungen stehen vor allem die phänomenologisch-hermeneutischen Einsichten Martin Heideggers. Für Gadamer spielt nicht zuletzt seine Bestimmung des hermeneutischen Zirkels eine bedeutende Rolle. In *Sein und Zeit* sprach Heidegger von dem positiven ontologischen Sinn des Zirkels bzw. seiner konstitutiven Funktion im Hinblick auf die Vollzugsform der Existenz oder des Lebens selbst. (Heidegger 1977: 152 f.) Der Zugang zu dieser Zirkelstruktur soll aber nicht durch logische Auflösung dieses Zirkels, sondern den richtigen sachgemäßen Zugang zu dieser Zirkelstruktur gelingen. Demnach gilt es nicht aus dem Zirkel auszusteigen, sondern sich den rechten Zugang zu dieser Zirkelstruktur zu verschaffen. Es soll der richtige Einstieg in den Zirkel gelingen, indem wir unsere Auslegung „gegen die Willkür von Einfällen und die Beschränktheit unmerklicher Denkgewohnheiten abschirmen und den Blick auf die ‚Sachen selber‘ richten“. (Gadamer ⁴1975: 271) Laut Gadamer kann es sich bei der methodisch ausgeübten Hermeneutik („hermeneutisch geschultes Bewusstsein“) eigentlich nur um eine „Radikalisierung des Verfahrens, das wir in Wahrheit immer schon ausüben, wenn wir verstehen“, handeln. (ibid: 272) Auch in unserem alltäglichen Umgang vollzieht sich das Verstehen als eine stete Korrektur unserer Vorentwürfe, wir machen aber auch die Erfahrungen, dass sich bestimmte Meinungen willkürlich oder

unmerklich erhalten können. Gadamer meint aber, dass die ‚Sache selbst‘ bzw. der sie durchwaltende Logos dazu tendiert, sich stets letztendlich durchzusetzen und jede Fragestellung im Laufe des Verstehensprozesses in eine sachliche Fragestellung umzuwandeln: „Sieht man näher zu, so erkennt man, daß auch Meinungen nicht beliebig verstanden werden können. Sowenig wir einen Sprachgebrauch dauernd verkennen können, ohne daß der Sinn des Ganzen gestört wird, so wenig können wir an unserer eigenen Vormeinung über die Sache blindlings festhalten, wenn wir die Meinung eines anderen verstehen.“ (ibid: 273) Es gilt, eine Empfänglichkeit für die Andersheit (des Textes, des fremden Sinns etc.) zu fördern, die aber weder eine sachliche ‚Neutralität‘ noch gar Selbstauslöschung voraussetzt: „Es gilt, der eigenen Vormeinungen innenzusein, damit sich der Text selber in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachhaltige Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen. [...] Ein mit methodischem Bewußtsein geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewußt zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen.“ (ibid: 274) Die Vorurteile bzw. das Vorverständnis sind also laut Gadamer die Bedingungen des Verstehens, auch des methodisch geführten Verstehens. In Folge solcher Überlegungen unternimmt Gadamer auch eine Revision der Begriffe Autorität und Tradition. Auch hier behauptet er, dass es sich bei dem Gegensatz zwischen Autorität bzw. Tradition und Vernunft eigentlich um eine abstrakte Entgegensetzung handelt: „In Wahrheit ist in Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. Auch die echtste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege. Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist. Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft, freilich eine solche, die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist. [...] Selbst wo das Leben sich stürmisch verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß, und schließt sich mit Neuen zu neuer Geltung zusammen. Jedenfalls ist Bewahrung nicht minder ein Verhalten aus Freiheit, wie Umsturz und Neuerung es sind.“ (ibid: 286) So muss Gadamer zufolge auch die geisteswissenschaftliche Hermeneutik das Moment der Tradition (und der Autorität) zu seinem Recht bringen. Sie darf sich nicht in ein prinzipieller Gegensatz „zu der Weise, wie wir als geschichtlich Lebende zur Vergangenheit uns verhalten“, bringen. Wir befinden uns unaufhörlich im Fluss der Überlieferung und uns ist sie nicht ein anderes, Fremdes „- es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.“ (ibid: 286 f.) Die Überlieferung ist unveräußerlich, wir gehören der Tradition an und zwar in einem Spiel zwischen Fremdheit und Vertrautheit, „zwischen historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und

der Zugehörigkeit zu einer Tradition. *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik*“ (ibid: 300).

Im Unterschied zu Levinas und Waldenfels hat die Andersheit bei Gadamer keinen absoluten konstitutiven Vorrang. Das Verstehen wird als ein offener Prozess aufgefasst, in dem keinem von seinen konstitutiven Momenten ein das Verstehen selbst transzendierendes Staus zukommt. Selbst die von Gadamer behauptete hermeneutische Normativität des ‚Klassischen‘ ist eine dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang, Veränderung und Sinnverschiebung unterworfenen geschichtliche ‚Autorität‘. Das Verstehen des Anderen, des Fremden vollzieht sich somit in keinen absoluten asymmetrischen Beziehungen, soll aber auch nicht als eine sich nur in einer Richtung vollziehende Aneignung begriffen werden. Wie wir gesehen haben, spricht Gadamer von der Unaufhebbarkeit der Vorurteilsstruktur als solcher, nicht jedoch von der absoluten Unaufhebbarkeit bestimmter Vorurteile. Auf anderer Seite setzt sich das Konzept des absoluten konstitutiven Vorrangs des Anderen der Gefahr der Einführung des Anderen als einer transzendenten uneinholbaren ‚autoritären‘ Instanz aus.

Ein alternativer, jedoch dem Verstehensprozess immanenter Versuch der Kritik der philosophischen Hermeneutik Gadamers stellt der ideologiekritische Ansatz von Jürgen Habermas dar. Er kritisiert die philosophische Hermeneutik Gadamers als ein Wiederaufleben des geschichtlichen Substantialismus und Universalismus, der das kritische Potential der Subjektivität zur Tradition zugunsten eines affirmativen autoritätsgläubigen Verhältnisses zu Tradition aufgibt. Habermas meint, dass „aus der strukturellen Zugehörigkeit des Verstehens zur Traditionen, die es durch Aneignung auch fortbildet, folgt nicht, daß sich das Medium der Überlieferung durch wissenschaftliche Reflexion nicht tiefgreifend verwandelte. Auch in der ungebrochen wirksamen Tradition ist nicht bloß eine von Einsicht losgelöste Autorität am Werke, die blind sich durchsetzen könnte; jede Tradition muss weitmaschig genug gewebt sein, um Applikation, d. h. eine kluge Umsetzung mit Rücksicht auf veränderte Situationen, zu gestatten. Allein, die methodische Ausbildung der Klugheit in den hermeneutischen Wissenschaften verschiebt die Gewichte zwischen Autorität und Vernunft. Gadamer verkennt die Kraft der Reflexion, die sich im Verstehen entfaltet.“ (Habermas 1971: 48) Laut Habermas folgt aus der Unvermeidlichkeit der Vorurteile nicht die Legitimierung der Vorurteile. Autorität, so Habermas, konvergiere nicht mit der Erkenntnis. Reflexion ist naturgemäß nachträglich im Verhältnis zur Überlieferung, sie entfaltet aber eine rückwirkende Kraft. „Wir können uns auf die verinnerlichten Normen erst zurückbeugen, nachdem wir unter äußerlich imponierter Gewalt zunächst blind ihnen zu folgen gelernt haben. Aber indem die Reflexion jenen Weg der Autorität erinnert, [...], kann die Autorität das, was an ihr bloße Herrschaft war, abgestreift und in den gewaltloseren Zwang von Einsicht und rationaler Entscheidung aufgelöst werden“ (ibid: 50). In gewisser Weise kann man die Kritik von Habermas als eine kritische Infragestellung der vermuteten substantiellen und ideologisch aufgeladenen Asymmetrie innerhalb des Verstehensprozesses begreifen.

4. Plädoyer für eine hermeneutisch modifizierte kritische Kulturphilosophie

Bei Burkhard Liebsch lassen sich in kulturkritischer Hinsicht sowohl Momente der Phänomenologie des Fremden als auch der Philosophischen Hermeneutik und der Kritischen Theorie finden. Obwohl er auf einer Seite starke Forderungen nach der Anerkennung eines besonderen Ortes für das Andere und das Fremdartige in der Kultur und der Gesellschaft stellt, tut er das stets im Hinblick auf die Einbeziehung des Verstehens der kontextuellen Gegebenheiten und das Imperativ einer kritischen Reflexion der bestehenden Verhältnisse und ihrer Verstehensprozesse. Wenn es um die Möglichkeit eines kulturkritischen Ansatzes unter den Bedingungen der immer komplexer werdender gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge der letzten Jahrzehnte geht, mag auch ein Hinweis auf Herbert Schnädelbach und seinen Text *Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie* erhellend sein, in dem er auf die Wandlungen des Kulturbegriffs bzw. der Kulturkritik im 20. Jahrhundert verweist und als wichtigste Funktion einer kulturkritischen Philosophie die Abwehr der naturalistischen und kulturrelativistischen Tendenzen bestimmt. Gegen den Naturalismus muss sie die kategoriale Unterscheidung zwischen Natur und Kultur, dem Bereich der Naturwissenschaft und der menschlichen Praxis bestimmen, um diese auch von der vermessenen Verwissenschaftlichung und Technisierung zu schützen. Auf anderer Seite hat der Kulturrelativismus selbst eine kritische Dimension, als es sich gegen zu starke normative Ansprüche bestimmter Kulturen richtet. Der kulturkritische Philosophie muss es aber darum gehen, den Kulturrelativismus zu kritisieren, wenn er droht, jegliche Normativität zu untergraben (Schnädelbach 1998: 324 f.). Laut Schnädelbach hat die kulturkritische Philosophie dreifache Aufgabe. Zunächst muss sie einen kritischen Kulturbegriff bestimmen, d. h. einen solchen, der seine wissenschaftliche Neutralisierung und Formalisierung überwindet und sich für ethische und politische Fragen öffnet: „So muss die Kulturphilosophie den Zusammenhang von Kultur und Kulturkritik zu ihrer eigenen Sache machen. Da Vernunft- oder Rationalitätskritik in der Gegenwart das alles bestimmende kulturkritische Thema bildet, der altmodisch gewordene Kulturpessimismus heute als allgemeiner Vernunftpessimismus wieder auflebt, stellt sich uns die Aufgabe einer kritischen Theorie der Rationalität, die eine vernünftige Vernunftkritik in moderner Gestalt auf den Weg zu bringen vermag“ (ibid: 325 f.). Dieser Hinweis macht auch deutlich, inwiefern sich die neueren Forderungen nach einer Kulturkritik, wie derjenige kulturkritischer Ansatz von Burkhard Liebsch, wieder stärker dem sozialen und politischen Aspekt der neueren Entwicklungen widmen. Das ist umso bemerkenswerter, wenn man in Betracht zieht, dass angesichts der Dominanz der technischen Entwicklung die technik- und medienphilosophische Fragen auch weiterhin diskursbestimmende Kraft zu entfalten vermögen. Wie aber auch manche neuere technikphilosophische Untersuchungen zeigen, erwächst auch eine neue Sensibilität für die Kontext- und Verstehensbezogenheit dieser Fragen und zwar als Problematisierung der Möglichkeit eines hermeneutischen Zugangs zu den Fragen

und Problemen, die mit neuen sog. transklassischen Techniken in Verbindung gebracht werden (Grunwald 2016). Hermeneutisch in diesen beiden Hinsichten soll aber auch die Einsicht sein, dass es sich um offene Verstehensprozesse handelt, die ihre kulturkritische Kraft entfalten mögen, insbesondere wenn sie beachten, dass es sich um dynamische Strukturen handelt, deren Akteure (individuelle und kollektive Akteure; Menschen, Artefakte und Institutionen) im Wandel begriffen und auf Vermittlung angewiesen sind.

Literatur

- Bollnow, Otto Friedrich (1982), *Studien zur Hermeneutik. Band I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Freud, Sigmund (1999), *Triebe und Triebchicksale (1915), Gesammelte Werke X*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- . (1994), „Das Unbehagen in der Kultur“, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Gadamer, Hans-Georg (*1975), *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Grunwald, Armin (2016), *Hermeneutic Side of Responsible Research and Innovation*. London, Hoboken: Wiley, ISTE.
- Habermas, Jürgen (1971), „Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘“, in: Habermas, J. et al. (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 45–56.
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lévinas, Emmanuel (2002), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von W. N. Krewani. Freiburg, München: Karl Alber.
- Liebsch, Burkhard (2018), *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.
- Liebsch, 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.
- Morris, Ian (2014), *War! What Is It Good for? The Role of Conflict in Civilisation, from Primates to Robots*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Pinker, Steven (2013), *Gewalt*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Radinkovic, Željko (2016), „Phänomenologische Ethik zwischen der unendlichen Verantwortung für den Anderen und der ontologischen Differenz“, *Itinerari*: 87–101.
- . (2014), „Ethik und Grenzen der narrativen Hermeneutik des Selbst von Paul Ricoeur“, *Philosophy and Society* 25(4): 69–84.
- Ricoeur, Paul (1996), *Das Selbst als ein Anderer*, übers. von T. Bedorf, J. Greisch. München: Wilhelm Fink Verlag.
- . (1974), *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, übers. von E. Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schnädelbach, Herbert (1998), „Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie“, in: Konersmann, Ralf (Hg.), *Kulturphilosophie*., Leipzig, Reclam Verlag, S. 307–326.

- Simmel, Georg (1996), „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ [1911], in *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, Gesamtausgabe Bd. 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 385–416.
- Waldenfels, Bernhard (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Željko Radinković

Hermeneutics of the Other

Abstract

The article primarily addresses different philosophical views of otherness (Levinas, Waldenfels, Liebsch) and tries to question them from a hermeneutic perspective. Above all, the conceptual radicalism of the asymmetrical relationships is criticized through the hermeneutic approach, understood not as mere strategy of appropriating the other or the stranger, but as an open process of understanding, in which the heterogeneity of those involved is subject to constant change, but is nevertheless always maintained. On this basis, the cultural-philosophical, but also social and political relevance of the opposition between cultural pessimism and cultural optimism is called into question.

Keywords: culture, cultural philosophy, hermeneutics, the Other, the Foreign

Hermeneutika Drugog

Apstrakt

Članak se prvenstveno bavi različitim filozofskim pogledima na drugost (Levinas, Waldenfels, Libš) i pokušava da ih preispita iz hermeneutičke perspektive. Pre svega, konceptualni radikalizam asimetričnih odnosa kritikuje se tako što se hermeneutički pristup ne shvata kao puka strategija prisvajanja Drugog ili Stranca, nego kao otvoren proces razumevanja u kome je heterogenost onih koji su uključeni u razumevanje podložna stalnim promenama, ali uvek biva sačuvana. Na toj osnovi, dovodi se u pitanje kulturnofilozofska, ali i društvena i politička relevantnost opozicije između kulturnog pesimizma i kulturnog optimizma.

Ključne reči: kultura, filozofija kulture, hermeneutika, Drugi, Stranac

III

STUDIES AND ARTICLES

STUDIJE I ČLANCI

Jelena Mijić

THE ADVANTAGES OF NEOMOOREAN ANTISKEPTICAL STRATEGY

ABSTRACT

This paper aims to argue in support of the neo-Moorean attempt(s) to solve a skeptical paradox. It defends the thesis that neo-Mooreans retain advantages and avoid disadvantages of rival anti-skeptical strategies – namely epistemic contextualism. The puzzle that a radical skeptic poses is exemplified by Nozick's famous *Brain in a Vat* thought experiment, which enables construing valid arguments consisting of jointly inconsistent but independently plausible premises. The first and the second part of the paper are devoted to Nozick's conditional analysis of knowledge and De Rose's epistemic contextualism, both based on the sensitivity principle. Referring to De Rose's contextualist theory, we demonstrate that the failure of Nozick's conditional analysis of knowledge to provide a satisfactory answer to a skeptical paradox does not concern the sensitivity principle but rather closure denial and embracing the so-called "abominable conjunction". In the third part, we point out the weaknesses of the presumably most successful, contextualist response to the paradox. We explain that even though DeRose's anti-skeptical strategy is built upon Nozick's theory, he successfully surmounts its difficulties. Yet it seems that as a contextualist, he necessarily makes some concessions to a radical skeptic. Eventually, the article introduces Black's neo-Moorean anti-skeptical theory based on the sensitivity principle as a strategy that makes neither concessions, nor counterintuitive proposals.

KEYWORDS

knowledge, skepticism,
sensitivity principle,
externalism

The foundation of this paper will be a challenge that a skeptic poses to our knowledge of the external world in the form presented by Robert Nozick. In *Philosophical Explanations*, Nozick asks the following question: "Could you not be floating in a tank while super-psychologists stimulate your brain electrochemically to produce exactly the same experiences as you now have?" (Nozick 1981: 167) The commonsensical and scientific point of view is that, in normal circumstances, we come to some factual belief by the influence that physical objects presumably exert on our senses. However, if we were to find ourselves in a situation that Nozick describes, that is, if I were a brain in a vat, there would be nothing in my experience that could reveal to me that I am in such a situation. My experience in such a scenario would be the same as the experience I possess in normal circumstances. By pointing out that we cannot know that we are

not BIV ($\neg H$), the skeptic is questioning our knowledge of the empirical facts that we usually consider to know, for example, the fact that I have hands (p).

Skeptical hypotheses, as the one presented, enable construing valid arguments consisting of plausible premises, but the conclusion seems to contradict our knowledge of commonsensical, everyday propositions. Hence the premises of the skeptical argument seem plausible, yet the negation of the conclusion seems plausible too.

1. I don't know that I am not BIV.
 2. If I don't know that I am not BIV, then I don't know that I have hands.
- So,
3. I don't know that I have hands. (DeRose 1995: 183)

The argument we have just presented is valid, and yet paradoxical, for the following reason: if we opt for the skeptical answer to this argument, that is, if we accept its conclusion, we will feel a conflict with our commonsensical beliefs, such as the one I now have, that is, that I am sitting here and typing this text on my computer now. To eliminate the discomfort caused by the skeptical hypothesis, one may decide to deny the first premise of the argument by claiming that one knows that that person has hands, that this is something each of us would claim to know, given that each of us is in the best cognitive position concerning one's own body, or given the experience that we have.

Such an answer to the skeptical paradox might be called Moorean, after G. E. Moore. In the famous article from 1939 titled "Proof of an External World", Moore argues that he can prove that there is an external world (and thus deny the skeptical hypothesis that questions the knowledge of the external world), referring to the premises in which he claims to have hands and which, as he acknowledges, can not prove (Moore 2013b). However, Moore does not see any problem in the impossibility of providing proof of these premises, believing that their truth is utterly certain to us; these are beliefs that belong to the common-sense view of the world and whose negation is incoherent and unjustified (Moore 2013a: 109–119).

In the end, this position seems unconvincing. The downside of such an approach consists of, first and foremost, Moore's acceptance of *certainty* as a necessary condition for knowledge. Specifically, of adopting an internalist perspective from which he fails to provide a satisfactory philosophical explanation of knowledge of commonsensical propositions, which would provide defense against skeptical argument.

We remark that none of the heretofore suggested answers to the presented argument dispute the second premise of the argument (that states the epistemic closure principle). Accordingly, if we accept the second premise as undisputable, this means that between opponents and advocates of the epistemic closure, we choose the advocates. Roughly speaking, this principle states as follows: if S knows a proposition (p) and also knows that this proposition (p) implies the second proposition (q), then S knows the second proposition (q) as well. Forasmuch as the plausibility and the explanatory power of the principle

itself, we decide to lend our support to the advocates of the mentioned principle. Moreover, if we show that the application of the alternative methods might help us to bypass the views that motivate some of the philosophers to repudiate it, the principle will, as we hope, remain intact.

However, among philosophers who sorrowfully gazed at the abandoned Moorean position, an approach with particular “Moorean features” has arisen in recent years. We should keep in mind that this approach, being an externalist one, does not represent an attempt to save the Moorean view in the above-expressed form, but rather in a neo-Moorean manner. As the primary cause of this sorrow, Neomooreans cite the claim that contrary to the Moorean approach, current anti-skeptical theories are unnecessarily complicated and burdened with some internal problems. Bearing this in mind, as the dominant anti-skeptical approach in contemporary literature, we will present epistemic contextualism.

In this paper, contextualism will interest as a linguistic thesis, namely as conversational contextualism. The basic assumption of conversational contextualism is the context-sensitivity of knowledge ascriptions. The assumption is that the truth-value of the propositions we use to ascribe knowledge (sentences of the form “S knows that p ”) depends on the standard for knowledge operative in the context of utterance. That is, a sentence uttered in an ordinary context (in which the standard for knowledge is low) expresses a true proposition, yet, in a skeptical context (in which we seriously consider the skeptical hypothesis), the epistemic standard is so high that the claim expressed by the very same sentence is false. However, as the proposition expressed by that sentence in different contexts is not the same proposition, then there will be no conflict between the true and false attribution of knowledge.

To gain a clearer insight into why, at some point, contextualism occupied a dominant position among anti-skeptical theories, in the first part of the paper, we analyze Nozick’s response to the skeptical argument. In light of the gained results, we examine the contextualist solution offered by Keith DeRose. Eventually, we discuss the possible problems that contextualism confronts. Comparing it with Tim Black’s neo-Moorean solution, we will examine whether it can still aim for the superior status among the anti-skeptical theories, or whether it is time to give way to new, more successful answers to the skeptical problem.

Nozick’s Analysis of Knowledge

Comparing to Mooreans, Nozick aims to provide a theory of knowledge that will reconcile our belief that we know everyday propositions with the one that skeptical possibilities are logical possibilities.

He claims that S knows that p iff:

1. p is true
2. S believes that p
3. If p weren’t true, S wouldn’t believe that p
4. If p were true, S would believe that p (Nozick 1981: 172, 176).

The first and the second conditions are no novelty. That is, we assume the reader's familiarity with the traditional theory of knowledge as justified true belief (JTB theory). As well as with the failure JTB theory of knowledge suffered confronting Edmund Gettier's counterexamples introduced in his famous article "Is Justified True Belief Knowledge" in 1963 intending to show that not all the cases of justified true belief must represent knowledge. In other words, the justification, as it had been understood by then, does not eliminate the possibility for belief to be true as a matter of luck. The introduction of the Gettier Problem required redefining the concept of knowledge.¹ In one of his earlier works, intending to exclude Gettier cases in which belief is luckily true, Alvin Goldman suggests the following requirement as the third condition for knowledge: causal connection between the fact that p and one's belief that p (Goldman 1967: 358). However, as he realized that this "causal condition" faces some difficulties, he suggests that reliable processes or mechanisms (and not facts) must be responsible for some belief as a requirement for knowledge (Goldman 1979). However, nor this reliabilist solution seems more successful than the previous one, at least for one reason: it does not tell us anything about those situations in which it is not the case that p (Black 2008: 10).

For these and other similar reasons, many epistemic externalists, among them Nozick, suggest that the external relation between belief and truth should be modal. Required relation Nozick expresses with subjunctive conditions (3) and (4), and claims that "A person knows that p when he not only does truly believe it, but also would truly believe it and wouldn't falsely believe it. He not only actually has a true belief, he subjunctively has one" (Nozick 1981: 178)². As Nozick points out, the third condition, which we shall refer to as *sensitivity condition*³ from this point forward, unlike the abovementioned attempts to secure a relation between belief and truth, helps us deal with Gettier-type counterexamples, that is, tells us that belief is sensitive to p 's falsity, (4) determines sensitivity to p 's truth. For the knowledge that p it is necessary, therefore, the belief that p *tracks the truth* that p , that is, that it varies depending on the truth-value of p (ibid: 176). That is, that actual true belief is insufficient for knowledge and that the true belief in some range of counterfactual situations is also required. We will focus on the third condition, the so-called sensitivity condition, because of its relevance to the problem of skepticism.

1 The search for additional condition(s) for knowledge instigated the debate between epistemic externalists and epistemic internalists. According to internalists, epistemic justification depends on what is internal to the epistemic subject, while according to externalists, knowledge or epistemic justification depends on the external context. We will focus on the externalist approach without joining the debate.

2 The modal connection between the belief and the truth in question is more potent than the causal one and less potent than logical necessity.

3 Although Nozick believes that belief is truth-sensitive only if it meets all the stated conditions, contemporary epistemologists under the "condition of sensitivity" generally consider the third condition. We will follow their example.

Truth conditions of subjunctive conditional might be elucidated using the possible worlds semantics. Possible worlds establish a set starting from the actual world. Ordering is to be understood in terms of the “similarity” function. Possible worlds closest to the actual world are those most similar to the actual world, and consequently, the furthest worlds are those possible worlds most different from the actual world.

Let us see if my belief that I have hands satisfies the sensitivity condition using possible worlds semantics. In the actual world, I believe I have hands. Provided that circumstances are normal, then this belief is not only true but is also sensitive, in the sense that in the closest possible world in which it is not true I have hands, I will no longer believe I have hands. Nearby worlds will be those worlds where normal circumstances apply, so it will be those worlds in which I have hands, but also those in which I have no hands because I lost them in an accident, for example. My belief that p tracks the truth: in nearby worlds where I have hands, I believe I have hands, while in the nearby world in which I lost my hands in an accident, I will not believe that I have hands.

Let us see if my belief that I have hands satisfies the sensitivity condition using possible worlds semantics. In the actual world, I believe I have hands. Provided that circumstances are usual, then this belief is not only true but is also sensitive, in the sense that in the closest possible world in which it is not true I have hands, I will no longer believe I have hands. Nearby worlds will be those worlds where ordinary circumstances apply, so it will be those worlds in which I have hands, but also those in which I have no hands because I lost them in an accident, for example. My belief that p tracks the truth: in nearby worlds where I have hands, I believe I have hands, while in the nearby world in which I lost my hands in an accident, I will not believe that I have hands.

However, according to his theory, Nozick argues that even though we are not able to rule out skeptical hypothesis, a skeptic cannot conclude that we don't know anything. Why? Because, given his theory of knowledge, the closure on which the second premise of skeptical argument rests fails. The sensitivity condition is modal, so it is not closed under known entailment. Nozick contends that the fact that transmission through implications stands for truthfulness does not necessarily stand for sensitivity as well. The sensitivity condition can be valid for a statement we believe in without applying to another one that we know is implied by the first one. Knowledge in the former case tells us very little about whether or not in the latter case we may claim knowledge.

It could be understandable if we remark that the sensitivity principle requires consideration of very different possible worlds depending on which proposition is at issue. In our case, therefore, I know p , and I know that $p \rightarrow \neg H$, but I do not know $\neg H$. I know that I have hands because, in the nearby worlds where I have hands, I believe that I have hands. Nearby worlds where I have no hands are the worlds where I had an accident, not the world where I am disembodied BIV. The possible world where I am BIV is relevant only for the assessment of the independent belief that $\neg H$: I do not know that I am not BIV because, in the nearby world where I am BIV, I still believe I am not BIV.

Hence, Nozick claims that I know that I have hands, even if I do not know that I am not a bodiless BIV.

To summarize, Nozick successfully demonstrates the plausibility of the first premise, as well as the knowledge of commonsensical propositions, both thanks to the sensitivity-based externalist theory of knowledge. Nevertheless, he denies epistemic closure. DeRose asserts that denial results in „abominable conjunction”: the bizarre claim that I know I have hands and that I don’t know I’m not BIV. That indicates the plausibility of the closure principle furthermore (DeRose 1995: 28). For the reason that the closure principle denial is presumably an extravagant approach to answering the skeptic, we will proceed to the contextualist solution of the paradox.

De Rose’s Epistemic Contextualism

Even though DeRose recognizes Nozickean conditional analysis of knowledge as compelling and of great importance for solving skeptical paradox - primarily, as previously mentioned, because it successfully explains the conviction of the first premise, DeRose opposes Nozick’s implausible stance towards the second premise.

Notwithstanding, DeRose maintains that it is possible to use some of the advantages of Nozick’s conditional analysis of knowledge while avoiding abominable conjunction. His idea is to somehow include the sensitivity principle into the contextual solution of a skeptical paradox and hopefully preserve the second premise (the epistemic closure principle). However, the sensitivity account DeRose offers is, as he puts it, *indirect* in the sense that he does not build a sensitivity condition into the very concept of knowledge.⁴ Moreover, he is not interested in offering an analysis of propositional knowledge. He is willing to agree with Nozick that “...we have a very strong general, though not exceptionless, inclination to think that we don’t know that p when we think that our belief that p is a belief we would hold even if p were false” (DeRose 1995: 18). That is, we tend to think that S does not know p when we think S’s belief is *insensitive*. But contrary to Nozick, he conceives the sensitivity principle as a kind of mechanism for raising the standards for knowledge.

To clarify this, we will point out that Nozick’s understanding of knowledge is *invariantistic*, that is, that the word ‘know’ does not change its meaning through different contexts. However, as a contextualist, DeRose claims that due to changes in conversational factors such as intentions, desires, or interests, the meaning of the word ‘know’ and the semantic content of the sentences used to attribute knowledge vary from context to context.

Another notion of immense importance for understanding DeRose’s approach to the skeptical paradox is the *strength of epistemic position*. Unlike

4 He considers Nozick’s understanding of the sensitivity to be direct and his own indirect. In the following passages, it will become more explicit why the explanation DeRose offers is “indirect” DeRose 2004: 4.

Nozick, DeRose defines knowledge as a *strong enough true belief* (DeRose 2004: 34). To be in a strong epistemic position concerning the proposition p in some context, my belief that p must track the truth of the p not only in the actual world but also in close enough possible worlds. That is, it is not sufficient for the belief p to be true. It must also not be accidentally true. The farther away from the actual world possible worlds in which belief tracks the truth are, the *stronger* one's epistemic position concerning p is.

How strong epistemic position one must be in with regard to proposition varies with the context. In some contexts, one must be in a stronger epistemic position than in others to ascribe knowledge to the subject of knowing. In other words, a true belief can be strong enough to be counted as knowledge in one context, while in a relevantly different context, that belief will not be strong enough to be considered as knowledge. However, the second premise of a skeptical argument DeRose allows is true regardless of the epistemic standards. That is due to his idea that in the same situation, the knowing subject is in „at least as strong an epistemic position concerning q as she's in concerning p ” (DeRose 1995: 31).

Let's see what's happening with one's beliefs in an ordinary, out-on-the-street context where the low epistemic standards are in place. We may explain these concepts in terms of possible worlds. One is in a strong epistemic position towards belief that one has hands if that belief tracks the truth through nearby possible worlds in which p holds, all the way to the closest $\neg p$ world. BIV world is not epistemically relevant because it's too remote. One's belief is, therefore, sensitive and also strong enough. That is, one knows that one has hands. Since the ordinary context determines epistemic standards, the commonsensical proposition 'I have hands' governs how far the sphere of relevant worlds extends in this context. The interests and goals of the everyday conversational situations do not require that our belief that p tracks the truth in the BIV world as well, because that world is outside the contextually defined sphere of epistemically relevant worlds. One also knows that $\neg H$ because one is in a no better position to know that one has hands than to know that one isn't BIV: for in the closest $\neg p$ world, things would not be so drastically different compared to the actual world, in a sense that one would be a brain in a vat in it. The belief that $\neg H$ is insensitive, but sensitivity is not a requirement for knowledge.

Difficulties emerge in contexts in which the skeptic presents us with a well-enough conceived hypothesis, such as the BIV hypothesis. It is enough to mention the skeptical hypothesis for it to become a mechanism, that is, a conversational rule for raising the standards for knowledge. DeRose this rule names "The Rule of Sensitivity" (ibid: 36). Bearing in mind the possible worlds semantics, DeRose formulates The Rule of Sensitivity as follows: „When it's asserted that S knows (or does not know) that p , then, if necessary, enlarge the sphere of epistemically relevant worlds so that it at least includes the closest worlds in which p is false" (ibid: 37). An encounter with a skeptical hypothesis puts us into a context that comprises multiple epistemic standards. My

belief that I am not BIV now must track the truth through a broader range of possible worlds (than it was the case in the ordinary context) in order to be knowledge. In other words, to know that I am not BIV in a skeptical context, the belief that I am not BIV must be sensitive, that is, to track the truth in the nearest world where I am BIV.

Therefore, my epistemic position with respect to the belief that I am not BIV must be proportionally stronger than in the ordinary context. In a skeptical or philosophical context, we encounter a skeptical hypothesis. Accordingly, the proposition $\neg H$ sets the requirements for both p and $\neg H$. Claims such as ‘I do not know that I am not BIV’ have the greater power to raise epistemic standards than the proposition ‘I have hands’. However, since I am unable to strengthen my epistemic position with respect to the belief that I am not BIV to the extent required by the high standards of the skeptical context, I must conclude that I do not know that I am not BIV in a philosophical context. And because I am „in at least equally strong epistemic position with respect to q , as I am with respect to p ”, the conclusion is that I do not even know that I have hands.

Contextualism offered us an explanation of the plausibility of the first premise of the skeptical argument. Contrary to Nozick’s, DeRose’s account manages to explain the knowledge of everyday claims in an ordinary context. DeRose realizes this by not including the principle of sensitivity in the concept of knowledge but rather keeping it for the skeptical context. Additionally, he manages to preserve closure in each context since the sphere of relevant worlds for assessing both beliefs is the same. What determines the set of possible worlds is the context. We must recognize that such an approach provides a successful attempt to resolve the initial conflict. The conflict, it seems, never existed, but we did not immediately notice the difference between more and less demanding contexts in accordance with whose standards the concept of knowledge will vary, and with it our decision whether to accept a Moorean or a skeptical attitude. The issue of conflict is resolved in a certain way by the contextualist view, but it appears that, despite DeRose describes himself as a “contextualist Moorean” (DeRose 2004), he resolves the conflict by conceding the skeptic.

Therefore, will we be satisfied with the contextualist response to a skeptical problem? If we want to be consistent with our requirements that we have set before Nozick, for example, when we have concluded that we do not find a solution satisfying because it is counterintuitive to claim that you know that you have hands once you accept you do not know that you are not BIV, it seems that we have to take a similar stance towards DeRose even though he puts things quite differently. According to DeRose, the closure principle is valid. However, contrary to what DeRose claims, we must notice that, if I am in the ordinary context and know that I have hands, I can not thus prove that I am not BIV. My knowledge becomes threatened for the reason that at the very moment we consider skeptical possibility, the ordinary context becomes the philosophical context in which increased epistemic standards are in effect.

However, recognizing that the contextualists face many problems dealing with the skeptical paradox, philosophers have been trying to develop an

alternative position in recent years, a so-called neo-Moorean approach. Neo-mooreans aim to propose a solution to the problem that would not only set their theory as a serious rival to contextualism but would also surpass it. Therefore, as we expect, the rest of our paper will be valuable, not only as an attempt to provide us with some new insights into the skeptical paradox but also significant insights into the problems of contextualism.

Black's Neo-Moorean Strategy

Analyzing contextualist views, in addition to the aforementioned problem that contextualism faces, philosophers also find questionable the revisionist aspect of epistemic contextualism. The problem is that contextualism revises our supposedly natural, 'invariantist' understanding of the concept of knowledge.

Realizing that the Moorean element present in the contextualist answer to skeptical problem does not rest on features characteristic of the contextualist position itself and that we do not have to be contextualists in order to provide a plausible explanation of the negation of the first premise of a skeptical argument, some of the philosophers have decided to dedicate themselves to what will be called neo-Moorean position (Sosa 1999, Pritchard 2005, Black 2002). In this paper, we will present the approach of Tim Black because, similar to DeRose, he uses some aspects of Nozick's conditional analysis of knowledge. That is, if we can use Nozick's explanation to provide a neo-Moorean response to skepticism, then this neo-Moorean response should have a theoretical basis that DeRose would not consider problematic (or at least not in the sense in which Nozick's explanation is problematical) (Black 2002: 151).

We have determined that contextualism faces major objections and engaged in analysis of the neo-Moorean approach as the one that supposedly represents its serious rival. The following goal is to measure the success of the neo-Moorean promise of a solution that consists of the claim that it will have all the advantages and not a single disadvantage of epistemic contextualism. Therefore, to determine that it has all the powers of contextualism, we expect from the neo-Moorean response not only to explain the plausibility of each premise of the skeptical argument. In order to determine its preponderance, first of all, we anticipate an adequate explanation of the claim that I can know that I am not BIV.

Given the objections addressed to the contextualist approach, we can assume that the new solution will argue that the standards for knowledge are invariantist and relatively low. But is it not the same claim of the basic Moorean strategy? Yes. However, the notion of certainty is essential for the naive Moorean response to skepticism and therefore suggests an internalist position. On the other hand, Black starts from an externalist analysis of knowledge. By answering the questions that he needs to provide plausible answers for in order to gain an advantage over DeRose, Black refers to Nozick's relativized to a method conditions for knowledge, considering them neglected and very valuable

for providing an adequate response to skepticism (ibid: 153). Therefore, in the revised form, Nozick's conditions for knowledge read:

1. p is true
2. S believes via method or way of coming to believe M, that p .
3. If p weren't true and S were to use M to arrive at a belief whether (or not) p , then S wouldn't believe, via M, that p .
4. If p were true and S were to use M to arrive at a belief whether (or not) p , then S would believe, via M, that p (Nozick 1981: 179).

Once again, we will focus on the sensitivity condition. Nozick relativizes the conditions for knowledge with regard to the belief-forming method. In order to ensure that we know some of everyday propositions, in other words, that they are sensitive, he limits the sphere of epistemically relevant worlds to those worlds in which S believes that p by using the same belief-forming methods as in the actual world. We do not have to go into details of Nozick's numerous examples. For us, it will be valuable to emphasize only that in the relativized condition, Nozick did not recognize anything that would change our stance towards denial of the BIV hypothesis. According to Nozick, none of the methods by which I form the beliefs about the external world do not enable belief that I am not BIV to track the truth in the BIV world. That is that my experience would be the same both in the BIV scenario and in normal circumstances. Nozick claims that two methods same *from within* count as the same method. Thus, it is clear that the concept of method is understood internalistically.

However, this conception of the method seems pretty restrictive. Black gives an example that should support this intuition. Suppose that Ray has been blind from birth. One day, however, he has a phenomenal experience as of a purplish light, and based on this experience, he mistakenly believes that he is gaining his sight. Of course, Ray's purplish experience is the final upshot of some method—call it Ray's belief-forming method—and we may suppose that his experience, which is the only experience of its kind that he has had, is the same 'from the inside' as a visual experience. Now, according to Nozick's analysis, Ray's belief-forming method—the method that has as its final upshot Ray's purplish experience—counts as visual perception. We see that it is an error. Usually, we would not say so (Black 2002: 156).

Nevertheless, this will not be the end of our investigation. It is the fact that the fallacy is present, yet it shows that we have room for intervention in order to avoid a negative conclusion on the revised conditions for knowledge and their eventual importance for anti-skepticism. To make things more clear, let us remind ourselves of the crucial characteristic of Nozick's conditional analysis of knowledge. Requiring from the factual belief to fulfill the condition of sensitivity, Nozick requires an appropriate external relation between the belief and the world that is not reflexive, that is, 'internalistically' available to the subject. In other words, Nozick is an epistemic externalist.

If, having this fact in mind, we return to the upper internalist interpretation of the similarity of the two methods, we will notice that the fallacy is due to an

inconsistently carried externalist project. A thoroughgoing externalist requires some external facts in determining methods, and for example, pursuing that goal refers to results of natural sciences about eye physiology and processes that lead to visual experience. If so, then we might talk about the same experiences, but different methods, that is, mine, Ray's, and BIV's belief-forming method. However, only my method satisfies the external condition for, say, visual perception, and we can conclude that these are different methods.

It remains for us to find out how much room, by specifying Nozick's revised conditions for knowledge, we got to provide a neo-Moorean response to the BIV skepticism, and what we will find out after assessing Black's success to answer all the challenges it poses to his account. How is keeping one's method fixed relevant for a resolution of a skeptical problem? Let's turn to possible worlds semantics. We may assume that the belief that I have hands will satisfy the relativized sensitivity condition. Namely in the actual world, as well as in other nearby possible worlds where I have hands, for example, I believe that I have hands through perception, while in nearby-enough worlds where I form my beliefs with, for example, perception, and where I have no hands, I will not even believe that I have hands. Since my belief tracks the truth through possible worlds, we can conclude that the conditions for knowledge are satisfied.

Still, more interesting is my belief that I am not BIV. Black claims that by correct understanding of the concept of the method, that is, by showing that BIV and I do not form beliefs employing the same method, we limit the sphere of the worlds that is epistemically relevant for the assessment of belief that I am not BIV. This view, in fact, somewhat correlates to DeRose's ordinary context in which I know that I am not BIV, although my belief that I am not BIV is not sensitive. However, Black has insatiable appetites. In other words, in the actual and other close worlds where I am not BIV, I form the belief that I am not BIV with normal perceptive abilities. Yet, those normal abilities cannot form the belief that I am not BIV in those distant worlds where I am BIV because I will not have the same perceptual abilities there. Therefore, none of the BIV worlds is relevant to whether my belief that I am not BIV will be knowledge. That is, my belief will represent knowledge inasmuch as it is sensitive and tracks the truth to the most distant world (ibid: 159).

In line with Nozick's revised analysis of knowledge, Black suggests the following: „Epistemically potent skeptical hypotheses are those that explain how we might come to false beliefs by using the belief-forming methods that we actually use” (ibid). Thus, by negating the BIV hypothesis, Black did deny its epistemic power, but that does not mean that his theory cannot explain its role in the paradox. The BIV hypothesis is persuasive because it shows that if I were BIV and came to belief with the belief-forming method characteristic of BIV, it seems that I would mistakenly believe that I am not BIV. So, although this does not mean that I do not know that I am not BIV, it explains why it is sometimes plausible to assume that I do not know that I am not BIV.

Black's approach seems very compelling, especially since it manages to improve the situation by pointing out Nozick's inconsistencies. That is, Black

preserves the sensitivity condition as a valuable component of the externalist analysis of knowledge, for which the contextualist DeRose will not be interested, probably believing that will encourage us to give up the closure principle. However, if DeRose could introduce the truth of another premise, regardless of whether the standards for knowledge are high or low, then there is certainly no obstacle for Black to follow it and accept the epistemic closure principle within a specific Nozickean answer. As Black seemed to answer all the questions he asked, I propose to summarize outlines and then his final judgment.

Conclusion

This paper aimed to argue in support of the Neo-Moorean attempt(s) to solve a skeptical paradox by claiming that neo-Mooreans retain advantages and avoid disadvantages of rival anti-skeptical strategies. We analyzed externalist theories based on the sensitivity principle. The first and the second part of the paper, we devoted to Nozick's conditional analysis of knowledge and De Rose's epistemic contextualism. Referring to De Rose's contextualist theory, we demonstrated that the failure of Nozick's conditional analysis of knowledge to provide a satisfactory answer to a skeptical paradox does not concern the sensitivity principle but rather closure denial and embracing the so-called "abominable conjunction". That is, we pointed out that Nozick's closure denial is not a decisive objection to sensitivity (assuming that we find the closure principle intuitive). The third part is devoted to exposing the weaknesses of the presumably most successful, contextualist response to the paradox. We showed that even though DeRose partly founds his anti-skeptical-strategy on Nozick's theory and successfully surmounts its difficulties, yet, as a contextualist, he makes certain concessions to a radical skeptic. Finally, Black's Neo-Moorean anti-skeptical approach based on the sensitivity principle as a strategy that makes no concessions, nor counterintuitive proposals, was introduced.

DeRose's application of some elements of a conditional analysis of knowledge that in Nozick's hands led to unacceptable consequences, that is, abominable conjunction and the rejection of the epistemic closure principle, enabled Black to revive Nozick's revised conditions for knowledge. By focusing on the belief-forming methods, Black's sensitive account aims to explain the role skeptical hypothesis plays in the skeptical paradox yet to deny its epistemic force. It manages to account for knowledge of commonsensical, everyday propositions and retains closure. Therefore it seems that in addition to the fact that Tim Black's neo-Moorean solution maintains all the advantages of a contextualistic solution, it has some non-negligible advantages.

Notwithstanding, it is significant to point out some problems which a 'sensitive' neo-Moorean account can encounter. Namely, although *sensitivity* appears attractive because it seems to be conceptually related to knowledge, it is still unable to resist some objections. Consider the following example: „On my way to the elevator I release a trash bag down the chute from my high rise

condo. Presumably, I know my bag will soon be in the basement. But what if, having been released, it still (incredibly) were not to arrive there? That presumably would be because it had been snagged somehow in the chute on the way down (an incredibly rare occurrence), or some such happenstance. But none such could affect my predictive belief as I release it, so I would still predict that the bag would soon arrive in the basement. My belief seems not to be sensitive, therefore, but constitutes knowledge anyhow, and can correctly be said to do so” (Sosa 1999: 145). Sosa concludes that belief is insensitive in this case but that we would not be inclined to claim that it is not an example of knowledge. What comes to light with this example is that, although it seems that sensitivity can be very successful in dealing with a skeptical hypothesis, it seems unsatisfactory in the case of everyday knowledge. However, are we not confronted with a skeptic because we are primarily concerned with preserving knowledge of everyday propositions? Nevertheless, as such objections come from neo-Mooreans who propose some other conditions instead of the sensitivity condition, such as the *safety condition*⁵, our general opinion on the dialectical advantage that the neo-Moorean approach acquires in relation to the considered rival anti-skeptic strategy would not be called into question.

Eventually, skeptic might insist and ask: but, how can we know the denial of skeptical hypothesis even if we are unable to discriminate between such cases and counterpart non-deceived cases? He can say to neo-Mooreans that knowledge that I am not BIV depends on knowledge of other facts about the world. That is, from the fact that we do not independently know that we are not BIV follows that we do not know the other things about the world. Thereby contending that we can not just presuppose that the world is the way we take it to be. However, it seems that even in the light of these objections, we have no reason to give up on the neo-Moorean solution. The advocates of neo-Moorean externalism do not primarily aim to deny skeptic objections but rather to invalidate them, as we pointed out when we considered Black’s account. They achieve their goal by suggesting that we can know many facts about the world externalistically (by fulfilling the conditions of sensitivity or safety), and knowledge that I am not BIV is not a necessary condition for knowledge of other empirical facts (Lazović 2012: 121–122; Lazović 2011: 98–100). Therefore, from all the considered externalist theories, led by our motivation to defend our stance towards everyday knowledge from the skeptics, we conclude the neo-Moorean externalist solution to be the most successful.

5 “If an agent knows a proposition, then that agent’s true belief in that proposition must be *safe* in the sense that it couldn’t have easily been false (alternatively: were the agent to continue believing that proposition in similar circumstances, then the belief would almost always still be true)” (Sosa 1999: 142).

References

- Black, Tim (2008), "Defending a Sensitive Neo-Moorean Invariantism", in Hendricks F. Vincent and Duncan Pritchard (eds.), *New Waves in Epistemology*, Basingstoke: Palgrave Macmillan UK, pp. 8–27.
- . (2002), "A Moorean Response to Brain-in-a-Vat Scepticism", *Australasian Journal of Philosophy* 80(2): 148–163.
- DeRose, Keith (2004), "Sosa, Safety, Sensitivity and Skeptical Hypotheses", in Greco, John (ed.), *Ernest Sosa and His Critics*, Oxford: Blackwell, pp. 22–41.
- . (1995), "Solving the Skeptical Problem", *The Philosophical Review* 104(1): 1–52.
- Gettier, B.J. (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23(6): 121–123.
- Goldman, Alvin (1979), „What is Justified Belief?“, in Pappas, George (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht: Springer, pp. 1–23.
- . (1967), "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* 64(21): 357–372.
- Lazović, Živan (2012), *Problem filozofskog skepticizma* [The Problem of Philosophical Skepticism]. Beograd: Institut za filozofiju.
- . (2011), "Eksternalizam, skepticizam i epistemička sreća" [Externalism, Skepticism and Epistemic Luck], *Filozofija i društvo* 22(1): 89–102.
- Moore, George Edward (2013a), "A Defence of Common Sense", *G.E. Moore Selected Writings*, Routledge, pp. 106–133.
- . (2013b), "Proof of an External World", *G.E. Moore Selected Writings*, Routledge, pp. 147–170.
- Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*. Oxford: Oxford University Press.
- Pritchard, Duncan (2005), "Neo-Mooreanism Vs. Contextualism", *Grazer Philosophische Studien* 69(1): 20–43.
- Sosa, Ernest (1999), "How to Defeat Opposition to Moore", *Philosophical Perspectives* 13: 141–154.

Jelena Mijić

Prednosti neomurovske antiskeptičke strategije

Apstrakt

Cilj ovog rada je da pruži podršku neomurovskom rešenju skeptičkog paradoksa. Branimo tezu da ovakva epistemološka pozicija zadržava prednosti i izbegava nedostatke rivalskih antiskeptičkih pozicija, pre svega epistemičkog kontekstualizma. Radi ilustracije problema koji skeptik postavlja pred nas, pozivamo se na Nozikov poznati primer „mozga u posudi“ koji omogućava formulisanje valjanih argumenata koji se sastoje od međusobno nekonzistentnih, ali nezavisno plauzibilnih premisa. Prvi i drugi deo rada biće posvećeni Nozиковoj, i Dirouzovoj teoriji znanja baziranim na principu osetljivosti. Pozivajući se na Dirouzov epistemički kontekstualizam, pokazaćemo da neuspeh Nozikove kondicionalne analize znanja u pružanju zadovoljavajućeg odgovora na skeptički paradoks nije posledica njene zasnovanosti na principu osetljivosti, već odbacivanja principa deduktivne zatvorenosti i usvajanja takozvane „nepodnošljive konjunkcije“. Treći deo biće posvećen ukazivanju na slabosti po pretpostavci najuspešnijeg, kontekstualističkog odgovora na paradoks. Pokazaćemo da iako Dirouz prevazilazi prepreke Nozikove teorije na kojoj je jednim delom sama njegova teorija izgrađena, kontekstualista pravi svojevrsne ustupke radikalnom skeptiku. Na kraju uvodimo Blekovo neomurovsko stanovište bazirano na principu osetljivosti, kao ono koje ne pravi ustupke, niti kontraintuitivne predloge.

Ključne reči: znanje, skepticizam, princip osetljivosti, eksternalizam

Georgios Tsagdis

SHARE OF DEATH: CARE CROSSES CAMP

ABSTRACT

The essay thematises the question of care in conditions of total power – not merely *extra muros*, in the everyday life of the Third Reich, but in its most radical articulation, the concentration camp. Drawing inspiration from Todorov's work, the essay engages with Levinas, Agamben, Derrida and Nancy, to investigate Heidegger's determination of *Da-sein's* horizon through a solitary confrontation with death. Drawing extensively on primary testimonies, the essay shows that when the enclosure of the camp became the *Da* of existence, care assumed a radical significance as the link between the death of another and the death of oneself. In the face of an apparatus of total power and its attempt to individuate and isolate death, the sharing of death in the figure of care remained one's most inalienable act of resistance and the last means to hold on to death as something that could be truly one's own.

KEYWORDS

care, death, concentration camps, witness, totalitarianism, Todorov, Heidegger, Levinas, Agamben

*What was scandalous
was that the death of the other
could become indifferent.
(Kofman 1998: 87)*

*I am grateful to the friends who keep alive
our poetry and our love
and recognize our right to them.
(Borowski 1976: 138)*

It is not carefree; neither is it without care. *It*: the camp, annihilation more than labour or 'concentration'. *It*: a situation, a condition, more than a place. The way *it* rains, *it* is day or night. Here, where this discussion begins—or perhaps there, where it leads—*it* is certainly night, *Nacht und Nebel*.

The camp then, *KZ* or *Lager*, and care, *souci* or *Sorge*. And between them death. And life. Tzvetan Todorov's work on the camps was exceptional precisely because it raised this question, the question of care in the face of the extreme, at the threshold and limit, the limit of life, of humanity, the limit of the barbed wire that demarcates an inside against an outside. This question, decisive and measured, is at once an act of hope, transforming the opposition of power and

justice, survival and ethics, to the positive positing of an ethics at the heart of and therefore beyond mere survival. This ethics manifests itself as care.

In fidelity to this ethics, at the intersection of thought and testimony, this essay opens anew the question of care, of its relation to death, the originary relation of the death of an other and the death of oneself. It does not assume this question in order to seek a ready answer, but in order to share in Todorov's resistance to the unthinkable and unsayable under the sign of the Shoah. In the singular death of millions it does not seek long rotten corpses to scavenge, but the currency of the truth of life and the truth of thought, which ever since Plato the opacity of death promises to disclose.

Passing through a series of the question's integral loci the essay tests a double claim: i. the annihilation camp, this factory of death, attempted to make death, for those who died, impossible. Its main function was not to *give*, but to *extract* death. It never fully succeeded in this function. ii. In place of the share of death it extracted, the camp gave enough space for a solitary, individual demise. Care was the name of the refusal to relinquish the communion of death and thus the name of the inalienable claim to the singularity of one's own death.

1. Uncommon Humanity

The camps present the question of care in the first instance, as an inquest into the human. Levi's *If this is a Man* and Antelme's *The Human Race*, attest already in their title the urgency of the enquiry, from which Todorov's militant humanism proceeds.

The meaning of this humanism is manifold—always operative, yet liquid, nowhere arrested in a final definition. Humans are certainly the starting and end points of this humanism. (Gelson 1998: 48) But no more—and no less—than plural *humans* are on the one hand, the singular human, noun and adjective, and on the other humanity, in their indissoluble inter-signification part of this significant unity.

Humanity first. The essence of the human and care. The essence of the human *as* care. If one must evoke an essence, a primary trait, then care, care as humanity. Not as a descriptive constant but as responsibility—precarious possibility and potentiality. Humanism is accordingly the potentiality that exceeds any bio-anthropological normativity. It exposes in the words of Antelme “the limitations of the race [...] its distance from ‘nature’ and its relation to ‘nature’; that is, [...] a certain solitude that characterizes our race; and finally—above all—it brings us to a clear vision of its indivisible oneness.” (Antelme 1998: 6) The responsibility of this unity manifests itself in the unshakeable handshake between the privileged German political prisoner and the most dispossessed of inmates. A kindness and complicity against isolation that nothing will overcome: “neither the barking of thousands of SS troops nor the whole apparatus of ovens, dogs, and barbed wire, nor famine, nor lice.” (ibid 1998: 75)

And yet, this humanity, beyond or before nature persists also beyond or before the potentiality of care. It is certainly untrue that: “without moral universals, we do not have a way of affirming our common humanity in a non-biological sense,” (Goodheart 2004: 187) if by humanity is one designates the attainment of a moral universal. This is the sober teaching of Levi and Antelme, Todorov and Agamben: the inhuman belongs to the human. The human presupposes the collapse of the moral universal.

The tormentor and the tormented share in a humanity that is neither biological nor moral. They are sentenced to share a humanity without a predetermined, an exclusive community. They are of the same cloth (Todorov 2000: 136) and this constitutes a further source of shame for the survivor, compounded by lost dignity and the guilt of living at the expense of the death of an other (ibid: 263–265). And yet, the sharing of humanity, the participation in this *grey zone*, the infinite spectrum of evil, does not relinquish responsibility. (Todorov 1997: 3–8; 11–12) The crimes of Nazism against humanity presuppose the sharing of a singular humanity (Douglas 2001: 323)—for both parties, the unthinkable thought.

And yet “if, facing nature, or facing death, we can perceive no substantial difference between the SS and ourselves,” (Antelme 1998: 220) we must test history and this human desire for the investment of meaning (ibid: 74) neither in hope of deliverance, nor in fear of perdition (Todorov 2000: 139), but only because there is neither respite, nor reprieve in the face of the inquest of humanity. This search exacts those acts, acts of care and destruction, those uncommon acts that cut across unshared communities to expose the sharing of humanity.

2. More and Mores, Excess as Exit

Recognizing that neither biological description, nor moral prescription can account for the sharing of humanity, Todorov ties nonetheless morality to biology, to humanity as species. (ibid: 287)¹ If even those who exert the gravest violence against morality remain however not only within this strange species, but also within *humanity*, what is morality, how is the moral to be spoken of?

A potentiality is enunciated, the possibility that carries one beyond oneself. “To be moral is, above all, to be capable of preferring the other to oneself;” (Todorov 2002: 220) “the starting point for the moral act is the *you*, not the *I*.” (ibid: 223) This is morality in the first, exemplary (‘above all’) sense: the exit from the *I* towards the plenitude of the *you*.² This excess of the *other* is

1 The implications of this anthropology and the horizon of the animal, the plant and the mineral, of nature in general, remain open.

2 Todorov assumes Buber’s fundamental existential structure of the *I–Though* (ibid: 139–142), while appearing closer to Levinas’s infinite priority of the *you*, a *you* that unlike the *though* is always human. Although Todorov’s silence about the Jewish thinker who witnessed the camps cannot be explicated here, the themes that proceed from the

not abstract, it does not correspond to impersonal humanity, but to the always specific person who is the witness of my act (Gelson 1998: 50). This specificity of the other, a specificity without species, defines the particularity of the potentiality and of the act. Care, the name of this exemplary movement towards the *other*, is always specific (Todorov 2000: 287).

And yet it is because of the same potentiality that this movement can be impeded, interrupted, halted, reversed. Morality in the second, baser, sense means precisely the difficult freedom that governs the responsibility of this movement. Morality comprises of violence and failure. At best evil remains a possibility and indifference a common practice. Inside and outside the camps, we fail to suffer every suffering—we pity some and forget the most, in order to survive. (Todorov 1997: 18)³ Life commands a partiality that is both a negation and a condition of the moral. The second sense becomes first.

There is nothing new here. And the camps will teach us no more. We will find here neither the brutality, egoism and stupidity of an assumed “state of nature,” (Levi 2004: 93) nor a superior moral life. What we find is a rare clarity and eloquence of the question (Todorov 2000: 43). We see a man stealing another’s piece of bread, precipitating thus the latter’s death; we see an other man sharing his last piece of bread, defying his own demise. Certainly, “we didn’t need the camps to understand that man is a being capable of the most noble as well as the basest acts.” (Semprun 2005: 60) Rather, “here is where we’ll have known both the greatest esteem and the most definitive contempt, both love for mankind and loathing for it, with a more total certainty than anywhere else, ever.” (Antelme 1998: 88)

This certainty is absolutely significant. Here one dies in many ways: a holy man is killed and a smuggler is born in his place. (Wiesel 2008: 295) Here, however, “on the threshold of the house of the dead” one encounters also an unforgettable welcoming face, (Levi 2004: 37) receives a ‘thanks’ and an extended cigarette in the dark, from a faceless stranger (Antelme 1998: 292). One shares starvation with a sick inmate on the brink of death. (Kertész 2006: 192) Out of one’s absolute deficiency, an absolute gratuity emerges, a pure excess.

Here some succumb to those ordinary vices, those ‘banalities that produce monsters. (Todorov 2000: 138) Humanity is fragmented, conduct is disconnected from conscience, others are depersonalized and reduced to instrumentality, power is exploited and relished. (Todorov 2000: 139–140) Yet also here at the limit of an absurd and contradictory law, in the service of elemental—unjust and unjustified—force (Levi 2004: 92–95), some will remain unscathed. There will be those rare few who never break, never doubt, never discount

thought of Levinas, their genealogy and reception, constitute a trajectory that is not only *sine qua non*, but a *per quam* condition of the question that animates the question of death, the question of care.

3 La Rochefoucauld’s maxim “we are always strong enough to bear the suffering of others” (ibid: 7) can only be read in the most superficial sense. Ethics is the practice of finding this impossible strength; morality, is the corresponding potentiality.

their humanity (Antelme 1998: 89), those whom ‘the weapons of night’ never harm (Levi 2004: 63).

Here morality is open in the excess of its potentiality: from the everyday to the heroic, from atrocity to saintliness. This potentiality is manifest itself with all its force and one is compelled to recognize beyond all doubt that it is impossible to remain within oneself. The sole remaining decision is whether this exit will be *away from* or *towards the other*.

3. Another Death, the Death of the Other

In the vortex of disappearance that designates a camp, death appears bereft of all singularity. In an unprecedented “combination of technological ingenuity, fanaticism and cruelty,” (Levi 2004: 10) “thousands [of corpses] flow along like water from an open tap.” (Borowski 1976: 112) Those who survive the selections do not last either. Without asking for help, without ‘making trouble,’ (Wiesel 2008: 107) “like dry leaves, the dead detach themselves and fall from this enormous tree.” (Antelme 1998: 285)

“Auschwitz means death, total, absolute death—of man and of all people, of language and imagination, of time and of the spirit.” (Wiesel 1975: 314) Accordingly, literature, philosophy and music must be barred from death (Améry 1980: 16), death must be isolated from all expression, all access. It must be bared, denuded, disinvested, exposed. The exposition of death is the spectacle, the visual regime of the camps. The living flesh that enters the showers exits in the naked abandon of death, eloquent and mute.⁴ The sole expression of the camp is death without expression.

How to think, how to speak of this inarticulate flood of death? Heidegger, the Meister of Todtnauberg (Celan 2005: 282–283), in one of his rare utterances on the Shoah, presents the mass ‘fabrication of corpses’ in the 1949 lecture *The Danger* in Bremen, as mere perishing without death. These liquidated numbers do not die, because they are unable to “to carry out death in its essence,” because they remain unable to be “endeared to the essence of death.” (Heidegger 2012: 53) Earlier in the lecture, the infamous equation of mechanized food industry with the gas chambers set the dismal tone (ibid: 27). An accusation threatens to make our civilized meals repulsive; a suspicion reaches our table that one must dispel as simply unimaginable—like the rumours of the camps in Nazi Germany. One cannot accept this insinuation from an unrepentant Nazi, even if at the same time the Nobel prize laurels the work of the Jewish writer I. B. Singer, at the heart of which speaks the condemnation: “in relation to [animals], all people are Nazis; for the animals, it is an eternal Treblinka.” (Patterson 2002; 181–188)

4 This, the most overbearing of the visual figurations of death, was in principle witnessed only by the *Sonderkommando*, the group of inmates forced to operate the gas chambers and crematoria, and kept in strict isolation.

This irreducible asymmetry between Singer and Heidegger, this injustice, is just. Yet beyond and before the accusation, death calls for thought; and in these lines of Heidegger death is contrasted to mere perishing (*Verenden*). Men here become animals, animals which have no death, which unable to endear themselves to its essence. Men are loaded onto cattle tracks for a journey into the unknown, a journey with no destination, no return. They are exterminated like vermin. If we find unthinkable that equating men to animals means equating animals to men, if we cannot read the equation in both directions, it is because death, in its inexhaustible singular plurality is still to be thought.

For the thought that can here only begin, one must ask of the ‘proper’ of death, the death one *can* die as one’s own. In *Being and Time* this death is the horizon of existence, the originary possibility of *Da-sein*, of being-there, there, with a view to this horizon, which one can assume or bar. In the face of this death says Heidegger “everyday impropriety—made up of chatter, ambiguities, and diversions and in which man finds himself always already thrown—is transformed into propriety; and anonymous death, which always concerns others and is never truly present, becomes the most proper and insuperable possibility.” (Agamben 2002: 74–5) This proper death is the sole certain possibility of *Da-sein*, which calls and collects all of its possibilities to itself. Death is the termination of possibilities, which have not been exhausted or fulfilled (Levinas 2000: 40) and thus the horizon of their excess. Death is a way of being, being-onto-death, which provides life’s “undisguised meaning” and “augments life’s intensity” against everydayness (Blumenberg 2010: 145–146).

Todorov locates the origin of many survivors’ suicides in precisely this withdrawal of the horizon of death. Returning from the absolute, where everything is a matter of life and death, everydayness feels unbearable (Todorov 2000: 267). The survivors have witnessed more than perishing, what they bring with them is the testimony of death. Is it however *their* death, this testimony that they haul back to the world of peace?

For Heidegger there is no possible substitution. One can go to death for another, but cannot take away the other’s death. Death manifests the mine-ness (*Jemeinigkeit*) that structures *Da-sein*. It is not merely the case that death presupposes a self; rather, a self presupposes death. The there (*Da*) of being (*Sein*), life and self, open only from a death that gives the *me* that receives it. I receive thus the certitude of my death as the only ineluctable possibility. Accordingly, death is not merely certain, but the origin of certitude (*Gewissheit*) and thus also of conscience (*Gewissen*). From death, my self, being-in-the-world and being-with-one-another proceed (Heidegger 1996: 274).

The death of *Da-sein* as its ownmost possibility, this first and proper death does not valorize the *I*. Not only because the *I* is never mentioned, passed over as an insufficient category of analysis, but because the *I* is not there before death, while once *Da-sein* has witnessed and assumed the horizon of its death, what emerges is a self, which understands its mineness as given, rather than as a substantive, founding prerogative. And yet, the eclipse of the *I* does not amount to deference to a *you*. The certitude and conscience of death do

not come from, but rather include the other to which they open (Levinas 2000: 10, 13; Heidegger 1996: 236 ff.).⁵

Levinas's thought proceeds from a revision of this exclusion. Here sympathy and compassion, 'dying a thousand deaths for the other', has its origin in a more radical substitution for the singular other. Not only am I able to witness the death of the other, but this death ruptures my ownmost *self* (Levinas 2000: 13). It forces me to respond and assume the responsibility of the other's death *as if I were guilty of causing it*. This 'ultimate nearness' of *surviving as a guilty one*, without being the cause of the other's death, this impossible responsibility, so familiar to the survivors of the camps, is the response to the necessity of death that is first and always *the death of the other*. "My death is my *part* in the death of the other, and in my death I die the death that is my fault," says Levinas (ibid: 39). The other's death is not a part of mine, it is the totality and origin of my death, the event to which my death will be offered back in a gesture of absolution.

This is the testament of the unconquerable dead, who keep eternal watch over the living. (Wiesel 2008; 283) From assuming a share in their graves, (Duras 1986: 47) to being reduced to "a living graveyard," (Wiesel 2008: 169, 271) the survivor is exposed to the dead, the dead who are hungry and gather to eat in the synagogue, who laugh and never forget, who *are* silence, a silence judging the living. (Wiesel 2008: 189, 190, 193, 200) At times, spectres of corpses return turning reality into nightmare (Borowski 1976: 41), from which suicide appears as the only exit (ibid: 18). The survivor hears the dead and sees their blood, descending to madness and through this madness to his own death. Spectres lead him to death. For years the voice of one such madman will haunt Semprun: "that echo of ancestral terror, that voice which speaks of the blood of the butchered, that viscous blood itself, which sings dully in the night." (Semprun 2005: 132)

And yet the dead do not always exact death. At times they merely ask for a fraternal look, commanding the living to live on (ibid: 75). The living vow to bear their death through life, as a condition of this life. It is a condition as impossible as the responsibility one assumes for the death of the other. For when the other dies one is not merely left *with* the memory, but left alone *in* the memory. The past is "slated to disappear" (ibid: 217) and suddenly it seems as though one was always alone, as though the atrocious event never occurred, even as it devours interminably the one who survived (ibid: 139). Thus one cannot live on, yet neither can one die; without the other, the possibility of death, of death's reality has been vacated, and all one can do is efface oneself and vanish (ibid: 197). Thus one must bear the testimony of the other's death in order to be able to live, in order to be able to die. The true death is not my own, but the death of the other, from which I receive the truth of my life and death (ibid: 199).

5 The fragmentation of oneself that was commonly attested in the case of Nazi and other agents of death and often welcomed by inmates appears as a pre-emptive gesture against this rupture. Accordingly, the death of the other encounters no singularity, nothing to call into question, nothing to rupture, except for a network of functions.

The function of the camps is to dissociate the two. To extract the death of the other from one's own death, and thus deny one both life and death. But for Semprun and the crowd of inmates forced to the spectacle, the hanging of a fellow inmate arrives as no threat or warning. It is rather welcomed, assumed as a shared declaration of hope: "We are busy dying this pal's death, and by doing so we negate it, we cancel it, from his death we are deriving meaning and purpose for our own lives." (ibid: 52)

The camp is the conclusion of the Nurnberg Laws of 1935, which ostracize the unwanted, turning each one separately into a *homo sacer*, "a quarry of Death [...], someone to be murdered" (Améry 1980: 85–86)—indeed not even murdered, but merely killed, killed with impunity, a wolf's head in a royal forest. The camp attempts to dissociate the living and the dead, the living from the dead. It attempts to turn everyone into a lone, emaciated wolf, a wolf to perish without a trace. And yet people will not merely *end*. If not their life, their death offers the last resistance. It emerges stronger than the Nazi law, which cannot subject the dead. (ibid: 93–94) In their imminent death, the living and the dying, discover that the death of the other cannot be completely taken from them. 'Welded together' (Semprun 2005: 214) in this shared death, they discover the absolute singularity of the departed (Duras 1986: 67–68), of themselves, of the world.

4. A World of Responsibility

Death opens the world. Its horizon is the sharing of a place and time of meaning from which the dimensions of the world unfold. Thus the violence of the camp, forcing the dispossession of death, pronounces a non-place as much as the end of time, "the end of the world." (Améry 1980: 29)

Already the first blow shatters the victim's "trust in the world," knowing that no help is to be expected (ibid: 28). The world incessantly dissolves. *One* is no longer part of it, as the *other* is reduced to merely yet *another one*. In Antelme's words: "The catastrophe isn't just that *this* particular friend may have died; it's that *one* of us has died. [...] His friends will be especially aware of it, but will soon forget it. It causes no stir at all, nothing stops. He dies, it's roll call; he dies, it's soup; he dies, we receive a beating. He dies alone." (Antelme 1998: 95)

In this death, solitary for those dying and those surviving it, there is no world. *Angst* does not disclose here an existential "solipsism" that collects *Dasein* to itself, opening the world to it. (Heidegger 1996: 176) It is an *Angst* that proceeds from the denial of a world, a trembling that expresses the ultimate coming to be of "the worldlessness of the Jewish civilization." (Krell 2015: 134) The animal perishing given to the inmates is tied to their lack of a world. Thus Heidegger's distinction of a stone without world (*weltlos*), an animal poor in world (*weltarm*) and the human who creates the world (*weltbildend*) (Heidegger 1995: 176ff.), leaves the inmates suspended somewhere between minerality and vegetation: "We are as insensitive as trees [says Borowski], as stones. And we

remain as numb as trees when they are being cut down, or stones when they are being crushed.” (Borowski 1998: 138)

These less-than-animal beings are forced to forget how the death of the other, a friend or a beloved, announces each time the expiration of the world. Not a mere segment, or a constitutive dimension of the world, but the whole world, a world shared, comes to an end. Each time the whole world sinks into an abyss, a loss that even the most faithful memory cannot redeem (Derrida 2001: 95, 107, 115). It goes deeper: those who survive, like those who die here, are denied memory; the camp prohibits any experience of the ‘without-response’ (ibid: 203) of death that entrusts the survivor with infinite responsibility. (ibid 2001: 204; Levinas 2000: 17) Unable to declare: “I mourn therefore I am, I am—dead from the death of the other,” (Derrida 1995: 321) the living are deprived at once of death and of world, their life reduced to the passive awaiting of their demise.

And yet the camps will not always succeed in arresting this “movement beyond anxiety and stronger than death,” (Levinas 1990: 48) the movement that leads to the other. A shared goodbye and a true communion are at times salvaged. Parting with strangers, one looks the other for the first time in the eye, one says adieu, and “an impossible love” is felt, the “potential for goodness” emerges for a moment (Antelme 1998: 18), a world is born, a world of response and responsibility. “Now [Levi reminisces], in the hour of decision, we said to each other things that are never said among the living. We said farewell and it was short; everybody said farewell to life through his neighbour. We had no more fear.” (Levi 2004: 25)

5. Muslims beyond Faith and Life

There is, however, a counter-point to the overcoming of fear. There is a point beyond which fear is not felt, because one has lost all life and all death. Beyond this point one becomes a living trope of horror, a figure which goes by names such as *Gamel*, the rotting one, or *Krypel*, the cripple. Mainly, this figure is known with the obscure epithet *Muselmann*, or Muslim.

It is the figure of a breathing corpse and in his foundering the limit of the camps is to be found. Whatever clarity might be gained with regard to this limit, the limit of humanity and morality no less than the limit of life and death (Agamben 2002: 47, 55, 63), it must proceed from an engagement with the ground of this limit, with a *who* and *why* next to the *how* or *when*, of becoming a *Muselmann*.

The *Muselmann* is the one who is deprived of death. For him Heidegger’s imputation is true, the camp *has succeeded*: “One hesitates to call them living; one hesitates to call their death death, in the face of which they have no fear, as they are too tired to understand.” (Levi 2004: 96) Already dead, the *Muselmann* cannot even perish. As Levi will say for himself: “I am not even alive enough to know how to kill myself.” (ibid: 150) The task is thus taken over by

the camp. For the *Muselmann*, the caring recall to life from a fellow inmate becomes bothersome noise (Kertész 2006: 173), as the will for survival is hardly more enticing than the invitation of a painless death (ibid: 188).

This resignation is invested in an absolute corporeal deprivation. The living corpse is at times too weak to even try to find food, try to eat. Most of the time however, it hovers at a limit where its whole being is consumed by the drive for something edible. “I was transformed into a hole, a void of some kind, and my every endeavor, every effort, was bent to stopping, filling, and silencing this bottomless, evermore clamorous void.” (Kertész 2006: 162) And when this effort fails, as it always does, the abyss opens. “There was nothing left to chew. Nothing. The lack of no other thing so powerfully evokes the word: *Nothing*.” (Antelme 1998: 83)

In the face of the void, the *Muselmann* will do anything. “A ‘Muslimized’ Jew from Estonia who was helping me haul street bars [says Borowski] tried to convince me that human brains are, in fact, so tender you can eat them absolutely raw.” (Borowski 1998: 156) A son will attack a dying father for a piece of bread, being in turn beaten to death by other inmates for the same piece of bread (Wiesel 2008: 119–120). Wiesel himself, relieved upon the death of his emaciated, sick father, whom he could no longer save and to whose aid he did not come in the final hour, becomes a *Muselmann*. He, the son, survives the father’s death—but nothing matters anymore (ibid: 131). Nothing but a single imperative: to eat. A struggle of survival ensues waged against the dead and the living, often indiscernible from each other (ibid: 112), a struggle of survival where life is already lost. Despite not having perished, the *Muselmann* is already dead.

The complexity of the manifold spectrum of the *Muselmann*’s resignation in these descriptions is compounded by Levi’s disavowal: “we, the survivors are not the true witnesses.” (Levi 2003b: 63) For Levi who returns to confront the spectres one last time, it is clear: “At a distance of years one can today definitely affirm that the history of the Lagers has been written almost exclusively of by those who, like myself, never fathomed them to the bottom. Those who did so did not return, or their capacity for observation was paralyzed by suffering and incomprehension.” (ibid: 6)

“Those who saw the Gorgon, have not returned to tell about it or have returned mute, but they are the ‘Muslims,’ the submerged, the complete witness, the ones whose deposition would have a general significance.” But they cannot testify and could not testify. “Even if they had paper and pen, the submerged would not have testified because their death had begun before that of their body. Weeks and months before being snuffed out, they had already lost the ability to observe, to remember, to compare and express themselves.” (ibid: 64) Therefore, “we [says Levi – yet who is this “we,” we must always ask] speak in their stead, by proxy.” (ibid: 64)

In this, as much as in the question of resentment, Levi seems to oppose Améry, who at the very outset of *At the Mind’s Limits* excludes the *Muselmann* from his considerations, precisely because of the spell of incomprehension

through which the *Muselmann* drags his living remains (Améry 1980: 9). Instead, *the survivor* is for Améry the true, complete, the proper, witness: “only we, the sacrificed, are able to spiritually relive the catastrophic event as it was or *fully* picture it as it could be again. Let others not be prevented from empathizing [...] go ahead, good people, trouble your heads as much as you want; you still sound like a blind man talking about color.” (ibid: 93; my emphasis) The survivor is for Améry, not only the *only*, but also a *sufficient* witness, a witness who can reconstruct the event.

Wiesel assumes a median position. “Those who have not lived through the experience will never know; those who have will never tell; not really, not completely.” (Wiesel 1975: 314) The true witness survived and yet must remain silent, since a new language should have to be invented, to say what has never been said and never will. Therefore the camp is no more than a mute cipher, “its mystery [...] doomed to remain intact. The survivor knows. He and no one else. And so he is obsessed by guilt and helplessness.” (ibid: 314)⁶

The testimonies offer us three, at least three, possibilities; which in an order of seemingly diminishing access they profess: i. The survivor possesses the truth of the camps and is able to reconstruct it in its totality. This truth however cannot be *received* by those who have not lived through the experience. Moreover, the *Muselmann* is a false witness, an irrelevant figure (so Améry). ii. The survivor possesses the truth, but he cannot impart it; he is silenced by shame and the apophatic limit of language, which is incommensurate to the event (so Wiesel). iii. The survivor does not possess the complete truth. *Yet he is able to offer an account by proxy*. The complete witness is the *Muselmann*, but the *Muselmann* is mute, effectively dead, despite having survived (so Levi).

The three positions are much closer than they appear at first. Albeit for different reasons, they attest that the overwhelming truth of the total event cannot be shared; it can only *at most* be experienced. A few lines cannot decide the absolute significance of the possibility of testimony. What is critical here, is what might be said *of* this experience, which cannot be said *simpliciter*. Indeed the question is complicated since *contra* Levi, many of the testimonies are written by survivors who either identified themselves as *Muselmänner*, or should be identified as such according to any likely description. Antelme, Gawalewicz, Kertész and Wiesel are among them. They try to share the unshareable; their efforts manifest some of the most forceful acts of language.

An excess of meaning animates the testimonies. It is a remainder that language cannot assume, it is a truth that we can only approach, it is Levi's Gorgon. To look into this truth is to exit the community of the living. Kertész is warned that even the sight of a *Muselmann*, a glance at those who have seen the Gorgon, will cost his life. Yet he survives their sight (Kertész 2006: 138). In turn, the *Muselmann* survives the abysmal truth. Agamben calls this survival “Levi's paradox.” The human survives humanity, everything that constitutes it as human. When one destroys the human what remains is the witness,

6 On language and violence cf. Levi 2003b: 76 and Levi 2004: 129.

a witness of the inhumanity, which the human survives, (Agamben 2002: 77, 82, 134) precisely as non-human. Being human means thus to bear witness to the inhuman, to say what cannot be said (ibid: 121). The limit of this limit, the limit of Levi's paradox, is the first person enunciation: "I was a *Muselmann*." (ibid: 165)

Yet this enunciation can only be offered in the past tense. When one testifies, even only for oneself, at present, one testifies for another, by proxy. The essential horizon of every testimony, its reference to a past that only the testimony can account for, is here at the same time an essential condition of the experience. One can never say, at present: "I am a *Muselmann*." One can survive one's humanity, one's death, thereby fracturing the *I* of the pronouncement, but a singular *I* cannot testify its death. The *I* is already a plurality, already shattered and shared.

The Gorgon reveals in its blinding radiance the impossibility of seeing, of knowing (ibid: 54). It does not do so abstractly, but in every fiber of the *Muselmann's* starving body—in every gesture, articulation. In this eclipse of meaning, the lack of foundation emerges as the sole justification of the exercise of power. An absolute negation of meaning invites the harshest theodicies. Jewish or Christian, the Muslim has lost all faith. In contrast to the Arabic origin of his name, his resignation does not offer itself as an unconditional submission to the will of God (ibid: 45), but as prey to the "law of life." (Kertész 2006: 154)

This law, in the service of survival, commands a complete detachment. The death of a friend in the camp does not constitute for the *Muselmann*, as it did for Augustine, a reminder of the wordly attachment that the one who approaches God must abandon (Todorov 2002: 124; cf. 88–89, 129). It is rather the abandonment of the world altogether, of every *other*, for the sake of *one more day*. In this process, one becomes the human that survives the human, in this detachment one becomes the witness. One has not perished, but one has already died. Beyond this limit of detachment, no tie, no *with*, can any longer collect the *I* to itself. Beyond this limit, parents and children, lovers and friends, communities, as much as one's own self, are dissolved, liquidated. The only plurality that remains is of the human victim and the inhuman witness, that bears him in the shell of a single body.

The *Muselmann* can only testify when he recovers the inner plurality, the community *within* and *without* himself, the community that assumes and welcomes the witness that has become of him. What it testifies is that even a *Muselmann* can find comfort in the thought that others, *at least others*, are eating. (Kertész 2006: 163) That peace is made even with the swarming vermin feeding on his festering wounds, not only in resignation, but also in reconciliation, in acquiescence to the unity of nature (ibid: 183). At a breath's distance from death, the *Muselmann* will testify that squeezed against other dying bodies he is freed from irritability, enveloped in a shy affection. From these bodies "alongside the general groaning, the hisses from between clenched teeth, the quiet plaints—a word of solace and reassurance—so hushed and yet, at the same time, so intimate" arrives (ibid: 185).

6. The Grammar of Community

The premise of an elemental human community grounds Todorov's work. The state of nature, a state of a generalised enmity that the camps were supposed to have revealed, did not emerge then any more than at any other time in the historical or immemorial past (Todorov 2001: 144; 2002: 100). Man is rather always already social, the social being the condition of the individual, as much as of virtue and vice, selfishness and altruism (Todorov 2001: 147; 2002: 85). The social is the condition and breath of life, without which one suffocates (Todorov 2001: 57). Thus, "the first distance the infant focuses on is not the two centimeters to the breast he wants to suck, but the twenty centimeters to the face of his mother." (Todorov 2002: 61) Later, human desire does not seek "pleasure, but the relation between men." (Todorov 2001: 145) The self emerges not in the bareness of an austere need, but cloaked in the gratuitous plenitude of the other.

Todorov proposes a threefold taxonomy of the spheres of the social with its respective positive articulations. The most general he calls *humanitarian*: here is found charity, the descendant of *caritas* or *agapē*, the highest of Christian virtues, as well as pagan philanthropy (Todorov 2002: 118–119). Its universality constitutes its limitation, which posits an essential asymmetry, wishing to know nothing *of* and expecting nothing *from* its recipient, who is reduced to interchangeable anonymity. As a religious calling, it commands sacrifice and glorifies death, tainted either with vain pity (Todorov 2000: 136), or with the futility that Todorov recognizes in Elly Hillesum's martyrdom in Auschwitz (ibid: 200–208).

A more restricted sphere is the *political*. Its expression is solidarity, which demarcates a partial interchangeability. This interchangeability is decided by a 'here and now,' determined as region, association, or a people (Nancy 2000: 65). As Levi observes, it is a "selfishness extended to the one who is closest to you, which in distant times a friend of mine appropriately called us-ism." (Levi 2003b: 61; Todorov 1997: 14, 17) Levi will choose this selfishness of the *we*, as will Semprun and Antelme. In the camp such selfishness is for the most part the greatest generosity to be hoped for: "we have reached the point where it is unthinkable to share food with anyone except a guy from the car." (Antelme 1998: 277)⁷

Finally, there is the *personal* sphere, where no substitution is possible. For Todorov's the *Imperfect Garden* its *telos* is found in *love*, not in the sense of *caritas*, but as the singular love of a father, a friend or a child. In *Facing the Extreme* its name is care, the cardinal act of humanity.

Upon these three dimensions Todorov's work superimposes another threefold, summarized in the declaration of the French Revolution. Liberty expresses the autonomy of the *I*, fraternity the finality of the *you*, equality the universality of the *they* (Gelson 1998: 49; Goodheart 2004: 183). To these three persons-ideals correspond three virtues: dignity, in which the *I* relates to itself, care,

⁷ The 'guy from Semur' does not and cannot even share his apples with the whole car, but only with Semprun. But he does so without a moment's hesitation. (Semprun 2005: 59)

in which the *I* relates to a *you*, and what Todorov calls ‘the life of the mind’, where the *I* relates to the *they*. Significantly, this triad is necessary and sufficient: “there can be only three virtues, just as there are three grammatical persons in the conjugation of a verb.” (Todorov 2000: 103)

Still, the juxtaposition of the two triads presents the possibility of a much more complex taxonomy, the analysis of which would soon need to move beyond occidental grammar.⁸ This analysis is fundamental for an understanding of the possibilities of being-with, of dying-with, of communities and communion. What must be preserved at present is *care* as the relation of an *I* to a *you* that becomes a *we*, which in no way sublates or cancels the difference of the *I* and the *you*.

At the heart of this care, Todorov uncovers a *you* beyond the Kantian categorical imperative, exceeding the finality that refuses to instrumentalize the other (Todorov 2002: 131–132). This *you* comes first, before the *I*: “the first individual is *you*, not *me*, for every *you* presupposes a *me*, and the individual exists only in relationship. Every *you* is unique, every *I* is common.” (ibid: 158) The *I* becomes unique from the singular *you*, “ipseity is itself constituted by and as sharing,” (Nancy 1993: 70) and this sharing is no more and no less than the condition and production of meaning, which exists only as shared.

Care is the sharing of meaning beyond language that arrives from the other and makes possible the self. In the night of the camps this care shone clearer than ever: “in fact, it was not necessary to speak the French language, or even to speak, for a true exchange, a relation without relation to be established. It was enough to be offered a back on which to lean, an arm to support you when your legs could no longer walk, or a helping hand when you couldn’t climb up to your own mattress, when you could no longer be yourself and needed a fraternal other to supplement your own ‘I’ that could no longer be an ‘I’” (Kofman 1998: 53–54)

The *I* is no longer an absolute foundation; moreover, it cannot be given in its totality. Todorov, reading Montaigne, recognizes the essential partiality of the *I* as well as its inner plurality (Todorov 2002: 140–141). The *I*, extending beyond itself in space and time, (Todorov 1997: 5) emerges as an *other*, not only the other inside, but the other outside, *within* and *without*. This is why Levi needs no mirror to see his own sordid misery reflected in every face around him (Levi 2004: 32). Yet this is also why the inmates will queue as Antelme attests for a glimpse into that ‘brilliant solitude’ of the mirror which they “entered only in

8 A provisional survey of the irreducible distinctions of relations discovers: i. Two possible self-relations of the first person (I–I, I–we). ii. Four possible relations of the first person to the second (I–though, I–you, we–though, we–you). iii. Six possible relations of the first person to the third (I–(s)he, I–it, I–they, we–(s)he, we–it, we–they). Moreover, if the *direction* of the relation is important, as in some cases clearly is (i.e. one might call one of the positive relations of the *we* to the *I*, of a community to the individual, welfare), then the twelve modes of relating are doubled. The distinctions are further multiplied, should gender, race, species, etc become constitutive, should for example every I be always already gendered, and so on.

order to drown.” (Antelme 1998: 53) Here at last they can collect their inner plurality, their broken self, their defaced face, which they must constantly obliterate, in order not to attract attention, in order to be a nothing in the eyes of the SS. Here they are called to witness the other within, the one that has become inhuman. Thus when Kertész, returns home, filled with hatred and looks himself in the mirror for the first time in months he discovers a less ‘reassuring look’ in his eyes (Kertész 2006: 238). Wiesel discovers a corpse (Wiesel 2008: 133).

One is already dead without the other, the other towards which the *I* exceeds itself. Since the inner plurality of the self not only makes possible an instantaneous move between fraternity and enmity (Antelme 1998: 285), but, “despite all logic,” it accommodates compassion and brutality in the same person, at the same time (Levi 2003b: 39), our *self* is in greater danger than our life (ibid: 61). The other is the power that averts this danger, the *katechon* that withholds us from turning against ourselves, from relinquishing our death in order to survive. This power is care.

7. Crossing Care

In *Being and Time* Heidegger relates an arcane fable of Hyginus.⁹ It is the only time in the work when myth speaks *for* philosophy, perhaps by proxy, *before* but also already *after*, the strict phenomenological exposition. It commands a close reading:

“Once when ‘care’ was crossing a river, she saw some clay; she thoughtfully took a piece and began to shape it. While she was thinking about what she had made, Jupiter came by. ‘Care’ asked him to give it spirit, and this he gladly granted. But when she wanted her name to be bestowed upon it, Jupiter forbade this and demanded that it be given his name instead. While ‘Care’ and Jupiter were arguing, Earth (Tellus) arose, and desired that her name be conferred upon the creature, since she had offered it part of her body. They asked Saturn [or in the Greek Kronos, time] to be the judge. And Saturn gave them the following decision, which seemed to be just: “Since you, Jupiter, have given its spirit, you should receive that spirit at death; and since you, Earth, have given its body, you shall receive its body. But since ‘Care’ first shaped this creature, she shall possess it as long as it lives. And because there is a dispute among you as to its name, let it be called ‘homo,’ for it is made out of humus (earth).” (Heidegger 1996: 184)

Care crosses the river.¹⁰ On the other side she fashions man and possesses him through and through for life. Heidegger contrasts this life of humanity, with the life of God, who in Seneca’s last letter, finds fulfillment in his own

9 Blumenberg gives an incisive account of the transmission of this fable through Herder, Goethe and Burdback (Blumenberg 2010: 139).

10 In the Latin *cura* is semantically closer to *care*, to which is thought to be etymologically unrelated, than to its cognate *cure*. The semantic spectrum of care, trouble, attention, pains, industry, diligence and exertion is preserved in the German *Sorge* and the French *souci*.

divine nature (ibid: 185). Care is clearly human, and is tied to life. Whereas death collects *Dasein* to its ownmost possibility facing the originary limit of itself, in care *Dasein* exits itself into the space of things. Thus, “as paradoxical as it sounds, care unburdens one from busying oneself with oneself,” (Blumenberg 2010: 154)¹¹ it directs the origin of meaning from death to the world, a world of idle chatter, of the everyday.

The structure of care designates thus an area (*Da*) of thought and action for Da-sein, the horizon of which is things, in all their worldly, quotidian banality. (Levinas 2000: 31) This area (*Da*) is the very foundation of one’s existence (*Dasein*), a foundation without a ground, (Levinas 2000: 29) which does not presuppose but is presupposed for selfhood. (Heidegger 1996: 297) And yet this presupposition is bound to remain inauthentic as long as care is not in turn oriented towards death (ibid: 277). Only insofar as *Dasein* is unto death, is care true, only insofar as one is able to die, ‘having endeared himself to the essence of death’, is essential care possible.

This essay, following the most radiant moments of the camps and the incision of Todorov’s work, does not simply reverse the condition, making originary care the ground of possibility of death, but sees the two in their radical interweaving, their constitutive co-emergence. Where the *Da* of *Dasein* is the camp, where death is the everyday, only this interweaving does prevent relentless atrocity from degenerating into banality. And where death is in danger of being reduced to mere perishing, the circumspection of care has not a trace of the everyday; a piece of string is survival, the theft of a spoon murder.

In the camp, death and care go hand in hand. On the way to the gas, holding a little package does not betray an attachment to the paltry remains of one’s possessions, but supplements a last touch, the holding of another’s hand and thus a holding onto hope. (Borowski 1976: 150) Carrying a little package I bear the other who bears me, (Levinas 2000: 11) the other who is not merely ‘there’ (*Da*) too, at my death, (Heidegger 1996: 222) but who gives ground to this death. I thus repeat to myself as I repeat to the other the words of Celan: “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen.*” (Derrida 2005)¹² The world is over and I must carry you; it is “a responsibility from which there is no flight,” (Levinas

11 Blumenberg’s reading remains tenaciously unconvincing on both historical and hermeneutical grounds. Most eloquently summarized in the title chapter: “the narcissism of care: the creature of a fleeting reflection,” what Blumenberg tries to trace in care is a Gnostic origin in which *Cura* stands for *Sophia* and does not fashion the human as a craftsman but through her reflection on the river she crosses. Blumenberg’s reading emerges thus as an exegesis rather than a critique of the Heideggerian gesture. Unlike death, which evokes the true, the proper self, care is merely selfish, narcissistic. It busies itself with things and people, in order to help herself forget her own death.

Perhaps however, in the crossing of the river a crossing of time is to be found. Time, as what flows, as river, is only one of the possibilities. Care, crosses, traverses this possibility, extending itself beyond the time of duration. She possesses man unto the judgment of *Kronos*, the figure of a time beyond the flux of a river, the condition of every temporality.

12 The line of Celan forms the leitmotif of the whole of Derrida’s exploration.

2000: 20) I can only “carry out the categorical imperative” of care (Todorov 2000: 118), carrying you and your death, which signals the end of the world, bearing thus a world unto the last moment and giving myself the possibility, the hope, the gift of death.

8. The Unsharable Share

Often, what the survivor carries is an unbearable guilt. The statistical knowledge that: “the privileged prisoners were a minority within the Lager population, but they represent a potent majority among survivors,” (Levi 2003b: 26) distills into the conviction that: “the worst survived—that is the fittest; the best all died.” (ibid: 63) The survivor wonders thus: *was I one of the worst?* Did I survive, because someone else, perhaps someone more worthy of living than me, died? (ibid: 58, 62–63) Having survived on the soup made with the bones of the dead, having exchanged the gold of their teeth for bread, (Antelme 1998: 16; Borowski 1976: 175) having simply been there, behind the same fence, how much of the crime do I carry, how much should I, can I, bear?

Levi tries to dispel the spectres: “Go away. I haven’t dispossessed anyone, haven’t usurped anyone’s bread. No one died in my place. No one.” (Levi 2003a: 13) For it must be true: “one is never in the place of another.” (Levi 2003b: 13) Why then do the spectres return, why the voices, the unfathomable angst? Wisel has no reserve: “I am still here, because a friend, a comrade, an unknown died in my place.” (Bettelheim 1980: 298) The law pronounces an abysmal interchangeability, a devastating economy: “everyone dies and lives in the place of another, without reason or meaning: the camp is the place in which no one can truly die or survive in his own place.” (Agamben 2002: 104) Where life is meaninglessly interchangeable, my demise is not the life of a singular other, my survival is not the life of a singular self. I survive only by surviving my self as much as my humanity; I survive in fragments.

The revenants revoke the shattering experience of the disconnection of survival and life, of demise and death. They accuse those who merely survived of having done so at the expense of everyone’s life, at the expense of everyone’s death, reduced now to a mere demise. The spectres cannot rest because they were unable to die; they return. They carry fear and silence.

Angst is for Heidegger the transparency of death’s solitude. In the face of death, one realizes that: “no one can take the other’s dying away from him. Someone can go ‘to his death for an other.’ However, that always means to sacrifice oneself for the other ‘in a definite matter.’ Such dying for ... can never, however, mean that the other has thus had his death in the least taken away.” (Heidegger 1996: 223) One must die one’s own death, follow through the imperative of the unsharable event. Thus death collects the self to itself, collects the excess of its own possibilities and the responsibility of authentic care.

However, it is by now clear that the angst of the survivor emerges rather from the loss, the generalised dispossession of death. This does not mean that those who were led to the gas chambers perished without dying. It means that

those who survived can no longer die, die their own death, because they did not share the death of those who merely perished. In turn, those who merely perished did so because the world forbade their death, forbade the sharing of this death. So they return. They designate in the *Da of Dasein*, a space of existence in which the survivor is prisoner of the dead (Levinas 2000: 21).

After the event, one is called to share the death of those who merely perished, return them their death in order to receive in return one's own share of death. It is the *common share* of the unsharable that cannot be disavowed—it is the survivor's act of care towards the dead who always care.

Afterword: “this is the after-life which is beginning today” (Semprun 2005: 118)

The preceding words are traces along a path of thought signposted with the inexhaustible uniqueness of a series of testimonies. These untimely words, arriving at once too late with regard to the irrevocable event and too early in the face of the incalculable future, are no more than provisional forays into the promise of care.

Todorov sought in the countless expressions of care in the camp the sharing of life in order to dispel the myth of a solitary antagonism of survival; in the wake of the recovered significance of care this essay seeks the potentiality of a sharing of death, eroding a glorious ideology of terror, the ideology of solitary death.

Death is here witnessed in its inextricable relation to the other (Levinas 2000: 8). It offers the realization that the failure to share death leaves one a stranger to the other and a stranger to oneself (Améry 1980: 95). This stranger, unable to die the unique death of the other, has already proscribed his own death: to shun the unsharable share means to forsake one's own death in exchange for a solitary demise. This solitude, the product of the dissolution of care, was the undertaking of the factories of death, a totalitarian dream that was never concluded. Sharing death was the infinitely weak and infinitely difficult resistance that kept the infinite potentiality of a future open. These words that arrive today, carry its testimony.

References

- Agamben, Giorgio (2003), *Remnants of Auschwitz, The Witness and the Archive*. New York: Zone Books.
- Améry, Jean (1980), *At the Mind's Limits, Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Antelme, Rober (1998), *The Human Race*. Evanston: Northwestern University Press.
- Bettelheim, Bruno (1980), *Surviving and other essays*. New York: Vintage Books.
- Blumenberg, Hans (2010), *Care Crosses the River*. Stanford: Stanford University Press.
- Borowski, Tadeusz (1976), *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*. London: Penguin.

- Celan, Paul (2005), *Die Gedichte, Kommentierte Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2005), *Sovereignties in Question, The Poetics of Paul Celan*. New York: Fordham University Press.
- . (2001), *The Work of Mourning*. Chicago: Chicago University Press.
- . (1995), *Points..., Interviews 1974–1994*. Stanford: Stanford University Press.
- Douglas, Lawrence (2001), “Memory and Crimes Against Humanity: A Response to Todorov,” *Salmagundi* 128-129: 320–326.
- Duras, Marguerite (1986), *The War, A Memoir*. New York: The New Press.
- Gelson, Richard J. (1998), “Todorov’s ‘New’ Humanism: France’s ‘Imperfect Garden’,” *South Central Review*, 15(3-4): 47–53.
- Goodheart, Eugene (2004), “Tzvetan Todorov’s Humanism,” *Canadian Review of Comparative literature*, 31(2): 181–194.
- Heidegger, Martin (2012) *Bremen and Freiburg Lectures*. Indianapolis: Indiana University Press.
- . (1996), *Being and Time*. New York: SUNY.
- . (1995), *The Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kertész, Imre (2006), *Fateless*. London: Vintage.
- Krell, David Farrell (2015), “Heidegger’s Black Notebooks, 1931–31,” *Research in Phenomenology* 45(1): 127–160.
- Levi, Primo (2004) *If This is a Man*. London: Abacus.
- . (2003a), *Moments of Reprieve*. London: Penguin.
- . (2003b), *The Drowned and the Saved*. London: Abacus.
- Levinas, Emmanuel (2000), *God, Death and Time*. Stanford: Stanford University Press.
- . (1990), *Nine Talmudic Readings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2000), *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- . (1993), *The Experience of Freedom*. Stanford: Stanford UP.
- Kofman, Sarah (1998), *Smothered Words*. Illinois: Northwestern University Press.
- Patterson, Charles (2002), *Eternal Treblinka*. New York: Lantern Books.
- Semprun, Jorge (2005), *The Cattle Truck*. London: Serif.
- Todorov, Tzvetan (2002), *Imperfect Garden, The Legacy of Humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- . (2001), *Life in Common, An Essay in General Anthropology*. London: University of Nebraska Press.
- . (2000), *Facing the Extreme, Moral Life in the Concentration Camps*. London: Phoenix.
- . (1997), “Ten Years Without Primo Levi,” *Salmagundi* (116-117): 3–18.
- Wiesel, Elie (2008), *The Night Trilogy*. New York: Hill and Wang.
- . (1975), “For some measure of humility,” *Sh’ma, a journal of Jewish Responsibility* 5(100): 314–316.

Georgios Cagdis

UDEO SMRTI: BRIGA PRELAZI LOGOR

Apstrakt

Esej tematizuje pitanje brige u uslovima totalne moći – ne samo *extra muros*, u svakodnevnom životu Trećeg Rajha, već u njenoj najradikalnijoj artikulaciji, koncentracionom logoru. Crpeći inspiraciju iz Todorovljevog dela, esej se bavi Levinasom, Agambenom, Deridom i Nansijem, kako bi propitao Hajdegorovo određenje Da-sein-ovog horizonta kroz samotno suočavanje sa smrću. Opsežno se oslanjajući na primarna svedočanstva, esej pokazuje da je, kada je *Da* egzistencije postalo ograda logora, briga poprimila radikalni značaj kao veza između smrti drugog i smrti samog sebe. Suočeni s aparatom totalne moći i njegovim pokušajem da individualizuje i izoluje smrt, deljenje smrti u liku brige ostalo je neotuđivi čin otpora i poslednje sredstvo za zadržavanje smrti kao nečega što bi uistinu moglo biti nečije vlastito.

Ključne reči: briga, smrt, koncentracioni logor, svedok, totalitarizam, Todorov, Hajdeger, Levinas, Agamben

Zona Zarić

HUMAN RIGHTS: MORAL CLAIMS AND THE CRISIS OF HOSPITALITY

ABSTRACT

This paper focuses on the current international refugee crisis and the ways in which it is leading to sharp symbolic and physical violence through the process of “othering.” Based on Hannah Arendt’s discussion of statelessness and the question of the right to have rights, and Giorgio Agamben’s discussion of *Homo Sacer*, as well as drawing on other key authors such as Judith Butler, we argue that conditions of extreme human vulnerability and dangers of totalitarianism are being radically worsened by the ethnicized and racialized denial of the other, that is, of human rights. Rather than advocating an abstract cosmopolitanism, however, without strong purchase in contemporary social life, the paper concludes by noting the need to place oneself in a position of discomfort, in order to confront the tension between particularistic attachments and universalist aspirations, between the multiplicity of laws and the ideal of a rational order common to all polities, between belief in the unity of humankind and the healthy antagonisms and tensions generated by human diversity.

KEYWORDS

body, violence, Other, hierarchy, refugee, homo sacer, hospitality, cosmopolitanism

There is a continuum linking symbolic violence — animated through words and images — and physical violence. By providing narratives that dissociate perpetrators from the crime, this continuum generates the conditions of possibility for physical violence and its justification, thus rationalizing and naturalizing injustices (Sen 2006). Starting with an analysis of *homo sacer* in Giorgio Agamben’s work, and Hannah Arendt’s work on the problem of statelessness (Arendt 1998), with special attention given to Judith Butler and Catherine Malabou’s dialogue in their book *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel’s Phenomenology of Spirit* (2011), this paper aims to demonstrate the structural link between the linguistic processes that socially construct the category of the Other and biopolitics.

Nowadays we are saturated with images and narratives that confront us with violence in all its forms, yet distance us from the suffering portrayed, by perpetuating the intolerable, and augmenting the threshold of its toleration (Boltanski 1993). Hence these words and images become actual practices that kill - or authorize killing without liability, with impunity.

What besets us today is a life that as such is exposed to a violence without precedent in the sense that the most profane and banal ways (Smith 2010)¹. It is striking that the problem of statelessness, which Hannah Arendt addressed as a German Jew who was denaturalized and rendered stateless by the Nazi regime, and the reflections she formulated under those conditions are still relevant today. The international state system built after the Second World War still embodies, on the one hand, the commitment to universal human rights, and on the other hand, to state sovereignty. Both in theory and in practice, these two commitments clash, the fate of refugees being the most obvious example of this tension. When an individual becomes so removed from access to institutions and society, cast out of society, and its legal framework, the conditions that enable totalitarian regimes and exterminationist politics flourish.

The Italian philosopher Giorgio Agamben argues that the sheer possibility of so regarding human life, is precisely what enables totalitarian regimes, and not the other way around. And that this same possibility is at the origin of democracies, if the focus of biopolitics² reverts to the population and not the individual. Hence, a state that does not respect and protect the sacredness of human life of every individual equally, becomes a machinery that at any given moment threatens to turn any of us into a defenseless *homo sacer* (Agamben 2016). This legal casting out creates thus a form of ‘illegal legality’ (Ibid) and a state in which we become both dispossessed of ourselves and bound together by that dispossession, in an ‘other’ category of a modern *homo sacer*.

The multi-layered meaning of *homo sacer* is best represented by the concentration camp inmate, as the most complete realization of the term, and a product of Nazism or any totalitarian regime, that can dispose of human life as *bare life* (ibid). Today’s most flagrant example of a modern *homo sacer* is the refugee, and to some extent even the homeless.

In a well-known passage of *The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt (2004: 217) writes: “We become aware of the existence of a right to have rights and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerge who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation [...] The right that corresponds to this loss and that was never even mentioned among the human rights cannot be expressed in the categories of the eighteenth-century because they presume that rights spring immediately from the ‘nature’ of man [...] the right to have rights, or the right of every individual to belong to humanity, should be guaranteed by humanity itself. It is by no means certain whether this is possible.” The ‘*right to have rights*’ has thus paradoxically become the well-known phrase through

1 In his lesser known work *The Theory of Moral Sentiments* Smith argues for a balance of justice and *beneficence* in societies as justice alone inevitably becomes a hollow concept that can seemingly continue to guaranty certain rights yet in practice in the reality of daily life, they become lost or inaccessible.

2 Michel Foucault (1997) first used the term biopolitics at a conference given at *The Collège de France*.

which to capture the plight of those who have been cast out of the legal framework in which one is judged by one's actions and opinions.

The paradox from which Arendt departs is that the very figure who should have been the embodiment *par excellence* of human rights – the stateless, the refugee, the asylee and displaced persons – instead became what alerts us to the concept's radical crisis. “The conception of human rights, based upon the assumed existence of a human being as such, broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships – except that they were still human” (ibid: 299). In the system of the nation-state, the inalienable human rights show themselves to lack every protection and reality at the moment in which they can no longer take the form of rights belonging to citizens of a state. This is in fact implicit in the ambiguity of the very title of the French *Declaration of the Rights of Man and Citizen*, of 1789. In the phrase *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, it is not clear whether the two terms *homme* and *citoyen* name two autonomous beings or instead form a unitary system in which the first is always already included in the second.

This reveals the disjunction between human rights and ‘*the rights of the citizen*’, between the universal claims to human dignity and the specificities of indignity suffered by those who possess only human rights. From Hannah Arendt's famous discussion of the ‘*right to have rights*’ in *The Origins of Totalitarianism*, to Giorgio Agamben's *homo sacer*, to Judith Butler's ‘*precarious lives*’ (Butler 2004) and Jacques Rancière's call to ‘*the enactment of rights*’ (Rancière 2008), the asylum seeker, the stateless and the refugee have become metaphors as well as symptoms of a much deeper problem in the politics of modernity.

1. The Rights of the Rightless

What does it actually mean to be set apart from society? To be deprived of all rights and all functions? And does it matter if it is due to perceived culpability or not? Who decides on this legal outcasting?

If sovereignty is interpreted as power over ‘life’, the reappearance of these questions becomes inevitable. Understanding sovereignty as a power capable of establishing different hierarchical levels of value on human life, even to its most extreme end of complete abandonment of protection of life, leaving it as ‘bare life’³ deprived of all possibilities and potentialities. Thus, to be alive bares with it the realization that *life is never exclusively one's own*.

3 The term originates in Agamben's observation that the Ancient Greeks had two different words for what in contemporary European languages is simply referred to as ‘life’: *bios* (the form or manner in which life is lived) and *zoē* (the biological fact of life). His argument is that the loss of this distinction obscures the fact that in a political context, the word ‘life’ refers more or less exclusively to the biological dimension or *zoē* and implies no guarantees about the quality of the life lived.

Throughout the history of modern politics and through different cultures, distinct words have been used to designate a life less worthy of protection. The term *homo sacer*⁴ was first used in ancient Rome, describing a subject that could be killed with impunity, but could not be sacrificed in a religious ceremony, a ‘hallow’, ‘cursed’ life. In Japanese feudal era, *burakumin* was an outcast group at the bottom of the social order that has historically been the victim of severe discrimination and ostracism, because of holding an occupation considered impure or tainted by death (such as executioners, undertakers, workers in slaughterhouses, butchers, et al.). In Sanskrit and Hindi, *dalit* means broken or scattered, and is used in reference to ethnic groups in India who were the country’s original inhabitants but have been kept repressed by subjecting them to ‘untouchability’, and excluding them from the four-fold varna system of Hinduism. There are many other words used on both the national and international level of sovereignty, in order to designate lives less worthy of protection or left to die (socially or literary). Some of these occur in warfare and serve to denote a person that engages in armed conflict in violation of the laws of war: unlawful combatant, *belligerent*, or the well know designation of a *persona non grata* in diplomacy, and other denominations that arise from a person’s legal situation: a person with no traceability within society is referred to as a *nonperson*, a stateless person (not considered as a national by any state), outcast, outlaw and so on. The most complex one might be *hostis humani generis*, Latin for ‘enemy of mankind’ that was used to refer to slaves and pirates, and nowadays to terrorists, who once designated as enemies of mankind appear outside of the law, in a metaphysical sense of being against mankind, and also in a literal sense, losing all protection of the law.

The crucial question that arises from these words and the meaning they give, or rather take from human life, is how do we guarantee and protect the equal moral worth of all humans, if these words have the power to create legal black holes, or as Hannah Arendt would put it ‘holes of oblivion’? (Arendt 1965) This is the fundamental aim of the international legal order defined by the UN Charter, maintaining a system of international human rights law, in order to improve the chances that a government will protect the equal moral status of its citizens.

2. Who is “the International Community”?

Human Rights, which were rejuvenated by the dissident movements of the Soviet Union and Eastern Europe in the 1970s and ’80s, became transformed in the first decade of the twenty-first century into “the rights of the rightless, of the populations hunted out of their homes and land and threatened by ethnic slaughter” (Rancière 2008: 79). They appeared more and more as *the rights of the victims*, the rights of those who were unable to enact any rights in their name, so that eventually their rights had to be upheld by others.

4 450 B.C. The earliest attempt by the Romans to create a code of law was the Laws of the Twelve Tables.

This change from ‘the right to have rights’ to the ‘critique of humanitarian reason’ should neither lead us to the defense of the sovereigntist nation-state system nor should it produce a dismissal of the realm of law and international institutions as products of an ‘imaginary consensus’ (Anderson 1991)⁵. It should instead lead towards a recognition of an unending tension and disjunction between facticity and validity of the law and of institutions in general as they give rise to those cracks into which a politics of cosmopolitanism can intervene (Kymlicka 1995).

The Universal Declaration of Human Rights in Articles 13, 14 and 15 addresses some of these questions. Article 13 reads: “Everyone has the right to freedom of movement and residence within the borders of each state. Everyone has the right to leave any country, including his own, and to return to his country.” Article 14 encodes “the right to asylum”: “Everyone has the right to seek and to enjoy in other countries asylum from persecution. This right may not be invoked in the case of prosecutions genuinely arising from non-political crimes or from acts contrary to the purposes and principles of the United Nations.” Article 15 seeks guarantees against “denaturalization” or “loss of citizenship”: “Everyone has the right to a nationality. No one shall be arbitrarily deprived of his nationality nor denied the right to change his nationality.” Together with the *United Nations Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* of 1948, the 1951 *Geneva Conventions on the Status of Refugees* and in particular the two international human rights covenants, namely the *International Covenant on Civil and Political Rights* and the *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, these documents and the institutions of compliance and monitoring they have created, have altered the legal domain for the entitlement to and the enactment of human rights.

And yet we find ourselves growing ever more accustomed to the terminology used to name precisely those that have been deprived of the rights of citizens, and with it, of any protection under the law: the refugees, the asylum seekers and the stateless. Even the European project that was built upon the idea of ‘never again’ is experiencing a profound crisis in upholding its founding principle, calling into question the idea of a unified Europe guaranteeing the rights of refugees and implementing norms and values.

Immanuel Kant (2016) noted the oddity of the locution ‘hospitality’ in this context, reiterating that “*it is not a question of philanthropy but of right.*” In other words, hospitality is not to be understood as a virtue of sociability, as the kindness and generosity one may show to strangers who come to one’s land or who become dependent upon one’s act of kindness through circumstances of nature or history; rather, hospitality is a right which belongs to all human beings. The Third Definitive Article of a *Perpetual Peace between States* reads the following: “The Rights of men as Citizens of the world in a cosmopolitical

5 Benedict Anderson’s interpretation of all communities as first and foremost imagined and present in our minds and hearts, rather than actual entities can be transposed to the way the international community is perceived and referred to.

system, shall be restricted to conditions of universal Hospitality.” Our commitment to universal hospitality should come from the acknowledgement of our finite human condition and vulnerability, reminding us that we are just mere passers-by on this Earth (Dufourmantelle 2012: 12).

3. Humanity Without Dignity

The concept of human dignity has acquired a global dimension, not only at the institutional level, but in terms of the moral history of the present as well. Dignity on the one hand suggests that we must respect one another, yet this respect can only be exercised insofar as a certain vulnerability is not violated. It is not because we are rational creatures capable of acting in accordance with the moral law alone that we ought to be respected, it is also because we are embodied and vulnerable creatures whose bodily existence makes us susceptible to experiences of torture, rape, slavery, servitude, degradation and violence that we must be protected. To treat a human being with dignity is not only to treat them with respect, it is also to prohibit the exercise of cruelty against them. It is because of the body, not in the first place because of Enlightenment abstraction, that we can speak of morality as universal.

Whatever merit, blame, praise, love, or hate we receive as beings with a particular past and a particular constitution, we are always and everywhere due equal respect merely as persons. Most who attempt to answer this question appeal to the idea that all human beings possess an intrinsic dignity and worth (Rousseau 1965), grounded in our capacity to reason, or reflect, and that those somehow raise us up in the order of nature. Andrea Sangiovanni, professor of philosophy at King’s College London, in his latest book *Humanity without Dignity: Moral Equality, Respect, and Human Rights* (2012), rejects this predominant view and offers a radical alternative by which it is not some vague notion of dignity that makes human rights inalienable, but simply *the potentiality for unequal treatment*. Instead of focusing on the basis for equality, we should be focusing on inequality: why and when is it wrong to treat others as inferior? He comes to the conclusion that our commitment to moral equality is best explained by a rejection of cruelty rather than a celebration of rational capacity.

The crucial problem has been a lack of conventional means to render these structural injustices visible. This is the essence, the decisive issue at stake in regard to the respect of human dignity — the fact that we have divided ourselves into those whose lives are deemed worthy of protection, and those that are left to die, literally or socially. Consequently, the way to preserve human dignity would be to prevent any form of unequal treatment.

In his book *Murderous Consent: On The Accommodation of Violent Death* (2012, translated by Fordham Press in English 2019) Marc Crépon searches for ways that enable us to mitigate this kind of treatment, through rebellion, kindness, irony, critique, and shame. As he emphasizes throughout his work, by tolerating the intolerable, the ‘thresholds of tolerance of the intolerable’ will only keep rising and with it the erosion of human rights. Hence, the role

of political debate and our sense of perception of that which is intolerable, is of utmost importance. Nurturing empathetic discourses of solidarity, that are precisely framed, that can be perilous and degrading to the value of human life and dignity, is the first step towards a protection of life and dignity. Open, engaged, 'socratic' conversations, with consent and dissent, as well as a broadening of education in ethics, the arts and literature, can generate these alternatives, and turn the disinterested spectator into a sympathetic and engaged one, capable of supporting and fostering the development of new and plural possibilities in the context of existing and changing frameworks (Nussbaum 1996). Crossing boundaries (actual and virtual) and expanding the imaginary to 'distant' others, could lead the way out of socially constructed identities that have often been used as powerful tools to divide, marginalize, and even stir up conflict. Moving away from this paradigm and closer towards a phenomenological understanding of compassion, that would allow for a sense of duty towards humanity as a whole to be nurtured (De Waal 2009).

Our human compassion binds us the one to the other — not in pity nor patronizingly, but as human beings who have learnt how to turn our common suffering into hope for the future.⁶

4. You Be My Body for Me – Butler and Malabou Discuss Embodiment in Hegel

The figure of the savage in Locke, in Hobbes and in Rousseau, like the figure of the bondsman in Hegel, has no property and no territory, because these figures are understood to have no instrumental reason and thus no capacity to accumulate, the same way in which once women, madmen and children were considered (Foucault 2009). This idea of the 'savage,' the radically 'Other,' is at the origin of all unequal treatment of human life, whether that be the history of colonialism, empire, genocidal regimes or even unequal pay between men and women.

Judith Butler and Catherine Malabou's book *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit* (2011) shows how this philosophical articulation of the so-called 'modern' self-possessing, juridical, economic and political subject relies on, and requires its other — a dispossessed, unfree savage/native/slave/bondsman. And it is precisely the designation of the Other as the 'savage' that allows for the plundering of land, territory and livelihood, with impunity. Without a juridically decided unfree subject, not only could the self-possessing individual not have emerged, neither could the project of dominion over the territories that were and continue to be settled by colonial powers. These bodies, once designated as such, through an intricate network of the structural power of language, discourse and media, become legally mandated to disappear in various forms, and often in quite invisible ways,

⁶ Message by Nelson Mandela at Healing & Reconciliation Service dedicated to HIV/Aids sufferers & "The Healing of our Land", Johannesburg, 2010.

by dissociating perpetrators from the crime and the machinery that enables it. Such bodies become inherently *viol-able*, and by extension, so do their lands (ibid), both the body and the land become regarded as property.

This process is the paradigm of the biopolitical relationship between the body and political subjectivity, and the (in)ability to govern ourselves and our bodies, *becoming both dispossessed of ourselves and bound together by that dispossession*. Paradoxically, this situation awakens the realization that once the body is evacuated, found and located elsewhere, it is understood as one's own. Thus, Malabou and Butler argue that coming to 'be' a body necessarily involves a kind of *dispossession*. In their rereading of Hegel's famous *lord and bondsman parable* (Kojève 1969), rather than focusing on recognition, they have demonstrated how Hegel contributes to a new way of thinking about 'having' a body.

The aforementioned logic of property relations is the 'chasm' that gives shape, not to the problem of life, but to the problem of how the body is understood in legal, property relations. This is precisely what is at stake in Butler and Malabou's book. As Butler says, "If desire is always a desire to overcome bodily existence, it is equally bound by the necessity of preserving it" (ibid: 633). There is a danger in emphasizing the attempt to de-link subjectivity from certain ways of being attached to life (such as self-ownership, or neoliberal forms of denial of vulnerability).

In the logic of property relations, between those who 'have' property (either land or the property of their own bodies) and those who are juridically defined as propertyless, lies the reinterpretation of the *master — slave* parable. The master attempts to delegate his own embodiment to another, to have his body 'appear' over there, in another's (Levinas 1993; 2006)⁷, and in that sense, to de-link his subjectivity from his mortal existence.

Malabou further suggests that the plastic operation of shaping one's body is indeed very close to what Foucault describes as the 'stylization of oneself'. She notes, however, an important difference between them in that "the critical self that Foucault is defining can always become aware of the kind of self-transformation in which it is involved" (ibid: 635). It can 'oversee' its own transformation, step aside from it or decide to pursue it, which is not the case for the individuals designated as the radically Other. Notwithstanding the liberal valuation of autonomy, there is a limit to self-sufficiency as such conditions as childhood, illness, age, or infirmity are always there to remind us. And it is at this limit of autonomy that we experience ourselves as relational and therefore interdependent beings. Both Butler and Malabou powerfully focus on the nature of attachment to life in the form of mortal bodies. "In its surface and its depth, the body is a social phenomenon: it is exposed to others, vulnerable by definition. Its very persistence depends upon social conditions

⁷ Levinas' analysis of the role of military uniform as the abstraction of the body from its innate vulnerability, uniqueness and perception as individually owned, is an invaluable contribution to the thinking of the disposed body as the body that can be disposed of with impunity.

and institutions . . . which means that in order to be . . . it must rely on what is outside itself” (Butler 2009). Butler argues that we are thus always-already dispossessed of ourselves, so to speak, we are bound together through a constitutive self-displacement.

Dispossession thus, does not only refer to the limits of autonomy or self-sovereignty, much more commonly it is a term that refers to what happens when populations lose their land, their citizenship, their means of livelihood and become subject to military and legal violence by looking at the forces that lead to forced migration, colonialism, homelessness, etc.

5. Bioethics as Biopolitics

In the last years of his life, while he was working on the history of sexuality and unmasking the deployments of power at work within it, Michel Foucault began to direct his inquiries with increasing insistence toward the study of what he defined as *biopolitics*, that is, the growing inclusion of man’s natural life in the mechanisms and calculations of power. He coined the term biopolitics during a conference on social medicine in 1974, while trying to explain this ambiguous condition of modern life — a biopolitics that manages and measures the life of the population. His intention was to depict bioethics as biopolitics as he considered bioethics deeply imbedded in political assumptions. The state comes to wield power over life, but not just in an oppressive way, also in a way that creates new possibilities and conditions. At the end of the first volume of *The History of Sexuality* (1979), Foucault summarizes the process by which life, at the beginning of the modern age, comes to be what is at stake in politics. Which explains the fundamental character of totalitarian states as a ‘politicization of life’. Foucault considered that framing bioethics within the ethical call of the Other, avoids the risks and dangers of a ‘top down’ approach to biopolitics. A bioethics that truly represents the concerns of society and the individuals it consists of, could on the contrary be empowering, and the creator of new possibilities.

Nevertheless, the risk prevails even today, as modern democracy does not abolish the potentialities for designating an individual’s life as a ‘homo sacer’ but rather shatters it and disseminates it into every individual body, making it into precisely what is at stake in political conflict.

The most terrifyingly complete historical example we have of the *homo sacer* is, of course, the Holocaust. The wish to lend a sacrificial aura to the extermination of the Jews by means of the term ‘Holocaust’⁸ was, from this

8 The term *holocaust* comes from the Greek *holókaustos*: *hólos*, “whole” and *kaustós*, “burnt offering”. The *Century Dictionary* defined it in 1904 as “a sacrifice or offering entirely consumed by fire, in use among the Jews and some pagan nations”. The biblical term *shoah*, meaning “destruction”, became the standard Hebrew term for the murder of the European Jews. The Nazis used the phrase “Final Solution to the Jewish Question” (*die Endlösung der Judenfrage*).

perspective, an irresponsible historiographical blindness. The Jew living under Nazism is the privileged negative referent of the new biopolitical sovereignty and is, as such, a flagrant case of a *homo sacer* in the sense of a life that may be killed but not sacrificed. His killing therefore constitutes, neither capital punishment nor a sacrifice, but simply the actualization of a mere “capacity to be killed” inherent in the condition of the Jew as such. Hence, the Jews were exterminated not in a giant holocaust but exactly as Hitler had announced, “as lice”, which is to say, as *bare life*. The dimension in which the extermination took place is neither religion nor law, but biopolitics.

If it is true that the figure proposed by our age is that of an unsacrificable life that has nevertheless become capable of being killed to an unprecedented degree, then the bare life of *homo sacer* concerns us in a special way. Sacredness is a line of flight still present in contemporary politics, a line that is as such moving into zones increasingly vast and dark, to the point of ultimately coinciding with the biological life itself of citizens. If today there is no longer any one clear figure of the sacred man, it is perhaps because we are all virtually *homines sacri*.

Conclusion

Right-wing movements that are anti-globalist because of concerns about the loss of jobs see in the refugee problem a concrete instance of losing control. The movements of finance, the movements of global markets, are difficult to grasp for most people, outside of their ordinary experience and their understandings, but this is not the case for the human body (Foucault 2009). The refugee is a concrete and vulnerable example onto which to project one’s fears and hatreds, and this fundamental perception of the Other as a stranger comes back in the rhetoric of all far-right movements. Accepting this is an easy invitation for inaction, or even worse – it opens a path towards the negation of humanity of those perceived as ‘radically Other’.

Rather than advocating an abstract cosmopolitanism, as a means for countering this situation, what could provide effective outcomes would be the acceptance of the need to place oneself in a position of discomfort, and thus confront the necessary ethical tensions between particularistic attachments and universalist aspirations, between the multiplicity of human laws and the ideal of a rational order that would be common to all polities, and between belief in the unity of humankind and the healthy agonisms and antagonisms generated by human diversity. A practical cosmopolitanism, that instead opens the pathway towards a collective project of living with and for others, learning how to deal with, and overcome, division and the negation of a shared humanity, that flows from the construction of otherness and essentialized identities.

Tapping into the sympathetic and imaginative consciousness of people, and giving life to the ethical principles that derive from the common destiny, co-experiencing and co-suffering are thus transfigured into a positive project:

not merely offering assistance, or alleviating suffering, but acting to construct a living together that makes us live lives “we have reason to value” (Sen 2000), thereby sustaining social cohesion, through active involvement in the promotion of the collective and individual good. Revitalizing the commitment to fairness and equality, by valuing the lives of those who remain isolated, marginalized, and unrecognized.

In his 1795 essay on *Perpetual Peace*, Kant formulated what he referred to as the ‘three definitive articles’ (Kant 2016). These read: “The Civil Constitution of Every State shall be Republican”⁹; “International Right shall be based on the Federalism of Free States” and “The Law of World Citizenship Shall be Limited to Conditions of Universal Hospitality”. Kant himself notes the oddity of the locution ‘hospitality’ in this context, and remarks that “*it is not a question of philanthropy but of right*”.

In other words, hospitality is a right which belongs to all human beings insofar as we view them as potential participants in *a world republic*, with equal moral worth and warranting protection.

References

- Agamben, Giorgio (2016), *Homo Sacer. Recueil intégral*. Paris: Le Seuil.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arendt, Hannah (2004), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Schocken Books.
- . (1965), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Michigan: Viking Press.
- . (1998), *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boltanski, Luc (1993), *La Souffrance à distance*, Paris: Métailié.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: University of Michigan.
- . (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, Judith and Malabou, Catherine (2011), *You Be My Body for Me: Body, Shape and Plasticity in Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Crépon, Marc (2012), *Le consentement meurtrier*. Paris: Passages.
- De Waal, Frans (2009), *The Age of Empathy: Nature’s Lessons for a Kinder Society*. London: Souvenir Press Ltd.
- Dufourmantelle, Anne. (2012), “L’hospitalité, une valeur universelle?”, *Insistance* 8(2): 57–62.
- Foucault, Michel (2009), *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2009.
- . (1997), *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France (1975-1976), Cours du 10 mars 1976, Bertani, Mauro and Alessandro Fontana (eds.). Paris: Gallimard, Seuil.
- . (1979) *The History of Sexuality*, Vol. I–IV. London: Allen Lane.

9 By ‘republican’, Kant means separation of the executive power (the government) from the legislative power. Despotism is their unity such that the same ruler both gives and enforces laws, in essence making an individual private will into the public will (Rauscher 2017).

- Kant, Immanuel (2016), *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*. EBook: Project Gutenberg.
- Kojève, Alexandre (1969), *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Levinas, Emmanuel (2006), *Altérité et transcendance*. Paris: Biblio Essais, Le Livre de Poche.
- . (1993), *Entre nous (Essais sur le penser-à-l'autre)*. Paris: Biblio Essais, Le Livre de Poche.
- Nussbaum, Martha (1996), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press.
- Rancière Jacques (2008), *Le spectateur émancipé*. Paris: Fabrique.
- Rauscher, Frederick (2017), Kant's Social and Political Philosophy, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring Edition, In: Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/kant-social-political/>>.
- Rousseau, Jean-Jacques (1965), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Gallimard.
- Sangiovanni Andrea, *Humanity without Dignity: Moral Equality, Respect, and Human Rights*. Harvard: Harvard University Press.
- Sen, Amartya K. (2006), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- . (2000), *Freedom, Rationality, and Social Choice: The Arrow Lectures and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Adam (2010), *The Theory of Moral Sentiments*. London: Penguin Classics.

Zona Zarić

Ljudska prava: moralni zahtevi i kriza gostoprimstva

Apstrakt

Ovaj članak se fokusira na aktuelnu migrantsku međunarodnu krizu i na načine kako ona vodi simboličkom i fizičkom nasilju kroz proces konstruisanja 'drugosti'. Oslanjajući se na argumentaciju Hane Arent od apatridima, i, pre svega, na pitanje o pravu na imanje prava, kao i na zaključke Đorda Agambena iz diskusije o *Homo Saceru*, ali i inspirišući se drugim ključnim autorima poput Džudit Butler, u radu insistiramo na ideji da se opasnosti od totalitarizma povećavaju, a uslovi za ekstremnu ljudsku ranjivost radikalno pogoršavaju etnicističkim i rasijalističkim negacijama drugoga, odnosno samih ljudskih prava. Međutim, umesto da zagaravamo apstraktni kosmopolitizam, koji ne bi bio utemeljen u savremenim društvenim odnosima, u članku branimo tezu o neophodnosti zauzimanja pozicije 'neugodnosti', kako bismo se suočili sa tenzijama između partikularističkih privrženosti i univerzalističkih težnji, između mnoštva zakona i ideala o zajedničkom racionalnom poretku svih politika, između verovanja u jedinstvo čovečanstva i antagonizmima koji se generišu u samoj ljudskoj različitosti.

Ključne reči: telo, nasilje, Drugi, hijerarhija, izbeglica, homo sacer, gostoprimstvo, kosmopolitizam

SUBMISSION INSTRUCTIONS

All submissions to *Filozofija i društvo* must conform to the following rules, mostly regarding citations. The Referencing Guide is the modified Harvard in-text referencing style. In this system within the text, the author's name is given first followed by the publication date and the page number/s for the source. The list of references or bibliography at the end of the document contains the full details listed in alphabetical order for all the in-text citations.

1. LENGTH OF TEXT

Up to two double sheets (60.000 characters including spaces), abstracts, key words, without comments.

2. ABSTRACT

Between 100 and 250 words.

3. KEY WORDS

Up to 10.

4. AFFILIATION

Full affiliation of the author, department, faculty, university, institute, etc.

5. BOOKS

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, book title, place of publication, publisher. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon,

page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Books are cited in a shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Moriarty, Michael (2003), *Early Modern French Thought. The Age of Suspicion*. Oxford: Oxford University Press.

In the text: (Moriarty 2003: 33).

In a comment: Moriarty 2003: 33.

6. ARTICLES

In the bibliography: last name, first name, year of publication, title in quotation marks, name of publication in italic, year of issue, in parentheses the volume number within year if the pagination is not uniform, colon and page number. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Do not put abbreviations such as 'p.', 'vol.', 'tome', 'no.' etc. Articles are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

In the text: (Miller 1926: 320).

In a comment: Miller 1926: 320.

7. EDITED BOOKS

In the bibliography: last and first name of editor, abbreviation 'ed.' in parentheses, year of publication in parentheses, title of collection in *italic*, place of publication, publisher and page number if needed. In the text: last name in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name, year of publication, colon, page number. Collections are cited in shortened form only in comments.

Example:

In the bibliography: Harris, John (ed.) (2001), *Bioethics*, Oxford: Oxford University Press

In the text: (Harris 2001).

In a comment: Harris 2001.

8. ARTICLES/CHAPTERS IN BOOK

In the bibliography: last name, first name, year of publication in parentheses, text title in quotation marks, the word 'in' (in collection), first and last name of editor, the abbreviation 'ed.' in parentheses, title of collection in *italic*, place of publication, publisher, colon, page number (if needed). In the text: Last name of author in parentheses, year of publication, colon, page number. In a comment: last name of author, year of publication, colon, page number. The abbreviation 'p.' is allowed only in the bibliography.

Example:

In the bibliography: Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1981), „You can have Sex without Children: Christianity and the New Offer“, in *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Ethics, Religion and Politics, Oxford: Basil Blackwell, pp. 82–96.

In the text: (Anscombe 1981: 82)

In a comment: Anscombe 1981: 82.

9. NEWSPAPER AND MAGAZINES

ARTICLE

In the bibliography: last name, first name, year in parentheses, title of article in quotation marks, name of newspaper in *italic*, date, page.

Example:

In the bibliography: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2 August, p. 12.

In the text: (Logar 2009: 12).

In a comment: Logar 2009: 12

10. WEB DOCUMENTS

When quoting an online text, apart from the web address of the site with the text and the text's title, cite the date of viewing the page, as well as further markings if available (year, chapter, etc.).

Example:

In the bibliography: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) available at: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (viewed 2 April, 2009).

In the text: (Ross, internet).

In a comment: Ross, internet.

UPUTSTVO ZA AUTORE

Pri pisanju tekstova za *Filozofiju i društvo* autori su u obavezi da se drže sledećih pravila, uglavnom vezanih za citiranje. Standardizacija je propisana *Aktom o uređivanju naučnih časopisa* Ministarstva za prosvetu i nauku Republike Srbije iz 2009. U *Filozofiji i društvu* bibliografske jedinice citiraju se u skladu s uputstvom *Harvard Style Manual*. U ovom uputstvu naveden je način citiranja najčešćih bibliografskih jedinica; informacije o načinu citiranja ređih mogu se naći na internetu.

1. VELIČINA TEKSTA

Do dva autorska tabaka (60.000 karaktera) s apstraktom, ključnim rečima i literaturom; napomene se ne računaju.

2. APSTRAKT

Na srpskom (hrvatskom, bosanskom, crnogorskom...) i jednom stranom jeziku, između 100 i 250 reči.

3. KLJUČNE REČI

Do deset.

4. PODACI O TEKSTU

Relevantni podaci o tekstu, broj projekta na kojem je rađen i slično, navode se u fusnoti broj 1 koja se stavlja na kraju prve rečenice teksta.

5. AFILIJACIJA

Puna afilijacija autora, odeljenje i fakultet, institut i slično.

6. INOSTRANA IMENA

Sva inostrana imena (osim u bibliografskim jedinicama) fonetski se transkribuju u skladu s pravilima pravopisa, a prilikom prvog javljanja u zagradi se navodi njihov izvorni oblik. Imena geografskih i sličnih odrednica takođe se fonetski transkribuju bez posebnog navođenja originala u zagradama, osim ukoliko autor smatra da je neophodno.

7. CRTA I CRTICA

Kada se navode stranice, od jedne do neke druge, ili kada se to čini za godine, između brojeva stoji crta, *ne crtica*.

Primer:

33–44, 1978–1988; ne: 33-44, 1978-1988.

8. KNJIGE

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov knjige, mesto izdanja, izdavač. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, knjiga se citira isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Haug, Wolfgang Fric (1981), *Kritika robne estetike*, Beograd: IIC SSO Srbije.

U tekstu: (Haug 1981: 33).

U napomeni: Haug 1981: 33.

9. ČLANCI

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina izdanja, naslov teksta pod navodnicima, naslov časopisa u italiku, godište časopisa, u zagradi broj sveske u godištu ukoliko paginacija nije jedinstvena za ceo tom, dvotačka i broj stranice. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Ne stavljaju se skraćenice „str.“, „vol.“, „tom“, „br.“ i slične. U napomenama, članci se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primeri:

U literaturi: Miller, Johns Roger (1926), „The Ideas as Thoughts of God“, *Classical Philology* 21: 317–326.

Hartman, Nikolaj (1980) „O metodi istorije filozofije“, *Gledišta* 21 (6): 101–120.

U tekstu: (Hartman 1980: 108).

U napomeni: Hartman 1980: 108

10. ZBORNICI

U spisku literature: prezime i ime priređivača, u zagradi skraćenica „prir.“, u zagradi godina izdanja, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač i strana po potrebi. U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomenama, zbornici se citiraju isključivo na skraćeni način.

Primer:

U literaturi: Espozito, Džon (prir.) (2002), *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.

U tekstu: (Espozito 2002).

U napomeni: Espozito 2002.

11. TEKSTOVI IZ ZBORNIKA

U spisku literature: prezime, ime autora, u zagradi godina, naslov teksta pod navodnicima, slovo „u“ (u zborniku), ime i prezime priređivača zbornika, u zagradi „prir.“, naslov zbornika u italiku, mesto izdanja, izdavač, dvotačka i broj stranice (ako je potrebno). U tekstu: u zagradi prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. U napomeni: prezime autora, godina izdanja, dvotačka, stranica. Skraćenica „str.“ dopuštena je samo u spisku literature.

Primer:

U literaturi: Nizbet, Robert (1999), „Jedinične ideje sociologije“, u A. Mimica (prir.), *Tekst i kontekst*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, str. 31–48.

U tekstu: (Nizbet 1999: 33).

U napomeni: Nizbet 1999: 33.

12. ČLANAK IZ NOVINA

U spisku literature: prezime, ime, u zagradi godina, naslov članka pod navodnicima, naslov novina u italiku, datum, stranica.

Primer:

U literaturi: Logar, Gordana (2009), „Zemlja bez fajronta“, *Danas*, 2. avgust, str. 12.

U tekstu: (Logar 2009: 12).

U napomeni: Logar 2009: 12.

13. INTERNET

Prilikom citiranja tekstova s interneta, osim internet-adrese sajta na kojem se tekst nalazi i naslova samog teksta, navesti i datum posete toj stranici, kao i dodatna određenja ukoliko su dostupna (godina, poglavlje i sl.).

Primer:

U literaturi: Ross, Kelley R., „Ontological Undecidability“, (internet) dostupno na: <http://www.friesian.com/undecd-1.htm> (pristupljeno 2. aprila 2009).

U tekstu: (Ross, internet).

U napomeni: Ross, internet.

CIP – Каталогizacija u publikaciji
Nародна библиотека Србије, Београд

1+316+323

FILOZOFIJA i društvo = Philosophy and Society
/ glavni i odgovorni urednik Srđan Prodanović. -
1987, [knj.] 1- . - Beograd : Univerzitet u Beogradu,
Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 1987-
(Beograd : Donat Graf). - 24 cm

Tromesečno. - Tekst na engl. jeziku. - Dostupno i na:
[http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/
casopisi/fid/index_html?stdlang=ba_rs](http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/casopisi/fid/index_html?stdlang=ba_rs). -
Dostupno i na: <http://instifdt.bg.ac.rs/fid>.
Drugo izdanje na drugom medijumu: Filozofija
i društvo (Online) = ISSN 2334-8577
ISSN 0353-5738 = Filozofija i društvo
COBISS.SR-ID 11442434