

Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen

Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit
als Herausforderungen des Politischen

Burkhard Liebsch

Burkhard Liebsch

Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen

**Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als
Herausforderungen des Politischen**

Meiner

*Den Geschwistern
der emsländischen Diaspora
Norbert, Christoph und Ansgar,
Monika,
Berthold und Wolfgang*

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3634-0

ISBN eBook: 978-3-7873-3635-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2019. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Reemers Publishing Ser-
vices, Krefeld. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werk-
druckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706,
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Teil I Europäische Gewaltgeschichte und Ungastlichkeit

Kapitel I

Europa im Zeichen der Gastlichkeit Angefeindet von innen und außen	23
1. <i>Europa zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft</i> 23	
2. <i>Europas gelebte Wirklichkeit in historischer Perspektive</i> 28	
3. <i>Europäische Gewaltgeschichte, primäre und sekundäre Gastlichkeit</i> 33 4. <i>Europa im Zeichen der Gastlichkeit: Spielräume des Verhaltens</i> 38 5. <i>Gastlichkeit vs. Souveränität – Auskehr aus dem Europäischen?</i> 42 6. <i>Europa im Zeichen des Hasses</i> 46 7. <i>Normative Folgerungen?</i> 49	

Kapitel II

Heimat für Heimatlose? Politische Überlegungen zur Literatur der Verlassenheit	54
1. <i>Eine verdächtige Renaissance</i> 54 2. <i>Anzeichen politischer Heimatlosigkeit</i> 56 3. <i>Vielfältige Quellen der Heimatlosigkeit</i> 57 4. <i>Eine politisch gefährliche Illusion?</i> 61 5. <i>Heimat-Ontologie und Gastlichkeit des Politischen</i> 62 6. <i>Verlassenheit</i> 65	

Kapitel III

Europäische Winterreisen Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters	72
1. <i>Präludium</i> 72 2. <i>Landschaft und Gewalt</i> 75 3. <i>Desaströse Topographien</i> 78 4. <i>Spielarten der Verlassenheit</i> 82 5. <i>Hinterlassene Bilder der Verlassenheit</i> 87 6. <i>Befremdliche Bildlichkeit: Auslieferung und Zeugenschaft</i> 92	

Kapitel IV	
Unaufhebbare Welt-Fremdheit	
›Nomadisches‹ Leben, Bleibe und Staatlichkeit	99
1. <i>Vom nomadischen Wesen zum new nomadism</i> 101 2. <i>Alte und neue Nomaden: Atavismus, Pathologie oder Avantgarde?</i> 104	
3. <i>Jüdische Variationen – mit Blick auf Martin Buber</i> 107 4. » <i>Humanes Wesen des Nomadentums</i> « und das »rechte Erdendein« 113 5. <i>Wahrheit vs. Sesshaftigkeit in politischer Hinsicht</i> 117	
Überleitung	128

Teil II
Sprache als Gastlichkeit und
das *páthos* des Politischen

Kapitel V	
Soziale Gastlichkeit	
Radikal, selbstverständlich, angefeindet	137
1. <i>Eine Geste der Einladung</i> 137 2. » <i>Ohne Aufenthaltsgenehmigung</i> oder empfangen? 139 3. <i>Verschiedene Typen von Gastlichkeit</i> 147 4. <i>Primäre, sekundäre und tertiäre Gastlichkeit</i> 149	
5. <i>Praktische Perspektiven</i> 151 6. <i>Schluss</i> 156	

Kapitel VI	
Sprache, Gewalt und die Gastlichkeit des (Zu-)Hörens	157
1. <i>Einführung</i> 157 2. <i>Sprache und Gewalt: kongruent und allgemeinwähig?</i> 159 3. <i>Zwischen Gewaltsamkeit und Gewalttätigkeit: differenzielle Fragen</i> 162 4. <i>Ausweglose Gewalt?</i> 165	

Kapitel VII	
Am Tisch mit Feinden	
Zur politischen Metaphorik der Gastlichkeit	172
1. <i>Der Tisch als Ding, Metonymie und Metapher</i> 173 2. <i>Haus, Herd und Tisch in kulturgeschichtlicher Perspektive</i> 175 3. <i>Immanuel Kant und die »Tischgesellschaft«</i> 176 4. <i>Was geschieht ›bei‹ bzw. am Tisch?</i> 178 5. <i>Am Tisch mit Feinden. Übergang zum Politischen</i> 180	

Kapitel VIII	
Die pathische Dimension des Politischen und die zweifelhafte Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche	188
1. Zur ›thymotischen‹ Vitalität des Politischen 190 2. Rückgang auf Widerfahrnisse der Seele (Aristoteles) 194 3. Das seelische Un-Ding: weltlich/weltfremd 196 4. Zur originären Politisierung negativer Erfahrungsansprüche 203 5. Schluss 207	
Kapitel IX	
›Ich empöre mich, also sind wir‹? Zur fragwürdigen Politisierbarkeit einer ›rebellischen‹ Energie . .	211
1. Hiobs Erbe 211 2. Erinnerung an aktuelle Rebellionen 214 3. Empörung und politische (Ko-)Existenz. Zur Aktualität von Albert Camus' Schrift über die Revolte 220 4. Vom Negativismus zum Politischen 223	
Kapitel X	
Bewährt sich das ›Licht der Öffentlichkeit‹ noch als Metapher? Zur radikalen Frage, was die Welt ›hell‹ macht	227
1. Die Welt, Tatsachen und ihre Bestimmung 227 2. Ein ›verdunkeltes‹ Bild der Welt 231 3. Wodurch es ›hell‹ wird: vier umstrit- tene Vorschläge 234 4. Licht in wörtlicher und übertragener Be- deutung 236 5. Auf die Welt kommen: Sichtbarkeit und Hörbarkeit ursprünglich und öffentlich 239 6. Das Politische und die Re-Priva- tisierung der Öffentlichkeit 247	
Epilog	254
Anmerkungen	262
Nachweise	313
Siglen	315
Literaturverzeichnis	316
Zusätzliche Internetquellen	341
Namenregister	342

Vorwort

*Die Kräfte, die uns vertrieben, waren die Feinde Europas.
Als man in Europa nicht mehr als Europäer leben konnte,
genau da mußten wir gehen, um unser bloßes Leben zu retten.
Wir mußten aus Europa gehen, gerade weil wir Europäer waren.
Und eben dies machte uns zu Exilierten, – ein Titel, der in
früheren Zeiten sehr respektiert war.*

Aron Gurwitsch¹

Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts fragten sich viele Europäer, ob Europa je mehr war und ob es je mehr sein wird als ein geografischer Begriff. Nicht zuletzt dank der ›Nachhilfe‹ zweier Weltkriege gibt die EU in ihrer gegenwärtigen Verfassung zweifellos eine institutionelle, politisch-rechtliche Antwort auf diese Frage. Jedoch leidet diese Antwort noch immer an ihrer einseitig ökonomischen Fundierung als Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG), deren politische Geburtsfehler durch die Einführung des Euro noch verschärft worden sind. Auch ihr eigentlicher Sinn erscheint nach wie vor und sogar mehr denn je fragwürdig. Weniger deshalb, weil sich Europa von außen bedroht fühlen müsste, als vielmehr aufgrund einer inneren Aushöhlung, die die populistische Agitation in Großbritannien und die jüngst gegen Ungarn und Polen wegen Verletzung elementarer rechtsstaatlicher Prinzipien angestrengten Verfahren offensichtlich gemacht haben. Da die entsprechenden Prozesse am Ende der Einstimmigkeit bedürfen, um zu wirksamen Ergebnissen zu gelangen, fällt es ungeschminkt anti-europäisch agierenden Vertretern aktuell amtierender Regierungen leicht, sich von vornherein gegenseitig der Unwirksamkeit aller gegen sie ausgedachten Maßnahmen zu versichern. Was immer die Europäer gegen euch im Schild führen, wir werden zu euren Gunsten ein Veto einlegen, signalisiert man sich von Budapest und Warschau aus, wo man allerdings gerne von weiteren Milliarden ›aus Brüssel‹ profitieren möchte, sich aber bedenkenlos einer erklärtermaßen

»illiberalen« Polemik gegen genau dasjenige befleißigt, was Europa ausmacht. Aber worum handelt es sich dabei eigentlich?

So wie die Zweifler anfänglich nicht wussten, ob Europa je mehr wird sein können als ein Kontinent ohne ›ursprüngliche‹ Bestimmung, so sehen sich erklärte Europäer heute unter dem Druck des aus dem Innern Europas aufkeimenden Antieuropäischen gezwungen, nachträglich zu bestimmen, wozu die Verflechtung der europäischen Lebensverhältnisse gut sein soll. Zur nachhaltigen, rechtsstaatlich abgesicherten Befriedung dieses Kontinents, heißt es immer wieder. Wer um die europäische Gewaltgeschichte weiß, kann m. E. – ungeachtet aller begründeten Skepsis und Vorsicht im Umgang mit Begriffen wie Freundschaft und Versöhnung zwischen den Völkern – nicht umhin, *darin* in der Tat einen weltweit einzigartigen Fortschritt zu sehen, dass man sich zwischen weit über zwanzig Staaten um nachhaltige Befriedung bemüht. Umso fassungsloser steht man dem Befund gegenüber, dass ausgerechnet derart schwer von dieser Gewaltgeschichte in Mitleidenschaft gezogene Nationen wie Polen und Ungarn, die ihre Liberalität hatten hart erkämpfen müssen, nunmehr den Eindruck erwecken, abgesehen von ihrer eigenen, inzwischen konsequent nationalisierten Vorgeschichte vom Sinn Europas gar nichts mehr zu wissen. Dieser Sinn kann nach wie vor nicht als ›ursprünglich gestifteter‹ gelten, wie er in Edmund Husserls berühmter *Krisis*-Abhandlung aufgefasst wird.² Vielmehr erwächst er, wenn überhaupt, immer wieder *nachträglich* aus Einsprüchen gegen das, was man mit der Befriedung, Verflechtung und offenen weiteren Gestaltung der europäischen Lebensverhältnisse für unvereinbar hält. Allenfalls durch die mehr oder weniger bestimmte *Negation* der entsprechenden Negativität entdeckt man auch die konkrete Gestalt dessen, wer ›wir‹, als Europäer, sind bzw. wohin wir als solche unterwegs sind. Hoffentlich in eine gut gesicherte Festung, erklären unumwunden die einen, die ›unter sich‹ bleiben wollen (ohne anzugeben, wie sie – wenn sie ans Ziel ihrer Träume gelangt sind – gegebenenfalls mit der weit überwiegenden Mehrheit derjenigen verfahren möchten, die unmöglich hinnehmen können, in einer derart gewaltträchtigen, angemäßten Homogenität aufgehen zu sollen); hoffentlich in eine gastliche Zukunft, erklären die anderen, die in der Vorstellung, mit populistischen Polemikern und ihren gewalttätigen

Gefolgsleuten ›unter sich‹ bleiben zu sollen, nur den Schrecken einer gewaltsamen Zwangsintegration und zudem eine *kulturelle Absurdität* erkennen können. *Wird kulturelles Leben nicht geradewegs unmöglich gemacht, wenn man ›unter sich‹ bleibt? Steht und fällt es nicht damit, dass es Andere einlässt? In diesem Sinne ist Gastlichkeit genau das, was kulturelles Leben geradezu ausmacht.* Diejenigen, die ganz ›unter sich‹ bleiben wollen, verteidigen damit nicht etwa das ›Eigene‹, ihre lokale ›Identität‹, ›Deutschland‹ oder gar ›das Abendland‹, dessen Geschichte weit über Auschwitz, Ost- und Westrom, Athen und Jerusalem hinaus bis ins heute irakische Mesopotamien, nach Ägypten und bis ins Herz Afrikas verweist; vielmehr bringen sie diese Begriffe um ihren historischen Gehalt, um sie als derart entleerte Worthülsen für polemischen Einsatz gegen Andere brauchbar zu machen. Am Ende dieses Weges zeichnet sich nur eines ab: ein exklusives und dadurch um seine kulturelle Dimension gebrachtes *Für-sich-sein ohne Andere*, in dem auch kein(e) Integrierte(r) mehr als ›Andere(r)‹ auffallen dürfte, der bzw. die noch ›ohne Angst anders‹ sein, leben und denken könnte, um Theodor W. Adornos bekanntes, aber revisionsbedürftiges Diktum zu zitieren. (Ganz frei von der Angst, um die es hier geht, werden wir niemals ›anders‹ sein können.) In der Gewaltsamkeit eines solchen Für-sich-seins dürfte es ironischerweise auch kein ›eigenes‹ Leben mehr geben. Wer sich ›die Anderen‹ ganz vom Leib halten will, muss auch ›das Eigene‹ ruinieren. Das haben offenbar die politischen Gegner begriffen, die für Europa eine gastliche Zukunft oder gar keine Zukunft mehr sehen; eine Zukunft, die jeden seiner politischen Existenz versichert, notfalls durch die Gewährung von Asyl, Duldung und Bleiberecht bis auf weiteres, idealiter aber dadurch, dass weltweit von vornherein für Lebensbedingungen gesorgt wird, die niemanden zur Flucht nötigen müssen und globale Freizügigkeit verbürgen. Keineswegs stehen sich so ›Identitären‹ als *Verteidiger des ›Eigenen‹* und sogenannte Kosmopoliten als angebliche *Freunde aller Fremden*, sondern *Ungastliche und Gastliche* gegenüber. Die Identitären verteidigen nicht etwa, sondern verraten den aus den Desastern seiner Kriege hervorgegangenen Sinn Europas, in dem das Eigene gerade als die gastliche Aufgeschlossenheit für den Fremden gilt – und gerade nicht eine nur gewaltsam vorzustellende Integration aller ins national Homogenisierte. Die

Schwierigkeit liegt hier allerdings darin, dass *gerade dieses ›Eigene‹ nicht exklusiv anzueignen ist*, wenn es denn zutrifft, dass es ohne die Achtung des Fremden als solchen nicht zu denken ist, die die Gastlichen jedem entgegenbringt, ohne darum in den politischen Kitsch einer universalen Freundschaft mit jedermann zu verfallen. Warum aber soll dies so sein? Und was hat das mit ›Europäität‹ in geschichtlicher Perspektive zu tun?

Die Weltkriege haben »die alte Welt«, Europa, diesen »westlichen Ausläufer Asiens« (Paul Valéry³), zu einer Sphäre der Flucht gemacht, in der jeder jederzeit zum Flüchtling – anderswohin oder in den Wahnsinn oder aus jeglicher Welt, die ihren Namen verdient⁴ – werden konnte. So ist es im Prinzip bis heute, auch wenn die äußeren Umstände diesen Eindruck nicht erwecken mögen. Muss man daran erinnern, dass das Damoklesschwert der (zivilen und militärischen) atomaren Bedrohung nach wie vor und scheinbar unabwendbar über Europa und über der Welt hängt?⁵ Wer so bedroht ist, kann sich allenfalls in einer fadenscheinigen Sicherheit wähnen, müsste aber wissen, dass auch eine eingebildete ›autochthone‹, angeblich ›tief verwurzelte‹ Existenz, die sich nicht verrücken lassen will, nur bis auf weiteres und nur dank Anderer davor bewahrt werden kann, in die Flucht geschlagen zu werden und nur dank Anderer gegebenenfalls anderswo Aufnahme finden wird. Auf diesem Kontinent müsste man, historisch belehrt, wissen, dass jeder im Grunde ein potenzieller Flüchtling ist. Auch wenn zur Flucht aktuell kein Anlass vorliegt, gilt: *Jede(r) lebt sozial und politisch* (über ›nacktes Leben‹ hinaus) *nur dank Anderer, die ihm/ ihr bis auf weiteres, niemals ›endgültig‹, eine Bleibe eingeräumt haben*, sei es nur unter Brücken, sei es lediglich in Notunterkünften, sei es zur Miete oder in legalisiertem Eigentum. *Jede(r) existiert sozial und politisch nur als von Anderen so oder so Aufgenommene(r) – und kann als solche(r) grundsätzlich jederzeit vertrieben und in die Flucht geschlagen werden*. Das ist gewiss keine *exklusiv europäische* Erfahrung, wohl aber eine Einsicht, an der Europa in seiner Geschichtlichkeit nicht vorbeikommen kann. Entweder es verhält sich ›offen‹ dazu, oder es verschanzt sich ›identitär‹ in historischer Ignoranz – nicht nur jetzt begegnenden Flüchtlingen, sondern auch sich selbst gegenüber. Für ein Europa, das den Anspruch erhebt, sich nicht-ignorant zu seiner eigenen Gewaltgeschichte zu verhal-

ten, kann die Frage nur lauten, *wie* (nicht *ob*) die fragliche ›Offenheit seines Verhaltens zum Fremden (der jeder auch sich selbst ist⁶) praktisch Gestalt annehmen soll.

Das ist eine politisch höchst virulente Frage nicht bloß jenes abstrakten Gebildes, dessen Recht und institutionelle Realität im *acquis communautaire*⁷ auf sage und schreibe 108.000 Dokumenten, 40.000 *legal acts*, 15.000 *court verdicts* und 62.000 internationalen Standards beruht, »all of which must be respected and obeyed by citizens and companies in the EU« (obgleich von all dem zweifellos nur eine verschwindende Minderheit der Europäer überhaupt Kenntnis haben wird). Es handelt sich nicht nur um eine Herausforderung an die Adresse *verrechtlichter Hospitalität* (die im klassischen Verständnis Kants lediglich eine Art Besuchsrecht meint und nur in Ausnahmefällen auch einen Anspruch auf Asyl vorsieht), sondern auch an die Adresse *gelebter Europäität*, die sich weder im Sinne universaler Gastfreundschaft zur Pflicht machen lässt⁸ noch auch darauf beschränken kann, Andere wenigstens »nicht feindselig« zu behandeln, wie es Kant verlangte⁹.

Ohne Europäer, die sich nicht im ›Eigenen‹ verschanzen, wird es kein Europa mehr geben. Liegt Europäität also paradoxe Weise gerade in dem, was wir uns niemals ganz zu eigen machen können? Können sich die Europäer in ihren Verhältnissen untereinander selbst davon überzeugen, um nicht Populisten und Demagogen aufzusitzen, die ihnen weiß machen, sie müssten lediglich die Bevormundung ›Brüssels‹ und ›die Fremden‹ wieder loswerden, um wieder ganz bei sich zu sein? Wenn Europa in historischer Perspektive überzeugende politische Kraft entfalten kann, so liegt sie gewiss weder in tausenden Seiten von Papier des EU-Rechts noch auch in serienweise abgewickelten Konferenzen, Beschlussfassungen und Verordnungen, sondern vor allem darin, dass ein als Antwort auf die europäische Gewaltgeschichte konzipiertes Europa *wirklich gelebt* wird – von uns und allen Fremden, die zu uns kommen, sei es auf Zeit, sei es auf Dauer, um mit uns zu leben – in Freiheit, gewiss, aber auch in Auseinandersetzungen, die erst zu *zeigen* und zu *bewähren* haben, wer man ist und sein will – unter zahllosen Anderen, die einander nicht einmal dem Namen nach kennen und denen dennoch ein gastliches Zusammenleben zu versprechen ist, ohne sie einfach ›eingemeinden‹ und so um ihre Fremdheit bringen zu wollen.

Kein Zweifel: Diese praktische Europäität wird als politische Kraft besonders im Verhältnis zum Nahen Osten, zum ganzen arabischen Kulturraum und zum globalen Islam weltweit so dringend gebraucht wie niemals zuvor. Dabei sind die Kräfte längst am Werk, die sie wieder ruinieren werden, wenn sie an die Macht kommen. Die Geringschätzung, mit der sie sich zur europäischen Gewaltgeschichte bis hin zu Auschwitz, diesem radikalen Desaster, äußern, ist der deutlichste Hinweis darauf. Offenbar wollen sogenannte Rechtspopulisten beides, die Erinnerung an diese Vergangenheit und jegliche Verpflichtung Fremden gegenüber, in einem Handstreich loswerden. Die begründete Vermutung, dass beides miteinander zusammenhängen könnte, löst leider auch bei anderen vielfach stereotype, der Sachlage in keiner Weise gerecht werdende Reflexe aus.

So behauptete Alain Finkielkraut, »die Deutschen« könnten bis heute nicht der »Versuchung« entgehen, »den Respekt vor dem Anderen zum moralischen und politischen Kardinalprinzip zu erheben«, nur (!) weil sie auf diese Weise die historische Schuld an jenem Desaster abzutragen hoffen. Matthias Krupa und Bernd Ulrich geben zu bedenken, ob so nicht tatsächlich eine direkte Linie »von Auschwitz zum Münchner Hauptbahnhof« führt. In die gleiche Kerbe schlägt der Historiker Heinrich A. Winkler, wenn er sich gegen den »hohen Ton« wendet, mit dem sich ein nur in Deutschland zu findendes historisches Schuldbewusstsein »als ehemals schlechter, heute besser als alle anderen« hinstellen will, um sich vor der belehrten Welt als moralische Avantgarde aufzuspielen.¹⁰ An diesen gängigen und stereotypen Invektiven ist so ziemlich alles falsch. Angefangen bei der längst erledigten, gleichwohl immer wieder unterstellten Kollektivschuld über deren ebenfalls suggerierte, aber durch nichts zu belegende Erblichkeit bis hin zu deren eigentümlicher Verkehrung zu einer Art »Schuldstolz« (Günter Grass), der angeblich eine »kollektive Selbstverurteilung« in die Selbstaffirmation eines »negativen Nationalismus« ummünzt, um auf diese Weise noch aus den ärgsten Verbrechen moralisches, nationales und identitäres Kapital zu schlagen.¹¹

Schon von Immanuel Kant hätte man lernen können, dass unvermeidlich jede Generation gleichsam bei Null wieder anfangen muss und sich nur historisch, d. h. nachträglich in eine Vorge-

schichte einfügen kann, die sich nicht wie von selbst moralisch »vererbt«. Karl Jaspers hat den Begriff der Kollektivschuld beiseiteten mit guten Gründen zurückgewiesen. Und eine darauf folgende Hermeneutik und Dekonstruktion der »Geschichtlichkeit«, ohne die es keine Generationszusammenhänge geben kann, hat gezeigt, wie sie von einer Alterität unterwandert wird, der sie niemals Herr wird.¹² So wurde schließlich Geschichte im Zeichen des Anderen denkbar, dessen Anspruch sich niemals identitär oder moralisch vereinnahmen lässt.¹³ Gewiss geht aus der europäischen Gewaltgeschichte, die darauf hinauslief, diesen Anspruch radikal aus der Welt zu schaffen, nicht ohne weiteres hervor, wie ihm heute gerecht zu werden ist. Aber die Polemiker übersehen geflissentlich, dass sie oberflächlich nur darum streiten, wie man sich – sei es durch schieres Vergessen, sei es durch offensives Verdrängen und Leugnen, sei es auch durch moralische Okkupation – dieser Geschichte bemächtigt, und übergehen dabei die Frage, ob und inwieweit die fragliche Vergangenheit überhaupt geschichtlicher Deutungsmacht zur Disposition stehen kann. Ohne diese an anderer Stelle bereits breit diskutierte Frage hier noch einmal ganz neu aufzuwerfen, gehe ich mit Denkern der Alterität wie Jacques Derrida, Emmanuel Levinas und Paul Ricœur (ungeachtet ihrer Divergenzen) davon aus, dass diese Vergangenheit sich nur im Sinne eines sozialen, kulturellen und politisch-rechtlich formierten Lebens verstehen lässt, das den Anderen als solchen einlässt¹⁴ (Kap. I) und sich insofern als gastliches bzw. *zur Gastlichkeit bestimmtes* erweist. Aber in welcher »Rolle« Andere als solche auftreten und sich uns entziehen – ob als Heimatlose (Kap. II), als Verlassene (Kap. III) oder als Welt-Fremde (Kap. IV) (Étienne Balibar nennt sie allesamt *errants*, »Umherirrende«) –, ist eine andere Frage, die nach wie vor drängende Probleme der *politischen Gestaltung* gastlicher, zur Aufnahme Anderer unter endlichen, stets beschränkten Bedingungen auch *bereiter* Lebensformen aufwirft. Ohne diese sich daraus ergebenden, höchst umstrittenen praktischen Probleme gering zu schätzen, insistiere ich darauf, dass die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen mit deren Aufgeschlossenheit für den Anspruch des Anderen steht und fällt, der immer schon im Spiel sein muss, bevor man sich fragen kann, wie man sich zu ihm verhalten kann. Genau darin liegt auch das *páthos* des Politischen (was mit anmaßender Rhetorik nicht

zu verwechseln ist). In diesem weiten Sinne handelt es sich um ein Problem der Sprache (Kap. V), des Zuhörens (Kap. VI) und des Gehörs, das man selbst Feinden schenkt, mit denen man sich an einen Tisch setzt (Kap. VII).

Alle diese Phänomene, in denen sich *par excellence* die elementare *Sozialität* menschlicher Lebensformen manifestiert, erweisen sich nun aber als umstritten – zwischen dem Widerfahrnis (*páthos*) des Anspruchs des Anderen und dessen polemischer Zurückweisung (Kap. VIII), die rebellische politische, aber auch anti-politische Energien freisetzt (Kap. IX) und auf diese Weise Gefahr läuft, das »Bild der Welt« weitgehend zu verdunkeln, das sich selbst Friedrich Nietzsche, dem ich diese Worte entlehe¹⁵, nur als ein zutiefst von der okzidentalnen Metaphysik des Lichts bestimmtes, nämlich als »*erhelltes*« vorstellen wollte. Ob sich lichtmetaphysische Metaphorik noch bewährt, wo es um die Kritik einer solchen Verdunkelung geht, steht dahin. Ins »Licht« des politischen Lebens kann jedenfalls nur jemand treten, der auch *gehört* wird. Nur wer gehört wird, existiert auch politisch. Und genau das hat politisches Handeln zulässiger zu gewährleisten: dass diejenigen, denen es verpflichtet ist, Staats- und MitbürgerInnen, Zugereiste, Fremde, Migranten und Flüchtlinge, nicht einem nackten, depolitisierten Leben überantwortet werden, in dem sie praktisch aufhören, überhaupt politisch zu existieren – was noch nichts über die Berechtigung inhaltlicher Ansprüche sagt, die allemal auszuhandeln bleibt. Dem steht die Selbstgerechtigkeit im Wege, mit der vielfach dagegen protestiert wird, nicht beachtet und nicht gehört zu werden. Wer protestiert, konterkariert den Sinn seines Protests, wenn er es in seiner Wut, seinem Zorn oder seiner Empörung nicht akzeptieren kann, dass die jeweiligen Adressaten anderer Meinung sind.

Abgesehen von solchen Pathologien des Politischen bedeutet seine Stimme zu erheben nicht nur, gehört, sondern darüber hinaus, als »politisch existent« betrachtet werden zu wollen, notfalls auch durch mehr oder weniger gewaltsame Erinnerung daran, dass ganze Schichten, Klassen oder solche, die sich für »das Volk« halten, wirklich »da« sind. Keineswegs ist die fragliche »Aufgeschlossenheit« für den Anspruch des Anderen nur eine »auswärtige« Angelegenheit Fremden gegenüber. Sie müsste vielmehr jedem zugute kommen können, der den Anspruch erhebt, gehört zu werden. Der

Nachdruck, mit dem Marginalisierte, zahllose prekär Lebende und sogenannte »Überflüssige« gelegentlich daran erinnern, dass sie nicht zu vernachlässigen sind, ist ein Warnzeichen.¹⁶ Wenn es nicht wahrgenommen wird, folgt u. U. eine Gewalt auf dem Fuße, die sich nach aller Erfahrung an den nächstbesten Schwachen schadlos hält. Dabei ist die Gewalt selbst das sichtbarste Anzeichen von Schwäche und Machtlosigkeit. Das gilt für die lauthals gegen angebliche Überfremdung Polemisierenden, die niemanden mehr zu kennen scheinen, dem es schlechter geht als ihnen selbst, genauso wie für die vielen, die keine fairen Startchancen haben, in Ghettos aufgewachsen und niemanden mehr kümmern, so dass sie nur noch mit Gewalt glauben unmissverständlich zeigen zu können, dass sie ›da‹ sind.

Werden in Folge dessen nun Millionen Deklassierte, prekär Lebende, sich selbst Überlassene und auf diese Weise Gedemütierte zu einer selbstdestruktiven Gefahr für Europa? Tatsächlich könnte eine generalisierte Verweigerungshaltung um sich greifen, die im Kern besagt: Man hat uns uns selbst überlassen und sich schließlich damit arrangiert, dass wir in keiner Weise mehr ›zählen‹; wir sind also politisch irrelevant und hören auf, für Anderen überhaupt ›da‹ zu sein, also lassen wir keine ›Anderen‹ mehr herein. (Wobei man sich von letzteren nicht selten durch *othering* auch ohne eigene Erfahrung ein höchst eigenwilliges Bild macht.¹⁷) Politisch vernachlässigt zu werden, kann am Ende jegliche Aufgeschlossenheit aufzehren und in die Gewaltsamkeit einer politischen Verweigerungshaltung münden, die in manifester Gewalttätigkeit umso leichter umschlägt, wie ihr durch populistische Propaganda probate Objekte angeboten werden, an denen sie sich schadlos halten kann.

Es geht hier darum, auf das letztlich selbstdestruktive Potenzial eines politischen Handelns hinzuweisen, das die von einem seinerseits fatalen Wachstumskurs Abgehängten vergisst und sich einem Primat des Ökonomischen unterwirft, das heute in einem *parasitären* Verhältnis zum Sozialen steht. Es nährt sich immerfort von ihm und betreibt zugleich dessen ständige Vernachlässigung und Auszehrung, die sich überall dort bemerkbar macht, wo unentgeltlich soziale Leistungen erbracht werden, die für den Fortbestand leidlich funktionierender Gesellschaften absolut unentbehrlich

sind – von der Fürsorge für Kinder, Kranke, Benachteiligte und Behinderte bis hin zur Pflege alter Menschen und Sterbender. Kurz gesagt: Europa wird ein sozialstaatliches Gebilde sein – oder es wird in absehbarer Zeit nicht mehr sein, wenn es dem Druck populistischer Rhetorik nachgeben muss. Es wird nur auf sozialstaatlicher Basis die gastliche Aufgeschlossenheit für Fremde *praktisch gewährleisten* können, ohne die auch eine ökonomische Freizügigkeit selbst bei engster Auslegung nicht Bestand haben kann – oder es wird identitäre Rückzüge auf das ›Eigene‹, ein entleertes nationales oder lokales Selbst hervorbringen, die vermeintlich das eigene Haus schützen sollen, es in Wahrheit aber unbewohnbar machen, wenn es denen, die keine Bleibe haben und fremd sind, nicht offen steht. In einem lokalen, nationalen oder europäischen Haus, in dem niemand, also auch wir selbst nicht, fremd sein dürfte, könnten wir es genauso wenig aushalten. So müssen wir wählen zwischen der geschlossenen politischen bzw. anti-politischen, kein freies Leben mehr zulassenden Anstalt und der Gastlichkeit Europas¹⁸ – allen Zweifeln zum Trotz, in die uns stürzen muss, was sich an den Grenzen der spanischen Exklaven Ceuta und Melilla, in Italien, in der Ägäis und in Ungarn gegenwärtig abspielt.

Wie gerade diese Vorgänge zeigen, ist Gastlichkeit kein wohlfeiler politischer Euphemismus einer politisch angeblich substantziellen »philantropischen Mittelstandsglückseligkeit« (Adam Soboczynski), die noch immer nicht begriffen hat, dass man die bloß idyllische Idee einer offenen Gesellschaft bereits nach den Morden an Pim Fortuyn und Theo van Gogh zu Grabe tragen musste.¹⁹ Tatsächlich ist diese Idee alles andere als idyllisch, denn sie läuft darauf hinaus, sich für Andere zunächst unbedingt zu öffnen (bzw. sich als immer schon und unvermeidlich für den Anspruch des Anderen ›offen‹ zu begreifen), um dann erst zu fragen, wie man klugerweise mit der darin liegenden Überforderung politisch umgehen kann und soll. Wir müssen diese Idee nicht infolge einer Kapitulation vor der ›rechten‹ Gewalt begraben, um letzterer damit den schönsten Gefallen zu tun, sondern sie radikal revidieren und zeitgemäß reformulieren. Dabei wird uns der britische Stichwortgeber, auf den man sich in diesem Zusammenhang gerne berufen hat, Sir Karl Popper nämlich²⁰, wenig weiterhelfen, denn er ahnte offenbar nichts vom Sinn einer politischen Kultur, die ihren

Namen nur verdient, wenn sie den Anderen vorbehaltlos hereinlässt; aber so, dass sie denjenigen, die schon da sind, Bewohnern desselben *oikos* und Nachbarn, ebenfalls gerecht wird. Dabei muss die Ethik einer solchen Kultur mit politischer Umsichtigkeit Hand in Hand gehen²¹ und, statt sich auf ein *politisch blindes* Willkommen zu *reduzieren*, den politisch-ökonomischen und weltweiten Ursachen dafür auf den Grund gehen, dass die Gastlichkeit Europas inzwischen als notorisch überforderte dargestellt werden kann. Damit hat es vielleicht erst ein Ende, wenn sich weltweit nicht mehr Tausende und Millionen dazu gezwungen sehen werden, die (vielleicht nur von Illusionen geprägte) Flucht zu ergreifen. Aber global gerechte Lebensverhältnisse, die sich so viele akademische Gerechtigkeitsforscher als utopisches Palliativ ausdenken, werden bis auf weiteres nicht die dem Kapitalismus angelastete Gewalt zu tilgen versprechen, die wir u. a. angesichts der aktuellen Flüchtlingsbewegungen nun auf Europa zurückschlagen sehen. Globale Gerechtigkeit wird lange nicht realisierbar sein, wenn überhaupt je. Bis dahin müssen sich auch die scharfzüngigen Kritiker der gegenwärtig so dramatisch herausgeforderten und nicht nur offiziell in Ungarn und Polen rundweg zurückgewiesenen Gastlichkeit Europas der im Hier und Jetzt zu beantwortenden Frage stellen, was angesichts jedes Anderen, jedes Fremden zu tun ist, der fürchten muss, auf ein nacktes, depolitisiertes und daher kaum mehr ›lebbares‹ Leben reduziert zu werden. Mit Derrida glaube ich, dass Europa – um das Mindeste zu sagen – nach einschlägigen historischen Erfahrungen für das *Versprechen* steht, sich dieser Frage angesichts keines einzigen Anderen einfach zu entziehen im Rückzug auf eine längst anachronistische politische Souveränität. Darin liegt eine elementare ethische Herausforderung und gewiss auch ein kulturelles Überforderungspotenzial. Dem aber kann man sich letztlich nur um den Preis einer kulturellen Absurdität zu entziehen versuchen; dadurch nämlich, dass man sich in einem eminent gewaltträchtigen Für-sich-sein zu verschanzen trachtet. Diese Herausforderung anzunehmen, bedeutet umgekehrt nicht, dass man das politisch naiv und in ökonomischer Hinsicht blind oder unkritisch tun dürfte. Wer das Gegenteil suggeriert, spielt am Ende all jenen in die Hände, die Europas Zukunft nur in der Zuflucht zu einem souveränen Selbstsein zu finden meinen, das heißt in der Vernei-

nung gerade dessen, was es historisch ausmacht. Der Ausgang der Auseinandersetzungen um diese Frage bleibt vorläufig offen. Noch immer, heißt das, wissen wir nicht ›definitiv‹, ob es Europa – als verlässliche soziale, kulturell und politisch ›aufgeschlossene‹ Realität – gibt oder weiterhin geben wird. In diesem Sinne sollen die hier versammelten Beiträge zu Europa, zur Lage der Umherirrenden und des Sozialen dazu beitragen, die politische Gegenwart besser zu verstehen – zwischen unaufhebbarer Welt-Fremdheit, die jedem von Geburt an eignet, einerseits und dem ›Licht der Öffentlichkeit‹ andererseits, auf das jene Auseinandersetzungen angewiesen sind, das aber niemand lange erträgt.

Die erste Anregung zu diesem Buch ging im Anschluss an ein vorangegangenes Projekt zu Fragen »politischer Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte«, das inzwischen als Sonderband der *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunswissenschaft* (2018; Sonderheft 17) realisiert worden ist, von Marcel Simon-Gadhof aus. Ihm möchte ich für das ausgezeichnete Lektorat an dieser Stelle besonders danken.

Fbr., im Dezember 2018

TEIL I
EUROPÄISCHE GEWALTGESCHICHTE
UND UNGASTLICHKEIT

KAPITEL I

Europa im Zeichen der Gastlichkeit

Angefeindet von innen und außen

Mit »Haus und Hof« beginnt die europäische Geschichte.

Ferdinand Seibt²¹

Es häufen sich Anzeichen für ein neues Unbehauastsein.

Vilém Flusser²

1. Europa zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Unzählige Male ist gefragt worden, *was* Europa ist - wenn nicht bloß ein gewisser Kontinent oder eine höchst mangelhaft legitimierte, bürokratisch verselbständigte und weitgehend intransparente institutionelle Realität, die den weitaus meisten Europäern offenbar nur als eine ferne Schimäre vorkommt. Das gilt gewiss ganz besonders für die Bevölkerungen nicht nur ökonomisch vielfach vernachlässigter Staaten Osteuropas, ob es sich nun um Mitglieder der EU wie Bulgarien, um bislang assoziierte Anwärter auf Vollmitgliedschaft wie Montenegro und Serbien oder um Nachbarn mit vorläufig unklarer Beitrittsperspektive wie Moldawien handelt. Auch in den rechtlich voll integrierten EU-Staaten erweckt Europa allzu oft den Eindruck eines Trugbildes. Behaupten nicht gerade diejenigen im Namen Europas handeln zu dürfen, deren Verbindung zur gelebten Realität, für die dieser Begriff doch auch stehen müsste, am allerwenigsten überzeugt? Die TTIP-Geheimverhandlungen waren dafür nur das bezeichnendste Beispiel. Wie konnten diejenigen, die sie führten, vergessen, dass ihre kaum mehr zu überbietende, undemokratische Distanz zur gelebten Realität der Europäer ein eklatantes Legitimationsproblem heraufbeschwören muss? Wie konnten sie derart fahrlässig das po-

litische Prinzip aufgeklärter Publizität ignorieren? Die absehbare Folge wiederholter Erfahrungen dieser Art ist, dass man Europa paradoixerweise gerade dort lokalisiert, wo man es mit Akteuren zu tun hat, die sich von Europa weitestgehend entfremdet zu haben scheinen, obwohl sie in seinem Namen handeln. Europa wäre demnach vor allem dort, wo man es versäumt bzw. vergisst, sich davon Rechenschaft abzulegen, was es eigentlich ausmacht, wo man sogar dieses Vergessen in Vergessenheit fallen lässt und dessen ungeachtet im Namen Europas handelt.

Doch einem solchen Vergessen des Vergessens kann man nicht einfach eine europäische Realität entgegenhalten, die ausmachen würde, was Europa wirklich ist. Auf diese Was-Frage war bislang keine befriedigende Antwort zu finden. Deshalb wich man in die Geschichte aus und fragte sich, *seit wann* es Europa gibt. Weitläufigen Diskussionen um diese Frage konnte die v.a. von Friedrich Nietzsche vorgebrachte rigorose Kritik solchen Ursprungsdenkens bislang wenig anhaben.³ Immer noch glaubt man, um Anachronismen weitgehend unbesorgt, bei Hesiod, bei Karl dem Großen, bei Dante Alighieri und seinem Zeitgenossen Pierre Dubois, in den Augsburger und westfälischen Friedensverträgen von 1555 und 1648, bei Friedensdenkern der frühen Aufklärung wie dem Herzog von Sully, bei William Penn und dem Abbé Castel de Saint-Pierre fündig zu werden.⁴ Dabei hat es sich längst herausgestellt, dass es »keine frühen Vorläufer« der *politischen* europäischen Eingangsbewegung des 20. Jahrhunderts gibt.⁵ Stößt man unabhängig davon aber nicht im Investiturstreit des späten 11. und des frühen 12. Jahrhunderts, in der *Magna Charta* (1215), im *Habeas-Corpus-Act* (1679) und in der Ideologie der Französischen Revolution von 1789 wenigstens auf *moralische* Ursprünge des Europäischen, so wie wir es heute als auf die Achtung der Menschenrechte verpflichtet vorfinden?⁶ Auch in diesem Fall müssen wir zurückfragen: Ist nicht die moralische Vorgeschichte dieser Rechte überhaupt nur nachträglich als deren Genealogie zum Vorschein gekommen? Hat man sich auf diese Rechte nicht erst zurückbesonnen, als radikale, extreme und exzessive Gewalt deren endgültige Negation heraufzubeschwören drohte?

Kritiker jenes Ursprungsdenkens weisen mit Rémi Brague in diesem Sinne auf die »Sekundarität« Europas hin. Demzufolge

hat Europa ›ursprünglich‹ überhaupt nichts allein aus sich heraus. Immerfort hat es sich vielmehr durch nachträgliche Antworten herausgebildet, die ihm von woanders her abverlangt wurden: vom Alten und Neuen Testament, vom griechischen und römischen ›Erbe‹, durch die Konkurrenz weltlicher und religiöser Macht, die islamische Herausforderung und schließlich durch selbstdestruktive kollektive Gewalt.⁷ Durch kriegerische Gewaltverhältnisse wurde man auf dem europäischen Kontinent derart sich selbst fremd, dass man sich nach den großen Kriegen, die ihn wiederholt exzessiv verwüstet haben, fragen musste, was man angesichts dieser Gewalt überhaupt miteinander gemeinsam hat. Nichts, so schien es, wenn nicht wenigstens die Negation dieser Gewalt in dem unbedingten Willen, sich ihr niemals mehr widerstandslos hinzugeben und auszuliefern. Auch dieser minimale Wille ist aber in der Geschichte Europas, die sich nur aus mannigfaltigen Verflechtungen inkompossibler europäischer Geschichten zusammensetzt, nirgends als ›ursprünglicher‹ anzutreffen. Er hat sich vielmehr ebenfalls nur als nachträgliche Antwort auf eine Gewalt artikuliert, deren künftige Wiederholung man auszuschließen hoffte.⁸ So konnte sich die weder im Rekurs auf die Vergangenheit noch mit Blick die Gegenwart befriedigend beantwortbare Frage, was Europa *ist* oder *war*, auf die Bestimmung seiner Zukunft verlagern. Europa, das ist demnach genau das, was es erst *werden* soll. Kann bzw. darf sich Europa als ›Projekt‹ aber in seiner bloßen Zukünftigkeit erschöpfen? Wird es niemals darüber hinaus gelangen, Europa erst zu werden und auf diese Weise unaufhörlich nur auszustehen?

Genüsslich weisen überzeugte Europa-Kritiker darauf hin, wie schlecht es um ein politisches Gebilde stehen *muss*, das allenfalls eine niemals verwirklichte Zukunft, aber gar keine unstrittige Geschichte oder Gegenwart hat. Angesichts immer neuer Krisen meinen sie denn auch für den Fall, dass man sich nicht auf ein verbindliches ›Erbe‹ einigen sollte, jederzeit das Ende Europas sich abzeichnen zu sehen, während andere ein Leben im Krisenmodus für ganz normal halten und davor warnen, immerzu Europas früher oder später unvermeidlichen Rückfall in längst überwunden geglaubte Zeiten oder seinen baldigen Zusammenbruch herbeizureden. In Anbetracht dieser verworrenen Diskussionslage erscheint es als bloß frommer Wunsch, im Fragen nach dem Ur-

sprung, nach der Gegenwart und nach der Zukunft Europas Einigkeit erzielen zu wollen.

Der Phänomenologe Edmund Husserl, der noch im nazistisch beherrschten Freiburg der 1930er Jahre, wo sich sein ehemaliger Schüler Martin Heidegger den »Herrenmenschen« andiente, unverdrossen die anzustrebende Europäisierung Europas beschrieben hat, insistierte dagegen darauf, dass alle drei Fragen, die nach dem Ursprung, nach der Gegenwart und nach der Zukunft Europas, nur auf einmal zu beantworten seien. Im griechischen Vernunftdenken meinte er den Ursprung Europas und dessen weiterhin unangefochten wirksamen teleologischen Sinn seiner künftigen Verwirklichung erkennen zu können. Europa konnte für ihn nichts anderes sein als ein ständiges Vernunft-Werden und in diesem Sinne ein fortwährender, allenfalls vorübergehend aufzuhaltender, aber niemals wirklich abzubrechender Prozess der Europäisierung – inklusive aller »fremden Menschheiten«, die seiner Meinung nach nur dem von Europa vorgezeichneten Weg nachfolgen konnten, so dass sich schließlich deren Schein-Pluralität genauso wie eine spezielle Identität der Europäer in einer universalen Menschheit auflösen müsste.¹⁰

Während die Vernichtungspolitik der Nazis schon ihren Lauf nimmt, verficht dieser deutsche Jude einen Vernunft-Optimismus, der im integralen Zusammenschluss des Ursprungs, der Gegenwart und der Zukunft Europas keinen Gedanken an ein Scheitern aufkommen lässt, das wenige Jahre später, spätestens 1945, nicht länger zu leugnen war. Die düsteren Prophezeiungen August Bébels, Friedrich Engels' und Helmuth v. Moltkes, die schon Ende des 19. Jahrhunderts in diese Richtung gewiesen hatten, hat Husserl scheinbar nicht wahrgenommen.¹¹ Und ungeachtet seiner am eigenen Leib erfahrenen Diskriminierung als Jude glaubte er wie schon Hegel unbirrt an die Kraft einer jeden Untergang überlebenden Vernunft¹², deren Verwirklichung sich weder von der Kürze individuellen Lebens noch von Gründen millionenfachen Umkommens aufhalten lässt.

Für Husserl war Europa von Anfang an definiert durch die ihm gewissermaßen eingeborene Idee der Vernunft. Dagegen wäre mit Nietzsche darauf hinzuweisen, dass man im mathematischen (offenbar Husserl vorschwebenden) Sinne nur definieren kann, was keine Geschichte hat. Hat sich Europa in der ihm eigenen Sekunda-

rität und Exzentrizität aber nicht als rückhaltlos vergeschichtlicht erwiesen? Muss nicht jeder Versuch, etwas derart Geschichtliches wie Europa *definieren* und dadurch auf einen seinerseits nicht geschichtlich anfechtbaren Sinn seines Ursprungs, seiner Gegenwart und seiner aus ihr hervorgehenden Zukunft festlegen zu wollen, als ganz und gar verfehlt erscheinen? Heißt das nun, dass Europa rückhaltlos einer massiven Kontingenz ausgesetzt ist, die es ständig auf unabsehbare Art und Weise verändert und künftig in etwas anderes verwandeln wird? Muss man es sich wie alles andere rückhaltlos von der Zeit beherrscht denken, die früher oder später aus allem *Anderes* macht, in dem sich das Vorangegangene kaum mehr wiedererkennen lässt - sofern nicht ein identitäres kollektives oder kulturelles Gedächtnis jegliche Alterität leugnet, die es daran hindern könnte, im gegenwärtig Erinnerbaren und Antizipierbaren nur die Wiederkehr des Selben wahrzunehmen?¹³ Wird sich Europa, wenn es seine ›Identität‹ nicht anders behaupten kann als dadurch, seine radikale Verzeitlichung zu *leugnen*¹⁴, früher oder später doch auf seine rein geografische Bedeutung zurückgeworfen sehen, wie sie noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts für viele allein verständlich war?

Überzeugt davon, dass aus der Vergangenheit kein begriffliches Licht mehr auf die Zukunft falle und dass seine eigene Sprache nur überholte Worte zum Verständnis einer weitgehend »beispiellosen« Zeit zur Verfügung stelle, bekannte Paul Valéry¹⁵ in seinem 1931 in erster Fassung, 1945 schließlich in endgültiger Form veröffentlichten Buch *Blicke auf die gegenwärtige Welt*, dass er es sich früher nicht habe träumen lassen, »daß es in der Tat ein *Europa* gebe. Der Name war für mich eine geografische Bezeichnung, nichts weiter.«¹⁶ Im Zuge seiner bereits nach dem Ersten Weltkrieg einsetzenden Befragung der europäischen Gegenwart daraufhin, ob Europa inzwischen mehr als nur ein geografischer Terminus sei, kommt Valéry (wie vor ihm schon Voltaire und Sigmund Freud) zunächst zu dem Schluss, Europa stehe nach wie vor bloß für ein Geflecht von Chronologien der Gewalt. Die übrig gebliebenen Trümmer seien von später Lebenden stets nur nachträglich und zufällig geschichtlich gedeutet worden.¹⁷ Was dabei als »Geist« zum Vorschein gekommen sei, habe sich ebenfalls als »tödlich verletzt« erwiesen, als sich die vorherrschenden europäischen Mächte da-

ran machten, den Untergang Europas zu besiegen, bevor ein *anderes* Europa überhaupt die geringste Chance haben konnte, sich dagegen zu behaupten. »Wir sehen jetzt, daß der Abgrund der Geschichte«, in den Europa endgültig zu stürzen drohte, »groß genug ist für die ganze Welt«, schreibt Valéry 1932.¹⁸

Was sich im Ersten Weltkrieg ankündigte, sollte in der Tat die Welt heimsuchen. Aber im doppelten Sinne: *welt-weit* wurde tödliche Gewalt entfesselt; zugleich drohte durch eine Politik, die unter den Nazis als Vernichtungspolitik ihrem Namen spottete, jegliches Verständnis einer gemeinsamen, *zu teilenden und politisch zu gestaltenden Welt*, die ihren Namen verdient, ganz und gar ruiniert zu werden¹⁹ – nicht nur im Sinne des schieren *Ausmaßes* und seiner geografischen Dimensionen, sondern auch im Sinne der Zerstörung jeglichen *Begriffs*, den man sich von einer politischen Welt machen müsste, um im Mindesten angeben zu können, was man sich unter Europa überhaupt (noch) vorstellen möchte.²⁰

Dass es nach 1945 irgendwie weiter gegangen ist und dass man mit der Montanunion, mit der EWG, der EG und schließlich der EU weitergemacht hat, beweist in dieser Hinsicht wenig. Jedenfalls ist man seither in der Frage, was Europa ist, war oder sein wird, kaum weiter gekommen. So bleibt der Eindruck zurück, Europa sei nur da, wo darum gestritten wird, was es ausmacht oder ausmachen müsste. Demnach wäre Europa wenn nicht *nur*, so doch in erster Linie ein *diskursives Phänomen*, von dem aus man nicht auf irgendeine europäische Wirklichkeit schließen sollte. Aus endlosen Europadiskussionen wäre nicht zu folgern, dass es Europa praktisch wirklich ›gibt‹.

2. *Europas gelebte Wirklichkeit in historischer Perspektive*

Dass Europa nur ein Artefakt der Diskussion um diesen Begriff sein soll, damit wollen sich viele begreiflicherweise allerdings nicht abspeisen lassen.²¹ Gibt es nicht wirklich eine ›gelebte Europäität‹? Man denke nur an Erfahrungen der Arbeits-Migration und binationaler Eheschließungen, an *Au-Pair*-Aufenthalte, an das Erasmus-Programm und an transnationalen Schüleraustausch. Ist es auf diesen Wegen nicht längst zu einer friedlichen Verflechtung

diverser europäischer Lebensverhältnisse gekommen? Könnte es nicht sein, dass sie gewissermaßen unterhalb der großen europäischen Geschichte und der transnationalen, verrechtlichten Institutionen, die man unter dem Kürzel EU zusammenfasst, die eigentliche europäische Erfahrung ausmacht, wie schon öfter vermutet wurde? Gewiss: nichts, was zu dieser Verflechtung beigetragen hat, ist *exklusiv* ›europäischer Natur‹. Aber die Frage ist doch berechtigt, ob es nicht eine lebenspraktisch erwiesene Europäität gibt, die sich nicht in einem bloß diskursiven Phänomen (oder Phantom) erschöpft. Lässt sich andererseits Europa als praktizierte Europäität ohne jegliche geschichtliche Einbettung verstehen? Wird sie im Verhältnis zu Nachbarländern nicht stets mehr oder weniger sensibel praktiziert mit Rücksicht auf vielfach konträre und keineswegs generell versöhlte Erinnerungen an Zeiten, in die über mehrere Generationen sich erstreckende kollektive Gedächtnisse zurückreichen? (Man denke nur an das deutsch-tschechische und an das deutsch-polnische Verhältnis.²²) Das bedeutet nicht, dass wir es hier wieder mit fragwürdigen Ursprüngen Europas zu tun bekommen. Gewiss hat inter-kulturelle und inter-nationale europäische Praxis immer einen lokalen und temporalen Index, der besagt, wo sie stattfindet – anknüpfend an welche Geschichte(n) und weiterführend in wessen Zukunft. Aber die lokale, grenzüberschreitende Verflechtung geschichtlicher Bezüge kann nicht auf einen Ursprung Europas rekurrieren. Und sie sollte nicht die gleichen mythologisierenden Erinnerungsmuster des nationalistischen Zeitalters wiederholen, in dem man nicht müde wurde, sich eines autochthonen Bulgarien, Polen, Tschechien, Ungarn, Frankreich oder Deutschland vergewissern zu wollen – stets um den Preis einer gewaltträchtigen ethnischen Fiktion, die gefährlich darauf hinauslief. Andere vom eigenen, anmaßend *exklusiv* in Besitz genommenen Grund und Boden und oft genug zugleich von der eigenen Geschichte und Zukunft auszuschließen. Nirgends vermag heute eine vergleichbar gewaltsame mythologische Kraft einen Ursprung Europas zu stiften und die vielen Verflechtungen europäischer Gedächtnisse, Erinnerungen und Geschichten in einer einzigen transnationalen Geschichte aufzuheben, denn der Plural der Geschichten lässt sich nicht zu einer Geschichte synthetisieren.²³ Sosehr sich auch eine Phalanx von Europahistorikern daran

machen mag, alle kollektiven Vergangenheitsbezüge zu europäisieren, *eine*, der nationalen Identität vergleichbare, europäische, historisch fundierte Identität wird dabei nicht herauskommen. Letztere ist weder auf akademischen Wegen herbeizuschreiben noch »von oben« politisch zu verordnen. Und darüber sollte man nicht unglücklich sein. Das nationalistische Muster der »Konstruktion«, »Erfindung« oder auch eines lügnerischen Fingierens einer einheitlichen, Fremde stets ausschließenden Super-Geschichte hat – ungeachtet anachronistischer Rückgriffe, wie man sie in Polen und Ungarn versucht – längst ausgedient, sowohl auf staatlicher als auch auf transnationaler Ebene.

Dennoch erschöpft sich jene Verflechtung nicht bloß darin, ein unübersehbares Netz geschichtlicher, europaweit lateral miteinander verknüpfter Bezüge zu erzeugen. Denn sie kommt als *europäische* nicht an dem Befund vorbei, *dass sich Europa auf den Trümmern seiner Vorgeschichte erhebt, so dass es in historischer Perspektive nur als Antwort auf die Negativität Gestalt annehmen kann, die es fast zum Untergang verurteilt hat und gegen deren Wiederkehr es sich mit aller Macht stemmen muss*. Das bedeutet keineswegs, dass man auf diesem Kontinent für immer dazu verdammt sein müsste, die »Gespenster der Vergangenheit« abzuwehren, die vielleicht nur dadurch in einem wahnhaften »Schuldkomplex«²⁴ lebendig bleiben würden. Schon gar nicht ist man dazu in allen Staaten Europas gleichermaßen verurteilt. Polen (man denke nur an Katyn), Tschechen (man erinnere sich nur an Lidice), Litauer (wo schon in der Endphase des Zweiten Weltkriegs die NS-Folterkeller in Vilnius vom stalinistischen Regime nahtlos übernommen werden konnten²⁵) haben jeweils ganz anders gelagerte Probleme mit ihrer Vergangenheit. Um das zu verstehen, bedarf es vielfältiger Querverflechtungen zwischen bislang allzu getrennt voneinander sich behauptenden kollektiven, kommunikativen und kulturellen Gedächtnissen.²⁶ Aber überall dort, wo man europäische Gegenwart überhaupt mit europäischer Zukunft verknüpft, kann man nicht umhin, sich zu einer Vergangenheit zu verhalten, die neben allem beerbten kulturellen Reichtum auch eine eminente Gefahr der Selbstzerstörung heraufbeschworen hat.

Das festzustellen bedeutet nicht, Europa historisch darauf zu reduzieren, in der Shoah »die Offenbarung des Wesens des

Abendlandes»²⁷ zu sehen oder ihm eine mysteriöse schicksalhafte Bestimmung im Sinne dieser Gefahr zuzuschreiben, wie es in unterschiedlicher Weise Philippe Lacoue-Labarthe und noch Daniel J. Goldhagen getan haben.²⁸ Wer so vorgeht, deutet Europa jedenfalls nicht geschichtlich. Denn etwas geschichtlich zu verstehen bedeutet nach heutigem Standard, es auch in seiner historischen Kontingenz zu verstehen, einschließlich einer anderen Zukunft, die anders hätte kommen können. Das bedeutet wiederum nicht, die Kontingenz dessen, was geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, in schierer Beliebigkeit aufzulösen, sondern zunächst nur, sich einer *logificatio post festum* (Theodor Lessing) zu widersetzen, die historische Realität auf eine eindeutige, ihr im Nachhinein unterlegte Prädetermination reduzieren würde.²⁹

Einer solchen Umfälschung kontingenter geschichtlicher Wirklichkeit in kausale Folgen eines vorweg festliegenden Schicksals muss man sich nicht schuldig machen, wenn man festhält, dass Europa eine tödliche Gefahr für sich selbst und die ganze Welt dargestellt hat – gewiss zu verschiedenen Zeiten und in ganz unterschiedlichen Formen, die nicht mit zwingender Notwendigkeit auseinander hervorgegangen sind. Dem entsprechend war den Europäern erst nach und nach, im immer stärker sich Geltung verschaffendem Einspruch gegen Kolonialismus, Imperialismus, nationalistischen Militarismus und schließlich vor allem von Deutschen zu verantwortende serielle Vernichtung von Millionen Menschen zu historischer Besinnung zu verhelfen, um sie zu zwingen, sich darüber Rechenschaft abzulegen, wie gewaltsam tatsächlich abgelaufen ist, was Philosophen wie Husserl allzu gerne als einen bloßen Vernunftprozess reiner Rationalisierung dargestellt haben.³⁰ Europa ist nicht die Resultante eines derart sublimen, angeblich sogar dem Sinn nach ganz und gar gewaltlosen³¹ Projekts fortschreitender Europäisierung; jedenfalls nicht in den Augen derjenigen, auf deren Kosten sich die gewaltsame Genealogie Europas vollzogen hat, bis sie schließlich in einer schon vor dem Ersten Weltkrieg vorausgesehenen Selbstzerstörung kulminierte, die immerhin ein klares Ergebnis zu haben schien. Denn jetzt konnte man wissen, woran man unter keinen Umständen wieder (mit-)schuldig werden wollte.