

Europäische Responsivität: Verschränkung der Gedächtnisse und Werte

DRAGAN PROLE

1. Definition Europas?

Die Frage „Was ist europäisch?“ stellt das typische Beispiel der Wesensfrage dar. Streng genommen, meint diese Frage keine zufällige Eigenschaft, die innerhalb des alltäglichen Lebens zu finden ist. Ihre Pointe zielt weder auf die bunte Mannigfaltigkeit, die als regelmäßiges Angebot der europäischen ethnologischen Bilderbücher gilt, noch auf eine allumfassende Liste, die imstande ist, diejenigen zahllosen Einzelheiten aus einer transnationalen Lebenswelt zu sammeln, die vorgeblich nirgendwo anders bestehen. Die Frage „Was ist europäisch?“ ist die Frage nach Europa selbst, nach seinem Wesen. Trotzdem ein solches Wesen schwer vorstellbar ist, setzt sie ein *Europa an sich* voraus, das ein zuverlässiger und nachhaltiger Hintergrund der stürmischen Ereignisse auf der europäischen kulturgeschichtlichen Bühne war und sein wird. Auf eine indirekte und unausdrückliche Art und Weise suggeriert sie eine Suche nach dem Geheimnis des europäischen Daseins, das zumindest ein latentes Eigentum des europäischen Bewusstseins sein muss. Wenn diese Frage aus der „selbstverschuldeten Selbstverständlichkeit“ entzogen wurde, zeigt sich einerseits, dass sowohl das europäische Wesen als auch das europäische Bewusstsein, das zuständig für die Beantwortung der Frage nach Europa ist, mehr als umstritten ist. Doch auf der anderen Seite darf das umstrittene Wesen Europas nicht gleichzeitig eine ausweglose Stimmung verursachen.

Im Fall Europas setzt die Wesensfrage den Prozess der Europäisierung voraus, der nicht zeitlich begrenzt ist. Und zwar, weil Europa gerade dasjenige ist, was als eine mehr oder weniger synthetische Einheit erst erzeugt werden müsste, damit eine solche Frage ihren Sinn bewahren könnte. Wenn nämlich die Frage nach Europa die Form einer Tatsachenfrage annimmt, kann der Vorgang der europäischen Einigung – und zwar nicht nur im Sinne der EU, sondern einer viel breiter gedachten „Europäisierung“ – zweifellos als Unterstützung dienen, jedenfalls für diejenigen, die einfach nicht damit zufrieden sind, dass die Antwort auf das europäische „Was“ unmittelbar im Dunkel der eigenartigen Unübersichtlichkeit geführt werden muss. Doch wenn der Prozess der Einigung Europas, der höchst kompliziert strukturiert ist, als eine lobenswerte und außerordentliche geschichtliche Ausnahme anerkannt werden muss, dann sollte auch die Frage nach dem „Was“ in der Frage nach dem „Wie“ umgedeutet werden.

Normalerweise sind diese zwei Fragen nicht so leicht voneinander zu trennen, weil das „Was“ fast unvermeidlich die Hauptrolle in der Antwort auf das „Wie“ spielt. Das zeigt sich auch dann, wenn manche Intellektuelle über das „Wie“ der europäischen Einigung sprechen: „Denn die Staaten und ihre Bürger [...] wollen die Einigung, sie wollen aber auch bleiben, *was* und *wie* sie sind.“¹ Also, die entscheidende Beziehung zwischen dem europäischen „Was“ und dem „Wie“ kann auch auf solche Art und Weise gedacht werden, dass die Modalitäten von „Wie“, um akzeptabel zu sein, sich strikt innerhalb des schon Erworbenen und Bestehenden bewegen müssen. Auf den ersten Blick kann diese scharfsinnige und vorsichtige „Schritt für Schritt“-Bewegung als ein empfehlenswerter Hinweis für jede Integration dienen, weil allen möglichen institutionellen Änderungen zum Trotz, im Sinne der notwendigen Auswirkungen von „Wie“ dieses „Was“ unangetastet und unverändert bleiben kann. Aber ist diese Änderung ohne wesensmäßige Änderung wirklich *die* europäische?

Liegt gerade in dieser merkwürdigen Änderungsbereitschaft, die gleichzeitig darauf besteht, nicht geändert zu werden, auch die gesuchte Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen europäischen Merkmal? Solche Art der harmonischen Übereinstimmung von „Wie“ und „Was“ ist mittlerweile nicht mehr vorstellbar, weder auf einer konkreten Lebensebene noch im Rahmen der theoretischen Einstellung. Sogar die kleinste mögliche Einigung, die sich in Form des Ehebündnisses abspielt, erfordert von den Ehepartnern viel Mühe und Arbeit an der Selbstveränderung. Der wahrscheinliche Grund für viele Ehescheidun-

1 Hans Arnold, *Europa neu denken. Warum und wie weiter Einigung?*, Bonn 1999, S. 236.

gen liegt in der Bevorzugung dieses „nicht-verändert-zu-sein“, die am Ende zur Bedrohung des „Wie“ des Ehebundes führt. Die theoretische Betrachtung weist auf ähnliche Ergebnisse hin. Die Beziehung zwischen „Was“ und „Wie“ zeichnet die beiderseitige Dynamik aus, weil schon das Denken ändert, was gedacht wird. Die mögliche Wirkung des „Wie“ ist im Voraus mit der Konkretisierung von „Was“ vorbestimmt, aber danach müssen wir uns mit einem neuen „Was“ auseinandersetzen. Im Fall Europas ist dieses Zusammenspiel von „Was“ und „Wie“ besonders fragil, weil zunächst das „Was“ alles andere als selbstverständlich ist, weswegen auch das „Wie“ nicht mit der gewünschten Sicherheit thematisiert werden kann.

Aber wenn diesem Europa keine gefestigte Definition im Sinne der zuverlässigen Bestimmung des „Was“ zur Verfügung steht, können wir es überhaupt identifizieren? Wo und auf welche Art und Weise? Bei der Wo-Frage werden viele Denker zu Archäologen und wenden sich an die Vergangenheit in der Hoffnung, dass sie ihnen weiterhelfen kann. Dabei geht es um die Frage, auf welchem Boden ein europäisches „Wir-Gefühl“ gesucht werden sollte, ob innerhalb der Suche nach der gemeinsamen Herkunft und der gemeinsamen Geschichte oder irgendwo anders.

Doch die Geschichte, besonders im Sinne der Wirkungsgeschichte, ist keine gemeinsame. Als gemeinsamer Nenner ist Europa historisch nicht haltbar, weil inmitten der europäischen Vergangenheit zunächst epochale Unstimmigkeiten und Missklänge dominieren. Wenn die Wirkungsgeschichte schon nicht eine gemeinsame ist, könnte das Gedächtnis als ein gemeinsames akzeptiert werden. Der Vorteil des Gedächtnisses liegt in der Tatsache, dass es nicht das bloße Produkt der Vergangenheit darstellt. Das Gedächtnis ist nicht ein fest bestimmter Besitz von jeher, sondern ein in gegenwärtiger Orientierung errungenes Gut. Prinzipiell betrachtet muss das Gedächtnis Europas auf unsere Fähigkeit zielen, die zahllosen Einzelphänomene unseres europäischen Bewusstseins zu einem vielschichtigen Ganzen zu verbinden:

„[...] die nationalen Kriege und Vertreibungen können nicht länger national, sondern müssen im sich neu öffnenden Erinnerungsraum Europa – die Borniertheiten des methodologischen Nationalismus brechend – systematisch im Perspektivenwechsel, das heißt, in der Europäisierung der Perspektiven erforscht werden.“²

2 Vgl. Ulrich Beck, Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne*, Frankfurt a.M. 2004, S. 203.

2. Nacheuropa?

Von Beck und Grande wird die Betonung gerechtfertigter Weise auf die Öffnung der *neuen* Erinnerungsperspektive gelegt, weil eine solche Perspektive keineswegs eine dauernde europäische Konstante war. Ihre Neuheit verpflichtet uns die grundlegenden Probleme zu erörtern. Erstens erfordert sie bemerkenswerte Distanz und zweitens die Erklärung der Gründe, die ihr immanent sind. Wir müssen nicht so radikal sein wie manche unermüdliche Idealisten im Zeitalter der Gegenreformation, die für die Notwendigkeit eines neuen Namens für Europa eintraten, weil sein Name unvermeidlich mit seiner heidnischen Herkunft belastet ist. Wir müssen auch nicht den Vorschlag des tschechischen Phänomenologen Jan Patočka akzeptieren, der von der Entstehung der *nacheuropäischen* Epoche und einer *nacheuropäischen* Menschheit gesprochen hat. Unsere Erfahrungen mit der Vorsilbe „nach“ deuten auf jeden Fall an, dass uns kein positives und stabiles Geschichtsbild zur Verfügung steht. Abgesehen davon, ob wir ihre Befürworter oder Opponenten sind, suggeriert „nach“ die Erscheinung eines Bruches, den man ernst nehmen muss. Deswegen hindert die Betonung auf die Vorsilbe „nach“ die Gegenwart daran, einen stabilen und eindeutigen Orientierungspunkt zu erwerben. Obwohl sich allgemein die Vorstellung etabliert hat, dass die europäische Geschichte keinen schicksalhaften und transzendenten Metaplan hat, bedeutet das aber nicht, dass wir bodenlos sind, sondern dass unser Boden zunächst negativ zu bestimmen ist. Der Abstand, der uns von der Verwirklichung der gemeinsamen Träume trennt, ist nicht mehr als ein neutraler Zeit-Raum vorstellbar, weil er im Voraus von den schrecklichen Geschichtserfahrungen geprägt ist: „Europa zeigt uns also ein von Narben gezeichnetes Gesicht, das die Spuren von Wunden trägt, die es zu dem machten, was es ist. Die Europäer müssen diese Narben im Gedächtnis behalten [...]“.“³

Die Bedeutung dieses metaphorischen Gesichts für eine erneuerte europäische Perspektive kann nicht genug betont werden, und eine gesuchte strenge Diskontinuität mit schon gewachsenen Kulturgebilden und Kultursystemen ist kaum zu finden. Aber welche Probleme müssen die nacheuropäischen Menschen zunächst lösen, um nicht in die typischen europäischen Fehler zurück zu verfallen? Wenn ein sich neu öffnender Erinnerungsraum für Europa notwendig wurde, was zwang uns, den alten zu verlassen?

Die traditionelle Suche nach Europa wurde so stark geschichtlich geprägt, dass der Keim der europäischen Gemeinsamkeit im eigenarti-

3 Rémi Brague, Europa. Eine exzentrische Identität. Aus dem Französischen von Gennaro Ghirardelli, Frankfurt a.M.–New York 1993, S. 16.

gen Verhältnis zur Geschichte gefunden wird: „La naissance de la culture européenne s’est faite à coup de renaissances. Curieuse marche en avant, que les hommes ont opérée les yeux fixés vers le passé [...] Il faut proclamer que cette sorte de contradiction interne a été pour l’Europe un extraordinaire et durable facteur.“⁴ Doch, die Geschichte Europas ist sehr weit davon entfernt, als dass sie als das erfolgreichste Beispiel der Harmonisierung der Vorzeit und Nachzeit dargestellt werden könnte.

Der erwähnte Widerspruch, der aus dem gleichzeitigen Gerichtetsein auf die Vergangenheit und Zukunft hervorgeht, wurde allmählich verschärft. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass auch das Verhältnis zur Geschichte selbst geschichtlich ist. Es zeichnet sich zunächst nicht als eine formale Struktur aus, sondern in ihm wurden tatsächliche und lebendige Erfahrungen sedimentiert. Wenn im europäischen Verhältnis zur Geschichte etwas von den geschichtlichen Erfahrungen lesbar war, dann sind es keine theoretische Einsichten, die wir angeblich im Notdienst an den zukünftigen Zeitvarietäten anwenden sollten. Die Lesbarkeit der Geschichte hat in erster Linie mit den Freiheitsmöglichkeiten und deren Untergrabung zu tun. Und wenn wir zusammen mit Herder behaupten, dass der europäische Mensch „nach etwas Höherem streben muß, damit er nicht unter sich sinke“⁵, setzen wir uns zugleich damit auseinander, dass die europäische Idee der Geschichte tief teleologisch entworfen worden ist. Sie beruht auf der unübertrefflichen Forderung, sich selbst zu transzendieren. Der europäische Wille zum Neuen macht den Hintergrund seiner ganzen oder zumindest neuzeitlichen Geschichte aus. Die gemeinsame Triebkraft wurde lakonisch unter den Titel *Plus Ultra* zusammengefasst. Deswegen sollte man sich nicht wundern, dass die Vertreter sehr unterschiedlicher theoretischer Standpunkte darin einverstanden sind, dass der Mangel an der Definition Europas nicht als sein Nachteil, sondern als sein Vorteil betrachtet werden muss. Spinozas Bestimmung nach der *omni determinatio negatio est*, ist in Sachen Europa mehr als gültig. Der Versuch, Europa zu definieren, wurde in der Regel als die Verneinung seiner Bereitschaft identifiziert, sich selbst zu überwinden. Und genau diese Bereitschaft stellte den Garantieschein seines Ruhmes und seiner Kraft dar.

4 Philippe Wolff, *Histoire de la pensée européenne I. L’éveil intellectuel de l’Europe*, Paris 1971, S. 238.

5 Johann Gottfried Herder, *Blicke in die Zukunft, für die Menschheit, in vier Briefen*, in: Ders., *Postscenien zur Geschichte der Menschheit*, SW Band VIII, hg. von Johann von Müller, Stuttgart–Tübingen 1828.

3. Ambivalente Rolle der Gedächtnisse?

Um diese Bereitschaft verwirklichen zu können, wurden die Europäer sehr feinfühlig und behutsam, was ihre Vergangenheit und Zukunft angeht. Die Mitarbeit zweier zeitlicher Dimensionen könnte in dieser Konstellation eine einzigartige Rolle spielen. Ein außerordentlicher und dauerhafter Faktor für Europa zu sein, konnte nur bedeuten, dass es um einen Faktor der Vervollkommenheit geht. Die Fähigkeit sich zu vervollkommen, setzte – aus geschichtlicher Perspektive betrachtet – mindestens zwei Vorbedingungen voraus: das kollektive Gedächtnis und überzeitliche Werte.

Das kollektive Gedächtnis war zuständig dafür, eine vertrauenswürdige Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu bauen und zu institutionalisieren und die Erinnerungsräume zu konstruieren, „in denen über(lebens-)zeitlich gehandelt und kommuniziert werden kann.“⁶ Dagegen sollten die überzeitlichen Werte den Weg in die Zukunft sichern, ganz abgesehen davon, wie sehr die äußeren Umstände in der Zwischenzeit geändert wurden. Trotz der Tatsache, dass die Geschichte *en generale* nichts Überzeitliches anerkennen und erlauben lassen möchte, wurden sehr lang ihre Grundanregungen als überzeitlich, im Sinne der allzeitlichen Gültigkeit, oder als unabhängig von konkreten gesellschaftlichen Vorbedingungen gedacht.

Aus neuzeitlicher Perspektive betrachtet lag die Funktion des kollektiven Gedächtnisses in der affirmativen Aneignung der Vergangenheit, aber derjenigen Vergangenheit, die nationale Relevanz innehatte. Fast jede nationale Berufung auf Europa wurde in quasiuniversalistischer Absicht durchgeführt, weil in ihrem Hintergrund regelmäßig nur die Verwirklichung der eigenen Interessen und die Legitimierung der Besonderheiten einzelner Nationen versteckt waren. Wenn die Geschichte Europas auf irgendeine Art und Weise lehrhaft ist, kann sie uns helfen zu entdecken, dass ein beharrliches Hin und Her von Universalismus und Partikularismus fast ausnahmslos zum Übergewicht der jeweiligen nationalen Interessen geführt hatte. Im Gegensatz zum nationalen Gedächtnis, das in der Regel konservativ ist, drückt der europäische Horizont eine fragile und unbeständige Allgemeinheit aus, auf die man in Krisensituationen leicht verzichten kann.

Das Gedächtnis hatte die symbolische Pflicht, einen stabilen Ursprung der zeitlichen Kontinuität anzubieten. Der Zweck solcher Kontinuität war die Erschaffung nationaler Identität, die meistens politisch genutzt wurde, als das Mittel für die Mobilmachung nationaler Mythen.

6 Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln–Weimar–Wien 1999, S. 90.

Der traditionelle Blick in die Vergangenheit führte zu einer ethnozentrischen Einschränkung, die folgendermaßen charakterisiert ist: „typically anti-European and anti-devolution as well as xenophobic, it mobilizes support through the quasi-nostalgic invocation of a homogeneous society with strong family values, which rejects the need for regional integration.“⁷ Kurz gesagt war der geerbte Appell an Europa meistens tief antieuropäisch.

Die geschichtlichen Erfahrungen haben die innere Ambivalenz der Gedächtnisse gezeigt. Sie wiesen darauf hin, dass das kollektive Gedächtnis allerdings eine regressive Rolle in dem Zusammenbruch der sittlichen Institutionen haben und dadurch eine eindeutig destruktive Wirkung auf das Gemeinschaftsleben ausüben kann. Die fundamentale Divergenz, die als die Folge des ideologisierten nationalen Gedächtnisses hervorgebracht wird, zeigt auf diese Art und Weise seine doppelte Natur: das Gedächtnis ist fähig, die Gemeinschaft zu integrieren, aber es kann gleichermaßen auch tiefe Entzweigungen mit unübersehbaren Konsequenzen provozieren.

4. Inflation der Werte?

Während die aktive Anwesenheit des national geprägten Gedächtnisses innerhalb der europäischen Teleologie im 19. Jahrhundert definitiv konstituiert wurde, herrschten überzeitliche Werte über die Geistesgeschichte Europas von seinen altgriechischen Anfängen an. Dabei handelte es sich in der Antike vor allem um das ontologisch begründete höchste Gut und in der Neuzeit entweder um das zukünftige Reich Gottes oder um seine säkularisierte Variation, nämlich die Vollkommenheit, die innerhalb des diesseitigen, irdischen Lebens gesucht werden muss, also um die Werte, die man nicht als solche bezeichnete, aber die als übergeordnetes Anerkanntes galten, zu dem man sich strebend verhalten muss. Alles vernünftige Handeln wurde als Ausdruck solcher Wertungen betrachtet, die sich nicht ändern konnten.

Von Werten sprach man im beginnenden 20. Jahrhundert so gern, dass man von einer Welle der Werte-Inflation, die bis heute dauert, sprechen kann: „In unserem gegenwärtigen moralischen Disput scheint die Inflation der Werte-Rede den Ersatz der Moral durch das Reden über Moral zu signalisieren.“⁸ Die logische Folge der Werte-Inflation soll in

7 Christina Boswell, *European Values and the Asylum Crisis*, in: *International Affairs* 76 (2000), S. 552.

8 Ernst Wolfgang Orth, *Was ist und was heißt „Kultur“? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung*, Würzburg 2000, S. 80.

der Werte-Konfusion erkannt werden. Und zwar wurde es durch und durch selbstverständlich, dass man die verschiedenen Normen, Ideale und Rechtsbegriffe sehr leicht in einen gemeinsamen Werte-Korb hineinwerfen konnte. Deswegen sollten wir uns nicht wundern, wenn wir fast täglich hören, dass die Demokratie, die tatsächlich eines der möglichen Herrschaftssysteme ist, den wichtigsten Wert des heutigen Europa darstellt. Im Laufe des gegenwärtigen Werte-Diskurses haben daneben die Rechtsstaatlichkeit und die Bürgergesellschaft eine sehr beachtliche Rolle gespielt. Es geht natürlich um die Rechtsbegriffe, die offensichtlich auch etwas vom Werte-Beigeschmack annehmen können, die jedoch gleichzeitig nicht mit Werten im strengen Sinne identifiziert werden dürfen.

Umso mehr lohnt es sich, die Betonung des Rickertschen Werte-Begriffs zu wiederholen: „Die Werte selbst sind weder im Gebiet der Objekte noch in dem der Subjekte zu finden, sondern sie bilden ein Reich für sich, das *jenseits von Subjekt und Objekt* liegt.“⁹ Der so genannte Magnetismus der Werte markiert den Zwischenraum, der sich zwischen Subjekt und Objekt erstreckt. Deswegen müssen die eigentlichen Werte auch eine konkrete zeitliche Dimension innehaben. Aber wie steht es dann mit der Möglichkeit, dass die Werte jenseits von Zeit gedacht werden? Können wir grundsätzlich damit einverstanden sein, dass manche Werte, zum Beispiel menschliche Würde, eindeutige überzeitlich-normative Geltung haben müssen? Ja und Nein. Ja, wenn es um die einzelne, persönliche Ebene geht, und nein, wenn wir über Werte als Orientierungspunkte der Gemeinschaft sprechen. Dort befindet sich nichts, was überzeitlich anerkennenswert wäre.

Da die überzeitlichen Werte immer die zeitliche Aktualität transzendieren, impliziert und übernimmt jeder Glauben und jedes Vertrauen zu solchen Werten ein bewusstes Risiko.¹⁰ Die erste Kennzeichnung eines solchen Risikos ist, dass die Werte nicht verwirklicht werden könnten, und die zweite, dass man trotzdem an ihnen nicht zweifeln dürfte, weil die nackte, wertlose Realität nicht lebenswert ist.

Doch wenn man die Wirklichkeit zuerst als unvernünftig bezeichnet, dann muss man auch einen kategorialen Bruch mit allen Merkmalen, die diese Wirklichkeit charakterisieren, machen, weil ihre Betonung innerhalb des Begriffs der Geschichte zugleich das Beharren auf einer weiteren Unvernünftigkeit der Welt bedeutet. Als führende Werte der Moderne stellen Humanität, ewiger Frieden, Gottesreich, reiner Abdruck der Vernunft gerade das dar, was der Wirklichkeit fehlt, um als vernünftig

9 Heinrich Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, Tübingen 1910 (Logos I), S. 12.

10 Vgl. Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, Paris 1952, S. 55.

anerkannt werden zu können. Deshalb wurde die philosophische Anstrengung bei der Ableitung des Begriffs der Geschichte fast regelmäßig auf die Suche nach den Werten als metageschichtliche Instanzen zurückgeführt. Sie geschah aber unter Wirkung der immer verborgenen und mehr oder weniger bewussten Überzeugung eines erst bevorstehenden Zeitalters der echten Geschichte. Universale, moralisierende und pragmatische Geschichte stellt das Erbe der Illusion dar, nach welcher Auffassung es ohne überzeitliche Werte auch keine Feststellung eines geschichtlichen Laufs gibt, da erst beim Abstand zu dem jetzigen Augenblick ihrer Verwirklichung der echte Lauf der Geschichte erkannt wird.

Mittlerweile hat sich die Überzeugung verbreitet, dass überzeitliche Werte nicht verwirklicht werden können. „Ein Wert ist etwas, was sich ein Mensch vorgibt, um danach zu streben, und keine unabhängige Größe, über die er zufällig stolpert. Wertvorstellungen sind keine Naturgewächse [...] sondern etwas von Menschen Geschaffenes, Ausdruck freien Handelns oder freien Schöpfertums.“¹¹ Ihrem Begriff nach sind überzeitliche Werte ewiges Versprechen der Transzendenz der bestehenden Welt, das in Zukunft verwirklicht werden sollte. Deswegen waren die überzeugten Vertreter solcher Werte nur dazu fähig, wünschenswerte Transzendenz zu fingieren und zeitlich unbestimmt zu verschieben, beziehungsweise über sich selbst zu phantasieren, genießend mit Verachtung in Distanz gegenüber der Welt, die ohne Potenzial an überzeitlichen Werten leben muss.

5. Null-Punkt der Werte?

Solche Logik der Werte wurde im 20. Jahrhundert eindeutig dementiert. Das neue Europa wurzelt nicht in einer Erfolgsgeschichte, sondern in der Situation, die mehr einer einzigartigen Grenzsituation ähnelt: „Der Krieg [...] hat die innere Unwahrheit, Sinnlosigkeit dieser Kultur enthüllt [...] Als freie Menschen stehen wir vor dieser Tatsache; sie muß uns praktisch bestimmen. Und danach sagen wir, *ein Neues muß werden*.“¹² Für das europäische Bewusstsein stellen die Kriegsevents einen einzigartigen Null-Punkt dar, wodurch ein neuer Horizont eröffnet worden ist.

11 Isaiah Berlin, Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen, Berlin 1998, S. 306f.

12 Edmund Husserl, Fünf Aufsätze über Erneuerung, in: Ders., Aufsätze und Vorträge (1922–1937), hg. von T. Nenon und R. Sepp, Dordrecht–Boston–London 1989 (Husserliana XXVII), S. 3–4.

Die Kriege legten eine enorme Verachtung für all das an den Tag, was bis zu dieser Zeit die politischen Entscheidungen und ihre Durchführungen und dadurch auch den Ablauf der anerkennungswürdigen Geschichte ermöglicht hatte. Aber woher stammt der Durchbruch der ungeschichtlichen bzw. biologisch-rassistisch-organisatorisch inszenierten Motive inmitten der europäischen Geschichte? Können wir die Erscheinung solcher Motive auf legitime Art und Weise in Beziehung mit der Dominanz der überzeitlichen Werte bringen? Die Feststellung ihrer direkten Verbundenheit würde selbstverständlich problematisch, wobei dennoch die Möglichkeit einer indirekten Beziehung offen bliebe. Und zwar nimmt das außerzeitliche Diktat den Werten bzw. den geschichtlichen Akteuren, die sich auf sie stützen, das Potenzial der Resistenz weg. Diejenigen, die sich selbstbewusst jenseits von Zeit positionieren, können sich den anachronistischen Tendenzen gegenüber nicht anders widersetzen, als dass sie versuchen, auf ihren unvermeidlichen zukünftigen Untergang hinzuweisen. Anscheinend paradox, stellen die geerbten Werte die Bedingung der Möglichkeit der europäischen Selbst-Transzendenz dar, aber sie sind gleichzeitig auch ihre immanente Bremse. Dabei taucht keine erstaunliche Wirkung des transzendenten Luftmanegels der Transzendenz selbst auf, sondern es geht um die stufenweise Aufhebung der Voraussetzungen für die Transzendenz, die durch die Ignoranz der geschichtlichen Realität verursacht wird.

Die brutale Erscheinung der inneren Unwahrheit der europäischen Kultur war gleichzeitig ein zuverlässiges Signal dafür, dass sich die Europäer in einem verantwortungslosen Zustand befanden. Die Kriege „fordern bestehende Deutungen und Wertungen heraus und regen zur Produktion neuer Deutungen und Wertungen.“¹³ Deswegen waren in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, und sind sogar noch immer, diejenigen geistigen Bestrebungen besonders attraktiv, die um sich eine Aura der Neuheit verbreitet haben. Der Vater der Phänomenologie, Edmund Husserl, hat schon in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einen Anspruch auf die Erneuerung der europäischen Kultur und auf den nacheuropäischen Menschen erhoben. Dabei möchte er nicht die buchstäblich neue Menschheit in Kauf nehmen, weil ihm bewusst ist, dass es die Menschheit *ex nihilo* nicht gibt und nicht geben kann. Das Neue wird nicht als etwas bis jetzt total Unbekanntes aufgefasst, was mit dem Bisherigen nichts zu tun hat. Sein Appell an die Neuheit zielte vielmehr auf die grundsätzliche Veränderung in Bezug auf unseren Zugang zu diesem Bisherigen. Die Phänomenologie berief sich einerseits auf die kritische Untergrabung des tradierten europäischen Begriffs der Kritik;

13 Hans Joas, Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist 2000, S. 34.

auf die Wende in der Beziehung zwischen dem Kritiker und seinem Gegenstand. Die neue Menschheit „geschieht in Form einer neuartigen Praxis, der universalen Kritik allen Lebens und aller Lebensziele [...] und damit auch einer Kritik der Menschheit selbst und der sie ausdrücklich und unausdrücklich leitenden Werte.“¹⁴

Einfach gesagt, die Tradition soll nicht kritisiert werden, weil sie sich als schwach, mangelhaft und ungenügend auszeichnet. Die Kritik der Tradition setzt dabei nicht die Tatsache voraus, dass wir selbstverständlich höher stehen, als sie einmal stand. Im Gegenteil, die Reduktion der Tradition und die entscheidende Distanz von ihr ist notwendig, da sie stark und mächtig genug ist, uns zu formen und auf unterirdische Art und Weise ihre Einwirkung auf uns auszuüben, sogar wenn wir sie nicht anerkennen und herbeirufen.

Das Gedächtnis, das in uns sedimentiert wird, und die Werte, die dem Leben der Gemeinschaft eine Orientierung geben, haben nicht die einfache Spontaneität der bloßen biologischen Lebensweise. Insofern soll der phänomenologische Appell an die Erneuerung der ursprünglichen europäischen Teleologie eine *schöpferische Fortsetzung* eines Projektes darstellen, das schon im griechischen Altertum entworfen wurde. Die Pointe liegt im erstrebten Novum europäischen Menschentums. Ganz formal betrachtet würde die Koalition desselben Modells des Gedächtnisses und derselben Werte zu ähnlichen, altbekannten Ergebnissen führen. Die erste Voraussetzung der Erneuerung ist somit eng mit dem Abschied vom gnadenlosen Wiederholungszwang verbunden. Die Durchführung dieses Abschieds begründet sich auf der Überzeugung: „Seelisches Menschentum ist nie fertig gewesen und wird es nie werden und kann sich nie wiederholen.“¹⁵

Die Leitfrage dabei wäre: Bis zu welchem Grade kann uns die Tradition nun wirklich irreführen? An sich betrachtet bringt der Abstand von oder die bloße Beseitigung der Tradition nichts Neues mit sich, mit Ausnahme des alten aufklärerischen Urteils, dass die Weltuhren von Anfang an aufgezogen werden könnten. Anders gesagt wäre es unverantwortlich, auf die Rechtfertigung der Tradition zu verzichten. Sie ruft uns auf die Besinnung, die eben darum die Responsivität zu ihrem innersten Regulativ macht. Die Tradition an sich bedeutet auch nicht zu viel und

14 Edmund Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, in: Ders., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter Biemel, Haag 1954 (Husserliana VI), S. 329.

15 Ebenda, S. 320.

sie kann uns keine Verpflichtung auferlegen, weil es ihr am notwendigen, kritisch begründeten Moment der Anerkennung mangelt.

Und genau diese Art der Anerkennung stellt die Aufgabe für diejenigen dar, die sich an diese Tradition wenden. Wenn es hier um die verantwortliche Anerkennung der durchgängigen Geschichtlichkeit geht, so geht es um die Forderung, ein feines Gehör für die eigenen Fehler zu haben, und die Fähigkeit sich selbst in Frage zu stellen und zu revidieren. Praktisch gesagt geht es um die kontinuierliche analytisch/synthetische Konstruktion eines „rationalen Gedächtnisses“. Diese Konstruktion hat die Form des Sinnbildungsprozesses, der nie außerhalb der eigenen Sichtweite die Transzendenz der Werte verliert. Als regulative Ideen wachsen die Werte nicht länger von oben herab, als überzeitliche Meta-Instanzen, da sie von unten herauf gewonnen werden müssen. Dadurch entsteht der unaufhörliche Dialog mit den symbolisch gezogenen Identitätsgrenzen, und zwar sowohl auf den einzelnen Ebenen, als auch im Rahmen der Gemeinschaft.

Indessen sieht der phänomenologische Begriff der neueuropäischen Kultur die Bedeutung der funktionalen Abhängigkeit der Werte und des Gedächtnisses voneinander ein. Es geht aber darum, die Verschränkung der beiden Formen in einer konkreten Verantwortung zu erkennen. Und er tut es nicht deshalb, weil er einen Beitrag zum essentialistischen Diskurs anbieten möchte, wie die „tatsachentreue“ Kulturkritik eindeutig lamentiert, sondern er versucht, erstens, die Werte zu verzeitlichen und lebendig zu machen, und zweitens, das Gedächtnis vom alten Konformismus zu befreien:

„Die Ausübung der Verantwortung scheint keine andere Wahl zu lassen als die unbequemste [...] Schwerwiegender noch, sie muß stets die Gefahr der Konversion und der Apostasie in Kauf nehmen: keine Verantwortung ohne den Dissidenten und erfinderischen Bruch mit der Tradition, der Autorität, der Orthodoxie, der Regel oder der Doktrin.“¹⁶

Der phänomenologische Blick in die europäische Vergangenheit wird nicht mehr fixiert, im Gegenteil: Er hat an eigener Dynamik gewonnen. Er hat die Form der paradoxen Herausforderung angenommen, die aus dem Bruch und der Diskontinuität mit der Vergangenheit besteht, aber es geht einfach nicht darum, dass wir die Vergangenheit definitiv beseitigen möchten. Im Gegenteil, die Emanzipation von der Geschichte wird nicht außerhalb, sondern innerhalb der Geschichte gesucht, aber es ge-

16 Jacques Derrida, Den Tod geben. Das Geheimnis der europäischen Verantwortung, in: Jan Patočka, Texte–Dokumente–Bibliographie, hg. von L. Hagedorn und H. R. Sepp, Freiburg–München–Prag 1999, S. 82.

schieht nicht aufgrund der unverbindlichen Spontaneität, sondern vermittle der Betonung der Diskontinuität:

„Der entscheidende Ursprung eignet weder der Vergangenheit noch der Zukunft, noch der Gegenwart, sondern dem Null-Punkt, an dem ein bestimmter Zeit-Raum entspringt. Er ist unhistorisch, nicht als wäre er außerhalb der Geschichte angesiedelt, sondern sofern er Abstand zu ihr hält.“¹⁷

Dem gegenwärtigen Europäer ist bewusst, mehr denn je, dass wir keine souveränen Subjekte sind, die auf distanzierte Art und Weise die Geschichte manipulieren könnten, als ob es um ein bloßes Objekt ginge. Obwohl sie nie absolut ist, wurde die Vernünftigkeit der Verantwortung in der Fähigkeit der europäischen Welt ausgedrückt, dass sie angesichts aller geschichtlichen Kontingenz und Tragik mehr oder weniger passende Antworten auf die Herausforderungen findet, die diese Welt selbst kreiert hat. Einfach gesagt, die europäische Verantwortung meint die bemerkenswerte Fähigkeit, seine eigenen Fehler zu korrigieren. Um gesuchte Diskontinuität zu sichern, muss die nacheuropäische Zukunft ernstlich daran arbeiten, sich von den Vorzeichen „der halbeuropäischen Enklaven“ zu distanzieren. Dieser Vorgang setzt die Beseitigung der tradierten Ungleichmäßigkeit voraus, nach der die Kulturgeschichte der Ost- und Südosteuropäer im westeuropäischen Bewusstsein das unglückliche Renommée eines achten Weltwunders genießt. „Das Infragegestelltsein durch dies andere und seine Infragestellung des Anderen“ ist keine Neuheit für Europa, weil es „dieses Phänomen der fremden Menschheit [...] lange als wesentlichen Bestandteil seines eigenen Geschicks erlebt“ hat,¹⁸ aber dafür den Namen des „barbarischen“ und „wilden“ benutzt.

Europäisch ist, selbstverliebt gegenüber dem nicht-europäischen Anderen zu sein, was die Vorstellung von der Superiorität des kulturell-kodierten Herrschers nach sich zieht. Nacheuropäisch ist, responsiv zu sein. Dem Anspruch auf europäische Responsivität korrespondiert weder die monologisch geprägte Selbsterschaffung noch das Antworten, das immer hartnäckig wiedergibt, was es schon lange kennt. Als Verschränkungspunkt von *memoria* und *expectatio* meint die europäische Responsivität das Antwortereignis, wo zur Sprache gerade das kommt, „was es

17 Bernhard Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt a.M. 2005, S. 336.

18 Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von K. Nellen und J. Němec, Stuttgart 1988, S. 223.

im Antworten erfindet.“¹⁹ Die Durchführung solcher Responsivität zeigt ihr zweifaches Antlitz, weil sie gleichzeitig auf das Europäische und Nicht-Europäische eingeht; sie geschieht nicht einer neuen Form der Heteronomie zuliebe, sondern um der angemessenen Europäisierung willen.

19 Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006, S. 60.