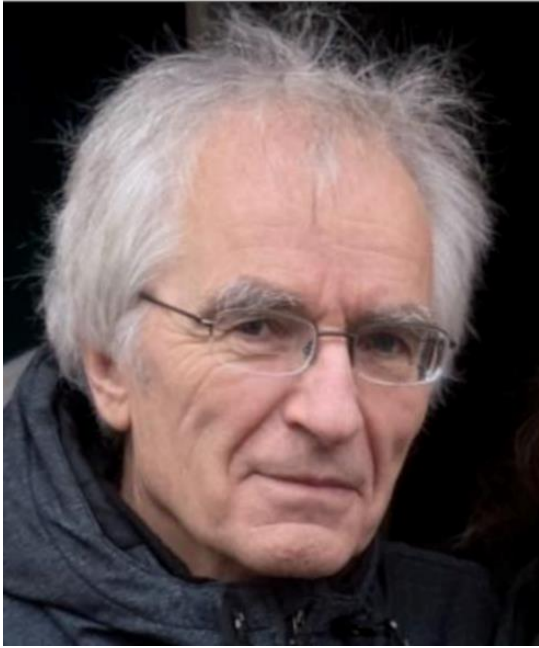


Burkhard Liebsch

bei
**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

www.velbrueck-wissenschaft.de



Burkhard Liebsch ist Prof. i. R. an der Ruhr-Universität Bochum. Nach seinem Studium der Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Sozialwissenschaften an den Universitäten in

Heidelberg und Bochum und im Anschluss an seine Promotion (mit einer Arbeit über Piaget und Merleau-Ponty) war er Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Philosophie von Bernhard Waldenfels. Nach der Habilitation 1994/5 war er Gastprofessur am Humboldt-Studienzentrum für Geisteswissenschaften und Philosophie der Universität Ulm, Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen in Essen, mehrfach Research Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover und Fellow an der Universität Rostock; darüber hinaus war er Gastdozent an den Universitäten Debrecen, Bukarest und Sofia, am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie der Universität Belgrad, am Open Society Institute Vilnius, in Bozen/Innsbruck und an der Universität Bamberg; zwischenzeitlich mehrjährige Lehre im Rahmen des Lehrstuhls für Politische Theorie und Ideengeschichte am Institut für Politikwissenschaft der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig. Bis zum Eintritt in den Ruhestand lehrte er als Professor an der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum in Verbindung mit einem mehrjährigen DFG-Forschungsprojekt zu Grundfragen hermeneutischer Anthropologie.

Er forscht schwerpunktmäßig zu folgenden Themen: zur Negativistischen Sozialphilosophie sowie zur Praktischen Philosophie / Ethik, hier einerseits mit historischem Schwerpunkt im Bereich der Philosophie praktischer Verbindlichkeit (Versprechen, Vertrag, Theorie des Politischen, Theorie und Geschichte der Lebensformen, Sinn für Ungerechtigkeit) und andererseits mit Schwerpunkt auf den Theorien des Selbst von Descartes bis Merleau-Ponty und Ricœur; zum Verhältnis von Ethik und Geschichte, mit besonderer Berücksichtigung der Geschichtsphilosophie und -Theorie (Historik, Hermeneutik; Zeugnis und Überlieferung). Er widmet sich darüber hinaus allgemein der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Wissenschaften vom Leben und deren Anwendung im Bereich menschlicher Generativität sowie diver-

Über den Autor

sen Perspektiven Angewandter Philosophie mit Fokus auf den Themen Sprache und Gewalt sowie Kulturphilosophie der Gastlichkeit, hier mit besonderer Berücksichtigung ihrer juristischen und historischen Dimension. Zu seinen Interessengebieten zählt zudem die Politische Theorie und ihre Geschichte.

Spezielle Forschungsthemen sind: Gewaltforschung/Geschichte der Feindschaft und des Krieges; Kulturtheorie, Lebensformen; Sensibilität; Gedächtnis und Erinnerungspolitik, Geschichte und Kritik der Europäisierung; Rhetorik des Versprechens; Erfahrungen der Negativität; Geschichte des menschlichen Selbst.

Verfasst hat er zahlreiche Arbeiten unter anderem zu Merleau-Ponty, Blumenberg, Foucault, Ricœur, C. Schmitt, Levinas, Derrida, Rancière, zu Methoden der Phänomenologie, Hermeneutik und Sprachanalyse, Begriffs- und Ideengeschichte. Zuletzt gab er das vierbändige Werk *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte* (2024/2026) heraus, das Ricœurs Werk historisch vergegenwärtigt, systematisch rekonstruiert und auf die Gegenwart kritisch bezieht. In diesem Kontext sind zudem seine Bände *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick* (2024); *›Die Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten* (2024); *Spielräume sensibilisierten Lebens. Wahrnehmung, politische Welt und expressive Register* (2025) erschienen, zuletzt darüber hinaus seine Einführung in die *Sozialphilosophie* (2025).

Für seine Veröffentlichungen bei **Velbrück Wissenschaft** siehe die Buchprofile im Anschluss an den folgenden Beitrag.

Burkhard Liebsch

Politische Nachbarschaftlichkeit – zerstört und wiederherzustellen? Mit Blick auf Martin Buber¹

*Unsere Nachbarschaften erstrecken sich heute
über die ganze Welt.²*

*Ein Heim, das mein Nachbar nicht anerkennt und nicht
respektiert, ist [...] eine Illusion – bis es zu einem
Schlachtfeld wird.³*

Russland ist überall dort, wo »der Fuß [bzw. der Stiefel] des russischen Soldaten« hintritt.⁴ So definierte bekanntlich Putin, der vorläufig letzte Zar *in spe*, das von ihm wieder aufzurichtende Imperium. Dabei hatte sich dieser Staat noch wenige Jahre zuvor, anlässlich der 1990 erfolgten Erklärung der Souveränität Russlands in der Form eines »demokratischen Rechtsstaats«, »erstmals vom Imperium los[gesagt]« und zugleich vertraglich zum politischen »Geist guter Nachbarschaft« bekannt, die wir in

Europa nun wieder bedroht sehen.⁵ Und das vor dem historischen Hintergrund einer desaströsen Erfahrung der Zerstörung von internationaler, aber auch binnenstaatlicher Nachbarschaftlichkeit, die völlige »Nachbarlosigkeit« zur Folge haben konnte, wie sie von jüdischer Seite bezeichnet wurde. Diese Erfahrung ist wesentlich in das Projekt des Staates Israel eingegangen, von dessen Realisierung sich viele Juden endgültigen Schutz davor erhofften, jemals wieder die gleiche Erfahrung machen zu müssen. Inzwischen sieht sich dieser Staat allerdings selbst mit weitgehend zerrütteter – auf israelischer *und* auf palästinensischer Seite von nicht wenigen sogar völlig zurückgewiesener – Nachbarschaft konfrontiert.

So verschieden diese Beispiele von zerstörter Nachbarschaft zwischen Bürgern (wie im NS-Staat) über den so sehr gefährdeten Geist »guter Nachbarschaft« zwischen europäischen Staaten bis hin zur andauernden Verfeindung zwischen Völkern wie zwischen Juden und Palästinensern sein mögen, sie werfen doch alle die gleiche Frage auf: was macht *Nachbarschaftlichkeit*

¹ Der vorliegende Text geht zurück auf eine Tagung der Martin-Buber-Gesellschaft vom 12.–14. 9. 2025 in der Akademie Stapelfeld; die ungekürzte Fassung erscheint in *Im Gespräch. Hefte der Martin-Buber-Gesellschaft* (2026).

² A. Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010, 201, 430.

³ H. Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung »Aufbau« 1941–1945*, München 2000, 184.

⁴ Das Zitierte wird unterschiedlich überliefert; vgl. www.mdr.de/nachrichten/welt/osteuropa/politik/ukraine-krieg-ajatollah-putin-kriegziel-wo-russische-armee-steht-ist-russland-100.html

⁵ Vgl. A. Kappeler, *Ungleiche Brüder. Russen und Ukrainer. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2023, 193, 213 f.

als solche in politischer Hinsicht eigentlich aus? Vor dem angedeuteten komplexen historischen und aktuellen Hintergrund gehen die folgenden Überlegungen zunächst der Frage nach *Spielräumen der Nachbarschaft zwischen bloß räumlich vorgestelltem Nebeneinander und Mitbürgerlichkeit* nach. Wie diese verraten worden ist, wurde auf den Begriff einer *Nachbarlosigkeit* gebracht, deren politische Bedeutung offenkundig wird, wenn sie mit der Erfahrung, durch Mitbürger im Stich gelassen worden zu sein, in Verbindung zu bringen ist (1). Unter heutigen Bedingungen kann man sich nachbarschaftlichen Verhältnissen nicht mehr völlig entziehen, so sehr man auch Grund dazu haben mag, wenn sie derartigen Verrat heraufzubeschwören drohen. Sie erweisen sich vielmehr seit langem als unausweichlich, zumal in weltbürgerlicher und -gesellschaftlicher Hinsicht (2). Aspekte unumgänglicher (politischer) Nachbarschaft nach deren Zerstörung kommen anschließend mit Blick auf Israel zur Sprache (3), was sodann zu der Rückfrage an Bubers Werk führt, was sich aus ihm für die Gegenwart politischer Nachbarschaft entnehmen lässt (4), besonders hinsichtlich der zwischen Israelis und Palästinensern so überaus verfahren anmutenden Lage (5), die sie zur Nachbarschaft geradezu verdammt, auch wenn viele von ihnen gerade das am allerwenigsten akzeptieren können, zumal nach den Terroranschlägen vom Oktober 2023 und in Anbetracht der weitgehenden Zerstörung des Gazastreifens.

1. Erinnerung an Nachbarlosigkeit und Bürgerverrat

Sobald sich menschliches Zusammenleben genealogisch und ethnisch ausdifferenziert

hatte, musste es Formen des Lebens neben- und miteinander annehmen, ohne sich in mehr oder weniger enger, innerer oder äußerer Nachbarschaft auf ein *bloßes* Nebeneinander von *partes extra partes* beschränken zu können, das sich selbst in einer forcierten *amixia* nicht durchhalten ließ. Im Gegenteil: Wie im frühesten Judentum, das J. Assmann unter Berufung auf M. Douglas als klassischen Fall einer exklusiven Enklavenkultur anführt⁶, die es untersagt, mit Außenseitern zu verkehren, neigte sie stets dazu, sich von einer feindlichen (nicht zuletzt religiösen) Andersheit abzugrenzen, als die sie auch ihrerseits erscheinen konnte. Wie von Anderen sich abgrenzendes Leben, in dem man »unter sich« bleiben wollte, sehr leicht in Feindschaft umschlagen kann, zeigte sich anschließend in der griechischen Antike darin, dass man sich Zusammenleben im Innern nur als teleologisch zu einer Art Gemeinschaft bestimmt vorzustellen vermochte – im Gegensatz zu benachbarten Fremden als potenziellen Feinden. So tritt in der aristotelischen *Politik* neben »Land und Leute« von Anfang an auch die womöglich bedrohliche »Nachbarschaft«. Im Innern der eigenen politischen Lebensform (*bíos politikós*) galt diese in der Form von Demen, durch gemeinsame Beratung (*bouleusis*) und abgestimmte Entscheidung (*prohairesis*) zwischen den männlichen Bürgern (*polítai*) etc. als pazifizierbar, nicht aber nach außen. In der Moderne wird das teleologische Grundmotiv des Bestimmtheits zu politischer Gemeinschaft dagegen weitgehend wegfallen (wenn man von einigen Renaissance einmal absieht), so dass die bereits den alten Griechen keineswegs ganz unbekannte Ambivalenz, dass die Menschen »zum Besten wie zum Schlimmsten versammelt«⁷ sind, noch

⁶ J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt/M. 2011, 58, 238.

⁷ J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002, 492.

schärfer hervortritt. Unter neuzeitlichen Voraussetzungen sehen sie sich dazu gezwungen, selbst zu bestimmen, wie sie sich zu dieser Ambivalenz verhalten und als wer sie sich dementsprechend verstehen wollen. Dabei kommt es vielfach zur Abgrenzung von eigenen und fremden Identitäten, die *ihrerseits* in Bezug aufeinander »nachbarschaftliche« Formen annehmen, wobei sich die sozialen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen der Nachbarschaft tiefgreifend gewandelt haben, deren Beschreibungen bis in unsere Gegenwart hinein weit auseinandergehen. Sie schwanken zwischen Diagnosen weitestgehender Zerstörung jeglicher Nachbarschaftlichkeit bis hin zur Anomie einerseits und Hoffnungen auf neuartige, sogar weltweite Nachbarschaften in einer zum großen Dorf werden Welt andererseits, in der alle, zumindest indirekt, mehr oder weniger aufeinander angewiesen und wenigstens insoweit quasi nachbarschaftlich, wenn auch auf Distanz, miteinander verbunden zu sein scheinen.

Die Reaktionen darauf fallen ebenfalls höchst gegensätzlich aus. Während sich die einen Apologien weltweiter Verbundenheit, Kommunikation und Verantwortung hingeben, liebäugeln andere mit radikalen Rückzügen ins Anachoretische und in andere Formen der Unzugänglichkeit und Verborgenheit, weil sie anscheinend fürchten, in nichts mehr auslassenden Programmatiken geheimnisloser Einbeziehung, restloser Integration und wohlmeinendster Inklusion völlig vereinnahmt zu werden. So werden Vorstellungen einer guten Nachbarschaft, in der sich letztlich alle, direkt oder indirekt, im Verhältnis zu allen Anderen wiederfinden sollten, neu-alte Ideale des

Für-sich-Bleibens entgegengesetzt. Während die sich aus indiskreter, zudringlicher und allzu sehr vereinnahmender Nachbarschaft Zurückziehenden es allerdings noch weitgehend in der eigenen Hand haben, inwieweit sie sich überhaupt auf wie auch immer konkret benachbarte Andere einlassen wollen, handelt es sich bei vielfach beklagter Nachbarschaftslosigkeit um eine gewaltvolle Erfahrung, sei es infolge unfreiwilligen Herausfallens aus guter Nachbarschaft, sei es infolge brutalen Ausgestoßenwerdens aus ihr (infolge übler Nachrede, Verleumdung, Denunziation und Verrat), wie es zahllose Opfer der Politik des sogenannten Dritten Reiches erfahren mussten, vor allem Juden, aber auch Hunderttausende von politischen Gegnern, Sinti, Roma, Homosexuellen usw. Hannah Arendt sprach in diesem Zusammenhang von einer unter totaler bzw. totalitärer Herrschaft sich ausbreitenden »Wüste der Nachbarlosigkeit«, Z. Bauman später ähnlich unter Verweis auf Rabbi J. Prinz von »life without a neighbor«.⁸ Prinz hatte es als spezifisch jüdisches »Los« definiert, »nachbarlos zu sein«⁹ – bzw. *geworden zu sein*, nachdem man einmal Nachbarn gehabt zu haben meinte. Nachbarlosigkeit im Arendt'schen Sinne kann allerdings jedem drohen.

Wer aber ist Nachbar:in? Wer kommt als solche(r) in Frage und kann gegebenenfalls (wieder) Nachbar:in werden? Eine direkte Zimmernachbarin oder ein Mitbewohner? Handelt es sich um den aus der sozialanthropologischen Literatur bekannten »Nebemenschen«, den »Mitmenschen« oder Mitbürger, um eine(n) ganz zufällig »Nächste(n)«, uns aber gegebenenfalls völlig Unbekannte(n)? Zunächst ganz unbe-

⁸ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1993, 713; Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaka, New York 1989, 123.

⁹ Vgl. seine Rede *Jüdische Situation – heute*, in: *Jüdische Rundschau XL*, Nr. 31/32 (1935).

kannt könnte auch der *räumliche* Nachbar sein – und bleiben –, auf dessen Nachbarschaft wir unter Umständen gar keinen Einfluss haben. Wie auch immer es zu ihr gekommen sein mag, sie kann sich in einem bloßen, indifferenten Nebeneinander ohne jegliche ›Nähe‹ erschöpfen, so dass Nachbarn einander gar ›nichts anzugehen‹ scheinen, aber auch konkret eine Form annehmen, in der eine(r) sogar zum einzigen Rückhalt des In-der-Welt-Seins wird und insofern besonders ›nahe steht‹, selbst wenn man einander zuvor ganz unbekannt war. Reden wir von Nachbarschaft, so ist zunächst nicht klar, ob es sich im Einzelfall nur um ein äußerliches Nebeneinander oder um eine politische Dimension potenziellen Rückhalts handelt, der die Indifferenz eines bloßen Nebeneinanders durchkreuzen muss, wenn es nicht nur zwischen direkt benachbarten Bürger:innen politisch darauf ankommt.

In *politischer* Hinsicht liegt es in dieser Perspektive nahe, unter Nachbarn »Mitbürger:innen« und umgekehrt Mitbürger:innen als potenzielle Nachbarn zu verstehen. Mitbürger waren es, die den von Böckenförde diagnostizierten »Bürgerverrat« an ihren jüdischen und anderen Zeitgenossen begangen und damit den Weg in deren massenhafte Vernichtung gebahnt hatten. Dieser Verrat ist in dem Maße möglich geworden, wie sich die deutschen Mitbürger nicht zum Schutz der erst Diskriminierten, dann Verhafteten, Deportierten und schließlich zur endgültigen Vernichtung Bestimmten bewegen ließen. Der von ihnen eigentlich zu erwartende Schutz hätte sich in ihrer Widersetzlichkeit gegen all das, angefangen bei der Diskriminierung Anderer, bewähren müssen. Vor allem das war mit der von

Prinz, Arendt und Bauman vermissten Nachbarschaftlichkeit gemeint, gerade nicht etwa eine *bloß räumliche* oder eine *besondere soziale* Nähe benachbart Wohnender, wie sie heute vielfach wieder gesucht wird. Insofern könnte man von *politischer Nachbarschaftlichkeit* sprechen, die Mitbürger:innen vor diskriminierender und weitergehender Gewalt in Schutz zu nehmen verspricht, wenn es darauf ankommt. In dieser Perspektive stellt sich die Erfahrung der Nachbarlosigkeit als die Erfahrung dar, durch Mitbürger nicht vor einer Gewalt geschützt zu sein, die von Praktiken der Diskriminierung ihren Ausgang nimmt und schließlich in vernichtende Politik münden kann.¹⁰

2. *Unausweichliche politische Nachbarschaftlichkeit heute*

Man kann sich nicht nur seine Nachbarn nicht aussuchen, wie es sprichwörtlich heißt; man kann in der Regel auch nicht mehr bestimmen, ob man überhaupt welche haben will. Tatsächlich ist die Welt längst nicht mehr *derart* »groß genug für uns alle«, wie es sich noch Kant vorstellen konnte, dass man Anderen etwa im Fall unüberwindlich erscheinender Konflikte aus dem Wege gehen kann. Unter anderem daraus, dass man das immer wieder versucht hat, erklärte sich Kant die weltweite Besiedelung der Erde. Heute gibt es für Andere weitgehend unzugängliche Refugien, in denen sich die Distanz zu ihnen der Nachbarlosigkeit nähern kann, kaum mehr. Auf der weitestgehend erschlossenen, inzwischen von weit über acht Milliarden Menschen besiedelten Oberfläche der Erde sind diese längst weitgehend zu politischer bzw. im

¹⁰ Dieses Problem haben auch europäische Nachbarländer, wie zuletzt Omer Bartov mit Blick nach Osten gezeigt hat, in: *Genozid, Holocaust und*

Israel: Palästina. Geschichte im Selbstzeugnis, Berlin 2025.

Sinne Kants weltbürgerlicher Nachbarschaftlichkeit geradezu verurteilt. Sie leben in unvermeidlicher Nachbarschaft nunmehr vielerorts geradezu »zusammengepfercht« und wie in den *megacities* der Gegenwart vielfach gleichsam übereinander gestapelt, ohne zu wissen, ob sich »der Baudelaire'sche Wunsch herauszukommen – aus menschlichen Umständen herauszukommen – oder die Sehnsucht, ein *bateau ivre* zu sein, oder eine Seele, deren Begehr es ist, ein noch geschlossenes Universum aufzubrechen«, überhaupt je erfüllen lassen wird, wie es der amerikanische Autor S. Bellow Ende der 1960er Jahre formulierte.¹¹ Wie auch immer sich Einzelne in privates Leben, in eine schwer zugängliche Eremitage oder sonstwie abgeschiedene Lebensform zurückziehen mögen, *politisch* können sie der Herausforderung nicht ausweichen, an benachbarte oder sie umschließende, ihrerseits politisch formierte Gemeinwesen zu grenzen. Die Frage kann nur lauten, wie sie sich dazu verhalten und welches Verständnis von Nachbarschaftlichkeit dabei zum Tragen kommt.

Dabei schwankt man zwischen *völligem Rückzug* einerseits und möglicherweise zu erweiternder, grenzüberschreitender, *offener Nachbarschaft* andererseits, die in der europäischen Geschichte mehrfach zerstört worden ist, nicht nur, aber gewiss besonders im Verhältnis zu Juden, die deshalb von radikaler Nachbarschaftslosigkeit gesprochen haben und sich im Rückzug auf einen eigenen Staat spätestens seit dem Tag der israelischen Unabhängigkeitserklärung vom 14. Mai 1948 vor die Aufgabe gestellt sehen, sich ihrerseits besonders in politischer Hinsicht als »nachbarschaftlich« verstehen zu müssen, wie es auch M. Buber reflektiert hat. Davon, ob und wie das gelingt

oder immer mehr misslingt und nicht einmal mehr versucht wird, wird die zukünftige Existenz nicht nur dieses Staates maßgeblich abhängen, wie es zumindest liberale jüdische Intellektuelle sehen, auf die abschließend in einer allgemeinen Schlussfolgerung Bezug genommen wird.

Zu sei es verächtlicher, sei es resignierter oder »schwermütige[r] Entfernung vom Geräusch der Welt aus einem rechtmäßigen Überdruß« (Kant), wenn man es mit Anderen nicht länger glaubt aushalten zu können, mag man genug Anlass haben. Aber kann die infolgedessen »entfernteste«, zurückgezogenste Nachbarschaft nicht allenfalls in eine Art Bau, Bunker oder Festung führen (wie es Kafka in seinen Erzählungen *Der Nachbar* und *Der Bau* gezeigt hat), ohne der Nachbarschaft selbst dabei wirklich entgehen zu können?

3. In politischer Nachbarschaft – nach deren Zerstörung

Tatsächlich lässt sich die Fiktion des Baus als *extremes Gegenmodell zur offenen Nachbarschaft* verstehen. Diese aber ist unvermeidlich geworden, seitdem die ursprünglich nomadisch veranlagten Menschen lernen mussten, auf einer zunehmend dicht besiedelten Erdoberfläche miteinander auszukommen, ohne sich weiterhin im Konfliktfall aus dem Weg gehen oder ihr Zusammenleben einfach durch Formen der Verdrängung, der Unterwerfung oder der imperialen Beherrschung regeln zu können. An deren Stelle sollten infolge mannigfaltiger kultureller Diffusion, Emigration und Immigration, Flucht und Vertreibung Programmatiken der Assimilation, der Integration und der Inklusion treten, die in der einen oder anderen Weise ein *Nebeneinander*

¹¹ S. Bellow, *Mr. Sammlers Planet* [1969], Reinbek bei Hamburg 1973, 176.

in wirklicher Koexistenz¹² sich gegenseitig als verschieden und fremd Wahrnehmender und Respektierender ermöglichen könnten.

H. Brunkhorst hat vorgeschlagen, sich eine darauf zu gründende weltweite »Solidarität unter Fremden« als eine (kosmo-) politisch »erweiterte Nachbarschaft«¹³ vorzustellen. Konnte man auf Nachbarschaft aber noch derart wie auf eine politische Ressource zurückgreifen, nachdem sie zuvor geradezu »zerstört« und allenfalls »wiederzufinden« bzw. »neu zu bilden« war, wie Heinrich Böll in seinen Frankfurter Vorlesungen im Rückblick auf die Zeit der Weltkriege und darüber hinaus auf Kafka diagnostizierte¹⁴, bei dem statt von ungefährdeter und allenfalls auszudehnender Nachbarschaft von einem allgemeinen Sturz ins Ungewisse und Leere die Rede war, wie man ihn schon bei Hölderlin und anschließend bei vielen Autoren beschrieben findet, die sich mit der »Zerstörung des [geschlossenen] Kosmos« des Mittelalters auseinander gesetzt hatten? Und war diese Leere nicht wie bei Hermann Broch als »nachbarlose Einsamkeit«¹⁵ gedeutet worden, der in der Moderne umso weniger zu entkommen sein würde, als man sich ihres existenziellen Grundes in der Sterblichkeit bewusst wurde, die ihrerseits einer radikalen Nachbarlosigkeit überantwortet zu werden drohte?¹⁶ Genau so ließ sich die Rede von einer radikalen »Verlassenheit« deuten, der Millionen bis in ihr Sterben hinein gewalt- sam ausgeliefert werden sollten.¹⁷

Die Auffassungen in der Frage, wie es um die Nachbarschaftlichkeit der Menschen als solche bestellt ist, gehen seither weit auseinander. Während manche ohne große Bedenken auf sie bauen wollen und sie sogar als Basis globaler, im Sinne Kants weltbürgerlicher Koexistenz in Anspruch nehmen, in der, vielfach medial vermittelt, praktisch jeder – wenn auch unter temporalisierten Bedingungen nur noch vorübergehend – zum Nachbarn des Anderen wird, so dass sich die ganz Welt wie ein Dorf ausnehmen kann (während die traditionellen Dörfer seit langem im Verschwinden begriffen sind), sehen andere sie sich infolge spezifisch »moderner« Vereinsamung und kollektiver Gewalt geradezu auflösen. In unterschiedlichsten Diagnosen kam allerdings eher selten in den Blick, was Nachbarschaftlichkeit als solche überhaupt ausmacht, durch die solche Koexistenz praktisch einzulösen wäre.

Unter heutigen Umständen wird es auf jeden Fall unumgänglich, sich zu wie auch immer konkret sich darstellender, asymmetrischer oder gegenseitiger, innerer oder äußerer, freundlicher oder feindlicher Nachbarschaft als solcher zu verhalten, auch und gerade dann, wenn man weiterhin »für sich« bleiben will, gegebenenfalls sogar als ganzes Volk, als Nation oder als Staat. Dabei wird dies Folgen dafür haben, als *wer* man sich unter diesen Umständen versteht. Der kanadische Philosoph C. Taylor hält es für unbestreitbar, dass die Identi-

¹² Vgl. E. Fink, *Existenz und Coexistenz. Gesamtausgabe Bd. 16*, Freiburg, München 2018; J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004; Vf., *Sozialphilosophie. Einführung*, Baden-Baden 2025, Kap. V.

¹³ H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt/M. 1997, 61.

¹⁴ H. Böll, *Frankfurter Vorlesungen*, München 1977, 50, 53, 56 f.

¹⁵ H. Broch, *Die Schuldlosen. Roman in elf Erzählungen*, Frankfurt/M. 1974, 268.

¹⁶ Vgl. V. Jankélévitch, *Der Tod*, Frankfurt/M.

2005, 38 f.

¹⁷ Vgl. zum Begriff der Verlassenheit Vf., *Unaufheb- bare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. X; Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Freiburg, München 2018, sowie Vf., *Europäische Ungastlichkeit und »identitäre« Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.

täts-Frage, nicht *was*, sondern *wer* man ist, wenn nicht ganz, so doch maßgeblich mitbestimmt wird durch die Frage, *wo* man lebt.¹⁸ Der jeweilige, wie auch immer konkret bewohnte, in Beschlag genommene und angeeignete Lebensort und -raum aber steht unvermeidlich in nachbarschaftlichen Relationen zu anderen Orten und Räumen, wo die Fragen, *wie* und als *wer* man lebt, anders beantwortet wird, so dass sich das konfliktträchtige Problem stellt, *in welcher Art von Nachbarschaft* man lebt.

Als bloße *partes extra partes* können Menschen selbst dann nicht nebeneinander existieren, wenn sie *scheinbar* in völliger Gleichgültigkeit bzw. Indifferenz ohne irgendwelche Rücksicht aufeinander leben. Denn Gleichgültigkeit bzw. Indifferenz lässt immer die Deutung zu, dass in ihr eine wie auch immer geartete *Rücksicht möglich wäre, die ausbleibt bzw. fehlt*. Verdankt sich die Gleichgültigkeit des gleichgültigen Nachbarn nicht einer ständigen *Vergleichgültigung* dessen, was keineswegs ›an sich‹ gleichgültig ist? Konfrontiert mit einer solchen Frage, könnte er das rundweg bestreiten und darauf bestehen, nur ›für sich‹ leben und ›in Ruhe gelassen‹ werden zu wollen, auf diese Weise aber nichts daran ändern, dass das von anderer Seite als sogar gewaltträchtige Form von Ignoranz und Rücksichtslosigkeit (im moralischen Sinne des Wortes) gewertet werden kann.

Radikaler Dissens in der Frage, um was es sich ›wirklich‹ handelt, ist so gesehen nicht auszuschließen und lässt es ratsam erscheinen, von vornherein in Betracht zu ziehen, wie Andere das nachbarschaftliche Verhältnis wahrnehmen und bewerten, auch wenn man es selbst gänzlich ›neutral‹ und nur in diesem Sinne ›gleichgültig‹ auffasst. Wer aber in Rechnung stellt, dass An-

dere davon eine grundsätzlich andere Auffassung haben können, hat schon Rücksicht genommen, wenn auch vielleicht nicht in einer aktiven, das nachbarschaftliche Verhältnis als solches beachtenden und ›pflegenden‹ Form.

Dessen ungeachtet kursieren gegenwärtig die gegensätzlichsten Auffassungen von sozialer und politischer Nachbarschaft. Darunter solche, die rigorosen Grenzziehungen exklusiver Zugehörigkeiten das Wort reden, aufgrund derer die Betreffenden ganz allein über lokale Grenzen der Nachbarschaft entscheiden wollen, in der Regel durch konsequentes Fernhalten Fremder im Namen einer identitären Ideologie, die ein abstraktes, mit kulturellem Leben tatsächlich vollkommen unvereinbares Fürsich-Bleiben verteidigt. Gerade das läuft sozialer Nachbarschaft als solcher bereits zuwider, denn dabei handelt es sich immer und unvermeidlich um eine mindestens zweiseitige Angelegenheit. Niemand kann Nachbar Anderer sein, ohne zugleich auch als deren Nachbar in Frage zu kommen (was auch deren Nachbarn, als Dritte, ins Spiel bringt). Wer über entsprechende soziale, politische und rechtliche Grenzen ganz einseitig befinden will, programmiert ein nachbarschaftliches Missverhältnis geradezu vor, das in die Zerstörung guter bzw. akzeptabler Nachbarschaft selbst zu münden droht. Nachbarschaft ist ein unvermeidlich gegenseitiges Verhältnis, das damit unvereinbar sein muss, es ganz einseitig selbst und zu eigenen Bedingungen bestimmen zu wollen.

Diese Bedingungen reduzieren sich heute weniger denn je auf solche eines bloß räumlich vorzustellenden Nebeneinanders. »Rechtsverletzungen« etwa, die in weltbürgerlicher Perspektive jede(n) angehen, wur-

¹⁸ C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1996, 55.

den Kant zufolge bereits im 18. Jahrhundert weltweit als solche wahrgenommen und nicht länger mit Gleichgültigkeit quittiert. Das Gleiche galt seinerzeit für naturbedingte Desaster wie das Erdbeben von Lissabon. Und heute gilt es erst recht für eine Vielzahl kollektiver, naturbedingter oder menschlicher Gewalt entspringender Gefahren und deren vielfach katastrophale Folgen. Deren Wahrnehmung führt nicht gleich zu einer »Annullierung« jeglicher Ferne¹⁹ und insoweit zu einer Auflösung jeglicher Nachbarschaftlichkeit »confounding difference and distance«²⁰, hat aber eine *durch Ferne vermittelte Nähe* zur Folge, die auch das Nachbarschaftliche als solches neu zu denken zwingt. Wie schwierig das ist, zeigen u.a. Überlegungen von Günther Anders zu den Atombombenabwürfen über Hiroshima und Nagasaki.

»Jetzt weiß ich, was Nachbarschaft ist«, schrieb er nach diesen Ereignissen (*Hiroshima*, 13) – als ob er gerade durch die Auslöschung zigtausender, ihm völlig unbekannter Opfer zu *deren* Nachbar geworden wäre. Dann aber zieht er unvermittelt ein ganz anderes Register der Nachbarschaft: Selbst am Polarkreis, wo die Amerikaner Basen für ihre Atombomberflotte installiert haben, gebe es scheinbar gar keine »richtige Einsamkeit« mehr, wenn man dank modernster Navigations- und Kommunikationsmittel »pausenlos in unmittelbarster Nachbarschaft und Tuchfühlung mit den Mitmenschen« bleiben könne. Was sind da noch »lumpige 600 Meilen« wie die Entfernung Wien–Frankfurt? »Du brauchst nur anzuklopfen, und der gute Nachbar« da oder dort »wird [...] anfragen, was er für dich tun könne« (ebd.). Kann aber Kommunikation über große Distanzen hinweg

wirklich zu nachbarschaftlicher Unmittelbarkeit führen? Noch dazu in Bezug auf völlig Unbekannte, unter ihnen Überlebende wie die von Hiroshima und Nagasaki, für die man nur noch vor Ort, aber gewiss nicht aus der Entfernung von tausenden von Kilometern »etwas tun« konnte? Zweifellos haben inzwischen weltweit in Echtzeit funktionierende Kommunikationsmedien die Reichweite technisch vermittelter Nachbarschaft erheblich erweitert. Aber sind dadurch alle Menschen (gleichermaßen) zu Nachbarn »just around the corner« geworden (ebd., 19, 338)? Entstand auf diese Weise eine »Nachbarschaftswelt« *Gefährdeter*, sich im Wissen um ihr gemeinsames Gefährdetsein miteinander Solidarisierender – gemäß der Devise: »Wir alle müssen uns zusammentun, um uns vor einander zu schützen« (ebd., 21, 381)?

Um ein einfaches *Verschwinden jeglicher Ferne* konnte es sich weder in räumlicher noch gar in sozialer oder in kosmopolitischer Hinsicht (wie Anders sie hier im Blick hat) handeln. Letztere hat vielmehr zumindest bei jenen, die zu ermitteln versuchen wollten, was für eine Zäsur das Jahr 1945 für alle Menschen weltweit bedeuten musste²¹, eine *neue Nähe in der fortbestehenden*, auch dank weltweiten Flugverkehrs *leichter zu durchquerenden, aber dadurch allein keineswegs überwindbaren Ferne* gestiftet. Es entstand (vielleicht nicht zum ersten Male überhaupt) ein weltweites Bewusstsein des Gefährdetseins aller angesichts einer nach wie vor ungeachtet welt- und völkerrechtlicher Beschränkungsversuche privilegierten Tötungsmacht, die wie bei den obersten Repräsentanten der Atommächte und zuvor schon in Formen »totalitärer« bzw. »totaler« Herrschaft, wie sie Hannah Arendt be-

¹⁹ G. Anders, *Hiroshima ist überall*, München 1995, 3.

²⁰ Vgl. S. Harvey, *Orbital*, Dublin 2024, 19.

²¹ Vgl. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach 1945. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

schrieben hatte, einigen Wenigen zu Gebote stand.

Dieses Bewusstsein vermochte weltweite, gegen diese Gefährdungen sich richtende Solidarisierungspotenziale zu aktivieren. Aber infolgedessen konnten keineswegs alle Menschen umstandslos zu Nachbarn aller Anderen werden, wie es Anders suggeriert. Zumindest zu direkten Nachbarn können niemals allzu zugleich werden. Nachbarschaft impliziert eine soziale und politische Topografie, in der zu keiner Zeit alle Nachbarn meiner Nachbarn auch meine direkten Nachbarn sein können. Eine erweiterte (häusliche, städtische, kommunale, regionale, nationale...) Nachbarschaft bezieht zwar indirekte Nachbarn mit ein; unvermeidlich grenzt sie aber früher oder später an Verhältnisse zu Unbekannten, bloßen Mitbürgerinnen und Zeitgenossen, die in der Regel gar nicht mehr »unvermittelt« bzw. von Angesicht zu Angesicht als Nachbarn in Erscheinung treten können, wie es bei benachbartem Leben in der Nähe grundsätzlich möglich ist. Im übertragenen Sinne können auch anonyme Zeitgenossen allerdings als (indirekte) Nachbarn in Betracht kommen, insofern sie uns in politischer Hinsicht etwas angehen (müssen) und insofern das möglicherweise auch umgekehrt gilt.

Typischerweise ist genau das der Fall, wenn Fremde in der Nähe in Erscheinung treten und dabei als Flüchtlinge, Migranten oder Siedler die Frage aufwerfen, welche Bedeutung es konkret hat, »neben« jemandem zu leben, so dass die topografische Dimension der Nachbarschaft nicht zu ignorieren ist (wie es bspw. bei G. Anders der Fall zu sein scheint). Spätestens wenn sie über einen legalisierten Aufenthaltsstatus verfügen, werden Flüchtlinge ebenso wie Migranten auf die eine oder andere Weise zu Nachbarn Anderer, die sie aufnehmen

oder auch nur dulden, weitgehend ohne dass die Einen die Anderen dabei jeweils aussuchen könnten. So komplex und unterschiedlich die Nachbarschaftsverhältnisse vor Ort auch ausfallen mögen, eines ist dabei gewiss: Sie werden mehr oder weniger misslingen, wenn man sich nicht (beidseitig) zur Nachbarschaftlichkeit als solcher auch verhält; und zwar so, dass sie auch gelingen kann. Was das heißt, muss allemal vor Ort jeweils erst herausgefunden werden. Dafür gibt es kein Rezept. Schon gar nicht, wenn es darum geht, ein ganzes Kollektiv, eine Ethnie, ein Volk oder eine Nation auf dem Boden Anderer neu anzusiedeln, mit denen derselbe Lebensraum geteilt werden muss, weil die Möglichkeit gar nicht besteht, sich mit einem vermeintlich einfachen Nebeneinander zu arrangieren. Genau das war und ist weiterhin infolge der ersten zahlreichen Auswanderung von Juden nach Palästina seit den 1880er Jahren, die anschließend durch den zionistischen Entwurf eines Judenstaates und das Altneuland-Projekt Herzls verstärkt wurde, sowie nach 1945 infolge der Shoah und aufgrund der darauffolgenden Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 der Fall.

Folgen wir den erwähnten Deutungen von Prinz, Arendt und Bauman, so handelt es sich um den historisch einmaligen Fall eines Volkes, das sich nach 1945 politisch *als ganz neuer Nachbar völlig Fremder* zu etablieren versuchen musste, *nachdem es selbst in völlige Nachbarlosigkeit gefallen war* und sich vor nichts so sehr fürchten musste wie vor der Wiederholung derselben Erfahrung. Wie sollte es sich, nachdem Juden nirgends bzw. nach dem bekannten Spruch Chaim Weizmans »nur noch auf dem Monde si-

cher« sein konnten²², demnach unter nationalen und staatlichen Vorzeichen vor Ort als nachbarschaftliches Volk in der Nachbarschaft Fremder etablieren können, von deren Nachbarschaft *gar nichts oder das Schlimmste* zu befürchten sein müsste, wie es die vorherige Erfahrung der Nachbarlosigkeit gelehrt zu haben schien?

Vielleicht liegt darin das bis heute unge löste Kernproblem der Existenz des Staates Israel, dessen Bevölkerung überwiegend nicht darauf vertrauen mag, dass es sich mit (politischer) Nachbarschaft je *anders* verhalten könnte und die daher zumindest in politisch einflussreichen Teilen bis heute dazu neigt, sich in souveräner staatlicher Form gegen alle Widerstände auch unter Verzicht auf jegliche positive Nachbarschaft behaupten zu wollen. Vor diesem Hintergrund interessiert nun die Frage, ob sich jüdisch-politischem Denken – hier speziell Bubers – Hinweise darauf entnehmen lassen, dass dies ein fataler Weg ist, den man gar nicht erst zu beschreiten versuchen sollte, weder Juden noch ihre palästinensischen Nachbarn oder sonstwer.

4. Zu Bubers »nachbarschaftlichem« Denken

Wie sich Buber zum gänzlich unerwarteten, trotz gewisser Vorzeichen für »unmöglich« gehaltenen Versuch der Vernichtung der Juden durch Nazi-Deutschland verhalten hat, ist von anderen bereits detailliert beschrieben worden. Deshalb soll hier nur kurz daran erinnert werden. Sein Verhältnis als Jude zu den deutschen Mitbürgern stellte sich Buber zunächst in Begriffen einer »Symbiose« vor, deren Ende er dann

1939 feststellen musste.²³ Nach Jahren der Lähmung in Anbetracht eines deutschen Volkes, das ihm geradezu »gesichtslos geworden« schien, und insbesondere angesichts einer Mittäterschaft, mit der er »die Dimension des menschlichen Daseins« nur noch »zum Scheine gemein[sam]« zu haben meinte²⁴, findet er – möglicherweise verfrüht – zurück zum Vertrauen in ein dialogisches Verhältnis wenigstens zu jenen jüngeren Deutschen, die sich über die zwischen 1933 und 1945 aufgerissenen »Abgründe zwischen Mensch und Mensch«²⁵ klar zu werden versuchten, offenbar nach wie vor davon überzeugt, dass das, was Buber als »zwischenmenschliches, echtes Gespräch« auffasste, auch diesen Abgrund sollte überbrücken können – vorausgesetzt, es wird überhaupt gesucht.

Es liegt hier nahe, Buber so zu verstehen, als sehe er gerade darin, *im Aufgeschlossensein für ein solches Gespräch*, das, *was menschliche Nachbarschaftlichkeit* wenn nicht als solche ausmacht, so doch *überhaupt erst möglich macht* – ganz unabhängig von räumlicher Nähe, von genealogischer, ethnischer, religiöser oder nationaler Zugehörigkeit und von konkreten, sei es freiwillig oder gezwungenermaßen segregierten, sei es durchmischten oder homogenisierten Verhältnissen des Wohnens neben- oder miteinander. In diesem Aufgeschlossensein vor allem manifestiert sich demnach jene Hinwendung zum Anderen als Anderem, angesichts seiner unverfügbaren und unaufhebbaren Alterität, die Buber in seinen dialogischen Schriften als *Anderheit*²⁶ bestimmt und von der bloßen Andersheit von Dingen abgesetzt hatte, die man unterscheiden und miteinander vergleichen kann. Dabei

²² Vgl. Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, 29, 34, 117.

²³ M. Buber, *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose* (Januar 1939), in: *Politische Schriften*, Frankfurt/M. 2010, 735 ff. [=PS].

²⁴ M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1965, 219.

²⁵ M. Buber, *Hinweise. Gesammelte Essays*, Zürich 1953, 315 f.

²⁶ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962, 207, 233.

wurde zunächst nicht klar, ob man diese Anderheit auch *politisch* ernst zu nehmen habe, derart eng bindet Buber sie immer wieder an das sogenannte *Zwischenmenschliche*, dessen ›Zwischen‹ sich in der Tat zunächst nur im Verhältnis zu *einem* Anderen, »Du« genannt, ereignen sollte. Zudem erweckt Buber gelegentlich den Eindruck, es gebe letztlich überhaupt nur ein »Du«, und zwar ein »unbedingtes«, nämlich Gott, und insofern brauche man die menschliche Pluralität, die er selbst auch als »Vielheits-Anderheit« (ebd., 235) bezeichnet hatte, nicht besonders wichtig zu nehmen.

Ein wenigstens indirekter Zusammenhang zwischen Bubers Begriff der Anderheit und seinem Denken des Politischen lässt sich aber ausmachen, m. E. vor allem dort, wo Buber davor warnt, das Politische von Unbedingtem überwältigen zu lassen. In der Nachfolge Herzls bekannte sich Buber – mit vielen kritischen Vorbehalten allerdings – zum Projekt eines jüdischen Nationalstaats. Auch er gab sich dabei, wie so viele andere Einwanderer nach Palästina, zunächst einer gewissen geo-politischen Naivität des frühen Zionismus hin, der sich dann überrascht davon zeigte, dass dort tatsächlich Palästinenser leben. Schon im auf das Jahr 1929 datierten Text über *Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina* heißt es dazu in einer symptomatischen, deshalb oft zitierten Bemerkung: »Es wird erzählt, Max Nordau habe einmal genaues darüber erfahren, daß es Araber in Palästina gäbe, und da sei er entsetzt zu Herzl gekommen und hätte ihm gesagt: ›Das wußte ich ja nicht, daß das so ist; dann tun wir ja Unrecht!«²⁷ – wenn wir ihr Land nicht nur besiedeln, sondern auch besetzen und wegnehmen... Buber fügt sinngemäß hinzu:

Gewiss tue man so Unrecht, aber eben nicht *mehr*, als es zum Leben bzw. Überleben vor Ort unbedingt nötig sei. Zu weitergehendem Unrecht dürfe es keinesfalls kommen. Dabei verlangt er, die Perspektive zu wechseln und sich vorzustellen, »daß *wir* in Palästina wären und die *anderen* kämen zu uns [...]« (PS, 74, 529). Runde zehn Jahre später (1939) besteht er darauf, dass Palästina, so wie es in der Bibel vorkommt, kein geographisches Gebiet sei, sondern »im Herzen« der Juden wohne, was ihnen aber nicht das Recht gebe, sich ohne »Zustimmung der Araber nieder[zu]lassen«, wo diese bereits ansässig sind (PS, 93). Im Übrigen solle man deren Gastlichkeit nicht übersehen, mahnte Buber bereits 1929 an (PS, 534).

Die von Buber in Betracht gezogenen politischen Lösungen – von denen man als solchen heute kaum noch zu sprechen wagt, derart verfahren stellt sich die aktuelle Lage nach dem Terrorangriff der Hamas vom 7. Oktober 2023 und nach der völkerrechtswidrigen, von vielen inzwischen als genozidal eingestuften Umsiedlungs- und Vertreibungspolitik der Regierung unter Netanjahu in Gaza sowie nach den von ihr gebilligten fortlaufenden Enteignungen im Westjordanland durch radikale jüdische Siedler dar²⁸ – reichen von der Suche nach einem *modus vivendi* mit den Arabern (PS, 65) über eine zwischenzeitlich entgiftete Entpolitisierung der Beziehungen zu ihnen (PS, 163) bis hin zu Projekten eines binationalen Staates (PS, 168) in ›gutnachbarschaftlichen‹ Verhältnissen gegenseitiger Anerkennung, die gewiss nicht nur die staatliche Existenz als solche, sondern auch das unendliche Leid betreffen müsste, das man einander angetan hat.

²⁷ Vgl. G. Wehr, *Martin Buber. Leben. Werk. Wirkung*, Zürich 1991, 264, sowie 319 ebd. zu N. Goldmann.

²⁸ Gegen dergleichen hatte Buber frühzeitig energisch Protest eingelegt (vgl. PS, 204 f.).

5. *Zur politischen Gegenwart israelisch-palästinensischer Nachbarschaft*

Während an solcher Anerkennung sowohl auf palästinensischer als auch auf jüdischer Seite immerhin Minderheiten arbeiten, werden sie von Feinden im jeweils eigenen Lager tödlich bedroht, die jedes Nachgeben als Verrat an der eigenen Sache werten, welche sie kompromisslos verteidigen. So lassen radikalisierte Palästinenser nicht vom Terror ab, während radikal-orthodoxe Juden den ganzen Sinn ihrer politischen Existenz allein in der »vertikalen« Beziehung zu ihrem Gott erkennen wollen und selbst vor einer Rhetorik der »ethnischen Säuberung« nicht zurückschrecken, die lautstark bekundet, dass man sich über jegliche (palästinensische) Nachbarschaft glaubt ein für allemal hinwegsetzen zu können.²⁹

Heute müssen wir bedrückt die Vorherrschaft von Ideologien der Nachbarschaftslosigkeit im Nahen Osten feststellen, wo auf palästinensischer wie auch auf israelischer Seite innere Opposition kaum eine Chance hat, sich genug Gehör zu schaffen, die an einem guten nachbarschaftlichen Verhältnis interessiert ist, statt immerfort auf einen »finalen« Sieg über die jeweiligen Feinde zu setzen. Was den Iran angeht, der unter der Herrschaft des Mullah-Regimes einen tödlichen Antisemitismus propagiert hat, so handelt es sich immerhin um ca. 90 Millionen Menschen, von denen die meisten sowohl dieses Regimes als auch der anti-israelischen Feindschaft längst überdrüssig zu sein scheinen, wenn man aktuellen Berichten glauben darf. Alle diese Menschen bzw. deren »Zivilisation« auslöschen zu wollen (wie es zuletzt aus Washington zu hören war), erscheint ohnehin als gänz-

lich aussichtsloses Unterfangen. Wer nicht davon ablassen will, verurteilt auch die eigenen Kindeskiner zu schier endloser Verfeindung.

Auf palästinensischer wie auch auf israelischer Seite hat man es offenbar mit der Vorstellung zu tun, nicht nur jetzt, sondern für alle Zukunft werde es möglich sein, ganz ohne die feindlich gesonnenen Anderen auszukommen, die man vertreiben, um ihre Lebensgrundlagen bringen oder geradewegs »liquidieren« will, ohne zu bedenken, welche Saat immer neuer Verfeindungen man damit in eine unabsehbare Zukunft noch Ungeborener ausstreut, die von all dem gar nichts wissen können und nicht zu fragen sind, ob sie unter solchen Bedingungen endloser Verfeindung neben Anderen würden leben wollen. So zeichnen sich auf beiden Seiten Ideologien ab, welche noch die eigenen Kindeskiner für alle Zeiten zu einer Nachbarlosigkeit verurteilen müssten, die das vollständige Scheitern aller Bemühungen um so etwas wie (politische) Koexistenz vorprogrammiert.

Was Buber betrifft, so ist nicht zu leugnen, dass auch ihm ein gewisser Radikalismus eigen war, der gelegentlich geradezu anti-politisch anmutet; so wenn er es vollkommen ablehnt, irgendetwas zu »dulden, was sich zwischen uns [Juden] und die Verwirklichung Gottes stellt« (PS, 335), und wenn er von der »Vernichtung alles Halben« im »verzehrende[n] Feuer der Unbedingtheit« spricht (PS, 299), das sich der »Verbannung in eine Welt des Widersinns« und der »Vertriebenheit« (*Galuth*) widersetzen müsse (PS, 424, 457). Schließlich sympathisiert er scheinbar auch mit einer »Religiosität der Tat«, der gar nicht daran gelegen ist, »was getan wird, sondern daran, ob es in menschlicher Bedingtheit oder in gött-

²⁹ Siehe dazu die aktuelle Analyse von M. Zimmermann, *Niemals Frieden? Israel am Scheideweg*, Ber-

lin ²2024.

licher Unbedingtheit getan wird« (PS, 269), so dass »nicht die Materie der Handlung«, sondern »nur ihre Weihung entscheidet«. Demzufolge soll gelten: »Jede Handlung ist heilig, wenn sie auf das Heil gerichtet ist. Die Seele des Täters allein bestimmt das Wesen seiner Tat. Damit erst ist die Tat in Wahrheit zum Lebenszentrum der Religiosität geworden. Und zugleich wird das Schicksal der Welt in die Hand des Täters gelegt« (PS, 270).

Diese Zeilen könnten sich auch geradewegs als Rechtfertigung einer unbegrenzten Selbstgerechtigkeit religiösen Lebens lesen lassen, in dem ›Adressaten‹ eigenen Tuns einschließlich beliebiger Opfer gar keine Rolle mehr spielen, *weil man selbst schon die »Tat« als solche geheiligt hat*, um sie anschließend als *an sich* »heilige« zu begreifen. So aber beschwört man eine religiöse Gewalt herauf, der sich Buber selbst widersetzt hatte, wo er verlangte, sich an die Stelle der Anderen zu versetzen, um von ihnen her – so fremd sie auch in jeder Hinsicht sein mögen – zu ermitteln, was das eigene Tun, Siedeln, Besetzen, Vertreiben usw. bedeutet.

In der Tat kann von *Politischen Schriften*, unter deren Titel man zahlreiche Essays, Vorträge und Reden Bubers zusammengetragen hat, nur die Rede sein, wo in diesem Sinne die Alterität der Anderen, ihre »Vielseitigkeits-Anderheit« (wie Buber sie nennt), mit bedacht wird, statt das eigene Leben ganz

und gar und wirklich bedingungslos einer ›vertikalen‹ Ausrichtung zu unterwerfen, deren Kehrseite wiederum eine Art von Nachbarschaftslosigkeit sein müsste – zumindest dann, wenn die eigene Religiosität nicht ihrerseits so begriffen wird, dass sie die Beziehung zum konkret in der Welt begegnenden Anderen gleichsam *durchqueren* muss, statt sich *direkt* auf einen nirgends in der Welt anzutreffenden »ganz Anderen« beziehen zu wollen. In dieser Versuchung steht religiöses Denken immer wieder³⁰; und man kann sich fragen, ob sich Philosophen wie Buber oder auch Levinas, die sich dieser Versuchung bewusst gewesen zu sein scheinen, ihr konsequent genug widersetzt haben. Immerhin: Levinas hat trotz seiner Buber noch radikalierenden Rede von der unaufhebbaren Exteriorität des Anderen mehrfach betont, *Sozialphilosophie* betreiben zu wollen, die die konkrete Nähe des in der Welt begegnenden, leibhaftig existierenden Anderen niemals einfach überspringt³¹, auch wenn sie gerade in dieser Nähe dann eine irreduzible Ferne entdeckt³², die daran zweifeln lässt, ob uns je jemand ganz vertraut werden kann wie – scheinbar – wenigstens ein eigenes Kind, eine Verwandte oder eben ein Nachbar, dessen Woher und Wohin man gegebenenfalls auch dann nicht kennt, wenn er jahrelang unsere Wege gekreuzt hat oder bloß in seinem ›Bau‹ zu vermuten war.

³⁰ Vgl. S. Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, London 2005, wo vom *totaliter aliter* oder »wholly wholly other« die Rede ist. Zur sozialphilosophischen Kritik solcher Rede vgl. Vf., *Umsonst ›gegeben‹? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024/²2016, 561.

³¹ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987, 91, 108, 282. Wird diese Nähe nicht bedacht, könnte auch die radikale Anderheit, die speziell für Juden in Anspruch genommen worden ist (vgl. Vf., *Die Gewalt und ›wir‹. Sozialphilosophische Beiträge*

zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten, Baden-Baden 2024/²2016. Kap. XVIII, 5), wieder auf eine Art ›luftiger‹ Existenz hinauslaufen und an jene jüdischen »Luftmenschen« erinnern, denen man jegliches irdisches ›Verortetsein‹ abgesprochen hat. Wie lebensgefährlich derartige Rede schließlich werden konnte, hat N. Berg gezeigt in seiner Studie *Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher*, Göttingen 2008.

³² E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München ²1987, 242 ff.

Wie auch immer und von welcher Seite auch immer man eine religiöse Unbedingtheit rechtfertigen und begründen will, auf die Gefahr hin, es nur mit Bedingtheiten zu tun zu bekommen³³, man muss diese ernst nehmen und kann allenfalls versuchen, sie gleichsam zu durchqueren, wenn man vermeiden will, geradewegs einer religiös motivierten Gewalt das Wort zu reden, die zur besagten pluralen Alterität anderer Anderer gar kein Verhältnis mehr hat; jedenfalls kein nachbarschaftliches, das sich zu ihnen als Anderen möglichst ›offen‹ verhält und nur darum auch Spielräume einer Begegnung oder eines Gesprächs wird eröffnen können, nach denen Buber so sehr gesucht hat.

Doch von solchen Spielräumen schriftlich handeln ist eines; sich auf sie wirklich einzulassen, doch etwas anderes. Nach Jahrzehnten unzähliger Gewalttaten von vielen Seiten, im Fall Israels und Palästinas mit der Beihilfe einer ganzen Reihe von *proxies* verübt, die von der Gewalt profitiert haben, gibt es keine einfach praktikablen, richtigen Lösungen mehr. Vielleicht aber noch mit Blick auf die Kinder und Kindeskiner auf allen Seiten, die unverschuldet dafür zu büßen hätten und denen man abgrundtiefe Verfeindungen gleichsam vererbt, wenn nicht *Wege zum Eingeständnis* dessen gesucht werden, was man den Anderen angetan hat.³⁴ Noch weit vor jeder effektiven Befriedung der nachbarschaftlichen Verhältnisse ist das das Schwierigste überhaupt, woran auch die weitaus meisten

Staaten der Welt scheitern³⁵, die ihre Zukunft allenfalls noch auf biologisch erzwungenen Vergessen gründen – durch Aussterben der Opfer fremder Gewalt, für die niemand Verantwortung übernehmen will, nicht einmal in den zunächst unbelasteten späteren Generationen der Nachfahren diverser Täter und Mitläufer.

Bis es soweit ist, wird man gegebenenfalls in unversöhnlicher Gegnerschaft verharren, möglichst getrennt voneinander, sich im Eigenen einhausen wie in einem Bau oder in einer Festung, wo die Paranoia gedeiht, die auch durch ständiges Ausspionieren eines vermutlich feindlich gesonnenen Nachbarn nicht zur Ruhe kommt. Dieser gräbt sich bei Bedarf, wie in Gaza und im Iran geschehen, weiter ein und wird es nicht zulassen wollen, dass man seine letzten Absichten erkennen kann. So zwingt man sich gegenseitig, voneinander das Schlimmste zu erwarten und gewinnt eigene Identität vor allem *dadurch* – demzufolge in weitestgehender Abhängigkeit gerade von jenen, die man am meisten ablehnt und mit deren Koexistenz auf der Erde man sich so wenig abfinden kann, dass man den Feinden nur eine »Endlösung« angedeihen lassen will, die Vernichtung ›für immer‹, von der sie sich niemals mehr erholen können sollen. Ein Kollektiv, das sich auf einen derart abschüssigen, zu finaler Gewalt verleitenden Weg begibt, hat am Ende außer der radikalen Zurückweisung der Feinde gar nichts Eigenes mehr, das nicht von ihnen abhängig wäre.³⁶ Auch

³³ Vgl. Vf., M. Staudigl (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.

³⁴ Siehe dazu v. Vf., *Ruinierte Nachbarschaftlichkeit und ihre Folgen. Anmerkungen zu Omer Bartovs entwaffneter Erinnerung – mit Rücksicht auf Israel und Palästina, Osteuropa und ›uns‹*; praefaktisch.de/002e/ruinierte-nachbarschaftlichkeit-und-ihre-folgen-anmerkungen-zu-omer-bartovs-entwaffneter-erinnerung-mit-ruecksicht-auf-is-

rael-und-palaestina-osteuropa-und-uns (31. Juli 2025), sowie die Rezension d. Vf. in: *Zeitschrift für Politik*, Nr. 4 (2025), 491–494.

³⁵ Vgl. dazu die Zwischenbilanz von N. Epplée, *Die unbequeme Vergangenheit. Vom Umgang mit Staatsverbrechen in Russland und anderswo*, Berlin 2023.

³⁶ In diese Richtung gehen auch die Überlegungen von R. Leshem, die er zu den Folgen des im Oktober 2023 erfolgten Hamas-Terroranschlags ent-

so kann es seine eigene Existenz und Identität untergraben. Gute Nachbarschaft, ob zwischen zwei Einzelnen oder zwischen Ethnien, Religionen und Staaten, würde sich demgegenüber mindestens dadurch auszeichnen, dass sie sich von Anfang an dem widersetzt, auf einen solchen Weg zu geraten.

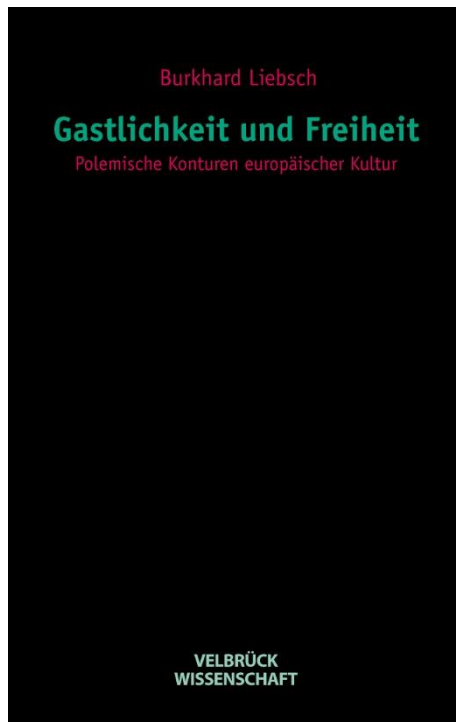
Gewiss kann das von Martin Buber bis hin zu Omer Bartov gelobte Zuhören, das sich auf befremdende Geschichten Verfeindeter einlässt und sie erträgt, allenfalls ein Anfang sein, ohne dass gleich klar wäre, wie man es aushalten soll, dass man sie vielfach falsch, verzerrt und irreführend findet. Genauso wenig liegt auf der Hand, wie zu vermeiden ist, dass es bei einer bloßen Konfrontation von nicht miteinander zu vereinbarenden Geschichten und Gegen-Geschichten bleibt. Immerhin erscheint es nicht gänzlich ausgeschlossen, dass man im Verlauf eines langen Prozesses, in dem alle beteiligten Seiten sich darauf zunächst wenigstens einlassen, sich die Geschichte(n) ihrer Feinde anzuhören und sie in diesem

minimalen Sinne dabei als ernst zu nehmende anzuerkennen, dahin gelangen wird, auch die Toten der Anderen zu beklagen. Eine gemeinsame gut-nachbarschaftliche Zukunft der Kindeskinde aller Seiten wird es jedenfalls niemals geben können, wenn diejenigen, die ihnen vorangegangen sind, nicht das ihnen bislang unbekannte Terrain einer *geteilten* Trauer zu durchqueren bereit sind.

Der Aufsatz erscheint zugleich im Velbrück Magazin: <https://velbrueck-magazin.de/2026/07/10/politische-nachbarschaftlichkeit-zerstort-und-wiederherzustellen/>

faltet hat, in: *Feuer. Israel und der 7. Oktober*, Berlin 2024, 288.

Buchprofile



Gastlichkeit und Freiheit

Polemische Konturen europäischer Kultur

2005, br., 514 Seiten, € 38,-
ISBN 978-3-934730-92-2,

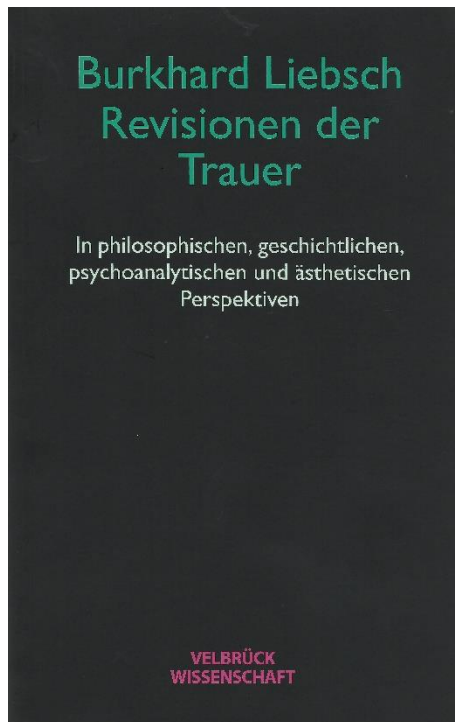
Es geht um Europa und darum, ob es so etwas wie eine europäische Identität überhaupt geben kann. Unweigerlich führt das Problem in die Geschichte: Was kann, vor dem Hintergrund der europäischen Gewalt- und Konfliktgeschichte im Inneren und nach außen, als europäische Kultur oder Lebensform verstanden werden?

Das Buch schlägt vor, Kultur als Antwort auf bestimmte Herausforderungen zu verstehen, hier die Herausforderung der Feindschaft. Kulturelles Leben, das seinen Namen verdient, darf seine konflikthafte, polemische Dimension nicht leugnen, sondern muss ihr auf ›gastliche‹, dem (möglicherweise auch feindlich gesinnten) Anderen zugewandte Weise begegnen und diese Aufgabe in Freiheit annehmen und gestalten. Eine Analyse, die die Gewaltgeschichte Europas und ihr Fortwirken ernstnimmt, ohne in defaitistische Kulturkritik zu verfallen, vermag dann aufzuzeigen, wie eine gemeinsame politische Zukunft auszusehen hätte. Das Buch erkundet in diesem Sinne, welche Gestalt eine europäische Kultur in Anbetracht ihres Herausgefordertseins durch Potenziale der Verfeinerung annehmen müsste – ganz im Gegensatz zu einer Gewaltgeschichte, die unter den Überschriften Genozid, Biopolitik und Exklusion zur Sprache kommt.

- Legt in einer Tiefenbohrung in die europäische Geschichte den fragilen Kern der europäischen Einheit frei
- Gibt Hinweise auf den Umgang mit Geschichte/Erinnerung in einem geeinten, aber nicht harmonischen Europa (Aspekte: Gedenken an Weltkriege, Genozid, Kolonialismus; neue Konstellationen nach dem Fall des Eisernen Vorhangs; die Herausforderung (post-)migrantischer Gesellschaften)
- Erkundet das Verhältnis von Kultur und Konflikt
- Konturiert den Begriff der Gastlichkeit/Gastfreundschaft

Stichworte:

Kultur und Kulturkritik, Geschichte, Gastlichkeit, Freiheit, Erinnerung, Gedächtnis, Gewalt, Genozid, Exklusion, Krieg, Konflikt, Feindschaft, der Andere, Arendt, Levinas, C. Schmitt, Agamben, Derrida, Foucault, Europa, *polemos*, Politik und das Politische.



Revisionen der Trauer

In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven

2006, br., 280 Seiten, € 5,-
ISBN 978-3-938808-10-8,

Die vorliegenden *Revisionen der Trauer* – im Sinne einer kritischen Sichtung ihrer begrifflichen Momente – liefern keine fertige Theorie der Trauer, kein sicheres Wissen, wie diese ›funktioniert‹ und wie sie zum Ende kommt, nur um dann Schluss zu machen mit dem Berauerten. Das Buch ist vielmehr ein philosophischer, dabei geschichtliche, psychoanalytische und ästhetische

Einsichten aufnehmender Versuch, einem Sinn der Trauer nachzuspüren, der über ihre persönlich-psychologischen Funktionen hinausgeht. Namentlich geht es um den Umgang mit den Gewalt-, Destruktions- und Vernichtungserfahrungen des 20. Jahrhunderts. Diese legen eine weitgehende Geschichtsverachtung nahe, die aber Trauer ebenso wenig zulässt wie der Glaube an einen geschichtlichen Fortschritt, der die destruktive Gewalt der Vergangenheit als notwendig rationalisiert. Vor diesem Hintergrund fragt der Autor, wie wir uns vom Übermaß der Trauer nicht lähmen lassen können und wie sich, wenn überhaupt, aus ihr ein politisches, der Zukunft zugewandtes, der Gewalt entsagendes Gestaltungspotential speisen könnte.

- Analysiert Trauer nicht nur als individuelles psychologisches Phänomen, sondern fragt nach ihrem sozialen, ethischen Sinn
- Erkundet das Verhältnis von Geschichte und Trauer und gibt Fingerzeige für gegenwärtige Diskurse um Erinnerung und Gedächtnis
- Fragt, inwiefern Trauer ein Antidot zu Gewalt sein kann

Stichworte:

Trauer, Geschichte, Gedächtnis, Verlust, Abschied, Gewalt, Vernichtung, Tod, Geschichtsphilosophie, Sozialphilosophie, Ethik, Vergangenheit, Zukunft, Psychoanalyse, Ästhetik, Sigmund Freud, Jan Assmann, Paul Ricœur, K. H. Bohrer, Roland Barthes.



Subtile Gewalt

Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit

2007, br., 256 Seiten, € 29,90

ISBN 978-3-938808-35-1

Das Vertrauen auf die Sprache als Medium der Befriedung zwischenmenschlicher und internationaler Verhältnisse ist tief verwurzelt in der Philosophie, aber auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften und nicht zuletzt im politischen Leben. Wodurch könnte dieses Vertrauen mehr in Frage gestellt werden als durch den Verdacht, der Sprache wohne unvermeidlich subtile Gewalt inne?

Das Buch geht diesem Verdacht nach und zeigt, dass selbst mit dem wohlmeinendsten Sprachgebrauch ein Gewaltmoment einhergeht. Sprache kann nicht umhin, eine im Vorhinein niemals ganz und gar absehbare Verletzbarkeit Anderer heraufzubeschwören. Ziel ist es aber nicht, die solcherart kontaminierte Sprache zynischer Verachtung preiszugeben. Vielmehr sondieren die Überlegungen Spielräume rhetorischer Gegen-Macht. Es geht darum, für den Zusammenhang von Sprache und Gewalt zu *sensibilisieren*, und zwar gerade dort, wo sich die Gewalt nicht eklatant unserer Aufmerksamkeit aufdrängt. In diesem Sinne entwickelt das Buch ein praktisches Ethos des Umgangs mit subtiler Gewalt: sich über sie vom Anderen her belehren zu lassen.

- Sensibilisiert für nicht-exzessive, nicht-ereignishafte, nicht-physische Gewalt
- liefert eine phänomenologisch grundierte, sozialphilosophisch und ethisch informierte Theorie subtiler Gewalt
- wichtiger Beitrag in Zeiten von *Hate Speech* etc. in Sozialen Medien und einem zunehmenden verrohten öffentlichen Diskurs

Stichworte:

Sprache, Gewalt, Konflikt, Gewaltfreiheit, Ethik, Sensibilität, Sprachphilosophie, Verletzlichkeit



Menschliche Sensibilität

Inspiration und Überforderung

2008/2024, br., 460 S., € 68,00

ISBN 978-3-95832-387-2

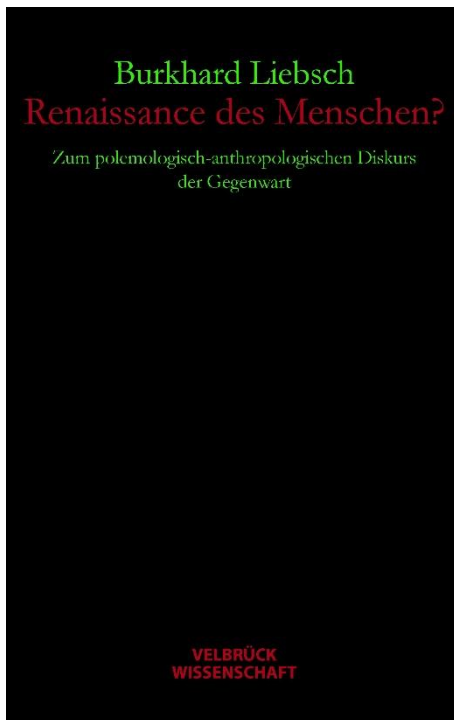
Dieses Buch bietet eine sensible Phänomenologie menschlicher Sensibilität. Dabei geht es dem Autor vor allem um eine praktische Perspektive der Sensibilisierung für subtile Gewalt im ethischen Denken und im Übermaß der Herausforderung, ›menschlich‹ zu leben. Während man in der Anthropologie der Aufklärung noch Sensibilität und Menschlichkeit zusammen dachte, nährt die Geschichte, auf die wir heute zurückblicken, gerade an diesem Zusammenhang tiefgreifende Zweifel. Kulminierte die europäische Ge-

schichte nicht in einer radikalen Gewalt, die geradezu als Versuch der Liquidierung menschlicher Sensibilität verstanden werden kann? So gesehen ist von menschlicher Sensibilität heute nur im Lichte ihrer radikalen Infragestellung durch die europäische Gewaltgeschichte zu reden.

- Fragt nach der Verbundenheit der Menschen, ohne die Gewaltgeschichte der Menschheit zu leugnen, und untersucht daran anschließend, was Menschsein im Zeichen des Anderen heißen kann, dem es gerecht zu werden gilt.
- Nimmt die nie stillzustellende Klage über Ungerechtigkeit ernst, um über die in ihr liegende Überforderung hinausweisend menschliche Sensibilität als Sinn für Ungerechtigkeit zu explizieren.
- Begegnet gegenwärtig sich zunehmend radikalisierten Moralismen, ohne real existierende Ungerechtigkeiten zu leugnen, von denen diese ausgehen.

Stichworte:

Sensibilität, Menschsein, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Gewalt, Ethik, Politik, Moral, Überforderung, Pädagogik, Recht, Kultur, Geschichte, Europa



Renaissance des Menschen?

Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart

2010, geb., 304 Seiten, € 5,-
ISBN 978-3-938808-94-8

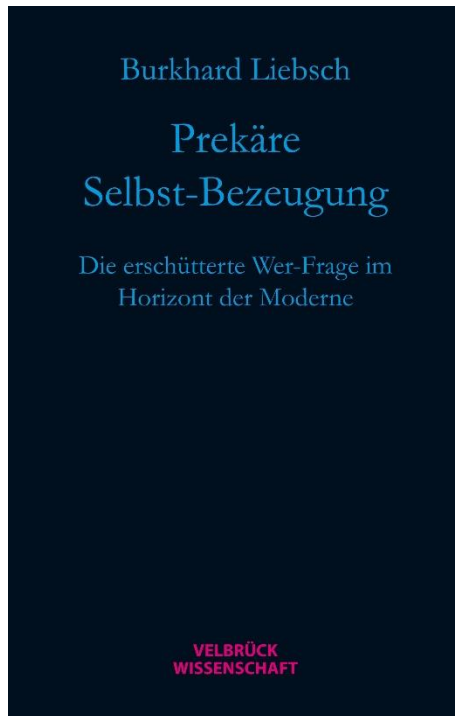
Seit dem Heraufziehen des neuzeitlich-aufgeklärten Weltbildes fehlt eine Antwort auf die Frage, was menschliches Leben, seinen Sinn und den Menschen selbst ausmacht. Gerichtet vor allem gegen eine naturalistische Reduktion des Menschen, werden darum immer wieder Versuche einer *Renaissance des Menschen* unternommen, die nur in den seltensten Fällen zu befriedigenden Ergebnissen geführt haben. Daher steht kontinuierlich auf dem Spiel, wer als Mensch zählt. Der Anspruch darauf ist niemals vor radikaler Anfechtung verlässlich geschützt. Das zeigt sich in radikaler Feindschaft, die »restlos« alles aufzukündigen scheint, was Menschen noch im Geringsten miteinander zu verbinden verspricht.

Die vorliegende Untersuchung lenkt die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie es dazu kommen kann, Andere nicht als Menschen zählen zu können oder zu wollen. Sie geht von der Herausforderung einer Radikalisierung der Feindschaft aus, die immer wieder in ein Zerschneiden jeglicher menschlichen Gemeinschaft zu münden droht. Wie Menschen einander behandeln, erweist sich als zentrales praktisches Problem. Zu bestimmen, was un-menschliches Verhalten ist, erfordert dann eine Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Erfahrung von Gewalt, die das Buch im Ausgang von Emmanuel Levinas leistet.

- Die Frage nach »dem Menschen« ist heute unter veränderten Bedingungen wieder aktuell, etwa in den zusammenhängenden Phänomenen von Anthropozän und Künstlicher Intelligenz, die anthropologische Grenzen/Bestimmungen weiter verschwimmen lassen
- Phänomene der De-Humanisierung durch radikale Feindschaft bleiben fortwährende, in jüngeren Jahren aber wieder radikal zutage tretende Begleiterscheinungen unserer (Welt-)Gesellschaft

Stichworte:

Anthropologie, der Mensch, Feindschaft, Gewalt, Anti-Humanismus, Foucault, Levinas, Rancière, Shklar, Ricœur



Prekäre Selbst-Bezeugung

Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne

2012, geb., 380 S., € 5,-
ISBN 978-3-942393-28-7,

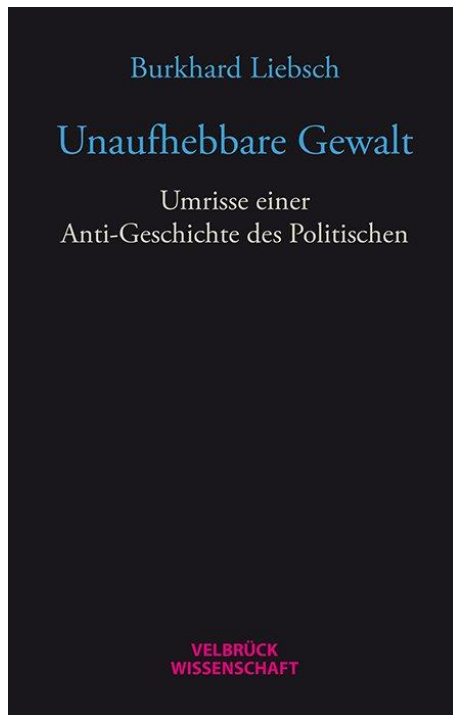
Das menschliche Selbst lässt sich nicht allein im Register des Bewusstseins, der Selbsterkenntnis und -bestimmung oder im Sinne narrativer Identität begreifen. Es löst sich jedoch auch nicht in uferloser Kontinenz auf. Es erweist sich – als Antwort auf die im Horizont der Moderne radikal erschütterte Frage, wer wir sind – als zu erzählendes, darüber hinaus aber vor allem als *zu bezeugendes*.

Die vorliegende Studie zeigt mittels einer Relektüre Descartes' und Kants, Kierkegaards, Sartres und Merleau-Pontys sowie Arendts und Foucaults bis hin zu Ricœur, dass das Selbst dem Leben unter Anderen ausgesetzt ist: Es ist rückhaltlos darauf angewiesen, dass man ihm glaubt. Insofern wird es vom Anderen herausgefordert, jemand zu sein, sich zu bezeugen. Dies jedoch in einer nie eindeutigen Weise. Ein derart prekäres Selbst, so weist das Buch nach, benötigt – ermöglicht aber auch erst – eine politische Kultur der Gastlichkeit, die für einen unverfügbaren, in seinem Recht aber stets fragwürdigen Anspruch des Anderen einzustehen hat. Nur in dieser Kultur gibt es Spielräume der Selbst-Bezeugung, in denen sich praktisch zeigen kann, wer wir sind.

- Liefert eine avancierte Theorie des Selbst, die dieses nicht als Gegenstand der Erkenntnis, des Wissens oder des Erzählens begreift, sondern als bezeugtes. Damit nimmt das Buch eine sozialphilosophische Perspektive ein, die das Selbst vom Anderen her denkt, dem sich das Selbst auszusetzen hat
- Denkt das Selbst weder identitär noch total relationiert, verteidigt es gegen Tendenzen sowohl zur Abschottung als auch zur Verfügbarmachung
- Antidot gegen Identitätspolitik jeder Art

Stichworte:

Das Selbst, Selbstsein, der Andere, Sozialphilosophie, Moderne, Zeugenschaft, Demokratie, Descartes, Kant, Rousseau, Kierkegaard, Sartre, Merleau-Ponty, Arendt, Foucault, Heidegger, Ricœur, Derrida



Unaufhebbare Gewalt

Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen

2015, br., 520 S., € 49,90

ISBN 978-3-95832-075-8

Im Lichte einer – maßgeblich von Hannah Arendt beschriebenen – eminent zerstörerischen Weltlosigkeit, hervorgegangen aus der Erfahrung schier unvorstellbarer Zerstörung und Vernichtung im 20. Jahrhundert, steht jede Auseinandersetzung mit der Problematik des Politischen vor einer doppelten Herausforderung: weder darf sie sich Illusionen eines Verschwindens des Politischen hingeben, wie es in den schrumpfenden Zonen relativer Sekurität, politischen Konsen-

ses und zunehmenden Wohlstands möglich scheint, noch darf sie sich zur Beschwörung einer Vitalität des Politischen verleiten lassen, deren gewaltträchtige Affektpotenziale längst nicht mehr im Sinne dialektischer Negativität als ›aufhebbar‹ gelten können.

So kommt eine ganz neue, nachträgliche Befragung des Politischen im Lichte unaufhebbarer Gewalt in Gang, die sich auf einen dialektischen Versöhnungsoptimismus nicht verlassen will, aber die die Hoffnung auf Beseitigung einschneidender Gewalt ebenfalls nicht preisgibt. Das vorliegende, als umfassende Einführung in die Thematik konzipierte Buch fragt vor diesem Hintergrund nach dritten Wegen für eine neue politische Phantasie, die sich vor allem der unvermeidlichen Alterität des Anderen aussetzen vermag.

- Befragung des Politischen zwischen zerstörerischem Konflikt und Illusion der Versöhnung
- Reflexion auf die Möglichkeiten des Politischen in Kontext neuer Kriege und Massengewalt in der Welt

Stichworte:

Politik und das Politische, Gewalt, Politische Theorie, Sozialphilosophie, Feindschaft und Krieg, Staat, Weltlosigkeit, Platon, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Clausewitz, C. Schmitt, Fink, Sartre, Arendt, Rancière, Derrida, Levinas, Mouffe, Nancy, Ricœur



Perspektiven europäischer Gastlichkeit

Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik

Herausgegeben von Burkhard Liebsch,
Michael Staudigl und Philipp Stoellger

2016, br., 780 S., € 49,90

ISBN 978-3-95832-070-3,

»Die Gastfreundschaft ist die Kultur selbst«, erklärte Derrida und meinte damit offenbar eine *bejahte* und *unbedingte* Aufgeschlossenheit, wohl wissend, dass sie politisch und rechtlich geregeltes Leben zu überfor-

dern droht. Aber ist gelebte Europäität tatsächlich im Sinne einer gastlichen Kultur zu verstehen? Steht Europa heute für die Idee der Gastlichkeit? Oder wäre dieses Selbstverständnis der Gipfel historischer Selbstgerechtigkeit und interkultureller Arroganz obendrein?

Der vorliegende Band lotet diese Fragen im Ausgang von Immanuel Kant, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida in historischen, rechtlichen, politischen und kulturellen Perspektiven aus. Er enthält zum einen Schlüsseltexte dieser Stichwortgeber für eine zeitgemäße Kulturtheorie und -philosophie der Gastlichkeit und darüber hinaus in 31 Beiträgen systematisch-historische Rekonstruktionen dieser Begriffe und interdisziplinäre Analysen aktueller Praktiken der Gastlichkeit in pädagogischen, ethnologischen und religionskritischen Perspektiven. Nicht zuletzt wird Bezug genommen auf aktuelle Diskussionen um europäisches Asylrecht, um die europäische Grenzschutzagentur FRONTEX und um die Freizügigkeit in Europa.

- Bietet kulturtheoretische und -philosophische Grundlagentexte sowie weiterführende Reflexionen zum Thema Flucht und Asyl, Grenzpolitik und Freizügigkeit
- Fragt nach den Möglichkeiten europäischen Zusammenlebens im Kontext der Anwesenheit des ›Fremden‹
- Fragt nach den Möglichkeiten und Bedingungen von Nachbarschaftlichkeit und Gastlichkeit
- Unvermindert aktuell in Zeiter neuer Kriege im Nahen Osten, in Afrika und Europa

Stichworte:

Europa, Gastlichkeit, Flucht, Asyl, Hospitalität, Weltlosigkeit, Gastfreundschaft, Menschenrechte, Kulturtheorie, Kulturphilosophie, Sozialphilosophie, Kant, Arendt, Levinas, Derrida

Weitere Texte von Burkhard Liebsch im Velbrück Magazin:

»Wider eine gewisse europäische Selbstgerechtigkeit:
Europa im Zeichen der Feindschaft« (2005)

<https://velbrueck-magazin.de/2005/04/12/wider-eine-gewisse-europaische-selbstgerechtigkeit-europa-im-zeichen-der-feindschaft/>

»Politische Welt und politische Theorie – im Zeichen der Gewalt« (2015)

<https://velbrueck-magazin.de/2015/06/17/politische-welt-und-politische-theorie-im-zeichen-der-gewalt/>

»Europa im Zeichen der Gastlichkeit:
Angefeindet von innen und außen« (2016)

<https://velbrueck-magazin.de/2016/09/08/europa-im-zeichen-der-gastlichkeit-angefeindet-von-innen-und-ausen/>

Profilseite auf der Verlagshomepage

www.velbrueck.de/Burkhard-Liebsch.html

Verlagskontakte

Presse und Vertrieb

Nino Laufens

E-Mail: n.laufens@velbrueck.de

Telefon: +49 2254 83603-12

Programmleitung und Lektorat

Thomas Gude

E-Mail: t.gude@velbrueck.de

Telefon: +49 2254 83603-24

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

www.velbrueck-wissenschaft.de