

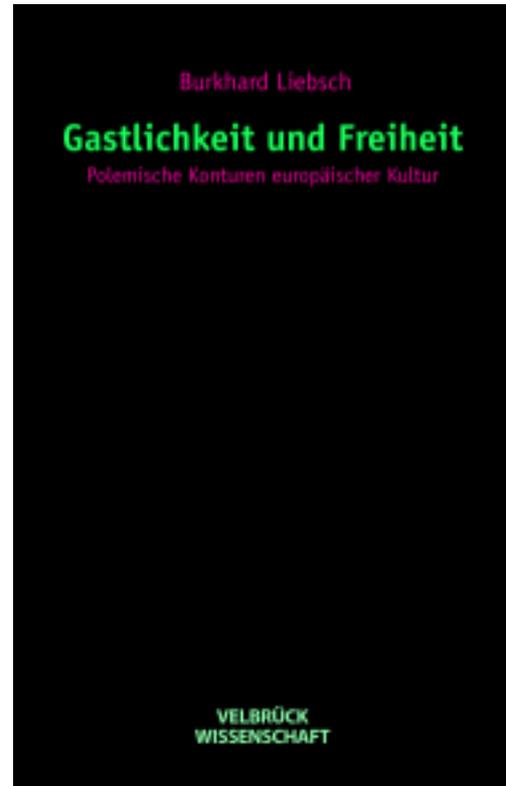
# Burkhard Liebsch

## Gastlichkeit und Freiheit

Polemische Konturen europäischer Kultur  
514 Seiten · Broschiert  
EUR 45.-  
ISBN 978-3-934730-92-2

### Zu diesem Buch:

Kulturelles Leben, das seinen Namen verdient, darf sich nicht in der Sättigung bereits mehr oder weniger glücklicher Genießer gewisser Kulturgüter erschöpfen; es sollte sich vielmehr vom Anderen her als »gastlich« erweisen. Dieser Gedanke wird in diesem Buch im Lichte der geschichtlichen Erfahrung einer exzessiven Freiheit erprobt, die das lange gewachsene Geflecht der europäischen Lebensformen zu zerstören drohte. Konkrete Erscheinungsformen dieser Freiheit werden unter Titeln wie Genozid, Bio-Politik und Exklusion diskutiert. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht dabei die Frage, wie die Herausforderung kultureller Lebensformen zur Gastlichkeit im Zeichen der Freiheit gegenwärtig für den Sinn kulturellen Lebens maßgeblich ist.



### Inhaltsverzeichnis

Einleitung

TEIL A

KULTUR: GASTLICHKEIT UND FREIHEIT

#### KAPITEL I

Gastliche Kultur – im Zeichen des Anderen

- 1 Kultur und ihr Anderes
- 2 Was Kultur sein kann
- 3 Kultur als Versprechen
- 4 Primäre und sekundäre Herausforderungen
- 5 Ein Minimum an Gastlichkeit

#### KAPITEL II

Dimensionen der Gastlichkeit. In ethischer, politischer und kultureller Hinsicht

- 1 Gastlichkeit als Anspruch
- 2 Drei Bedeutungen von Gastlichkeit
- 3 Verfall der Gastlichkeit?
- 4 Herausforderung der Freiheit
- 5 Gastlichkeit bei Hannah Arendt
- 6 Gastlichkeit menschlicher Subjektivität: Emmanuel Levinas
- 7 Ethische Kritik kulturellen Lebens?

### KAPITEL III

Ungastlichkeit. Freiheit und Verantwortung angesichts der Herausforderung radikaler Gewalt

- 1 Freiheit in der »aristotelischen Welt«
- 2 Ohne Verantwortung
- 3 Freiheit angesichts des Fremden
- 4 Die hobbesianische Herausforderung
- 5 Verantwortliche Freiheit?

### TEIL B

#### EUROPÄISIERUNG IM ZEICHEN DER FEINDSCHAFT

### KAPITEL IV

Spielräume der Verfeindung

- 1 Natur, Feindschaft und Krieg
- 2 Zur Geschichte der Feindschaft
- 3 Krieg »in Form« vs. verabsolutierte Feindschaft
- 4 Asymmetrische Radikalisierung der Feindschaft
- 5 Der Anspruch eines europäischen Gedächtnisses
- 6 Gastlichkeit und Feindschaft
- 7 Verantwortung für den Feind

### KAPITEL V

Aus Feindschaft geboren? Carl Schmitt, Edgar Morin, Jan Patočka und die Genealogie Europas

- 1 Europa: sich selbst fremd
- 2 Feindschaft und Selbsterhaltung
- 3 Aufgehobene Exzessivität?
- 4 Der europäische Naturzustand
- 5 Im Zeichen des *polemos*: Jan Patočka
- 6 Vor unterschiedsloser Gewalt

### KAPITEL VI

Aufforderung zur Enteuropäisierung

- 1 Das Fragen nach Europa
- 2 Ursprung vs. Selbstfremdheit Europas
- 3 Selbstzerstörung Europas?
- 4 Gemeinsame Geschichte?
- 5 Im Zeichen des Bösen

### Kapitel VII

»Polemologisches« Denken und die Erfahrung der europäischen Gegenwart: Jacques Derrida

- 1 Aus Leiden gelernt?
- 2 Fragwürdige Anleihen bei Heraklit
- 3 Zwischen Widerstreit und Feindschaft
- 4 Feindschaft und uneingestehbare Gemeinschaft
- 5 *Polemos*, Feindschaft und Geschichte

### TEIL C

#### SPIELARTEN DER VERNICHTUNGSPOLITIK

## KAPITEL VIII

Genozid und Moderne. Vom Versprechen, das wir sind

- 1 Zur Naturgeschichte des Todes
- 2 Erbschaft der Moderne
- 3 Nichts als Lebewesen?
- 4 Indifferenz und die Unmöglichkeit zu töten
- 5 Nicht-Indifferenz und Differenz des Anderen
- 6 Eine unverjährte Vergangenheit
- 7 Aporien der Bezeugung

## KAPITEL IX

Bio-Politik als Gewalt. Hannah Arendt und Michel Foucault

- 1 Biologie und Politik
- 2 Kultur und Überleben
- 3 Lebensweltformen
- 4 Feindschaft im Kontext der Bio-Politik
- 5 Bio-Politik als Depolitisierung
- 6 Leben und Tod: Biologie und Erfahrung

## KAPITEL X

Exklusion: Politik und Vernichtung. Giorgio Agamben

- 1 Europa »vergessen«
- 2 Das nackte Leben
- 3 Indifferente Exklusion und Grenzen des Politischen
- 4 Zwischen Biologie und Politik gefangen
- 5 Vom Leben des Anderen her

Epilog

Siglenverzeichnis

Literatur

Nachweise

Register

## »Einleitung«

Der Begriff Kultur, so hat einer seiner unnachsichtigsten Kritiker apodiktisch festgestellt, ist nichts als ein Synonym für falsches Leben. Der Begriff steht für all die Bedingungen und Ausprägungen speziell europäisch-westlichen Lebens, die selbst die Frage nach dem Richtigen niederhalten. Wo die Frage nach dem Richtigen im Falschen sich aber gar nicht mehr stellt, herrscht ein umfassender Verblendungszusammenhang, in den auch jene Theoretiker gar keine Einsicht haben dürften, die mit Adorno jeden Ausweg versperren, indem sie behaupten, es könne schlechterdings kein richtiges Leben im falschen geben. Von wo aus will man denn derartige Urteile einer vernichtenden Kulturkritik fällen, wenn sich nicht im kulturellen Leben selber bereits Risse auftun, die – aller Verblendung zum Trotz, die man stets anderen zuschreibt – die Frage aufkeimen lassen, worum es uns als kulturellen Wesen in Wahrheit gehen soll? Indessen scheint die Frage nach dem richtigen Leben wenig zeitgemäß. Offenbar ist sie weitgehend durch Fragen nach gutem bzw. glücklichem Leben ersetzt worden. Nachdem so oft schon das Ende der Geschichte verkündet worden ist, scheint es ganz gleichgültig, ob sich das Glück in ihr verzeichnet findet oder nicht (wie bekanntlich Hegel meinte). Als private Angelegenheit der Sorge um sich übersteht es offenbar ohne weiteres alle Zusammenbrüche kollektiver Orientierungsrahmen und geschichtlicher Teleologien. Wer es sich freilich leisten kann, nach den Möglichkeiten glücklichen Lebens zu fragen, ist schon glücklich – jedenfalls gemessen an der andernorts eklatanten, todbringenden Ungerechtigkeit, die die europäisch-westlichen Lebensformen samt aller moralisch-rechtlichen Fortschritte, die sie sich gerne zugute halten, im globalen Horizont kompromittiert.

Für radikale Kritiker wie Ted Honderich und Jacques Derrida ist es gerade diese Ungerechtigkeit, die erklärt, warum diesen Lebensformen vielerorts tödliche Feindschaft bis hin zum Terror entgegenschlägt. So falsch es ist, daraus eine Rechtfertigung terroristischer Gewalt abzuleiten, so deutlich ist doch, dass die Frage danach, was kulturelles Leben, das seinen Namen verdient, ausmacht oder ausmachen sollte, in dieser Lage ganz neu herausgefordert wird; und zwar nicht zuletzt dadurch, dass diese Frage nicht länger an mehr oder weniger fest etablierten Grenzen kultureller Lebensformen halt macht. Weit entfernt, sich in der Saturiertheit bereits mehr oder weniger glücklicher Genießer gewisser Kulturgüter erschöpfen zu können, müssen sie sich selber von neuem als Antwort auf radikale Herausforderungen begreifen lernen. Das ist der Ansatzpunkt dieses Buches. Es untermauert zunächst in kulturtheoretischer Perspektive die Notwendigkeit, kulturelles Leben als eine solche Antwort zu verstehen, und unternimmt den polemischen Versuch, die Konturen *einer* Herausforderung (unter vielen anderen) genauer zu umreißen: die Herausforderung durch radikale Feindschaft. Kulturelles Leben – das ist die These, die der erste Teil (A) zur Diskussion stellt – muss und sollte sich vom Anderen her als »gastlich« erweisen, selbst wenn er uns als radikaler Feind begegnet. Dieser Gedanke wird im zweiten Teil (B) im Lichte der Erfahrung einer exzessiven Freiheit erprobt, die das lange gewachsene Geflecht der europäischen Lebensformen beinahe zerrissen und zum Untergang verurteilt hat. Die konkreten Erscheinungsformen dieser Freiheit werden schließlich im dritten Teil (C) unter Titeln wie Genozid, Bio-Politik und Exklusion diskutiert.

In zehn unterschiedlich ansetzenden Anläufen wird so die Frage aufgeworfen, wie tief *das Denken europäischer Lebensformen* noch immer in einer Gewaltgeschichte verwurzelt ist, die es nicht zu einer selbstgerechten »Europäisierung aller fremden Menschheiten« oder zum unbesehenen Export seiner Werte und Normen, sondern vor allem dazu herausfordert, sich einer unaustilgbaren Selbstfremdheit zu stellen. Diese Gewaltgeschichte gehört mitnichten einer bereits erledigten Vergangenheit an, die nur noch von »historischem« Interesse wäre; sie befremdet nach wie vor in der Tiefe der europäischen Gegenwart.

Das zu zeigen, bedeutet nicht, sich erneut in den Aporien einer totalen Kulturkritik verstricken zu müssen. Die Genealogie Europas, die hier polemisch »im Geist der Feindschaft« beleuchtet wird, ist in sich heterogen und fragmentarisch genug, um auch Quellen des Anders- und Umdenkens Raum zu geben.

Sie ist kein lückenlos verfügtes »Ganzes«, dem wir verblendet ausgeliefert bleiben müssten. Sie weist aber auch nicht die Harmlosigkeit eines geschichtlichen Patchworks heterogener Lebensformen auf, deren Interkulturalität uns nur bereichern würde. Kultur und Lebensform waren lange Zeit selber Kampfbegriffe in einem nicht nur diesseits und jenseits des Rheins beschworenen existenziellen Krieg, der schließlich vernichtende Formen angenommen hat. Der publikumsträchtige Rückgriff auf entsprechende Denkweisen im sogenannten »Kampf der Kulturen« sollte uns skeptisch gegenüber jeder Meinung machen, die besagt, die Genealogie der so lange polemisch gegeneinander in Stellung gebrachten europäischen Lebensformen sei längst »Vergangenheit«. Allzu lange hat man sich der Illusion hingegeben, der Kalte Krieg mit seinen starren Fronten habe die destruktive europäische Vorgeschichte einfach liquidiert und der nach 1989, dank Gorbatschow gebahnte Weg zur europäischen Einigung habe eine endgültige Wendung zum Guten, das heißt zur Überwindung der europäischen Gewaltgeschichte eingeleitet, die nun europaweit im Bemühen um eine einvernehmliche Sicht der europäischen Vergangenheit beurteilt und verurteilt wird. So abwegig es wäre, darin keinen Fortschritt gegenseitiger Verständigung, sondern nichts als harmonisierende Ideologie erkennen zu wollen, so nahe liegt doch die Gefahr, die bleibende, elementare Herausforderung kultureller Lebensformen durch die unvermeidlich »polemogene« Dimension ihrer inneren und äußeren Koexistenz zu unterschätzen.

Wenn hier nach dieser Dimension gefragt wird, so geht es weniger um die reale Geschichte (die freilich stets mit im Blick bleibt), sondern um eine brisante *Erbschaft im Denken* menschlicher Koexistenz. Diese Erbschaft erinnert an den griechischen *polemos* als eine unvermeidliche Bestimmung zur Auseinandersetzung, zu Streit und Krieg. Bei Autoren wie Patočka, Lyotard, Derrida und Rancière ist dieser Zusammenhang überaus deutlich. Europa erscheint im Licht der Schriften dieser Autoren im Nachhinein als sich selbst radikal »polemisch« entgegengesetzt. Und zwar in zweifacher Weise: polemische, radikale Konflikte haben zur Formierung des heutigen Europa geführt; und die Rückbesinnung auf die polemische Genealogie Europas mündet in ein unüberwindliches Missverhältnis zur eigenen Geschichte, die uns als europäische, von diesen Konflikten gezeichnete, fremd erscheint.

Man neigt heute dazu, die Geschichte den professionellen Historikern zu überlassen. Hinsichtlich der Frage, wie sie uns in unserem geschichtlichen Leben *affiziert* und was sie uns als »Erbe« bedeuten muss, verfügen sie indessen keineswegs über exklusives Wissen; zu dieser Frage können sie nur als am kulturellen Leben Beteiligte beitragen, für die Geschichte gerade nicht bloß erledigte »Vergangenheit«, sondern nicht selten traumatisch virulente *Nachwirkung* ist, die uns auf die Suche nach ihrer verstehbaren Bedeutung schickt. Wie wir Geschichte erzählen, schreiben und schließlich denken oder umdenken, muss sich als Antwort auf das geschichtliche Affiziertsein ausweisen lassen. Erst daraus ergibt sich so etwas wie geschichtliches Verstehen eines historischen Zusammenhangs von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das historische Verstehen wiederum ruft eine normative Beurteilung der Vergangenheit auf den Plan, wo etwa Menschen keine bewohnbare, gastliche Welt mehr vorfanden, sondern nur noch »umzäunte Schlangengebiete«, in denen allenfalls eine verzweifelte Güte einen Rest an Menschlichkeit bezeugt hat. Doch vor der Etablierung einer Norm muss allemal die Wahrnehmung und Würdigung der leibhaftigen Erfahrung liegen, die ihrerseits danach verlangt, zur Geltung zu kommen.

Es mag sein, dass sich in den überlieferten Zeugnissen, die an die traumatische Erfahrung einer scheinbar radikalen Ungastlichkeit erinnern, ein unnachsichtiges und gänzlich hoffnungsloses Urteil über die Geschichte ausspricht, die viele Opfer und Überlebende mit einer absoluten Verachtung gestraft haben. Doch kann es genügen, ein solches Missverhältnis des heutigen, im Grunde womöglich ungeachtet einer politisch opportunen »Erinnerungspolitik« geschichtlich ahnungslosen Europa zur für viele Zeugen noch gegenwärtigen Tiefe seiner Vergangenheit sarkastisch festzustellen? Wenn man nicht ganz und gar vom Gegenteil überzeugt ist, kann man sich die Mühe einer genealogischen,

keineswegs in professioneller »Geschichte« sich erschöpfenden Konfrontation europäischer Vergangenheit und Gegenwart in der Tat sparen. In diesem Falle würde das Bemühen um geschichtliches Verstehen aufgrund einer »Insolvenz der Vorstellungskraft« kapitulieren, die sich außer Stande zeigte, aus jenem Missverhältnis irgendwelche Lehren zu ziehen. Vor dem geschichtlichen Hintergrund einer nach wie vor weithin unbegriffenen Vergangenheit würden dann die kommenden »Kulturprobleme« einfach in den Abend- und Morgendämmerungen alter und neuer Zeiten nahezu beliebig ihre »Farbe« ändern, und die Wege des Verstehens würden sich in der zusammenhangslosen Kontingenz alter und neuer Probleme verlieren.

Viel spricht dafür, dass es sich tatsächlich so verhält, wie es bereits Max Weber vorausgesehen hat, dessen melancholische Kulturtheorie freilich von einer ethisch radikalen Kritik der europäischen Geschichte überboten wird, wie sie uns bei Levinas oder auch bei Adorno begegnet. Beide sprechen dem geschichtlichen Verstehen im Grunde ab, aus der Erinnerung daran, was Menschen einander auf europäischem Boden angetan und wie sie exzessive Formen der Gewalt exportiert haben, eine bleibende, eben nicht im Dämmerlicht einer neuen Zeit einfach vergessene Herausforderung an die Adresse kultureller Lebensformen abzuleiten, die ihr Prädikat verdienen. Diese Herausforderung wird man nur ausloten können, wenn man die fraglichen *Ereignisse* ebenso im Blick behält wie die Frage nach dem gegenwärtigen geschichtlichen *Affiziertsein* durch sie und die Perspektive einer sozialphilosophischen *Antwort*. Diesem triadischen Spannungsfeld kann man dagegen überhaupt nicht gerecht werden, wenn man in »historischer« Perspektive nur die Ereignisse, in kulturtheoretischer Sicht etwa nur das Gedächtnis oder im Interesse an Praktischer Philosophie lediglich das »normativ Richtige« ins Auge fasst. Der Sinn jener Herausforderung ist weder einfach aus erinnerter Vergangenheit zu entnehmen, noch auch ohne weiteres der Zukunft konstruktiv vorzuschreiben, wie es ein Gegenwartsverständnis nahe legt, das sich gerade aufgrund der präsenten Vergangenheit die richtige Orientierung für die Zukunft zu bestimmen zutraut. Die traumatische Vergangenheit wird niemals in dieser Weise re-präsentierbar sein; und ob die Zukunft versprechen kann, das auf gewisse Lehren aus der Geschichte gegründete normativ Richtige einzulösen, muss man ungeachtet manch begründeter, speziell auf Europa setzender Hoffnungen bezweifeln.

Diese Hoffnungen schwanken zwischen der Erinnerung an die unerhörte Gewaltgeschichte Europas und den konstruktiven Perspektiven einer gemeinsamen politischen Zukunft, die immer wieder an der gegenwärtigen europäischen Realität zweifeln lässt. Was ist denn Europa anderes als ein Kontinent oder eine bloße, mehr oder weniger illusionäre Idee, fragt man sich. Worin liegt seine kulturelle Identität, abgesehen von zahllosen Kulturobjekten, die einschließlich des Computerschrotts in ferner oder naher Zukunft die Gestade unserer Zivilisation bedecken werden wie Muscheln den Saum des Kontinentalschelfs? Ist es nicht auch gelebte Wirklichkeit? Existiert es nicht allein in kulturellen Lebensformen? Verhalten die sich aber nicht nach wie vor latent polemisch zueinander wie die von Norman Lewis so schön beschriebenen Dörfer spanischer Katzenleute und Hundeleute?

Von einem womöglich durch keinen noch so guten Willen zu bezwingenden *polemos* möchte ein fragwürdig rechtschaffenes Europäertum nichts mehr wissen, das ohne Umschweife Hass und radikale Feindschaft als Dimensionen kulturellen Lebens leugnet. Für Hermann Cohen strahlte das »Menschenantlitz« nur noch »Freundlichkeit« aus, die allerdings nicht selten erst »unter dem Schatten ihrer Verleugnung selbst erspäht werden« müsse. »Aller Hass ist umsonst. Ich bestreite den Hass im Menschenherzen. Daher bestreite ich, daß ich einen Feind habe, daß ein Mensch mich hassen könnte.« Diese tragischen Sätze eines deutschen Juden erinnern an das Unverständnis, mit dem man gegenwärtig vielfach der terroristischen Gewalt begegnet, sofern sie sich gegen den Westen überhaupt zu richten scheint. Wie kann eine derartige Gewalt rücksichtslos gegen gerade diejenigen vorgehen wollen, die doch nach eigenem Bekunden alle Lehren aus ihrer verheerenden Geschichte gezogen haben?

Es liegt eine bittere Ironie darin, dass genau dieses Unverständnis zur Erneuerung radikaler Feindschaft verführt, die jeder Gastlichkeit spottet und den von ihr her zu entwickelnden Sinn kulturellen Lebens mit einer tödlichen Herausforderung konfrontiert. Kann sich eine Gastlichkeit, die

nicht auf »Hospitalität«, Asylrecht und zu nichts verpflichtete Generosität der Beherbergung beschränkt wäre, auch angesichts radikaler Feinde bewähren? Geben die europäischen Traditionen einem solchen, überaus befremdlichen Umdenken der Gastlichkeit, wie es vor allem Derrida mit Bezug auf Kant und Levinas vorgeschlagen hat, *in sich* Raum? Oder verlangt uns dieses Umdenken geradewegs einen Austritt aus dem Europäischen ab, wie es Levinas nahe legt, wo er an eine vom Anderen her eingesetzte Freiheit erinnert, die allein biblischen Ursprungs sei? Verspricht allein die Erinnerung an diesen Ursprung, auch den radikalen Feind nicht aus einem menschlichen Verhältnis zu ihm entlassen? Muss man so den entscheidenden ethischen Maßstab an kulturelle Lebensformen anlegen, die bereits in der Erfahrung der Nachbarschaft allzu sehr dazu neigen, sich unversöhnlich gegeneinander zu verhalten?

Auch das Denken von Gewalt und Feindschaft in allen ihren Erscheinungsformen vermag sich einer nicht selten polemischen, ganze Traditionen entwertenden Auseinandersetzung nicht zu entziehen, wie sich immer wieder zeigt, wenn wahlweise die (instrumentelle) Vernunft, die (europäische) Moderne, die (christliche) Religion oder das (abendländisch-technische, von seinem Ursprung her noch immer »griechische«) Denken einer wesentlichen Mitschuld an Exzessen einer Feindschaft geziehen wird, die Europa bereits vollständig ruiniert zu haben schien. Wohl wissend, dass es keine apolitische Polemologie geben kann, die solchen Auseinandersetzungen gänzlich entzogen wäre, beziehen die folgenden Untersuchungen ihrerseits unvermeidlich »polemisch« Position, indem sie jene Frage nach der Gastlichkeit kultureller Lebensformen als echte Herausforderung ernst nehmen, um das Verlangen nach Antwort zu stärken, das sich im Spannungsfeld zwischen geschichtlicher Erinnerung und politischer Gegenwart zukunftsfruchtig Geltung verschafft.

Im zu schärfenden Sinn für diese Herausforderung könnte nicht zuletzt eine neue Inspirationsquelle für kulturelles Leben und kulturtheoretisches Denken erschlossen werden, das seinerseits in einem prekären Antwortverhältnis zu kulturellem Leben steht. Wenn in ihm wirklich eine ernst zu nehmende Herausforderung liegt, so kann es nicht als sinnloses Geschehen eingestuft werden, dem allein eine kompensatorische Sinnggebung beizuspringen vermöchte. Anthropologisch, unter Rekurs auf eine unverbrüchliche Natur des Menschen, ließe sich derartiges ohnehin weniger denn je begründen, so sehr steht gegenwärtig das anthropologische Denken von der Neurophysiologie und von der Biologie her unter Druck, die uns über ein teleologisch gesichertes Wesen nichts mehr verraten. Trotzige Besinnung auf ein solches Wesen, die schon weiß, was der Mensch ist und wozu er existiert, wird der gegenwärtigen Entsicherung des Fragens nach dem »Sinn« kultureller Existenz so wenig gerecht wie eine von Kultur und Geschichte überhaupt sich abkehrende, antwortlose Ontologie, für die erklärtermaßen »die Bestimmung des Wesens des Menschen [...] *nie* Antwort, sondern wesentlich Frage« ist.

Bleibt uns angesichts einer puren Fraglichkeit, die jede Antwort schuldig bleibt, nur eine irritierende, ohne Wenn und Aber Kultur und Geschichte ausgelieferte »Oberflächenexistenz« eines Wesens, dessen hervorstechendes Merkmal es ist, dass ihm alles Wesentliche mangelt? Oder sollte man ernsthaft in Erwägung ziehen, aus dieser misslichen Lage durch eine Rückbesinnung auf »Ursprung und Ziel« der Geschichte und der in ihr sich realisierenden Natur des Menschen einen Ausweg zu suchen, das heißt rückwärts ins 19. Jahrhundert sog. Geschichtsphilosophie (oder noch wesentlich weiter) voranzuschreiten? Gegen diese, gegenwärtig um sich greifende Versuchung wandte Max Horkheimer mit Recht schon vor vielen Jahren (1935) ein: »Die Anthropologie befindet sich [...] in Gefahr, zu viel und zuwenig zu erstreben: eine Wesensbestimmung des Menschen aufzusuchen, welche die Nacht der Urgeschichte und das Ende der Menschheit überwölbt, und sich der eminent anthropologischen Frage zu entheben, wie eine Wirklichkeit, die als unmenschlich erscheint, [...] zu überwinden ist.«

Nun, von einer solchen Überwindung wagen wir heute kaum mehr leichthin zu sprechen; doch bleibt eine kulturwissenschaftlich fundierte Anthropologie nach wie vor auf die Negativität erfahrener Wirklichkeit verpflichtet, von der her jegliches kulturelles Leben, auf das man gewisse Hoffnungen setzen mag, sich als überzeugende Antwort muss rechtfertigen können. Ob die Erwartung an die

Adresse kulturellen Lebens, eine im Geringsten *zureichende* Antwort zu geben, begründet ist, wird man allerdings ebenso mit Fug und Recht bezweifeln wie die weltfremde Erwartung, ihm sei eine *Aufhebung* oder Integration der zerstörerischen Negativität zuzutrauen, die Horkheimer vor Augen hatte. Das Arsenal der dialektischen Begriffe hat längst selber Schaden gelitten. Dennoch wird man sich des Versprechens eines Besseren, das unserem so überaus zerbrechlichen kulturellen Leben anvertraut ist, nicht einfach entledigen können. Und wir sind wie gesagt nicht zu verblendetem Befangensein in einer Höhle des Falschen ein für allemal verurteilt.

Risse, Brüche und Fugen geben einen wie auch immer beschränkten und getrüben Blick auf Anderes frei, das jede kulturelle Lebensform in vielfältiger Weise mit sich führt. Deshalb setzen die folgenden Überlegungen mit einer polemischen Besinnung auf die Gastlichkeit kulturellen Lebens *im*

*Zeichen des Anderen* ein. Sie werfen nicht die Frage auf, was Kultur ist, sondern wie sie herausgefordert wird im Lichte von Ereignissen, denen wir als geschichtlich Existierende noch immer mit Haut und Haaren, das heißt *leibhaftig* ausgesetzt sind. Weit entfernt, längst einer wirkungslosen Vergangenheit anzugehören, wirken sie noch immer nach. Und ihr Sinn ist im Modus ihrer Nachwirkung gleichsam immer noch auf der Suche nach seiner wirklichen Bedeutung, die wir verstehen müssen, wenn wir die richtige Antwort auf sie finden sollen. Eine fragwürdig rechtschaffene Moral und ein allzu selbstgerechtes Recht erwecken den Eindruck, man hätte die angemessene Antwort längst gefunden, nach der man sich in der Zukunft Europas nur noch zu richten hätte. Doch von einer traumatischen Vergangenheit her, deren volle Bedeutung als zu realisierende allemal noch aussteht, ist auch Europa zur Nachträglichkeit verurteilt. Im günstigsten Falle wird es nicht müde werden, sich von einer in seiner Gegenwart niemals aufzuhebenden Vergangenheit her in Frage stellen zu lassen, um produktiv daran zu zweifeln, ob man ihr je gerecht geworden ist. Das erübrigt nicht die Suche nach konkreten Spielräumen politischen Verhaltens, doch wo sie auf angebliche Lehren aus der Vergangenheit gegründet werden, besteht Anlass zu Misstrauen. Oft genug wird unter dem Deckmantel einer solchen Lehre, die man bereits gezogen haben will, doch nur die Liquidierung jeglichen unverfügbaren Anspruchs der traumatischen Vergangenheit an die Adresse der Gegenwart betrieben, die fertig werden will mit allem, was ihr ökonomisches Fortkommen behindert.

(Ende Einleitung)