

WIDER|SPRUCH

In: **Widerspruch Nr. 43 Wertestreit um Europa (2005), S. 91-108**

Besprechungen

Bücher zum Thema

Besprechungen

Bücher zum Thema

Wertestreit um Europa

Christina von Braun /
Eva-Maria Ziege (Hrsg.)
Das ‚Bewegliche‘ Vorurteil
Aspekte des internationalen
Antisemitismus. Würzburg
2004,
Königshausen & Neumann.
244 S., kart. 38,-- EUR

In der politischen Öffentlichkeit wie in der gegenwärtigen Publizistik ist ein „Neuer Antisemitismus“ zu einem zentralen Thema geworden, der sich in den letzten Jahren, im Gefolge des israelischen-palästinensischen Konflikts, des 11.9.2001, des Irakkrieges und der damit im Zusammenhang stehenden Auswirkungen in Europa wie der spektakulären Welle anti-jüdischer Gewalt in Frankreich und der in empirischen Untersuchungen registrierten Zunahme anti-jüdischer Einstellungen im gesellschaftlichen Mainstream, herausgebildet hat. Wichtige Auslöser der Debatte um diesen

„Neuen Antisemitismus“ waren der von der EU in Auftrag gegebene, jedoch nicht offiziell veröffentlichte, aber im Internet zugängliche Bericht des Berliner Zentrums für Antisemitismusforschung „Manifestations of Antisemitism in the European Union“ aus dem Jahr 2002, das NGO-Forum zum Thema „Antisemitismus“ auf der großen Konferenz der OSZE-Staaten 2004 und die internationale Veranstaltung der Heinrich-Böll-Stiftung im selben Jahr.

Wie wohl sich zunehmend die Einsicht durchsetzt, dass sich antisemitische Einstellungen nicht nur im rechten Spektrum der Gesellschaft lokalisieren lassen, wie von Politikern und Medien noch immer gerne kolportiert wird, so wäre auch die These eines unmittelbaren Kausalzusammenhangs mit den oben genannten Geschehnissen kritisch zu reflektieren. Um so mehr ist es zu begrüßen, dass der aus einer Ringvorlesung zahlreicher Wis-

senschaftler aus verschiedenen Disziplinen an der Humboldt-Universität Berlin hervorgegangene, von *Christina von Braun* und *Eva-Maria Ziege* herausgegebene Sammelband „Das ‚Bewegliche‘ Vorurteil“ zwar die aktuelle Situation zum Ausgangspunkt nimmt, jedoch den Untersuchungsrahmen so weit spannt, dass nicht nur die Gefahr einer verkürzten Sichtweise vermieden, sondern auch verschiedene Aspekte des internationalen Antisemitismus zugänglich gemacht werden.

Der Titel von Ringvorlesung und vorliegendem Band verdankt sich einem Zitat aus der von Adorno u.a. verfassten Untersuchung *The Authoritarian Personality*, die mit der Folgestudie *Schuld und Abwehr* die „klassische“ Grundlage einer Theorie des modernen Antisemitismus bildet. Der Antisemitismus wird hier bestimmt als Bestandteil eines umfassenden Vorurteilssyndroms, das mit antidemokratischen Trends wie Xenophobie, Verschwörungstheoremen und Nationalismus korreliert. Die primär feindliche Regung gegen das Fremde an sich artikuliert sich als Projektion auf ein besonderes Objekt, das selbst nur sekundäre Natur ist. Findet sich hier ein Erklärungsansatz für die Wandelbarkeit und Beweglichkeit in den sich ständig verändernden Formen und Funktionen des antisemitischen Vorurteils in jeweiligen historisch-spezifischen Kontexten, so bedarf es ergänzender Erklärungen, warum gerade die Juden immer wieder zum Zielscheibe dieser Vorurteile wurden.

Einen zentralen Element des Antisemitismus bildet das Phantasma einer

„kollektiven Identität“ als homogene „authentische“ Gemeinschaft. Gerade vor dem Hintergrund neuester sozio-ökonomischer Entwicklungen und den mit ihnen einhergehenden Krisen- und Konfliktwahrnehmungen, wären derartige imaginierte Kollektivsubjekte als Identifikationsobjekte nicht nur in der „Nation“, sondern auch in religiös-ethnisch-kulturellen Gemeinschaftsideologien, wie dem Islamismus, aufzuzeigen.

Grob skizziert bildet dies den von *Eva-Maria Ziege* dargestellten theoretischen Rahmen, in dem sich die vorliegenden Arbeiten verorten lassen, die Aspekte des internationalen Antisemitismus sowohl diachron als auch ländervergleichend erforschen.

Als ein wesentliches Charakteristikum antijüdischer Stereotype benennt *Christina von Braun* in ihrem Beitrag eingangs „invertierte Projektionen, d.h. Schuldzuweisungen an den Juden, die den eigenen Schuldgefühlen oder Projektionen entsprechen“. Ausgehend von einer Analyse des modernen Antijudaismus im islamischen – vor allem arabischen Raum – beschreibt und untersucht die Autorin Stereotype, die den Juden für den Nicht-Juden zum „austauschbaren Signifikant“ machen. Ähnlichkeiten in christlichem und islamischem Antijudaismus aufweisend, rekonstruiert sie als eine Quelle die Differenz von „Oralität und Text“. Bekennt sich das Judentum als einzige der drei Buchreligionen zur Entstehung aus der Schrift und deren Exegese, ließen sich hingegen das Christentum durch „das Fleisch gewordene Wort Gottes“ und der Islam durch die „Bewahrung oral

bestimmter Gesellschaftsstrukturen“ als Rückkehr zur „Tradition der Mündlichkeit“, d.h. zur „Offenbarung aus dem gesprochenen Wort“ lesen. Die aus dieser Differenz entspringende Figur des Juden als Repräsentant von „Abstraktion“ und „Zweifel“ findet ihre Entsprechung im Bild des Juden als Projektion von „Innovation“ und „Modernisierung“ und den damit verbundenen Ängsten. In diesen semantischen Kontext fügt sich auch der immer wiederkehrende antijüdische Topos des „Geldjuden“ sowie eine antijüdische Sexualmetaphorik ein, deren Analyse sich die Autorin ausführlich widmet.

Ein sehr interessantes theoretisches Modell zur Differenzierung von xenophoben und antisemitischen Stereotypen im Kontext des Nationalismusphantasmas stellt *Klaus Holz* in seinem Beitrag vor. Während das xenophobe Vorurteil den „Fremden“ im Kontext der „Nation“ als *Form* – die damit zugleich als inter-nationale Weltanschauung verstanden werden kann – durch Zuordnungen, Zuschreibungen und Wertungen klassifiziert, so bestimmt die antisemitische Einstellung den „Fremden“ als *Negation der Form* „Nation“ selbst. Das antisemitische Bild kennzeichnet so den Juden als die Inkarnation eines „Dritten“, „Ambivalenten“, „Nicht-identischen“. Diese Differenz schlägt sich in unterschiedlichen Zuordnungen nieder: Nimmt „der Ausländer“ dem identischen nationalen „uns“ die Arbeitsplätze weg, so stellt „der Jude“, der sich weder „drinnen“, noch „draußen“ verorten lässt, sondern als fremdes „Volk im Volk“ bestimmt

wird, für das nationale Kollektivsubjekt eine substantielle Bedrohung dar. Diese Semantik bildet eine Basis für einen Erklärungsansatz einer Reihe antijüdischer Stereotype: Verschwörungstheoretische Machtphantasien, die auf die Juden projiziert werden, „Kosmopolitismus“, „Parasiten“ - und „Zersetzungs“-Metaphorik etc.

Der mittlere Teil des Bandes versammelt einige grundlegende Texte zur Rekonstruktion des modernen Antisemitismus in Deutschland und Europa. So zeigt *Reinhard Rürup* in seinem Beitrag „Antisemitismus und moderne Gesellschaft“ die Entwicklungslinien „antijüdischen Denkens und antijüdischer Agitation im 19. und frühen 20. Jahrhundert“ auf. Den historischen Kontext der Analyse der Entwicklung der „jüdischen Frage“ als Emanzipationsfrage in der Frühphase des bürgerlichen Staates über die „Judenfrage“ als „antisemitische Frage“ in der Verknüpfung von „sozialer“ und „nationaler Frage“ im postliberalen Staat bis hin zur „antisemitischen Weltanschauung“, in der der Rassismus zunehmend ein zentrales Element darstellt, bildet die ökonomischen und sozialen Krisen der bürgerlichen, modernen Gesellschaft, die im Ersten Weltkrieg und dessen Folgen eskalierten und auch eine zunehmende Gewaltbereitschaft gegenüber Juden hervorbrachten. Während der Antisemitismus in zunehmendem Maße zum integrativen Bestandteil bürgerlicher und kleinbürgerlicher Weltanschauung wurde, nahm die deutsche Sozialdemokratie eine antisemitismuskritische Haltung ein. Wie wohl die Entstehung des „modernen

Antisemitismus“ – der „aus pragmatischen Gründen“ verallgemeinerte Begriff des „Antisemitismus“ ist als „Verwissenschaftlichung“ traditioneller, auch weiterhin existierender, Stereotype dieser Epoche zuzuordnen – von Rürup als spezifisch deutsches Phänomen ausgewiesen wird, zeigt er auch dessen Übergreifen auf andere Länder auf, wie Frankreich und Russland. Im Anschluss an den Beitrag Rürups setzt sich *Philippe Burrin* mit dem „Antisemitismus der Nationalsozialisten“ auseinander. Deren antisemitische – „synkretistische“ Ideologie, ausschließliches Objekt seiner Untersuchung, bestimmt der Autor als „Konstellation heterogener Bilderwelten“, die um die Elemente „Gesundheit, Macht, Kultur“ kreisen.

Werner Bergmanns Beitrag „Auschwitz zum Trotz. Formen und Funktionen des Antisemitismus in Europa nach 1945“ bietet eine großflächige Darstellung und Periodisierung des europäischen Antisemitismus bis in die Gegenwart dar. Verliert der Antisemitismus nach 1945 seine rassentheoretische Begründung, so treten danach neben traditioneller Judenfeindschaft neue Aspekte auf. Diese ließen sich zunächst mit unterschiedlichen Auswirkungen in den einzelnen europäischen Ländern als Schuld- und Abwehrreaktionen auf die Involvierung in den Holocaust unter dem Adornoschen Begriff eines *Sekundären Antisemitismus* zusammenfassen. Neuere Formen stellen ein in Zusammenhang mit Fremdenfeindlichkeit auftretender Antisemitismus und vor allem virulent seit dem 6-Tage-Krieg von 1967 die Ideologie des *Antizionismus* dar.

Lassen sich dessen Ursprünge im Kontext faschistischer Ideologie – bei Rosenberg und Hitler – verorten, wird er mit der Gründung des Staates Israel 1948 zunehmend Bestandteil linksradikaler und anti-imperialistischer Einstellungen. Hierbei spielt die politische Instrumentalisierung des „Nahost-Konflikts“ durch die zunächst proisraelisch eingestellte Sowjetunion unter den Bedingungen des „Kalten Krieges“ eine wichtige Rolle. Eine phänomenologische Analyse des „Antizionismus“ weist diesen als Konglomerat antijüdischer Stereotype aus: Das Stereotyp der Illegitimität; verschwörungstheoretische Elemente – „entweder alle Juden haften kollektiv für die Politik des Staates Israel oder Israel für alle möglichen politischen Übel dieser Welt“ –, invertierte Schuldprojektionen – Israel wird einerseits des „Nazismus“ und „Rassismus“ bezichtigt, andererseits wird – Zerrbild eines philosemitischen Motivs –, von den Juden eine höhere Moralität eingeklagt. Bezeichnenderweise erweist sich der „Antizionismus“ gleichermaßen linksradikalen wie rechtsradikalen Milieus assimilierbar. Eine Position, wie sie im vorliegenden Band von *Brian Klug* repräsentiert wird, die auf einer Trennung von Antisemitismus und Antizionismus insistiert, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, dass sie sich gegenüber der Sonderstellung Israels in der Kritik der Weltöffentlichkeit, der permanenten Infragestellung seiner Existenz, gegenüber Elementen einer notorischen und grundsätzlichen Feindschaft gegen Juden als Juden, die außerhalb der Realpolitik Israels

liegen, blind stellt. „Wenn man gegen das Prinzip des Nationalstaats ist und ihn abschaffen will, dann ist aber Israel der falsche Ort, damit anzufangen. Der logische Ausgangspunkt wäre Frankreich, denn Frankreich ist ja der originäre Nationalstaat und das erste Land, in dem sich der moderne Nationalismus entfaltet hat. Der linke Antizionismus widerspricht also der Logik; in ihm manifestiert sich eine spezifische Abneigung gegen jüdische, politische Selbstbehauptung“ (Michael Walzer).

Die bereits in Werner Bergmanns europäischem Gesamtüberblick skizzierten Erscheinungsformen des Antisemitismus in den osteuropäischen Ländern nach 1945 erfahren in drei Beiträgen eine detaillierte Analyse. Neben einem in englischer Sprache verfassten Text von *Vadim Rossmann* über den Antisemitismus im postkommunistischen Russland gewähren die ausgezeichneten Arbeiten von *Beate Kosmala* „Das Bild der Juden nach der Shoa: ‚Bewegliche Vorurteile‘ im polnischen Diskurs“ und *Mariana Hausleitner* „Der rumänische Holocaust und die Holocaust-Kontroverse in Rumänien“ Einblicke in kontemporäre, osteuropäische Auseinandersetzungen um die landesspezifische Vergangenheitsaufarbeitung, die sicherlich auch als Folgen der Erweiterung des historisch-kulturellen Gedächtnisraums Europa einzuschätzen sind. Diese Kontroversen stehen in einem Spannungsfeld zwischen einem national geprägten Diskurs, der antisemitische und faschistische Verbrechen entweder an Deutschland delegiert oder als Ausdruck des Widerstands gegen die

„jüdisch-kommunistische Fremdherrschaft“ zu legitimieren versucht, auf der einen Seite und einer kritischen, unvoreingenommenen Sichtweise, die von einem sehr eigenständig wirkenden Antisemitismus in diesen Staaten ausgeht, auf der anderen Seite. Stehen im Zentrum der Arbeit Kosmalas die polnischen gedächtnispolitischen Debatten der 90er Jahre, analysiert Hausleitner den aktuellen rumänischen Opfer- und Nationalismuskurs, der im Zeichen des Kultes um den für Massenmorde an Juden, Roma und russischen Kommunisten verantwortlichen rumänischen Staatsführer Ion Antonescu steht.

Die „neue Judeophobie“, die *Pierre-Andre Taguieff* in Frankreich beobachtet, lässt sich nicht mehr allein im Kontext des europäischen Nationalismuspantasmas erklären, sondern stellt sich in zunehmendem Maß als Produkt der Rezeption einer arabisch-islamistischen antijüdischen Ideologie dar. Insofern wirft die historische und gesellschaftstheoretisch sehr fundierte Analyse von *Götz Nordbruch* „Modernisierung, Anti-Modernismus, Globalisierung – Judenbilder, Verschwörungstheorien und gesellschaftlicher Wandel in der arabischen Welt“ auch ein Licht auf den innereuropäischen Diskurs. Die Kernthese dieses Ansatzes lautet grob skizziert: Die inneren Widersprüche und Ambivalenzen moderner arabischer Gesellschaften, die, wie deren ideologische Verarbeitung, Nordbruch bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgt, schlägt sich heute in einer ideologischen Reduktion der Komplexität auf einen existentiellen Konflikt einer „authentischen“, religi-

ös-kulturell fundierten Gemeinschaft und deren antagonistischem Gegenüber nieder. „In diesem Zerrbild einer Gesellschaftstheorie erscheinen die Widersprüche und Ambivalenzen moderner arabischer Gesellschaften schließlich als Ausdruck und der Interessen und Wirken der ‚Juden‘“. Nordbruch verwirft somit die Behauptung, die Verbreitung der absurdesten auf Juden bezogenen Verschwörungstheorien im islamischen Raum mit dem realen Konflikt gegenüber Israel erklären zu können. Stattdessen macht er die viel näherliegende Erklärung plausibel, das Wirken von Verschwörungen im arabischen Raum artikuliere sich vielmehr „als Scheitern einer ideologischen Verarbeitung der unterschiedlichsten gesellschaftlichen Umbrüche, mit denen sich die arabischen Länder unabhängig vom arabisch-israelischen Konflikt konfrontiert sehen“.

Georg Koch

Jürgen Habermas
Der gespaltene Westen
 Kleine Politische Schriften X
 Frankfurt a. M. 2004, Suhr-
 kamp 194 S., 10,-- EUR

Die kleine Sammlung beschäftigt sich in erster Linie mit den Folgen von 9/11 und der Auswirkung auf die aktuelle europäische Politik. Habermas versucht, den modernen Fundamentalismus als „Verdrängung kognitiver Dissonanzen“ zu erklären, also dem gewussten, aber verdrängten Widerspruch zwischen moderner, technologischer Rationalität und vor-

modern absolutem Anspruch religiöser Weltbilder und Handlungsanweisungen. Die komplexen Lebensverhältnisse hingegen verlangen einen „strengen Universalismus“ (18), der alle Kulturen und Religionen nebeneinander bestehen lässt und alle gleichermaßen zur Toleranz zwingt. Von einem regelrechten „Krieg“ gegen den Terrorismus zu sprechen hält er für ungeschickt und falsch: Ungeschickt, weil es den Feind zum Kriegsgegner aufwertet; sachlich falsch, weil gegen ein terroristisches „Netz“ kein Krieg im herkömmlichen Sinn geführt werden kann.

Das Interview mit *Eduardo Mendieta* aus New York zeigt, wie selbst eine sehr fundamentale Kritik an der Großmachtspolitik der derzeitigen Regierung der USA, sachlich vorgetragen, sich nicht mit dem Schlagwort des Antiamerikanismus erledigen lässt. Sehr differenziert bewertet Habermas hier das Eingreifen der NATO im Kosovo-Krieg im Vergleich mit dem Angriff auf den Irak (85).

Nach den kleineren Aufsätzen und Interviews findet sich in dem letzten Abschnitt *Das Kantische Projekt und der gespaltene Westen* noch eine längere Abhandlung mit dem Titel *Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?*. Als neue Antagonisten auf dem Weg zu einer Weltgesellschaft macht Habermas einerseits die Vorstellung von einer konstitutionellen Rechtsordnung aus, wie sie sich Kant bereits vorgestellt hat, und andererseits ein „liberales Weltethos“, das die Stelle eines weltweit verbindlichen Rechts einnehmen soll.

Ausgehend von den Kantischen Vor-

stellungen eines Weltstaates als Staatenföderation und später eines Völkerbundes entwickelt er seine These, dass die Entwicklung der Weltgesellschaft sich nicht in ähnlicher Weise vollziehen kann wie die hin zum bürgerlichen Staat, da die handelnden Subjekte, eben die republikanischen Staaten, grundsätzlich andere Qualitäten besäßen als die einzelnen Individuen als Handelnde der bürgerlichen Revolutionen. Eine überstaatliche Zentralgewalt zu etablieren, analog zur staatlichen, scheint ihm in der politischen Situation der Gegenwart ebenso wenig realistisch wie auch wünschenswert. Unter anderem sieht er das Problem, dass sich eine weltumspannende Macht in eine diktatorische Richtung hin entwickeln könnte. „Entstaatlichte“ Rechtsordnungen wie die UNO oder bis auf Weiteres die EU besitzen einerseits ihre Berechtigung und werden von Staaten im Allgemeinen beachtet, leiden jedoch zwangsläufig am Fehlen demokratischer Legitimation. Bislang werden die überstaatlichen Organisationen durch Regierungen eingesetzt, so dass der „Durchgriff“ demokratischer Legitimierung sich umso schwieriger gestaltet, je unterschiedlicher die beteiligten politischen System sind.

Habermas analysiert die Alternativen zum Kantischen Modell eines Weltstaates, zunächst das System eines „hegemonialen Liberalismus“, der offensichtlich das Ziel der derzeit einzigen verbliebenen Supermacht darstellt. Dabei garantiert *eine* Staatsmacht – die USA – den Weltfrieden und die Demokratie, bestimmt aller-

dings auch einseitig die Spielregeln von Politik und Wirtschaft. Die Schwächen eines derartigen Konzepts sind offenkundig: Frieden und Freiheit werden nicht durch die Gemeinschaft der Staaten garantiert, sondern durch eine „imperiale Macht“. Er beurteilt die Fähigkeit einer militärischen Supermacht, gegen internationalen Terrorismus wirksam vorgehen zu können, eher skeptisch. Auch sieht er die Unmöglichkeit, von *einem* Zentrum aus die wirtschaftliche und politische (Über-)Komplexität der modernen Weltgesellschaft in den Griff zu bekommen. *Normativ* „empfiehlt“ (183) sich der „hegemoniale Liberalismus“ schon deshalb nicht, weil selbst bei bestem Willen jede (auch demokratische) Kultur an ihre Grenzen stößt, wenn sie die Interessen anderer Kulturen antizipieren soll. Ein freier Diskurs ist prinzipiell unmöglich, wenn *eine* Macht die ethischen Leitlinien bestimmt und mit Gewalt durchsetzt.

Als weitere – prinzipielle – Möglichkeiten stellt Habermas eine „entstaatlichte Weltmarktgesellschaft“ dar, in der Staat und Politik marginalisiert sind gegenüber den selbsttragenden Mechanismen eines globalisierten „freien“ Marktes („Nachtwächterstaat“). Unter den Bedingungen von religiösem Fanatismus und globalem Terrorismus hält er diese „Vision“ aber für wenig tragfähig. Vielleicht unterschätzt er hierbei die Integrationsfähigkeit eines „liberalen“ Marktes, der durchaus mit unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen leben kann – ja, sogar die Dynamik dieser „Ungleichzeitigkeit“ nutzt. Bisher hatte der „freie Markt“ wenig Schwierigkeiten mit unterschied-

lichen Weltanschauungen. Die „normative Schwäche“ dieses Ansatzes (186) ist vielleicht seine eigentliche Stärke: „staatsbürgerliche Autonomie“ ist dem Wirtschaftsliberalismus ohnehin nur ein ärgerliches Hemmnis auf dem Weg zum universell verfügbaren Kunden.

Völlig im Gegensatz zu Kant steht die Vorstellung mehrerer nebeneinander bestehender Großraumordnungen, die einander feindlich gegenüberstehen – eine Art Renaissance des „kalten Krieges“ in verschärfter Form. Als Apologeten einer solchen Vorstellung stellt Habermas *Carl Schmitt* dar, dessen Theorie zur Legitimität von Krieg im „Kampf der Kulturen“ eine fatale Aktualität gewinne.

Der dünne Band demonstriert, wie sich „große Theorie“ (die des *kommunikativen Handelns*) auch heute noch schlüssig auf konkrete Situationen anwenden lässt. Von der Diskurstheorie her lassen sich die Mängel aktueller Politik, besonders ihre Defizite in Hinsicht auf Demokratie, gut darstellen und kritisieren.

Percy Turtur

Robert Kurz

Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte, Bad Honnef 2004, 222 S., 12,90 EUR

Jeremy Rifkin

Der Europäische Traum. Die Vision einer leisen Supermacht, Frankfurt New York 2004, 464 S., 24,90 EUR

Mit *Jeremy Rifkins* neuem Buch - dessen Untertitel dem historisch materialistisch geschulten Verstand schon einiges mitteilt - liegt ein Text vor, für den im Klappentext der Präsident der Europäischen Kommission Romano Prodi wie folgt wirbt, „Rifkins Buch spiegelt den europäischen Geist wider und ermöglicht einen unverstellten Blick darauf, wer wir sind, was uns wichtig ist und wonach wir im neuen Europa streben. Ein kluges und inspirierendes Buch.“ Ist also Rifkins in die Reihe derjenigen einzuordnen, die der Ideologieproduktion europäischer Machtinteressen ein weiteres Machwerk beisteuern? Er sieht sich in der Tradition des Aufbegehrens der sechziger Jahre. „Wir alle träumten von einer neuen Zeit, in der die Rechte des Einzelnen respektiert und keiner außen vor gelassen würde, in der kulturelle Unterschiede willkommen wären, sich alle einer guten Lebensqualität erfreuen und dennoch im Einklang mit der Natur und alle miteinander in Frieden und Harmonie leben könnten. ... so gut wie jeder junge amerikanische Aktivist (glaubte) tief im Inneren, dass fundamentale Veränderungen hier in Amerika ihren Anfang nehmen und sich über den Rest der Welt ausbreiten würden.“ (8) 30 Jahre später sei aber festzustellen, dass diese Ideen in den USA weder Fuß gefasst haben, noch gereift seien, vielmehr sei es Europa, „wo die Gedanken und Gefühle der Generation der Sechziger ein mutiges Experiment neuer Lebensformen hervorgebracht haben ...“ (9) Europa mitsamt seiner Zivilgesellschaft ist nach Auffassung Rifkins in der Lage, für eine weltweite

Durchsetzung dieses „Europäischen Traums“ zu sorgen und sollte dies auch tun. (382)

In der Gegenüberstellung des amerikanischen und europäischen Traums konstatiert Rifkin zunächst den „langsame(n) Tod des Amerikanischen Traums“. Ausgehend von persönlichen Beobachtungen und soziologischen Erkenntnissen zeigt er verschiedene Aspekte der Widersprüche in der amerikanischen Gesellschaft auf. (19ff) Er argumentiert darüber hinaus mit dem zunehmenden Verlust der einstmaligen innegehabten US-amerikanischen Führungsposition gegenüber Europa in ökonomischer und sozialstruktureller Hinsicht. (74ff) Insbesondere die qualitative Betrachtung der Kennziffern des BIP zeigt (90ff), dass in Europa die Lebensqualität und das kollektive Wohlergehen der Gesellschaft (97) weit mehr erfüllt seien als in den USA. In beiden Momenten sieht Rifkin das Scheitern des nur auf sich gestellten und des ausschließlich dem materiellen Erfolg verpflichteten Individuums, das in der Etablierung des freien Marktes, im „Gebrauchswertdenken“, im Effizienzdenken und im Taylorismus einen Höhepunkt gefunden habe.

Rifkins Argumentation baut auf die Herleitung des amerikanischen Traums aus den auf das Individuum bezogenen essentials der Aufklärung, der Selbstverantwortung und –entfaltung, des Arbeitsethos und der Herrschaft über die Natur im jeweilig historisch und gesellschaftlichen Kontext. In der Moderne sei das Individuum in Europa und den USA jeweils in andere, zur Zeit, zum Begriff vom Privateigen-

tum, zum kapitalistischen Markt und zum Staat in mehr oder weniger widersprüchliche Beziehung gesetzt worden. Als Konstante des grundlegenden Unterschieds der beiden Entwicklungen sieht er die Bezogenheit des europäischen Individuums auf die Gemeinschaft und das Gemeinwesen, die des amerikanischen Individuums auf sich selbst. In beiden Kontinenten sieht er die Triebkraft in einer ausschließlich auf die instrumentelle Vernunft verkürzten Aufklärungsidee, die das selbstbestimmte und am eigenen Fortkommen interessierte Individuum in den Mittelpunkt gesellschaftlicher Entwicklung stellt. Während in den USA lediglich der Staat die zentrifugalen Kräfte der aufstrebenden modernen Gesellschaft – oft im Widerspruch zu den Interessen des Individuums – zusammenhält, sieht Rifkin in Europa eine auf das Mittelalter zurückgehende Besinnung und Verpflichtung des Individuums und des Staates auf die Gemeinschaft. Ideengeschichtlich und in der Entwicklung des Wohlfahrtsstaates zeige sich dieses in der Bedeutung von sowohl Rousseau als auch Marx in Europa, (164f) von Calvin, Winthrop und Jefferson in den USA (34ff). Problematisch ist sein idealistisches Theorie- und Geschichtsverständnis. Dies führt immer wieder zu begrifflichen Schwächen. So wird z. B. das Privateigentum nicht etwa als gesellschaftliches Rechtsverhältnis und Ausdruck eines zu erläuternden Produktionsverhältnisses, sondern als grundlegende Entität ontologischer Natur verstanden (155 ff). Die Marktwirtschaft begreift er als Transakti-

ongesellschaft von „schurkischen“ (180) Käufern und Verkäufern, in der im Vorgang des Verkaufs ein Profit erzielt wird. Die Entdeckung der „Zeit“ wird zu einem Motor der Moderne und Voraussetzung für „Zinswucher – oder Profit“ (119), der Arbeiter zum Verkäufer von Zeit (152).

Anders als in den USA haben nun verschiedene Faktoren in Europa dazu beigetragen, dass sich eine neue Gesellschaftsstruktur etablieren konnte, die dem heraufdämmernden neuen Zeitalter (199) adäquat ist. Das „Netzwerk“ wird zur allumfassenden Kategorie gesellschaftlicher Verhältnisse definiert. Der Markt, der Staat und die Zivilgesellschaft sind die jeweiligen Metastrukturen in denen sich die Netzwerke immer mehr ausbreiten. Im Netzwerk treten sich nur noch am gemeinsamen Erfolg und Ergebnis orientierte, prinzipiell gleichberechtigte Menschen und Menschengruppen gegenüber. Die Verbindungsstrukturen zwischen den einzelnen Netzwerkknoten ist die Kommunikation und der freie Zugang zur Information. Der Markt und die kapitalistische Konkurrenz ist so in eine Netzwerkgesellschaft mutiert, in dem die diversen Akteure mittels technologischer Kooperationsnetze wertvolle Erfahrungen teilen und sich die gegenseitige Teilhabe ermöglichen (205).

Die Netzwerkgesellschaft löst die ökonomische Bedeutung des Eigentum durch Zugehörigkeit mittels des Zuganges ab und die Zeit hat als wichtigste Ressource der Zukunft die klassischen Rohstoffe abgelöst. Dies hat sich zwar leider begrifflich noch nicht durchgesetzt, jedoch macht in

einer Überflusgesellschaft der Ausschluss anderer keinen Sinn mehr. (212f) Dieser trotzdem immer noch bestehende Mangel, Rifkin beschreibt ihn durchaus anschaulich (390ff), sei allerdings mit der menschlichen Empathie zu überwinden, die er zur ontologischen Grundkonstante erklärt (301). Überraschungsfrei kommt er dann zu dem Schluss, dass insbesondere die EU das fortgeschrittene Beispiel eines transnationalen Netzwerkes sei. Warum das in Europa, nicht aber in den USA gelungen sei, erklärt Rifkin mit der – im Überblick dargestellten - historischen Entstehung der EU, die durch die hohe Kompromissbereitschaft aus divergierenden nationalen Interessen einen einem Netzwerk gleichenden institutionellen und verfassungsrechtlichen Rahmen entwickelt habe (216ff). Auch habe die Empathie in Europa eine wesentlich größere Chance sich zu entfalten, da - anders als in den USA – sich auf die Empathie stützenden NGOs institutionell und rechtlich in die Entscheidungsprozesse eingebunden seien (266).

Die größte Schwäche dieses Buches liegt darin, dass es die, national unterschiedlich ausgeprägten, historischen und aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen nicht vor dem Hintergrund der jeweiligen Herrschaftsverhältnisse und ökonomischer Strukturen kritisch analysiert. Die dazu von Rifkin verwandte Begriffe bleiben eigentümlich nebulös und redundant. Sie finden sich daher auch oft im Stammvokabular des inhaltslosen Gewächs sich progressiv wahnender europäischer Politikprominenz wieder. Die Proble-

matik seiner Herangehensweise zeigt sich z. B. in der Bemerkung, der Europäer liebe die Natur an sich (355). Die sich immer wieder aufdrängende Schlussfolgerung, vermeintlich progressive Entwicklungen Europas entweder als Ausdruck der besonderen Kapitalakkumulation oder als deren politisch gesetzten besonderen Rahmenbedingungen zu interpretieren, bleibt aus.

Dagegen wird bei *Robert Kurz* alles eins, in einer Tabula Rasa entsorgt er die bürgerliche Aufklärung, mitsamt der bürgerlichen Gesellschaft. Unterschiedliche Kapitalakkumulationsmodelle, unterschiedlich ausgeprägte Interessen und Kräfteverhältnisse, national und international ausgefochtener Klassenkämpfe, nationale Interessen konkurrierender kapitalistischer Staaten im umkämpften Weltmarkt und die ideologische Ausprägungen der langen Tradition der Aufklärung verschwinden alle vor dem Hintergrund der Subsumierung gesellschaftlicher Phänomene unter die Wertform. Sieht Rifkin die zerstörerische Kraft einer ungebremsten Vernunft z. B. in den Nanobots, die die Erdoberfläche in einen grauen Schleim verwandeln könnten (Rifkin 340), so tut dies bei Kurz die Wertform. Die „bürgerliche Einheit von Theorie und Praxis ist das Vernichtungslager, die Atomexplosion, das Flächenbombardement“. Die hier zum Ausdruck kommende unmittelbare Identität von wertförmiger Vernunft und Vernichtung wäre der gemeinsame Nenner bei Kant, Hitler und Habermas, von deutscher Ideologie und US-Pragmatismus (35). Sich als zornigen alten Mann gerierend

bleibt jedoch der Eindruck der beleidigten Leberwurst. Seinen Rauswurf aus dem Redaktionskollektiv der Zeitschrift *Krisis* zum Anlass nehmend, (11) wirft Kurz in bekannter Manie mit Polemiken um sich, die weniger erhellend als mit ihren wiederholten Invektiven ermüdend sind. Seine oft gebrauchten Begriffe, Fetisch-Gesellschaft, Wertform, Realprinzip u. a. bleiben dünn. Eine brauchbare Entwicklung dieser Begriffe würde einen systematischen Bezug auf Marx und z. B. Backhaus, Krahl und aktuell z. B. zu Heinrich oder Postone nötig machen. Das jedoch findet – abgesehen von einigen Ausführungen zu Adorno und Althusser so gut wie nicht statt. Stattdessen arbeitet er sich an der Marxistischen Gruppe ab (157ff), die allenfalls in den Vollversammlungen der Universitäten zwischen 1970 bis Mitte der achtziger Jahre eine zweifelhafte Rolle gespielt hat. Mit dieser Gruppe, die er repräsentativ für den sogenannten Arbeiterbewegungsmarxismus vorführt, wird ein Pappkamerad aufgebaut, den er großkotzig demontiert. Eine kritische Reflektion der Wertanalyse und -form und eine Auseinandersetzung, auch mit den vielleicht unter Arbeiterbewegungsmarxisten zu subsumierenden Autoren (hier wären z. B. Deppe, Hirsch, Negt, Steinkühler und Tjaden zu erwähnen), wäre durchaus lohnenswert. Kurz tut dies nicht. Die, die diese notwendige Auseinandersetzung auch unter Beteiligung der Krisisleute seit einigen Jahren führen, nimmt er nicht zur Kenntnis.

Jonas Dörge

Claus Offe

**Selbstbetrachtung aus der Ferne
Tocqueville, Weber und Adorno
in den Vereinigten Staaten, A-
dorno-Vorlesungen 2003,
Frankfurt am Main 2004,
Suhrkamp, 144 S., 14,80 EUR**

Das Buch „Selbstbetrachtung aus der Ferne“ basiert auf Vorlesungen über Adorno, die Claus Offe im Jahr 2003 an der Universität Frankfurt gehalten hat. Offe stellt die Gedanken über die USA dar, die Alexis de Tocqueville, Max Weber und Theodor W. Adorno aufgrund ihrer Aufenthalte in den Vereinigten Staaten formuliert haben und vergleicht sie miteinander. Tocqueville bereiste in den Jahren 1831/32 für neun Monate im Rahmen eines Forschungs- und Erkundungsauftrages durch seine Dienststelle im französischen Justizministerium die USA; Max Weber besuchte das Land 1904 auf Einladung des Kongresses für dreizehn Wochen; Adorno schließlich floh aus dem nationalsozialistischen Deutschland und lebte von 1938 bis 1949 in den USA (9).

Kernanliegen der Darstellung ist erstens das „noch immer weitgehend unaufgehellte (...) Verhältnis Max Webers zu Alexis de Tocqueville, dem Weber offenkundig bis in einzelne Begriffsbildungen hinein viele Anregungen verdankt und den er dennoch kein einziges Mal erwähnt“ (7), zweitens das „ebenso untergründige (...) Verhältnis Adornos und der so genannten ‘Frankfurter Schule’ zur Weberschen Soziolo-

gie und Gegenwartsdiagnose“ (7) und drittens „die gedanklichen Erbschaften, die Adorno mit Tocqueville verbinden“ (7), zu beleuchten. Was Offe interessiert, ist das Aufzeigen von thematischen Ähnlichkeiten und Divergenzen in den Amerika-Interpretationen der drei Autoren, die „vom vergleichenden Blick auf den europäischen Ort der Herkunft beherrscht sind“ (9).

Zweck der Reise Tocquevilles sollte, so Offe, das „Studium der als fortschrittlich beleumundeten Strafvollzugsanstalten in den USA“ sein (15). Aber mit seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“, das für die spätere Politikwissenschaft und Soziologie von fundamentaler Bedeutung wurde, ist der „Meister der Ambivalenz“ (18) Tocqueville viel weiter gegangen. Im Zentrum seiner Studie standen die Art und Weise, mit der seiner Meinung nach Europa und Frankreich am Beispiel der US-amerikanischen „Freiheit“ Wege zu einer Verbesserung der eigenen Gesellschafts- und Regierungssysteme finden würden. Seine Betrachtungen, ebenso wie diejenigen von Weber und Adorno, sind nämlich, so Offe, europäische „Selbstbetrachtungen aus der Ferne“ (23). Offe analysiert eine Reihe von Aspekten des Tocquevilleschen Werkes: die Konzepte der „Freiheit“, der „Tyrannei“ und der „Gleichheit“; seine Studie über die auf dem Besitzindividualismus basierende „amerikanische Gesellschaft der Freiheit“; das „Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit“ (29) und die Vergesellschaftung der Synthese zwischen zivilreligiösen

und republikanischen Werten (58). Das am Beispiel der „Jacksonian Democracy“ von Tocqueville beschriebene Funktionieren der US-amerikanischen Parteien hat gemäß Offe die Webersche Parteiensoziologie bestimmt (29). Auch Tocquevilles Darstellung der „Mikro-Tyranei, welche die Erwerbsbürger über sich selbst und gegeneinander ausüben“, sei „nicht unähnlich dem, was Weber später als asketisches Berufsmenschentum beschreibt“ (31).

Offe geht davon aus, dass Amerika im Zentrum des Forschungsprogramms Webers stand, „weil es für ihn trotz aller Vorbehalte ein ‚Bild der Freiheit‘ bot, das dem schwächlichen, timiden, entpolitisierten, opportunistischen ‚Indifferentismus‘ des europäischen ‚Menschentums‘ mahrend entgegengehalten wird“ (63). Den von seiner Reise in die USA faszinierten Weber beschäftigte neben der Frage der Entwicklung des – abstrakt definierten – „Okzidentalen“ die Frage danach, ob und wie „die US-Gesellschaft eine bestandsfähige und in Europa eventuell nachbildbare soziale und politische Formation darstellt, in der zumindest der Möglichkeit nach die Bürokratisierung, Rationalisierung, Verdinglichung, Entpersönlichung, Säkularisierung und Sinnlosigkeit (...) vermieden werden können“ (66). Zwischen den zwei Alternativen, die Weber vor Auge hatte, zwischen der „Europäisierung Amerikas“ und der „Amerikanisierung Europas“, hielt Weber das Erste für möglich. Offe zufolge ist diese Ansicht aufgrund der historischen Entwicklungen im Laufe des 20. Jahrhunderts

kaum noch aktuell (88).

Was Adorno angeht, sollte sein USA-Aufenthalt von den Reisen Tocquevilles und Webers, wie Offe betont, unterschieden werden: „Adorno sieht die USA nicht mit den Augen eines Feldforschers oder Studienreisenden, sondern mit denen des Flüchtlings“ (91). Im Vergleich zu Tocqueville und Weber sind seine Gesellschaftsforschungen selektiv. Nach Offe sind sie „Forschungsarbeiten *in den USA*, (...) nicht *über die USA*“ (92). Kritik übte Adorno eher an der US-amerikanischen „Kultur“ denn an „Ökonomie, Verhältnissen, militärischen Strategien und Ereignissen (Hiroshima und Nagasaki kommen nur ganz am Rande vor) und Regierungspolitik (z.B. McCarthyism) der USA“ (98).

Nachdem Offe die USA-Forschungen der drei Reisenden dargestellt hat, vergleicht er ihre Analysen. Tocquevilles avantgardistisches Modell einer Gesellschaft, „die gerade wegen ihres Mangels an ‚Wurzeln‘ ‘hundert Mal glücklicher ist als die unsere‘“ (Tocqueville, zit. nach Offe 122), Webers Gesellschaftsdiagnose einer „Europäisierung Amerikas“ (125) und Adornos Betrachtung der USA als der „fortgeschrittensten Beobachtungssposition“ für die Entwicklung der Kulturindustrie, sind trotz ihrer analytischen Schärfe, so Offe, heute kaum noch aktuell (136).

Dafür spricht eine Reihe von Argumenten, die Offe treffend zusammenfasst: Die „interne Repression und die externe Aggressivität“ (135), die der Politik der USA schon nach den Ersten Weltkrieg inhärent sind, die

neuen Kriege gegen neu konstruierte „Böse“ und „Terroristen“ (133), die Selektivität „des Kriteriums des Besitzes von Massenvernichtungswaffen“ (134) und „der souveräne Verzicht auf die für alle anderen Staaten verpflichtenden externen Legitimationen, etwa der Institutionen und Regeln des Völkerrechts“ (130), sowie die zunehmende „Amerikanisierung Europas“, statt der „Europäisierung Amerikas“, die Weber vorhersah.

Da die drei Autoren die späteren Entwicklungen des hegemonialen US-amerikanischen Staates natürlich nicht vorsehen konnten, ist die Nicht-Aktualität ihrer USA-Analysen gemäß Offenheit kein Kernanliegen. Was sein Buch innovativ und für die Gesellschaftstheorie interessant macht, ist, dass er die neuen Aspekte der US-amerikanischen Herrschaft in Bezug auf die Gedanken Tocquevilles, Webers und Adornos diskutiert und auf diese Weise neu beleuchtet. Die drei ganz unterschiedlichen Gesellschaftsanalysen aus der historischen Vergangenheit dienen hier als Ansatzpunkte für die Analyse der modernen US-amerikanischen Hegemonie.

Maria Markantonatou

Giovanni Reale
Kulturelle und geistige
Wurzeln Europas
Für eine Wiedergeburt des
„europäischen Menschen“,
Paderborn 2004, Schöningh,
kart., 178 S., 19.90 EUR

Giovanni Reale ist emeritierter Pro-

fessor für Philosophie an der Katholischen Universität in Mailand und einer der prominentesten Platon-Forscher. Sein neuestes Buch über die „kulturellen und geistigen Wurzeln Europas“ versteht sich nicht zuletzt deshalb als ein Plädoyer für die Wiedergeburt des „europäischen Menschen“; und einem Plädoyer kann man nicht vorhalten, dass es Fragen der Forschung mit Haltungen und Bewertungen verbindet, dass Reale also das, was er als den „europäischen Menschen“ begrifflich zu erfassen sucht, wiedergeboren sehen will.

Was aber ist der „europäische Mensch“? Reale macht klar, dass diese Frage weder mit geographischen noch mit politischen Kategorien zu erfassen ist, weil er eine „geistige Realität“ (13) bildet. Es kommt ihm folglich darauf an, denjenigen Geist zu erfassen, der den europäischen Menschen ausmacht. Dieser Geist ist für Reale nun freilich nicht der, der heute weht, sondern er müsse in der Vergangenheit gesucht und gefunden werden. Die Identität des europäischen Geistes sei daher in den „kulturellen und geistigen Wurzeln Europas“ zu finden.

Reale hebt nun zwei Fundamente hervor, die er kenntnisreich, aber doch mit allzu viel Zitaten vieler kluger Männer (kaum Frauen) versehen, vorträgt: das erste Fundament sei die spekulative Denkweise der Griechen (2. Kapitel). Sie lasse sich in der *Ideenlehre Platons* als der „Magna Charta der europäischen Geistigkeit“ (53) zusammenfassen, die das Wahre nicht im Sinnlichen, sondern im Übersinnlichen gesucht hatte. Auf dieser Geistig-

keit beruhen die Wissenschaften von dem, was immer gilt: Logik, Mathematik, Metaphysik; zum anderen aber die „Pflege der Seele“, für die Sokrates zur Symbolgestalt geworden sei. Das zweite Fundament des europäischen Geistes sei die christliche Botschaft. Reale fasst sie im 5. Kapitel zusammen im Begriff der *Person* als absolutem Wert und der damit verbundenen, ungrichischen Anerkennung des Leibes. „Vom ‚Kerker‘ und ‚Gefängnis‘ wird der Leib zum ‚Tempel des Geistes‘“ (93), und damit der Mensch in seiner Einzelheit von unendlichem Wert. Reales Darlegungen zu diesem Fundament dürften sich wohl am besten im Begriff eines „christlichen Personalismus“ zusammenfassen lassen, wie er insbesondere den ‚mittelalterlichen Geist‘ geprägt hatte.

Als das dritte Fundament schließlich kommt hinzu „die große wissenschaftlich-technische Revolution“, die im 17. Jahrhundert einsetzte und mit verblüffender Schnelligkeit und völlig unvorhersehbaren Auswirkungen unaufhaltsam weiterging.“ (15). Diese Revolution hatte zwar ihre Wurzeln in der antiken griechischen Denkweise; der eigentliche Beginn der Neuzeit aber sei das „methodische Ideal der modernen Wissenschaft“ (114), Erkenntnisse auf Mathematik und das Experiment zu gründen. Im 7. Kapitel seines Buches beschreibt er drastisch deren „zentrifugalen Kräfte“ mit ihren verheerenden Folgen des Identitätsverlusts.

Reale erfasst, so sei kritisch angemerkt, den europäischen Geist als das, was er *war*, aber nicht als das, was er *ist*. Die Folge ist, dass ihm das Verständnis des neuzeitlichen und mo-

dernen europäischen Geistes völlig fehlt; er kann ihn nur als Geschichte des Verfalls deuten. Als ausgewiesenen Kenner der antiken Philosophie mag man es nachsehen, wenn Reale sich bisweilen in exegetischen Fragen der Platon-Forschung verliert; aber nicht, dass er zu Descartes' „Ich denke“, zu Lockes und Humes Empirismus, zu Kants Autonomielehre und Marx' Geschichtslehre nichts zu sagen hat. Sie gehören nicht zum Geist des „europäischen Menschen“; sie sind Abfall, Verfall. Dem Leser des Buches rückt unweigerlich das Bild eines italienischen Gelehrten vor Augen, dem das transalpine Grollen und Rumoren in den Ländern Germaniens seit den letzten Jahrhunderten zutiefst suspekt ist und der daher den Geist des europäischen Menschen lieber in der lichten mediterranen Welt zwischen klassischem Athen und christlichem Rom sucht.

Der zweite Einwand betrifft Reales Bewertung des „europäischen Menschen“. Akzeptiert man seine Darstellung des Griechischen und des Christlichen als Fundamente des europäischen Menschen, so verspricht er sich von der Wiedergeburt dieses Menschen zweifellos eine ‚Heilung‘ Europas im Sinne der Identitätsfindung. Er muss andererseits jedoch einräumen, dass dieser griechisch-christliche Geist keineswegs heil war. Kommentarlos zitiert er Max Schelers bedenkenswerte Aussagen eines „unbeteiligten Zuschauers“: „Faktum ist, dass die europäische Kultur christlich verwurzelt ist. Faktum ist, dass Europa sich selbst ‚christlich‘ nennt und dass es seine Kinder fast 2000 Jahre

nach christlichen Grundsätzen zu erziehen vorgibt. Und Faktum ist, dass eines der Ergebnisse, eines der Früchte dieser fast 2000jährigen christlichen Erziehung eine mit allen Mitteln des Verstandes, der Technik, der Industrie, des Wortes getriebene Barbarei ist, wie sie die Welt nie gesehen hat.“ (149) Welcher „Geist“ sollte garantieren, dass mit der von Reale geforderten Renaissance des europäischen Menschen diese Früchte der Barbarei nicht wieder reifen?

Alexander von Pechmann

Ludwig Siep
Hegel und Europa
Nordrhein-Westfälische
Akademie der Wissenschaften
(Hg.), Paderborn 2003,
Schöningh, kt., 28 S., 6,90 EUR

Sucht man im Fundus deutscher Geistesgeschichte nach Werken, in denen der Frage nach den spezifischen Konturen Europas im Bereich der Politik wie der Kultur ausdrücklich nachgegangen wurde, dann sind sicherlich eher Immanuel Kants Traktat „Vom ewigen Frieden“ oder die von Novalis verfasste politisch-romantische Phantasie über „Die Christenheit oder Europa“ zu nennen, als das primär auf die metaphysische Legitimation des preußischen Nationalstaats bedachte Schrifttum Georg Wilhelm Friedrich Hegels. Ungeachtet dieses Umstands unternimmt es der namhafte Hegelforscher *Ludwig Siep* in der vorliegenden Abhandlung, – der ein im Mai 2003 in Düsseldorf vor der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften gehaltenes Referat zugrunde liegt

–, das Hegelsche Denken daraufhin zu untersuchen, inwieweit ihm nichtsdestotrotz relevante Anregungen für die Bestimmung einer genuin europäischen Identität in der Gegenwart zu entnehmen sind.

Allerdings setzt die Philosophie Hegels, wie der Referent unverhohlen einräumt, einer derartigen Absicht in mehrfacher Beziehung durchaus beträchtliche Widerstände entgegen. Denn in deutlichem Gegensatz zur weltbürgerlich gesonnenen und pazifistisch grundierten Europadebatte Kants gehen die diesbezüglichen Überlegungen Hegels weder von der prinzipiellen Bedingung einer anzustrebenden Vereinigung der einzelnen europäischen Nationen in einem supranationalen Staatengebilde aus, noch glaubt er daran, dass auf dem europäischen Kontinent der Krieg als eine Option des politischen Handels tatsächlich eliminierbar ist. Aber damit noch nicht genug: Zusätzlich ist jede auf Hegel rekurrierende Diskussion europäischer Fragestellungen auch mit dem Faktum konfrontiert, dass in den einschlägigen Hegelschen Schriften – Siep erwähnt neben der „Rechtsphilosophie“ vor allem die diversen Fassungen seiner „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ – der Begriff „Europa“ als solcher allenfalls eine periphere Rolle spielt.

Um in Anbetracht jener massiven Beschränkungen, das Denkgebäude Hegels dennoch für den Zweck der europäischen Identitätsfindung nutzen zu können, muss nach Siep insbesondere der folgende Sachverhalt in Erinnerung gebracht werden: „Wenn

Kant der große Philosoph einer europäischen Friedensordnung ist, dann Hegel der bis heute bedeutendste Philosoph der europäischen Kulturgeschichte.“ (6) Dementsprechend liegt denn auch das Schwergewicht der weiteren Ausführungen des Vortrags auf einer detaillierten Darlegung von Hegels geschichtsphilosophischer Spekulation über die vier, das universalhistorische Geschehen maßgeblich prägenden Entwicklungsperioden der *orientalischen, griechischen, römischen und christlich-germanischen Welt*. Wobei sich naheliegender Weise das Hauptaugenmerk des Referenten auf die Hegelsche Ausdeutung der christlich-germanischen Epoche konzentriert. „Unter der germanischen Welt versteht Hegel nichts, was mit rassischen oder ethnischen Begriffen oder Theorien verbunden wäre. Es ist... die Kulturgeschichte Europas nach der Ablösung Roms durch die germanischen Stämme und die christliche Religion... Zu den Epochen dieses „Reiches“ gehören Staat und Kirche des Mittelalters, aber auch der Prozess der Reformation, der Aufklärung und der Revolution sowie die Säkularisation bis zur Frühphase der Restauration. In ihr geht es um Freiheit vor allem in zwei Bedeutungen: Zum einen derjenigen der Freigabe selbständiger gesellschaftlicher und kultureller Sphären – in etwa das, was man heute „Ausdifferenzierung“ nennt. Zum anderen als Schutz der „Innerlichkeit“ des Individuums, seiner Überzeugungen, seines Gewissens und der Bedingungen, die es für selbstbestimmtes Handeln braucht.“ (12 f.)

Gelingt es Siep mittels seiner subti-

len und kenntnisreich argumentierenden Rekonstruktionshermeneutik ganz vorzüglich, die theoretischen Motive und Begründungen der Sicht Hegels von der (kultur-) historischen Einzigartigkeit des christlichen Europas freizulegen, wirken demgegenüber zumal jene Abschnitte seiner Ansprache merkwürdig pauschal und konstruiert, welche die unmittelbare Brisanz der Hegelschen Thesen für die zeitgenössische Europa-Diskussion nachweisen sollen. So fragt er beispielsweise in der Schlusspassage seiner Rede danach, „welche Bedeutung Hegels Konzept des europäischen Staates heute hat“, um im Anschluss daran lediglich zu konstatieren, „dass es vor allem auf die „Idee“ des europäischen Staates ankommt, zu der die bürgerlichen Rechte, die Marktfreiheiten mit sozialstaatlichen Kompensationen, die Gewaltenteilung und die Förderung unabhängiger Wissenschaften und Künste gehört. Das christliche Erbe besteht vor allem in der Gewissens- und Überzeugungsfreiheit, der religiösen Legitimation des unabhängigen Verfassungsstaats und der staatlichen Sozialaufgabe.“ (18) Mag einem solchem Befund ob des ihm eigenen Abstraktionsgrades auch schwerlich zu widersprechen sein, lässt sich jedoch zumindest bezweifeln, dass davon, jenseits von mehr oder minder gelungenen Sonntagsreden, irgendein ernstzunehmender Impuls für die Lösung der zahlreichen Problemlagen ausgehen könnte, denen die Europäer in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft oder Kultur konkret sich gegenübersehen.

Zweifellos ist dieses prekäre Abgleiten des Vortrags in die heile Welt

„abstrakter Allgemeinheit“ entscheidend durch seine Disposition als Festansprache bedingt, welche jede in sich differenzierte, weil kritisch selbst-reflexive Gedankenführung, wie sie ja zumal der bis in seinen Kern disparate Denkansatz Hegels erfordert, weitgehend ausschließt. Dürfte dergestalt das letzte Wort zum Thema „Hegel und Europa“ auch noch keineswegs gesprochen sein, kommt dem hier vorgestellten Referat allemal das keineswegs gering zu achtende Verdienst

zu, sowohl die grundsätzliche Sinnhaftigkeit als auch die offensichtlichen Grenzen jener Konstellation sichtbar gemacht zu haben. Vornehmlich in ihren philosophiehistorischen Partien vermag Sieps Rede einen davon zu überzeugen, dass Hegels „Philosophie nicht *nur* ihre Gedanken gefasst ist, sondern auch heute noch bei der Aneignung des europäischen Erbes helfen kann...“ (20).

Thomas Wimmer