
**The Faces of Europe -
Die Gesichter Europas -
Les visages de l'Europe**

Edited by
Dean Komel and
Mira Miladinović Zalaznik

Ljubljana, 2009

Dean Komel

**TOPICS OF THE CONFERENCE “EUROPE,
THE WORLD AND HUMANITY IN THE 21ST
CENTURY: DIALOGUE IN CULTURE – DIALOGUE
BETWEEN CULTURES”**

Ljubljana, 10–12 April 2008, Slovenia

In talking about intercultural dialogue in Europe, we increasingly forget that this dialogue is possible in the context of historically mediated life forms that have constituted the European cultural consciousness. Intercultural dialogue, for which we strive today in Europe, cannot be established only on the level of social communication or cultural information. The »European encounter« has been achieved historically precisely in matters of philosophy, science, religion, art and politics. This also, of course, applies for the encounter with cultural traditions and civilisations outside Europe, on which we have bestowed or enforced these values.

If establishing intercultural dialogue is intended essentially to contribute to shaping the future of European society and the associated political decisions, then we must open this discussion above all within these elementary frameworks, which have historically enabled it, which have become problematic precisely as historical possibilities. Europe cannot therefore simply be reconciled to the process of globalisation of the world, but must find answers to it, above all concerning the responsibility to humanity, to which our understanding of »culture« is bound. This also perhaps captures the key idea of dialogue in culture, as well as dialogue between cultures today.

Individual themes:

1. Understanding and encounter in culture and between cultures as a specific European challenge.
 2. Historicity as the »identity« of Europe.
 3. Philosophical premises of European self-reflection.
-

4. Spaces of art as the place of European encounter.
5. Language of literature and European dialogue.
6. Christianity and Europe: Europe in terms of dialogue between religions.
7. A common ethos and the ethics of individuality.
8. Europe between its own and the alien: geopolitical boundaries and delineations.
9. Diversity of cultures: power or impotence of Europe?
10. Globalisation and changes in understanding the importance of culture.
11. Europe as a knowledge society: an answer to globalisation?
12. Intercultural understanding and the future of common European policies.

6

The conceptual framework of the conference entitled *Europe, the World and Humanity in the 21st Century: Dialogue in Culture – Cultures in Dialogue*, organized by the Nova revija Institute during the Slovene presidency of the European Union and the European Year of Intercultural Dialogue, developed over several years within various intellectual circles, in particular Nova revija, which strove to open cultural dialogue characterized above all by creative and critical openness to the world. This dialogue has been fostered by philosophers, writers, artists, theologians, natural scientists, journalists, politicians, jurists, sociologists and historians from Slovenia, Europe and other parts of the world. At a time when increasingly specialized intellectual and artistic circles rarely meet one another, such spontaneous collaboration is undoubtedly something very special; and it is this continual encounter that encourages us to ponder on what the point of Europe is today, what has happened to its humanistic tradition, and what humane message can Europe convey to the world today.

In this sense I expect that the papers delivered at this conference will highlight the path winding between questions and answers, which is revealed when looking for the significance of intercultural dialogue.

Translated by Martin Cregeen

THE IDEA OF EUROPE

In the words of the organizers of this conference and our hosts, we are here in order to have a dialogue or a discussion »in culture«, and thus this »European encounter in culture«, i.e. this encounter of European intellectuals, can help Europe »to find answers to the challenges of the globalization of the world«, first of all concerning Europe's »responsibility to humanity«.

A few months ago, in November 2007, in the inaugural lecture of the 2007 World Philosophy Day, whose theme was »Dialogue: Between whom? On what?«, I tried to scrutinize, but only a little, those things related to the fashion of dialogue that are taken for granted, as follows.

Many hopes are ascribed to dialogue: It is generally assumed that if peoples, cultures, religions know each other through dialogue, peace would prevail. It is also assumed that when two or more people come together and speak with each other, they have a dialogue –for example, when people belonging to different cultures describe to each other customs prevailing in their respective cultures, it is assumed that they have a dialogue.

If what separates people – as well as interests – are their different world views, modes of life and norms, i.e., what separates them are their cultures, their ideologies, their religions and sects, can »knowing each other's culture« make it possible to live together in peace without any change in their world views, norms, etc.? I very much doubt this. Common ground is necessary for dialogue.

This is why it is necessary to ask: »What are the conditions of the possibility of fruitful dialogue?« Or: »What can be this common ground?« Here I shall say

a few words, bearing in mind above all the conditions of a dialogue aimed at finding ways to tackle the global problems of our day, e.g., poverty, terrorism and other such calamities of our times.

The most basic *objective* conditions seem to be that those engaging in dialogue:

a) *really* have as a common objective finding solutions which lead to a better protection of the human rights of all (involved);

b) are able to make a common objective diagnosis, explanation and evaluation of the situation with which they are dealing, and for this 1) are able to make a common objectification of the issue of dialogue, and 2) possess *knowledge* of the content of the concepts they use, as well as philosophical/ethical value knowledge.

8 Today, bearing in mind recent general and specific developments in Europe: increase of racism and xenophobia, terrorism, the unscrutinized defence of so-called »freedom of expression« as a basic human right, the division of European states into two parts in the face of Kosovo's declaration of independence etc; I shall take a bird's eye view of the intellectual background of these developments through the 20th century on the ground of considerations of European philosophers, which, together with historical developments, lie behind my suggestions.

More than one hundred years ago, a European philosopher, Friedrich Nietzsche, put the finger on a fact of the European politics of his time: What is called nation in Europe, is rather than a *res nata*, a *res facta*, or to put it more correctly, a *res ficta et picta*.

»Owing to the morbid estrangement which the nationality-craze has induced and still induces among the nations who with the help of this craze are at present in power, and do not suspect to what extent the disintegrating policy they pursue must necessarily be only an interlude policy, owing to all this, and much else that is altogether unmentionable at present, the most unmistakable signs that *Europe wishes to be one*, are now overlooked, or arbitrarily and falsely misinterpreted.«¹

Many decades were to be spent, including the experience of two world wars and the butting against what we now call »world problems«, until some European politicians became aware of this wish.

»This artificial nationalism is as dangerous as was the artificial Catholicism, since it is, in its essence, a martial law violently imposed by the few

¹ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. by Helen Zimmern, The Modern Library, New York 2000, p. 256.

upon the many, and needs cunning, lying and oppression in order to remain in esteem. It is not the interest of the many (of the people), as it is usually said, but before everything else the interest of certain prince-dynasties, as well as of certain trading classes and social classes that promote this nationalism,«² says the same philosopher. Did the endeavor to transgress nationalism and create *one* Europe during the past decades, prove to be, in fact, free from group interests? I very much doubt it. On the contrary we are seeing an increase in racist nationalism.

This same philosopher, Nietzsche, calls the attention of his contemporaries also to another fact, concerning the different situation in a few European countries and especially in Russia: »There the power to will has been long stored up and accumulated, there the will – uncertain whether to be negative or affirmative – waits threateningly... I do not say this as one who desires it; in my heart I should rather prefer the contrary – I mean such an increase in the threatening attitude of Russia, that Europe would have to make up its mind to become equally threatening; namely, *to acquire one will*, by means of a new caste to rule over the continent, a persistent, dreadful will of its own, that can set its aims thousands of years ahead; so that the long spun-out comedy of its petty-stateism and its dynastic as well as its democratic many-willedness, might finally be brought to a close.«³

These predictions of Nietzsche, considered macroscopically, have become true to a great extent in the 20th century. But has Europe to date acquired *one* will?

So far as I can see, Europe, even at this moment, does not appear to possess *one* will. It has to shape it. But a will for what? Or which will? Even »la bonne volonté peut faire aussi de dégâts que la mechanceté, si elle n'est pas éclairée,« as another European philosopher, Albert Camus, tells us.

For what do we want one Europe? We have to scrutinize this question; since a bird's eye view of the marking events of our century, characterized, among others, by the spirit of revolt, can show us the result of losing sight, even of an unscrutinized »what for«.

As is well known, we have inherited the idea of the necessity of revolt from the 19th century. Yet revolt against what? And what for? Revolt against the hypocrisy of the morals prevailing in Western democratic society, so that free creative individuals may propose new aims for historical development, is the answer of one of the great preachers of revolt in the 19th century – Nietzsche's answer; revolt against the alienation of man from his own nature, is the answer

² Friedrich Nietzsche, *Human All-too-Human*, op.cit., p. 475.

³ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, op.cit., p. 208.

of the other preacher of revolt, Marx's answer, so that man may become free, i.e., so that human beings can live »together«, each man being an aim in itself, not a means,

However, those answers concerning revolt *divorced from its »what for«*, caused the wrong echoes. And those wrong echoes, coupled with the image of man of positivism and the historical conditions of the 20th century, shaped contemporary culture⁴ and its tradition of revolt⁵ – a culture characterized by the effacement of Man's face, as I call it – and in action by the prevalence of the »everything is permitted« principle or by the belief that »anything goes«. At the end of the seventies, I worded this state of affairs, approximately, as follows: »We are living in and witnessing one of the most intense moments of the struggle between the two main ideologies of the age, though both appear to be in a deadlock: the deadlock of those who keep speaking of 'human rights' and of those who keep speaking of 'peace' at every opportunity, but do not hesitate to violate them every day – their typical examples being the attacks of the Soviet Union on Hungary and Czechoslovakia, and the Mogadishu, Guatemala, Cuba, Chile issues.«⁶

10

What we need now is *knowledge* of what »spiritual Europe« – *das geistige Europa* –, as Husserl calls it, is: i.e., knowledge of what European thinkers – philosophers and poets in the broad sense – have contributed to the mainstream of world history, and knowledge of value and values; we need knowledge of the specificity and amount of *this* contribution, compared with other contributions to this mainstream, as well as knowledge of the significance of this contribution for humanity as a whole – a knowledge to be put forth not only by Europeans, but by thinkers from anywhere in the world, by thinkers who, Europeans or not, dispose of the intellectual tools for such an evaluation.

⁴ By »culture« I mean here the concept of man and the concept of what is valuable, which prevail for a longer or a shorter while in a human group, whose limits can be drawn according to varying view-points and which determine the way of living (so-called »modern« approaches in the sciences, arts, language etc. and also social institutions and their functioning); i.e., I mean here »culture« in the plural sense, which I distinguish from »culture« in the singular, denoting human activities deemed to »cultivate the soul«. For this distinction see my »Cultures and 'World Culture'«, in: *Philosophy and Culture*, Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy, IV, Editions du Beffroi, Editions Montmorency, Montreal 1986, p. 457-460.

⁵ See also my »Tradition and Revolution or Philosophy and World Politics«, in: *Philosophy and Civilization*, Proceedings of the First Afro-Asian Philosophy Conference, Cairo 1978, p. 185-196.

⁶ Ibid.

Many people assume that »modernity«, equated with »rationality«, constitutes the »cultural identity« of Europe. Some ascribe value to *this* »modernity«, but some others negate this »value« and claim that Europe has undergone a metamorphosis.

Nevertheless, there is a trend in Europe at present, which is developing parallel to similar endeavours within the United Nations: an attempt to develop common norms for Europe – to develop a common law. This can be a *promising* attempt, if and only if it can be freed from some European *idées fixes*, which lead to the enforcement of *discrepant* norms, and if it is nourished by philosophical – epistemological and ethical – knowledge.

The »unity of Europe« – and not only of Europe – can be created as a unity of a *special kind of basic norms* set as a common goal, i.e., of norms which are deduced *not from* the existing (different) empirical conditions, but *in* the existing conditions from the knowledge of the value of certain human potentialities, the products of which only some of us enjoy.

This common goal, constituted of basic principles, of the kind of principles that we call human rights – still *not* of all these principles that are considered at present *to be* »human rights« – could become the object of the *one* will, of which Nietzsche spoke. Putting *this* goal and carrying out its implications would also be a victory of spiritual Europe over empirical Europe.

Goals are, nevertheless, only points of orientation. In order for them to determine practice, often another kind of principles, of more limited scope, are necessary. Such intermediary or historical principles, as I call them, constitute the »conditions of the possibility« of making determinant, in a given historical reality, the demands that basic human rights express. Secularism, for example, is such a historical principle.

The most acute problems faced, and to my mind the main handicaps in Europe connected with the question of norms, are the prevailing concept of the so-called »fundamental freedoms« and the well-minded demand for »equal respect to all cultures«, which lead to the enforcement of discrepant norms.

Europe, more than any other continent, has to become able to avoid enforcing discrepant norms. For this, a *new secularism* seems to be needed in Europe: a secularism which prevents cultural norms in general (including what is considered good or bad in European culture) from determining the deduction of law; i.e. a secularism that guarantees that cultural value judgments do not constitute the major premise in the deduction of law, so that clearly conceived human rights can, directly or indirectly, play this role.

At this historical moment in which we live, which often reminds me of the turning point between the classical epoch and the Middle Ages, we need, and especially in education, *enlightenment in the Kantian sense*, i.e., enlightenment understood *not* as a historical period or as a world-view, but as »the courage to use one's own intelligence«, to which I wish to add: in the light of *philosophical value knowledge*.

Twenty-five centuries ago Plato and Aristotle, and in our age phenomenology, have shown, to my mind sufficiently, *how* we can get such knowledge – knowledge clearly distinguished from other products of human endeavor. This is knowledge from which »universal ideas« and universal demands or principles are deduced – »universal« denoting here the specificity of a kind of norms as norms: those which demand treatment that *can be demanded for every human being*, and *not* their being accepted or valid globally, since *any* norm, independently of its quality as norm, can be made valid, by consensus, on a global level.

12 The Europe of today is accused, from »inside« and »outside«, of using double standards. The Europe of tomorrow – that empirically unpredictable Europe – has to be shaped and reshaped in the light of such »universal ideas« and principles, conceptualized by philosophy, so that these ideas constitute *clear* points of orientation, and do not remain mere words, about which only positive value judgments float around. Such a conceptualization is a prerequisite, at this historical moment, for deducing directly and indirectly from *them* – and *not* at random or from any (valid) cultural norms – their implications for action, uncompromisingly, i.e., beyond group interests. Fuzzy good will is not sufficient for that. The deadlocks to which the so-called »fundamental freedoms« very often now lead in Europe – and not only in »Europe« – can be considered to be examples of this claim.

I wish to give a few examples of these deadlocks related to so-called »freedom of expression«, to which also freedom of opinion and freedom of thought are reduced.

1. In a central European country, a few years ago, a law enforced by the parliament against hate speech was abolished by the constitutional court of the country, with the justification that it violated freedom of expression. Do we demand human rights with a view to protecting hate speech?

2. Another example of the deadlocks to which conceptual confusions prevailing with concepts of human rights lead is "the right to offend and the right not to be offended" that we read on the cover of *Equal Voices* (issue of June 2006), the Bulletin of the European Monitoring Centre on Racism and Xen-

ophobia, in Vienna, now transformed into the Fundamental Rights Agency. What criterion (or concept) of human rights makes it possible to call 'offending' a human right?

In the same issue of *Equal Voices*, we read an interview with Franco Frattini, Vice-President of the European Commission. In this interview, Mr. Frattini says: »Let me be clear: even if European societies become multicultural, freedom of speech, as an essential part of Europe's values and traditions, is simply not negotiable. Governments or other public authorities do not prescribe or authorize the opinions expressed by individuals. Conversely, the opinions expressed by individuals engage these individuals, and only them. They do not engage a country, a people, a religion. And we should not allow others to pretend that they do. At the same time, freedom of speech cuts both ways: Freedom of speech is the basis not only of the possibility to publish an opinion, but also to criticize it. All this is an inherent trait of our contemporary democratic European societies, and we have a duty to preserve it.«

Coming now to the specific issue of racism, there are limits to freedom of expression that are defined and enforced by the law and the legal systems of the Council of Europe and the Member States of the European Union. These limits are set to protect other fundamental rights. In particular, Member States' domestic legislation already prohibits, albeit to a more or less far-reaching extent, racist and xenophobic behavior and speech.

Let's dispel a myth: there is no contradiction in simultaneously protecting people against racist speech and making sure that freedom of expression is and remains one of the key pillars upon which our societies, and the EU, are founded. How to do it precisely may not be an easy task, and I am the first one to admit that it requires careful consideration and in-depth discussion.

3. My last example is related to the prohibition just mentioned. As you know, in certain European countries there is a prohibition against denying the holocaust and this is considered by some to be contradictory to freedom of expression. Now, if freedom of expression is assumed to be a basic right, and a non-negotiable one, there is, in fact, a contradiction. However, if we possess a clear concept of human rights and also of freedom of thought (distinct from freedom of religion) and of freedom of opinion, it is not difficult to see that there is no contradiction.

We have, in fact to revise the prevailing fuzzy concept of freedoms, including the »free« market.

The Europe of tomorrow should be a Europe in which the sincere and enlightened will to protect basic human rights in the existing, *empirically differ-*

ent conditions becomes the ultimate »what for« of *all* endeavors – still not only the basic rights of Europeans, but of all human beings in the world. Human rights and some historical principles deduced from them, are, by coincidence, whether we like it or not, among the products of European thinking mainly, but they demand a certain treatment for (and from) every human being – a treatment to which all human beings (even those who reject human rights as a Western product) aspire.

14 Are we sufficiently courageous to shape *such a single* will? In other words, to put sincerely as the principal objective of our »national«, European and global policies the protection of clearly conceived human rights, i.e., *only* the protection of human rights, and not their protection *among other things*, as happens now? Are we sufficiently courageous »to use our own intelligence«, not for making better and better calculations of group interests, but for discovering, in each case we have to face, the implications of the clearly conceived human rights? And European decision-makers, are they sufficiently courageous to carry out what these implications necessitate in practice? These are crucial questions. Political Europe has to settle accounts with itself, with the help of its intellectuals.

The »unity« of Europe should *not be* a search for a new equilibrium of interests within Europe, *not* a unity of European interests to be protected against the interests of other continents or »cultures« of the world, *not* an attempt to create a new »superpower«, *nor* a new example of »eurocentrism« or »europeanism«; but a sincere project to create, *by means of law and education*, a Europe possessing *one* will – the sincere *and* enlightened will to ever increasing protection of all kinds of basic human rights in the different existing conditions of the world.

This is why I wish to make two concrete suggestions concerning the needs I have mentioned. One of them, concerning the need for clarification of the concepts of human rights, is that the European Union develops a project with a view to conceptualizing the terms of human rights and justifying this conceptualization by showing its different consequences for practice and for the protection of human rights; and if this is satisfactorily done, to revise its human rights instruments.

The other one concerns a different approach to teaching of human rights. This is to promote and expand what I call the philosophical-ethical teaching of human rights. This is an education focusing not on those whose rights will be protected, but on those *who will protect* human rights; an education which aims at awaking in the learners a sincere will to protect human rights and at

equipping them with the necessary knowledge for this protection: the conceptual knowledge of human rights and knowledge of the way to discover their implications for legislation and action in the different existing conditions of our world. We need to teach human rights first of all as ethical principles aiming at protecting human dignity and not only as law.

Europe has to remain true to its historically contingent main characteristic of having introduced into the mainstream of world history, among other ideas and ideas of varying qualities, the idea of human rights – »remaining true« meaning here »finding and carrying out its implications« within the European space, as well as its implications *for* Europe, in view of the ever increasing protection of human rights on a global level, thus becoming an example of a different – different from the now prevailing – concept of politics: an example of enlightened, ethical politics.

EN DEÇÀ DU BIEN ET DU MAL

Je voudrais signaler ici un événement massif, mais qui ne me semble pas avoir été encore assez remarqué. Il date de quelques décennies tout au plus, mais me semble représenter le franchissement d'une ligne de partage des eaux sur la très longue durée.

17

D'un transcendantal à l'autre

Je le formulerai comme une thèse: On comprenait jusqu'alors l'activité humaine comme située dans un domaine où s'opposent le bien et le mal. L'éthique devait régler l'action humaine en fonction de cette opposition fondamentale. Elle permettait de savoir ce que l'on devrait faire (le bien) en le distinguant de ce que l'on ne devrait pas faire (le mal).

Or, voici ma thèse: l'action humaine déborde le champ que structure la polarité entre le bien et le mal; elle empiète désormais sur un domaine qui n'était jusqu'alors pas le sien.

Par suite, l'ensemble du domaine de l'éthique est appelé à subir un remaniement profond.

Pour caractériser ce domaine, on pourrait avoir recours au concept scolastique des propriétés transcategorielles, appelées classiquement les »transcendantaux« (*transcendentalia*). Le domaine de la morale était jusqu'alors celui d'un transcendantal déterminé, à savoir le bien et son opposé, le mal. C'est d'ailleurs à propos du bien (*agathon*) qu'Aristote a mis pour la première fois en évidence ce genre de propriétés qui peuvent se retrouver dans plusieurs catégories différentes: le bien est, dans la catégorie de la substance, le

dieu, dans celle de la quantité la juste mesure, dans celle de la qualité la vertu, dans celle du temps le moment opportun (*kairos*), etc.¹ Pour ces propriétés, Aristote n'avait pas lui-même de nom. Les scolastiques feront plus tard la théorie de ces concepts, à partir de la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier (vers 1225-1228).² Ils finiront pas les nommer *transcendentia*.

Aristote proposait cette doctrine dans un but précis. Il voulait rappeler que le bien dont s'occupe l'éthique n'est pas un bien abstrait. Il visait par là son maître Platon et sa fameuse «idée du Bien» (*idea tou agathou*).³ Pour Aristote, le bien dont traite l'éthique est le bien tel qu'il est l'objet de l'action, le «bien faisable» (*prakton agathon*).⁴ Permettre de l'atteindre était le domaine de la philosophie pratique, comprise comme théorie d'une action (*praxis*) dont le but était fixé par le choix de vie (*prohairesis*) et dont la poursuite était guidée par la «prudence» (*phronesis*).

En termes scolastiques, donc, la morale relevait jusqu'alors du transcendantal du bien.

18 Or, l'éthique me semble en train de se déplacer et porter désormais aussi sur un autre transcendantal, à savoir l'Être. On pourrait d'ailleurs dire la même chose dans l'autre direction et dire que notre époque marque l'entrée dans le domaine de la pratique humaine d'un transcendantal, en l'occurrence justement l'Être, qui y échappait jusqu'alors.

Un nouveau concept de l'agir

Pourquoi en est-il ainsi? Parce que c'est l'idée même de l'action humaine qui a changé. Elle a connu diverses révolutions depuis la modernité. Le xvii^e siècle a proposé comme fin de l'action humaine la transformation de la nature, avec pour but sa soumission, le «règne de l'homme» (*regnum hominis*) selon Francis Bacon, le projet de devenir «maître et possesseur de la nature» chez Descartes qu'il définit comme le but d'une «philosophie pratique», donnant ainsi, et sans le dire, une acception entièrement nouvelle à un terme traditionnel.⁵

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096a, p. 23-29.

² Voir par exemple Albert le Grand, *Metaphysica*, X, I, 7; *Opera omnia*, XVI-2, B. Geyer (éd.), Aschendorff, Münster 1960, p. 441a: *utrumque istorum (sc. unum et esse) sequitur et circuit omnes categorias*; Thomas d'Aquin, *De Virtutibus in communi*, a. 2, ad. 8m; P.A. Odetto (éd.), *Quaestiones Disputatae*, Marietti, Turin 1953, t. 2, p. 712: [*transcendentia*], *quae circumeunt omne ens*.

³ Platon, *République*, VI, 508e.

⁴ Aristote, op.cit., I, 7, 1097a23.

⁵ Bacon, *Novum Organon*, I, §68, W. Krohn (éd.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, p. 144; Descartes, *Discours de la Méthode*, VI; *Œuvres*, C. Adam et P. Tannery (éd.), Vrin, Paris 1983, t. 6, p. 62.

Ce programme n'a commencé à trouver les moyens de sa réalisation effective qu'avec la Révolution industrielle du XIX^e siècle, mais il a été formulé deux siècles auparavant.

Le sens du mot »pratique« a changé pour englober ce qu'Aristote aurait appelé »fabrication« (*poiësis*), voire pour se réduire à celle-ci, comme c'est le cas à partir de Hegel et Marx.⁶ Le terme grec de *praxis* a changé de sens en passant dans les langues européennes, le français comme l'allemand. Un certain économisme diffus, et pas seulement chez les marxistes, accrédi-te l'idée selon laquelle l'activité humaine serait avant tout productive, et seulement secondairement politique.

L'Être qui est désormais entré dans le domaine de cette praxis est d'abord ce qui, de l'Être, se trouve à la portée de l'action humaine. Mais il y a plus: l'existence même du sujet moral, de l'homme en l'occurrence, est entrée à l'intérieur du domaine de l'action humaine. Jusqu'à la modernité, elle dépendait du bon vouloir de la nature.

L'existence de l'homme dépend en effet de plus en plus de l'action de l'homme. Cela veut d'abord dire une plus grande indépendance par rapport à la nature: la fin de la famine, le recul de certaines maladies, etc. Toutes réalisations emphatiquement positives.

Le risque d'une fin de l'homme

Or, une »puissance rationnelle« (*dynamis meta logou*) est toujours la capacité de faire une chose, mais aussi son contraire.⁷ Rien d'étonnant donc à ce que s'ouvre, en même temps que le projet d'une autocréation de l'homme, la possibilité d'une cessation de la vie humaine qui dépendrait de l'action de celui-ci. Cette possibilité logique est devenue une possibilité réelle par des concrétisations qui se sont mises en place plus ou moins subitement.

J'en distinguerai quatre, que je classerai par ordre d'entrée en scène: écologie, stratégie, démographie, biologie. Examinons-les rapidement tour à tour.

a) Depuis les débuts de l'ère industrielle, l'humanité rejette des déchets que la planète a du mal à éliminer et qui compromettent son confort et peut-être sa survie. Peut-être détruit-elle sans pouvoir les remplacer des protections naturelles, menaçant ainsi la régularité du climat. On peut en tout cas le penser.

⁶ Voir Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* [1830], p. 245; F. Nicolin, O. Pöggeler (éd.), Meiner, Hambourg 1969, p. 199; Marx, *Deutsche Ideologie*, I: Feuerbach, dans *Frühe Schriften*, S. Landshut (éd.), 7^e éd., Kröner, Stuttgart 2004, p. 438: *materielle Praxis*.

⁷ Aristote, *Métaphysique*, Θ, p. 2.

Ce qui est sûr, en revanche, c'est qu'elle consomme des énergies fossiles qui ne se renouvellent pas. Malthus a dès 1798 protesté contre l'optimisme de Condorcet. Le problème des énergies non-renouvelables a été posé au XIX^e siècle à propos du charbon.⁸ Il reste posé à propos du pétrole.

b) Depuis les années quarante, avec l'armement atomique et ses perfectionnements successifs, l'humanité a la capacité de se détruire en totalité par une spectaculaire conflagration, activement, en appuyant sur un bouton. Depuis lors, d'autres armes encore plus terrifiantes (bactériologiques, chimiques, etc.) sont devenues possibles, pour ne pas dire discrètement réelles. La date-clé est ici 1945, Hiroshima. Les philosophes ont réfléchi sur le problème, comme Karl Jaspers et Günther Anders.

c) Depuis les années soixante, avec les progrès de la contraception artificielle, mécanique ou chimique, l'humanité a la capacité de se détruire peu à peu par extinction, discrètement, passivement, sans peut-être même s'en rendre compte, en cessant tout simplement de se reproduire. La contraception est vieille comme le monde. La mise à son service de la puissance de la technique industrielle est plus récente. La date-clé est sans doute 1960, année de la commercialisation de la pilule anticonceptionnelle de Gregory Pincus. A ma connaissance, peu de philosophes ont réfléchi sur le phénomène.

d) Il y a beau temps que l'humanité rêve de se prendre en main comme espèce biologique, non seulement en éliminant les individus qu'elle considère comme des »défauts«, mais en se redéfinissant elle-même selon un projet global. Depuis les années quatre-vingt, elle tente de se donner les moyens techniques de réaliser ce projet, dont de plus savants que moi diront s'il est ou non techniquement faisable. La fin de l'homme prend alors une apparence plus riante, puisqu'il s'agit d'un dépassement qui le remplacerait par quelqu'un ou quelque chose de mieux. L'idée est à peu près aussi vieille que Darwin, et Samuel Butler parla d'un règne des machines succédant au règne de l'homme dès 1863, quatre ans seulement après *L'Origine des espèces*.⁹ On commence à parler de trans-humanisme à partir de Julian Huxley, ou de post-humanisme.¹⁰

⁸ Voir par exemple A.-A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les Temps Modernes* [1872], V, 6; A. Robinet (éd.), Vrin, Paris 1973, p. 422.

⁹ S. Butler, *Darwin among the machines*, dans: *The Note-Books of Samuel Butler* [...], Fifield, Londres 1913, p. 42-47, précédé d'une note explicative p. 39-42; le texte seul est repris dans H. F. Jones, A. T. Bartholomew (éd.), *The Shrewsbury Edition of the Works of Samuel Butler. Vol. 1: A First Year in Canterbury Settlement and Other Early Essays*, Dutton, Londres - J. Cape - New York 1923, p. 208-213.

¹⁰ J. S. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, Londres 1957; F. Fukuyama, *Our Post-human Future*.

Désormais, la vie humaine dépend de plus en plus de la décision de l'homme. La Modernité rêvait d'une autonomie absolue, d'une situation dans laquelle l'homme ne dépendrait que de l'homme. Elle a réalisé ce programme de façon pratique.

J'ai choisi de présenter quelques réflexions sur le troisième danger, démographique, parce qu'il me semble présenter un problème philosophique intéressant. Les deux premiers défis, ainsi que le dernier, s'ils peuvent entraîner des problèmes difficiles à résoudre sur le plan technique, ne nous placent pas devant un dilemme moral très complexe. Qu'empoisonner la planète, à plus forte raison que provoquer une guerre qui entraînerait la disparition de l'humanité soit condamnable, on le comprend aisément. Ce serait en effet *nuire* à autrui, à quelqu'un de déjà là. Mais à *qui* nuit-on quand on refuse de donner la vie?

Le passage de la reproduction dans la sphère de la volonté délibérée

La reproduction de l'espèce humaine était jusqu'alors assurée par des mécanismes qui ne différaient pas fondamentalement de ce qui se passe chez les animaux. Le désir sexuel était l'appât instinctif qui assurait la survie de l'espèce, en une sorte de ruse de la déraison. Schopenhauer en a tiré toute une métaphysique.¹¹ Les animaux n'ont pas le projet conscient de se reproduire, mais leur instinct les pousse à copuler, et la nature fait le reste. L'homme ne faisait pas vraiment exception jusqu'à une date récente. Avec la contraception, il peut manger l'asticot sans avaler le hameçon, garder le plaisir tout en évitant, aux femmes le fardeau de la gestation, et aux deux sexes celui d'avoir à nourrir et éduquer les enfants.

Cette évolution correspond à une humanisation, au sens littéral, de la reproduction. Elle était jusqu'alors dictée par la nature. Elle entre dans le domaine de la liberté humaine.

Prenons un peu de recul pour apprécier l'ampleur du phénomène. Toute l'histoire humaine est constamment suspendue à la génération présente. Les quelques millions d'années de cette histoire reposent tout entiers sur le glissement constant, le long de l'axe temporel, d'une mince zone, longue de quelques dizaines d'années (en gros cinquante ans), à savoir la durée pendant laquelle la reproduction est biologiquement possible. Il est clair que la population ne

¹¹ Voir par exemple Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IIe volume ; IV, §44: «Metaphysik der Geschlechtsliebe»; *Werke*, E. von Lohneysen (éd.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982, t. 2, p. 678-727.

peut se maintenir que si les gens en âge d'avoir des enfants en ont. La survie de l'humanité dépend donc de la volonté d'une génération, laquelle est par définition la génération présente. On peut certes rêver, rêve ou cauchemar, à l'»ectogenèse«, telle que l'a formulée pour la première fois le biologiste écossais J. B. S. Haldane, qui semble avoir inventé le mot, et telle que l'a représentée Aldoüs Huxley dans un roman célèbre.¹² Si elle venait à devenir une réalité, le problème resterait entier: il faudrait encore prendre la décision d'appuyer sur le bouton.

Sans la décision de chaque génération d'avoir des enfants, l'humanité est condamnée à disparaître. La survie d'une lignée familiale, d'une nation et, à l'horizon, de l'humanité entière, tout cela dépend de micro-décisions prises par les individus ; les macro-décisions des dirigeants dans un sens ou dans l'autre («politique familiale», «nataliste», etc.) contribuent seulement à les orienter, et encore ne sommes-nous pas très sûrs de leur efficacité réelle. La reproduction, l'autoproduction de l'humain, donc, est la pratique la plus importante, la plus fondamentale, sans laquelle les autres perdent leur cause efficiente et leur cause finale.

22

S'il est donc une activité qui doit avoir une importance capitale, c'est bien celle-ci. Elle l'est bien évidemment pour l'homme comme être vivant. Elle l'est aussi pour l'homme comme être moral, puisqu'elle fournit à la morale rien de moins que son sujet même. Demandons-nous donc quelle morale doit la régler.

Défaillance de la morale

Or, une surprise nous attend ici : aucune morale ne s'y applique. Qui plus est, aucune n'a le droit de s'y appliquer. On a donc un paradoxe: l'existence même du sujet moral ne dépend pas d'une décision de nature morale.

Pour le montrer, distinguons schématiquement trois types de morale selon que le concept-clé est celui du bien, celui du devoir ou celui du contrat.

(a) Avoir des enfants est-il un bien? Mais pour qui? Pour les parents, peut-être. Pour des raisons sentimentales, ou matérielles: il faut des bras pour travailler, pour s'occuper des vieux. Pour un enfant déjà au monde, c'est un bien d'avoir des parents qui prennent soin de lui. Mais puis-je dire que c'est un bien pour ce qui n'est pas de venir à l'être?

(b) Avoir des enfants est-il un devoir? Ce serait un devoir envers qui? Les devoirs n'ont lieu qu'entre sujets. Je dois toujours quelque chose à quelqu'un.

¹² J. B. S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future. A paper read to The Heretics, Cambridge on February 4th, 1923*, Kegan Paul et al., Londres 1924, p. 63-68; A. Huxley, *Brave New World*, 1932.

Les »devoirs envers soi«, dont on hésite d'ailleurs de plus en plus à parler, concernent bien entendu un sujet déjà existant et qui ne doit pas son existence à soi-même.

Les devoirs envers les enfants que l'on a mis au monde sont une réalité. Nous devons à ceux qui sont déjà nés nourriture, soins, éducation, etc. On peut discuter en bioéthique du statut de l'embryon, par exemple à propos de l'expérimentation, ou du statut du fœtus, à propos de l'avortement. Mais comment avoir des devoirs envers ceux qui n'existent pas du tout et dont l'existence même dépend de moi? Bien sûr, une fois que j'ai pris la décision de les appeler à l'existence, je suis tenu de respecter la logique de mon action. Mais quelle est la règle de mon action *avant* de prendre cette décision?

Nous avons des devoirs envers les enfants que nous avons. Mais nous n'avons pas le devoir d'avoir des enfants.

(c) Avoir des enfants est-il le résultat d'un contrat? Certainement pas envers l'enfant à naître.

En n'ayant pas d'enfants, nous faisons peut-être tort aux gens de notre génération en ce que nous refusons de prendre notre part de l'entretien de ceux qui pourront plus tard les prendre en charge. Je fais allusion ici à la question souvent posée quand on parle de démographie : »qui paiera nos retraites?« Cette question peut être tout à fait pertinente quant à l'économie. Mais elle est d'une pertinence morale douteuse, voire elle est, quant à la morale, carrément scandaleuse.

On tire en effet de Kant une règle d'ailleurs assez intuitivement plausible: éviter de considérer l'homme comme un moyen, et le considérer toujours comme une fin.¹³ Or, »faire« des enfants (comme on a pris l'habitude de dire, d'une manière d'ailleurs assez significative) pour qu'ils paient les retraites, soit celles d'autrui, soit les nôtres propres, serait le comble de l'instrumentalisation.

Dans tous les cas, nous nous heurtons à cette constatation banale qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'être et le néant.

Avons-nous donc des raisons moralement légitimes d'avoir des enfants? C'est-à-dire des raisons telles qu'elles ne les traitent pas comme des moyens, etc.? Il faut que la vie que nous imposons aux enfants que nous appelons à l'être soit un bien pour les enfants eux-mêmes. Or, il n'est pas si facile de le montrer. Appeler à la vie, c'est aussi rendre possible bien des souffrances. Et c'est de toute façon condamner à mort. Je ne vois qu'une seule raison possible, c'est de considérer que la vie est un bien en soi. Mais ce bien doit être si grand qu'il puisse

¹³ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II; *Werke*, W. Weischedel (éd.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, t. 4, p. 61.

contrebalancer tous les maux possibles susceptibles d'arriver à quelqu'un qui est en vie et qui, bien entendu, ne sauraient survenir à quelqu'un qui n'aurait jamais existé. Il doit s'agir d'un bien en un sens très fort. Le bien au sens faible, je lui donne un nom, l'adjectif anglais *fun*. Je dis donc: montrer que la vie est *fun* (ce qui, pour ma part, est une évidence) ne suffit pas; il faut encore montrer quelle est un Bien.

Le décrochage du Bien et de l'Être

24 Le Bien et l'Être étaient jusqu'à une certaine époque de l'histoire de la pensée accrochés l'un à l'autre au sein du système des transcendants. Le décrochage s'effectue au XVIII^e siècle, où l'on commence à envisager la possibilité de n'accepter à l'existence que certaines catégories d'humains, et donc d'en exclure d'autres. Dès 1725 apparaît chez Francis Hutcheson l'idée selon laquelle il pourrait être légitime d'éliminer les vieillards inutiles ou encore »une race pervertie ou faible qui ne pourrait jamais, par son génie ou son talent, se rendre utile à l'humanité, mais en viendrait à constituer un insupportable fardeau, tel qu'il entraînerait un état entier dans la misère.«¹⁴

Cette pratique n'est encore envisagée qu'à titre d'hypothèse. Mais sa fondation éthique vient au jour avec l'idée de bonheur. Celle-ci est effectivement »une idée neuve en Europe«, comme le dit le 3 mars 1794 le jeune Saint-Just.¹⁵ De prime abord, cette formule est une contre-vérité éhontée: l'*eudaimonia* n'était-elle pas au centre de la réflexion éthique des Grecs? Et les Médiévaux n'ont-ils pas réfléchi sur la *felicitas* ou la *beatitudo*? En un autre sens, peut-être plus profond que ce dont il avait lui-même conscience, Saint-Just a pourtant raison. L'idée de bonheur représente en effet le décrochage entre Être et Bien. Je puis être sans être heureux. Les Anciens et les Médiévaux concevaient une volupté d'être plus fondamentale que tous les malheurs possibles. A ce point que, par exemple, saint Augustin explique quelque part que les gens malheureux préfèrent toujours leurs souffrances à la mort.¹⁶

¹⁴ F. Hutcheson, *Inquiry concerning the original of our Ideas of Virtue or Moral Good*, IV, §138 ; dans: *British Moralists*, L. A. Selby-Bigge (éd.), Clarendon Press, Oxford 1897, t. 1, p. 122.

¹⁵ L.-A. Saint-Just, *Rapport au nom du Comité de salut public sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution, présenté à la Convention Nationale dans la séance du 13 ventôse an II*, dans: *Cœuvres complètes*, édition établie par M. Duval, P. G. Lebovici, Paris 1984, p. 715.

¹⁶ Saint Augustin, *De civitate Dei*, XI, xxvii; *De libero arbitrio*, III, vii; Baudelaire parle même de préférer »La douleur à la mort et l'enfer au néant«, voir »Le jeu«, dans: *Les Fleurs du mal*, XCVI.

La même année que Saint-Just, Condorcet, le premier du bon, l'autre du mauvais côté la guillotine, marque de ce point de vue un tournant. Les philosophes des Lumières étaient jusqu'alors plutôt natalistes ; ils étaient «amis des hommes» (Mirabeau père), de la «population», et critiquaient la règle du célibat sacerdotal, et encore plus les vœux monastiques, comme condamnant à la stérilité. Or, Condorcet écrit : «s'ils [les hommes] ont des obligations à l'égard des êtres qui ne sont pas encore; elles ne consistent pas à leur donner l'existence, mais le bonheur; elles ont pour objet le bien-être général de l'espèce humaine ou de la société dans laquelle ils vivent, de la famille à laquelle ils sont attachés, et non la puérile idée de charger la terre d'êtres inutiles et malheureux.»¹⁷ On remarquera que tout est soumis à une protase hypothétique et bien incertaine : «si les hommes ont des obligations», etc. On remarquera aussi que Condorcet est sur ce point d'accord avec Malthus, qui, quatre ans plus tard, écrira dans le but de le critiquer.

Un autre homme des Lumières, le géographe Alexander von Humboldt, était resté vieux garçon, et s'en justifie ainsi : «je suis convaincu que l'homme qui accepte le joug du mariage est un fou et je dirais même un pécheur. Un fou car il renonce à la liberté de soi-même, sans y gagner une compensation correspondante. Un pécheur, car il donne la vie à ses enfants sans pouvoir leur léguer *la certitude qu'ils seront heureux*. [...] Je prévois que nos successeurs seront encore plus malheureux que nous. Ne serais-je pas vraiment un criminel si, en dépit de ces opinions sur notre descendance, je ne me préoccupais pas de ces infortunés ?»¹⁸ Donner la vie sans être certain que ses enfants seront heureux est une légèreté, voire un crime. Or, il est trop clair qu'il est impossible d'avoir la certitude absolue de ce que nos enfants seront heureux.

Le nihilisme

Nietzsche, dès les années quatre-vingt du XIX^e siècle, a prédit que le problème majeur des siècles suivants serait ce qu'il appelle, après d'autres, le nihilisme.¹⁹ Il écrit : «ce que je raconte est l'histoire des deux prochains siècles.»²⁰ Quant

¹⁷ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, X^e époque, A. Pons (éd.), Garnier-Flammarion, 1988, p. 282.

¹⁸ Cité sans référence dans: J.-P. Duviols, C. Minguet, *Humboldt, savant-citoyen du monde*, Gallimard («Découvertes»), Paris 1994, p. 116. Je n'ai pas encore réussi à trouver la source exacte. C'est moi qui souligne.

¹⁹ Sur l'histoire du mot, voir la synthèse de F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1996.

²⁰ Nietzsche, Fragment 11 [119], Novembre 1887-Mars 1888; *Kritische Studienausgabe*, De Gruyter, Berlin et al. 1980, t. 13, p. 57.

à définir le nihilisme, je ne le ferai pas de la même façon que Nietzsche, qu'il suffit de lire.

Je préférerais essayer de définir la *question* centrale du nihilisme. Pour ce faire, rappelons-nous une question plus ancienne, posée au début du XVIII^e siècle, plus précisément en 1714, par Leibniz: »pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?« Question étrange. Le philosophe allemand l'expliquait en poursuivant: »car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.«²¹ Leibniz n'éprouvait pas le besoin de comparer les prétentions des deux possibilités et de mettre en face de celles du »Rien« les droits ou les avantages du »Quelque chose«. Pour lui, il allait de soi que l'Être valait mieux que le Néant.

26

Il a fallu attendre John Belushi, surtout connu pour son interprétation du rôle principal des *Blues Brothers* (1980) pour expliciter ce que Leibniz avait laissé dans l'implicite. Parmi ses *obiter dicta*, nous possédons cette formule que je n'hésite pas à qualifier de géniale: »Entre l'être et le non-être, je choisis l'être, y'a pas photo. L'être botte le cul au non-être« (*Between being and not being, I pick being, hands down. Being beats the hell out of not-being*).²² C'est beau comme du Leibniz, c'est peut-être même mieux que Leibniz. On pourrait dire: *Belushi beats the hell out of Leibniz*.

La déclaration de John Belushi jette en tout cas une vive lumière sur une phrase de saint Bonaventure: »l'être même n'accourt que dans la pleine déroute du néant, de même que le néant dans la pleine déroute de l'être« (*ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse*).²³ Cette »fuite éperdue« du néant devant l'être s'explique par la poursuite à coup de pied au cul qu'évoque ici John Belushi.

Cette évidence de la supériorité de l'être sur le non-être était vieille de plus de deux millénaires. Elle se trouve dans les deux sources de la culture européenne, à »Athènes« tout autant qu'à »Jérusalem«, aussi bien dans la Grèce antique que dans la Bible. C'est vrai même si sa formulation explicite n'apparaît que rarement. Ce qui est d'ailleurs le cas des présupposés les plus fondamentaux d'une culture: ils sont d'une évidence tellement aveuglante qu'on hésite à les rappeler, pour ne pas avoir l'air d'un pédant.

On trouve en tout cas deux ou trois fois chez les philosophes grecs, posée avec plus ou moins de discrétion, une équation: l'Être est bon, voire il est iden-

²¹ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §7; A. Robinet (éd.), P.U.F., Paris 1954, p. 45.

²² Je n'ai pas encore réussi à trouver la source précise de cet apophtegme sublime, trouvé sur Internet.

²³ S. Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3; Quaracchi, t. 5, p. 308b.

tique au Bien.²⁴ On la trouve aussi sous la forme d'une inéquation, posée au moins une fois par Aristote: l'Être vaut mieux que le Néant.²⁵

Dans la Bible, la même affirmation est implicite dans l'admiration que le Créateur exprime pour son œuvre une fois achevée, selon le premier récit de la création: ce que Dieu vient de créer, et qui était déjà »bon« pris morceau par morceau, est, une fois envisagé dans sa totalité, »très bon«, ce qui veut d'ailleurs dire aussi »très beau« (*tôv meod*) (Genèse, 1, 31).

Au Moyen Âge, l'identification de l'Être et du Bien est reprise chez les penseurs des trois religions.²⁶ Dans l'Occident latin, elle est même formalisée dans la doctrine des transcendants, à laquelle j'ai déjà fait allusion. Ceux-ci sont en effet dits »convertibles«: tout ce à quoi on peut appliquer un transcendant quelconque, on peut lui appliquer aussi tous les autres. En particulier, tout ce qui est, en tant que tel, est bon.²⁷

Cette prépondérance axiologique de l'Être contrebalançait ce que Leibniz appelait la »facilité« du Néant.

Or donc, tout se passe comme si cette évidence nous avait abandonnés. Notre question, la question nihiliste, n'est plus: »pourquoi y a-t-il quelque chose

²⁴ Théophraste, *Métaphysique*, IX, §32, 11a26, A. Laks, G. Most (éd.), Les Belles Lettres, Paris 1993, p. 21: *ta [...] ontá kalôs etukhen ontá*; Plotin, *Ennéades*, V, 8 [31], 9, 40-41: *dió kai to einai potheinon estin, hoti tauton tô kalô, kai to kalon erasmion, hoti to einai*; voir aussi V, 5 [32], 9, 37-38 (implicite); ces deux passages n'ont pas d'équivalent arabe dans la »Théologie d'Aristote«. Important pour la réception médiévale, *Liber de causis*, XIX (XX), §158, O. Bardenhewer (éd.), Herder, Fribourg en br. 1882, arabe p. 96: *wa-l-khayr wa-l-huwiyya shay' wâhid*; latin, A. Schönfeld (éd.), Meiner, Hambourg 2003, p. 40: *bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem, ita quod est bonitas, et bonitas [et virtus] et ens sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una*. Le passage n'a pas d'équivalent clair dans le passage correspondant de Proclus, qui, ailleurs, soutient même le contraire: Proclus, *Eléments de théologie*, §8; E. R. Dodds (éd.), Clarendon Press, Oxford 1933, p. 8, 32-10, 2.

²⁵ Aristote, *De la génération des animaux*, II, 1, 731b30: *beltion [...] to einai tou mē einai*.

²⁶ Avicenne, *Shifâ'*, *Métaphysique*, VIII, 6; arabe: G. C. Anawati (éd.), Le Caire, p. 355, 14-16: *fa-yakûna al-mutasawwâq bi-l-haqîqah al-wujûd, fa-l-wujûd khayr mahd wa-kamâl mahd*; latin: Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, S. van Riet (éd.), Peeters et Leyde, Brill, Louvain 1980, p. 412: *Id [...] quod vere desideratur est esse, et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura*; Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 10; arabe: S. Munk (éd.), arabe, p. 17a, 4 et 10-11; tr. fr. p. 63-64; I. Joël (éd.), Junovitch, Jérusalem 1929, p. 317, 5-6: *wa-kullu wujûd khayr [...] kulluhu khayran idh huwa wujûd*.

²⁷ Augustin, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, §24; A. Mutzenbecher (éd.), CCSL, XLIVA, Brepols, Turnhout 1975, p. 29: *omne [...] quod est, in quantum est, est bonum*; Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, II, 41; Rome, Editio leonina manualis, 1934, p. 131b: *Omne [...] enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quod contra pugnat unumquodque suae corruptioni*.

plutôt que rien?« Elle est devenue : »pourquoi y *aurait-il* quelque chose plutôt que rien?« Ou, si l'on préfère: »tout compte fait, *faut-il vraiment* qu'il y ait quelque chose plutôt que rien?«

En effet, l'Être n'est plus considéré comme quelque chose de bon, mais tout au plus comme un fait neutre, voire, dans certains cas extrêmes, comme mauvais.²⁸

Conclusion : essoufflement de l'éthique

Pour concevoir ce bien, l'éthique, comme optimisation des rapports entre sujets humains déjà existants, voire comme pratique en général, s'avère trop courte. La morale, très à son aise là où il faut donner des règles à la coexistence de sujets déjà existants, s'essouffle là où il faut expliquer pourquoi au juste il faut des sujets. Nous retrouvons de la sorte une très vieille querelle, puisqu'elle date de deux millénaires et demi. Elle a opposé Platon et son disciple Aristote. Une sorte de *come back* de Platon avec son idée du Bien est nécessaire, à supposer bien sûr que l'humanité veuille pouvoir continuer à exister et à rester morale. Le visage aristotélicien du bien, le *prakton agathon*, dont nous vivons depuis des siècles, ne suffit peut-être plus.

28

²⁸ Sur certaines des raisons qui ont mené à la neutralisation axiologique de l'Être, voire à sa valorisation négative, voir mon *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, LGF (Biblio-essais), Paris 2002.

RELIGION UND KULTURELLE IDENTITÄT

Am Beispiel des Islams in Europa

Es geht in diesem Beitrag um die Frage nach der Rolle der Religionen bei der Bildung und Festigung der kulturellen Identität von Menschen und Gemeinschaften. Am Beispiel des Islams in Europa soll dann untersucht werden, ob und wie weit Menschen, Gruppen und Länder, deren Kultur nicht von Werten aus christlichen Wurzeln geprägt ist und deren Rechtsstandards nicht in jedem Punkt mit denen Europas übereinstimmen, fähig sind, sich in die europäische Kultur zu integrieren

29

Die Religion als Trägerin des kulturellen Erbes

In unserer Welt, die trotz aller Zerrissenheit und Selbständigkeitsbestrebungen vieler Völker enger zusammenrückt, kann niemand in einer selbstgefälligen Isolation leben, keine Gemeinschaft kann allein ihr eigenes Überleben sichern, keine Religion kann sich einbilden, die Lösung aller Probleme der Menschen zu besitzen. Den Menschen der heutigen Zeit wird jedoch immer deutlicher bewusst, welche Stellung die *Religionen* in der Welt einnehmen und welche Funktion sie im Leben der jeweiligen Völker erfüllen. Die meisten von ihnen sind Träger oder wenigstens Mitträger des kulturellen Erbes ihrer Gemeinschaften, somit auch in der Weltgemeinschaft. Auch wenn Säkularisten und Aufklärungsschwärmer den Religionen keine Zukunftschance einräumen und sie immer wieder totsagen, erweisen sich die Religionen als erstaunlich lebensfähig. Davon zeugt die heutige Renaissance der Religionen in den meisten Ländern der nichtwestlichen Welt – zumal in den Ländern der islamischen Welt –, eine Renaissance, deren Heftigkeit manche Skeptiker in Erstaunen ver-

setzt und manche Zukunftsplaner ratlos macht. Auch das Wiedererwachen der Religiosität – wenn sie auch nicht an eine bestimmte Religion gebunden ist –, das Aufkommen der Suche nach Sinn und Transzendenz ist eine deutliche Bestätigung des Hingewiesenseins des Menschen auf Gott, seiner Heilsbedürftigkeit und seines Ausschauhaltens nach Heilswegen.

In diesem menschlichen Kontext bieten die Religionen ein System von Heilswahrheiten und Sinngebung über Gott und die Beziehung des Menschen zu Gott, über den Kosmos, über Leben und Tod, über die Gesamtgeschichte der Menschen. In ihren Interpretationsmodellen von Kosmos und Leben, von Entstehung und Geschichte bieten sie eine hilfreiche Orientierung zur Bewältigung der Gegenwart, zur Integration der Vergangenheit und zur Planung der Zukunft.

In ihrer Bezugnahme auf die Transzendenz Gottes bilden sie eine kritische Instanz und ein Korrektiv gegenüber allen innerweltlichen Totalitarismen: gegenüber totalitären Ideologien, die die Gegenwart festlegen wollen um den Preis von Freiheit und Wahrheitssuche; – gegenüber totalitären Utopien, die eine erträumte Zukunft erzwingen wollen auf Kosten der Menschen der Gegenwart; – endlich gegenüber totalitären Machtansprüchen, die einer Usurpierung der Allmacht Gottes gleichkommen.

30

Vor allem bieten die Religionen eine Antwort auf die Frage nach dem Sollen und dem Wertesystem, endlich – und das ist das Wichtigste – eine Antwort auf die Frage nach Heil und Erlösung. Sie weisen auf die Wege hin, die zur Aussöhnung mit sich selbst und den Menschen, zur Aussöhnung mit der Schöpfung und der Umwelt, zur Versöhnung mit Gott führen.

Auch wenn die Religionen sich der gleichen Anliegen der Menschen annehmen, ihre konkreten Antworten und Lösungen hängen mit ihrer je eigenen Kultur zusammen. So suchen die Völker ihre eigene Identität zu wahren; sie stemmen sich insbesondere gegen die Überfremdung durch aufgezwungene, nicht integrierte Anschauungen und Modelle, die ihnen von den stärkeren Industriegesellschaften aufoktroiert werden. Denn sie wollen nicht die Irrungen und Wirrungen der technisch beherrschten Gesellschaften mitmachen oder nachahmen. Sie suchen in der eigenen Tradition das von der Religion geprägte eigene kulturelle Lebensmodell, mit dem sie sich identifizieren und ein ausgesöhntes Leben führen können. Zugleich suchen sie über die Grenzen einer gefestigten Identität hinaus nach einer gemeinsamen Grundlage, nach einem gemeinsamen Grundwertesystem zum Aufbau der einen Welt und zur Gestaltung der Universalkultur der Menschheit.

Was die *Kultur* betrifft, so kann sie definiert werden als das Streben des Menschen, sich selbst zum Ausdruck zu bringen: seinen Verstand, seine

Erkenntnisse und das Wahre, das er bereits erkannt und das er in seiner umfassenderen Gestalt weitersucht; – seine Identität, seine Werte und Normen und das Gute, das er erstrebt und das er zur Erfüllung seines Lebens zu tun sucht; – seine Sehnsucht, seine Vorstellungen aller Art und das Schöne und Erhabene, von dem er träumt und das er immer wieder schmerzlich vermisst. Damit ist gesagt, dass Kultur und Religion sich auf breiter Ebene treffen und dass die Religion eine primäre Trägerin des kulturellen Erbes der Völker und der Menschheit darstellt.

Spannungen zwischen Religion und Kultur

Ein harmonisches Miteinander von Religion und Kultur findet sich heute wie früher bei Völkern und Gemeinschaften, die im Bewusstsein einer einheitlichen Gesellschaft leben. Das sind unter anderen die so genannten traditionellen Religionen und die Religionen mit einer theokratisch begründeten Staatsordnung. Wenn man hier von den Bindungen innerhalb der Familie oder des Stammes absieht, so ergibt sich in diesen Gemeinschaften ein undifferenziertes Bild von der Gesellschaft: Wirtschaft, Politik, Rechtssystem, Erziehung und Religion sind keine scharf getrennten Bereiche sozialen Lebens, sondern gehören zusammen, wobei die Religion die vorherrschende und bestimmende Kraft ist. Sie spielt im sozialen Gefüge eine stark integrierende Rolle, und sie bedingt die Entstehung und Festigung der stiftenden und gestaltenden Elemente des kulturellen Erbes der jeweiligen Gemeinschaft. Das ist der Fall im Islam. Der Islam ist nämlich Religion und sozial-politische Lebensordnung in einem.

31

Zu einer Spannung zwischen Religion und Kultur kommt es, wo sich das *Bewusstsein einer pluralistischen Gesellschaft* herausbildet, in der ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen nur dann möglich ist, wenn Toleranz und Religionsfreiheit herrschen (was den zerstörerischen Kampf der verschiedenen religiösen Traditionen in einer Gesellschaft vermeiden hilft) und wenn ein Mindeststandard an Menschenrechten anerkannt wird. Oft kann dies nur durch einen Kampf gegen den Widerstand der Religionsvertreter und gegen die Dominanz religiöser Vorstellungen und Normen erreicht werden.

Eine weitere Spannungsebene ist der Zusammenprall der *Autonomiebestrebung des Menschen* gegenüber Gott und der Natur und der fundamentalistischen Forderung nach buchstäblicher Treue zu den Quellen des eigenen religiösen und kulturellen Erbes.

Die Welt ist heute ja im Bewusstsein des säkularisierten Menschen nicht mehr das große Geheimnis, die Gabe Gottes an die Menschen. Der Mensch

der Industriegesellschaft glaubt, es allein schaffen zu können: Er erklärt sich selbst seine Welt und versorgt sich selbst. Seine Welt ist seine eigene Gabe und Aufgabe, er will sie nach seinen Bedürfnissen nützen und nach seinen Plänen gestalten. Was zählt, ist nicht mehr die Schöpfungsordnung Gottes, sondern der Zukunftsentwurf des Menschen. Der Mensch nimmt die Gestaltung seiner Gegenwart und die Planung seiner Zukunft in die eigene Hand nach Modellen und Normen, die er sich selbst festlegt. Denn die Wissenschaft und die Technik haben ihm das Gefühl vermittelt, dass er im Hinblick auf die von ihm zu erfüllende Aufgabe relativ allwissend und relativ allmächtig geworden ist. Somit braucht er Gott und auch die Religion nicht mehr.

Der säkularisierte Mensch, der seine Lebensverbundenheit mit der Schöpfung aufgebrochen und sich vom Schöpfer losgesagt hat, ist nun auf sich selbst verwiesen. Vor der Welt und vor Gott hat er keine Angst mehr. Angst hat er nunmehr vor sich selbst.

32 Vielleicht sind gerade diese Angst vor der eigenen Beschränktheit und der Widerstand gegen die eigene Willkür das Signal für eine Wende in der Haltung des modernen Menschen. Ihm geht es langsam wieder auf, dass das Leben am besten aufgehoben ist in der sicheren Geborgenheit einer Lebenseinheit, die den Menschen in eine harmonische Verbindung mit Gott und mit der Schöpfung stellt. Hier vermag die Erfahrung der Gegenwart und Wirkung Gottes zur Befreiung des Menschen von der Angst vor sich selbst beizutragen. Dank seiner Ausrichtung auf den transzendenten Gott kann der Mensch über sich selbst hinausgehen; und dies mit der Zuversicht dessen, der weiß, dass letztlich nicht er selbst, sondern Gott der Urgrund seines Daseins und der Garant seiner Zukunft ist.

Eine extreme Reaktion gegen die Überheblichkeit des Menschen, die Beliebigkeit seiner Werte und Normen und die tödliche Gefahr, die darin besteht, dass nunmehr der Mensch der Herr seines eigenen Schicksals werden will, ist der *Fundamentalismus* aller religiösen Richtungen. Denn der Fundamentalismus sucht seine Identität nicht nur gegenüber anderen Anschauungen, sondern auch gegen die anderen zu definieren. Daher ist er unfähig, die Angaben und Inhalte der eigenen Ausrichtung auf universale Werte und Normen hin zu überschreiten.

Zukunftsperspektiven

Gesucht werden offene Religionen, die sich positiv äußern zur pluralistischen Gesellschaft, zur Praxis der Toleranz, zur Anerkennung der Religionsfreiheit und der Menschenrechte.

Gesucht wird ein Ethos, das als Grundlage für die Suche nach Modellen eines gedeihlichen Zusammenlebens der Menschen in der ganzen Welt und für die Gestaltung einer Universalkultur dienen kann.

Muslime in Europa

Millionen Muslime leben in den verschiedenen Ländern Europas. Eine kleine Minderheit von ihnen stammt aus europäischen Ländern. Die meisten aber kommen aus verschiedenen Ländern der islamischen Welt und bringen mit sich die Probleme, mit denen sie in ihren ursprünglichen Ländern konfrontiert waren. Sie haben außerdem neue Probleme zu lösen, die ihnen aus ihrer Situation erwachsen in einem Europa, dessen kulturelle Wurzeln hauptsächlich in der jüdisch-christlichen Tradition verankert sind und dessen Geschichte im jüdisch-christlich-islamischen Austauschrahmen verlaufen ist. Ähnliche Probleme sind auszumachen bei denjenigen Ländern der islamischen Welt, die nach Europa drängen.

Aber die heute zu beobachtende zunehmende Politisierung des Islams in den meisten Ländern der islamischen Welt – was nicht ohne Widerhall in den entsprechenden Gemeinden in Europa bleibt – ist zur Quelle vieler Unsicherheiten geworden, und bei vielen Gruppen in Europa und in Ländern der islamischen Welt auch zum Grund für zunehmende Militanz gegenüber einem Westen, den die islamistischen Gelehrten und Religionsführer ständig verurteilen und anprangern und auch als Gefahr für den Islam hinstellen.

So kann man verstehen, dass der Islam in seinem religiös begründeten politischen System manche Hindernisse in sich birgt, die eine Integration in Europa erschweren und den da und dort vielleicht vorhandenen Integrationswillen blockieren. Wenn man außerdem bedenkt, dass im Bereich der islamischen Welt die dort entwickelte Kultur und das dort herrschende Lebensmodell nicht neben der Religion bzw. gegen eine religiöse Bevormundung, sondern unter dem unmittelbaren Einfluss der Religion entstanden sind und weiter leben, dann kann man die berechtigte Frage stellen: Welche Hindernisse stellt der Islam in seiner religiös sanktionierten politischen Gestalt für eine Integration von Muslimen in Europa dar? An einigen Beispielen aus der islamischen politischen Ordnung soll dies nun verdeutlicht werden.

Islamische Identität

Die Muslime, die in Europa leben bzw. nach Europa wollen, sind darauf bedacht, ihre »islamische Identität« zu wahren, damit sie nicht ständig mit ei-

nem schlechten Gewissen leben müssen. Aber wie wird »islamische Identität« bestimmt? Es gibt bekanntlich eine maximale bzw. in den Augen der Muslime optimale Identität der Muslime, die erreicht werden kann, wenn sie in einem Land leben, dessen Bevölkerung mehrheitlich islamisch ist und dessen Gesetze den Vorgaben der islamischen, religiös bestimmten Rechtsordnung (*Scharia*) entsprechen. Es gibt aber auch eine Grundidentität, die erreicht wird, wenn Muslime in einem Land leben, das zwar kein islamisches Land ist, das aber ihnen Rechtssicherheit garantiert für ihr Leben, ihr Eigentum und ihre Religionsfreiheit – was der Fall ist in den Ländern Europas. Sollten jedoch die Muslime in Europa bzw. die Länder, die anstreben, der Europäischen Union anzugehören, auf einem Sonderrecht für sich bestehen, dann sind Konflikte vorprogrammiert oder es entsteht eine Parallelgesellschaft, die Probleme, wenn nicht Gefahren für die Gesamtgesellschaft in sich birgt.

Es erscheint hilfreich, dies an einigen Bestimmungen der islamischen *Scharia* zu verdeutlichen.

34

Scharia und Demokratie

Der traditionelle Islam im Allgemeinen erhebt einen Totalitätsanspruch, das heißt, er beansprucht, Gottes Recht in allen Bereichen des Lebens durchzusetzen, und zwar im Hinblick auf die Einzelnen wie auf die Gemeinschaft und den Staat. So kennt der Islam keine Trennung von Religion und Staat, von Glaubensgemeinschaft und politischer Gesellschaft. Die islamische Gemeinschaft und auch alle Gemeinschaften, die im islamisch regierten Staat leben, stehen unter dem Gesetz Gottes, wie es der Islam versteht, und haben nach seinen Bestimmungen zu handeln. Gottes Recht dient als Richtschnur der politischen Entscheidungen der Regierung, als Grundsatzung staatlicher Institutionen und als Maßstab zur Bestätigung der Autorität des Staates oder zur Verurteilung seiner Abweichungen bzw. seiner Willkür.

Das Gesetz Gottes, das im *Koran* grundgelegt ist und in der Überlieferung des Propheten Muhammad seine authentische Interpretation und vorbildliche Anwendung gefunden hat, ist nach dieser Anschauung des traditionellen Islams das Grundgesetz des islamischen Staates. Legislative und Regierung haben sich daran zu halten und zu orientieren. Ihre Zuständigkeit und ihre Handlungsmöglichkeit bestehen lediglich darin, Anwendungsgesetze zu verabschieden zur Regelung konkreter Anliegen, und zwar nur in den Fällen, für die der *Koran* und die Überlieferung nicht bereits konkrete Lösungen festgelegt haben. Desgleichen ist die Rechtsprechung an die Inhalte des *Korans* und der Überlieferung gebunden. Einen Ermessensraum hat der Richter nur dort,

wo *Koran* und Überlieferung keine genauen Angaben enthalten. Eine wichtige Funktion im islamischen Staat übernimmt der Rechtsgelehrte. Er ist Berater, aber auch Kontrollinstanz für die verschiedenen Ämter in Staat, Verwaltung und Justiz.

Aufgrund dieser Bindung des politischen Lebens in der islamischen Gesellschaft an das von Gott in seiner Offenbarung erlassene und von Muhammad in seiner Überlieferung zur Anwendung gebrachte und authentisch interpretierte Gesetz wird der islamische Staat als Theokratie bezeichnet.

Damit ist angedeutet, welche Art von Unverträglichkeit besteht zwischen einer so verstandenen islamischen Theokratie aufgrund der Bildung eines Gottesstaates, dessen Autorität, Strukturen und Gesetze durch die Autorität Gottes, des Propheten Muhammad und der muslimischen Gelehrten sanktioniert sind, und dem demokratischen System Europas.

Menschenrechte

Ein besonders empfindlicher Punkt ist die Frage nach der Anerkennung und Durchsetzung der Allgemeinen Menschenrechte.

35

Allgemeine Bemerkung

Da der Islam dazu tendiert, anzunehmen, dass das positive Recht der geschichtlichen Offenbarung Gottes die Bestimmungen und Vorschriften vorträgt, die in der Praxis zur Anwendung kommen sollen, kann es da und dort zu einem Konflikt zwischen Gottesrechten (nach der positiven Offenbarung des *Korans* und den Bestimmungen der Überlieferung und der Scharia) und den Menschenrechten kommen, und dies vor allem in Bezug auf die Religionsfreiheit, die Stellung der Frau und manche Bestimmungen des Strafrechts. Daher findet man in den verschiedenen Menschenrechtserklärungen, die bereits von islamischer Seite proklamiert wurden, immer wieder den Zusatz: »vorbehaltlich anders lautender Bestimmungen der Scharia«, was einer Relativierung der Menschenrechte und einer teilweisen Rücknahme der Anerkennung ihrer allgemeinen Gültigkeit gleichkommt.

1. Religionsfreiheit im Islam

Für den Islam entsprechen der Glaube an Gott und der Gehorsam gegen seinen Willen der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschen. Der Glaube ist jedem Menschen zugänglich. Er ist von den Propheten der verschiedenen Völker verkündet worden. Endlich stellt der Islam selbst, wie er es in seinem Absolut-

heitsanspruch bekräftigt, die letztgültige Form des Monotheismus und des religiösen Gesetzes dar. So gibt es für keinen Menschen und unter keinen Umständen eine Entschuldigung für die Verweigerung des Glaubens sowie für den Abfall vom einmal angenommenen Glauben und die Abkehr vom Islam.

Für den Abfall vom Glauben übergibt der *Koran* die Renegaten dem Zorn Gottes. Außer der jenseitigen Vergeltung und der gelegentlich auftretenden diesseitigen Strafe, die mit dem Zorn Gottes zusammenhängt, legt der *Koran* dafür direkt keine weitere Strafe fest. Die Rechtsgelehrten berufen sich jedoch auf die Koranstelle 4,88-89, in der befohlen wird, irreführende Heuchler als Gefahr für die Gemeinschaft zu betrachten und, »wenn sie sich abkehren,« sie zu greifen und zu töten, wo immer die Muslime sie finden. Dieser Fall wird auf die Apostasie angewandt.¹

Auch Muhammad hat sich nach der islamischen Überlieferung in diesem Sinn geäußert: »Wer seine Religion wechselt, den tötet.« (bei Bukhari und Abu Dawud) Und: »Das Blut eines Muslims ist nur in drei Fällen freigegeben: bei Apostasie nach dem Glauben, bei Unzucht nach legitimer Eheschließung und bei einem nicht als Blutrache verübten Mord.« (bei Bukhari, Muslim u.a.)

So sind sich die Rechtsgelehrten über das Strafmaß für die Apostasie einig. Denn das islamische Gesetz hält den Abfall vom Glauben für die schwerste Sünde und darüber hinaus für eine direkte Gefährdung der Existenz der Gemeinschaft, so dass der Renegat gleich einem Kämpfer gegen die Muslime behandelt wird: Er soll hingerichtet werden.

Für die Muslime also, die den Status von Mitgliedern der Gemeinschaft (*Umma*) besitzen, gibt es im Prinzip keine Religionsfreiheit. Der offizielle Islam billigt dem Muslim nicht mehr die Freiheit zu, den einmal angenommenen Glauben weiter zu behalten oder auch abzulegen.

Es gibt jedoch heute einige muslimische Denker, die sich kritische Fragen über die Gültigkeit solcher Bestimmungen in einer veränderten Situation stellen. Mahmud Shaltut, früherer Shaykh der Azhar in Kairo und heute weiterhin eine anerkannte Autorität im Islam, wendet z. B. ein: »Viele Rechtsgelehrte meinen, dass solche Strafen durch die Überlieferungen, die von einzelnen Gewährsmännern tradiert werden, nicht bestätigt werden können und dass der Unglaube allein kein Grund ist, das Blut (des Ungläubigen) freizugeben, sondern der Grund zur Freigabe des Blutes ist die Bekämpfung

¹ Zur Strafe der Apostasie im Islam siehe S. M. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam*, London 1924 (deutsch: *Das Gesetz wider den Abfall vom Glauben*, Gütersloh 1926); S. A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, Lahore 1972; Adel Theodor Khoury, *Toleranz im Islam*, Altenberge ²1986, S. 110–115 (dort weitere arabische Literatur).

der Gläubigen, der Angriff gegen sie und der Versuch, sie von ihrem Glauben abzubringen«.²

2. Stellung der Frau

In Bezug auf die Bestimmungen des *Korans* und der Scharia zur Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft muss man zwischen dem religiösen, dem rechtlichen und dem kulturellen Bereich unterscheiden.

Religiöser Bereich

Im religiösen Bereich geht der Islam von einer Gleichheit und Gleichstellung von Mann und Frau aus. Die Pflicht, zu glauben und das Gute zu tun, betrifft alle Muslime, und die Belohnung für die Treue sowie die Bestrafung für den Ungehorsam ist bei Gott für die Frauen wie für die Männer bestimmt (*Koran* 40,40). Bei der Erfüllung der religiösen Pflichten (Glaubensbekenntnis, Pflichtgebet, Fasten, gesetzliche Abgabe, Wallfahrt nach Mekka) können jedoch der Frau Konzessionen gemacht werden, die mit ihrer biologischen Beschaffenheit oder mit ihrer sozialen Umwelt zusammenhängen. So werden die Frauen während ihrer Menstruation von der Erfüllung des Pflichtgebets befreit (wegen der Reinheitsvorschriften gelten die Frauen für die Dauer ihrer Regeln als kultunfähig, wie im Judentum und in anderen Religionen); schwangere und stillende Frauen brauchen nicht zu fasten; die Frauen sind nur dann angehalten, die Wallfahrt zu leisten, wenn ihnen das nötige Geld und die nötige Begleitung bereitgestellt werden; die Frauen haben nicht die Pflicht, das Gemeinschaftsgebet in der Moschee zu verrichten (am Freitag Mittag), sie dürfen es aber tun, wenn sie es wollen.

37

Rechtlicher Bereich

In vielen Punkten des rechtlichen Bereichs wird den Frauen die Gleichberechtigung vorenthalten. Das traditionelle Ehe- und Familienrecht im Islam sieht eine Vorrangstellung des Mannes vor: Polygamie, Mischehe, Recht auf Entlassung der Frau, Vollmacht über die Ehefrau (4,34: »Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie von ihrem Vermögen [für die Frauen] ausgeben ... Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerspenstigkeit befürchtet, und entfernt euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlägt sie. Wenn

² Mahmud Shaltut, *Al-Islam, 'aqida wa shari'a*, 8. Auflage o. J., Beirut (etwa 1978), S. 281.

sie euch gehorchen, dann wendet nichts Weiteres gegen sie an«.) Bislang ging die traditionelle islamische Gesellschaft von einer strengen Arbeitsteilung aus, wobei der öffentliche Bereich Domäne des Mannes und der innere Bereich der Familie Domäne der Frau ist. Das will besagen, dass öffentliche Ämter den Frauen nicht zugänglich waren. Auch darf die Frau sich nur vor engen Angehörigen frei bewegen (24,31; 4,34), was in manchen Ländern die Einführung strenger Kleidersitten begünstigt hat.

Heute versuchen Frauenorganisationen eine neue Deutung koranischer Stellen und traditioneller Aussagen zu erreichen. Sie sind bemüht, den Analphabetismus in den Reihen der Frauen zu bekämpfen und die Gesellschaft für eine größere Beteiligung der Frauen an den gemeinsamen Aufgaben zu gewinnen.

Anmerkungen zur Lösung der Grundprobleme

Grundsätzliche Feststellungen

38

Trotz all dieser Schwierigkeiten hat die islamische Diaspora eine echte Chance, eine für sich günstige und für den Islam im Allgemeinen wegweisende Richtung zu finden und einzuschlagen. Diese Chance besteht aber nur, wenn die Muslime die Herausforderung, die ihr Leben in der Fremde mit sich bringt, annehmen. Sie dürfen ihre für sie bislang ungewohnte Situation nicht als Alibi nehmen und ihr Heil in der Flucht in extremistische Bewegungen und in radikale Haltungen suchen. Sie müssen den Mut haben, ein Leben als Minderheit zu akzeptieren, und nach einer geeigneten Form des Zusammenlebens mit der Mehrheit einer Gesellschaft suchen, deren Wertesystem zwar christlich geprägt ist, die sich aber nicht mehr bewusst und betont an religiösen Vorstellungen und Normen orientiert.

Um ihre Chance in der Diaspora wahrnehmen zu können, muss die islamische Gemeinschaft das Land, in dem sie lebt, im Grundsatz bejahen und nicht als Feindesgebiet betrachten.

Diese Entfaltung des islamischen Lebens in einer nicht-islamischen Gesellschaft muss auf Lösungen beruhen, die die Diaspora-Situation der Muslime berücksichtigt.

Hier ist festzustellen, dass nicht alle Muslime in Europa und in der Welt die Meinung und die Haltung der Islamisten und der Militanten teilen. Es gibt Ansätze einer Friedenstheorie und einer Reflexion über ein gedeihliches Zusammenleben mit den Anderen, z. B. in Europa. Es ist auch festzustellen, dass das islamische Rechtssystem, auch in seiner klassischen Gestalt, eine von vie-

len verkannte Flexibilität und Offenheit aufweist. Gerade die Handhabung des Gesetzes im Sinne seiner Flexibilität und Offenheit bietet den Muslimen eine bislang kaum benutzte Chance.

Durch die Anwendung der Analogie, die Berücksichtigung des Gewohnheitsrechtes, die Bejahung des eigenen Urteils qualifizierter Gelehrter besitzen die Muslime einen ziemlich breiten Raum für neue Lösungen. Neben den Grundsätzen des Glaubens und der gesunden Tradition darf der Rechtsgelehrte nämlich folgende Gesichtspunkte berücksichtigen: das Interesse der Gläubigen, die Rechtssicherheit bei nicht eindeutiger Situation, seine Befürwortung einer Lösung, die Billigkeit und Gerechtigkeit in den Entscheidungen berücksichtigt, endlich die Absicht des Gesetzes, Erleichterung für die Menschen zu bringen.

Zurzeit ist eine heftige Diskussion in der islamischen Welt entbrannt, ob eine solche Methode, die der westlichen Hermeneutik ähnlich aussieht, erlaubt oder nicht erlaubt, nützlich oder eben gefährlich ist. Der politisierte Islam scheint heute diesen Weg blockieren zu wollen.

Schluss

39

Zum Schluss gilt es, an die Adresse der EU und der integrationswilligen Muslime Folgendes festzustellen.

1. Ob es in der EU gelingt, die Muslime zu integrieren, hängt weitgehend davon ab, ob es den Muslimen selbst gelingt, glaubwürdig Klarheit über ihre Grundsätze und ihre politischen Ziele zu schaffen, und dies auf Dauer.

2. Sollte nicht die EU helfen, dass im Islam die Gemäßigten aktiver werden und stärker Gehör finden? Man sollte ernsthaft darüber nachdenken, ob nicht ein Forschungsprojekt (in Zusammenarbeit mit Muslimen) eingerichtet werden sollte, das die Gestalt eines für die Moderne und die demokratische Zivilgesellschaft offenen Islams ausarbeitet – dies auf der Grundlage der Angaben des Islams selbst, damit die Ergebnisse auch Akzeptanz finden. Das würde helfen, viele Konflikte zu vermeiden.

3. Entscheidend aber ist: Man muss integrationsfähig sein, damit die Integration gelingen kann. Und man muss erst die Integration wollen, um integrationsfähig zu werden.

DIE EUROPÄISCHE GOLDENE REGEL

Was ist die *europäische* Goldene Regel? Gibt es überhaupt ein »Europäisches Ethos« (Trawny: 2007) und damit auch seine Goldene Regel? Die europäische Goldene Regel lässt sich auf zwei Weisen interpretieren: Erstens in der Bedeutung der europäischen Auffassung der Goldenen Regel als einer universalen Regel, als »einer sittlichen Grundformel der Menschheit« (Reiner 1948), und zweitens in der Bedeutung einer Grundregel des europäischen Ethos, einer Regel in der Rolle einer ausschließlich europäischen Goldenen Regel. Im letztgenannten Fall handelt es sich nicht nur um eine spezifische europäische Formulierung der Goldenen Regel, um eine unter den besonderen Formulierungen dieser allgemeinen, »kulturübergreifenden ethischen Regel« (Küng 2007: 2), sondern vielmehr um ihre Dekonstruktion: für den Abbau der bestehenden Goldenen Regel und ihren Austausch und/oder Ersatz durch eine neue Regel in der Rolle der Goldenen Regel.

Ein solcher Vorsatz ist uns wohl nicht unbekannt. Er ist nicht von gestern, sondern schon über zweihundert Jahre alt und wird wie folgt begründet: »Man denke ja nicht, dass hier das triviale: quod tibi non vis fieri etc. zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebspflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, dass andere ihm nicht wohl tun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeugen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter

argumentieren u.s.w.« (Kant 1968: 62) Kant spricht hier freilich von der Goldenen Regel, und sie wird dabei als etwas Triviales betrachtet, als etwas, was auf einer vorphilosophischen Ebene vorgefunden wird.

Die philosophische Ebene ist die Ebene einer neuen, philosophischen Goldenen Regel, eines Grundprinzips der reinen praktischen Vernunft, d. h. des kategorischen Imperativs: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde«. Die triviale Regel ist nach Kant die »sogenannte« Goldene Regel, das heißt die sprichwörtliche Regel: »Was du nicht willst, dass man dir tu', das füg' auch keinem andern zu«. Von ihr wird immer wieder behauptet, sie gebe in populärer Form das wieder, was Kant mit dem Kategorischen Imperativ ausdrücken wollte. Aber Kant hat der Goldenen Regel ein abfälliges Urteil gewidmet und dieses Urteil Kants über die Goldene Regel, zusammen mit der Ersetzung derselben durch den Kategorischen Imperativ, dürfte die Ursache dafür sein, dass die Philosophie seit Kant, die Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert, über diese Regel weithin fast völlig verstummt ist.

42

Die Rehabilitierung der Goldenen Regel

Nach zweihundert Jahren kam es zu einer Wende und einige Philosophen haben damit begonnen, die Goldene Regel erneut als die einzige richtige Goldene Regel hervorzuheben. Die Goldene Regel sei eine Grundregel nicht nur vom historischen Gesichtspunkt aus betrachtet, nämlich als die fundamentale Regel »des Achsenethos« (Armstrong 2006: 11), sondern auch vom geographischen und insbesondere vom philosophischen Gesichtspunkt her. Inwieweit unterscheidet sich nun diese Goldene Regel vom Kategorischen Imperativ und stellt sie diesem gegenüber eventuell »eine überlegene Alternative« (Brülisauer 1980: 325) dar?

Die Goldene Regel und der Kategorische Imperativ unterscheiden sich einmal formal durch die tragende Leitidee: für die Goldene Regel ist es die der *Gegenseitigkeit*, für den Kategorischen Imperativ die der *Verallgemeinerung*. Die Goldene Regel nötigt einen, sich einem Gegenüber, einem Anderen zuzuwenden; der Kategorische Imperativ nötigt einen statt dessen zur Unterordnung unter ein Gesetz. Der gewichtigere Unterschied liegt jedoch darin, dass die Goldene Regel, sobald sie auf den Einzelfall angewandt wird, tatsächlich eine inhaltlich bestimmte Verhaltensorientierung gibt, der Kategorische Imperativ dagegen nicht.

Der kategorische Imperativ ist der moralische Maßstab dafür, was jemand wollen kann, jedenfalls eines nicht sein dürfte, nämlich seine Neigungen und Interessen, denn es handelt sich bei ihnen um empirische und daher zufälli-

ge Beweggründe, die ausnahmslos auf dem Prinzip der Selbstliebe beruhen; im Gegensatz dazu wird in der Goldenen Regel die Moral durch eben diese Selbstliebe begründet, nur dass die Überlegung der Gegenseitigkeit, des imaginativen Rollenaustausches, hinzutritt. Nach grundsätzlichen Erwägungen Kants dürfen Neigungen und Interessen bei der moralischen Beurteilung einer Handlung deshalb keine Rolle spielen, weil die moralischen Normen nicht bloß für Menschen gelten sollen, sondern »für alle vernünftigen Wesen«; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit »hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft« (Kant 1968, 51; BA 52). Die Moralphilosophie beruht nach Kant »gänzlich auf ihrem reinen Teil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie)«. Nach dem Kategorischen Imperativ beurteilt, sind die Handlungen dann verwerflich, wenn ihre Maxime nicht ohne Widerspruch verallgemeinert werden kann – und nicht etwa deshalb, weil sie Anderen möglicherweise Schaden zufügen.

Der Bezug zum Anderen wird nur als ein Mittel zur Erkundung der eigenen Pflicht im Sinne der eigenen moralischen Reinheit relevant. Der Vorzug der Goldenen Regel gegenüber dem Kategorischen Imperativ ist deshalb darin zu sehen, dass die Goldene Regel »interpersonal« gültig ist, wobei der Kategorische Imperativ dagegen bloß eine »unipersonale« Gültigkeit hat. »Der Gegenstand des moralischen Respekts ist gemäss dem Kategorischen Imperativ nicht der Nächste, sondern das Gesetz«. (Brülisauer 1980: 344) Selbst in der modifizierten Formulierung desselben, worin auf den Anderen als einen »Zweck« Bezug genommen wird, ist das Verhältnis zum Nächsten nur negativ gefasst: mir ist geboten, ihn *nicht nur* als ein Mittel zu gebrauchen. Dem christlichen Gebot »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, das Kant in seinem Kategorischen Imperativ wiederzuerkennen glaubte, steht die Goldene Regel in Wirklichkeit also näher. Gemeint ist die Liebe im Sinne einer Willenshaltung, als Achtung vor dem anderen und als Fürsorge für ihn, und zwar eben für den Nächsten – nicht für das Gesetz.

Deswegen wird von Klaus Held zu Recht hervorgehoben, dass der Kategorische Imperativ keine Goldene Regel des Europäischen Ethos, sondern vielmehr seine Ausnahme ist.

Wenn ich einer Neigung folge, lasse ich es zu, von Kräften außerhalb meines eigenen Willens bestimmt zu werden und unterliege so einer Fremdbestimmung. Befolge ich hingegen unbedingt geltende Imperative um ihrer selbst willen, so wird mir damit meine Selbstbestimmung, die Freiheit meines Wil-

lens bewusst. In diesem Sinne sind meine Handlungen gut, wenn in ihren Motivationen die Erfahrung meiner Freiheit uneingeschränkt zum Zuge kommt. Dann können aber meine Handlungen nicht mehr deshalb gut sein, weil sie aus den Tugenden als guten Gewohnheiten hervorgehen. Denn es kann zwar ein freier Entschluss sein, der bei mir zur Entstehung einer guten Gewohnheit führt, aber wenn sie mir erst einmal »in Fleisch und Blut übergegangen« ist, ist sie gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht mehr von meiner Freiheit abhängt. Eben dies verleiht den guten Gewohnheiten des Ethos die Selbstverständlichkeit, auf der die intersubjektive Verlässlichkeit beruht, durch die das Ethos das für den Menschen Gute ist.

44 Diese Qualifikation als gut aber muss das Ethos für die Moralphilosophie, in der alles auf das uneingeschränkte Bewusstsein der Freiheit ankommt, verlieren, weil der Gewohnheitscharakter der Tugenden eine Einschränkung der Freiheit bedeutet. Das verurteilt die Tugenden in moralphilosophischer Sicht letztlich zur Bedeutungslosigkeit. »Die Faszination der Freiheit ist einer der Gründe, die erklären, warum in der Neuzeit die Moral allmählich das Ethos überlagert hat«. (Held 2007: 14) Ein anderer Grund ist der Vorzug, den die gegenständlich vorgestellten Vorschriften der Moral in den Augen der Moralphilosophie aufweisen. Ein gesolltes Gutes lässt sich immer als ein Imperativ formulieren, und bei einem »Gesetz« solcher Art ist grundsätzlich der Versuch denkbar, seine Geltung als universal berechtigt zu erweisen. In diesem Sinne gehört die Normenbegründung zur Moralphilosophie. Bei einer ungenügend gelebten Gewohnheit besteht diese Möglichkeit nicht. Dieser Zug erklärt eine Überzeugung der Moralphilosophen, die glauben, ihr Denken entspreche den Anforderungen unseres Zeitalters, das im Zeichen des fortschreitenden Zusammenwachsens aller Kulturen steht.

Jedes Ethos ist als Geflecht von Gewohnheiten ein geschichtlich bedingtes Produkt einer bestimmten Kultur. Welche Handlungen als gut angesehen werden, hängt von der jeweiligen Gesellschaft ab. Für eine Tugend-Ethik scheint es unvermeidlich, alle in den verschiedenen Kulturen als gut geltenden Gewohnheiten als legitim anzuerkennen, so dass die Philosophie in einen ethischen Relativismus gerät. Davor scheint die Moralphilosophie durch den gegenständlichen Charakter der von ihr untersuchten Normen geschützt zu werden. Apel und Habermas, behauptet Held, bringen den Geist der Moralphilosophie zum Ausdruck, wenn sie von der »konventionellen Moral« sprechen und damit das Ethos meinen; auf die Dauer wird und muss nach ihrer Überzeugung an die Stelle des kulturell variablen Ethos eine alle Kulturen übergreifende »postkonventionelle Moral« treten, die wegen ihrer Unabhängigkeit von allen in den

Traditionskulturen vorgefundenen ethischen Konventionen eine universale, nicht relativierbare Geltung hat.

Diese Möglichkeit der Rechtfertigung eines universalen Geltungsanspruchs scheint zusammen mit dem ausgeprägten Freiheitsbewusstsein der modernen »Moral« eine Stärke zu verleihen, die das Ethos zu seinem Verschwinden in der künftigen Menschheitsgeschichte verurteilt. Aber es deutet einiges darauf hin, dass die Stärke der Moral damit überschätzt wird. Wir können die erste Bekanntschaft mit dem gesollten Guten nicht auf solche Weise machen, dass wir es als bewiesene Vorschrift wie einen Lehrsatz lernen. Dann bleibt aber nur die Möglichkeit, dass uns die Maßstäbe unseres Handelns zunächst dadurch bekannt werden, dass wir mit guten Gewohnheiten vertraut sind, die uns selbstverständlich wurden, indem wir sie, angeleitet durch Erziehung, als Tugenden habitualisierten. Hierin zeichnet sich bereits eine Priorität des Ethos vor der Moral ab. Aus der Perspektive des Ethos stellt sich die Isolation des Menschen als Individuum, die mit dem Misstrauen gegen die Anderen einhergeht¹, als eine Verleugnung der vorgegebenen intersubjektiven Verfassung unserer Existenz dar.

Dieser Verfassung zufolge ist die Normalität der menschlichen Lebenswelt durch die Gemeinsamkeit des Zusammenhandelns bestimmt. Wenn jemand diese Gemeinsamkeit durch sein Misstrauen untergräbt, erscheint dies deshalb den Anderen als eine Ausnahme von jener Normalität, als eine Möglichkeit am Rande der Gemeinsamkeit des Zusammenhandelns: als Grenzfall und nicht als Normalfall. Der Individualismus der Moral erweist sich so als Grenzfall der intersubjektiven ethischen Normalität. Die Moral in ihrer eigensten und höchsten Möglichkeit orientiert sich am Grenzfall und nicht am normalen lebensweltlichen Zusammenhandeln. Dass die Anderen darauf eher mit Tadel als mit Lob reagieren, treibt den Misstrauischen in eine Isolation.²

¹ »Warum ist eigentlich der gute Wille gut, was wird durch ihn gewährleistet? Es kommt nur eine Antwort in Betracht, die Kant auch selbst gegeben hat: Der gute Wille gewährleistet, dass wir beim Zusammenhandeln die Andern nicht als bloße Mittel zur Verwirklichung unserer neigungsbedingten Wünsche missbrauchen und so die Personwürde, die ihnen durch die Idee des Ethos als des genuin menschlichen Aufenthaltsortes stand, kehrt hier mit einer eigenartigen Färbung wieder: Wir bedürfen der Verlässlichkeit der Anderen primär deswegen, weil wir ihnen misstrauen; denn sie könnten uns für ihre Wünsche instrumentalisieren«. (Held 2007, 15)

² »Es könne auch sein, dass jemand sich durch ein Handeln isoliert, das die Anderen am Ende als Lobes wert, vielleicht sogar als höchster Ehre wert betrachten. Um ein klassisches Beispiel zu wählen: Wer in einer gewalttätigen Diktatur unter dem Druck von polizeilicher Verfolgung oder gar von Folter das Versteck seiner Freunde nicht verrät, kann damit in eine extreme Einsamkeit geraten und hat doch Anspruch auf die moralische Anerkennung der anständig Gebliebenen, weil er – wie wir mit einem bezeichnenderweise aus der Stoa stammenden Begriff sagen – seinem Gewissen folgt«. (Held 2007, 16)

Die phänomenologische Frage lautet, welches Bewusstsein – das ethische oder das moralische – die originäre, ursprüngliche Erfahrung vom Guten erhält. Wenn die neuzeitliche Moralphilosophie erklärt, das Ethos stehe gegenüber der Moral auf verlorenem Posten, ereignet sich damit das Erstaunliche, dass der Grenzfall zum Normalfall wird, indem er zum Muster der Erfahrung, des Guten überhaupt aufsteigt. Die rigorosen Moralphilosophen sind deshalb überzeugt, dass das aus dem vorneuzeitlichen Europa stammende Ethos der Tugenden dazu verurteilt sei, zugunsten der »Moral« und ihrer transkulturellen Normen zu verschwinden. Und weil damit zu rechnen sei, dass in der künftigen Welt auf lange Sicht alle Unterschiede zwischen den Kulturen eingeebnet werden, sei nur noch eines zu verlangen und vielleicht zu erwarten: die Befolgung schlechthin allgemeiner, für alle Kulturen gleichermaßen verbindlicher moralischer Normen.

Aber ist diese Auffassung haltbar? Alle Weltreligionen bzw. Weltkulturen haben die Goldene Regel als ihre ethische Grundregel konstatiert und formuliert. Das lässt die Konsequenz zu, dass die ethische Erfahrung vom Guten, von der Goldenen Regel, das originäre Bewusstsein darstellt.

46

Das Achsenethos, das Europäische Ethos und die universale Gewalt

Angeichts dieser Existenz der Goldenen Regel in allen Weltreligionen, in allen Zivilisationen in der Welt³, wird diese einseitige Einstellung einiger oder doch wohl immerhin der meisten europäischen Philosophen fraglich, und zwar noch besonders im Zusammenhang mit der Gewalt bzw. durch den Bezug der Philosophie selbst auf die Gewalt seit Platon. »Die Befreiung zur Philosophie hat«, sagt Peter Trawny (2007, 33), »als solche etwas Gewaltsames (*Politeia*, 515d)«. Sie besteht, das Höhlengleichnis sei in dieser Hinsicht ein beredetes Zeugnis, in einem Herausreißen der Einzelnen aus den dem Leben folgenden Gewohnheiten.

Demnach ist die von der Philosophie verlangte Selbstunterscheidung des Lebens zu Anfang mit einem spezifischen Zwang und Schmerz verbunden. Die Philosophie ohne Zwang ist womöglich »Wissenschaft«, aber keine Philo-

³ »Jede Tradition entwickelte ihre eigene Goldene Regel: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu. Nach der festen Ansicht der Achsenweisen war Religion der Respekt vor den geheiligten Rechten des Anderen – und nicht etwa orthodoxer Glaube. Wenn die Menschen gegenüber ihren Mitmenschen Freundlichkeit und Großzügigkeit bewiesen, konnten sie damit die Welt retten. Wir müssen heute dieses Achsenethos wieder entdecken«. (Armstrong 2006: 11)

sophie. Im Falle der Verrechtlichung ethischer Prinzipien tritt noch eine ganz andere Gewalt hinzu; jetzt beginnt die Polis selbst, Gewalt über sich auszuüben. Das tut sie mit objektiven Gesetzen und Institutionen. Gute Gesetze sind dabei solche, die sich eindeutig auf die ethischen Prinzipien zurückführen lassen und darum sich als deren konsequente Realisierung erweisen. In diesem Sinne lässt sich auch von einer *guten* Gewalt sprechen. Abzulehnen ist nur eine solche politische Gewalt, deren Herleitung einer Verrechtlichung unethischer Behauptungen eines ideologisch oder religiös verblendeten Führers bzw. einer solchen Führerclique entspricht.

Dass grundsätzlich jede politische Gewalt abzulehnen wäre, geht indes an dem natürlich gespannten Verhältnis zwischen dem Ethos und der Polis, mithin an dem Charakter von Recht und Gesetz vorbei. »Das Europäische Ethos ist in seiner ihm eigenen Reflexivität in sich selbst gewaltsam, und die Abschaffung der Gewalt wäre eine solche des Ethos selbst«. Insofern das Europäische Ethos von sich her einen universalen Anspruch auf seine Verrechtlichung erhebt, sich ihn folglich nicht einfach anmaßt, entsteht das Problem einer universalen Gewalt. »Diese Gewalt lässt sich nicht als schlecht oder gar als böse bezeichnen, folgt sie doch dem Anspruch klarer ethischer Prinzipien. Zu erwarten, dass sich diese Gewalt gleichsam gewaltlos durchsetzen könnte, ist kein Traum, sondern eine bloße Träumerei«. (Trawny 2007: 34) Gewohnheiten, die das Europäische Ethos in seiner Verrechtlichung als unethisch und d. h. als verbrecherisch betrachtet, können nicht geduldet werden.

Daraus ergibt sich unvermeidbar ein universaler Konflikt, der erst dort beendet wäre, wo das Europäische Ethos als Universales Ethos ein universales Recht geltend machen könnte. Denn der Universalismus des Europäischen Ethos betrifft lediglich solche »Gewohnheiten«, die, seien sie europäisch oder nicht-europäisch, als unethisch, mithin als verbrecherisch bezeichnet werden müssen. In dieser Hinsicht käme es einer Selbstaufgabe gleich, würde das Europäische Ethos auf die gute Gewalt, die es von Anfang an über sich selbst ausübt, Verzicht leisten.

Aber dieser Universalismus, der seine eigene Partikularität verkennt, ist, wie die Geschichte lehrt, im hohen Masse gewaltanfällig. Diskussionen, die solchen Überlegungen »Eurozentrismus« und »Partikularität« vorwerfen, gehen nun nach Trawny am Problem vorbei. Trotzdem erscheint seine These problematisch, und zwar zusammen mit der These, dass die hypostasierte universale Bedeutung des Europäischen Ethos kulturelle Differenzen keineswegs verhindert bzw. dass gerade das Europäischen Ethos eine Achtung vor dem Dasein des Anderen kennt, sich bereit erklärt, von Anderen zu lernen. Denn

die Grundwerte der Menschheit, die als Urwerte des Weltethos bezeichnet werden, sind nicht universal, weil sie ihrem Ursprung nach europäisch (z. B. über Altes und Neues Testament) sind, sondern sie sind vielmehr universal, insofern auf ihnen alle Weltreligionen/Weltkulturen an und für sich beruhen bzw. von ihnen herrühren.

Der ethische Bruchstrich

Die Goldene Regel ist nicht universal, weil sie als solche europäisch ist, sondern weil sie *auch* europäisch ist; im Rückspiegel betrachtet ist die europäische Ethik universal, weil und insofern auch sie die Goldene Regel für ihr ethisches Grundprinzip hält. Bei der ursprünglichen ethischen Universalität handelt es sich also nicht um eine weltweite Ausbreitung des Europäischen Ethos, sondern um einen gemeinsamen, aus weltweiten Ethea zusammengefassten ethischen Nenner. Das Weltethos ist universal, weil es Ethos aller Weltteile ist. Es ist der minimale gemeinsame ethische Nenner sowohl des europäischen als auch des chinesischen, des indischen und des amerikanischen Ethos – sowohl des Hinduismus als auch des Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus, Judentums und Christentums (Orthodoxie, Katholizismus und Protestantismus).

48

Das heißt aber, dass das Europäische Ethos und das Weltethos nicht ein und dasselbe sind. Wir sind Zeuge von einem gewissen Bruch. Zwischen dem minimalen gemeinsamen ethischen Nenner als Weltethos und dem Europäischen Ethos als solchem und im ganzen gibt es einen ethischen Bruchstrich, und zwar ganz so wie zwischen dem Ethos aller anderen Weltkulturen und dem Weltethos.

Veranschaulichen wir das durch das Verhältnis des Menschen zu Toten: Alle Kulturen haben im Grunde ein respektvolles Verhältnis zu Toten; und sie alle kennen nicht nur den Respekt gegenüber Toten, sondern auch den letzten Abschied, die rituelle Verabschiedung vom Verstorbenen. Diese rituelle Verabschiedung von Verstorbenen bildet also den gemeinsamen Nenner aller Ethea in der Welt und ist somit eine der Urregeln, der ursprünglichen und allgemeinen Regeln des Weltethos. Verschiedene Kulturen wenden dabei verschiedene Arten der Verabschiedung von Verstorbenen an, die von der Begrabung und Feuerbestattung bis zu der Flussbestattung und rituellen Aussetzung der Toten etwa den Vögeln reichen. Keine von diesen *oberhalb* des ethischen Bruchstrichs vorkommenden Formen darf universalisiert werden: sie darf nicht *unterhalb* des ethischen Bruchstrichs gestellt und als ein gemeinsamer Nenner des Weltethos allen anderen aufgedrängt werden. Der universale, gemeinsame Nenner des Weltethos ist nicht diese oder jene Form der rituellen Verabschiedung, der

Bestattung, zum Beispiel, das Begräbnis, die Begrabung als Beerdigung, sondern die rituelle Verabschiedung von Verstorbenen als solche: der Weiheakt, d. h. die Heiligung der Toten. Dieser Akt des Weihens als solcher, die Heiligung der Toten, und nicht etwa die Begräbnisfeierlichkeit als eine der Formen der Heiligung der Toten, ist also der Grundwert des Weltethos.

Das Gesetz der Toten als »das Grundgesetz des Lebenden, das was im Gesetz des Seins gefügt und verfügt ist« (Heidegger 1984, 126), ist das erste Gesetz des Seins des Menschen, des Menschen als Menschen; das zweite Gesetz ist das Gesetz der Heiligkeit des Lebens (»Du sollst nicht töten«.); das dritte Gesetz ist das Gesetz der Würde des Menschen. Diese in allen Weltreligionen/ Weltkulturen geltenden Gesetze des Seins des Menschen als Menschen bilden drei Urwerte der Menschlichkeit des Menschen, d. h. drei inhaltlich irreduzible Normen des Weltethos. Die Goldene Regel verbindet sie als Form des Weltethos und kann zugleich ohne sie nicht bestehen, denn eine Form ohne Inhalt der Gesetze des Seins des Menschen ist nichts anderes als eine Struktur ohne Orientierungselemente. Jacques Lacan hat in seinem Aufsatz *Kant mit Sade* gezeigt, dass man sich zur (Selbst)Quälerei und dem (Selbst)Mord nur auf der Grundlage des Kategorischen Imperativs – ohne Achtung der Heiligkeit des Lebens, die Kant selbstverständlich findet, und ohne dessen Ergänzung betreffend die Würde des Menschen als Person – autonom entschließen kann.⁴ Und ohne Grundorientierung, die durch die drei inhaltlichen Elemente des Weltethos geboten wird, könnte man sich ohnehin auch zum kollektiven Selbstmord der Menschheit oder zur Zerstörung aller Lebewesen auf der Erde entschließen.

Das Weltethos mit der Goldenen Regel als seiner Form und mit den Urwerten als seinen inhaltlichen Elementen ist kein Resultat eines interkulturellen Dialogs, sondern dessen Voraussetzung. Aus der Sicht des Weltethos handelt es sich um keine *Setzung* oder Aufdrängung des gemeinsamen ethischen

⁴ »Die *Philosophie im Boudoir* erscheint acht Jahre nach der *Kritik der praktischen Vernunft*. Wie man sehen wird, verträgt sie sich nicht nur mit ihr, sondern ergänzt sie vielmehr, ja sie spricht, wie wir schließlich nachweisen werden, die Wahrheit der *Kritik* aus [...] Der Nerv der Streitschrift, wenn man so sagen darf, tritt in der Maxime zutage, die dem Genießen seine Regel aufstellt, ungewöhnlich, weil ihre Rechtsetzung auf Kantische Weise erfolgt, nämlich in der Erhebung zur allgemeinen Regel. Sprechen wir diese Maxime aus: *Ich habe Recht, deinen Körper zu genießen, kann ein jeder mir sagen, und ich werde von diesem Recht Gebrauch machen, ohne dass irgendeine Schranke mich daran hindern könnte, diesem diesen Lustzoll nach Belieben zu erpressen* [...] Wir wollen daher, wie man wohl sieht, nicht danach fragen, ob es vonnöten ist oder genügt, dass eine Gesellschaft ein Recht auf Genießen sanktioniert, indem sie jedermann erlaubt, sich darauf zu berufen, soll damit ihre Maxime zum Imperativ des moralischen Gesetzes erhoben werden«. (Lacan 1975: 138)

Nenners, »um die Weltzivilisation zu zivilisieren« (Beck 2007, 383), sondern vielmehr um seine *Hervorhebung*: um ein reflektiertes Vorfinden von Etwas, was bereits besteht.⁵ Aus dem globalen interkulturellen Dialog ergibt sich eine globale Ethik, wobei das Weltethos, dessen Strukturregel die Goldene Regel ist, die Grundlage und damit auch schon den Kern bildet, um den herum sich die globale Ethik als ein Komplex ethischer Normen herausbildet.⁶

Erlauben Sie mir schon wieder eine Veranschaulichung: Die Heiligkeit des Lebens ist ein Wert des Weltethos, sein gemeinsamer Nenner. Die Ausdrücke der Heiligkeit des Lebens, wie etwa Abschaffung der Todesstrafe, dieser rechtlich verankerte Bestandteil der europäischen Zivilreligion, die wir *oberhalb* (oberhalb, weil auch schon der Sachverhalt, dass man keine *unschuldigen* Menschen tötet, wie es im *Katechismus der Katholischen Kirche* kodifiziert wird, Ausdruck der Heiligkeit des Lebens ist) des ethischen Bruchstrichs vor-

⁵ »Was wir brauchen, sind Religionen, die jenseits der von ihnen verwalteten Heilsgüter und Dogmen das undogmatische Wissen um eine allgemeine, verborgene <Menschheitsreligion> ausgebildet haben und sich selbst auf diesen Begriff hin zu relativieren verstehen. Diese Weisheit gilt es in allen Religionen zu entdecken und zu aktivieren. In dieser Form könnte uns das Prinzip der religio duplex vor dem Kampf der Kulturen bewähren«. (Assmann 2007: 353)

⁶ »Es gibt verschiedene Konzepte des Weltethos, so dass eine Auflistung, ein Katalog seiner Werte noch nicht zur Gänze vorliegt. Es ist zudem eine solche Auflistung auch schwierig zu erstellen, denn es geht dabei um die unterschiedlichen Theismen und auch unterschiedlichen Atheismen gemeinsamer Werte. Es ist nämlich nicht jede Gottlosigkeit auch schon Glaubenslosigkeit. Dem ursprünglichen Buddhismus folgend ist der Zen-Buddhismus atheistisch, ohne Götter, und gilt dennoch als Religion. Der europäische Atheismus des Freidenkertums lehnt den Glauben an Gott ab, glaubt aber an eine absolute Gültigkeit der Urwerte des Weltethos und steht somit im Gegensatz zum kommunistischen kämpferischen Atheismus, der auf keinen dieser Werte Rücksicht nahm. Ich selber sehe den Kern des Weltethos, den kleinsten gemeinsamen ethischen Nenner aller Menschen, dieses Minimum des Minimums, in folgenden vier Urwerten: Heiligkeit des Lebens, Heiligung der Toten, Menschenwürde und Goldene Regel. Da in zwei von den bezeichneten Urwerten des Weltethos das Heilige unmittelbar vorkommt, handelt es sich beim dargestellten Ethos nicht nur um eine Ethik im gewöhnlichen Sinne, sondern auch – wenn nicht auch vor allem – um Religiosität, jedoch nicht um die klerikale Religiosität im gängigen, konfessionellen oder sogar theistischen Sinne. Da das Weltethos mit seiner ursprünglichen religiösen Dimension sowohl die Theisten im gängigen als auch die Atheisten im bezeichneten Sinne durchdringt, lassen sich nicht alle Gebote/Verbote der Weltreligionen in seinen Rahmen einordnen. Der Weltethos-Katalog kann z. B. die ersten drei Gebote nicht berücksichtigen, denn diese schließen diejenigen aus, die nicht an (einen) Gott glauben; diese drei Gebote machen sich selbst für einen gemeinsamer Nenner aller Menschen ungeeignet. Sie gehen nicht von dem Menschen als Menschen, sondern von den Menschen eines bestimmten Glaubensbekenntnisses aus. Sie bilden somit die ethische Grundlage einer biblischen Superkultur, nicht aber auch einer möglichen globalen Weltkultur (im Sinne Huntingtons)«. (Hribar 2007: 141)

finden, können sich durch den kulturellen Dialog, nämlich eben aufgrund der Heiligkeit des Lebens als eines Urwertes des Weltethos, zu einer Norm der globalen Ethik umwandeln – gemäß der Goldenen Regel als Form, Rahmen des Weltethos.

In dieser Hinsicht gibt es also keine europäische Goldene Regel, die nur und allein europäisch wäre. Die spezifisch europäische Goldene Regel wäre die Regel der konsequenten Einhaltung der universalen Goldenen Regel und ihrer hypothetischen bzw. potentiellen ethischen Gegenseitigkeit. Die typische europäische Goldene Regel als Regel eines Europas der Zukunft wäre also identisch mit der Regel der goldenen Mitte, der Mitte, die – dem »römischen Weg« (Brague: 1992) folgend – im Namen der Angemessenheit Fundamentalismen und ihre Extremität, Einseitigkeit bzw. Parteilichkeit konsequent vermeidet. Die europäische Goldene Regel ist auf der Grundlage der Goldenen Regel als einer Regel des Weltethos Regel der Toleranz, der Duldung des Anderen und Andersheit jenseits des ökonomischen Neoliberalismus und religiösen Neodogmatismus.

Die Welt ist auf dem Weg, *glaube ich*, zu einer Kooperationsgemeinschaft, die allen ihren Mitgliedern Mitwirkungspflichten auferlegt: Sowohl hinsichtlich der Tiefe als auch hinsichtlich der Breite. Das Weltethos als Einheit der formalen und materialen (qualitativ inhaltlichen) Sittlichkeit⁷ ist die Grundlage sowohl der holistischen als auch der globalen Ethik, d. h. der kulturübergreifende, ja, interkulturelle Kern einer im Werden begriffenen global-holistischen Ethik: einer Ethik der Verantwortung für unsere gemeinsame natürliche Substanz (Ökologie, Genetik) und unsere gemeinsame kulturelle Substanz (Weltethos).

51

Übersetzt von Alfred Leskovec

⁷ »Auch gehen derartige Gemeinsamkeiten über das Prinzip der Menschlichkeit und die Goldene Regel der Gegenseitigkeit hinaus. Vier konkrete ethische Regeln wurden im buddhistischen Kanon von Patanjali, dem Begründer der Yoga, in der chinesischen Tradition und natürlich auch in den drei prophetischen Religionen festgelegt: *töte nicht, stiehl nicht, lege kein falsches Zeugnis ab und missbrauche die Sexualität nicht.*« (Küng 2007: 2)

LITERATUR

- Armstrong, Karen (2006): *Die Achsenzeit – Vom Ursprung der Weltreligionen*, München: Siedler.
- Assmann, Jan (2007a): »Religio duplex«, in: *Religionen der Welt – Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2007): »Weltreligionen, Weltkonflikte«, in: *Religionen der Welt – Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brülisauer, Bruno (1980): »Die Goldene Regel«, *Kant-Studien* 71(1980), 325–347.
- Held, Klaus (2007): »Zur phänomenologischen Rehabilitierung des Ethos, *Phainomena* 60–61 (2007), 7–22.
- Hribar, Tine (2007): »Weltethos und die europäische Zivilreligion«, *Phainomena* 60–61 (2007), 133–146.
- 52** Heidegger, Martin (1984): *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kant, Immanuel (1968): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kant Werke* VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Küng, Hans (1996): *Projekt Weltethos*, München: Piper.
- Küng, Hans (2007): *The Globalization of Ethics* (<http://www.projekt-syndicate.org/commentary/kung;>).
- Lacan, Jacques (1975): »Kant mit Sade«, in: *Schriften II*, Freiburg im Breisgau: Walter.
- Rainer, Hans (1948): »Die Goldene Regel – Die Bedeutung einer Sittlichen Grundformel der Menschheit«, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 3 (1948), 74–105.
- Trawny, Peter (2007): »Europäisches Ethos seit Platon und Aristoteles«, *Phainomena* 60–61 (2008), 23–34.

MAN IN THE AGE OF TECHNOLOGY

1.

53

Technology is commonly perceived as a »tool« at man's disposal but, in fact, technology today has become the true »subject« of history, in relation to which man is a mere »functionary« of its apparatus. Within this realm, man has to perform the prescribed and described actions that account for his »field of action«, while his *personality* is held back in favour of his *functionality*.

Given that technology has become the subject of history and man its humble servant, it follows that humanism is dead and those humanistic categories that have until now been relied on to read history are no longer suited to interpreting the time revealed by the age of technology.

In a way, technology can be considered the *essence of man* insofar as man is a living being devoid of instinct. The traditional definition of man as a »thinking animal« is basically inappropriate, since man lacks precisely the basic animal characteristic of instinct.

Instinct is a fixed response to a stimulus. If an herbivorous animal is shown a piece of meat, it will not perceive it as food, whilst if it is presented with a bundle of hay, it will gobble it up immediately. Man is not equipped with these fixed responses to stimuli, which we call »instincts«.

Freud himself who, in his early works, speaks of *Instinkt* later abandons this term in favour of *Trieb*, which is usually translated as »drive«, a generic push towards something. Even the »sexual instinct« is barely instinctive, so much so that when confronted with a sexual stimulus we are either apt to let ourselves go to any type of perversion – something to which animals do not seem to be

prone– or, conversely, focus on a non-sexual object, such as a work of art, a poem, a musical piece, etc. This is what Freud refers to as »sublimation« of the sexual drive.

We should not, therefore, perceive man as an animal with instincts but, rather, as a living being who, precisely because he is not ruled by instincts, can survive only by becoming »immediately technological«. In light of the above, we can mark the beginning of humanity as the moment at which an anthropoid used a stick to pick a fruit. It is this technical component that allows man to make up for his lack of instinct and, as such, it also represents his realm of freedom.

Freedom is not a gift of God. Man is free because he is biologically lacking and because he is not ruled by instincts. Freedom is his biological indetermination. We are free precisely because we are not ruled by instincts, as opposed to animals, which know exactly what to do from the day they are born till the day they die.

54 The theory according to which man is not endowed with instinct was at first put forward by Plato in *Protagoras*. In this work, Zeus is said to have asked Epimetheus (*epi-metis*, afterthought, therefore unwary, unprepared) to endow all living beings with certain characteristics, namely instincts. When it was man's turn, Epimetheus had used up all his resources, since he had been too generous with those who had come first. At this point, Zeus, who took pity on human fate, asked Epimetheus' brother, Prometheus (*pro-metis*, forethought) to give man his own gift, i.e. foreknowledge, foresight.

Thomas Hobbes, too, maintains that animals eat when hungry whereas man is *famelicus famis futurae*, namely, hungry for the hunger yet to come. Man does not need to be hungry in order to search for food because he foresees that even though full, the time will come when he will need food again. This is man's virtue: his foresight.

Hence, from the very beginning, man was born a technological being. We could say – more articulately – that the day when anthropoids performed their first technological gesture marked the birth of him whom we call »man«.

2.

The issue of technology was a subject of debate in ancient Greece even before the birth of philosophy, an example being the tragedy *Prometheus Bound* by Aeschylus. One should not think of Greek tragedies as theatre performances staged uniquely with the intent of making the audience either laugh or cry. The Greek people are the most serious people in the world. Whenever

issues arose within the city, these were performed in the theatre, that is to say, within a sacred dimension. In fact, all Greek words beginning with *thiea*, as in *theos* (god, hence, *Zeus*), »*theorema*« (theorem), »*theatro*« (theatre) contain a reference to the sacred.

In the above mentioned tragedy by Aeschylus, Prometheus, a friend of mankind, brings the gift of fire, which man can use to melt metals and produce tools. Prometheus gives man both the ability to estimate and foresee, as well as basic technological skills. At this point, however, Zeus fears that man, because of his technological knowledge, may become more powerful than the gods themselves. The conflict between religion and science is already obvious at this point. In fact, science and technology give access to what previously man had to beg from the gods. As a result, Zeus punishes Prometheus: he ties him to a rock with an eagle gnawing at his liver which, however, regenerates perpetually so as to guarantee endless suffering.

Myths should be viewed with the utmost attention, since they are not simple tales, fairy stories or a result of mere imagination. Myths contain science and knowledge. By way of example, the regeneration of the liver shows the high medical knowledge of the physicians belonging to the School of Kos (a small, Greek island near the coast of what today is Turkey). These physicians had already pointed at what is the fundamental characteristic of the liver, namely its ability to regenerate continuously. In fact, liver cells regenerate every 3 to 4 weeks. This myth is thus based on scientific knowledge.

Let us go back to the tale by Aeschylus. At a certain point, the Chorus questions Prometheus about which of the two is more powerful: technology or nature. In order to understand this question correctly, one needs fully to embrace the thinking of the ancient Greeks. This implies breaking free of the Christian notion of nature which is inherent in us all, believers and non-believers.

In the Judeo-Christian culture, nature is the product of God's will and thus, as is true for all things created by will, nature presents a set of characteristics which, however, could have been different. Furthermore, nature created by God's will is then given to man so that he can both draw a livelihood from it and exercise his power over it. In *Genesis*, in fact, God entrusts Adam with dominion over the animals of the earth, the fish in the water and the birds in the sky. Nature is thus conceived as a product of God's will passed down to man.

This notion is inconceivable in the world of ancient Greece, since, in the eyes of the Greeks, nature is an unswerving entity ruled by an all powerful category: necessity (*anánke*). The laws of nature cannot undergo any change.

»This universe which no God and no man created – maintains Heraclitis – has always been, is and always will be unchangeable.« (fr. 30)

Hence, it is not the product of will, which can either be such or otherwise, and even less something that man can rule over. To quote Plato: »Petty man, do not think that this universe has been created for you. Rather, you will be just if you comply to the universal harmony.« (*Laws*, 903 c)

Therefore, whoever envisages the ancient Greeks – and Plato in particular – as the forerunners of the Christian culture has not understood either the Greeks or Christianity. An abyss lies between these two worlds.

In the Greek world, men must contemplate nature and try to capture its constant entities. It is on these constant entities that the order of their cities and the order of their souls will be founded. Nature, thus, represents the reference point for the polity and for the good governance of the soul, an area which today belongs to the realm of psychology.

56 In the Judeo- Christian culture, in which nature is given to man for him to rule, there is no contradiction between nature and technology, while in the Greek world, this contradiction is felt very strongly for, assuming that nature is unchangeable, what happens if it is modified by technology? Prometheus gives a deadpan reply to the Chorus: »*Téchne d'anánkes asthenestéra makró*,« technology is far weaker than necessity, which forces nature to remain unchangeable and its laws constant.

In *Antigone*, Sophocles narrates how a plough furrows the soil, but then the soil folds back into place again after its passage. Similarly, a ship sails the sea, but the waves in no time level it out, creating a dreamy calm. Hence, nature does not trespass the law of necessity, and technology never violates the law which governs nature. However, Prometheus's reply is correct only because at that time technology was hardly developed.

3.

Let us now skip 2000 years, from the age of Aeschylus to the 17th century, a time in which fields were still being tilled in exactly the same way as in the age of the ancient Greeks. Hence, from a technological perspective, nothing much had changed. True, Roman architecture and hydraulic engineering had made their impact, but it was natural slopes and natural energy resources that continued to be exploited. Similarly, in the field of medicine, drugs did not treat an illness but rather backed the natural course of recovery. In short, nature came first.

In 1600, however, something entirely new appeared: *modern science*. The names to refer to are Francis Bacon, Descartes and Galileo Galilei. According

to them, man should no longer follow the ancient Greeks, who limited themselves to contemplating nature in order to perceive its laws. A reverse process is needed, they maintain. Man should put forward hypotheses concerning nature, nature should undergo experiment and if it confirms the experiment, then *man's* hypotheses will be adopted as laws of nature. This is the scientific method, the basis of so-called modern science.

Two centuries later, Kant refers to that event as the »Copernican revolution«. Prior to Copernicus, the earth was believed to be at the centre of the universe. With Copernicus, however, the sun-earth relation is inverted: the sun becomes the centre of the universe, with the earth revolving around it. Kant also quotes two Italian names: Galileo Galilei and Evangelista Torricelli who, according to the philosopher of Königsberg, did not behave towards nature like two dutiful schoolboys, taking for granted whatever the teacher says, but rather like judges who make a defendant answer their questions. Nature has become the defendant, who answers man's questions and, if it confirms the hypotheses advanced by man, then these are adopted as »laws of nature«.

We need to be crystal clear on the following point: *science is the essence of humanism*. Humanism is not the literature surrounding man, it is not Lorenzo Valla's treatise *De dignitate hominis*, it is not art praising man. The essence of humanism is science because, as Descartes put it so well, it is through the scientific method that man becomes *dominator et possessor mundi*, master and ruler of the world. Man has found the method to interpret nature and organize it as he sees fit. In the light of the above, the distinction between human sciences and natural sciences appears rather naïve, inasmuch as it is modern science itself which grants man his superiority over nature.

At this stage, we need to clarify two points. When we speak of *science*, we should not envisage something »pure« in contrast to which *technology* is simply an application, either good or bad, depending on its use. Such a perception is based on the false conviction that technology is nothing more than the *application* of science, while in point of fact it represents its *essence*. This is not to say that no scientific research is possible without technology, but rather that science does not look at the world in order to contemplate it, but rather in order to manipulate and transform it. The scientific approach contains an inherent technical intention, which channels it in the direction of manipulability. Somehow, it is as if a poet and a carpenter were to go into the woods together. They would not see the same thing when looking at a tree: the carpenter would see furniture.

Let us consider now the second prejudice. True, there is a certain degree of inherent conflict between science and religion – between Zeus and Prometheus, the myths we mentioned earlier. However, it is relative conflict, much less important than the profound identity existing between science and theology.

Science is an off-shoot of medieval theology. In spite of the fact that science declares itself a-finalistic and proceeds on its way as if God did not exist, science is seeped with theological metaphors. Theology divided time into past, present and future and established that the past was evil (namely, original sin), the present redeeming (redemption through Christ followed by the good deeds of man) and the future salvation. Hence, past, present and future are not three homogeneous entities. This triad – this way of conceiving time – is the same as in science. In fact, science states that the past is evil since it represents ignorance, the present is research and the future is progress. Science has a theological mindset and it is therefore fair to say that the work of a scientist sits on a deeply theological foundation.

58 Francis Bacon can well be called witness to this in his work *Novum Organum* in which he very clearly states »science contributes to the redemption of man.« (*Novum Organum* § 52). Why so? Because, Bacon tells us, with the help of science man can reacquire the supernatural gift which Adam possessed before the original sin and, above all, because he can alleviate the suffering caused by the original sin. Suffering – as we all well remember – means *pain* (»in pain shall you bring forth children«) and *work* (»in toil shall you eat«). Science, or rather, »techno-science«, contributes to redemption by reducing the hardship of labour and the cruelty of pain. This, precisely, is the theological realm into which science was born.

What followed – this is still in 1600 – was a description and the envisioning of technological cities in readable works such as Francis Bacon's *The New Atlantis*, Thomas More's *Utopia* and Tommaso Campanella's *The City of the Sun*. Naturally, these were acts of imagination, since technology had not yet developed its application. Yes, fields were still being tilled as in ancient Greece.

4.

Two hundred years on, Hegel made two statements which were to prove crucial for the structuring of the technological age. In his *Science of Logic*, Hegel maintains that wealth will not in the future be determined by »goods«, but by »tools« insofar as »goods« are subject to consumption, while »tools« can produce new »goods«.

This seems obvious enough to us because we grew up in an industrial world followed by a technological one but, at the time, it was not at all as obvious. Suffice it to remember that only forty years earlier, Adam Smith, the founder of political economics with his renowned work *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, had declared that goods were the yardstick by which wealth was to be measured. Hegel, however, maintains that this will no longer be true and that wealth will be determined by tools and machines, by what produces and not by what is consumed.

Hegel's second decisive statement was the following: *quantitative* growth does not imply growth in terms of quantity only, it also implies a radical change in terms of *quality*. Hegel uses a very simple example to illustrate this: if a man plucks a hair from his head, he is a man with hair; if he plucks two hairs from his head, he is still a man with hair; if he plucks all his hair, he is bald. Hence, there is a change in terms of quality caused by the simple increase, in terms of quantity, of a gesture.

Marx uses Hegel's theorem to apply it to the field of economics. We are all accustomed to think of money as of a means to achieve given aims, i.e., to satisfy needs and produce goods. However, Marx argues, if money grows in terms of quantity to a point at which it becomes the *universal condition* required to meet whichever need or produce whichever goods, then, at that point, money ceases to be a *means* and becomes the main *end*. In order to achieve this end, it is necessary to decide whether to meet the needs and, to, what extent produce the goods. Thus, money is no longer a *means* but an *end*, and what used to be an end becomes a tool needed to achieve that end (money), which is still considered by most to be only a means.

Marx's argument can easily be applied to technology, too. Assuming that technology is the *universal condition* by which to achieve any given aim, it ceases to be a *means* and becomes the first and foremost end to achieve in order to be able to pursue all other aims.

About fifteen years ago, the Soviet Union collapsed. Very often this collapse is ascribed, somewhat naïvely, to »humanistic« reasons, such as the people's material living conditions or the lack of civil and political freedom. However, humanistic reasons are never the origin of historical collapses.

In the early 60s, the Soviet Union could avail itself of a technical device equally powerful as that of its rival, the American capitalistic world. At that time, whilst the Americans had yet to launch their satellite into space, the Soviet Union had already done so with Sputnik. The hypothesis of a collapse of the Soviet Union was out of question. Conversely, in the 80s, American tech-

nological equipment had developed to such an extent that it was beyond the reach of the Soviet Union, the proof being Michael Gorbachev pleading with Ronald Reagan not to set up a nuclear weapons' shield, since there was nothing with which the Soviets could counter it. At that point the Soviet Union was bound to collapse. As Emanuele Severino reminds us in his book *Il declino del capitalismo (The Decline of Capitalism)*¹, assuming that the aim, i.e. communism, can be achieved only through technology, should this fail, communism would lose ground.

Similarly, if technology becomes the *universal condition* by which to achieve any aim whatsoever, it (technology) ceases to be a »means« and becomes the foremost »end«, pursued by all since, without this end, it is impossible to achieve those ends that are perceived as the real ones, for example, global communism or global capitalism. All this has enormous anthropological consequences. For the sake of brevity, I shall confine myself to two areas only: politics and ethics.

60

5.

Basically, *politics* was invented by Plato and is, therefore, comparatively recent. Before politics there was tyranny. In Giacomo Marramao's *Dopo il leviatano*², the author maintains that politics can nowadays be compared to an ousted ruler, good only for ceremonial functions and for galvanizing and rallying emotions, identities and a sense of belonging. It is no longer the arena within which decisions are taken. This is due to the fact that politics depends on economics as far as decisions go and economics, when taking decisions in terms of investments, depends on availability and technical resources.

To argue that the only way to avoid Chinese competition is to improve our technology, hence investing in research, means to acknowledge the superiority of technology over economics, which in turn is based on the superiority of economics over politics. Thus, politics becomes the *representation* of decisions but no longer the *place* where decisions are taken. There is a danger in this for, as Plato reminds us, technology knows *how* to do things but not *whether* they have to be done and why they have to be done. This prompts the need, according to Plato, for that »art of government« (*basiliké techné*) represented by a politics fit to endow technology with the aims of its procedures. Nowadays, the

¹ Emanuele Severino, *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993.

² Giacomo Marramao, *Dopo il leviatano*, Bollati Boringhieri, Milano 2000.

relationship between technology and politics, with the latter supervising the former, has completely reversed.

There is more. Technology has also overturned the *structure of power* which, in the pre-technological world, was represented by a triangle of some sort. At the top were the decision makers – the sovereign's will, the law, power – at the bottom obedience/transgression, lawfulness/unlawfulness, citizens/subjects.

Technology no longer allows such a depiction of power. Technology grants power to whoever works within a system. Hence, as an example, it takes only 10 radar controllers to bring down the entire air traffic system, whilst a traditional strike would have to attract at least 80 – 90% of the workers of a given category to be considered successful.

We are thus confronted with a new power, inasmuch as technology calls for its sub-apparatuses to be coordinated in order to make things function smoothly, in a perfectly coordinated manner. It is sufficient for one small link in the chain to stop working for the whole system to come to a halt. This is how technology grants power to all who work within an apparatus, a power that the Americans have termed *no making power*.

To call for decision prone politicians, as was the fashion in Italy in Bettino Craxi's time and to some extent still is today, in the age of technology, is the least effective thing to do, precisely because, if a small interruption is by itself sufficient to bring the whole system to its knees, a politician needs to be an expert *broker* rather than a decision maker. Decisions are not compatible with the functionality of technology.

Furthermore, technology could determine the *end of democracy* (the conditional form is there because we are all enamoured of democracy, but the truth is, one could also argue its de facto demise). Technology, in fact, forces us to take a stand on issues on which we are no experts. Suffice it to recall the latest referendum on artificial insemination, or the nuclear power debate, or the GMO issue. In all the above cases, it is possible to give a qualified opinion provided one is either a doctor, a nuclear physicist, a molecular biologist or a genetic scientist, respectively. People who lack this specific expertise will take their stand based on »irrational« foundations, such as an ideological identification with a political party, a fascination for whoever appears more persuasive on TV shows, a fondness for a particular politician.

Plato would have defined this system, which nowadays can be referred to as »telecracy«, in terms of *rhetoric* or *Sophistycs*. What was rhetoric in Plato's time? Of the 35 dialogues that the Athenian philosopher left us, at least ten argue against rhetoricians and Sophists, that is to say, against those who gain

public approval not by means of rational reasoning, not by explaining how things really are, not by meting out skills, not by arguing their thesis, but rather, on emotional grounds, on the sophistication of parallelisms, on appealing to authority, on exercising emotional persuasion.

Plato argued that these had to be expelled from the city, since a democratic system could not be established so long as such mystificators of language and consensus existed. When we argue that telecracy could wipe out democracy, we are again raising Plato's issue concerning rhetoric and democracy. Today, we are in exactly the same situation, insofar as technology forces us to tackle issues that require far greater skill than we actually possess.

Let us examine now some considerations referring to *ethics*. Technology often confronts us with issues requiring »moral« decisions. But what sort of morality can possibly relate to technological and scientific events? The West has known basically three types of morality: *Christian morality*, with such an imposing history that the entire European judicial system has been built on it. It is a morality of *intention*, that is to say, in passing a judgment about a person, what matters is his/her *intention*. If a man deliberately *intended* to kill, then he is guilty, if he killed by mistake, that is, without *intending* to, it is a crime committed without malice aforethought, if it is the case of a previously planned crime, it is a wilful crime and, finally, if it is the case of a previously, but not sufficiently well planned crime, it is manslaughter, etc. In each single case the concept of intention is inherent, there is a reference to soul searching seen as a necessary means to enable us to judge how good and moral given behaviour is.

In this age of technology, an ethics of intention is not particularly needed. When confronted with a technological event whose outcome is potentially devastating, there is little use in knowing the intentions of those who caused it. In the case of the atomic bomb, what matters is its destructive potential, rather than the reason why Enrico Fermi and his friends decided to work on the project in the first place.

Next, there is a *secular morality* which, for the sake of brevity, one could summarise quoting Kant's very appropriate proposition: »man is an end, not a means«. This, too, is a morality of intention, although Kant does not base it on any theological reference, but solely on rational instruments. It is for this very reason that we can speak of *secular* morality. It is a morality that has never stood any chance of being implemented inasmuch as a man's existence, in our culture, especially, is justified in terms of his being functional, someone who produces something. Let us consider the case of an immigrant: the fact that he exists and that he might even have basic needs, does not *per se* justify his pres-

ence in our country. It does, however, if linked to a productive role. His presence is justified by his role as a producer of goods. In this respect, Marx gave proof of extraordinarily clear foresight with regard to the human condition in the age of technology. The inaccuracy of his forecast consisted in giving a lower estimate than what turned out to be the actual fact.

However, even if man were to be considered an end and not a means, the efficacy of this type of morality would still be limited. What does it mean that man is to be treated as an *end*? It means that everything else can be treated as a *means*. However, in this line of argument, is air a means or an end to be safeguarded in this age of technology? Is water a means or, in its turn, yet another end to be safeguarded? What about animals, plants, are they means or ends to be protected?

Neither of these two moralities, secular and Christian, has ever taken responsibility for the being of nature since, at the time, it was not necessary to do so. The population was low and nature was lush in comparison. The world population has today grown disproportionately, so much so as to put nature at risk. Confronted with the need to protect nature, we lack the ethical means to do so. Although legal measures exist, the perception that the act of polluting is a moral crime has not yet seeped into our moral conscience. Let us consider rape, for example. It is perceived as an immoral act by everyone, but not so pollution, hence secular morality is not up to the technological process.

In 1910, Max Weber advanced a moral theory which was picked up again in the 80s by a disciple of Heidegger, Hans Jonas: *responsibility ethics* (*Verantwortungsethik*). Max Weber says: we should not focus on the *intentions* of human actions but, rather, on their *consequences*. He goes on to add: »as long as the results are predictable«. Well then, it so happens that an inner trait of technology is to produce unpredictable results; the reason being that a scientist's mindset is not *finalistic* but *procedural*, i.e., a certain scientist might be doing research on a given molecule for 20 years and another scientist might be working on a different one altogether for 15 years. If something anthropologically useful comes out of the combination of these two pieces of research, then a useful return of some sort is obtained.

»Anthropologically useful« really means above all »economically useful«. Were it not so, the African plight of malaria and AIDS would have been overcome long ago. Instead, this has not happened because the »anthropological return« is not a scientist's all-important goal. His research work does not include usefulness, aim and purpose.

Maximum self-empowerment is techno-science's sole aim, proof being the unstoppable funding of nuclear power research. The nuclear powers can today destroy our planet 10,000 times over and yet this does not deter them from research aimed at perfecting the atomic bomb. The situation is utterly absurd; but it is precisely this aspect which reveals to us the characteristic of the technological and scientific apparatus, whose sole aim is its self-empowerment.

Moreover, there is no power controlling science because there is no power whose knowledge equals that of the scientific realm. Specialization has reached such high levels that special magazines for physicists are published in the US to explain to physicist A what physicist B is working on in a sufficiently simplified language to allow the two to understand each other. Considering such high levels of specialisation, who could possibly control this sphere?

The time for a technological takeover has not come yet, however. Economics still controls science insofar as it invests solely in research with a prompt economic return. Very soon, though, techno-science will break free, thanks to the fact that it is the highest form of rationality ever achieved by man.

64 Before the birth of technology, economics was the highest form of rationality, a supremacy passed on to technology owing to the fact that economics still suffers from a human passion: the *passion for money*, which is an irrational element from the point of view of perfect functionality and maximalisation of the means–end ratio. Hence, we can say that economics, spoilt by passion, a human passion, is a humanistic science, after all, although it still controls a non-humanistic skill called technology.

6.

The Second World War can well be said to mark the beginning of the age of technology. This is not because a technological society did not exist prior to that. Indeed, the full weight of technology had already been felt during the Industrial Revolution and was further enhanced by armed conflicts. However, it was during World War Two that technology developed to such an extent as to determine an *anthropological mutation*. The mindset forged in those years was to become the dominant model for all of us who live in the technological age.

The German philosopher, Günther Anders, who fled to the USA to escape Nazi persecution, is adamant on this point. Having found employment in a Ford car factory, he declared: My teacher, Martin Heidegger, taught me that man is »a shepherd of Being«. But it seems to me that here, instead, I am »a shepherd of machines« which display an ability, precision and intelligence ut-

terly superior to man, so much so as to make me feel a »Promethean shame« with regard to the process of mechanics.

Anders, a persecuted Jew, claims that Nazism forced a radical change on man's mindset; something which, according to him, is »more tragic than the slaughter of 6 million Jews.« What did he have in mind? Anders was referring to the transition from acting to simply doing: we *act* when we perform actions aimed at a given end, whilst we *do* when we carry out our task proficiently, regardless of its final aim which we do not know or, in the event that we do, for which we are not responsible.

During the Nüremberg trials, as well as during the Eichmann trial, whenever the generals were questioned regarding responsibility for their actions, they invariably answered: »I was simply following orders.« In the technological society such a reply could be perceived as perfectly correct. It is for this reason that Günther Anders goes so far as to claim that Nazism was a »provincial theatre« in which to experiment on the making of the age of technology. By means of this experiment, man has made the transition from *acting* to *doing*, from bearing responsibility for the final aims of acting to the mere undertaking of an either well or badly performed task: mere doing.

In her 170 interviews with Franz Stangl, commandant of the Treblinka death camp, Gitta Sereny asks one thing only: how could he have eliminated 5000 people a day and, above all, what were his feelings at the time? Franz Stangl does not appear to understand the question, repeating over and over again: »At 11:00 am 3000 people would arrive, they had to be eliminated by 3:00 pm, since another shipment of 2000 people was due to arrive and had to be eliminated by the following day. This procedure had been established by Wirth. It worked. Because it worked, it was irreversible. Carrying it out was my job.«

Günther Anders also wrote a 60-page-long letter to the American pilot who dropped the atomic bomb on Hiroshima. Anders' intent was to try and understand where he got the strength and motivation to do what he did: drop an atomic bomb on people he did not know and had never met, well aware of the consequences of his action. The pilot never replied to the letter, but some time later, in the course of an interview for a magazine, when asked what his possible answer could have been, he said: »*Nothing, it was my job.*« In other words, he considered himself a good pilot because he knew exactly how and when to press the button. All that was required of him was a *technical skill*. That was his »job« and he was responsible for nothing else.

The term »work« which carries such positive connotations, is very dangerous in this age of technology, because it limits responsibility to the faithful

execution of orders, hence the responsibility is *related to one's superior* and not at all to the *consequences of one's actions*.

If we were to visit a landmine factory, what should we call the people working there: »criminals« or »workers«? Eventually, we have to make up our mind, we must call them something. Perhaps, it would be more appropriate to refer to them as »workers«, for we can rest assured that, were they offered double the salary, they would be happy to go and work for a food company. Yet again, we are faced with a remarkable unconcern for the final aim of a »job«.

When, twenty years ago, an Italian bank was involved in an arms dealing scandal with Saddam Hussein, were the bank employees guilty? Obviously not. What about the employees and stockholders of a US telephone company which – as was later revealed – contributed to the coup in Chile, were they all guilty? Also in this case the answer is no.

66 Are we to be held responsible for the final aims of those industries we finance when investing in the stock exchange? No, because technology pushes us into focusing solely on that restricted area that lies between our investment and the subsequent profit. That is where our responsibility ends. Indeed, this denotes the transition from *action* to simple *doing*. This is the age of technology, as the president of the United States himself reminds us each time he declares we will remain in Iraq until the job is done, as if it were simply a task with no final responsibilities attached, thus giving proof of complete lack of responsibility in terms of what is actually occurring on the ground.

7.

Martin Heidegger, perhaps on account of his partiality towards the Nazi ideology, having witnessed the »provincial theatre« mentioned by Günther Anders, was early in understanding the age of technology. He wrote the following: »What is really disquieting is not the fact that the world will be completely taken over by technology. Far more disquieting is the fact that man is not ready for this radical change. Far more disquieting is the fact that man is as yet unable to use his meditative thinking in order to cope properly with what is emerging from our age.«³

As it is, the only thinking available to man is what Heidegger refers to as »calculating (*Denken als Rechnen*)«, fit solely to make sums, respond to profit and gain, operate only in that small space that separates the means from the ends so as to be as cost-effective as possible. Beauty also fits into this mould,

³ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen 1959, p. 25.

for this, indeed, is what happens to a work of art when it is put on the market, the market being a realm of estimates and calculations. It appears that art has no value per se, unless it is »mercantile« and thus, »computable«. Hence, we no longer know what makes something »beautiful«, »good«, »right«, »virtuous«, »holy«, »true«.

There is still some free thinking out there, but it is merely a pastime, a Sunday afternoon diversion. It has no real impact on what is going on in the world, a world where profit and the maximalisation of the means-ends relation are pivotal.

Technology brings a radical change to the way we structure our thought because, despite the fact that machines are manmade, they imply an objectification of human intelligence that is far greater than the capacity of an individual. A computer's memory is definitely bigger than ours. Although it is a »stupid« memory, by making use of it, it turns our thought from »problem solving« as it has always been, into a »single track« one, following the 1/0 grid which makes us give »yes/no« answers or a »don't know« at most.

It is no coincidence that human thought evolved precisely when it got beyond this stage. Primitive thought was based on the binominal concept of light and dark, day and night, earth and sky. At the beginning of mankind, there were only two parameters. Then man began to think in a more problematic and complex way. Nowadays, this way of thinking is imploding into one-track logic again, the same as is found in TV quiz shows – which, incidentally, influence even the news – in final exams and even in university entry tests.

The argument according to which technology is either good or bad, depending on its use, is also groundless, because what changes us is the fact that we use technology, regardless of whether we put it to a good or bad end. The very fact of using it changes us. Chatting on-line means undergoing a change in the way we relate to our friends, because there is a difference between having a conversation on-line and having it face to face. If our children watch TV for four or more hours a day, their way of thinking and feeling is bound to change, regardless of whether it is a good or a bad TV programme. Long exposure is sufficient.

Our emotions also undergo a remarkable change. Our psyche responds to its surroundings (*Um-welt*), those into which we were born and in which we cultivate our relationships. The media, instead, expose us to the troubles of the entire world (*Welt*). How are we supposed to cope? If my brother dies, I weep, if my neighbour dies, I express my sympathy to his family, if I am told that eight children die every second from starvation in the world, well, I am afraid

this information is mere statistics in my eyes: I no longer respond because I am faced with events that go beyond my capacity of emotional perception. What is »too big« leaves me cold. In order to avoid contact with my helplessness, I repress the information. Hence, we cannot even cope emotionally with the event that is technology.

Yet again, we are faced with the fact that technology is no longer a means at man's disposal but, rather, the *environment* within which man also undergoes change. Hence, technology can mark that absolutely new and maybe irreversible stage in history in which the question ceases to be: »What can man do with technology?«, but rather: »What can technology do to man?«.

Translated by Nada Pretnar

MEHRSTIMMIGES EUROPA

Europa ist ein hybrides Gebilde, weder ein Land mit eigener Sprache, noch ein souveräner Staat oder Staatenbund, noch ein geographisch fest umrissener Kontinent, noch eine homogene Kultur. Ebensovienig steht fest, was Europäisierung bedeutet. Ist Europa eine Zwischenstation auf dem Weg von der Nation zum Weltstaat, so daß die Europäisierung lediglich einen neuen Integrationsschub bewirkt? Die Mehrstimmigkeit Europas, die wir im folgenden hervorheben, zielt ab auf eine Fremdheit im Innern wie nach außen, ohne die eine jede Eigenheit sich abzuflachen droht.¹

69

»Wir guten Europäer«

Die Fremdheit zeigt sich schon darin, wie wir von Europa sprechen. Beginnen wir mit einer Kostprobe. In Nietzsches 1886 erschienener Schrift *Jenseits von Gut und Böse* findet sich ein Kapitel »Völker und Vaterländer«.² Darin wendet sich der Autor gegen die Verdummung durch den grassieren-

¹ Zur Konzeption des Fremden, die den folgenden Überlegungen zugrunde liegt, verweise ich auf meine folgenden Schriften: *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, ³1998 (slowen. Üb.: Nova revija, Ljubljana 1998; tschech. Üb.: Ed Oikúmené, Prag 1998); *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997 (poln. Üb.: Oficyna Naukowa, Warschau 2002; ukrain. Üb.: PPS, Kyiw 2004; serb. Üb.: Stilos, Novi Sad 2005); *Verfremdung der Moderne*, Wallstein, Göttingen 2001 (ital. Üb.: Città Aperta, Troina 2005; slowen. Üb.: Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2006); *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006.

² Vgl. zum folgenden Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*. Bd. 5, G. Colli, M. Montinari (Hg.), Berlin 1980, S. 180–183, 192, 200–203.

den »Nationalitäts-Wahnsinn« seiner Zeit und gegen »atavistische Fälle von Vaterländerei und Schollenkleberei«. Seine Invektiven richten sich allerdings auch gegen das, was er in der »demokratischen Bewegung Europas« sich anbahnen sieht, nämlich eine »Ausgleichung und Vermittelmässigung der Menschen«, seine Verwandlung in ein »nützliches arbeitsames, vielfach brauchbares und anstelliges Herdenthier Mensch«, dem er den »starken Menschen« entgegenstellt. Dämpfen wir den elitären Ton dieser Äußerungen, so bleiben die Anzeichen eines Normalisierungstrends, der »dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krummen« den Garaus macht. Der Blick des Diagnostikers läßt keinen Raum für völkische Idiosynkrasien: »Jedes Volk hat seine eigne Tartüfferie und heißt sie seine Tugenden. – Das Beste, was man ist, kennt man nicht, – kann man nicht kennen.« Selbsterkenntnis gedeiht nur in der Selbstverfremdung. Der Hinweis auf deutsch-französische Familienfehden und das Bekenntnis eines »Mittelländlers«, der seinen Ort zwischen Norden und Süden sucht, tragen ebenso zu dieser Verfremdung bei wie die Durchforschung der eigenen Kultur. Zum »nationalen Nervenfieber« zählt Nietzsche den bis in die eigene Familie vorgedrungenen Antisemitismus, der uns vergessen läßt, wieviel Europa den Juden schuldet, darunter »Verführungen zum Leben, in deren Nachschimmer heute der Himmel unsrer europäischen Cultur, der Abend-Himmel, glüht – vielleicht verglüht«. Das Europa, das eins werden will, wartet auf »Europäer der Zukunft«, die sich nicht an das überkommene Erbe klammern wie an einen Rettungsanker, es aber auch nicht in den Wind schlagen.

Ein halbes Jahrhundert später, in einem Augenblick, da einige von Nietzsches düsteren Prognosen in Erfüllung zu gehen beginnen, nimmt Husserl die Europa-Parole auf. Kurz nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten, die auch ihn als gebürtigen Juden aus der Universität verbannte, spricht er in Wien über die »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«; dieser Vortrag enthält die Keimidee zu seinem 1935 in Belgrad erschienenen *Krisis*-Fragment. Der Text endet mit beschwörenden Worten: »Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als »gute Europäer« in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut...«³ Das Pathos dieser Worte mag heute fremd klingen, doch würde das Feuer, das darin brennt, in administrativen Maßnahmen, Rechtsanpassungen und technischen Netzwerken ersticken, so wäre von Europa weltweit nicht mehr viel Neues zu erwarten. Nehmen wir also die Rede vom »guten Europä-

³ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), M. Nijhoff, Den Haag 1954, S. 348.

er« beim Wort; die schlichte Redeweise verrät uns vieles von der Mehrstimmigkeit Europas, der unser Augenmerk gilt.

Ich im Wir, Wir im Ich

Wenn es bei Nietzsche heißt: »Wir guten Europäer«, so bedeutet dies eine wechselseitige Implikation von Ich und Wir. Der Philosoph *spricht nicht über* Europäer, ohne *sich selbst* darin einzubeziehen. Europa ist für ihn kein bloßer Gegenstand. Andererseits *spricht* Europa *nicht selbst*, als gäbe es unabhängige Instanzen namens Volk, Vaterland, Europa oder Menschheit. Mit der Ablösung des Wir von dem, der ›wir‹ sagt, verschwindet der Ort der Rede und der Widerrede in den Nebeln künstlicher Mythologien und politischer Ideologien. Mit ›dem Volk‹ oder mit ›der Kultur‹ läßt sich kein Dialog führen.

Ich und Wir im Widerstreit

Gehen wir statt dessen mit Norbert Elias von einer *Wir-Ich-Identität* aus, so schließt dies nicht aus, daß der Akzent einmal auf dem Wir, das andere Mal auf dem Ich liegt. Wird die Balance gestört, so kommt es einerseits zu einem ichschwachen Wir, andererseits zu einem wirschwachen Ich.⁴ Seitdem zu Beginn der Neuzeit ein deutlicher Individualisierungsschub eingesetzt hat, entwickelt sich ein Einigungssog, der die Einigung der Nation, die Bildung einer Europäischen Union, eines Völkerbunds und der Vereinten Nationen vorantreibt. Bei den europäischen Einigungsbestrebungen hat die konfessionelle und nationale Zerrissenheit, die sich lange Zeit in kriegerischer Gewalt entlud, eine entscheidende Rolle gespielt. Polarisierende Kontraste wie die zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen Regionalität und Universalität und ihre Verbindung mit einer wechselnden Gewichtung der Vergangenheit und der Zukunft üben bis heute ihre Wirkung aus und prägen das politische Parteienspektrum. Doch der Einheitszog trifft auf eine Gegenströmung. Je weiter die Einheitsinstanz sich vom jeweiligen Lebenszusammenhang entfernt und – wie in Kafkas *Schloß* – in eine schwer zugängliche Ferne rückt, um so mehr läßt die *Integrations-* und *Bindkraft* des Wir nach. Konkrete Lebenshorizonte sind durch formale Gesetzesrahmen, bürokratische Verordnungen und technologische Netzwerke nicht zu ersetzen. Elias weist darauf hin, daß – bisher wenigstens – die Aussage »Ich bin ein Franzose« oder »Ich bin ein Deutscher« einen ungleich stärkeren Gefühls-

⁴ Vgl. Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, S. 238 f.; ein völlig »wirloses Ich« (S. 265) ist allerdings nicht mehr als ein cartesianisches Konstrukt.

wert aufweist wie die Aussage »Ich bin ein englischer, französischer, deutscher Europäer«,⁵ ganz zu schweigen von einem Menschheits-Wir, das für die meisten von uns auf der Landkarte der Emotionen einen weißen Fleck darstellt⁶ oder aber im diffusen Narzißmus eines »ozeanischen Gefühls« untergeht. Die »Sinnentleerung«, auf die Elias sich ähnlich wie Husserl beruft und die sich bis zu einem Gefühl des kollektiven Selbstverlusts steigern kann,⁷ hat zur Folge, daß man sich an ältere Wir-Formen anklammert oder zu ihnen zurückkehrt, da sie einen größeren Halt und mehr Wärme versprechen. Fundamentalismus und Fanatismus gehören zu dem, was Nietzsche als reaktives Denken brandmarkt; aus der Verunsicherung entspringt ein »katastrophales Verhalten«, das ungeordnet, wechselnd und widerspruchsvoll abläuft.⁸ Es ist fraglich, ob es sich um bloße Wachstumsstörungen handelt und ob die jeweils höhere »Überlebenseinheit«, letzten Endes die der Menschheit, diese »Nachhinkeffekte« zu beseitigen vermag, wie Elias es für möglich hält. Eine vollendete Integration scheidet meines Erachtens an einer radikalen Fremdheit, die es nicht mit bloßer Integration und Desintegration zu tun hat, sondern mit Momenten des nicht oder nur gewaltsam Integrierbaren, die sich in dem Widerstreit von Ich und Wir bemerkbar machen.

72

Verdoppelung des Ich

Das Ich dessen, der »wir gute Europäer« sagt, fügt sich schon deshalb nicht nahtlos in das Wir ein, weil es sich selbst verdoppelt. Wie die Linguistik uns lehrt, stellt sich das Ich zwiefach dar, als *Ich des Aussageereignisses* (*énonciation*), das in diesem Falle sich und die Anderen unter dem Titel des Europäers zu Wort kommen läßt, und als *Ich des Aussagegehaltes* (*énoncé*), das zusammen mit den übrigen Europäern zum Gegenstand der Rede gehört. Das *performative* Ich des Sprechereignisses bildet den sozialen Nullpunkt, dem ein Bezugsfeld entspringt, während das *integrative* Ich sich als Glied in die entsprechende Sozietät einfügt.⁹ Das sprechende Ich ist *singulär*, während das besprochene

⁵ Ibid., S. 300.

⁶ Ibid., S. 270.

⁷ Ibid., S. 296–299.

⁸ Dazu aus klinischer Perspektive Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, M. Nijhoff, Den Haag 1934, S. 23 f.

⁹ Husserl unterscheidet in ähnlichem Zusammenhang zwischen einem undeklinierbaren »Ur-Ich« und einem Ich, das sich sozusagen dekliniert und damit zu einem sozialen Glied wird. Vgl. *Krisis* (wie Anm. 3), S. 188. Karl Bühler rechnet das Ich zur Origo, dem Nullpunkt eines Zeigfeldes, so daß das Ich *sich zeigt*, bevor es symbolisch *bezeichnet* wird. Vgl. *Sprachtheorie*, G. Fischer, Stuttgart – New York 1982, S. 102. Da es uns hier einzig auf die Ichverdoppelung ankommt, können wir von der Fragwürdigkeit der transzendentalen Egozentrik absehen.

Ich, das wir mit James und Mead auch als Mich bezeichnen können, als *partikular* zu bezeichnen ist. Gemessen an der Person, dem Deutschen oder dem Europäer überhaupt ist diese Person, diese Deutsche oder dieser Europäer eine Besonderheit. Singularität in all ihren Formen bedeutet dann kein wirloses Ich, sondern die Tatsache, daß jeder von uns mehr ist als das bloße Glied einer Gruppe. Die Partikularität entspringt der Ein- oder Unterordnung, die Singularität der Abweichung.

Eigene und fremde Stimme

Wenn jemand wie Nietzsche ›ich‹ sagt, so wird darin eine Stimme laut. Das Lautwerden ist ein Sprechereignis, das im Gesagten des Wortlautes oder im Geschriebenen der Schriftzüge nicht aufgeht. *Phoné* bedeutet mehr als *Logos*, mehr also als eine Rede, die sich auf Gründe stützt und deren Resultate weitergegeben werden können. An dieser Stelle stoßen wir auf die Urdifferenz von *Eigenem und Fremdem*. Vor und in aller gesprochenen Stimme ist die Stimme gehörte Stimme. Die Verfremdung der Stimme beginnt mit der eigenen Stimme. Wir hören uns sprechen wie durch ein Echo, in dem die eigenen Laute widerhallen. Eben deshalb ist das Individuum keine unteilbare Einheit, sondern ein *dividuum*.¹⁰ Mit dem Sichsprechenhören ist dem Reden ein Keim des Fremden eingepflanzt. Die Sprache, die ich als *native speaker* spreche, zeigt von Anfang an Züge einer Fremdsprache, die von anderen gesprochen wird, bevor ich sie spreche. Die angebliche Reinheit der eigenen Rasse, des eigenen Volkes, der eigenen Kultur ist ein Phantasma, das sich bis zum Reinheitswahn steigern kann, mit all den politischen Folgen, die wir nur zu gut kennen.

Die Singularität der eigenen Stimme beruht drauf, daß sie nicht zu ersetzen ist. Ich selbst bin gefragt und kein anderer. So besteht Sokrates unentwegt darauf, daß seine Partner sich nicht auf das hinausreden, was die Leute sagen, sondern selbst antworten. Die Singularität tritt ihrerseits im Plural auf, in wechselseitiger Abweichung und Fremdheit. Abzählbar ist nur die Stimme, die einer abgibt, nicht die Stimme, mit der jemand sich zu erkennen gibt. Sätze wie jene, daß Abgeordnete nur ihrem Gewissen verantwortlich sind, haben die ganz elementare Bedeutung, daß niemand seiner Stimme entfliehen kann. Die Eigenheit der Stimme geht nicht nur jedem Abstimmungsverfahren voraus, sondern auch der Übereinstimmung. Die Eigenstimme geht niemals darin auf wie in dem gemeinsamen Absingen der Nationalhymne. Wer einstimmt, stimmt nicht schon überein. Die praktische Frage, ob in bestimmten Gremien

¹⁰ Vgl. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Aph. 57.

Einstimmigkeit verlangt wird oder die Stimmenmehrheit genügt, rühren an einen Punkt, der die politische Pragmatik sprengt. Auch in der Politik finden sich Funken des Sokratischen. Gemeint ist jener Sokrates, den Platon als *Atopos* bezeichnet, als einen Ortlosen, der auch in der Polis nie ganz und gar an seinem Ort ist. Mehrstimmigkeit besagt, daß es nicht bloß viele Stimmen gibt, sondern immerzu *eine Stimme zuviel*, die nicht in der allgemeinen Rechnung aufgeht.

Zwischen uns

74 Mit der Differenz von Eigenem und Fremdem betreten wir den Boden des Dialogs, der seine Bedeutung dem verdankt, was zwischen uns geschieht. An wen richtet sich Nietzsches Appell, wenn er von uns »guten Europäern« spricht, etwa an Alle und Keinen wie die Reden Zarathustras? Jedenfalls betritt auch er das Zwischenreich des Dialogs, in dem nicht einer allein und auch nicht der Autor den Ton angibt. Das Zwischen betrifft aber nicht nur den *Dia-log* oder den *entre-tien*, sondern auch das *Inter*, das in neuen Wortprägungen wie *Inter-subjektivität*, *Inter-nationalität* und *Inter-kulturalität* seinen Ausdruck findet.¹¹ Nehmen wir die Interkulturalität, die in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist. Die Konzeption der Interkulturalität entfaltet ihre Stoßkraft in zwei Richtungen. Sie richtet sich einerseits gegen einen *Monokulturalismus*, der ein einziges Zentrum ansetzt und dieses Zentrum usurpiert wie in allen Formen von Ethnozentrismus, einschließlich der aufgeklärten Form eines Eurozentrismus.¹² Sie richtet sich aber auch gegen eine *Multikulturalität*, in der das eine Zentrum durch viele Zentren ersetzt wird. Die Annahme, daß es viele Kulturen gibt, ist ebenso wahr und trivial wie die Annahme, daß es viele Sprachen gibt.¹³ Die Frage ist nur, ob es angeht, mit dem Nebeneinander

¹¹ Daß der Terminus ›Intersubjektivität‹ auf Husserl zurückgeht, ist bekannt, aber bei ihm findet sich auch schon der Hinweis auf die ›Interkulturalität‹. In einem Nachlaßtext von 1931 spricht er nicht nur von eigener und fremder »Heimwelt« und vom »Zwischenheimatlichen«, sondern auch von »internationaler, interkultureller Erfahrung« (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 3. Teil (Husserliana XV), M. Nijhoff, Den Haag 1973).

¹² Vgl. vom Verf. *Topographie des Fremden* (wie Anm. 1), Kap. 6: »Europa angesichts des Fremden« sowie eine großangelegte Untersuchung von: Iris Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, W. Fink, München 2005.

¹³ Kultur wird hier stets im weiten Sinne verstanden als das, was Menschen aus sich und aus den Dingen machen und was ihnen dabei widerfährt; darin eingeschlossen sind Politik und Technik. Die Entgegensetzung von Kultur und Zivilisation gehört selbst einer bestimmten kulturellen Konstellation an. Zur Problematik der gegenwärtigen kulturphilosophischen und kulturwissenschaftlichen Konjunktur vgl. *Verfremdung der Moderne* (wie Anm. 1), Kap. IV.

verschiedener Kulturen und Nationen zu beginnen, um von da aus Vergleiche anzustellen oder einen Ausgleich zu suchen. Am Anfang steht nämlich weder eine Einheit noch eine Vielheit, sondern eine Differenz. Es handelt sich um die Differenz von Heimat und Fremde, von Vaterland und Ausland, von Eigenkultur und Fremdkultur, die der Differenz von Muttersprache und Fremdsprache ähnelt. Differenzen dieser Art sind nicht durch einen Prozeß der Vereinigung und Vereinheitlichung aufzuheben, sie rufen vielmehr nach einer Übersetzung, die – wie Heidegger in einem Wortspiel formuliert – sowohl ein Übersetzen wie ein Übersetzen vom fremden zum eigenen Ufer bedeutet.¹⁴ »Das Eigene muß so gelernt sein wie das Fremde,« bemerkt Hölderlin, und so gilt auch: »Wir lernen nichts schwerer als das Nationelle frei gebrauchen.«¹⁵ Das Fremde in uns und außer uns wird niemals völlig gelernt, so wie es keine völlig adäquate Übersetzung gibt. Das Zwischen ist nicht nur Ausgangspunkt jeder Fremderfahrung, sondern auch deren Medium.

Das Zwischen läßt sich beschreiben als ein *Geflecht*, als ein Ineinander von Eigenem und Fremdem, das eine völlige Deckung ebenso ausschließt wie die völlige Disparatheit. Hören wir, was wiederum der Soziologe Norbert Elias zu sagen hat: »Es gibt in einem solchen Geflecht viele einzelne Fäden, die miteinander verbunden sind. Dennoch ist weder das Ganze dieses Geflechts noch die Gestalt, die der einzelne Faden darin erhält, von einem Faden allein oder auch von allen einzelnen Fäden für sich zu verstehen, sondern ausschließlich von ihrer Verbindung her, von ihrer Beziehung zueinander.«¹⁶ In einem solchen Geflecht begegnet uns ein Mehr oder Weniger an Fremdheit. Es gibt verschiedene Grade der Verwandtschaft, wie wir dies aus dem Bereich der Sprache kennen, wo das Holländische dem Deutschen näher steht als das Slowenische und dieses dem Russischen näher als dem Französischen oder gar dem Chinesischen. Sprachliche Verwandtschaften verweisen auf *Nachbarschaftsbeziehungen*, die geographisch, geopolitisch, aber auch historisch geprägt sind. Wie ambivalent diese Beziehungen sind, zeigt nicht sich nur im Verhältnis zwischen Frankreich und Deutschland, das zeitweise zu einer Erbfeindschaft ausartete, sondern in besonderem Maße auf dem Balkan, wo Reichsgrenzen und Völker-

¹⁴ Siehe Martin Heidegger, *Heraklit* (GA 55), V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, S. 447 f.

¹⁵ So Hölderlin in einem Brief an seinen Freund Böhlendorff vom 4. 12. 1801.

¹⁶ Vgl. *Die Gesellschaft der Individuen* (wie Anm. 4), S. 1987. Der Text, dem dieses Zitat entstammt, entstand Ende der Dreißiger Jahre in der Emigration. Darin finden sich Spuren von Husserl, bei dem Elias studiert hat; denn auch Husserl spricht von einem »Ineinander« eigener und fremder Intentionen (vgl. etwa *Krisis* (wie Anm. 3), S. 258 f.). Beim späten Maurice Merleau-Ponty kehrt dieses Motiv wieder als *entrelacs*, *entrelacement*, *chiasma* oder *chiasme*. Vgl. dazu vom Verf. *Topographie des Fremden* (wie Anm. 1), Kap. 4–5.

grenzen sich lange Zeit überlagerten und sich intime Feindschaften entwickeln, wie man sie aus Familien kennt. Selbst die Brücke über die Drina, die Ivo Andrić zum Helden seines berühmten Romans gemacht hat, verbindet nicht nur, sie trennt auch. In Europa haben sich alte Grenzverläufe längst nach innen verlagert, so wenn die Türken *vor* Wien durch Türken *in* Wien ersetzt wurden. Das institutionelle Gebäude der europäischen Union ruht also auf einem Geflecht, das nicht aus diskreten Einheiten besteht, sondern eine Gemengelage bildet, die sich nicht durch bloße Beschlüsse und Verträge akkommodieren läßt. Insofern sind Austauschaktionen wie der Jugendaustausch, Partnerbeziehungen zwischen Städten, auch Studienaufenthalte und Reisekontakte von besonderer Bedeutung, um vorgefaßte Meinungen durch leibhaftige Erfahrung zu ersetzen. Allerdings genügt schon eine Vorortfahrt nach Berlin-Neukölln oder in die Pariser Banlieue, um eingeborene Europäer einem gehörigen Maß an Fremdheit auszusetzen. Konkrete Begegnungen, die sich durch das inter- und intrakulturelle Gewirr ihren Weg bahnen, finden keinen Ersatz in Organisationen auf höherer Ebene, die lediglich Rahmenbedingungen schaffen oder symbolische Zeichen setzen.

76

Stellvertretung

Die europäische Mehrstimmigkeit tritt auf besondere Weise zutage, wenn wir uns klar machen, wie Nietzsche von »guten Europäern« spricht. Er tut dies auf deutsch, aber zugleich als jemand, der unter der Deuschtümelei seiner Zeit leidet und nicht zögert, sich unter dem Namen Nietzky polnische Vorfahren anzudichten.¹⁷ Daß er in seine europäischen Reflexionen französische, italienische und englische Varianten einflacht, ergibt sich geradezu von selbst. Dennoch sieht er sich genötigt, als deutscher Autor von *Europa* zu sprechen und nicht etwa von *Europe*, *Evropa* oder dem sagenhaften Εὐρώπη. Der Name selbst gleicht einem Gesicht, das seine Züge wechseln kann, aber jeweils bestimmte Züge annehmen muß; würden alle Züge ausgelöscht, so wäre das Gesicht selbst ausgelöscht (*ef-facé*).

Die Sprechweise, die bis in die Wortwahl hinein plural angelegt ist, führt uns zu der Frage, was ein intra- oder interkultureller Dialog überhaupt besagen kann. Wenn wir uns von der Vorstellung lösen, Kulturen träten auf der Weltbühne auf wie Figuren im Theater, so enden wir bei einer *Fürsprache* und bei *Fürsprechern* im wörtlichen Sinne. *Für* andere und nicht bloß *mit* anderen

¹⁷ Vgl. die entsprechenden Zeugnisse in Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie. Bd. 1*, dtv, München – Wien 1981, S. 26 f.

sprechen heißt, daß man anstelle von anderen spricht.¹⁸ Die Stellvertretung oder Repräsentanz gehört ebenfalls zu den Grundelementen des Dialogs. Folglich sind es nicht Kulturen, die einen Dialog führen, sondern deren Vertreter.

Doch bevor wir die Höhen institutioneller Repräsentationen erklimmen, sollten wir das Vorfeld erkunden, das wiederum in die Niederungen der Erfahrung führt. Auf einer ersten Stufe begegnet uns die *Verkörperung* eines Kollektivs im Einzelnen. Das beginnt mit der kindlichen Einbettung in ein familiäres, nachbarschaftliches Milieu, das jederzeit kulturell durchtränkt ist. Die Anderen sprechen *aus mir*, bevor ich mit ihnen und über sie spreche. Darin bekundet sich die Tiefenlage eigener Tradition, die wir uns ebensowenig aussuchen können wie den eigenen Leib oder die Vorfahren. Auf einer zweiten Stufe stoßen wir auf *typische Vertreter* eines Wir, so wenn jemand sich benimmt, wie wir es von einem gewöhnlichen Deutschen, Franzosen oder von einem Europäer erwarten. Der soziale Habitus, in dem sich eine bestimmte Kultur verkörpert, ist bis zu einem gewissen Grad erworben und übernommen, er kann sich verändern, und wir können zeitweilig mit ihm spielen wie ein Schauspieler, der den Geizigen auf die Bühne bringt. Die Typik wird besonders auffällig, wenn jemand sich daneben benimmt und Anstoß erregt wie ein Hooligan. Auf einer dritten Stufe tritt jemand ausdrücklich als *Stellvertreter* in Erscheinung, indem er im Namen anderer spricht, sei es als Vormund, als Anwalt, als Abgeordneter oder als gewählter Präsident. Solche Vertreterrollen können vererbt werden wie in traditionellen Gesellschaften, sie können usurpiert werden wie in Diktaturen, und sie können schließlich durch Wahlen legitimiert werden, wie wir es von Demokratien erwarten. Delegierte laufen ständig Gefahr, die eigene Stimme mit den Stimmen der von ihnen Vertretenen zu vermengen und indirekt für sich selbst zu sprechen, wenn sie für andere zu sprechen vorgeben. Wir stoßen hier wiederum auf eine Selbstverdoppelung des Ich, nämlich eine Verdoppelung in vertretendes und vertretenes Ich; als vertretenes Ich ist auch der Stellvertreter nur einer unter anderen.

Das Wir der »guten Europäer« gewinnt seine vollen Konturen erst in der Konfrontation mit einem *Ihr*, das aus Vertretern einer *außereuropäischen Kultur* besteht. Dabei kommt es nicht darauf an, ob dies im eigenen Land geschieht oder im Ausland, da kulturelle Grenzen weniger denn je mit Landesgrenzen zusammenfallen. Sobald es zu einem interkulturellen Austausch kommt, verwandelt sich das inklusive Wir, das Nietzsche für sich in Anspruch nimmt, in

¹⁸ Vgl. ausführlicher dazu vom Verf. »An Stelle von...«, in: Kathrin Busch, Iris Därmann, »pathos«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, transcript, Bielefeld 2007.

ein *exklusives Wir*. Selbst dieser Austausch spielt sich in einem Zwischenfeld ab, ohne welches es keine Interkulturalität gäbe. Doch einen Dialog zwischen Kulturen oder innerhalb einer Kultur, bei dem offizielle Kulturvertreter sich gegenüber treten wie die befugten Vertreter eines Staates oder einer Kirche, kann es strenggenommen nicht geben, da Kulturen keine offizielle Mitgliedschaft zulassen. Kulturbereiche betritt man wie Landschaften, nicht wie Territorien, an deren Grenzen Grenzwächter, Grenzsteine oder Schlagbäume stehen. Man kann eine Lebensform übernehmen und einer Lebenswelt zugehören, aber man kann nicht in sie aufgenommen werden wie in einen Verein oder in eine Bürgerschaft. So können Kulturen auch keinen Vertrag miteinander schließen, dies können nur Kulturpolitiker oder Funktionäre. Daraus folgt, daß es *gelebte Kulturen* gibt, die Institutionen mit Leben erfüllen, ohne selbst institutionelle Formen anzunehmen. Jede lebendige Kultur hat Züge einer *culture sauvage*, in der wir nicht völlig heimisch sind. Wird Europa ausschließlich auf der Ebene offizieller Kontakte und Verträge angesiedelt, so bleibt es bei einem Europa in den Köpfen, das nur kalkulierte Einsätze zuläßt. Ein leibhaftiges Europa, dem man sich auf Gedeih und Verderb zugehörig fühlt, kommt so nicht zustande. Daher rührt die Enttäuschung derer, die längst formaliter als *Citoyen* anerkannt sind, sich aber im eigenen Land als Fremde fühlen, da sie aufgrund beschränkter Lebenschancen nicht wirklich dazu gehören.

78

Obwohl Nietzsche durchaus politische Dimensionen in seine Reflexionen einbezieht, legt er das Gewicht auf Europas Kultur. Offensichtlich neigt er dazu, die Gleichheitsidee der »demokratischen Bewegung« zu sehr mit ihren gleichmacherischen Nebeneffekten zu identifizieren, doch gewiß hat er recht, wenn er sich weigert, die Parole »wir guten Europäer« mit einer Parole wie »wir guten deutschen oder europäischen Staatsbürger« gleichzusetzen. Erst recht gilt dies für parodistische Refrains wie »wir geschickten *global players*« oder »wir wertbewußten *share holders*«. Der kulturüberschreitende Globalismus stellt uns vor Fragen, die wir nur streifen können. Es möge der Hinweis genügen, daß alle *Drittinstanzen*, seien sie politischer, rechtlicher, ökonomischer, finanzieller oder technologischer Art, nur in kulturelle und interkulturelle Erfahrungen eingreifen, sie aber nicht in höhere Einheiten integrieren können. Auch die Universalisierung von Normen führt nicht zu einem Universum, in dem wir alle leben, sie führt höchstens zu universalen Regelungen, denen wir alle unterliegen. Die Menschheit läßt sich nicht in eine universale Institution überführen, fassen läßt sie sich nur als offener *Menschheitshorizont*, der die Urscheidung in Eigenes und Fremdes nicht aufhebt. Ein Horizont ist mit da als wandernde Grenzlinie, nicht als Verheißung eines Ganzen. In diesem Sinne

bedeutet Europa keine bloße Zwischenstation auf dem Weg zu einem Weltstaat, sondern eine spezifische Antwort auf Herausforderungen, die weniger denn je an den Grenzen der eigenen Lebenswelt haltmachen. Die intrakulturelle Mehrstimmigkeit setzt sich fort in einer interkulturellen Mehrstimmigkeit, die sich nur um den Preis einer globalen Monotonie in eine Welteinheit überführen läßt.

Alte und neue Herausforderungen

Wenn Nietzsche von uns »guten Europäern« spricht, so bekennt er sich zu einem Europa von besonderer Qualität. Diese Qualität läßt sich nicht eindeutig und definitiv bestimmen, ohne daß die Vertreter einer Kultur sich jene Selbsterkenntnis anmaßen, die Nietzsche ausdrücklich in Frage stellt. Also bleiben nur Präferenzen, wie sie jede Kultur auf ihre Weise hervorbringt. Nietzsche bekennt sich zu einer Freiheit, die nicht am Eigenen und Gewohnten klebt. So heißt es in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse*: »... wir guten Europäer und freien, *sehr* freien Geister – wir haben sie noch, die ganze Noth des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens!« Was aus diesen Zeilen spricht, ist eine Intensivierung des Lebens, die ihr Ziel sucht, nicht schon hat. Darin liegt der Appell, auf Herausforderungen zu antworten, ohne in Ideale zu fliehen oder sich vorgegebenen Trends anzupassen. Auch wir leben in einer Übergangszeit, wo sich vieles nicht mehr von selbst versteht.

Die Mehrstimmigkeit Europas ist und war nie frei von Kakophonien. Wer von Dialog spricht, kann nicht umhin, auch von Gewalt zu sprechen. Es stellt sich die Frage nach dem Umschlag von *Fremdheit in Feindschaft*, und auch sie stellt sich für Europa auf spezifische Weise.¹⁹ Die Verquickung der eigenen Kultur mit einem transkulturellen Allgemeinen, sei es die wahre Natur, der wahre Glaube, die rechte Vernunft oder einfach die Zivilisation, hatte immer wieder zur Folge, daß alles, was sich der eigenen Kultur nicht assimilieren ließ, als barbarisch, heidnisch, unvernünftig ausgeschieden, an den Rand gedrängt und oftmals auch ausgetilgt wurde. Religiöse und ideologische Kreuzzüge, Pogrome sowie die Kolonialisierung und Versklavung ganzer Kontinente gehören zur Hypothek Europas. Eine *Vernunft ohne die Schatten der Fremdheit* tendiert dazu, Fremdheit in Feindschaft zu verwandeln, in eine Fremdheit also,

¹⁹ Vgl. dazu vom Verf. »Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft«, in: *links* (Pisa, Rom), V (2005), S. 31–40. Ital. Üb.: »Estraneità, ospitalità e ostilità«, in: M. Ponzi, V. Borsò (Hg.), *Topografia dell'estraneo*, B. Mondadori, Mailand 2006. Der Prozeß einer Verwandlung von Fremdheit in Feindschaft wird verdunkelt, wenn man von einem allgemeinen *clash of civilizations* ausgeht.

der keine eigene Stimme vergönnt ist und die verstummt. Reaktionen lassen nicht auf sich warten; sie unterliegen oft dem erwähnten »Nachhinkeffekt«. Eine mögliche Reaktion besteht in einer aggressiven Form von *Fremdheit ohne das Licht der Vernunft*. Vernunft gegen Terror, Terror gegen Vernunft, Vernunft infiziert vom Terror, all dies gehört nicht nur zur Geschichte Europas, sondern auch zu unserer Gegenwart. Die Geschichte Europas kennt aber auch die Auflehnung gegen einen soziokulturellen Manichäismus, der die Feindschaft in die Dinge selbst verlegt. Vielfach hat Europa sich zusammengefunden in der Abwehr einer gemeinsamen Bedrohung, die zumeist aus dem Osten kam. Daraus resultiert ein militantes Abendland, das sich in der Reaktion auf wirkliche oder eingebildete Gefahren als »Überlebenseinheit« etabliert. Es fragt sich, wie Herausforderungen aussehen könnten, die nicht bloß Abwehrkräfte wachrufen, sondern kreative Kräfte eines gesellschaftlichen Imaginären wecken.²⁰ Nietzsche denkt beim »Europäer der Zukunft« an Menschen wie Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer und Richard Wagner. Doch es geht nicht darum, ein neues europäisches Walhalla zu errichten, sondern sich durch den Geist der Fremdheit anstacheln und anstecken zu lassen, von wo er auch kommen mag.

²⁰ Das »gesellschaftliche Imaginäre« wird hier im Sinne von Cornelius Castoriadis verstanden.

EUROPAS CONTEMPORALITÄT

Versucht man, die heutige Situation Europas aus einem philosophischen Ansatz zu verstehen, taucht automatisch die Frage auf, ob damit zugleich eine konkrete Chance zur Verständigung über die Zukunft Europas geboten wird. Die Philosophie hält sich gegenüber einem solchen Angebot eher kritisch zurück, wobei diese Zurückhaltung nicht als ein Zurückweichen vor der konkreten Welt mit ihren geschichtlichen Problemen zu verstehen ist. Man muß sogar sagen, daß die geschichtliche Konkretheit Europas ohne die kritische Haltung der Philosophie nicht das sein könnte, was sie ist. Daraus folgt wohl auch die Frage, was Europa heute ist, eine Frage, welche die Philosophie in ein Gespräch bringt, in dessen Durchgang sie ihre eigene kritische Sprache zu entfalten vermag.

Ein solches Gespräch kann gewiß nicht zum Ziel haben, die Wirklichkeit Europas zu bestätigen oder sie sogar zu festigen, denn das würde bedeuten, daß diese Wirklichkeit schon im voraus als eine indiskutable Gegebenheit ohne Alternativen und insbesondere ohne die Möglichkeit eines Anderen angenommen wird. Ein philosophisches Gespräch, das davor zurückweichen würde, kritisch über die Begrenztheit des heutigen Europa durch »Unmöglichkeit«, das »Unmögliche« und »Ohnmacht« zu sprechen, würde sich mit Hinblick auf die Enthüllung der Wahrheit als unglaubwürdig erweisen. Es würde im voraus auf die Möglichkeit verzichten, daß die Wahrheit auch eine andere und anders sein kann. Im Sinne einer solchen Abgrenzung ist somit auch die Anerkennung zu verstehen, daß die unbegrenzte Ausbreitung der Macht, die den heutigen Globalisierungsprozessen zugrunde liegt, nicht »alles« ist, und daß

uns in diesem Sinne ein Gespräch bleibt, das – sollte es geschichtlich möglich sein – diese Möglichkeit aus einer vorlaufenden Erfahrung schöpfen muß.

Eine solche geschichtliche Erfahrung, deren Aufschlußkraft sich für Europa unmittelbar nahelegt, ist durch die Überlieferung verschiedener Sprachen vermittelt, die sich bereits zu einem gemeinsamen Gespräch zusammenfanden und noch weiterhin zusammenfinden, ohne daß *eine* Kultursprache die Oberhand über die anderen gewinnen würde. Dabei lassen sich weder die in der Vergangenheit wie die gegenwärtig ausgetragenen konflikthafter Beziehungen zwischen diesen Kulturen verneinen noch ihre »geschichtlichen« Tendenzen zu einer kulturellen und nationalen Vorherrschaft. Durch diesen tradierten Zustand wird das Verständigungsinteresse eher geboten als verneint; man will die konflikthafter Beziehungen durch das gemeinsame Gespräch überwinden, statt durch sie beherrscht zu werden. Dabei muß betont werden, daß sich dieses Interesse weder individuell noch gemeinschaftlich aufdrängen läßt; es muß sich vielmehr aus sich selbst im Sinne dessen herausbilden, was die interkulturelle Lage als ihr eigenes Interesse entwickelt. Wird die Möglichkeit eines interkulturellen Dialoges nicht durch ein solches Daseinsinteresse bestimmt, sondern durch Auseinandersetzungen bezüglich kultureller Eigenarten oder politische Interessenssphären, dann verkommt der Dialog zum bloßen Mittel für andere Bedürfnisse und vermag nicht jene Verbindungsmittel zu bilden, in die man auf der Grundlage einer geschichtlichen Erfahrung eintritt.

82

Für die geschichtliche Erfahrung Europas läßt sich sagen, daß sie sich in sich wie eine nachdrückliche Erfahrung der Geschichtlichkeit des Daseins zeigt. Ihre Überlieferung trägt eine existenzielle Aussagekraft mit sich, die verwehrt, daß das Gespräch über den Sinn Europas allein durch die Bildung institutioneller Kapazitäten zustande kommt, die den Teilnehmern an diesem Gespräch einen angemessenen Informations- und Kommunikationsrahmen sicherstellen würden. Viel wichtiger als solche »Installationen« eines europäischen Gesprächs ist dagegen eine aus dem unmittelbaren Dasein entspringende Gesprächsbereitschaft, die wie ein freies Bewußtsein davon erwachen muß, was uns heute als eine geschichtliche Erfahrung Europas zukünftig zu einem gemeinsamen Gespräch führen kann.

Dieses spontane Freiheitsbewußtsein hat sich durch die Erfahrung der Verschiedenheit der Sprachen und Kulturen Europas bzw. überhaupt durch das Vermögen zur Selbstunterscheidung individualisiert. Eben aus diesem Grund läßt sich diese Erfahrung nicht wie ein allgemeines »Identitätsband« in das europäische Gebäude einfassen. Und noch weniger kann man sich mit einer »einheitlichen europäischen Kultur« auf dessen Grundlage identifizieren. In

dieser Hinsicht ist bereits die Proklamierung »Wir Europäer« problematisch. Das Bewußtsein dieser Erfahrung ist je nach Sprache und Kultur verschieden und manifestiert sich auf die ihm jeweils eigene Weise. Obgleich sie sich keiner höheren Einheit unterwerfen läßt, wird sie jedoch von uns allen geteilt, so daß sie eine Welt bildet, die als »unsere gemeinsame Welt« betrachtet werden kann – auch dann, wenn sie uns mit Bezug auf die Werte trennt, durch die das Bewußtsein von ihrer »Identität« gestiftet werden sollen. Der Sachverhalt, daß wir uns in der jeweils eigenen Verschiedenheit zu einem Gespräch zusammenfinden, geht jeder werthafter Bestimmung der Identitäten und auch der Identität selbst als einem bereits hergestellten Wertmaßstab wesentlich voraus. Wie ist nun der Charakter dieses Vorausgehens im Kontext dessen zu bestimmen, was sich uns wie ein europäisches Gespräch verschiedener Sprachen überliefert?

Eben dieses Erfahrungsfeld, das jeder Gewährleistung einer Identität vorausgehen sollte, bezeichnen wir als die »Contemporalität Europas«. Es ist dabei kritisch zu hinterfragen, ob nicht gerade die Gewährleistung und Vollen-
83
dung der Identität des Vorhandenen als einer bedingungslosen, alles ergreifenden Macht die Erschließung dieser Contemporalität und die Offenheit eines wirklichen Gesprächs über die Zukunft Europas unmöglich macht, insofern es diese Zukunft schon im voraus in bloßen Perspektiven der »Entwicklung« betrachtet. Die Identität dessen, was »entwicklungsmäßig« am Werk ist, trägt ein anderes Gesicht, wenn es zum Zentrum einer Macht gemacht wird, die sich zukünftig entwickeln soll, als wenn man es aus der Mitte dessen erfährt, was ein Gespräch über die Zukunft zuläßt. Dieser Unterschied kann nicht einfach unter den Tisch geschoben werden, an dem man sich dann über wissenschaftliche und politische Standpunkte bezüglich der Entwicklungsstrategien austauscht. Die mögliche Suche nach einem Gleichgewicht setzt bereits eine Synchronisierung der Aspekte »Zukunft« und »Entwicklung« voraus, die jedoch nicht einfach verfügbar ist und sich willentlich nicht erzwingen läßt; sie muß vielmehr mit der Zeit irgendwie von selbst kommen, und andererseits muß man ihr – eben weil man nicht über ihre Vorläufigkeit verfügt – in einem Gespräch entgegenkommen, das von der geschichtlichen Vermittlung der Verschiedenheit der Sprachen Europas herrührt. Diese mögliche Synchronisierung betrifft sowohl die geschichtlichen als auch die sprachlichen Verstehenshorizonte und ist in dieser Hinsicht zugleich diachron, insofern die geschichtliche und die sprachliche Erfahrung vorläufig erst nach ihrer Contemporalität suchen, was etwas anderes ist als »Identitätsstiftung«, da diese Suche über die Grenzen des Eigenen hinausgeht und nach einer Berührung mit dem Anderen Ausschau hält.

Im Zusammenhang mit dem Begriff von der »Identität Europas«, über den es weder in gesellschaftswissenschaftlichen Theorien noch in der politischen Praxis einen Konsens gibt – was eher zu einer Verstimmung als zu einer (Ein)Stimmigkeit beiträgt – soll hervorgehoben werden, daß hier nicht nur Meinungsverschiedenheiten herrschen, sondern daß wir auch hinsichtlich der Verständigung über ihn nicht weiter kommen, solange sich uns der Horizont entzieht, aus dem heraus er verstanden werden sollte. Dieser »Entzug« wurde in der Philosophie schon vor über einem Jahrhundert als *die* europäische Erfahrung erfaßt, und zwar unter dem Namen »der europäische Nihilismus« bei Nietzsche und später – noch nachdrücklicher – bei Heidegger als die »Seinsvergessenheit« im Sinne eines »Schicksals des Abendlandes«. Ungeachtet dessen, wie weit man einen solchen »seinsgeschichtlichen Nihilismus« als möglichen Ansatzpunkt zum Verstehen des Horizontentzuges der gegenwärtigen »Identität Europas« akzeptieren kann, ist doch zur Kenntnis zu nehmen, daß der Begriff der »Identität« in der Philosophie ursprünglich als Bestimmung des »Seins« als des »mit sich selbst Identischen« erscheint. Und eben durch das sich von allem anderen unterscheidende »Sein« spricht alles in vielfacher Weise, wie es Aristoteles in seiner *Metaphysik* über *to on legetai pollachos* sagt. Wenn das Sein zur Sprache kommt, spricht es uns notwendigerweise in Horizonten der Verschiedenheit an, wodurch auch seine Geschichtlichkeit bestimmt wird, die sich wie eine Identitätserfahrung in sich selbst als ausdrücklich individuell und unterschieden manifestiert. Das fordert zugleich unseren Willen dazu auf, über diese Unterschiede hinaus eine Identität zu stiften, die alle Horizonte unterschiedslos erfaßt. Diese Unterschiedslosigkeit ist wiederum die Spur des Horizontentzuges, die es zu verfolgen gilt, jedoch nicht durch einen Willen nach Identifikation, sondern durch das Eröffnen eines Gesprächs. Unter »Gespräch« wird hier nicht irgendeine kommunikative Kompetenz zum Dialog verstanden. Folgen wir einem Hinweis Gadamers, ist die Sprache in sich selbst ein Gespräch, weil das Seinsmäßige allein durch die Verschiedenheit der Sprachen spricht. Wenn wir in der bekannten Bestimmung aus dem Werk *Wahrheit und Methode*, »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, den Nachhall des Aristotelischen *to on legetai pollachos* erkennen, dann läßt sich behaupten, daß die geschichtliche Erfahrung Europas durch die Erfahrung der Verschiedenheit der Sprachen vermittelt wird, die aus sich heraus eine Gesprächsmitte erschließt. Das wird deutlich genau dann, wenn der »Nihilismus der Identität« beginnt, sich zu enthüllen, und sich zugleich die Krise der europäischen Kultur als einer Kernkultur offenbart. Und doch bleibt uns weiterhin das Gespräch.

Wenn wir heute bemüht sind, aus philosophischen Grundlagen heraus die Möglichkeit der europäischen Erfahrung zu thematisieren, geht es uns vor allem darum, auf eine besondere Weise das Bewußtsein von einem gemeinsamen Gespräch der verschiedenen Sprachen zu erwecken. Die Situation des europäischen Gesprächs wird dabei nicht nur durch den Umstand charakterisiert, wer hier spricht und was gesprochen wird, sondern auch dadurch, wie das akzeptiert wird, was uns im Sinne dessen, was da ist, anspricht. Insofern sich eben durch dieses Ansprechen ein »Fehlen des Horizonts« offenbart, wird ein Gespräch nötig, das die Macht des Tatsächlichen, welche Verschiedenheit nur innerhalb der Grenzen des Eigenen und nicht an der Grenze zum Anderen gestattet, auf irgendeine Weise zu brechen hat. Eine solche Verschiedenheit im Gespräch eröffnet sich nicht als Tatsache eines vorgefundenen Zustandes der Gegenwart. Sie erwacht in einem dialogischen Zwischen, das die Erfahrung des Fehlens des Horizonts dadurch zuläßt, das es die Horizonte zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen erschließt. Was uns im dialogischen Zwischensein in die Mitte der Horizonte versetzt, d. h. in die Mitte des Ansprechens dessen, was da ist und uns als Welt beherrscht, das möchten wir unter dem Namen »Contemporarität« erfahren. Insofern hier ausdrücklich von der »Contemporarität Europas« die Rede ist, ist schon im voraus offensichtlich, daß sich diese keiner bereits gestifteten Identität entnehmen läßt, weil sie wie ein ›Zwischen‹ jede gesetzte Identität als einen Berührungspunkt von Verschiedenheiten enthüllt.

Europa ist heute bemüht, in allen relevanten Bereichen der gesellschaftlichen Entwicklung wenn schon nicht an erster Stelle, so doch zumindest unter den ersten in der Welt zu sein. Dieser Sachverhalt bietet jedoch an und für sich keine unmittelbare Antwort auf die Frage, wodurch die Contemporarität Europas gebildet wird. Sie darf schon aus dem Grund nicht mit der Entwicklungskategorie der Modernität verwechselt werden, weil sich diese nicht nur gelegentlich, sondern vielmehr permanent in die Krise des eigenen Fortschreitens verwickelt, von dem »stets etwas Neues« diktiert wird. Die Modernität kann somit allein in eigener Contemporarität und nur auf die Art und Weise einer Krise eingeholt werden. Nietzsche enthüllte, obwohl noch tastend, in seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* als erster diesen krisenhaften Charakter der Contemporarität, wobei ihm die moderne Aktualisierungsweise der Geschichtlichkeit als kritischer Ansatzpunkt diene. Gianni Vattimo nahm in den frühen Schriften Nietzsches sogar erste Ansätze derjenigen philosophischen Postmoderne wahr, die die Beschränkung der Moderne in ihrer eigenen grenzenlosen Aktualisierungswut erkannte. Dabei wurde weder von Vattimo noch von anderen Befürwortern der Postmoderne der Umstand genügend beachtet,

daß sich die Erfahrung der Contemporalität nicht restlos mit der modernen Konzentration auf die Aktualität dessen gleichsetzen läßt, was jeweils am Werk ist. Ihre Ausbreitungsweise zwischen Geschichtlichkeit und Zukunft weist auf eine wesentlich andere Berührung dessen hin, was heute da ist, indem sie in sich die Möglichkeit des Anderen bildet, d. h. nicht nur dessen, was jetzt am Werk ist, sondern auch dessen, was von selbst kommt, und zwar dadurch, daß sie sich Zeit und Raum zum Zusammenfügen gibt.

Die Contemporalität ist kein »Kontakt mit der Zeit« nur im Sinne dessen, was der Zeit folgt und in dieser Hinsicht jetzt und zeitgemäß ist. Sie kann weder als Modernität noch als Aktualität ausgelegt werden, obgleich sie mit beiden in einem Wechselbezug steht. Insofern »Contemporalität« das bezeichnet, was sich heute in einem Moment des Übergangs zwischen dem Vergehenden und dem Kommenden befindet, bildet sie nicht nur einen Modus der Zeit, sondern auch ihren horizontalen Berührungspunkt, durch den die Zeit allererst da ist. Contemporalität bedeutet also ein Berührungsereignis von Sein und Zeit.

86 Die Auffassung der Contemporalität als einer ereignishaften Berührung wird sprachlich durch das slowenische Wort *sodobnost* für Contemporalität nahegelegt. Soll dieses Wort sein Bedeutungspotential behalten, ist es nur schwer in andere europäische Sprachen übersetzbar, die sich diesbezüglich größtenteils auf die lateinische Form (»Contemporanität«; *contemporare*: gleichzeitig sein; *contemporalis*: gleichzeitig) stützen. Das Wort *sodobnost* setzt sich aus dem Präfix *so-* (mit-) und dem Stamm *doba* (in der Bedeutung von: was geeignet ist, Epoche, Zeitalter) zusammen, der von der etymologischen Wurzel *dhab** *skladati* (übereinstimmen), *stikati se* (sich berühren) abgeleitet wird und auch in den Worten wie *dobro* (gut), *podoba* (Bild), *udobje* (Behaglichkeit), *spodoben* (anständig) vorkommt. Diese etymologische Wurzel hat zugleich eine Bedeutungsverwandtschaft mit der etymologischen Wurzel *ghad**, die den Stamm der Worte wie *dogodek* (Ereignis), *zgodba* (Erzählung), *zgodovina* (Geschichte) bildet. Das slowenische Wort *sodobnost* deckt sich bedeutungsmäßig nicht mit Gleichzeitigkeit; es drückt also nicht etwas aus, was in der Zeit mit der Zeit ist, sondern meint die Berührung des »Mit-der-Zeit-seins« als einen ereignishaften Berührungspunkt für Welthorizonte. Die Contemporalität als ein »Mit-der-Zeit-sein« erschließt dagegen eine seinsmäßige Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, d. h. die Stimmung der Zeit, durch die nicht nur wir über eine Zeit verfügen, sondern die Zeit zugleich über uns verfügt. Sie kommt in dieser Doppeltheit des »Seins mit der Zeit« zum Ausdruck, in der Horizonte entstehen, d. h. angeeignet und wieder entzogen werden.

Was bedeutet das mit Bezug auf das oben bezeichnete Problem der Contemporalität Europas, wenn seine geschichtliche Erfahrung eine Möglichkeit zum Gespräch über die Zukunft liefern soll? Es wurde festgestellt, daß ein solches Gespräch durch ein unmittelbares Daseinsinteresse veranlaßt sein muß und daß es keineswegs genügt, an ihm bloß »zeitgemäß« interessiert zu sein. Nur auf diese Weise vermag sich eine geschichtlich gegebene Möglichkeit als eine andere Möglichkeit durchzusetzen. Eine faktisch belegte interessierte Auseinandersetzung mit dem Sinn Europas wurde etwa durch die politischen Ereignisse veranlaßt, die ihren symbolischen Ausdruck im Fall der Berliner Mauer fanden, als viele europäische Intellektuelle aus einem zeitgemäßen Bedarf versuchten, die neue geschichtliche bzw. postgeschichtliche Situation Europas zu bestimmen. Es stellte sich dabei heraus, daß die Frage der Contemporalität Europas keinesfalls selbstverständlich ist. In diesem Zusammenhang möchte ich auf Derridas 1990 in Turin gehaltenen Vortrag *L'autre cap* hinweisen, in dem er die in Valèrys berühmter Abhandlung *La Crise de l'esprit* an die Europäer gestellte Frage nachdrücklich hervorhebt: »Was werden Sie HEUTE tun?«.¹ Wir können hier auf Derridas Ausführungen nicht detaillierter eingehen. Es soll nur angemerkt werden, daß Derridas Dekonstruktion des Geistes dieser Frage zwar die Problematik der Identifikation dessen enthüllt, was heute da ist, dieses von Derrida jedoch bloß als eine Seinsidentität und nicht als Berührung von Horizonten verstanden wird, durch die die Erfahrung der Contemporalität als ein Mit-der-Zeit-sein charakterisiert ist, das wesentlich verschieden spricht. Derrida ist *darauf aufmerksam*, wie heute von Europa gesprochen wird; er ist dagegen nicht darauf bedacht, daß dies bereits eine europäische Erfahrung der Sprache bzw. der Verschiedenheit der Sprachen und der durch sie entworfenen Kulturen voraussetzt. Diese Anmerkung möchte ich mit einem Zitat aus einem anderen philosophischen Werk untermauern, das fast zur gleichen Zeit wie Derridas Werk erschienen ist, nämlich aus Gadamers Buch *Das Erbe Europas*, wo er mit Nachdruck sagt: »Jeder Blick in die Zukunft der Welt und auf die Rolle, die die europäische Kulturwelt über ihre Geisteswissenschaften in ihr spielen könnte, hat davon auszugehen, daß dieses Europa ein vielsprachiges Gebilde ist.«.² Diesen für die heutige Lage maßgeblichen Gesichtspunkt der Mehrsprachigkeit kann man, den Ausführungen Derridas zufolge, als naiv humanistisch bezeichnen. Gadamer untermauert ihn jedoch durch das Ereignis einer Grunddifferenz, das sich bereits am Anfang der Philosophie zugetragen hat und nicht nur die eu-

¹ Jacques Derrida, *Der andere Kap. Die Vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991.

² Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, S. 37.

ropäische, sondern über Europa hinaus die ganze globale Humanität umspannt. »Es ist somit im höchsten Maße charakteristisch, daß nur in Europa eine solche tiefgreifende Ausdifferenzierung und Artikulierung des menschlichen Wissens und Strebens nach derartigem Wissen entstanden ist, wie es durch die Begriffe von Religion, Philosophie, Kunst und Wissenschaft präsentiert wird.«³

Die geschichtliche Erfahrung Europas ist nicht beliebig; sie erwächst aus einer Aneinanderreihung von geschichtlichen Umständen, weil zu ihrem Verständnis der Kontakt der Horizonte erforderlich ist. Die Horizonte der Geschichtlichkeit Europas werden eben durch diese »Grunddifferenzierung und Artikulierung des menschlichen Wissens« bestimmt, wie durch den berühmten Aristotelischen Ausdruck *to on legetai pollachos* angedeutet. Obwohl sie als eine mehrsprachige Erfahrung, wie Gadamer hervorhebt, die Grundlage der Geisteswissenschaften bildet, kann wohl mit Recht behauptet werden, daß sie die Wissenschaft als solche bzw. ihre humane Begründung überhaupt betrifft. Diese ist an und für sich problematisch geworden, insofern sie eines Horizontes zum Verständnis dessen entbehrt, was humane Identität heute ausmacht, und eben in dieser Entbehrung über alle möglichen Horizonte hinausdrängt. Die humane Identifikation mit der Konstituierung der Wissensgesellschaft als dem gegenwärtigen *hyperouranion* reicht nicht zum Grund dieser Entbehrung hin, weil sie ihn im voraus als einen Mangel an Macht begreift. Darin ist sie gegenüber der Übernahme von Menschlichkeit und damit auch gegenüber jeder geschichtlichen Übernahme gleichgültig. Es läßt sich daher keine geschichtliche Identität erzwingen; aus der Contemporalität der geschichtlichen Erfahrung bietet sich dennoch ein Gespräch an, welches das vielfältige Sprechen des in die Beziehungslosigkeit Versunkenen wieder in den Vordergrund stellt.

In diesem Sinne soll noch einmal betont werden, daß das europäische Gespräch der verschiedenen Sprachen nicht bloß einen weiteren Punkt innerhalb der Entwicklungsprogramme für die europäische Gemeinschaft darstellt. Insofern es die Contemporalität Europas als einen einzigartigen »Berührungspunkt« von Verschiedenheiten erschließt, bildet es ein humanes Inter-esse, das sich nicht restlos in eine so oder anders systematisierte Funktionsweise der Gesellschaft überführen läßt. Von diesem Systemgesichtspunkt aus, der alles der Funktion eines Machtzuwachses unterwirft, lassen sich im Gespräch bloße Ohnmacht und sogar die Pathologie der heutigen Humanität leicht erkennen. Die unaufhörlichen Aufrufe zur Konstituierung einer Verantwortungsgesellschaft manifestieren jedoch ein gesellschaftliches Unbehagen dahingehend, daß die auf der tech-

³ Ibid., S. 38.

nowissenschaftlichen Macht basierende Entwicklung, die als der einzige Garant der Zukunft gilt, strittig wird und als solche eine Antwort von der Humanität verlangt und damit auch das Eröffnen des Gesprächs im Berührungspunkt der horizontvermittelnden Contemporalität. Insofern sich das Inter-esse der Freiheit des Menschen eben ›dazwischen‹ erschließt, stellt sich nun die Schlüsselfrage, auf welche Humanität, auf wen sich diese Aufrufe beziehen – es scheint nämlich, als bezögen sie sich unumgänglich auf das, was bereits in der Funktion der gesellschaftlichen Entwicklung steht, und als würde auch die Akzeptanz jeder Verantwortung im voraus notwendig als Akzeptanz einer Funktion und nicht als eine spontane Freiheit des grundlegenden menschlichen Inter-esses begriffen werden. Und eben in diesem Umstand, daß der gesellschaftliche Funktionalismus – mag es sich um ethische, philosophische, religiöse, soziale, bildungsmäßige, ökologische oder andere »Herausforderungen« der heutigen Humanität handeln – niemals problematisiert wird, zeigt sich die Blockade in der Herstellung einer gesellschaftlichen Verantwortung gegenüber der Frage, wer hier was und worauf antworten sollte. Die Blockade, welche der heutigen Humanität eine Identitätssicherheit und Entwicklungsgarantie bietet, läßt diese gerade mit Hinsicht auf die Indifferenz gleich-gültig. Ihr »Wer« verwandelt sie in »irgendwer« und ihr »Was« in »Irgendwas« solange, bis sie auf die Art und Weise aufmerksam wird, wie die Stimmung der Contemporalität mittlerweile zur Sprache gelangt. Diese Aufmerksamkeit läßt sich aber nicht durch irgendwelche Richtlinien erwecken, sondern kann nur spontan als ein Daseinsinteresse erwachen, das über ein Gehör für Verschiedenheit verfügt. Das Gehör für Verschiedenheit birgt in sich den Sinn der Humanität, der uns durch die europäische geschichtliche Erfahrung der Mehrsprachigkeit nahegelegt wird.

Nachdem die grundlegende Frage nach ihr selbst gestellt wurde – die, damit man überhaupt jemand sein kann, von jedem anders beantwortet wird –, steht die Humanität für das Gespräch und damit auch für die Begegnung in der Contemporalität offen, die nach einer Berührung in der Verschiedenheit – und zunächst wohl in der Verschiedenheit ihrer selbst – sucht. Durch die Erfahrung der Contemporalität wird sie eine strittige Identitätsform dessen, was heute am Werk ist und unseren Alltag als Aktualität der »Wissensgesellschaft« bestimmt, die potenziell jeden möglichen Horizont ohne Unterschied erfaßt, wodurch die Möglichkeit der Berührung in der Verschiedenheit aufgehoben wird. Es geht nicht um die Suche nach »Alternativen« zu dieser Gesellschaft oder um irgendwelche Versuche einer »Gesellschaftsrevolution«; gerade durch die Erfahrung der Entbehnung eines Horizonts werden wir zu dem Schluß gebracht, daß vor allem das verstehende Eröffnen eines Gesprächs erforderlich ist, das jedoch nicht einfach zur Verfügung steht, sondern eher Unwillen auslöst, den man, will man sich

nicht der Indifferenz überlassen, hinnehmen muß. Die Erfahrung der Contemporalität auf der Spur der europäischen geschichtlichen Erfahrung des Gesprächs unterschiedlicher Sprachen ist nämlich für die Konstituierung und Funktion der heutigen, auf einer technowissenschaftlichen Produktion basierenden europäischen Gesellschaft auf eine Art und Weise störend, die nicht nur die üblichen Schwierigkeiten bei einer konkreten Kommunikation in verschiedenen Sprachen oder etwa die Übersetzung aus einer Sprache in die andere betrifft. Zu ihrer Lösung stehen uns gewiß ausreichende »menschliche Ressourcen«, »technische Mittel« und »Finanzinvestments« zur Verfügung. Der Unwille wird eben durch den Umstand ausgelöst, *daß* uns das alles zur Verfügung steht und wir uns seiner in der Überzeugung bedienen, uns der Dinge unterschiedslos bemächtigen zu können, wodurch jedoch ein spontanes Bewußtsein von der Verschiedenheit unmöglich gemacht und durch Identitätsindifferenz ersetzt wird. Das, was uns im Sinne einer Machtkonstitution ein potentielles Erlangen von allem und jedem ermöglicht, löst zugleich eine Not des Interesses am Gespräch verschiedener Sprachen aus, das aus dem Zentrum der Macht an den Rand gedrängt wird und somit nicht in der Lage ist, seine eigene Mitte zu entfalten.

90

Eben von diesem Rand aus werden aber auch die Grenzen der Ausbreitung der Macht sichtbar, die sich des Ganzen bemächtigen will. Es wird deutlich, daß die Macht über allem dennoch nicht alles ist und eines Horizontes entbehrt, von dem her man die Zukunft überhaupt erblicken könnte. Und eben die Erfahrung dieses »Nicht-alles« bringt die Chance mit sich, von dem, was heute da ist, in Berührung mit Anderem und in der Eröffnung des Gesprächs verschiedener Sprachen anders zu sprechen. Keine dieser Sprachen sagt alles aus, und eben dieses Bewußtsein verpflichtet sie zu einem gegenseitigen Gespräch, in dem die Sprachen einander zuhören können. Eine Sprache, die keine andere Sprache hört, kann auch sich selbst nicht hören. Hört sie sich selbst zu, dann hört sie das Andere ihrer selbst. Und darin meldet sich das spontane Gewissen der Freiheit, von der die Contemporalität Europas jeweils geschichtlich bestimmt worden ist.

Kehren wir zu der von Valéry an die Europäer gestellten Frage »Was werden Sie HEUTE tun?« zurück, dann läßt sich – auch im Zusammenhang mit ihrer erneuten Formulierung bei Derrida – behaupten, daß ihre Beantwortung heute nicht so sehr das Handeln zugunsten dessen erforderlich macht, was den Europäern gemeinsam ist, sondern eher das Gehör dafür, was sich in dem, was heute am Werk ist, entzieht und uns auf der geschichtlichen Spur und aus dem Gespür für Zukunft um der Zukunft willen dennoch zusammenbringt: das Gespräch der verschiedenen Sprachen.

Übersetzt von Alfred Leskovec

Adam Michnik

EUROPE BETWEEN IDENTITY AND UNIVERSALISM

We were recently witness to disputes in two countries, Slovakia and Poland, in connection with the Lisbon Treaty. They were two different, but equally important disputes. In Slovakia, during the dispute in relation to the Lisbon Treaty, an attempt was made to prevent a law against free speech, directed against the independent media, which the governing coalition was trying to force through. Slovak democrats believed that the European Union would come to the defence of free speech when this was violated in member states. It was thus a test of the extent to which the European Union was prepared conscientiously to defend its own principles.

It was different in Poland. We were witness to a new outbreak of anti-Europeanism. Each of the two disputes, in fact, was a different project of the future. What questions were raised by the Polish eurosceptics, who characterised themselves as the national-Catholic right?

They asked: »Is this the end of Polish sovereignty? Is this the end of the Polish national identity? Is this the assassination of Catholic morality?« And they answered: »The European Union is a focus of evil and sin; abortion, contraception, pornography, euthanasia, homosexual unions, divorce and narcotics«. It is also the dictatorship of relativism, permissiveness, liberalism.

The Polish dispute, consequently, had a civilisational extent. Two camps confronted each other, which advocated different value systems and different dreams of the future. The eurosceptics lost, but they showed the essence of the dispute. They showed, in fact, that the European Union is a region of freedom, a community of democratic states. For the eurosceptics, however, such

a Union and such democracy are not worth a great deal. They want sovereign democracy, to use the well-known formula of Vladimir Putin. Sovereignty in this context means a rejection of respect for democratic values; a rejection of respect for European standards, a democratic legal state. This principle is supposed to be democratic, but the substance must be authoritarian. Putin's team, therefore, under the banner of the struggle against the oligarchy, destroyed the independent media. The independent judiciary was destroyed. Presidential and parliamentary elections took place, but it was as if they had never been.

This is well illustrated by a well-known Russian anecdote, which is a paraphrase of the fable about the crow, the fox and the cheese. It goes like this: a crow was sitting in a tree and held a piece of cheese in his beak. A fox beneath the tree wanted to persuade it to open its beak and let go of the piece of cheese. So it said to the crow: »Crow, will you vote for Vladimir Vladimirjevič Putin at the next election?« The crow was silent. So the fox repeated: »Crow, I haven't come on my own behalf, the security services sent me from Moscow, so I ask you again whether you will vote for Vladimir Vladimirjevič Putin at the next election?« The crow was silent. This time the fox asked him: »Listen, crow, the Moscow mafia also sent me. If you don't answer the question, they'll come here and wring your neck, so I ask you again whether you'll vote for Vladimir Vladimirjevič Putin at the next elections?« The terrified crow answered: »I will!«

The crow let go of the cheese, the fox grabbed it and ran away, and the crow sat on the tree and said to itself: »How could I have been so stupid, since even if I'd said no, it wouldn't have changed anything«.

This anecdote felicitously tells what might be the fate of many states in post-communist Europe. When I noticed the behaviour of the Polish government when Jaroslaw Kaczyński was prime minister, I had the impression that a Polish equivalent of Putinism was emerging in front of my very eyes.

The role of the Church is important in new democracies. In Putin's Russia, the Church is publicly privileged but, at the same time, completely subordinated: it sings the praise of the Russian government, kindles xenophobia in Russian society, boldly arrogates the imperialist tradition. It appears that after the collapse of Communism, the political elite of authoritarian groupings arrogate the slogan of nationalism and religious integrity and thus attempt – with the aid of legal and material privileges for the Church – to change this institution into an ideological tool of their authority. It was like that, for example, in Spain in the Franco period. The Church was generously plied with privileges, but the state was arbiter in internal church matters. The Spanish experience thus needs to be carefully analysed in states of young democracy, in which the Church

has an important role. The role of the Church in the struggle against Communism was undoubtedly positive. Precisely the Church was the shelter of human dignity, but the link between altar and throne is also an important part of the European tradition, the same as the Reformation, as the revolt of Jan Hus and Martin Luther, as well as the fate of Galileo or Giordano Bruni. So the question of the role of the Church and religion in European democracy is still topical. I therefore understood the position of the government of the Republic of Poland, which submitted the demand that memory of the Christian tradition in the history of Europe be noted in the Preamble to the Constitutional Treaty. I thus also believe that the path of Spanish Prime Minister Zapattera, who wants to exclude religion and the Church from public debate, is mistaken. Criticism of individual decisions of Catholic bishops or the Holy See, namely, is completely understandable but, in my opinion, religion is a completely inseparable element of human existence in a community. The Jacobins were the first to persuade us of this and then the communists. Europe must not forget these lessons. However, religion – and Europe must similarly not forget this – can be exploited. Today, in Central and Eastern Europe, this resistance to religion, transformed into national ideology, with ethnic nationalism – I believe – is the last, highest level of communism. This is demonstrated by the cases of Tuđman and Milošević.

Fundamentalist religion faces democracy with a Jacobin challenge: »Be my brother or I will kill you«. It is possible to put it differently; a religious fundamentalist says: »When I am in a minority, I claim rights for myself, because such are my principles; when I am in a majority, I do not give these rights, because such are my principles«.

The answer of European democracy to this challenge should be a philosophy of »well-intentioned separation of Church and State«. The European Union is a lay construction, but this construction must have its memory; the Union is a creation built on tolerance, but even tolerance has its boundaries: The French conflict in connection with the Muslim head scarf highlights how very open is the question of boundaries.

The European Union is a creation of a political and spiritual revolution which goes beyond the classical idea of national states and, in the midst of national diversity, creates a unity of a new type. The European Union is thus neither a supra-state nor a community of European nations, but it is a community that respects and supports the pluralism of nations and cultures, languages and religions; this is not an artificial garden in Versailles, but a natural meadow with a large number of different flowers. The principle of the Euro-

pean Union must thus be multi-culturalism. This is clear but, at the same time, very difficult. How very difficult is demonstrated by the experience of former Yugoslavia and former Czechoslovakia; today this is shown by the problems of Spain, Belgium and, of course, also Cyprus.

It appears that we are seeing two types of threat. The first threat is the position of big brother, who dictates his will to smaller brother: Jacques Chirac behaved in such a way when he told the Poles to sit quietly; Chancellor Schröder behaved in such way when he took negotiations into his own hands in relation to a gas pipe under the Baltic Sea, without consulting other countries of the Union, who would be affected by the matter. However, this is certainly not the only threat – since the position of a frustrated young person with a complex who believes that he must get everything for nothing and that all his whims must be fulfilled is also dangerous. The former prime minister of Poland, Jarosław Kaczyński, occupied that position.

94 In both the aforementioned positions are hidden traps; both the first and the second lead to a rebirth of national egoism or even to a complete de-politisation of European structures, in place of which invade nihilism, cynicism, and with them political corruption, tabloidisation of any discussion, a deficit of democracy and the death of the citizen's security.

Europe is a memory of the past and needs to deal with the past: with Fascism, Nazism, Communism, Francoism. We must not forget that a large number of European countries found themselves in the snare of two totalitarianisms. This affects Slovakia, Croatia and the Baltic countries, which remember the communist terror as considerably worse than the Nazi one. This also affects the complex Polish-German or Polish-Ukrainian relations. Each of these nations has its own bones in the cupboard, which still constantly prevent honest discussion about the past and the future.

There is probably no other help than to bring these bones to light in an atmosphere of respect for truth, human dignity, historical context. All this must be done with thought for the future, and the future can only be built if you strive to cleanse your own memory in such a way that you can understand your partner. It seems that it is difficult, but Polish conflicts connected with Polish-Jewish relations are a good example that it is possible to preserve both fidelity to historical truth and human decency.

In our countries, the countries of post-communist Europe, a reckoning with the past is extremely difficult. This is palpably shown by all discussions on so-called lustration or de-communisation, which were supposed to cleanse the collective memory for truth but became an opportunity to destroy political

opponents. This political operation, called lustration, contributed to the emergence of distrust, fear and extortion. It appears that a just (arbitrated) solution would be the principle: amnesty – yes, amnesia – no.

Our nations have various traditions: good ones of which we are proud, and bad ones of which we should be ashamed, but we normally expunge from our memory. However, it is necessary to talk about tradition; it is necessary to nurture it, but it is also necessary to pose delicate questions. In Poland, two books by Jan Tomasz Gross were an opportunity for such delicate questions. Thanks to such books, our nations will not be prisoners of tradition. We cannot, namely, justify Stalin's crimes with those of Hitler but, similarly, neither can the crimes of Fidel Castro justify Pinochet's crimes. It is necessary to respect the truth and call a spade a spade, but not to turn it into a baseball bat for beating political opponents. Revenge cannot be called justice. The fanaticism of the communists must not be replaced by the fanaticism of anti-communism with a Bolshevik face.

Europe is reminiscent of a family home that has survived a terrible family brawl. All have come to be affected by this brawl. Each of us has quite a lot on our conscience, so we are obliged to think about forgiveness and reconciliation, but not at the price of forging memory. So we cannot allow the indifferent well-known German historian who rejects the idea of German guilt and explains Hitler's success by the cruelty of the Russian Bolsheviks. The same historian calls the Second World War the »European civil war«. In spite of everything, namely, it is not possible with an honest conscience to claim that on 1 September 1939, Europeans attacked Europeans. No – Germany attacked Poland and occupied our country with exceptional cruelty for five years. There is no reason and no sense in Polish leaders repeating this clear fact daily, but both Poles and Germans must always retain this truth in their memory.

Europe is the continent of the holocaust. This was an experience without precedence which always requires us to ask how anti-semitism is possible on a continent which became the graveyard of the Jewish nation. Is it possible today to forget the monstrous sickness of the European spirit? No – it is necessary constantly to ask how anti-semitism is possible in countries in which Jews are only an insignificant minority. Why for some environments is anti-semitism still a recognisable sign of the conceptual community?

It appears important to remember that it is difficult to talk here about symmetry. I have personally met a lot of Poles who cannot stand Jews, and I have met a lot of Jews who cannot stand Poles. However, I must completely sincerely recognise that I have never met a Jew who claimed that the Poles rule the world.

A few years ago, two well-known philosophers published an article together in which they explained the wave of anti-American demonstrations in large European cities as the birth of a new European identity. The sign of the European Union would then become anti-Americanism. A Pole would accept this view with difficulty. He could understand that the policies of the Bush administration, its arrogance and incompetence have tended to give rise to anger and opposition; but the birth certificate of the new Europe was, is and will remain 1989, when the communist system was destroyed and freedom reigned. I will never forget that the Euro-Atlantic Alliance was for decades the only defence of the democratic world and I do not believe in the value of a new Europe built on the ruins of this alliance. I came to such a conclusion precisely on the basis of the history of Europe in the 20th century.

96 Today, Europe is faced with a challenge of a special sort: is it possible to be simultaneously a patriot of your own nation and of the wider community, i.e., such as a multi-national state, a supranational community like the European Union. I do not know whether it is possible, but I do know that it is necessary. To return to a philosophy of national egoism would bury the greatest opportunity in front of which our continent finds itself.

The European Union suffers from a lack of democracy, and free independent media are the key to democracy. Precisely they caution against the tabloidisation of debate; they uncover corruption; they perceive the new wave of xenophobic nationalism. We must not underestimate these dangers, to repeat the mistake of the period in which we underestimated Fascism and Communism. Fragile democracy in an unstable world always conceals within itself a threat. The first sign of the activation of these threats is an attack on the free media. Free media, namely, are an indispensable mark that an independent public opinion is functioning, and these together represent the foundations of democracy. Dictatorial governments abolish free media: sometimes decisively, overnight, like Hitler or Franco, sometimes gradually, step by step, like Mussolini or Putin. This is an inevitable sign that freedom is disappearing, this metaphysical basis of democracy. Independent media are probably not the fourth branch of authority, they are a form of anti-authority, condemned to natural and constant conflict with ever new establishment elites.

The European Union is also based on the fact that we, people of the public media, perform the function of the Capitoline geese, which, by clucking warn the government of their mistakes, but very often save the city. The European Union must therefore protect the free media, which will mercilessly warn it of its mistakes.

COMPETITIVENESS, VALUES, VISION

(European aspects)

**Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Ljubljana, 10-13 April 2008**

Especially after the historical transformations in 1989, which overcame the ideological schism of the continent, another process of historical magnitude was noted in Europe: the setting up, in 1993, of the European Union, its extension towards the East and the beginning of the formation of a »European society«, in place of the old fragmentations and national conflicts. This accomplishment represents a profound and beneficial turning point in the evolution of the continent, which offers reasons for satisfaction to anyone who knows the previous dramatic decades of penury, oppression and isolation in Central and East European history. The glass of European unification, initiated with the *Treaty of Rome* (1957), is therefore more than half full.

Nevertheless, the anticipation of a European identity and its experience not merely as a geographical identity, but as a civil one, has remained an open process, being mediated, in the reality of life on the continent, by eminently economic and political processes. Sometimes, situations are full of promise, especially during periods of economic revival and of affirmation of the unity of action of European countries. Conversely, circumspection and a touch of pessimism prevail during periods of recession and political misunderstanding. During such periods, the following question is asked: has Europe overcome its old »crisis«, that Nietzsche used to place in the process of human personalisation in Europe¹, that Husserl saw as a crisis of meaning, a synonym of

¹ See Andrei Marga, *Nietzsche's Europe*, in *Topics in Mathematics, Computer Science and Philosophy*, Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 1-22.

Europe's »self-oblivion«², that Heidegger placed in the misunderstanding of fundamentals³ and Horkheimer and Adorno in the »abbreviation of reason«⁴, in its European understanding and, more recently, that Joseph Ratzinger⁵ placed in the »narrowing of reason« mostly under conditions of the maximum expansion of science and technology?

We have many factual indicators showing that the glass of European unification is more than just half full, but also that old and new problems persist. In the mid - 1990s, Stanley Hoffman talked about the »crisis of the European Union«⁶, the indicator of which would be, first of all, the small majority by the Treaty of Maastricht was voted for in the countries of the union, as well as other indicators, such as the backwardness of the monetary union; the commercial differences within the union; the difficulties of the social policy, of integrating the European East; the emphasis, at certain moments in the unifying process, only on intergovernmental action. According to Stanley Hoffman, the European Union remains covered by disjunctions it cannot overcome: between politics, which is still national, and the economy, which is no longer national; between the economy, which has become common, and diplomacy and defence, where the union still hesitates; between a consolidated West and an unstable East. The way out of the situation, according to the same analysts, is delayed by the absence of a leading elite and of effective leaders who, having a comprehensive overview of the facts, being capable of transcending the given frontiers of reality, could inspire, just as in the '50s and '80s, a new dynamics to European unification.

The theme of the absence of an elite capable of overcoming, through their analyses, the horizon of a situation often appears when there is a feeling of crisis and the risk of becoming a common place. On the other hand, the need for European unification and impulses in its direction have always been acutely felt during the periods of European crisis. The developing unification project is, in fact, the outcome of a situation in which Europe, as a whole, has been

² See R. Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht, Boston, London, 1922.

³ Ibidem

⁴ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt am Main, 1967.

⁵ Joseph Kardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1992; Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2006, p. 29-32; Benedikt XVI, *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Sankt Ulrich, Augsburg, 2007, p. 124-140.

⁶ Stanley Hoffman, *Europe's Identity Revisited*, in »Daedalus«, Spring, 1994, p. 1.

and is put in peril. Irrespective of the fact that the theme of the absence of an elite is a convenient reflex in this situation or that it has real coverage, one thing is visibly imposed: *the weakening, in some realistic considerations of the given empirical situations, of visions anchored in values and capable of motivating actions to change situations*. In fact, people are so absorbed by insertion in the extremely mobile contexts of professional, economic and institutional life, and politics, that the aspiration to change what there is fades. If this aspiration can be called »utopian« and if the opposite of the »utopian« approach is in some sense a »historical« approach, then we can accept the thesis that a »horizon« has been opened and has become influential over the world, a horizon that »combines« historical and »utopian« contents. Habermas said, in his famous discourse held in the Parliament of Spain (1984), that »Heute sieht es so aus, als seien die utopischen Energien aufgezehrt, als hätten sie sich vom geschichtlichen Denken zurückgezogen. Der Horizont der Zukunft hat sich zusammengezogen und den Zeitgeist wie die Politik gründlich verändert. Die Zukunft ist negative besetzt; an der Schwelle zum 21. Jahrhundert zeichnet sich das Schreckenspanorama der wertweiten Gefährdung allgemeiner Lebensinteressen ab: die Spirale des Wettrüstens, die unkontrollierte Verbreitung von Kernwaffen, die strukturelle Verarmung der Entwicklungsländer, Arbeitslosigkeit und wachsende soziale Ungleichgewichte in den entwickelten Ländern, Probleme der Umweltbelastung, katastrophennah operierende Großtechnologien geben die Stichworte, die über Massenmedien ins öffentliche Bewußtsein eingedrungen sind. Die Antworten der Intellektuellen spiegeln nicht weniger als die der Politiker Ratlosigkeit. Es ist keineswegs nur Realismus, wenn eine forsch akzeptierte Ratlosigkeit mehr und mehr an die Stelle von zukunftsgerichteten Orientierungsversuchen tritt. Die Lage mag objektiv unübersichtlich sein. Unübersichtlichkeit ist indessen auch eine Funktion der Handlungsbereitschaft, die sich eine Gesellschaft zutraut. Es geht um das Vertrauen der westlichen Kultur in sich selbst«⁷.

How can we explain the fact that, under the conditions of late modernity in Europe, a »non-transparency« and a fall in a voracious exploitation of the present, which discredit the possibilities of the future, are produced? Habermas observed that modern society disposes of determined resources, from which it extracts the capacity to organise and configure the future. There would be three such resources: »money«, »power« and »solidarity«. The late modernity,

⁷ Jürgen Habermas, *Die Krise der Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, in Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985, p. 143.

which is being lived nowadays in Western Europe, has reached »non-transparency« in the politico-social form of the »social status«, since it has exploited only the resources of »money« and »power«. It can open a new horizon and, therefore, it can break through »non-transparency«, going towards the exploitation of the »solidarity« resource⁸.

However, we cannot ask whether the interpretation given by Habermas embodies sufficiently comprehensively the »resources« that feed modern society and whether it offers a sufficient way out of the »non-transparency« situation. I personally believe that the very important resource of »solidarity« is closely related to another resource characteristic of modernity, the »perceived meaning of life«. Modernity has not been and cannot be without a consciousness, significantly spread from the social point of view, of the meaning of life that is marked by the human being; given the situation, the exploitation of the »solidarity« and of the »perceived meaning of life« resources can reopen the horizon towards the still unfulfilled possibilities of situations and, therefore, they can defeat »non-transparency«.

100

1.

In recent years, against the background of a perceptible crisis of cultural resources, systematic knowledge of the role of a leader and of successful leadership has been developed. Many assumptions of traditional political philosophy are being reconsidered. It is thus rightfully considered that *leadership* is a process by which a person persuades others to accomplish objectives and directs an organization in a way that makes it more efficient and coherent, while *leaders* are persons who carry out this process by applying procedures, personal decisions, values, knowledge and skills⁹.

Our current language – especially when it is not connected to the evolution of specialized research – tends to mix *bosses*, *managers* and *leaders*, as if they are the same thing. Even *Dicționarul explicativ al limbii române* (1998) is not exempt from confusions. Here, the word »boss« means »a person that leads«, »manager« is one who exercises »the activity and the art to lead«, and »leader« means »chief«. Obviously, the distinctions, resulting from the new organizational culture, are escaping the linguists. The fact that the English language makes a distinction between »boss«, »manager« and »leader« is of course not

⁸ Ibidem, p. 147-163.

⁹ See G. Yukl, *Leadership in Organization*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1994.

an excuse, and it is not mandatory to adopt definitions from a particular language, but it is a cultural duty to share the semantic delimitations, since these compress knowledge.

If we accept Aristotle's argument that the presence of »reasoning spirit« (*nous*) allows an organization to achieve its goal (and it is impossible not to accept it today, when organizations that let themselves be dissolved in the chaotic movement of components are not competitive), then the distinction between bosses, managers and leaders is worth employing. It is not a mere verbal distinction; on the contrary, this distinction allows us to shed light on critical situations within institutions, companies, corporations, in which there are bosses and infighting between those who aspire to become bosses, but in which there are no managers, and where leaders have not yet arrived.

Today, in research on organization, a *leader* is considered to be different from a *boss*. A »boss« is at the top of an organization, and the actions of his/her staff depend on his/her decisions, his/her power depending on position, whereas a »leader« also has authority, but authority granted by the ability to understand the organization within a context, to orient it according to new directions, and to make these convincing for everyone else. A »manager«, in his/her turn, is something else. As compared to the boss, the »manager« has the advantage of having enough knowledge about the functioning of the organization and about competences and, as compared to the »leader«, the »manager« works within a given frame of strategic options. Only the »leader« can take the responsibility for changing major options.

Is there a need for leaders in organizations, companies, corporations? It is a fact that there are »bosses« aplenty, and that the fight to become a boss is a given, as soon as there is an open possibility. »Managers« are fewer, because the creation of a real decisive manager involves strenuous effort to learn and acquire the necessary abilities. With »leaders«, an organization is not only efficient, but also durable, not just existent, but also competitive, not only conspicuous, but relevant as well; especially in the context of globalization, in which, as Robert Reich argues¹⁰, success on the markets depends not on the »high volume« of the product, but on its »high value«. The intelligence incorporated in a product, therefore, and in its production implies qualified managers and valuable leaders (who do not lead only physically, but who are »leaders in ideas, in actions«).

¹⁰ See Robert B. Reich, *The Work of Nations*, Vintage Books, Random House, New York, 1992, p.82.

The immediate question relates to the *leaders' selection*. »Bosses« are the result of one's access to a position; but neither a »manager« nor a »leader« is created because they have leading positions. Actually, many »bosses« are lousy managers, and they will never get to be leaders. On the other hand, the passage from »boss« to »manager« or »leader« is not made through the simple effort of the person in question (»positions do not create leaders«); the wise saying »May God spare you from the ungifted hardworking person« is here a warning.

102

So how are leaders produced? Starting from recent research, we have to make three connected observations. The first refers to the fact that a leader is not self-proclaimed, but that he/she is acknowledged, and that leadership is not primarily ceremonial, but a position of hard work. The traditional work of Cartwright and Zander (*Group Dynamics: Research and Theory*, 1968) rightfully considered *leadership* as consisting of actions of »setting group goals, moving the group toward its goal, improving the quality of interactions among the members, building the cohesiveness of the group, and making resources available to the group«. The second observation is that a leader is made, not born. Miraculous endowments for leadership, a type of mysterious predestination, exist only for the naïve. A leader is the result of a learning process in at least three dimensions: knowledge that can be used from the technical point of view, interaction abilities, and self-reflexivity. The third observation is that we move in an environment of profound changes concerning the image of a leader. A leader »is made« through »continuous work and study«, and he/she does not rely on the success obtained (»Talent needs to be nurtured«). Both the traditional theory of a leader (»chieftain«, »prince« etc.), as a result of special »traits« (»the trait theory«), and the modern theory of a leader, as a product of exceptional circumstances (»the great events theory«), have lost their attractiveness when compared to the conception of a leader as a result of continuous learning (»the transformational theory«).

Recent American research provides us with a true »*Leadership Decalogue*«, which deserves to be mentioned: to be technically proficient; seek responsibility and responsibility for your actions; make sound and timely decisions; set an example; know your people and look out for their well-being; keep your workers informed; develop a sense of responsibility in your workers; ensure that tasks are understood, supervised and accomplished; train as a team; use the full capabilities of your organization. These commandments condense an entire vision of man and the world, which is person-oriented, democratic and pragmatic.

It must be observed that leadership is inseparable from *values*. Any decision or action of a leader has inevitable ethical consequences, so that – as the

mission statement of the *Harvard Business School* says – »the teaching of ethics has to be here explicit, not implicit, and the community values of mutual respect, honesty and integrity, and personal accountability support the learning environment«.

The need for leaders in institutions operating in our complex environment has been felt for several decades. Today, this problem should be solved by taking into account the context of globalization and that of its inherent multiculturalism. On the agenda of formation we find today in some universities »*global leadership*« and, of course, »*intercultural leadership*«, which cannot be left out of the university programs. I would like to make four remarks concerning these two themes, from the point of view of university formation.

The first remark refers to the need to accommodate an increasing number of *universities* with the situation of globalization and multiculturalism, taking into consideration the fact that new generations of graduates will be operating within this situation, and that universities themselves are successful if they approach their own performance globally.

The second remark refers to conceiving organizations run by competitive leaders. The metaphor of an organization as a »machine« that can be projected, measured, directed, obviously a modern metaphor re-legitimated by cybernetics, is no longer working. It needs to be replaced by a *metaphor of an organism*, which is more capable of acknowledging the circumstance that efficient organizations are nowadays networks, communities, knowledge and learning systems. Leadership includes, as the *Blackwell Encyclopedia of Management* (2007) shows, questions such as: What needs to be done? What can and should I do to make a difference? Which are the performances and results? What can and should I do for stimulating a diversity of approaches? How can I strengthen the role and the responsibility of followers? Am I the most proficient in my position? It is nowadays true that »change and global leadership are inextricably linked. The key change challenges which face global leaders are linked to the changes that are occurring as organizations move from being bureaucratic machines to being knowledge-based networks. Specifically, leaders must guide their organizations to produce results today, even as they push for transformation which will positively impact the future«¹¹.

The third remark is that *global leadership* today is dealing with cultural, ethnical, political representations, which are larger than those to which we

¹¹ See Caren Siehl, *Global Leadership*, in Cary L. Cooper (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Management*, Blackwell Publishing, 2007.

have been accustomed, and that formation for *intercultural leadership* becomes part of university curricula. It is no longer sufficient to accept cultural differences, it is necessary to know and understand them. That is why, if we accept that universities form »competences« – which means »the knowledge, general and technical skills required for superior performance« – then the formation of »*global competences*« and, at the same time, of »*intercultural competences*« should become part of university programs. The *Global Competence Development Program* and the *Intercultural Competence Development Program* become indispensable for a competitive university.

The fourth remark is that today we have available factual research devoted to establishing »*intercultural leadership competences*«, which is informative as to what needs to be done in a university. We should distinguish, nevertheless, between »intrapersonal competences« (self-awareness, flexibility, curiosity, patience, imagination etc.), »interpersonal competences« (»perspective taking«, »nonjudgmental«) »intercultural competences«(»effective communication«, »appreciation of difference«, »local-global perspective«, »understanding of how leadership is conceptualized in other cultures«)¹². Someone who acquires »*intercultural leadership competences*« is required to perform specific tasks: to clarify his own notion of culture, which has to be well formed; to be able to apply it; to understand his own cultural background; to be able to analyze and evaluate intercultural situations, to be able to negotiate in these situations, and to take decisions in a multicultural environment; to motivate participants in these situations; to form intercultural teams; and to exert intercultural leadership.

104

2.

Data on the Earth's climate, which do not fit at all with routine indicators, have recently been made available. The planet is currently undergoing the severest climate change in the last 10,000 years. The 20th century has brought about a real mutation in terms of the relationship of humankind to its natural environment: in fact, everything has changed completely. Since 1760, the growth of the population, which had been constant for centuries, has started to accelerate. Economic activity has also accelerated, leading mankind to the usage of »animated energies«. During the last century, the world population has increased four times, the economy fourteen times, the energy consumption

¹² See Eileen Sheridan, *International Leadership Competencies for U.S. Leaders in the Era of Globalization*, Dissertation, 2005, University of Phoenix.

sixteen times, the industrial production forty times, the emission of carbon dioxide thirteen times, and water consumption nine times.

These growths have brought changes to the spheres in which human life is lived, changes that have to be taken strictly into consideration¹³. The lithosphere (the rocks which form the surface of the Earth, with a thickness of several kilometres) does not raise any severe problems yet, but the pedosphere (the membrane between the lithosphere and the atmosphere that actually sustains the lives of plants and organisms) is altered by hundreds of millions of tons of artificial fertilizers that leave their mark on the composition of water and food, and that ultimately find their way into our bodies. »Soil erosion« already affects one third of the agricultural surface of the Earth, while food quantity per inhabitant is today bigger than at any other time in history. The atmosphere is affected by »pollution«, and it also being »cleansed« of the microorganisms that ensured the emergence of life. »Climate change« and, finally, »global warming« come as consequences of the increase in atmospheric carbon dioxide emissions, methane and ozone, but the exact causes are subject to dispute. Agriculture, human health, and even the existence of our species will be increasingly affected. The hydrosphere is already so polluted that »a change of the hydrologic cycle« has occurred, and supplying drinking water becomes ever more difficult. The biosphere is suffering the consequences of an anti-microbial offensive, which has annihilated certain diseases, but also of the re-emergence of old diseases, thought to have been extinguished, and of the appearance of new diseases. The »agricultural system«, too, already has a lot of problems.

The importance of the full magnitude of human intervention in the environment has been correctly underlined by John McNeil, in *Something New under the Sun* (2000). This approach inevitably undermines trends we already know. For instance, McNeil implicitly disproves Heidegger's a priori skeptical diagnosis, from *Die Frage nach der Technik* (1955), arguing that technical and economic development has saved humankind from worldwide hunger. When he admits that the »gamble« of humanity, which dominated the last century, does not justify the ideology of progress inherited from previous centuries, but that it demands a deep meditation, the American historian actually extends the warnings of Jose Marti and H.G. Wells who, as everyone knows, were the first to ask whether the great development of human activities was possible without »degrading« the environment. However, compared to Heidegger, Jose

¹³ See John McNeil, *Something New Under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World*, Penguin Books, London, 2000, p. 10.

Marti and H.G. Wells, John McNeil brings the salutary answer of a far-reaching historian (even though his world prestige is only growing now!). Evidently, the theorems of philosophy always need a historical check.

The »collision« apparent in the ecologic indicators from *Something New under the Sun*, though, is even more important. In his argument, McNeill adopts Pythagoras' idea about the »harmony of the spheres« as an explicit »paradigm« of his analysis. In a very ingenious way, he emphasizes a brilliant intuition, assuming the necessity of harmony among the lithosphere, the pedosphere, the hydrosphere, the atmosphere, the biosphere, and mankind's activities and initiatives powered by interest and values. In the 20th century, humanity reached a profound disturbance of the correlation among the above-mentioned spheres, and today's problems, and those of tomorrow, are mostly its outcomes. These problems are not old and unimportant, since »in the 20th century, humanity has rearranged the atoms and has altered the chemistry of the stratosphere«. The connection between the »spheres« has been affected in a risky way, and thus individuals have become for the first time »significant ecological agents«¹⁴.

106

Punctual action is encouraged today as a solution. However, as the 2006 *State of the Future* declaration concludes, humankind has the resources to approach the global challenges to which it gives rise but, unfortunately, it is not yet clear how much vision, goodwill and intelligence will have to be concentrated on these challenges. And such persistent vagueness affects not only humankind's relationship with the environment, but also relationships within humankind itself. For instance, not even today can the international community provide proper solutions, answers that could change the situation significantly, to recurrent conflicts, recidivist aggressors, or stable poverty. For now, one may draw a conclusion which is obviously not the solution: »There is a growing hunger around the world to do what is necessary for our common future, but there is a lack of an efficient leadership, with details for the actions. We have a competition between the growing proliferation of dangers and our growing ability to improve the human condition«. Which one of these two growths will be bigger? It remains an open question, without a certain answer.

3.

Anyone who tries to build an opinion about our current intellectual life is faced with two facts: on the one hand, globalization, the spreading of communication, connects people from all around the world, from different cultures,

¹⁴ Ibidem, p. 21.

and also internationalizes solutions and, on the other hand, when people take reference points of evaluation and behavior, they relate, first of all, to their own culture. Thus, despite the pressure of creating a global identity, a lot of people come up with particular identities (ethnic, religious, gender etc.). In *Philosophy as Cultural Politics* (2007), Richard Rorty expresses, in a very coherent philosophical manner, the individuals contextual anchorage (to their own, particular, cultural standards) and the rejection of universal reference points. Rorty makes our entire reality dependent on our own cultural arsenal. We have become, he says quite contentedly, »commonsensical finitists«¹⁵, and the only thing we have left is to promote a »tolerant conversability«¹⁶, without assuming any other intrinsic nature of reality. Contextual relativism is thus inevitable.

Even granting this intelligent philosophy the merit of expressing, better than any other one in the Modern Era, the possibility of a different conceptualization having a series of facts as its object, we cannot shun a deeper insight into the unacceptable consequences of relativism. The spokesmen of great trends, thinkers with different platforms, from Karl Popper¹⁷ to Habermas¹⁸ and to Joseph Ratzinger¹⁹, have evoked them convincingly. Relativism is quickly converted into a dogma that contradicts its principle (»all is relative«) and stimulates the destruction of the unity of humankind, with all the implications that result from this. Relativism does not adequately take into consideration the human process of learning, which does not reduce itself to information, but which means a change of thinking frames or »boxes«²⁰. Relativism, by its own principle, does not take into consideration the natural *telos* of conversation, of speaking in general – that of obtaining understanding between different rival points of view²¹.

Today, Relativism can be overcome if it is faced not only with arguments brought against it, but also with alternative concepts. We have so far several proposals at our disposal: such as re-establishing the motto »unity in diversity«, to weigh in a »view from nowhere«, to exploit the new continent of »com-

¹⁵ Richard Rorty, *Philosophical Papers*, Vol. 4, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, 2007, p. 88.

¹⁶ Ibidem, p. 103.

¹⁷ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 1966, Vol. 2, p.369.

¹⁸ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

¹⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*.

²⁰ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, cap. 8.

²¹ Jürgen Habermas, op. cit., p. 179.

munication«, to articulate »fallible absolutism«, to consider the unavoidable consequences of Relativism²². I believe that Relativism cannot be overcome without accepting two assumptions. The first is passage from the classical »universalism of norms«, which is challenged by cultural diversification, to a »universalism of generative structures« – a universalism of those conditions that make a certain performance possible. The second assumption acknowledges the need to move from descriptions, poems, oral expression, dialogue, essays, journals, aphorisms, epistles, to mathematical exposure to theories, knowledge systems and comprehensive visions²³. Nowadays, we need not only knowledge, in its general meaning – which, of course, remains indispensable – but also visions capable of realizing what is the meaning of actions, of institutions, of life, of society, of the world, and what is the meaning of knowledge within them.

4.

108 A remarkable physicist recently reminded us that, due to several factors – competition in research, the pressure from society to transfer scientific knowledge, the search for funds, the unstable work situation – the new generations engage in more factual research, finding solutions for problems in the short term, without committing themselves to far-reaching projects. We may add that this is the situation not only in the field of scientific research, but it is connected to a more comprehensive orientation of culture towards facts, the immediate, customs, and to a predisposition towards what lies at the origin of the fact, of the immediate, of the custom, which implies a reduction of the appetite for theory, system, project. In the 80s, Habermas identified as one of the consequences of this orientation the apparent »exhaustion of Utopian energies (Erschöpfung der utopischen Energien)«²⁴. The dominant direction in today's culture is that of exploiting what is given, rather than asking what is possible. Moreover, a »negative futurism« is developed: »let's leave things the way they are, because it may be not so good«.

Anyway, the physicist I quoted, Paolo Blasi, after having analyzed the application, salutary of course, of the *Bologna Declaration* (1999), draws this conclusion: »the challenge of the European society today is to go beyond 'the knowledge society', and to evolve into what could be called a 'wisdom soci-

²² Andrei Marga, *Relativism and Its Consequences*, pp. 321-329.

²³ See Andrei Marga, *Introducere în metodologia și argumentarea filosofică*, Dacia, Cluj, 1992, pp. 35-45.

²⁴ Jürgen Habermas, *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*.

ety'. Knowledge is a conscious use of information; 'wisdom' means choosing one's behavior based on knowledge and shared values, in order to enhance the well-being of all and the awareness that personal actions have social consequences«²⁵.

Indeed, this is an effective and pressing problem. Let us put in motion wisdom capable of enlightening people about their own responsibility. I believe that Blasi, a refined physicist, is too optimistic when he speaks about the »restoration of some medieval values – the quest for truth, the unity of knowledge, the openness to the unknown and to other cultures«, since simple »restoration« has grown improbable for reasons of the new situation's complexity. Still, Paolo Blasi is right when he considers that today's universities have the responsibility of setting a larger and greater goal than producing and transmitting knowledge, in the projection of a »developed and peaceful world«.

²⁵ Paolo Blasi, *The European University – Towards a Wisdom-Based Society*, in »Higher Education in Europe«, Vol. 31, Number 4, December 2006, p. 407.

CRAINTES ET ESPÉRANCES : L'UTOPIE EUROPÉENNE AU SEUIL DU XXIE SIÈCLE

«Car au royaume de France [Dieu] a donné pour opposite les Angloys ; aux Angloys a donné les Escossoys ; au royaume d'Espagne Portugal. [...] Aux princes d'Italie [...] Dieu leur a donné pour opposite les villes de communauté, qui sont audit pays d'Italye, comme Venise, Florence, Gennes, quelquefois Boulogne, Sienne, Pise, Lucques et autres, lesquelles, en plusieurs cas, sont opposites aux seigneurs et les seigneurs à elles, et chacun a l'œil que son compaignon ne s'accroisse. »

111

Philippe de Commynes, un grand mémorialiste du XVe siècle, voulait démontrer par ces mots que la répartition du monde en Etats et peuples a été voulue par Dieu afin d'assurer l'équilibre politique en Europe. L'historien qu'était Philippe de Commynes se référait à l'Europe et employait délibérément son nom. Il expliquait d'ailleurs qu'il parlait de l'Europe, car il la connaissait («*car je cuyde avoir veü et congneü la meilleure part de Europe*»).

L'Europe, lorsqu'elle était décrite dans sa réalité historique, apparaissait surtout comme un assemblage d'Etats, de pays et de peuples. Les impératifs économiques incitaient à donner au commerce international un cadre juridique, mais aussi à former des organismes supranationaux de commerce et de finance, et à nouer des accords douaniers. Cela étant, son plus puissant sentiment de communauté, l'Europe le devait à la Chrétienté: Voltaire lui-même a dû admettre que l'Europe était chrétienne, et Benedetto Croce affirmer «*Perché non possiamo non dirci cristiani*» («»). C'est le sentiment d'appartenir à un Dieu commun qui a fait de la chrétienté médiévale non seulement une communauté de foi, mais également une communauté politique et culturelle.

Dans le domaine de la culture, les premiers siècles des Temps modernes ont vu naître une »*respublica litteraria*« à échelle européenne, mais elle s'est estompée devant l'affirmation des cultures nationales. Quant à l'unité politique, empereurs, souverains et Etats s'y sont essayés tout au long des Temps modernes en scellant des accords, sans toutefois parvenir à autre chose que des alliances plus au moins durables. La communauté européenne du XXe siècle est la première à voir le jour depuis la communauté médiévale. Le choc de la Première Guerre mondiale n'a pas suffi pour donner au plan d'Aristide Briand (et d'Alexis Léger) de 1930 ses chances de réussite. Il a fallu les traumatismes conjugués des deux guerres mondiales, l'expérience de l'Holocauste et du Gulag, la peur de l'expansion communiste, pour que la Communauté européenne devienne réalité. La première forme d'unité européenne était le fruit d'une foi commune; la seconde, celui d'intérêts et de rêves partagés. Au jour d'aujourd'hui, à l'heure où l'Europe cherche à surmonter son marasme et à vaincre les doutes que lui inspire sa propre destinée, il semble utile de poser la question : l'intégration européenne moderne doit-elle se limiter à une zone de libres échanges et à la circulation sans douanes et passeports, ou doit-elle donner naissance à une formation politique, fruit de la géographie et de l'histoire croisées, fondée sur des valeurs et des intérêts communs ?

La première communauté européenne a été sans contestation européenne, mais le mot »Europe« ne faisait que rarement partie du vocabulaire de l'époque; s'il y apparaissait, c'était uniquement en signe d'érudition géographique de l'auteur. La communauté médiévale se définissait comme *christianitas* et considérait son émiettement en monarchies et Eglises nationales comme autant de signes de décomposition. Le monde païen peut désormais proclamer la fin de chrétienté (...) Chaque langue haït les autres langues, et chaque nation haït son voisin, écrivait un écrivain politique français de la fin du XIVe siècle. Nonobstant, le Concile de Constance (1414-1418) qui a mis fin au grand schisme d'Occident, insistait sur le fait que l'Europe et la chrétienté faisaient un, car »seule l'Europe est chrétienne«, indépendamment de sa répartition en *nationes*. La Réforme a brisé l'unité religieuse de l'Occident. A la cassure était venue se superposer l'essor des monarchies nationales, et l'histoire de l'Europe se fit essentiellement au moyen de guerres, mais aussi d'accords et d'alliances fluctuants.

La quête de la paix en Europe n'a pas cessé pour autant tout au long de ces siècles. Dans ses *Vingt-huit siècles d'Europe* Denis de Rougemont narre, de façon inégalée, les »prises de conscience« européennes qu'il suivait à la trace pour son travail sur l'unification de l'Europe moderne. L'historien allemand Rolf Hellmut Foerster dénombre scrupuleusement 182 initiatives et projets

d'unification européenne. Cette longue série de projets peut être regardée comme l'histoire des recherches de paix en Europe; on peut aussi y voir la généalogie intellectuelle du processus moderne d'intégration européenne. Dans un cas comme dans l'autre, on les regarde dans la lumière de l'unification réelle de l'Europe qui a eu lieu dans la seconde moitié du XXe siècle. Il s'agit, si vous me permettez un terme que l'historiographie moderne a jeté aux oubliettes, de la préhistoire d'une certaine idée politique devenu projet accompli au XXe siècle seulement. Mais on peut également regarder l'histoire de l'idée européenne comme l'histoire d'un rêve d'unité. Sous un tel angle, un terme plus légitime en histoire des idées s'impose et on parlera alors de l'histoire de l'utopie européenne, du long parcours d'une idée qui affirmait que les défis du futur n'avaient qu'une finalité, l'unité du continent. Comment cette idée s'était-elle matérialisée, quelle a été la relation entre «la politique du rêve» et le «réalisme politique»? La question est importante étant donné les contextes historiques aussi disparates que le Moyen Âge et les Temps modernes.

La communauté chrétienne médiévale (*christianitas*, *Christendom*) était un corps politique fondé sur une foi commune et gouverné par le pape et l'empereur. Son espace géographique réel était l'Europe: depuis la christianisation de la Lituanie à la fin du XIVe siècle, le continent entier professait la même foi. Mais à l'espace géographique réel se superposait un espace mystique dont le centre était Jérusalem. Que cette dernière se trouvât en dehors de l'espace chrétien européen ne faisait de doute pour personne: une miniature dans un manuscrit du XVe siècle, «*Advis directif pour faire le passage a'Outre-Mer*», la représente en ville exotique hissée de nombreux minarets et coupoles, inconnus en Europe de ce temps mais incorporés dans un paysage familier. La théologie des croisades exposée en 1095 par le pape Urbain II dans son appel de Clermont invitait les chrétiens à cesser leurs guerres internes et à s'assembler pour reconquérir Jérusalem et unir les chrétiens d'Occident et d'Orient. Pendant les siècles qui suivirent, l'idée des croisades continuait de cimenter le sentiment d'unité chrétienne, bien qu'elle fût tributaire des intérêts politiques des papes, empereurs et rois, voire des intérêts des pillards ou des marchands. Les chances réelles des croisades se sont évanouies après la prise de Saint-Jean d'Acre par les Mamelouks en 1291; l'idée des croisades n'était pas morte pour autant. Alphonse Dupront a démontré, dans son ouvrage fondamental sur le mythe fondateur des croisades, que trois ou quatre siècles plus tard, «la volonté de reprendre Jérusalem» était toujours vivante, et son pouvoir unificateur toujours actif. En tant que projection politique et intellectuelle de l'unité du continent, le programme des croisades a certes sa place dans notre réflexion sur

l'idée européenne, mais seulement lorsqu'il il perd son caractère d'«expédition à Jérusalem» pour devenir appel à la coopération et à l'entente des souverains chrétiens.

Tel est précisément le message du traité de Pierre Dubois *Sur la reconquête de la Terre Sainte*, écrit probablement entre 1305 et 1307. L'auteur était un homme de loi qui avait commencé par servir la cour de France, puis passa à la cour d'Angleterre. Ernest Renan, qui le premier s'était intéressé aux écrits de Dubois, l'appelait «avocat et homme politique» ; les chercheurs plus récents le considéraient comme un «publiciste» (en se référant à l'éditeur du texte Charles-Victor Langlois). La possibilité de tenter une nouvelle fois de reconquérir Jérusalem était alors débattue par les hommes politiques, les cours et les chancelleries européennes. Le traité de Dubois peut sembler «utopique» (c'est ce que pensait Renan), mais il a la forme d'un projet politique à l'adresse de deux rois au service desquels travaillait Dubois, à savoir Edouard I (la première partie du traité a la forme d'une lettre aux princes du monde chrétien avec à leur tête le roi d'Angleterre) et Philippe le Beau (une lettre au roi de France clôt le traité). Les écrits de Dubois ont pour toile de fond un conflit qui opposait le pape Boniface VIII à Philippe le Beau, et qui finira par l'intronisation de Clément V à la tête de la papauté. On comprend que l'homme de loi et de la cour se soit penché sur la réforme de l'Eglise et du monde chrétien, et qu'il ait défendu les attributs du pouvoir temporel contre les appétits de la papauté. Cependant, le traité n'insiste pas sur la théologie politique mais sur l'unification des souverains chrétiens.

114

Dubois est opposé à l'idée d'une monarchie universelle. Il va jusqu'à dire que nul homme sain d'esprit (*sane mentis*) ne saurait s'attendre à ce que le monde temporel (*quod temporalia*) soit régi par un seul monarque. Les exemples du passé sont des leurres, explique Dubois, car à l'heure actuelle, la diversité des régions et des pays l'emporterait ; dans de telles circonstances, imposer un seul roi ne mènerait qu'à des guerres et des conflits incessants. Le légiste français, par un raisonnement surprenant, arrive à la conclusion que la paix – condition nécessaire d'une croisade – n'est possible au sein du monde chrétien que si celui-ci se dote d'un seul monarque spirituel (*in spiritualibus ... princeps unicus et christicularum ecclesiae romanae obedientium*). Une «république chrétienne» (*tota respublica christicularum ecclesiae romanae obedientium*) verrait alors le jour, et l'empereur unirait entre ses mains les pouvoirs papaux et impériaux ; par la volonté du pape, le trône devait échouer au roi de France. Dubois rappelle l'exemple de Charlemagne mais propose une méthode originale pour investir le roi de France : le pape convoquerait un concile qui à

son tour appellerait les chrétiens à la paix; quiconque la violerait, serait puni de confiscation de tous ses biens. Pendant le concile, le pape donnerait ses biens terrestres au roi de France en échange d'une rente annuelle. Le roi de France, organisateur de la future croisade, acquerrait ainsi, grâce aux biens de la papauté et des ordres militaires, les moyens pour la conduire, et serait également investi du commandement des autres rois chrétiens. Dans un de ses écrits ultérieurs, Dubois propose de doter ce commandement de pouvoirs impériaux. Dans ce projet, l'Europe chrétienne est conçue comme une sorte de confédération d'Etats nationaux, et la suprématie française est censée se fonder sur une politique dynastique d'expansion (par la mise des Capétiens sur d'autres trônes). En cas de conflit entre princes ou Etats souverains, quelle que soit leur particularité locale, le concile devait, sous contrôle personnel du pape, nommer des arbitres juridiques, le pape demeurant l'arbitre suprême. Sous la plume du légiste et publiciste normand, le caractère fédératif de cette communauté s'exprime aussi dans l'organisation originale qu'il prévoit pour le Royaume de Jérusalem reconquise. Au centre mystique de l'Europe chrétienne devait se réincarner, par projection, la diversité politique de l'Europe, chaque Etat y disposant d'un territoire, d'une ville ou d'un château qui porterait son nom ou celui de sa capitale.

Ce projet d'une communauté politique ou d'une république catholique fédérée (*expedit quad una sit respublica*) peut être considéré comme le fruit de l'imagination des cercles intellectuels de l'époque. Son message politique est clair, mais il véhicule en parallèle un message eschatologique. Pour Dubois, aspirer à la paix et à l'unité implique que l'on résiste aux forces du Mal qui gouvernent la mémoire et l'avenir. »*Les mauvais anges ont une grande science de l'avenir [...]. Ils, ont en outre, une mémoire extraordinaire*«. L'utopique projet d'unifier l'Europe chrétienne exprime le sentiment de valeurs et de menaces communes à la *christianitas*, et tente de modeler sciemment l'avenir.

Aux siècles ultérieurs de l'histoire de l'idée européenne, l'idée des croisades demeurait présente mais sous une autre forme que la classique expédition en Terre Sainte, *expeditio pro fidei defensione*. Ainsi, et l'exemple est significatif, le roi de Bohême, Georges de Podiebrady, proposa en 1462 avec l'aide de son conseiller Antonius Marini, un entrepreneur grenoblois, de nouer une alliance des rois chrétiens contre les Turques qui, quelques années plus tôt, s'étaient emparés de Byzance. Après avoir obtenu le soutien du roi de Pologne Casimir Jagiello pour son plan d'une *congregatio*, Georges de Podiebrady a voulu gagner à sa cause, avant tout, le roi de France et le Sénat de Venise, mais également d'autres souverains, à l'exception de l'empereur (Georges de Podiebrady

rêvait lui-même de la couronne impériale). Des copies latines du traité que Marini avait présenté aux souverains européens ont été conservées jusqu'à nos jours (l'une d'elles se trouve à Varsovie; AGAD, *Metrica Regni*, vol. XI, f. 578-9). Nous disposons aussi de sa transcription dans les *Mémoires de Philippe de Comynes* sous le titre: *Traité d'alliance et confédération entre le Roy Louis XI, Georges Roy de Bohême et la Seigneurie de Venise, pour resister au Turc*. La confédération d'Etats européens devait être gouvernée par une assemblée prenant ses décisions à la majorité, et par un consistoire; les conflits devaient être arbitrés par des missions d'arbitrage spéciales. Elle devait disposer d'une armée et de finances communes. Les Etats membres de l'union se jureraient assistance matérielle mutuelle en cas d'agression contre l'un d'eux. L'assemblée de cette fédération était censée siéger continuellement, en changeant tous les cinq ans de pays de résidence et en élisant à chaque déplacement ses clerks parmi la population autochtone. Ce qui frappe dans l'initiative du roi de Bohême – ou de son conseiller diplomatique et porte-parole – c'est l'élaboration très détaillée du mode de fonctionnement de ce traité de coopération, notamment des actions à engager en cas de conflit, du mode de scrutin prévu non seulement pour les princes et souverains respectifs, mais aussi pour les régions d'Europe (la Gaule, la Germanie, Venise et l'Espagne).

Le plan Marini est d'un poids particulier parce qu'il était promu par un des souverains européens. Ce n'était pas seulement l'initiative d'un publiciste politique, c'était un plan d'action. Il a échoué. Comynes l'a mentionné en dressant le portrait de Louis XI, mais sa vraie découverte, tout comme celle de l'oeuvre de Dubois, nous la devons à l'historiographie moderne.

Le duc de Sully, en présentant son projet d'une «république chrétienne d'Europe», pouvait s'appuyer sur la communication culturelle de masse qu'offrait la découverte de l'imprimerie. Son plan allait devenir une référence dans les projets ultérieurs d'unification européenne. Le «*Grand Dessein*» d'Henri IV que le duc de Sully, huguenot, ministre et homme politique parmi les plus influents à la cour d'Henri IV, présente dans ses «*Mémoires des sages et royales Oeconomies*», était probablement son propre plan de paix en Europe. L'époque des guerres de religion a donné naissance à une abondante littérature iréniste aussi bien parmi les catholiques que parmi les protestants. Sully date son plan en l'an 1610, l'année de la mort d'Henri IV, mais ne le rend public que dans l'édition de ses *Mémoires* en 1638; l'édition posthume de 1662 est enrichie d'additions. Sully avait présenté le projet aux souverains européens lors de ses missions diplomatiques; ses secrétaires, eux, ont composé les *Mémoires* à partir d'archives, en leur donnant la forme du récit, par le vieux duc, de ses propres actes et

pensées. *Grand Dessein* peut être considéré comme le programme d'action de la diplomatie française, confrontée à la politique des Habsbourgs sur le théâtre européen. Cependant, le plan d'Henri IV et de son ministre contient l'idée d'un ordre européen structuré au mépris des lignes des partages religieux. L'unité de la »très chrétienne république« était censée permettre de contrer la menace des »infidèles«, mais l'argument de la menace turque n'est que rhétorique. La nécessaire union est présentée par opposition aux incessantes guerres et conflits sur le continent européen. Plutôt que de défense ou d'expansion, il s'agit d'un plan de paix intérieure, même si Sully la qualifie de ligue défensive et offensive, et que dans sa phase initiale le projet visait l'entente des princes protestants.

Pour gagner les souverains européens à un tel plan, il fallait les convaincre de l'intérêt qu'ils avaient à conjuguer leurs forces, et les rassurer qu'ils n'y perdraient ni pouvoir ni prestige. Pour garantir l'égalité des souverains au sein de leur république, il a été suggéré »*d'établir de tels ordres, temperamens et assaisonnements, qu'ils demeurassent bien contents d'estre rendus quasi tous esgaux en estendue de domination, force, puissance et autorité dans l'Europe chrétienne*«.

Sully rappelle le passé d'une Europe unie, à savoir l'empire de Charlemagne qui »a uni Germains, Gaullois et Francs«. La république qu'il propose est censée unir les monarchies électives – la papauté, la Pologne, la Hongrie et la Bohême – les monarchies héréditaires avec, à leur tête, la France, l'Espagne et l'Angleterre, enfin des républiques souveraines comme Venise ou la Suisse. Les Etats respectifs devaient disposer de richesses et de territoires comparables afin d'assurer l'équilibre entre eux. Trois religions devaient être traitées à égalité: la religion catholique, le luthéranisme et le calvinisme. Par ce biais, la »république chrétienne« excluait la Moscovie et l'empire ottoman qui, aux yeux de Sully, avaient certes un rôle historique à jouer, mais en Asie, non en Europe.

Une communauté politique de cette nature devait avoir des institutions communes, à savoir un Conseil général composé de représentants de chaque Etat (4 pour les pays les plus grands, 2 pour les petits) et six Conseils provinciaux pour les diverses régions d'Europe. Ces organes étaient censés réguler toute controverse et prendre les décisions qui engageaient les intérêts de la communauté. Le commandement de l'armée commune devait être confié au Conseil général. Les douanes intérieures devaient être abolies et les libres échanges garantis.

L'auteur ou les auteurs du »Grand Projet« restent à établir. Il ne subsiste aucun texte que l'on pourrait considérer comme une présentation du plan, les récits lui consacrés sont entâchés de multiples opacités, et nous savons peu

de choses sur les actions diplomatiques entreprises pour le mettre en oeuvre. Mais il ne fait aucun doute que le projet faisait l'objet de débats sur l'ordre international et qu'il avait engendré d'autres projets similaires. Dans son essai de 1693 intitulé *Essay towards the Present and Future Peace of Europe*, William Penn rappelait les propositions d'Henri IV pour avancer, à son tour, l'idée d'un parlement européen dont la langue officielle serait le latin, le vote secret, et le nombre des délégués de chaque pays proportionnel à sa puissance: la France et l'Espagne auraient dix délégués chacune, la Pologne et la Suisse quatre, et tous disposeraient, de surcroît, d'un passeport valable pour toute l'Europe.

L'abbé de Saint-Pierre se référerait, lui aussi, au «projet d'Henri IV décrit pas le duc de Sully» dans son traité (1712) *Sur la paix éternelle en Europe*. Ce texte a eu un retentissement infiniment plus grand que tous les projets antérieures, et peut-être même que tous les projets ultérieurs de paix en Europe: l'ouvrage a été réédité à de nombreuses reprises, Frédéric le Grand s'en est entretenu avec Voltaire, le «citoyen de Genève» Rousseau a publié une version abrégée, tous les salons d'Europe s'en moquaient, mais en débattaient.

118

Le plan de «paix éternelle» présenté en 1712 par Charles-Irénée de Saint-Pierre faisait référence aux constructions politiques pluralistes en Europe, c'est-à-dire au Reich allemand, aux Provinces-Unies, et à la Suisse. C'était, sans aucune ambiguïté une proposition de fédération, avec 24 Etats membres (y compris la Russie), un Sénat dirigeant composé d'un nombre de sénateurs égal au nombre de pays membres, et la garantie, aux Etats respectifs, de garder leur autonomie dans la conduite de leurs affaires. Une intervention commune de cette alliance – l'abbé de Saint-Pierre la nommait tantôt Société, tantôt Union – n'était susceptible de se produire que lorsqu'un Etat aurait attaqué un autre et refuserait tout arbitrage. L'objectif de l'alliance était de défendre la paix en Europe et de garantir le libre commerce sur tout son territoire. La méthode consistait à fédérer les Etats européens de l'époque.

La réception que les cercles intellectuels des Lumières réservèrent à l'idée de l'abbé de Saint-Pierre permet de penser que le besoin d'un encadrement institutionnel ou politique assurant la paix en Europe allait de pair avec la certitude qu'il serait vain et chimérique d'espérer l'adhésion des souverains à une telle alliance. Plus d'un quart de siècle après la mort de l'abbé de Saint-Pierre, Voltaire écrivait que les gouvernants, tels des bêtes féroces, ne sauraient cesser de se dévorer entre eux; selon lui, la tolérance était le seul moyen de bâtir une paix durable. Rousseau, sceptique quant à l'idée d'un «congrès européen», c'est-à-dire d'une entente entre souverains, voyait la seule chance pour la paix en Europe en une alliance des peuples et une attitude nouvelle des hommes vis-à-vis de la

paix – c'est ce qu'il dit dans son *Essay* de 1761 sur l'idée d'une «paix perpétuelle» (*Extrait*) – et pensait que l'éducation était l'instrument de choix pour amener l'opinion publique à de nouvelles considérations sur cette idée. Il développe ces pensées dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* de 1773.

Une autre série de projets d'unification européenne, formulés au cours des siècles suivants des Temps modernes, comportait des plans d'unification impériale du continent. L'épopée de Napoléon Bonaparte montre comment un tel plan était mis en oeuvre. Les tentatives de bâtir l'ordre européen sur l'équilibre étaient plus durables. Friedrich von Gentz, ministre du roi de Prusse puis conseiller de Metternich à la cour d'Autriche et secrétaire au Congrès de Vienne, après avoir été, dans ses jeunes années, un élève de Kant et un fervent de la Révolution française, publia en 1800 une critique de la philosophie de *Paix perpétuelle*. Il y affirmait que la paix pouvait être obtenue par trois voies: l'union des peuples au sein d'un seul Etat, la séparation complète des Etats avec coupure totale des communications entre eux, et enfin l'entente entre Etats. La troisième voie n'était possible – affirmait Gentz quinze ans avant le Congrès de Vienne – que par l'équilibre entre les Etats, et non leur fédération qui ne saurait qu'être temporaire. Une bonne dizaine d'années plus tard, à la veille du Congrès de Vienne, Gentz ira jusqu'à dire, plusieurs décennies avant Bismarck, que le seul mot »Europe« lui faisait horreur.

Le XIX siècle, qui s'écoulait entre les tempêtes révolutionnaires et l'ancien régime, était en même temps rythmé par des confrontations entre différents registres de penser l'Europe, tantôt romantiques, tantôt réalistes, tantôt nationaux, tantôt impériaux. Ces modes de penser produisirent d'ailleurs d'étranges croisements. L'entourage réformateur du tsar Alexandre I avait conçu au début du siècle un projet d'entente pour la paix en Europe basée sur la coopération entre la Russie et l'Angleterre mais aussi, dans sa version première, la France. Le système devait être structuré autour des fédérations multinationales. Ce projet, nommé Ligue européenne, a été conçu par le prince Adam Czartoryski, future grande figure de l'émigration polonaise antirusse, mais à l'époque proche conseiller du tsar Alexandre I et ministre des Affaires étrangères de la Russie. Notons entre parenthèses que sous la plume d'un aristocrate polonais, un projet de paix universelle aurait dû contenir le principe fondateur d'indépendance et de liberté de chaque nation, un principe qui aurait permis à la Pologne de recouvrer une existence nationale. Certes, les projets de la cour d'Alexandre I font référence aux fédérations supra-nationales comme les Pays-Bas ou les Etats-Unis, et la Ligue elle-même est pensée comme un corps fédéré composé de plusieurs communautés ethno-linguistiques, mais l'idée de paix

européenne est envisagée comme une alliance entre souverains et fait partie d'un ensemble politique censé amener l'arbitrage, voire la dominance de la Russie. Bonaparte tout autant que les idéologues du camp anti-napoléonien lancent des idées d'une fédération européenne, mais dans leurs projets d'alliances entre souverains, l'Europe est considérée comme un instrument de la politique impériale.

120 Tout autre était le plan lancé par Saint-Simon dans les années précédant le Congrès de Vienne (le livre est co-signé par son secrétaire et élève de l'époque, Augustin Thierry). Dès le titre, Saint-Simon annonce la nécessité *»de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale«*. Il veut unifier l'Europe en créant entre ses citoyens des liens semblables à ceux qui unissent les membres d'une nation: à l'instar du patriotisme national qui fonde *»la volonté commune«* d'un peuple, le patriotisme européen pourrait fonder la volonté commune à l'échelle de l'Europe toute entière, pense-t-il. C'est la volonté commune qui est censée générer une confédération européenne à l'image de la monarchie constitutionnelle, c'est-à-dire dotée d'un roi et d'un gouvernement, mais surtout d'un parlement qui aurait le droit suprême de résoudre tous les conflits. Le parlement devait être conçu de manière telle que seuls puissent y siéger des députés capables de s'élever au-dessus des intérêts nationaux. Ce devaient être des commerçants, des savants, des juges et des administrateurs. Chaque million d'habitants d'Europe aurait eu le droit d'élire un représentant de chacune de ces catégories sociales, et les candidats auraient été proposés par leur corporation professionnelle. La justification de cette proposition mérite l'attention: *»tout ce qu'il y a d'intérêts communs à la société européenne, peut être rapporté aux sciences, aux arts, à la législation, au commerce, à l'administration et à l'industrie«*. Élément non moins important, Saint-Simon recommande au parlement européen de fixer à la confédération des objectifs qui la ramèneraient incessamment, d'une part à la question de la place de l'Europe dans le monde, d'autre part à de grands travaux continentaux tels qu'un réseau de canaux reliant, par exemple, le Danube au Rhin et le Rhin à la Mer Baltique. Selon Saint-Simon, la réalisation de ces deux objectifs serait le meilleur garant de la paix en Europe.

Ce qui frappe dans le projet de Saint-Simon c'est la combinaison de deux hypothèses. Il pense, d'une part, que la confédération européenne doit être un corps politique avec roi, gouvernement et parlement, qu'elle doit se fonder sur un sentiment d'intérêts communs à l'Europe et les mettre en oeuvre dans le commerce, la communication et l'éducation, tout en conservant les Etats-

nations. D'autre part, semblable en cela à Rousseau, il part du principe que la confédération ne peut se faire que par la volonté des peuples et non celle des souverains, et rejette les principes de la paix de Westphalie génératrice de conflits et de guerres.

Denis de Rougemont voyait en Saint-Simon un précurseur de l'idée du Marché commun du XX siècle, et Jacques Delors un précurseur de l'union économique et monétaire: *«on croirait entendre Jean Monnet»*. Le fédéraliste européen et le maximaliste impatient sont d'accord pour admirer le grand utopiste.

Ce ne sont là que des pensées comparatives, tant il est vrai que l'histoire de l'idée européenne est inconstante, et le hiatus entre les programmes visionnaires et la réalité politique béant. Lorsqu'un des maîtres de l'historiographie française moderne, Lucien Febvre, prononça en 1943-1944 au Collège de France une série de conférences sur la civilisation européenne, il avertit les auditeurs qu'il parlerait de l'Europe comme d'un phénomène historique né au cours du Moyen Âge, après la chute de l'Empire romain, et non comme d'une forme d'Etat: *«j'appelle Europe non pas une formation politique définie, reconnue, organisée, dotée d'institutions fixes et permanentes, ayant, si l'on veut, forme d'Etat ou de super-Etat, formation dont les Européens, ou du moins certains Européens, ont bien pu rêver parfois, mais qui toujours est restée à l'état de rêve et dont, par conséquent, nous devons nous demander si elle est vouée à devenir réalité ou bien condamnée à rester rêve...»*.

121

L'Europe rêvée, l'Europe devenue réalité ... le dilemme est puissant non seulement parce que la notion d'Europe a eu un destin méandreux, mais aussi parce que l'histoire de l'Europe est une référence solide, même si les récits dont elle fait l'objet divergent. La chrétienté médiévale permettait d'aller au-delà de la géographie et de définir l'Europe comme une communauté de valeurs et de destin historique. Les Lumières introduisirent dans la conscience européenne le principe *«sapere aude»*, fiez-vous à votre pensée critique. L'idée kantienne d'une *«paix perpétuelle»* créa, pour deux siècles consécutifs, une grille de penser les relations entre les nations et lança l'idée d'une *«grande fédération»* fondée sur la loi. L'héritage historique de l'idée européenne contient encore, lancé dans l'enthousiasme du Printemps des peuples, l'idée des Etats-Unis d'Europe. Le discours enflammé de Victor Hugo au Congrès de la Paix à Paris, en 1849, annonce que la vision des Etats-Unis d'Europe, similaires aux Etats-Unis d'Amérique, pointe à l'horizon spirituel et imaginaire des Européens. Rêve illuminé ou projet politique ? Les deux interprétations sont envisageables dans le cas d'un poète engagé dans l'action politique et déchiré entre idéalisme et réalisme.

La distinction entre «idéalistes» et «réalistes», classique dans la philosophie politique américaine, ne s'applique que faiblement à la politique européenne. Aux temps du fascisme et du nazisme, les idéologues et hommes politiques du totalitarisme se référaient volontiers à l'idée européenne parce qu'elle servait leurs intérêts impérialistes. C'est pour cette raison qu'en 1946 Edgar Morin n'avait aucun doute: *«Il n'y a plus d'Europe»*. Dans ses *«Souvenirs d'un anti-européen»*, prologue à son excellent essai sur l'Europe, Morin confessait : *«Pour moi, pour nous, l'Europe était un mot qui ment»*. C'est pourtant à la même époque que renaissait l'idée fédéraliste, précisément dans les cercles antifascistes. A l'île Ventotene où a été emprisonné Altiero Spinelli, naquit en 1941 un document bouleversant qui appelait à conjuguer la lutte pour la liberté et la démocratie avec un projet d'Europe unifiée. Le manifeste de Ventotene inspira ceux parmi les mouvements de la Résistance antifasciste pour qui le combat en faveur du fédéralisme européen partait du principe que les problèmes nationaux des pays respectifs étaient en même temps un problème européen. Mais, pour l'opinion publique au sortir de la guerre, l'unité européenne n'avait aucun pouvoir d'attraction. L'heure était au pessimisme, à la conviction que l'Occident, et l'Europe en particulier, déclinaient. Les sentiments pessimistes remontaient à l'expérience de la Première Guerre et la crise morale – durable ou passagère – qui s'en est suivie. Le ministre britannique des Affaires étrangères Sir Edward Grey avait dit, quand la Grande guerre avait commencé, *«The lamps are going out all over Europe. We shall not see them lit again in our lifetime»*. Les lampes éteintes ne favorisaient guère l'idée de l'unité européenne. Et pourtant, c'est la seconde moitié du XXe siècle qui vit le miracle de l'unification européenne se produire.

Mon propos n'est pas, ici, d'analyser les facteurs qui ont amené l'unification européenne et les méthodes de sa mise en œuvre. Jacques Delors a eu raison de dire : *«L'histoire de la construction européenne ne peut pas être assimilée à un long fleuve tranquille. Dynamisme, stagnation et crises se sont succédés»*. Mais derrière le dynamisme et les crises se profile la mise en œuvre d'un projet d'avenir qui réalisera l'idée européenne de façon inégale. La question qui me préoccupe ici est la tension entre «une politique de rêve» et «une politique réaliste». Un tel angle de vue m'amène plutôt aux événements et aux projets qui ont précédé la naissance de la communauté.

Durant les premières années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, l'idée européenne faisait surtout l'objet de réflexions intellectuelles. En septembre 1946 ont été convoquées les premières «Rencontres internationales de Genève». Elles ont réuni les plus grands noms de la culture pour débattre de

l'«esprit européen». En toile de fond des débats se dressait une Europe exsangue, affamée, pleine de ruines fumantes et doutant d'elle-même. Le Français Julien Benda commença ses réflexions sur l'avenir de l'Europe par une diatribe impitoyable contre ses faiblesses: jamais elle n'aurait été capable de bâtir l'unité, usant tout son potentiel à battre les nations et les nationalismes. Le seul moment où l'esprit européen se serait affirmé aurait été la fin du XVIIIe siècle. Cependant, admit Julien Benda, nourrie de ses expériences des guerres, l'Europe pourrait, avant même que le siècle ne touche à sa fin, retrouver sa force spirituelle contre l'anti-Europe des nationalismes. L'Allemand Karl Jaspers, réfugié de l'Allemagne nazie, mesurait l'esprit européen avant tout à sa capacité de contester infatigablement les vérités établies, d'assimiler puis de surpasser les idées produites par elle-même et par d'autres civilisations. C'est à l'histoire de l'Europe qu'il attribuait le don de générer, dans des contextes variables, le désir de liberté. Le Suisse Denis de Rougemont, fraîchement revenu des Etats-Unis, annonçait, en suivant en cela Tocqueville, que l'Europe cèderait désormais sa place privilégiée à l'Amérique et à la Russie. C'est dans la culture au sens large, pensait-il, c'est-à-dire dans un regard anthropocentrique sur le monde et un processus incessant d'analyse critique, que l'Europe pouvait voir son rôle privilégié. Le credo pro-européen de Denis de Rougemont, le plus enflammé peut-être durant les entretiens de Genève, alliait deux principes phares de toute son action, le personnalisme dans l'acception d'Emmanuel Mounier, et le fédéralisme entendu comme un mouvement en faveur d'institutions à mesure humaine, permettant à la politique de redéfinir les défis et de leur apporter des réponses adéquates.

Les *Rencontres de Genève* peuvent être regardées comme une initiative intellectuelle parmi d'autres, toutes destinées à comprendre ce qui était arrivé à l'Europe. Elles exprimaient non seulement une inquiétude spirituelle mais aussi un besoin d'engagement politique. A la même époque, Winston Churchill appelait à Zurich le continent européen à entamer l'unification, pleinement soutenue par les Etats-Unis et la Grande-Bretagne. Son discours du 19 septembre 1946 proposait comme *»sovereign remedy«* »une sorte d'Etats-Unis d'Europe«. Churchill répéta la même chose devant une assemblée exceptionnelle d'hommes politiques, d'intellectuels et de militants réunis au Congrès européen à la Haye. Ce dernier a été organisé par trois hommes parmi les personnalistes et les fédéralistes: Denis de Rougemont, Alexandre Marc et Arnaud Dandieu; la cheville ouvrière de l'initiative a été un émigré polonais, Jozef Retinger. La déclaration du Congrès de la Haye, lue à la clôture par Denis de Rougemont, exprime, certes dans des formules non dénuées d'ambiguïté,

cette volonté d'agir politiquement. L'ambivalence des termes était à mettre au compte du compromis difficile entre les fédéralistes, initiateurs du congrès, et les partisans de la seule coopération entre Etats-nations. En un sens, les travaux du congrès préfigurent deux tendances qui jalonnent par la suite toute l'histoire de l'Union européenne; néanmoins, le Congrès de la Haye, en décidant de créer un Conseil de l'Europe proposé par Churchill et une assemblée parlementaire ou plutôt inter-parlementaire, car composée d'envoyés de parlements nationaux, semble avoir réalisé l'idée d'une organisation internationale qui n'empièterait pas sur les droits souverains des Etats respectifs.

Jean Monnet a gardé ses distances vis-à-vis du Congrès de la Haye. Il explique dans ses souvenirs qu'il était absorbé par les pourparlers à Washington sur la fédération de l'Occident, susceptibles de favoriser les efforts d'unification européenne. Il semble avoir considéré l'initiative de la Haye comme le prolongement d'anciens projets européens des fédéralistes, un mélange de rêveries avec quelques éléments d'un plan d'action. En conclusion, il disait: *»j'avoue que je n'y prêtais pas grande attention, et l'enlisement des résolutions enthousiastes qui devaient aboutir un an après à la formule du Conseil de l'Europe, me confirma que cette voie conduisait à une impasse«.*

Il se peut que Jean Monnet ait sous-estimé le rôle qu'allait jouer le Conseil de l'Europe pour dessiner le modèle européen comme espace des droits de l'homme et des standards politiques démocratiques. Cela étant, il serait difficile d'attribuer au Conseil un quelconque rôle dans l'élaboration d'une vision de l'unité politique du continent. Car là se posait la question de savoir vers quoi devaient tendre les processus d'intégration européenne: « vers un État uni ou vers une union des Etats», vers une fédération d'Etats ou vers un Etat fédéré. Le pragmatisme de Monnet lui imposait de voir le point de départ du processus d'intégration dans l'agrément des Etats-nations à l'exercice commun de certains de leurs droits souverains. La formule d'un Conseil de l'Europe n'offrait pas, à ses yeux, ce minimum de volonté des Etats de renoncer à une part de leur souveraineté.

Les plans européens de Monnet étaient d'une logique implacable. Le jeune fonctionnaire de la Ligue des Nations formule, dès sa nomination au poste de son secrétaire général adjoint, un mémorandum préliminaire dans lequel il expose sa vision de l'Europe. La coopération entre nations, dit-il, commence par la connaissance mutuelle: *»l'égoïsme de l'homme et des nations trouve le plus souvent sa cause dans les connaissances imparfaites du problème qui se pose«.* C'est lorsqu'ils se connaîtront que les peuples sauront regarder les problèmes à résoudre *»non plus sous l'angle de leur propre intérêt, mais à la lumière de*

l'intérêt général». L'exposé sur la connaissance mutuelle entre nations semble contredire la renommée du pragmatique dont jouit Monnet, mais le contexte politique de ses paroles les explique : il s'agissait d'affirmer la suprématie de l'intérêt général sur les égoïsmes nationaux. Ces paroles furent prononcées en 1919.

C'est durant la Seconde Guerre mondiale que sont nées les idées novatrices de Monnet sur l'Europe. Dès 1940, il a nourri le projet d'unification entre la Grande-Bretagne et la France sur le point d'être défaite: *«C'est sans romantisme que j'envisageais la fusion de deux pays et la citoyenneté commune de leurs habitants»*, écrira-t-il plus tard. Il ne pensait alors à aucune fédération, car il ne comprenait pas ce que fédération voulait dire, quelle que soit la doctrine dans laquelle elle s'inscrivait, mais force est de constater qu'il avait fait un pas vers une structure européenne unifiée contre le nazisme, une idéologie qui injuriait toutes les valeurs du continent. Trois ans plus tard, en Algérie, sa pensée évolua encore. Etienne Hirsch, son proche collaborateur, se souvient d'une conversation en été 1943 – l'Inspirateur, planté devant une carte de l'Europe, évoquait la nécessité de créer une région indépendante du charbon et de l'acier, à l'image de la Lorraine médiévale. Un groupe de collaborateurs de Monnet discutait inlassablement cette question. Les archives de Jean Monnet recèlent une note d'Hervé Alphand du 3 août 1943 dans laquelle il suggère de créer, après la guerre, *«une union économique européenne»*, et un mémorandum de Monnet lui-même. Ce mémorandum est un projet stratégique qui prévoit *«les mesures essentielles qui empêcheront le Continent d'Europe d'entrer dans un chaos et poseront les bases qui en permettront la reconstruction»*. Monnet craignait que se reproduise, après la guerre, la *«paix négative»* de 1918, tant les intérêts des Etats seront divergents et gravides de conflits, et les institutions démocratiques fragilisées. Il pensait que la France devait lancer un nouvel ordre européen avant même la défaite de l'Allemagne en exigeant *le rétablissement ou l'établissement* du système démocratique et *«l'organisation économique et politique d'une entité européenne»*. L'abandon du principe de souveraineté nationale et de ses corollaires, la *«politique du prestige»* et le *«protectionisme économique»*, lui semblait une nécessité. Sans cela, pensait-il, l'Europe sombrerait une fois de plus dans la logique de la peur. Les paroles qui suivent sont emblématiques de la pensée de Monnet: *«Les Pays d'Europe sont trop étroits pour assurer à leurs peuples la prospérité que les conditions modernes rendent possible et par conséquent nécessaire»*. Le grand Européen semble s'adresser en premier lieu à son propre pays. Il répétera des mots semblables trente ans plus tard, au déclin de sa vie, pour résumer sa visite chez le président de France Valéry Giscard d'Es-

taing: »*la France est désormais trop petite pour résoudre seule ses problèmes*«. Mais ces mots, adressés à chacune des nations européennes, ne veulent pas les inciter à se coaliser mais à créer une communauté supra-nationale. Les mémoires de Monnet portent en exergue les mots suivants: »*Nous ne coalisons pas des Etats, nous unissons des hommes*«. Ce sont peut-être les paroles les plus radicales et les plus téméraires que Jean Monnet ait prononcées, elles donnent la mesure du rêve utopiste qui l'habitait.

126

Un petit groupe de fonctionnaires, d'économistes et de diplomates réunis autour de Jean Monnet en Algérie a tracé en 1943 le *Grand Dessein* européen du XXe siècle. Il a trouvé une ébauche de réalisation dans la Communauté européenne du charbon et de l'acier, c'est-à-dire dans le Plan Schuman préparé par Jean Monnet. Après le rejet, par l'Assemblée nationale française, du projet de la Communauté de défense européenne, et la crise qui s'en est suivie, un deuxième pas a été accompli sous forme des Traités de Rome de 1957, et ce malgré l'accueil sceptique que Jean Monnet avait réservé aux actions du Benelux (et en particulier du Hollandais Johan Willem Beyen et de Paul Henri Spaak qui à la conférence de Messine ont forcé le consensus et la signature des traités relatifs à la création des communautés européennes). Les célébrations spectaculaires du soixantième anniversaire des Traités de Rome en tant que l'acte fondateur de l'Union européenne étaient sans doute un acte de thérapie médicale destinée à faire oublier la crise intérieure, mais elles ne devraient pas nous faire sous-estimer la portée de la déclaration de Robert Schuman du 9 mai 1950, car c'est elle qui a donné naissance à l'Union. C'était un acte d'espérance, une courageuse déclaration de réconciliation entre la France et l'Allemagne après cent ans d'hostilités, une annonce de la mise en chantier d'une Europe unifiée qui »*se fera pas des réalisations concrètes, créant d'abord une solidarité de fait*«. Par leur acte de réconciliation, deux peuples ont donné l'envol à la paix sur le continent européen. La réalisation du programme se mettait en place, le rêve utopique s'appuyait désormais sur l'action pragmatique. Fait significatif, Jean Monnet, lorsqu'il abandonna ses fonctions publiques en 1955, lança immédiatement sa propre institution à laquelle il allait consacrer les dernières vingt années de sa vie, et qu'il nomma *Comité d'action pour les Etats-Unis d'Europe*. Le choix du nom est significatif: le réaliste pragmatique choisit, cette fois, d'annoncer ses intentions par la formule la plus radicale et la plus éloignée – à l'époque comme au jour d'aujourd'hui – de l'état réel des choses. Pendant le demi-siècle de son histoire, l'Union européenne n'est pas devenue les Etats-Unis d'Europe et rien ne laisse supposer qu'une telle perspective soit plus réaliste aujourd'hui, après l'échec du traité constitutionnel au profit d'un traité plus limité (ou celui de Lisbonne).

La longue histoire de l'idée européenne en atteste: pendant au moins six siècles, les revendications d'action commune voire d'unité européenne resurgissaient avec persistance. Elles exprimaient parfois – rarement – la nostalgie de l'unité de la civilisation européenne médiévale d'avant la formation des nations à caractère ethnique. Plus souvent, il s'agissait de pensée utopique fidèle au sens du mot grecque (ού topos) qui signifie non-lieu, c'est-à-dire «autre lieu», un lieu hors réalité. Quand Paul Ricoeur analysait la notion d'utopie en prenant pour exemple l'opposition à l'Etat-nation, il remarquait que le seul apprentissage des langues étrangères remettait en question l'équation entre langue maternelle et sentiment d'appartenance culturelle et politique. La question qui sans cesse se pose à nous est de savoir comment concilier la similitude des hommes et leur appartenance aux groupes disparates. Il faudrait trouver une place pour »l'homme-mon-semblable« entre la similitude et la différence. Le réalisme des actions ne contredit pas la dimension utopique tant qu'elle reste l'horizon à atteindre, un objectif auquel, les lois de la nature obligent, aucune action ne saurait faire parvenir.

L'unification européenne par-dessus les frontières des Etats-nations était cet objectif commun, accepté au cours des débats européens par les uns et les autres, ceux qui l'interprétaient comme une entente entre gouvernements et ceux qui y voyaient la fusion organique des Etats en une communauté économique et politique. Le problème émergeait lorsque l'union politique – celle que Monnet espérait voir naître des liens noués entre Européens – devenait possible. Sur ce point, Jean Monnet allait entrer en conflit avec le chef historique de son propre pays. *»Les propositions du général de Gaulle reposent sur des notions périmées. Elles ignorent les leçons de l'histoire la plus récente. Elles font abstraction totale de toute l'expérience qui nous a montré, par une succession d'échecs, qu'il est impossible de régler les problèmes européens entre des Etats, qui conservent leur pleine souveraineté«.*

Pour analyser *»les demains précaires«* de l'Europe, il est essentiel de définir la place des nations dans la construction européenne. Ce sont les nations qui ont sculpté le modèle démocratique, ce sont elles qui ont fait naître la *pax europeana* que garantit l'Union. Les nations européennes se sont forgées non seulement en prolongement des traditions tribales, ethniques et linguistiques, mais également à partir des modes de participation politique. Leur généalogie combine *gens* et *natio* avec *civitas*. Elles devenaient, aussi, des *imagined communities* au sein desquelles le désir de participer et d'appartenir s'étendait, au cours de l'histoire, depuis les élites vers des cercles de plus en plus larges. Je ne pense pas que l'intégration européenne requière la disparition des nations.

L'Europe a été un »laboratoire des nations«, ce sont elles qui ont forgé le sens de son histoire moderne. Ce sont elles qui ont imaginé le cadre pour cristalliser les principes, les institutions et les standards démocratiques autour du socle de la liberté et du respect des droits de l'homme. La communauté européenne s'est appuyée sur ces acquis. Elle a besoin des nations. Marcel Gauchet allait jusqu'à dire, en 2004, que »l'Europe avancera par les peuples ou n'avancera plus«. Le dilemme qui se dessine dans l'évolution future de l'Europe, rejeter les nations ou y voir un matériau durable pour construire la communauté, fait partie du destin de l'Union. Jacques Delors a parlé de la fédération d'Etats-nations, une formule adéquate à l'état actuel de l'Union mais ambiguë: comment concilier un corps politique souverain nommé fédération avec de nombreux Etats-nations souverains ? Il serait peut-être plus juste – au risque de friser un tour d'adresse scholastique – de voir en l'Union un empire contracté par des nations politiques.

128

Un observateur extérieur de l'Union européenne, Jeremy Rifkin, pense qu'elle est en train de devenir un exemple pour le monde, une sorte de »*European Dream*«. La crise actuelle fait planer un doute sur cette vision optimiste. Une loi commune, un marché commun, une monnaie commune ne font pas l'unité. Pour faire un, il faut, en plus, un fort sentiment de solidarité, exprimé par les nouvelles politiques communautaires. Les nations réunissent des humains. L'Europe doit réunir des nations et des humains. Pendant le demi-siècle de son histoire, l'Union a été capable de surmonter ses crises dès lors que la confiance en l'avenir prenait le dessus, et que les objectifs à court et long terme étaient définis avec justesse. Il est peut-être important qu'elle sache également définir sa vision d'avenir: abandonner les nationalismes, tempérer les égoïsmes nationaux n'implique pas inévitablement que l'on abandonne l'idée des nations; les engager davantage dans la réalisation de leurs rêves au sein de la communauté et grâce à elle est également envisageable.

DIALOGUES ABOVE THE BLACK HOLE

»Merci pour avoir distribué notre presse; si tu ne l'as pas fait, merci de l'avoir lue; si tu ne l'as pas lue, merci pour ce que tu as dit; si tu t'es tu, merci pour ce que tu as pensé.«

129

»Thank you for delivering our press; if you didn't deliver it, thank you for reading it; if you didn't read it, thank you for speaking; if you were quiet, thank you for everything you were thinking.«

This was the Christmas missive of Solidarity, which spread among the Polish people at the end of 1982, in the sad time after the declaration of the state of emergency and the suppression of Solidarity. I quote it in French because I didn't read it in the Yugoslav press – a press which has plenty to be ashamed of – but in the French magazine *Le point*. The reason for the quotation is not merely to repeat beautiful words, but to state the following. I have kept this paper for more than a quarter of a century. It has been waiting for its time to come. Together with many similar papers – papers with extraordinary contents, with poignant truths; small pieces of paper with sentences showing some audacity and brain. I'm sure many people know this kind of collector's passion.

However, let's return to the contents. The author from Solidarity was communicating to people: »I know it's hard, I understand why you're quiet. Only a few among us have the courage to tell the truth ... Fine, let it be so. Be quiet. What you are thinking will suffice ...«

Yes, we were often quiet. In fact, I could say that we Eastern Europeans (which of course includes Central Europeans) are excellent at being quiet. We

know a lot about that, so I, as a person who has been an Eastern European for quite some time, can deal with the question of dialogue at the other end, at silence. By claiming we have difficulty holding dialogues because we prefer to be quiet, because we do not wish to speak, we cannot, we are not able to, we are not allowed to, we are afraid ... We even have difficulty with monologues, let alone dialogues. Why?

Mainly because we were raised and taught so. For Eastern Europeans, the reign of the Communist Party was a period when one party severely restricted all fundamental rights and freedoms. It was also the period of »scientific Marxism«, when only one point of view was acknowledged, which was owned by a group of well-organized people that had the capacity to prevent any other or different thought about anything at any time. In addition, they were convinced that only they knew what the people want, so they actively enlightened the »masses« and cultivated the »terrain«. To have been part of such a society meant – in terms of mutual dynamics and atmosphere – exactly the same as living in a violent, abuse-plagued family. The children in such a family are assigned subordinate places. They show their subordination by being quiet, humble, not mentioning particular things, not accusing anybody; the scope of their words is strictly limited.

130

Concealed things are very bad. They are avoided like big black holes, on tip-toe. Everyone pretends there's nothing there, that everything is all right ... Those who decide to break the silence and tell the truth have to have a lot of courage.

When the writer, Ervin Šinko (a Jew, Hungarian and a Yugoslav), was leaving Moscow in April 1937 (which he experienced as a successful escape – and it was in fact an escape from deadly danger), his friend pulled him aside just before he got on the train and said: »You won't discredit us out there, will you?« That was a silent threat that every abused child could recognize. The Communist regime in the Soviet Union (the first and only one until the post-war period) was also preserved by the total loyalty of its believers, who were silent as the grave about what was really happening.

The Turkish writer, Orhan Pamuk, spoke about the massacres after World War I for the Swiss newspaper *Tages-Anzeiger*: »Our relationship with the state can be compared to the relationship to your own family. You have to live with it. Both the state and the family silently confess that bad things have happened, but no one should know about them. But we have to speak about that! We slaughtered thirty thousand Kurds and a million Armenians. And no one talks about it. So I'll talk about it.« He thus committed the mentioned offence. He spoke about something that was not to be spoken about back home. If one speaks

about it »outside«, in more democratic societies, this is regarded as an »insult against the family«, the »betrayal of the mother country« or of »our thing«. This is, of course, a criminal offence. Pamuk experienced that himself (but the story has a happy ending, since the main hero was by then a famous person).

Bad things can happen in the grammatical present or past. To think about them, to put them into words, to compare different narrations and to create the culture of dialogue is, or at least some believe so, a necessary component of a healthy society. All Communist societies have troubles on their way to a healthy state – to be precise, those who behave as Orhan Pamuk are the ones who have troubles. This can be illustrated in countless ways. One example: while in the German-speaking world a proper literary genre is developing, where adults concern themselves with the life and work of their parents, mainly fathers, Slovenia respectfully keeps quiet about this subject. I'm talking about those books in German that are very autobiographical, that operate with material historical data and that intrepidly try to find out the truth – about one's own origin, family. These are authors such as Martin Pollack and Peter Petschauer (I mention them, because they are partly Slovenian), who decided to explore the life stories of their fathers. In Slovenia, it is much more common for the sons of »interesting« parents to take their fathers' and mothers' side; to defend them publicly if someone happens to mention something slightly critical about them; to walk around the black hole of their actions on tiptoe, as if nothing special had happened ...

131

Of course, it is not just genocides or massacres that are hidden in a black hole.

In the light of the increasingly frequent questions related to Islam and to the integration of Muslims into western, democratic societies – for example questions regarding the freedom of speech, face saving, honour killings and the like – we are offered the challenge of comparison. Surprisingly similar rules govern the group dynamics, even though at first glance the Communist utopia (and its preservation, regardless of everything) does not have anything to do with the combativeness of Turks or the male dominance over women in Muslim cultures. This similarity is supported by interesting facts – for example that the social system in Iran is called Islamic socialism and that the state is governed by a senior council, which is strongly reminiscent of the old Soviet politburo.

In Yugoslavia, which was a very diverse country (in terms of nations, religions and cultures), a lot should have been known about dialogue between

different nations and religions, also between Christians and Muslims. After all, this country existed from 1918 to 1991, which (including the war interval) is almost three quarters of a century. The inherited diversity was evident at first sight, in people, customs, architecture ... People liked to talk about the special location, somewhere on the border between the East and the West. While the democracy of this country before the war can be disputed, it did enable people to practice different beliefs and rites. This changed radically after the war, when the Communist Party seized power.

Religion was viewed as something reactionary, as a remainder of the gloomy old days. These days will pass by, but there's no harm in accelerating the process a bit ... This took place in a combination of all possible procedures, from the termination of basic politeness to brutal persecution. The first example can be observed in the Yugoslav People's Army, where joint cauldrons were introduced, which meant common – mainly Serbian – meals with pork meat. Before the war, in the old Yugoslav army, Muslims had the right to special adapted food and customs related to religious holidays were taken into account for Christians. After the war, a refusal to eat pork was laughed at and this »sensitivity« was persecuted.

132

The time immediately after the war was also marked by the beginning of police and legal persecutions. In the old Yugoslavia, freedom of association existed; also Muslims had several unions, which they wanted to renew in the new state. This desire was quickly suppressed in a series of prosecutions that lasted several years and that especially affected students and intellectuals, the so-called »young Muslims«. The most famous case became that of Alija Izetbegović, who was sentenced to three years in prison in 1946; most got much lighter sentences, but some were even sentenced to death.

Much later, in 1983, Izetbegović was again imprisoned and prosecuted, together with twelve other persons (including one woman); they were no longer »young Muslims«, but »Islamic fundamentalists«. It was a typical staged political process that could be called Stalinist; but Yugoslavian communists were angry if their actions after 1948 were described as Stalinist and even very angry if Stalinist features were observed after 1980, at a time when society was supposedly liberalised and democratised. The distinguishable Stalinist features of these events were: brutality of searches of apartments and arrests, illegal confiscation of all possible things, mobbing of relatives and lawyers, torture and humiliation of arrested persons during the investigation, isolation, only a selected, reliable audience in the court rooms, nasty and immoral behaviour of the press, which constantly stirred up feelings against the accused and sup-

ported the authorities ... Everyone tried to prove that the accused were terrible terrorists, that they were »demons of the past in a terrorist coat«, as one newspaper headline put it.

Then there were sentences. They were drastic. Alija Izetbegović was sentenced to fourteen years in prison, one of the twelve persons even got one year more, others some years less. After several appeals and proceedings, the sentences were lowered, but they were still outrageous; at the final level of jurisdiction Alija Izetbegović was sentenced to nine years in prison.

What were they guilty of? They were charged under Article 133 of the Penal Code of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, which criminalized so-called »hostile propaganda«, together with »counterrevolution threat to the social order«. This was the legal classification of their act of reflecting on Islam and its place in a modern society, on the relationship between religion and social life, and on the situation and perspectives of Muslims in Yugoslavia. In short, they took the liberty of reflecting on their own religion. The key piece of evidence was the *Islamic Declaration*, which was allegedly written by Izetbegović. Among the opinions on this declaration, I present one that came from Great Britain, but from a former Yugoslav, a Serb: »When I read the texts for which Alija Izetbegović was convicted I was amazed that he could be convicted of Islamic fundamentalism. I can say that they were a totally decent thing. There was no fundamentalism. He pictures Islam as some sort of middle way between the West and the East and this shouldn't have been taken tragically.«

133

Something that should be natural in a democratic society – that could even be accepted as a welcome stimulation for the further Europeanization of the Muslim community – was considered to be extremely dangerous and was severely punished. As was whispered then – there was very little loud objection, almost none – these were the most severe sentences for Muslims in Europe (and maybe remained such until the occurrence of actual terrorism performed by fanatic Muslims in the 21st century).

The people who were convicted of being »Islamic fundamentalists« in the summer of 1983 were not the only victims of repression. During the build-up to the process and after the process many more people were controlled, interrogated, ill-treated, arrested and intimidated. At least one person died. Repression was not only limited to Bosnia and Herzegovina, at that time one of the republics of the federation called the Socialist Federal Republic of Yugoslavia; »Muslim« enemies were sought all over the country; including Slovenia, the place of residence of more than ten thousand workers who had emigrated

from Bosnia and Herzegovina. The police had to monitor all religious events, detect and record »religious activists«, gather information about their contacts with foreign countries, record all visits from foreign countries, monitor the circulation of religious literature and prevent any illegal activities. One of the main goals was to detect possible initiators of the building of a mosque.

The case of the book *Človek na razpotju* (*Man at the Crossroads*), written by Esad Čimić, published in 1975, shows a similar pattern of persecution. The book was banned in the same year. From what can be deduced from the official report, the author, a university professor of sociology, decided to deal with the question of whether members of different religions in Yugoslavia have a different relation to the social order, whether their activities are different and, if so, in what way and how it can be explained in the light of the characteristics of particular faiths. The author was a Bosnian, a citizen of Bosnia and Herzegovina; he was a professor at the University of Sarajevo, which means that he was in the right position to study these interesting and important questions. In a different society, his theoretical views and empirical researches would soon have been translated, maybe he would have been asked to give lectures and offer advice – for example at symposiums on dialogue between cultures ... However, the Yugoslav authorities were of the opinion that Čimić, merely by presupposing that differences exist and by thinking about them, approached the unacceptable, insulted the honour and reputation of the nation, of Bosnia and Herzegovina, of socialism and of self-management. At least this was what the District State Prosecutor thought when he banned the book.

134

These few illustrations should suffice to present the position of religion in Socialist Yugoslavia. Religion was of course allowed, it was even guaranteed by the constitution but, at the same time, each citizen knew very well that this freedom, permission for religion, should not be taken too seriously. Everyone knew that freedom had its limits. If someone forgot or underestimated these limits, there was always public authority to remind him or her of them. A wide range of subjects, events and possibilities was like a black hole, which was known to all; a black hole that simultaneously exists and doesn't exist. Something that should be quietly avoided.

In the 1980s, people in Slovenia increasingly began to reflect on the fact that there were many immigrants among the population, immigrants who came from other republics of Yugoslavia and who were therefore marked by a different culture. However, explanations of these differences were always very cautious and never included religion, its meaning and consequences for its members. Even when the difference was indicated very drastically, for example

in the exclamation: »Only death can keep me in Slovenia!« – this was the title of a published study on the life of garbage collectors in Slovenia; all were seasonal workers from Bosnia – it could not be suspected that this had anything to do with the problems of Muslims in a Christian environment, what these problems could be, how they could be bridged, denied, suppressed or dealt with in some other way.

In 1986, the sociologist Silva Mežnarić published the book *Bosanci -- a kuda idu Slovenci nedeljom?* (*Bosnians – where do Slovenians go on Sundays?*). It was the result of fairly innovative research by means of interviews, which tried to make a connection with the immigrants and seasonal workers from Bosnia in their authentic environment. However, religion is not mentioned in the book, it is not even hinted that Bosnians are divided into Serbs, Croats and Muslims, what this means, if anything, and why. This issue was, apparently under pressure, omitted from interviews, from thought and words, as if it hadn't existed ... Until the very end, Yugoslavia was suppressed by the Marxist ideology, which prescribed a fixed view on the world, development and the future – as regards the reality: it will perish, if we pay it no heed long enough...

135

By this I do not mean to say that nothing was done towards understanding and coexistence among different nationalities. Many efforts were very innovative and decidedly contributed to the integration of immigrants into Slovenian society; numerous activities led by staff of the Higher Education Institute for Social Work and by various »alternative groups« in the districts of Štepanjsko naselje and Fužine, may serve as an example. However, it was always clear that there was a boundary that should not be crossed, the boundary of religion – a tradition containing abstract and concrete components.

Many things began to be considered, introduced and developed only when democracy was established. Many initiatives came from unusual places. An idea thus came to Slovenia from Germany to study how immigrants from other countries, for example Muslims, are getting old, what are residences for the elderly like, do they meet the special needs of this part of the population, does this part of the population need religious care, how should this be implemented ... Germans turned to Slovenians (as shown in the book by Alenka Kobolt *Zdej smo od tu – a smo še čefurji?* (*Now we are from here – are we still Chavs?*)) on the presumption that here, where there are many Bosnian *gastarbeiter* (»guest workers«), the authorities know something about this, think about it, have experience ... what they didn't know was that Slovenians had only recently begun to think about the role of religion and religious care for their Christian fellow citizens, let alone Muslims; and that every step in this

direction was accompanied by severe conflicts and accusations about the aggressiveness of the church. Slovenians managed, after great struggle, to gain the right to such innocent things as the celebration of Christmas (which was cancelled in 1952) as late as in 1989, and even this was accepted with a number of accusations of intolerance (!), aggressiveness and counter-revolution on the part of religious people and respecters of tradition.

If we look around the world we see some interesting phenomena. What kind of conclusions can we reach if we view the problem in the light of some of the most notorious affairs in recent years?

The affairs I have in mind are: Salman Rushdie and *The Satanic Verses*; the Danish caricature depicting the prophet Mohammed as a terrorist with bombs; and finally, the affair of Ayaan Hirsi Ali and Theo van Gogh, which can be described as the nature of Islam and the oppression of Muslim women.

136

What kinds of black holes are these? None of the cases has to do with the question of a dictatorial political system, genocide or a large number of dead people. They have to do with much more subtle things that are hard to measure and notice.

In the case of Salman Rushdie the problem was the so-called blasphemy that the novel contained. Twenty years have passed since the scandal when a writer living in the West, in a democratic country, was threatened with *fatwa* by his fellow countrymen, fellow believers and their leaders; he was threatened with death because he committed a crime according to »domestic«, »internal« rules. Rushdie was immediately offered help by the entire political and intellectual circle. He was given a hiding place and armed protection, he received mass and almost unanimous intellectual support, real outpourings of sympathy, the number of his published books, translations and appearances grew immensely. What contributed to such a reaction was probably the fact that in the Western, European world, we view blasphemy as something very old-fashioned, an atavism even; another factor is that we're dealing with a novel, an opinion expressed in a literary manner. The consensus also prevailed in regard to the conviction (a false one, as we know today) that the real threat is far, far away.

The issue of the Danish caricature, which began in winter 2005/06, met a different response. Opinions were at all times divided between those who were in favour of publication and those who were against it; many were neutral, since the dilemma was difficult. It is true that the caricature was insulting for many Muslim believers, but people in the Western world have become accustomed to similar and much more severe insults, as satires and caricatures are a neces-

sary part of the freedom of expression, without which the democratic world could not be formed and preserved. Due to the outbursts of violence, threats and attempts at extortion, many people and also some governments pleaded for appeasement, conciliation and thus took a position against freedom of expression, when it »exaggerates« and becomes »impertinent«.

The case of Ayaan Hirsi Ali differs in many aspects. It is not so much about abstract, but rather purely physical things that are connected to human beings. It is about a person who strives to achieve concrete changes. A. Hirsi Ali's life story is astonishing: A Somali and a Muslim, who fled from her arranged marriage, thus fled from her family, who wanted to give her away. She sought asylum in The Netherlands, where she experienced her share of bitterness and also several benefits offered by the modern Europe. She flourished and developed into a brave, educated, articulate and active young woman. She was elected to the Dutch parliament; she became a politician whose goal was to take an active part in improving the situation of the most repressed people and she took a vehement stance against torture.

This would all probably have still been acceptable, if she wasn't a woman who stands up for women – and, of course, against everything that happens to them under Islam; against what men demand of women and what they cause them; what women allow and do to themselves and their children ... She was very clear in this matter including in relation to honour killings and to genital mutilation imposed on millions of girls. This is, of course, a very different thing than philosophical debates about blasphemous words. Instead of pondering, which is similar to guessing, how many angels can stand on the point of a needle, A. Hirsi Ali made the gory operations publically known. What is cut from the girls, how and where, how it hurts and what happens to it. Not only in Africa and Asia, but also in many countries in Europe, on modern kitchen tables and in bathrooms.

A. Hirsi Ali decided to lead a political life mainly because she wanted to do something against this, against physical mutilation and all other kinds of subordination of women. This almost inevitably meant rebellion against Islam. Many people became afraid of this terrible and dangerous black hole. They felt that this amazing woman expected too much from them. A. Hirsi Ali fled from one party to another. She gained collaborators and sympathizers among people who were regarded as »controversial« and »extreme«, right-wing and conservative ... Theo van Gogh was murdered because of the film he made in collaboration with her. She was threatened with death. She fled to the United States. Then she requested protection in France.

This is just an outline of a fascinating story that began in Mogadishu – a serious candidate for the most hopeless place in the world – and which is now unfolding between Europe and the United States, where Ayan Hirsi Ali is hiding, seeking shelter from fanatical killers. What interests me – a person with a long history of being Eastern European – most, are the boundaries of freedom of expression with which she was faced and where she faced them. It is difficult to avoid the impression that Ayaan Hirsi Ali ran into similar psychological obstacles as those Eastern European dissidents who came to the West from communist dictatorships and gained a lot, but also incurred deep resentment if they wanted to shed light on what really went on in their homelands. They were constantly reproached with exaggeration, failing to consider this and that ... it was said that workers needed dreams ... and objectively-speaking, such dreadful revelations only serve the opponent ... moreover, they're actually insulting to the victims ... besides, we're currently involved in extremely delicate negotiations ... and where is the evidence for such unprecedented accusations?! – Wouldn't it be better if these people showed some sense of reality instead of banging their heads against a brick wall? Wouldn't it be better if they kept their mouths shut?

I truly believe that a person such as Margarete Buber Neumann would get on very well with Ayaan Hirsi Ali, although the black holes that these two women tried to illuminate are very different. If France offers Ayaan Hirsi Ali a temporary place of residence, she will have ample opportunity to get acquainted with the agitation against Margarete Buber Neumann that happened half a century ago, when she decided to expose Stalinism. This old story also contains threats and mysterious murders – as a punishment for abandoning or changing religion, heresy... In both cases the pressure comes from two sides: on the one hand, there is the pressure of the family, who orders its members to be quiet and to conceal dirty family secrets. On the other, there is the pressure of the new, allegedly liberal environment, which tries hard to protect itself from hurtful truths, lest they disturb illusions and political calculations.

Translated by Marina Štros and Peter Lamovec

EUROPA: VISION UND WIRKLICHKEIT

Der italienische Seefahrer Christoph Columbus glaubte laut der Überlieferung bis zu seinem Tode fest daran, dass er anno 1493 in vollem Einklang mit dem Auftrag der Königin Isabella den Meeresweg nach Indien gefunden habe. Wenige Jahre später erreichte sein Landsmann Amerigo Vespucci mit einer von dem Bankhaus Medici gesponserten Flottille dieselben Küsten und wusste bereits, dass es sich dabei um einen bisher unbekanntem Kontinent handelte. Die spätere Namensgebung des Erdteils sollte seinem Copyright als Entdecker Rechnung tragen. Da jedoch der Vorname Amerigo mit dem lateinischen Emericus und dem deutschen Emmerich identisch ist, dachten viele Ungarn, dass Fürst Imre, der frühzeitig verstorbene Sohn des heiligen Königs Stephan und der bairischen Fürstin Gisela der eigentliche Pate der USA gewesen sei. Ob sich dieser Stolz auch auf den »US-Imperialismus« oder den »American way of life« erstreckte, sei dahingestellt.

139

Jedenfalls scheint mir als ehemaligem ungarischen Dissidenten Columbus' produktiver Irrtum eine gespenstische Ähnlichkeit mit der Verfehlung unserer Andersdenkenden aufzuweisen. Wir träumten nämlich ebenfalls von einem relativ unkomplizierten Weg nach dem Wunderland Indien und sind dann ganz anderswo gelandet. So habe ich mir beispielsweise in einem Aufsatz für die Berliner Kulturzeitschrift *Kursbuch* Anfang 1985 den Ablauf folgendermaßen vorgestellt:

»Stellen wir uns das Unwahrscheinliche vor: Ein verjüngtes Zentralkomitee in Moskau entscheidet sich für die Befreiung der Sowjetunion von ihren immer lästiger werdenden Verbündeten: ›Sehen Sie doch ein, Genossen‹, sagt der

erst dreiunddreißigjährige Erste Sekretär, ›dass diese kleinen osteuropäischen Staaten mit ihrer chaotischen ökonomischen Situation, mit ihren unbegreiflichen inneren Widersprüchen und schädlichen Ideologien nur unseren kommunistischen Aufbau erschweren. Viel richtiger wäre es meines Erachtens, diese Gesellschaften – unter Wahrung unserer militärischen Interessen – ihrer eigenen Entwicklungsdynamik zu überlassen. Vom propagandistischen Standpunkt aus würde uns dies nur Vorteile bringen. Einerseits könnten wir dann wieder als Befreier dieser Länder gefeiert werden, andererseits waren unsere Ideale, wie die Erfahrung zeigt, stets viel erfolgreicher in Gesellschaften, in denen nichts oder nur sehr wenig von ihnen verwirklicht worden ist.«

140

Die Worte des Ersten Sekretärs werden einstimmig zum Gesetz erhoben, der Warschauer Vertrag wird gekündigt, die in der osteuropäischen Region stationierten sowjetischen Truppen werden mit Militärmusik und Blumen verabschiedet, und die Länder des ehemaligen Ostblocks beginnen mit der Regelung ihrer eigenen Probleme. Durch freie Wahlen, an denen mehrere Parteien teilnehmen dürfen, schaffen sie ihre parlamentarischen Institutionen, sie öffnen die Grenzen und garantieren die Freiheitsrechte, einschließlich eines vernünftig beschränkten Privatbesitzes. Alles andere – das McDonalds-Netz, die Arbeitslosigkeit, die Peep-Shows – kommen von selbst«.

Noch viel früher, 1983 wagte mein Freund und Kollege György Konrád eine Landkarte der von ihm ersehnten Veränderungen vorzuzeichnen. In seiner *Antipolitik* schrieb er: »Ich halte nicht nur Budapest, Pressburg, Prag, Krakau, Warschau und Berlin für Europa. Doch wenn ich schon Leningrad und sogar Moskau zu Europa rechne, warum eigentlich sollte ich dann bei Wladiwostok stehen bleiben? Es handelt sich um Eurasien. Dazwischen gibt es keine Staatsgrenze. Man kann auch im Maßstab Eurasiens denken. Das ist eine Perspektive, die besser passt zur zweiten Jahrtausendwende als die Perspektive des kleinen Westeuropa. Ich möchte mich für den Sohn eines utopischen Europa halten, der mit seinen Armen den Stillen Ozean sowohl bei San Francisco als auch bei Wladiwostok erreicht und das Umarmte in Frieden hält«.

Einige Jahre später, im Frühjahr 1989 gab ein ungarischer Rechtswissenschaftler auf die Journalistenfrage, was in der damals vorbereiteten neuen Verfassung aus der alten (1949) erhalten bleibe, die knappe Antwort: »Die Hauptstadt des Landes ist Budapest«. In den Flitterwochen Ungarns mit der jungen Demokratie war Europa ein Schlüsselbegriff. Die Erwähnung des Kontinents in den Medien erreichte ein Ausmaß, das den Autor Peter Esterházy auf die Idee brachte, jeder, der das Wort »Europa« in den Mund nehme, solle automatisch einen Forint in die Staatskasse einzahlen (was angesichts des Schul-

denberges und der beginnenden Rezession keine wirkliche Sanierung ergeben hätte). Die Erwartungen waren gut gemeint, doch naiv. Von der Übernahme der europäischen Normen von Politik und Moral erwartete man einen durchschlagenden ökonomischen und sozialen Aufstieg - eine Demokratie mit allen Vorteilen, aber ohne Nachteile der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Selbstverständlich verlief die Entwicklung viel schwieriger. Allein das Klopfen am Tor der EU dauerte fünfzehn Jahre lang an.

Nun ist es soweit, wir Ungarn schreiben bereits das vierte Jahr unserer neuen europäischen Zeitrechnung. Die Wende, oder wie sie bei uns genannt wird, der Systemwechsel, forderte enorme Anstrengungen von dem Zehnmillionenland, die Marktwirtschaft erwies sich, milde gesagt, keineswegs als automatisch menschenfreundlich, die früher staatlich geförderte Kultur verwandelte sich zunehmend zum Sozialfall. Was aber die Vorstellungskraft der achtziger Jahre am meisten übertraf, war die Tatsache, dass der Zusammenbruch eines der beiden mächtigen Militärblöcke die Welt keineswegs näher an den Frieden heranbringen konnte, und selbst in unserem engen geographischen Umfeld alles andere als eine harmonische kontinentale Demokratie entstand. Im Nachhinein sagen wir uns kopfschüttelnd: Wie konnten wir angesichts unserer schweren und komplizierten Vergangenheit überhaupt eine dermaßen rosige Zukunftsvision ausmalen?

Zur Entschuldigung sei gesagt, dass man am Ende der sowjetischen Ära manche Phänomene gar nicht vorausahnen konnte. Erstens dachte niemand an das verrückte Tempo der Veränderungen, zweitens unterschätzten selbst viele Ökonomen die Schwierigkeiten des Übergangs zur Marktwirtschaft und drittens, was vielleicht am wichtigsten ist, rechnete man nicht mit der nationalen Wiedergeburt in dem heutigen Maße. Einige Länder wie Polen, Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Albanien gewannen in ihrem früheren geographischen Rahmen die Rechtsstaatlichkeit, während auf der Landkarte der neunziger Jahre gleichzeitig auch völlig neue Staatsbildungen erschienen: Armenien, Aserbeidschan, Belarus, Bosnien, Deutschland (als einheitliches Land), Estland, Georgien, Kroatien, Lettland, Litauen, Moldau, Montenegro, Russland, Serbien, die Slowakei, Slowenien, Tschechien und die Ukraine. Die Veränderung der Landkarte betraf ein Territorium mit einer Bevölkerung von fast fünfhundert Millionen Menschen.

Einerseits war die Bildung dieser modernen Nationalstaaten das Allernatürlichste nach so vielen Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten der Fremdbestimmung. Geschulte Marxisten hätten diesen Prozess wie seinerzeit die deutsche Reichsgründung zähneknirschend als »objektiv fortschrittlich« bezeichnet.

Andererseits bedeutete der Zerfall des Riesenreiches eine enorme Desintegration, die besonders in den Fällen, wo das Recht auf Selbstbestimmung manchen Völkerschaften oder Minderheiten verweigert worden war, mitunter apokalyptischen Züge trug. Während zwischen den EU-Staaten die Grenz- und Zollbeamten langsam zur Arbeitslosigkeit verurteilt werden, entstanden seit 1989 ungefähr 40 neue zwischenstaatliche Grenzen, zur Zeit des Eurotriumphes wurden mehr als 20 neue nationale Währungen, von der estnischen bis zur slowakischen Krone eingeführt, und während die NATO, nicht zuletzt aus finanziellen Gründen die Straffung und Vereinheitlichung der Verteidigungssysteme des Kontinents betreibt, werden in Europas Osten neue nationale Armeen gegründet. Die Tatsache, dass etwa moldauische oder ukrainische Geldscheine am Anfang der neunziger Jahre in Paris gedruckt werden, unterstreicht nur die Absurdität des Gesamtprozesses und lässt die Kluft zwischen Ost und West weiter veranschaulichen.

142

Die Länder, welche in den ehemaligen politischen oder ideologischen Einflussbereich der Sowjetunion gehörten, waren früher von der freien Welt mehr oder weniger isoliert. Anders als mancher autoritärer Staat des Westens wie Portugal, Spanien, Griechenland oder die Türkei, haben die Diktaturen des Ostens dafür gesorgt, dass ihre Völker die Jahrzehnte der europäischen Nachkriegszeit und damit die Modernisierung des politischen Lebens versäumten. Mehr als fünfzehn Jahre trennen diese Länder von dem »real existierenden Sozialismus«, aber sie leben immer noch zumindest parallel heute und gestern, wobei wir unter der letzteren Zeitebene manchmal die gesamte, unter den Teppich gekehrte nationale Geschichte verstehen. Versatzstücke der grauen Urgeschichte, des Mittelalters, der frühen Neuzeit, die durch jahrhundertlange Fremdherrschaft ausgelösten Animositäten, Mythen, Illusionen und Ängste prägen das aktuelle Geschehen von Baku bis Warschau in einem Maße mit, das westlich von der Leitha unvorstellbar wäre.

Im Dezember 2006 haben 46 polnische Abgeordnete von drei konservativen regierenden Parteien einen Antrag im Sejm gestellt, wonach Jesus Christus zum König der Rzeczpospolita gewählt werden sollte. Der absurd anmutende Vorschlag, der sowohl von der parlamentarischen Mehrheit als auch vom Klerus abgelehnt wurde, wurzelt in einer Tradition des 17. Jahrhunderts. Damals wurde die Gottesmutter Maria durch eine symbolische Vermählung mit dem König Kazimierz zur Herrscherin des Landes erkoren, um Polen im Krieg mit dem protestantischen Schweden zu schützen. Sicher stand hinter dem Hirngespinnst der Landesväter keine Mehrheit, aber religiöses, emotionelles, moralisierendes und symbolisches Politisieren ist der ansonsten hochmodernen pol-

nischen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts überhaupt nicht fremd. Der Eklat um die geheimdienstliche Verstrickung von Kardinal Stanislaw Wielgus zeigt jedoch nicht zuletzt, wie zwiespältig diese Modernität aussieht: Der Fall des Oberhirten wird einerseits als streng gehütetes Kirchengheimnis, andererseits als grandioser Medienskandal inszeniert.

Im Herbst desselben Jahres brachen in Ungarn Unruhen aus. Die Ursache dafür lag in den wachsenden sozialen Unkosten des Reformprogramms der sozialliberalen Regierung. Der direkte Auslöser war jedoch eine Ansprache des Ministerpräsidenten Ferenc Gyurcsány, in der dieser vor internem Kreis Zweckklügen während der Wahlkampagne zugegeben hatte. Da die teilweise von beiden Seiten rabiat ausgefochtenen Auseinandersetzungen zeitlich mit der fünfzigsten Jahreswende des Volksaufstandes 1956 zusammenfielen, wählten sich manche Beteiligten als direkte Nachfolger der »Freiheitskämpfer« und bevorzugten bei ihren Kundgebungen historische Standorte von damals. Ein Teil der Demonstranten trug außer der traditionellen Trikolore Fahnen mit den so genannten Árpádstreifen, einem mittelalterlichen Symbol, die später die Rechtsradikalen der Vorkriegszeit benützt hatten. Unabhängig von der peinlichen Konnotation des letzten Sinnbildes, wäre es in Deutschland sicher wenig wahrscheinlich, dass Proteste gegen die restriktive Politik unter dem Banner von Friedrich Barbarossa vonstatten gegangen wären.

Die populistischen Politiker in den ehemaligen Ostblockländern – als herausragende Persönlichkeiten seien hier die Gebrüder Kaczynski und Viktor Orbán erwähnt – bedienen sich gerne der Versatzstücke der christlich-nationalen Ideologie, indem sie diese in ein merkwürdiges Konstrukt einfügen, das ich als *postumen Antikommunismus* bezeichnen würde. In Ermangelung eines kommunistischen Bösewichts stempeln sie ihre liberalen Kontrahenten als Bolschewisten ab, bezichtigen sie der Gottlosigkeit und des Landesverrats und versprechen durch die »Entkommunisierung« der Gesellschaft die Lösung aller sozialen und politischen Spannungen. Die liberalen Gegner bezichtigen ihrerseits die Konservativen ebenfalls mit Vorliebe »bolschewistischer Methoden.« Diese Konstellation ist uralte, sie wurde bereits von Marx und Engels anno 1848 im Manifest beschrieben:

»Wo ist die Oppositionspartei, die nicht von ihren regierenden Gegnern als kommunistisch verschrien worden wäre, wo die Oppositionspartei, die fortgeschritteneren Oppositionsleuten sowohl wie ihren reaktionären Gegnern den brandmarkenden Vorwurf des Kommunismus nicht zurückgeschleudert hätte?« In diesem Kampf um das berühmte Gespenst, wird nicht nur die Natur der politischen Rivalen verkannt und verklärt sondern auch die Motive der

Bürger, deren ambivalente Haltung zwischen Bruch und Kontinuität seit 1990 alle Wahlkampagnen beherrschte.

Denn auch die nähere Vergangenheit drückt ihren unverkennbaren Stempel der politischen Kultur der »Reformländer« auf. In Ungarn, Tschechien und nicht zuletzt in der ehemaligen DDR zeigt sich eine statistisch messbare, massenhafte Nostalgie für die »goldenen« siebziger und achtziger Jahre als Reflex vor allem der mittleren und älteren Generation auf eine Gegenwart, in dessen Atmosphäre sie nicht mehr heimisch werden konnten. In den tristen Nachfolgestaaten der ehemaligen UdSSR äußert sich die existentielle Unsicherheit in der direkten Hinwendung zu den KP-s, die vielerorts als Wahlsieger davon profitieren. Bei aller Bedeutung der sozialen Nöte, welche die Menschen in die Arme der früheren Machthaber treiben, müssen wir auf die psychischen Hinter- und Abgründe dieses Phänomens hinweisen. Zigmillionen Menschen leben in einem historischen Vakuum und sehnen sich nach einer stabilen Wertehierarchie.

144

Als typische »Nachwehen des Sozialismus« erscheinen uns selbst die mitunter heftigen innenpolitischen Kämpfe des Ostens – wie in Serbien, der Ukraine oder Georgien. Diese werden abseits des institutionellen Rahmens und außerdem ziemlich vehement ausgefochten und von den beteiligten Bürgern als Revolution erlebt. Sie korrigieren mancherorts die nicht immer sauberen Wahlergebnisse, führen jedoch bestenfalls zur neuen Aufteilung der Pfründe zwischen den verschiedenen Machteliten, die wiederum, unabhängig von ihrer weltanschaulichen Färbung immer noch nach dem alten Apparat riechen.

Dies bedeutet vor allem, dass die insgesamt zweiundzwanzig Staaten, die sich 1989/91 allmählich aus dem Bereich des ehemaligen Ostblocks herauslösten und sich zurzeit auf den unterschiedlichsten Niveaus der Integration befinden, keineswegs idealtypische europäische Partner sind, selbst wenn sie die formalen Aufnahmekriterien der EU erfüllen. Sie werden noch lange in der Logik ihrer Geschichtlichkeit gefangen bleiben und diese erst aus eigenem Antrieb überwinden können. Wenn es darum geht, die inneren Verhältnisse dieser Länder zu demokratisieren, humanisieren, die führenden Gruppen zur Respektierung der Menschenrechte zu bewegen, dann ist es der größtmögliche Fehler, eine Verweigerung oder Beschleunigung der Klubmitgliedschaft als Druckmittel zu benutzen. Wir können kein Land in die Gemeinschaft freiheitsliebender Völker quasi einsperren.

Gleichzeitig sollte uns diese Andersartigkeit der neuen Mitglieder und erst recht der Bewerber bedenklich stimmen. Die Vorläuferin der EU, die 1957 gegründete Europäische Gemeinschaft, entstand am Höhepunkt des Kalten

Krieges, als sich der Kontinent im Rahmen des Atlantischen Bündnisses behaupten wollte. Zwei Jahre nach der Schaffung des Warschauer Pakts und ein Jahr nach der Unterdrückung des ungarischen Volksaufstands war das Ende der Blockkonfrontation kaum abzusehen. Als 1979 das Europäische Parlament seine Arbeit begann, rechnete ebenfalls niemand damit, dass freie Wahlen jenseits des Eisernen Vorhangs noch in diesem Jahrhundert stattfänden. Selbst die viel gerühmte Entspannung brachte die Ostblockstaaten ihren westlichen Nachbarn nicht wirklich näher und die einzige feste, weil unauflösbare Bindung der Diktaturen an die Demokratien bestand in ihrer wachsenden Verschuldung.

Der Kollaps des sowjetischen Imperiums bedeutete für die EU eine Herausforderung, der sie in ihren jetzigen Strukturen bis dato nicht gerecht werden konnte. Ob man will oder nicht, verändert die Einbeziehung von jedem einzelnen neuen Mitglied den Charakter der Staatengemeinschaft und eine, aus ihren Grundsätzen logisch folgende potentielle Verdoppelung des europäischen Territoriums und der Bevölkerung hätte deren ursprünglichen Rahmen gesprengt. Paradoxaerweise würde die Aufnahme der Türkei weniger technische Probleme verursachen als die Integration von geographisch und kulturell näher liegenden Kandidaten wie Albanien oder Georgien. In jedem Fall wird eine massive Ausdehnung die Kontrolle über das gesamte System erschweren, und es wäre bereits jetzt ratsam, über dezentrale Lösungen unter Beibehaltung der Wertegemeinschaft nachzudenken.

Schließlich erlauben Sie mir eine persönliche Anmerkung. Selbst wenn unsere schöngeistige optimistische Vision aus den achtziger Jahren von der realen Entwicklung widerlegt worden ist, glaube ich nicht, dass die private Futurologie, welche an den Küchentischen der Dissidenten entstand, ein bloßer intellektueller Zeitvertreib war. Im Gegenteil: Damals produzierten wir Ideen mit alltäglicher Intensität, ohne uns darum zu scheren, ob sie zur öffentlichen Verbreitung jemals zugelassen werden. Heute hingegen verfügt unsere Gesellschaft über die großzügigste Redefreiheit ihrer Geschichte und sie scheint – dies konstatiere ich mit einiger Melancholie – wenig Lust, Mut und Phantasie zu haben, um über die eigene Zukunft nachzudenken.

EUROPA, TERRA INCOGNITA

Vor ein paar Jahren machte ich in den Vereinigten Staaten von Amerika eine merkwürdige europäische Erfahrung. In einem Provinznest in Connecticut hatten wir ein Motel bezogen, an dessen Swimmingpool von vormittags um zehn bis abends um 22 Uhr ein freundlicher Bursche mit schmalem Gesicht und rötlichem Haarschopf seinen Dienst versah. Er hatte darauf zu achten, dass niemand in dem drei Mal drei Meter großen Becken ertrinke oder durch einen ungestüm ins Wasser springenden Rowdy verletzt werde. Er saß den ganzen Tag auf seinem Klappstuhl, studierte eifrig ein Wörterbuch, aus dem er sich einzelne Wendungen in ein Schulheft notierte, und hatte nicht viel zu tun, weil wir die einzigen Gäste und überdies vorsichtig genug waren, uns den Gefahren des Badevergnügens erst gar nicht auszusetzen.

147

Nachdem ich mehrmals an ihm vorbeigegangen war, stets mit einem aufmerksamen Kopfnicken bedacht, lag es nahe, an diesem menschenverlassenen, wie aus der Zeit gefallenem Ort ein paar Worte mit dem strebsam gelangweilten Bademeister zu wechseln. Es stellte sich heraus, dass er aus Albanien stammte, vor einem Jahr mit der *green card* ins Land gekommen war und bereits tüchtig daran arbeitete, seinen albanischen Traum von Amerika zu verwirklichen. Als er hörte, dass ich aus Österreich kam, begann er zu strahlen und es fehlte nicht viel, dass er mich umarmt hätte, so beglückt war er von der Tatsache, hier im Nordosten der Vereinigten Staaten einen Nachbarn zu treffen, einen *neighbour*, wie er sagte; fast so etwas wie einen Verwandten schien er in mir zu erblicken, zumindest aber einen Landsmann, dem man im Notfall beistehen

und den man jedenfalls ein wenig ausfragen musste, wie sich die Dinge in der Heimat inzwischen entwickelt hatten.

Dass Österreich und Albanien Nachbarn seien, wird in Europa kaum jemand behaupten, aus der Ferne eines anderen Kontinents, der Distanz einer neuen Lebenserfahrung aber rücken unsere Länder zusammen. Der Bursche war sich keineswegs im Unklaren über die geographischen Gegebenheiten Europas, er sah sie jedoch, im Unterschied zu uns, die wir hier leben, in ihren großen Umrissen, und nahm den Kontinent, den er verlassen hatte, wie selbstverständlich als Ganzes. Er hatte völlig Recht, nur wir, die wir unsere Arbeit nicht in der Fremde suchen müssen, haben vergessen, wo wir eigentlich zuhause sind. Schon längst sind die Verklärer und die Verächter Europas, diese ungleichen Zwillinge, in die Minderheit geraten gegenüber jenen, die ihren Kontinent weder in gewohnheitsmäßiger Begeisterung zu rühmen noch leidenschaftlich angewidert zu verwerfen pflegen, die ihn vielmehr schlicht vergessen haben.

148 Die allgemeine und gleiche Amnesie ist aber ein fragwürdiges Menschenrecht. Wem das historische Bewusstsein, das ihm abgeht, gar nicht mehr abgeht, der wird kaum davon zu überzeugen sein, dass es zu den Begabungen des Menschen zählt, das Kommende vorauszuträumen, vorwegzunehmen und damit, paradox gesprochen, seine eigene Zukunft zu verändern. Dass Europa von den Europäern vergessen wurde, ist mehr als eine bittere Pointe auf die wirtschaftliche und politische Einigung ihrer Länder. Der Sinn für die Vergangenheit geht vielmehr zugleich mit dem Selbstvertrauen verloren, seine Zukunft auch selbst gestalten zu können. Wer sich und seine Existenz nicht in einem historischen, wenigstens in einem familiengeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen vermag, dem kommt mit der Vergangenheit auch die Zukunft abhanden, er wird sie, wenn sie begonnen hat, und das ist immer schon morgen, stets als etwas erfahren, auf das er keinerlei Einfluss nehmen kann, als etwas Fremdes, das ihm vom Schicksal, von anonymen Mächten oder den längst geradezu mythisierten Brüsseler Bürokraten zugefügt wird. Auf die Idee, dass seine Zukunft auch von ihm selber abhängt, kann der gedächtnislose als der wahrlich ohnmächtige Mensch nicht kommen.

Kein Zweifel, »Europa« stand bei den Europäern in höherem Ansehen, als noch der Eiserne Vorhang durch den Kontinent schnitt und ein jeder Staat seiner angemaßten Größe und vermeintlichen, in Wahrheit gerade damals erheblich reduzierten Souveränität verpflichtet war. Zu Zeiten des Kalten Krieges war Europa das Andere zur Enge des Nationalstaates, zur Borniertheit des Bündnissystems, zur Zwangsordnung der Volksdemokratien, zu den Gefahren

von Wirtschaftskrisen und Kriegen. Fragt man hingegen heute die Leute nach Europa, nach der Europäischen Union, fühlt man sich angesichts von so viel Ahnungslosigkeit in eigenen Angelegenheiten betrüblich an jene Spruchweisheit der Kabbala erinnert, die da lehrt, dass »das Unwissen des Unwissenden das Wissen des Wissenden übertrifft, weil der Wissende nie so viel weiß, wie der Unwissende nicht weiß«.

Dass die Europäer sich kaum für Europa interessieren, kann man larmoyant beklagen oder mit bitterem Hohn kommentieren: die Schuld wird beide Male dem dummen Volk zugewiesen, das unfähig wie unwillig sei, sich dem rasanten ökonomischen Wandel anzupassen und die neuen Möglichkeiten zu nützen, die sich ihm in einem Europa bieten, das dem Tüchtigen und dem Neugierigen so viele Grenzen und Begrenzungen aus dem Weg geräumt hat. Solche Kritik ist billig und hilflos zugleich. Wichtiger wäre es zu fragen, warum uns das Interesse für uns selber, für die nächsten und für die ferneren Nachbarn, sagen wir: die albanischen Landsleute abhanden gekommen ist – ein Interesse, das viele durchaus verspürten, solange Europa ein Versprechen, keine Realität war. Natürlich hat es mit einer Erfahrung der Ohnmacht zu tun, und wir werden keiner Generation weltoffener und begeisterter, aufbruchsbereiter und selbstbewusster Europäer den Weg gebahnt haben, solange dieses lähmende Gefühl der Ohnmacht nicht beseitigt ist. Doch hören wir nicht alle Tage, dass die Menschen ihre Geschichte nicht selber machen, sondern dass es der Zwang der Sachen, die unentrinnbare Logik der ökonomischen Entwicklung, die wie theologische Dogmen anerkannten Gesetze des Marktes sind, die uns gar keine Entscheidung lassen? Werden wir nicht alle Tage belehrt, dass wir uns dem Sog der globalen Modernisierung nur bei Strafe des Untergangs entziehen können und es nicht darauf ankommt, was wir, auch in europäischen Angelegenheiten, für richtig halten, sondern ob wir uns unaufhaltsamen Prozessen so flexibel und willfährig wie möglich anzupassen bereit sind?

Wie sollte, da die Europäer aller Länder darin unterwiesen werden, dass mit der europäischen Einigung eine Dynamik entfesselt wurde, der sie sich zu ihrem eigenen Nutzen nur ergeben können, das Selbstbewusstsein wachsen, dass sie, diese Hunderten Millionen, an ihrem eigenen Schicksal etwas wenden können? Nur dann aber könnte aus diesem Europa ihr Europa werden. Wer Ohnmacht lehrt, kann nicht demokratisches Engagement erwarten.

Ich weiß nicht, woher es rührt, dass ich schon in meiner Jugend von den kleinen, den randständigen europäischen Nationalitäten so fasziniert war; ich weiß nicht, wann und warum ich schon als junger Mensch auf die Minderheiten gekommen bin, die es auf keinen eigenen Staat gebracht noch einen sol-

chen in ihrer Geschichte je angestrebt haben. Ich weiß aber, dass ich bei ihnen, bei den Aromunen in Mazedonien und in Griechenland, den Sorben im Osten Deutschlands, bei den Karaimen in Litauen, den Zimbern im Gebirge Norditaliens, den Kaschuben in Polen, den Ruthenen der Ostslowakei, den versprengten Deutschen Bessarabiens, dass ich bei diesen und anderen Minderheiten ein Europa gefunden habe, ohne das mir das prächtige und mächtige Europa, wie es sich zuerst wirtschaftlich zusammengeschlossen hat und nun endlich auch politisch zu formieren beginnt, ärmer und unvollständig erschiene. Die kleinen, kulturell immer um ihr Überleben kämpfenden Nationalitäten, die oft missachteten, im besten Falle mit paternalistischem Wohlwollen betrachteten Minderheiten gelten häufig als sympathische oder renitente Überbleibsel einer Welt von gestern. Doch war und ist es keine völkische Romantik, nicht die Liebe zum imaginären Museum, in dem die sterbenden Europäer ausgestellt werden, was mich an ihnen fasziniert und, ja, zunehmend bewegt und begeistert hat. Was wir erst lernen müssen, beherrschen sie schon lange, es gehört zu ihren historischen Ur-Erfahrungen: dass man nur dann eine Zukunft hat, wenn man sich in seiner Gegenwart nicht in beflissener Gedächtnislosigkeit zu behaupten versucht.

Minderheiten können nämlich nur überleben, wenn sie sich ihre Vergangenheit, ihre Herkunft, die Bedrängnisse und Niederlagen ihrer Vorfahren, ihren Kampf um Selbstbehauptung immer wieder und neu vergegenwärtigen. Verlieren sie die kollektive Erinnerung, das Interesse dafür, wie sie zu dem wurden, was sie sind, haben sie schon verloren. Das Gefühl der Ohnmacht können sie sich einfach nicht leisten, sie müssen daran glauben, dass es nicht allein von ihren Gegnern und auch nicht von global wirksamen Strukturen abhängt, ob es sie auch weiterhin geben wird, sondern von ihrer Leidenschaft, ihrem Beharren, ihrem Stolz.

Natürlich bin ich auf den Reisen zu den anderen, den unbekanntem, den randständigen Europäern auch auf Borniertheit, auf den narzisstischen Stolz gestoßen, der die kleinen Unterschiede groß und heilig sprechen möchte. Aber viel öfter bin ich Menschen begegnet, die so frei waren, nicht einer Nationalität alleine zuzugehören, sondern sich gewissermaßen als national und kulturell multiple Persönlichkeiten zu entwerfen. Die Arbereshe, um jetzt nur sie für viele andere Minderheiten zu erwähnen, die Arbereshe Kalabriens sind über ein halbes Jahrtausend Albaner geblieben, sie haben sich die Sprache, die sie nach Italien mitnahmen, nicht nehmen lassen, und auch nicht bestimmte religiöse und kulturelle Besonderheiten; aber sie sind zugleich Italiener geworden, wiewohl es schon ziemlich lange her ist, dass Garibaldi ihren italienischen

Patriotismus und ihre Tapferkeit im italienischen Einigungskampf rühmte, und es dann sehr lange, beschämend lange dauerte, nämlich bis ans Ende des 20. Jahrhunderts, dass sie in Italien als Minderheit auch anerkannt wurden.

Sie sind Albaner und Italiener – und sie sind Europäer, wie ich sie mir denke: Als ich sie in ihren Dörfern im Gebirge besuchte, lernte ich bei ihnen einen Sozialcharakter kennen, den es gemäß fortschrittlicher Doktrin gar nicht geben kann, nämlich den weltoffenen Hinterwäldler, den weit gereisten Provinzler, den aufgeklärten, freigeistigen Verfechter uralter Traditionen und Sitten. Die Arbereshe sind selbstbewusste Europäer, und nicht nur einmal wurde ich von ihnen auf einen bemerkenswerten Sachverhalt aufmerksam gemacht, dass nämlich all die schmucken Heimatmuseen, die sie in den letzten Jahren errichtet haben, nicht etwa den Hinweis tragen, dass dieses Museum, jenes Kulturhaus von der Region Kalabriens und der italienischen Regierung gefördert wurde. Nein, all diese für die Arbereshe so wichtigen Stätten, in denen sie einander und ihrer Geschichte begegnen können, sind von den Arbereshe selber gebaut – und im Sprung über den italienischen Nationalstaat hinaus gleich mit Mitteln der Europäischen Union gefördert worden.

151

Sie werden sich fragen: Wohin zielt diese Rede, die bei einem jungen Albaner beginnt, der in Amerika die Österreicher für Landsleute hält, und zu den Arbereshe im Gebirge Kalabriens führt, die sich widerspenstig ihre Eigenheiten bewahren und doch für alles Neue, das Europa zu bieten hat, offen sind? Nun, ich möchte ihre Geduld nicht über Gebühr beanspruchen, sondern abrupt mit einem Bekenntnis enden: Ich glaube, dass uns der Blick aus der Ferne manchmal einfache Dinge, die wir vergessen haben, in Erinnerung rufen kann – und ich bin überzeugt davon, dass die kleinen Nationalitäten, die von alters her schon um ihres eigenen Überleben willen die alltägliche Grenzüberschreitung praktizierten, nicht die romantische Nachhut, sondern vielmehr die Avantgarde jenes Europa sind, das erst entsteht. Gerade darum gilt es, sie zu respektieren und zu studieren; und zu begreifen, dass Europa, das viel gepriesene, viel geschmähte, von dem wir oft am liebsten schon gar nichts mehr hören wollen, immer noch *terra incognita* ist.

EUROPE: CULTURE ET STANDARDISATION

Je commencerai par une constatation très simple: l'Europe existe. Il n'y a plus l'ombre d'un doute, ni pour les eurosceptiques, ni pour ceux qui haïssent l'Europe et travaillent contre elle, ni pour les populations et les Etats des autres continents. On ne peut plus le contester ni le changer, hormis en provoquant des conflits par l'explosion de la folie ethnique et l'autodestruction, au moyen de massacres massifs (quelque part dans les Balkans peut être, comme cela c'est déjà produit dans le passé), ce que l'on nommera plus communément Guerres Mondiales. Ce simple fait détermine tous les autres, qu'ils soient bons ou mauvais.

153

L'Europe existe sous la forme d'Union européenne, une coalition d'Etats comme jamais il ne s'en était constitué auparavant. Elle se différencie des Etats-Unis sur deux grands points : elle n'a ni président de l'autorité suprême, ni de pouvoir central. L'Europe existe physiquement, géographiquement, économiquement, commercialement, sur le plan du trafic, météorologiquement; elle s'étend, et compte bien continuer à s'étendre, elle change, évolue, regresse parfois, résout lentement ses contradictions, en crée de nouvelles, trouve des solutions qui ne pourraient s'appliquer nulle part ailleurs. C'est un continent, mais comme l'a dit Valéry, elle ne représente qu'un cap de l'Asie – et se différencie de tous les autres continents et caps: ses charmes sont enivrants et irrésistibles, son Mal est incroyablement complexe et n'est jamais très loin du Bien. Ses apologistes et ses détracteurs doivent en être conscients: les uns et les autres ont en partie raison, les uns et les autres se trompent ici et là et se bercent d'illusions.

Est-ce que l'Europe existe politiquement, c'est une toute autre question et ce n'est pas le sujet de cet exposé. La politique, si elle n'est pas la conséquence de

l'intelligence et de la tolérance, de la conscience et de l'envie de vivre avec les autres, devient la cause d'épreuves interminables et attentatoires, de conflits, de ressentiments et de guerres. L'Europe du passé, mère de la civilisation et porteuse d'un barbarisme de près de vingt siècles, s'est vu à elle seule le théâtre, la cause et la victime, puis comme si s'est transformée en Armageddon. Cette même – mais pourtant si différente – Europe est, dans sa projection idéale et dans son état actuel, un projet de paix et son accomplissement, sur un demi-siècle. Ses actuels habitants le savent. Ceux à venir le confirmeront ou le contesteront.

Elle n'est ni parfaite ni idéale. Sur beaucoup de points elle ne ressemble pas aux rêves des générations précédentes, ni celle de nos aïeux – ni aux nôtres non plus. Elle est lente, bureaucratisée et fort coûteuse. Elle déçoit ceux qui la soutiennent, et conforte ses détracteurs. Elle possède autant de défauts que de vertus, elle s'auto-mystifie et détourne son regard des vérités déplaisantes. Mais, soyons francs, avons-nous quelque chose de mieux?

154

La réponse est simple, tout comme la constatation initiale : nous n'avions pas, nous n'avons pas et nous n'aurons peut-être jamais rien de mieux que l'Europe actuelle. Et parce qu'elle est bien là, pour la préserver et la laisser en héritage à ceux qui arrivent et à ceux qui nous succéderont, il est indispensable que nous soyons conscients de notre rapport au monde actuel et de ce que nous sommes. Il nous faudra être lucides et consciencieux, moins sournois que ce que nous sommes: le Mal, d'après des croyances ancestrales, naît de la faiblesse et de l'impuissance pour prendre l'apparence de la force et la faculté trompeuse de percevoir l'avenir.

Autrefois on racontait que la plus grande force du diable était de convaincre les gens qu'il n'existe pas. Convaincre les gens – et je pense à chaque individu de cette multitude – qu'ils existent et qu'ils sont responsables les uns des autres, est la seule vraie réponse aux forces du Mal qui, confondu au principe inverse, se retrouvent dans cette existence: nous n'avions pas, nous n'avons pas et n'aurons peut-être jamais rien de mieux.

Ils existent de nombreuses théories sur la création de l'Europe. Toutes sont véhiculées par des professionnels européens et par des pseudo-spécialistes, une catégorie à qui nous ne pouvons pas refuser le droit d'exister. De la théorie que ce qui existe aujourd'hui sous forme d'Union est « la réalisation d'une idée vieille de sept siècles », soit l'expression suprême d'un spiritualisme logique qui a surmonté sa propre réalité, jusqu'à la théorie inverse: l'Europe actuelle est l'expression d'un besoin, la dernière tentative de survie avant l'autodestruction, une gilet de sauvetage que nous devons transformer en terre ferme puisqu' il n'y a aucune île, aucun archipel et aucun continent en vue. La première théorie

est idéaliste, la seconde nihiliste. La première considère que nous avons rempli les conditions nécessaires pour accéder au paradis, alors que la deuxième estime que nous devrions être satisfaits puisque, temporairement rajeunis et protégés par les médicaments de notre conformisme, nous attendons impatiemment l'instant où nous nous installerons au purgatoire.

Difficilement convaincu du crédit de la Rédemption, des idéologies définitives, des religions sans foi et de la foi sans Raison, je suis persuadé que les origines de l'Europe et les raisons de son existence ne se trouvent pas au centre de ces deux théories, mais en dehors d'elles: dans la réalité qui la fait subsister, dans la force vitale qui n'est autre que, selon la fameuse définition »un assemblément de fonctions qui résistent à la mort«, ou, en d'autres termes, »un assemblément de fonctions qui, résistant à la mort, produisent de la vie«. La mort survient quand ces fonctions disparaissent une à une.

Le »nouvel ordre européen« d'Hitler a rejeté toutes les valeurs européennes, vieilles ou nouvelles. Il a projeté notre monde dans l'irrationalisme et le barbarisme. Il a définitivement détruit les biens matériels du vieux continent. Il a semblé alors que le Jugement dernier était à nos portes, qu'il était inévitable. Certains d'entre nous se souviennent de la misère, du désespoir et de l'horreur de cette époque. Ils portent encore les plaies béantes et les cicatrices. D'effroyables maladies chroniques qui se sont, comme par miracle, latentes dans les profondeurs de l'inconscient collectif, transmises à nos descendants. Souvenons nous des guerres balkaniques à la fin du vingtième siècle qui ne furent que la suite de la grande épidémie des années trente et quarante. Ce n'était que la brève reprise d'une pièce obsolète et triviale que le théâtre faisait rejouer avant sa fermeture définitive.

Que serait-il arrivé si la destruction, celle qu'aujourd'hui nous appelons de manière indéterminé »fascisme«, celle à qui nous opposons un dénominateur plus confus encore de notre union, »l'antifascisme«, avait gagné à la fin de la Seconde Guerre Mondiale?

Nous ne pouvons pas le savoir. Tout d'abord parce que la plupart d'entre nous ne serait même pas là: sur la longue liste d'extermination des vaincus se trouvaient, à côté des malades mentaux, des homosexuels et autres, de nombreux groupes ethniques, de petits peuples et des Etats faibles, tous tributaires de la qualification de la »race inférieure«. La nation qui m'a vu naître se trouvait elle aussi sur cette liste diabolique, mais par miracle le plan n'a pas été mis à exécution dans son intégralité. À ce moment là, alors que l'Europe a cessé d'ondoyer telle une noyée et que, rejetée par les flots sur la terre ferme, il a fallu la réanimer par respiration artificielle, il y avait bien peu de vrais Européens,

beaucoup moins que ce que l'on prétend. Ce qui ne veut pas dire qu'aujourd'hui les Européens sont trop nombreux, ou qu'ils deviendront une majorité autoritaire, mais ils le sont suffisamment pour une simple élection démocratique.

Mais il y a eu de vrais Européens, et ce aussi bien avant qu'après la catastrophe, et, heureusement pour nous, ce furent des personnes pleines de sagesse, des sceptiques et des réalistes, conscients de ce qui nous arrivait. Ils ne souffraient pas de ces utopies qui ont tenté de détruire le monde, ils ne considéraient pas les abstractions, telles que la Nation ou les classes sociales, comme capables d'assurer le présent et de construire l'avenir. Ils ont compris que les Etats-Nations ou les Nations-Etats, ayant fait tout ce qu'ils pouvaient, devaient laisser place à un modernisme plus créatif et moins dangereux.

156

L'Europe qu'ils ont projetée, tout en considérant ce qui était possible et ce qui ne l'était pas, ne ressemblait plus à cette conception majestueuse de paix, ni à la prospérité multiséculaire tout droit sortie du passé, conceptions qui jusqu'alors ont été vouées à l'échec, sans doute à cause de leur perfection imminente. Ce ne fut pas la reconstruction d'une civilisation œcuménique autour de laquelle le monde aurait tourné, autour de laquelle il aurait gravité et pris ses mesures. Ce ne fut pas non plus la reconstruction d'une majestueuse république aux concepts voltairiens, ni même celle d'une union monarchique, religieuse ou militaire; encore moins la reconstruction victorieuse d'une conquête de chefs de guerre, de chefs d'Etats perspicaces ou de philosophes avisés.

Ce ne fut pas une prêche sur la terre promise qui, au final, après une longue traversée du désert, se serait avérée être la terre des vaines promesses. Ce fut tout simplement l'idée modeste d'un possible qui – et ce n'est qu'une observation historique – s'est très vite transformé en réalité. N'y a-t'il pas encore des gens qui rêvent d'être plus grands que ce qu'ils ne sont et qui, de fait, deviennent bien pire que ce qu'ils n'étaient?

Ce fut une réalisation pratique qui, affichant d'exceptionnelles particularités internes et une facilité d'adaptation en tous points, était capable de se transformer en fonctions de ses besoins, capable de se reconstruire, se réorganiser, s'améliorer, avancer, freiner ses ardeurs, se transformer et se remettre en question. Ce fut cette possible Europe qu'aujourd'hui chacun d'entre nous vit comme une réalité propre et commune à tous, visible à l'oeil nu, accessible aux sens, soumise à la vérification de la Raison, ces »fondations originales de la spiritualité européenne«.

Il est inutile de chanter ses louanges, ou ces odes qui autrefois servaient à glorifier la Nation: il suffit de chercher en elle les possibilités existantes et celles qui se profilent à l'horizon. Jaspers a dit: »L'Europe ne possède rien de

particulier à part sa capacité d'être tout». Peut-on avoir plus que cela, plus que cette prodigieuse capacité d'être tout?

Elle n'est pas parfaite, notre Europe. Elle est aussi loin de la perfection que de l'imperfection effroyable. Elle a des défauts par centaines et ne deviendra jamais idéale. Ce n'est pas son objectif primordial. Elle n'a pas la prétention d'être un paradis ou de pouvoir réaliser les rêves de tous les hommes, surtout pas dans son histoire récente. Elle n'est pas centralisée autour d'un Etat puissant ou d'une fédération, ni autour d'une mégalopole. Elle est régionalisée et fédérale à sa façon, propice aux malentendus mais prête à les résoudre sans guerre et sans haine atavique; lente dans sa réflexion et dans ses décisions, formelle et bureaucratisée, bien construite dans l'ensemble, différente dans ses parties et véritable patrie des droits de l'homme, l'abolition de la peine de mort n'étant pas la plus petite de ses réussites.

L'Europe a une grande vertu: elle est meilleure que tout ce qui existe sur notre planète. Quelqu'un a dit, et c'est à Belgrade où la garniture politique actuelle refuse avec entêtement cette Europe: »La meilleure partie de notre monde dans le monde«! Elle n'est en rien comparable, sauf peut-être à l'Amérique, et par Amérique j'entends bien-sûr les Etats Unis d'Amérique, et dans ce cas elle s'en sortira bien mieux, excepté dans les chiffres de son produit intérieur brut et, il faut bien l'admettre, dans la quantité de matière grise qu'elle a à disposition – il s'agit là peut-être d'une pointe de scepticisme dans ma partialité. Même si elle n'est pas trop en retard dans ces domaines, et économistes et scientifiques le confirmeront par des chiffres, elle se différencie autant que se différencient les libéralismes, ancien et moderne.

L'Europe actuelle n'est ni trop à droite, ni trop à gauche: sa droite est libérale-sociale et sa gauche est social-libérale. Les gouvernements de droite et de gauche qui se succèdent, selon une certaine logique – un peu de ceux qui économisent sur les donations sociales, et un peu de ceux qui dépensent justement sur ce point – ont souvent des programmes semblables ou, tout au plus des points communs: la sécurité, la solidarité et la préservation des droits de l'homme – et rajoutez ceux que j'ai omis – sont les lieux communs des textes des partis politiques présents. Comme si les extrêmes du communisme, du fascisme et du nazisme – sans mentionner les autres formes de nationalisme d'un passé plus ou moins proche, qui sont aussi des inventions européennes – ne pouvaient plus mettre en péril les structures et les options politiques, ni conquérir les masses auxquelles ils s'adressent: ceux qui engendrent ces masses sont des individus plus que jamais, ils ne sont plus les cerbères du totalitarisme. Il s'agit d'un équilibre qui, sous l'influence du public et des électeurs

qui désignent les représentants des différents partis et organisations sociales, syndicats, associations et groupes ou groupuscules fluctuants, se maintient toujours au même niveau et se renouvelle constamment.

L'Europe est tout aussi loin du chaos que de la perfection. Elle est stable, durable et consciente de pouvoir basculer à tous moments dans le désordre de la haine ethnique ou de la revendication des classes.

Au commencement de l'existence véritable de l'Europe – l'Europe, comme l'a dit quelqu'un, est une idée vieille d'au moins sept siècles mais autant il y avait de textes sur elle, autant elle n'existait pas – l'un de ses créateurs, Jean Monet a prononcé une formule incroyablement juste et concise: »L'Europe, c'est avant tout la standardisation«! Il aurait pû rajouter: »au-dessus de tout«. C'est justement grâce à cette caractéristique de base – le travail d'éléments innombrables, invisibles et anonymes en différents endroits – que s'est dressée l'Europe actuelle. La standardisation est valable pour tous les domaines de l'économie, des finances, du commerce, de la libre circulation des idées, des marchandises et des capitaux, les échanges sans obstacles et sans monopoles entre des facteurs proches ou distants, l'éducation, les systèmes de santé, les formules juridiques et les lois, les moyens de circulation, les autoroutes, l'alimentaire, l'échange d'informations. Je pourrais énumérer les résultats de la standardisation sur plusieurs pages encore sans jamais épuiser le sujet.

158

Mais c'est précisément dans cette spécificité européenne que se créé (et pas seulement dans les phrases de ce texte mais partout autour de nous) et se camoufle un danger méconnu, une menace sournoise pour la diversité et l'abondance, un désert qui s'entrevoit derrière le luxe et la magnificence des façades des villes modernes qui, en prenant en quelque sorte le rôle d'Etat, se forment elles-mêmes et forment le monde autour d'elles.

Il ne s'agit ni des droits de l'homme, ni d'éventuels camps de concentration, ni même d'une forme insidieuse de totalitarisme. Il s'agit de la culture qui, peut importe la définition qu'on lui donne et l'usage qu'on en fait, représente, pour vous comme pour moi, ce qu'il y a de plus précieux, de plus grand, de plus profond et de plus miséricordieux dans notre monde. La culture qui s'est créée d'elle-même et qui derrière elle laissera ses traces par écrit, sur papyrus, plaques de marbre ou hiéroglyphes, porteuse d'un message pour le futur, ici ou près d'autres étoiles de l'univers. Autrefois dans les pays d'Orient, la culture était un édifice, mais il s'est avéré que dans de nombreux domaines, la culture fut avant tout le fondement de la construction, de l'édification et de l'avancement, la trame des rapports entre les hommes, le moyen de communication qui précède tous les autres moyens d'échange d'opinions et l'aboutissement spirituel.

Que la standardisation règne sur beaucoup d'autres domaines de la vie publique – dans la vie privée se cachent des questions insolubles, des différences et des ennuis qui ne seront jamais résolus, partout, même dans notre Europe – que les avions et les automobiles aient de meilleures propriétés dont la fiabilité soit sans cesse contrôlée, que chaque accusé jouisse de la présomption d'innocence jusqu'à ce que sa culpabilité ne soit établie, que les ressources énergétiques du monde moderne et l'informatique soient accessibles à tous, que la couverture sociale universelle prolonge la vie de chacun, que tout soit ainsi, voire mieux, mais nous devons, à mon avis, rester conscients et grâce à cette conscience anticiper nos gestes pour éviter le pire. Car l'autosatisfaction mène vers la cécité, temporaire ou permanente, et nous empêche d'entrevoir les dangers et les menaces qui se profilent.

La standardisation, malgré ses nombreux bienfaits, pousse les esprits créatifs à une certaine inertie, et conforte dans la répétition. Elle tend à imiter tristement et à négliger l'originalité, à tout simplifier et à uniformiser. La standardisation ne doit en aucun cas être rattachée à la culture, dans son apparition et dans sa signification: ni à la culture, ni à la spiritualité. Et peu importe qu'elle appartienne au peuple, au groupe ou à l'individu, peu importe qu'il s'agisse de grande ou de soi-disant la petite culture.

159

Car la standardisation n'est pas le centre de gravité de sphères spirituelles, elle ne se rattache pas à toutes les représentations imaginaires que nous créons nous-mêmes en partant de rien. Elle n'est pas une loi cosmique. La standardisation a été inventée pour aider dans tous les domaines de l'économie, du droit ou de la vie publique, dans la production ou dans les transports, pour nous protéger parfois de nous-mêmes. Mais elle ne peut pas avoir les mêmes conséquences sur la culture et dans les cultures, que de tendre vers un totalitarisme spirituel ou vers un impérialisme qui, évitant les sphères politiques, essaiera de passer par la petite porte et de s'immiscer dans ce qui nous appartient profondément et intimement.

L'Europe existe, c'est incontestable. Je reprends mon affirmation de départ, et peu importe qu'elle semble étrange ou qu'au contraire elle retentisse naturellement, ou bien qu'elle tienne de la répétition tautologique. Mais l'esprit de l'Europe ne peut exister que si elle est un lieu de rassemblement, une agora, le parlement de milliers et de centaines de milliers d'esprits qui, faisant tous entendre leur voix et leur histoire, contribuent à ce que l'on entende, même aux frontières de notre monde, l'ode de la communauté.

Traduit du serbe par Stevan Stevanovic et Karine Samardzija

Drago Jančar

»JUST AS EVERYTHING BECOMES FORGOTTEN IN PARIS« ON THE TOPIC OF LITERATURE AND EUROPEAN DIALOGUE

»How could you think I could possibly forget my old friends because of a little book which people have been talking about for a few weeks and which will be forgotten just as quickly, just as everything becomes forgotten in Paris?«

161

The Jewish-born French author, Irène Némirovsky, wrote the above to a friend before the Second World War, apropos of the surprising success of her novel *David Golder*. Surprising not only because this was the first novel of a young émigré who had fled the Bolshevik revolution in Russia with her parents, but also because French was not her mother tongue. She had graduated in France with a degree in literature and, soon after, became one of the best-known French women authors. Not that this helped when the Germans occupied France; the French police arrested her and handed her over to the occupiers. Neither did the fact that she had converted to Catholicism with her husband, also a Russian émigré, and their two daughters, a few years prior to the war. After her arrest, she disappeared without trace. Her husband, who desperately sought succor from French publishers, and through them, politicians, soon ended up in an assembly camp himself. While he had still been trying to intervene on her behalf by all possible means, or at least to find out where she was, the famed author was traveling amidst a multitude of Jews in boxcars toward Germany, clear across Germany, and eastward, to occupied Poland. After the war it came to light that her life had ended shortly afterwards, in a gas chamber at Auschwitz. Not much later, her husband also perished there. Both their daughters, also sought by the police, were saved by good people. In the first postwar year, Russian émigré writers continued to raise aid for the two

girls, then the joy of victory erased memory of them, as well as of the disappeared Irène Némirovsky, and her name sank into oblivion. No one remembered her books anymore, or her life, her flight from St Petersburg by way of Finland, her retreat from Paris as the Germans advanced, her disappearance and death. She was forgotten. Just as, in her words, everything is eventually forgotten in Paris.

Not only in Paris and not only in 1945. Europe generally tends to forget. If some of us feel as if the fall of the Berlin Wall happened yesterday, we are badly mistaken. 1989, just like 1945, is ancient history. And so are the years spent by so-called Eastern Europe prior to this occurrence, which changed the old continent yet again.

162

However, it is exactly these years that should not be forgotten or ignored if we are to discuss »Literature and European Dialogue,« a topic I was invited to consider by the philosopher Dean Komel. Just as in the case of Irène Némirovsky, the ideological twentieth century left its stamp on many other writers, whose only desire may have been the freedom to create at will and to reach with their writings beyond the confines of ideological walls and national languages, to have an open European dialogue. Instead, they were forced to struggle for the survival of their texts, to accept endless chains of trifling compromises to be published at all, or to grapple with the most basic matters of securing a livelihood in narrow-minded milieus, among petty people, even in the great old cities of Eastern Europe, such as Budapest, Krakow, Prague, Warsaw, Vilnius, or Riga. Those who transgressed the boundaries of censorship or overstepped the invisible line drawn by the closed, closely supervised societies, ended up incarcerated or jobless, often cursed by ostracism, which is especially devastating for an author, in a type of limbo, with no possibility of publishing or any dialogue at all, European or otherwise.

Of those who escaped to the West with great hopes, or made their way there in some other fashion, many languished in the nameless, echoless condition of the emigrant, writing for political papers of no importance and, at times, for literary journals of quality, which nonetheless had hardly any readership. Few managed to make a breakthrough with their writings in their new environments, and even they were too often unjustly and insensitively attributed political rather than literary contexts. Kundera, Škvorecký, Brodski. The vast majority lacked the ability or the good fortune to establish themselves in the cultures of the countries in which they had found refuge; at least from the point of view of literature, their fate was tragic. From the Slovenian literary scene, small but ebullient prior to the Second World War, a pleiad of brilliant writers disappeared in 1945, to reemerge

as a lively creative circle in Buenos Aires. At a time when their books would have been widely read in Slovenia, this was impossible because they were simply banned. And in the 1990s, when these same books saw their first reprints in Slovenia, no one was interested in them anymore. Grim as the word may seem, this is tragic for a writer's work and life. Of the numerous authors who had emigrated from communist countries, one persistently kept writing, leaving behind a testimony that should never be forgotten in any European dialogue, present or future: Czesław Miłosz, *The Captive Mind*.

And yet: how is it that today we nostalgically remember the many texts that gripped and shook us in the era when we lacked liberty, also works published or staged at theaters in Yugoslavia, Poland, or Hungary. We remember authors who lived under dictatorships, with literature their only refuge; they fought for it, for belle-lettres, in a »war without battle,« as Heiner Müller entitled his book: *Krieg ohne Schlacht: Leben in zwei Diktaturen* [War without Battle: Life under Two Dictatorships]. What was it that Danilo Kiš wrote, what were the sentences spoken by the protagonists of Heiner Müller's dramas such that not only their aesthetic impact, but also the shock waves they sent through society should survive in our recollections to this day? The shock waves that stirred in us joy over the power and the penetrating aesthetic force of a work of art, and instigated discussion, sometimes a whispered, publicly unspoken, yet ubiquitous dialogue about the issues of human liberty and the essential right to individualism, to being one's own person and having the right to voice that.

There is no need to go into the differences in circumstances in the individual countries of this part of the world – undoubtedly the greatest degree of freedom was enjoyed in Yugoslavia, but then we should remember also the Czech poets and Hungarian cinema, Polish theater and some Russian dramatists such as Vampilov – they all had something in common: everywhere art sought its way with symbols, rich metaphors, multilayered language, overt irony and covert ethical, even political messages. To this day, Western Europe has not grasped what an incessant electrifying buzz centered around literature and art in general, what extraordinary power literature had to give people courage, or at least to raise questions in their minds and make them think. While a work of Shakespeare was staged in London as a drama from English history, albeit one that transcended its time, it was performed in Warsaw as a modern-day drama; in their struggles for power Shakespeare's bloody kings were the bloody rulers of 20th century Eastern Europe. To stage *King Lear* in Yugoslavia meant to tell the tale of the clash over Tito's heritage. Dominik Smole's *Antigone* is considered the most consequential drama of that period in Slovenia. And although it, too,

is set in ancient Thebes, whoever read it or watched it performed understood that Smole's Antigone was burying the unacknowledged victims of the communist regime alongside her brother and speaking about modern man's ethical dilemmas, about rebellion and freedom.

In that European, Eastern European time there existed an invisible and strong tension between literature and readers, between art and society, tension with a magical, releasing effect.

164 More than that: only in this part of the world did literary journals, traditionally intended for a select circle of readers, remain important intellectual and social focal points, retaining the central role that they had had throughout Europe prior to the Second World War, preserved afterwards only as vestigial islands, such as Sartre's *Les Temps Modernes* in France or Enzensberger's *Trans-Atlantik* in Germany. They were focal points, drawing artists and intellectuals of the most diverse profiles to contribute their work and participate in discussions, weaving a variegated fabric of aesthetic trends and engaged views about society and politics. This European model of elite intellectual groups affecting the social climate and effectuating political change from France and Germany to Poland and Bohemia, influential also in Slovenia both between the world wars and during the time of communism, is evidently withdrawing to the far margins of our current media and internet-centered society, while its influence is becoming immaterial. Let us think back to the social nuclear reactions set off by magazines with such innocuous names as *Literarny noviny* or *Plamen* in Prague or, at a later date, *Nova revija* in Ljubljana; photocopied by the thousands, the philosophically complicated texts in their limited editions provoked heated debate and triggered political reactions. The photograph of the Czech and Slovak Writers' Association building in Prague, with the guns of Soviet tanks trained on it in August 1968, documents a historical paradox that is today virtually beyond comprehension.

Soon after the fall of the communist regimes, this world started changing at lightning speed.

In the early 1990s, I was invited to Warsaw to take part in a discussion about democracy and literature. I found myself in the eminent company of the above-mentioned Czesław Miłosz and the celebrated thinker and literary theoretician, George Steiner. After appearing at the Polish Academy of Arts and Sciences, before an auditorium packed with a predominantly young audience, we were taken by our hosts from the Warsaw journal *Res publicae* to dine at a Jewish restaurant. Steiner recounted the time he had wandered around the outskirts of Katowice in communist Poland, looking for the factory hall in

which a theater group was staging a performance that was stupendous, the best thing he had ever seen in European theater. And now, he said, as I look around the theaters in Warsaw, there is nothing but entertainment, in fact, everything seems to be drifting toward the goal of entertainment, Broadway. How could such a profound, far from boring, very communicative yet demanding aesthetics, which was accepted by masses of people, have originated under those conditions, he wondered. The answer might have simply been: because there was nothing as entertaining as Broadway musicals. Nevertheless: What does this mean? Czesław Miłosz smiled, he did not look worried; his world and his Poland had changed so much in such a short time that he may have found this trend less perturbing than George Steiner.

For my talk in Warsaw I had chosen a thought by Witold Gombrowicz: Art loves grandeur, hierarchy, feudalism, absolutism, while democracy favors equality, tolerance, openness, and brotherhood. I saw from the discussions that I had had with the circle of *Res publicae* associates that they embraced Gombrowicz's paradoxical thought. Talking about art only partly relates to issues raised by social orders, usually when such orders curtail the freedom of artistic expression. And the glorified and so anxiously awaited democracy is, at the end of the day, almost always a matter of pragmatism and mediocrities; the people who rise through elections to the political establishment are, as a rule, of average intellectual ability, only rarely exceptional. There is nothing wrong with that. But art, the art of literature, has its own inner rules, hierarchy, feudalism. As far as I could judge, also Miłosz and Steiner found thinking along those lines self-evident.

When I read an excerpt from the same essay a few years later at the Frankfurt book fair, in a discussion with a few European authors, my musings made a well-known Dutch author lose his temper, and I had cold water thrown on my ideas. Peremptorily, the renowned author lectured, or rather, scolded me: Where do these people from Eastern Europe get off talking about democracy, they lived under dictatorships only yesterday and now they are calling democracy a matter of mediocrities. Words were on the tip of my tongue, words like: Some of us have gone to prison for the cause of democracy, dear sir, while you ... But I retorted nothing. I acted like the protagonist of some play by Havel, like his Vanek. I spoke but did not answer. I may have possibly failed adequately to explain something quite plainly understandable to an author and a newcomer to democracy. The misunderstanding was complete. To this day, I sometimes think about what I should actually have said in that European dialogue. So, instead of saying while you ... I should have patiently elucidat-

ed. First, I should have quoted the Slovenian philosopher and dissident, Jože Pučnik, who puts forth in one of his challenging theoretical books that society is part of culture and not vice versa. So democracy is also part of some cultural experience, while culture is not something that should submit to any one social model, not even the best of them, let alone make literature its altar. Describing a decade of life with literature and dictatorship would have worked even better. The experiences of the emigrant Gombrowicz and Milan Kundera, who never accepted a hierarchy that subordinated literature to any social model; if it had not done so to a dictatorship, why should it bow to democracy? I should have told him of that starry night on a rural road near Bautzen (Budyšina), when, far from the ears of the Stasi, the East German poet Benedikt Dyrlich and I discussed poetry and its power to rise above ideology and outlive the time in which we lived. I should have described and explained many things. And even then I should have demanded, or at least expected, to be listened to and heard by the person I was addressing. The times in which we live are disinclined to listening attentively, the way an East German poet and I listened to each other on a country road under the stars.

166

That is a precondition for any dialogue, also European dialogue.

Another condition for understanding in dialogue, including European dialogue, is familiarity with the subject discussed; and the dialogue runs most smoothly if the interlocutors know one another. They do not have to be friends, but having some knowledge of each other's past experiences, of what they have gone through, of the kind of environments in which they have lived, will make it much easier to talk about what they want, what they hope for, and where they are going. In present-day Europe, people speak mainly from their separate and mutual interests. In present-day Europe, people coming from its eastern part generally know what they want: prosperity and certain standards of public life. People coming from its western part know what they want: the eastern European markets, a Europe without borders, a landscape free of political conflict from the Adriatic to the Baltic Sea. Although people with separate interests often reach the best understandings, they are not necessarily the best at engaging in dialogue. And this is what we are after: dialogue, a European dialogue that will be more than merely an arrangement or understanding. An understanding should not only be a sum of interests, or their common denominator, but an attempt for the interlocutors to understand each other in their, so to say, human and historical contexts.

For European dialogue, in particular if literature is to assist in it, mutual curiosity is necessary; as well as a joint struggle against oblivion. Ignorance and

oblivion make people overconfident and arrogant. Literature can contribute much more to European dialogue than can interests. It can contribute a sensitivity to weakness, to being different, and it can contribute memory.

Memory is the operative word here. Only those who think they are building the world anew try to avoid it; or to fake it; or simply to forget about it. It would not bode well for a common future European life if what *Irène Némirovsky* wrote apropos of Paris were to come true: »Everything becomes forgotten in Europe.«

Trying to save the disappeared Irène Némirovsky from the hands of the Nazis, her champions employed all the arguments that came to mind: from her being categorically anti-Bolshevist in her world view, which was true, to her having written very negatively about Jews in her books, which consequently made her, although herself a Jew, anti-Semitic; this was not true. Anyone who knows the first thing about literature also knows that we most often write scathingly, angrily, or grotesquely about the people, characters, and events from our own cultures. The Nazis were unimpressed by the lot. They were building the world anew; they had forgotten all the essentials from their own culture, too. So it didn't matter what she had written or what her views of the world were: although already a Catholic, she had been born a Jew, so she was one of those who no longer had no place in Europe. She had to disappear.

It is much worse that she has disappeared from French, European and literary memories after the birth of the new Europe. Her unpublished texts – and her memory – were salvaged by her daughters, who had miraculously survived. One of them typed up the manuscripts. The novel *French Suite*, which Némirovsky had been writing in the final days before her arrest, was published and it met with triumphal acclaim. More than half a century after her physical and literary disappearance, Irène Némirovsky came back to life with her witty impressions, lyrical fragments and epic strokes, depicting the dangerous era in which she had lived. A happy ending for her literature, at least.

Translated by Tamara Soban
Proof-reading by Dean DeVos

**REPORT FROM PARTICIPANTS AT THE
INTERNATIONAL CONFERENCE
»EUROPE, THE WORLD AND HUMANITY
IN THE 21ST CENTURY:
DIALOGUE BETWEEN CULTURES – DIALOGUE
IN CULTURE«,**

who gathered in Ljubljana from 10 to 12 April 2008 during the Presidency of the Republic of Slovenia of the Council of the European Union, under the auspices of the Ministry of Culture and with the support of the European Commission.

Europe can undoubtedly be proud today that in the decades since the Second World War it has achieved enviable political, economic and social stability but, at the same time, it must also recognize that it is confronted with numerous factors of destabilization, even with the threat of dehumanization. It is not enough that Europe appears strong enough from the point of view of assuring its own position and interests in the world; if it wishes to remain faithful to its own humanist tradition, it must also open the possibility of understanding the world and understanding within it.

169

Establishing intercultural dialogue must be accepted as the basis for guaranteeing the future of Europe, which should also ensure a perspective, grounded on human rights for the world within globalization processes.

In order to ensure that establishing dialogue between cultures does not fail in a superficial recognition of diversity and difference, dialogue must also be constantly developed within individual cultures. The various cultural traditions, namely, have only been able to meet and fertilize each other in European history insofar as they have themselves opened their centers to such meeting.

The highest intellectual and creative achievements of individual European nations have also thus contributed most to the development of a common European consciousness.

Insofar as the historical aspect of shaping the European consciousness also seems to us full of conflict relations, today's efforts to overcome them have no other basis than encouraging intellectual and creative dialogue in culture,

which also gives space to dialogue between cultures. The latter of course is not restricted only to Europe but also has universal humanization significance.

This also gives Europe a special responsibility to represent on its own territory values that guarantee the dignity of man and are open to contemporary human challenges, not only from a cultural but also from a political point of view.

In the 20th century, when Europe finds itself in the whirlpool of social cataclysms, awareness has also matured that freedom which does not accept that the freedom of the other diminishes the understanding of humanity. In conditions of economic globalization, this awareness is worth further deepening and broadening through educational, research, cultural and media projects that connect efforts at understanding the complex situation of humanity in the world today.

170 Intellectual and artistic creativity appears in this perspective to be a key factor of opening intercultural dialogue, especially where this affects, together with its political, also its economic, social and other boundaries and limitations. Without familiarity with artistic and humanist works and ethical values, which bring us together, it is not possible to recognize contents that often go beyond the empty institutionalized framework of intercultural dialogue and fill it with the sense of the living present.

We the participants hope that the international conference “Europe, the world and humanity in the 21st century: dialogue between cultures – dialogue in culture”, also as a central event to mark this year’s European Year of Intercultural Dialogue 2008 (on the basis of Decision of the European Parliament and of the Council EU – decision no. 1983/2006/ES of 18 December 2006) will contribute to developing genuine understanding in Europe and the world.

Rémi Brague, György Dalos, Umberto Galimberti, Karl-Markus Gauß, Bronislaw Geremek, Tine Hribar, Drago Jančar, Adel Theodor Khoury, Dean Komel, Ioanna Kuçuradi, Andrei Marga, Adam Michnik, Vidosav Stevanović, Alenka Puhar, Bernhard Waldenfels

Translated by Martin Cregeen

**MITTEILUNG DER TEILNEHMER DER
INTERNATIONALEN KONFERENZ
»EUROPA, DIE WELT UND DIE HUMANITÄT IM
21. JAHRHUNDERT, DIALOG IN DER KULTUR –
INTERKULTURELLER DIALOG«,**

die wir während der EU-Präsidentschaft der Republik Slowenien unter der Schirmherrschaft des dortigen Ministeriums für Kultur und gefördert durch die Europäische Kommission in der Zeit vom 10.–12. April 2008 in Ljubljana zusammengekommen sind.

Europa kann heute zweifelsohne darauf stolz sein, dass es in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg eine beneidenswerte politische, wirtschaftliche und soziale Stabilität erlangt hat, wobei es gleichzeitig zugeben muss, dass es sich mit zahlreichen Faktoren der Destabilisierung, ja sogar der Ent-Humanisierung konfrontiert sieht. Dabei genügt es nicht, dass sich Europa stark zeigt in Sicherstellung seiner Position und seiner Interessen in der Welt, sondern es muss, soll es seiner humanistischen Überlieferung treu bleiben, auch Möglichkeiten des Einvernehmens und der Verständigung in der Welt eröffnen.

171

Die Herbeiführung des interkulturellen Dialogs sollten wir als eine grundlegende Garantie der Zukunft Europas betrachten, die eine auf der Grundlage der Menschenrechte stehende Perspektive der Welt innerhalb der Globalisierungsprozesse zu gewährleisten vermag.

Damit die Herbeiführung des Dialogs zwischen den Kulturen nicht in einer oberflächlichen Anerkennung der Verschiedenheit und Andersartigkeit stecken bleibt, ist es notwendig, den Dialog innerhalb jeder einzelnen Kultur entschlossen weiterzuentwickeln. Verschiedene Kulturtraditionen konnten sich im Laufe der europäischen Geschichte gegenseitig nur dann berühren und befruchten, wenn sie in ihrer eigenen Mitte einen Raum der Begegnung entstehen ließen.

So haben denn auch die höchsten intellektuellen und schöpferischen Errungenschaften der einzelnen europäischen Nationen das meiste zur Entwicklung eines gemeinsamen europäischen Bewusstseins beigetragen.

Unabhängig davon, wie sehr der historische Prozeß der Formung eines gemeinsamen europäischen Bewusstseins von Konflikten belastet sein mag, hat das heutige Streben nach Überwindung der Konflikte keine andere Grundlage als die Förderung eines intrakulturellen Dialogs, der Raum schafft für einen interkulturellen Dialog. Der letztere ist selbstverständlich nicht auf Europa eingeschränkt, sondern hat eine universale Bedeutung für die Humanisierung der Menschheit.

Damit obliegt Europa eine besondere Verantwortung, sich nicht nur in kultureller, sondern auch in politischer Hinsicht für jene Werte einzusetzen, welche die Würde des Menschen gewährleisten, und sich den zeitgenössischen humanen Herausforderungen zu öffnen.

172 Im 20. Jh., zur Zeit, als sich Europa im Trubel gesellschaftlicher Kataklysmen wiederfand, ist das Bewusstsein herangereift, dass jede Freiheit, die die Freiheit des anderen nicht akzeptiert, das Verständnis der Menschlichkeit beeinträchtigt. Dieses Bewusstsein gilt es unter den Bedingungen der ökonomischen Globalisierung durch jene Bildungs-, Forschungs-, Kultur- und Medienprojekte noch zu vertiefen und zu verbreiten, welche das Streben nach Verständnis der Komplexität der Lage sowohl der Humanität als auch der Welt heute kennzeichnen.

Die intellektuelle und künstlerische Schaffenskraft erweist sich somit als ein Schlüsselfaktor bei der Öffnung des interkulturellen Dialogs, und vor allem auch dort, wo er an seine politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und anderen Grenzen stößt. Ohne die Beachtung künstlerischer und humanistischer Werke, der ethischen Werte, die uns verbinden, fehlt es an Inhalten, die geeignet sind, den oftmals leeren institutionalisierten Rahmen des interkulturellen Dialogs mit dem Sinngehalt einer lebendigen Gegenwart zu erfüllen.

Wir Teilnehmer hoffen, dass die internationale Konferenz »Europa, die Welt und die Humanität im 21. Jahrhundert, Dialog in der Kultur – interkultureller Dialog« als jenes zentrale Ereignis, welches das gegenwärtige Europäische Jahr des interkulturellen Dialogs 2008 (auf Grund des Beschlusses des Europaparlaments und des Europarates – Bescheid Nr. 1983/2006/ES vom 18. Dezember 2006) ins volle Licht rücken soll, zur Entwicklung einer echten interkulturellen Verständigung beitragen wird.

Rémi Brague, György Dalos, Umberto Galimberti, Karl-Markus Gauß, Bronislaw Geremek, Tine Hribar, Drago Jančar, Adel Theodor Khoury, Dean Komel, Ioanna Kuçuradi, Andrei Marga, Adam Michnik, Vidosav Stevanović, Alenka Puhar, Bernhard Waldenfels

Übersetzt von Mira Miladinović Zalaznik

**MESSAGE DES PARTICIPANTS
CONFERENCE INTERNATIONALE
»L'EUROPE, LE MONDE ET L'HUMANITE AU
21ème SIECLE :
DIALOGUE ENTRE LES CULTURES -
DIALOGUE DANS LA CULTURE«,**

qui s'est tenue à Ljubljana du 10 au 12 avril durant la présidence de la République de Slovénie du Conseil de l'Union européenne sous les auspices du ministère de la Culture et avec le soutien de la Commission européenne.

L'Europe est assurément fière aujourd'hui d'avoir atteint au cours des décennies qui ont suivi la seconde guerre mondiale une stabilité politique, économique et sociale enviable ; elle doit toutefois admettre aussi qu'elle est obligée de faire face à de nombreux facteurs de déstabilisation, voire à une menace de déshumanisation. A ce sujet, il ne suffit pas à l'Europe de se montrer suffisamment forte pour assurer sa position et ses intérêts dans le monde, encore faut-il, si elle veut rester fidèle à sa tradition humaniste, qu'elle se donne également la possibilité de comprendre le monde et de communiquer en son sein.

173

Il faudrait concevoir l'établissement du dialogue culturel comme un gage fondamental d'avenir pour l'Europe, qui garantirait par ailleurs la perspective du monde fondée sur les droits de l'homme au sein des processus de mondialisation.

Pour que l'établissement du dialogue interculturel ne se réduise pas à une reconnaissance superficielle de la différence et de l'altérité, il faut également persister à développer le dialogue dans les cultures individuelles. Au cours de l'histoire de l'Europe, différentes traditions culturelles ont pu se rencontrer et s'enrichir mutuellement, mais uniquement dans la mesure où elles ont chacune en leur propre sein ouvert un espace de rencontre.

Ce sont les réussites intellectuelles et les créations les plus belles chez chaque peuple européen en particuliers qui auront ainsi contribué le plus au développement d'une conscience européenne commune.

Combien même l'aspect historique de la formation de cette conscience européenne commune semble peuplé de circonstances conflictuelles, l'effort

actuel de leur dépassement ne repose sur rien d'autre que sur l'encouragement au dialogue intellectuel et créatif dans la culture, qui donne également un espace au dialogue entre les cultures. Ce dernier n'est bien évidemment pas limité à l'Europe, mais revêt une signification humanisante universelle.

Cela impose à l'Europe la responsabilité particulière de représenter sur son propre sol, d'un point de vue non seulement culturel, mais aussi politique, les valeurs garantes de la dignité humaine, capables de relever les défis humains contemporains.

Au 20^{ème} siècle, lorsque l'Europe a été prise dans la spirale des cataclysmes sociaux, est parvenue à maturation aussi la prise de conscience qu'une liberté qui décline la liberté d'autrui altère la compréhension de l'homme. Dans le contexte actuel de mondialisation économique, il faudrait approfondir encore et diffuser cette conscience grâce à la réalisation de projets dans les domaines de la formation, de la recherche, de la culture et des médias, ayant en partage l'effort de comprendre la position complexe de l'humanité et du monde aujourd'hui.

174

La créativité intellectuelle et artistique se révèle être dans cette perspective un facteur clé pour l'ouverture du dialogue interculturel, surtout là où ce dernier touche à ses limites politiques, économiques, sociales et autres. La méconnaissance des sùvres artistiques et humanistes et les valeurs éthiques qui nous rassemblent, conduit à l'impossibilité de reconnaître les contenus qui dépassent les cadres institutionnalisés, souvent creux, du dialogue interculturel et qui le remplissent de sens, nourri par la réalité vivante du présent.

Nous, les participants à la conférence internationale sur « L'Europe, le monde et l'humanité au 21^{ème} siècle : dialogue entre les cultures – dialogue dans la culture », espérons que celle-ci, en tant qu'évènement central destiné à marquer également l'année européenne 2008 du dialogue interculturel (sur la base de la décision n°1983/2006/CE en date du 18 décembre 2006 du PE et du Conseil de l'UE), contribuera au développement d'une communication interculturelle authentique en Europe et dans le monde.

Rémi Brague, György Dalos, Umberto Galimberti, Karl-Markus Gauß, Bronislaw Geremek, Tine Hribar, Drago Jančar, Adel Theodor Khoury, Dean Komel, Ioanna Kuçuradi, Andrei Marga, Adam Michnik, Vidosav Stevanović, Alenka Puhar, Bernhard Waldenfels

Traduit par Xavier Troussard

Abstract

Ioanna Kuçuradi **The Idea of Europe**

In this paper, I attempt to take a bird's eye view only of intellectual developments, and only those which have marked the intellectual climate of Europe (and the so-called Western World) through the 20th Century – from the last decades of the 19th Century through the two world wars to the present situation, which many people qualify as postmodern, still without losing sight of the global framework.

This can constitute the ground on which to tread for reflection on the future, not for prediction, but in order to try to bring to the agenda of discussion *the question of goals*, i.e. the question of *the value* of the points of orientation - of those on - and those deliberately set on - the global level and within this global framework, of Europe, of the future of “empirical Europe”, which is also where the major part of the philosophical knowledge needed for such an evaluation has been produced.

175

Key words: Europe, human rights, dialogue, education, culture.

Rémi Brague **On This Side of Good and Evil**

The European spiritual tradition is rooted in the question of good and evil. Having shed light on how the most important thematic aspects of this question have been addressed in philosophy, the author develops the hypothesis that human action has the possibility of being placed beyond the opposition of good and evil, which calls for nothing less than the re-definition of our understanding of ethics and morals. One should also take into account how ethical choices are manifested in real life, on the one hand, and how they are dictated by life itself on the other.

Keywords: good, ethics, morals, transcendence, being.

Adel Theodor Khoury **Religion and Cultural Identity** **The Case of Islam**

European culture is rooted in Christian values. Various European countries are home to fairly large Muslim communities, which gives rise to the issue

of their integration into European society. Traditionally, Islam has been perceived as a religious and political order. It is from this point of view that we have to consider possible disagreements and find a suitable solution that takes into account not only Islamic identity and religious law (*sharia*), but also democracy and human rights, in particular the right to freedom of religion and women's rights.

Keywords: Europe, religion, Christianity, Islam, values.

Tine Hribar
European Golden Rule

176 Should the golden rule be applied only at the level of individual ethics or also in political, not to say international relations? How is it observed in today's Europe, in the Europe of the 21st century, in particular at the level of relations between civilizations and world religions? Is it possible to harmonize the golden rule and the missionary spread of one's own religion based on the identification of one's own truth with the Truth? If applied to the global level, does Kant's categorical imperative support war or peace? World ethos and global ethics. The minimum common denominator in ethics as the basis for alliances between civilizations: an ethical fraction line. The European golden rule as the European rule of the golden mean.

Key words: Golden rule, Europe, ethics, religion, truth.

Umberto Galimberti
Man in the Age of Technology

This talk intends to highlight the transformation man undergoes in the age of technology, a transformation of which we are barely aware. This is so because we perceive technology as a tool at our disposal whilst technology has in fact become the environment which surrounds and shapes us. It does so by following rules of rationality which, because they measure themselves against criteria of functionality and efficiency, readily subordinate the needs of man to those of the technological apparatus.

Indeed, technology does not aspire towards a goal, it does not promote a meaning, nor does it promise salvation, it does not atone nor reveal truths; technology *works/functions* and, since its functioning is global, we need to reassess the concepts of the individual, of identity, freedom, salvation, truth, meaning, aim, as well as those of nature, ethics, politics, religion and his-

tory, on all of which the pre-technological age was based and which now, in our age of technology, need to be reconsidered, cast off or fundamentally refounded.

Keywords: technology, science, ethics, man, Plato.

Bernhard Waldenfels **Europe of Many Voices**

The Europe of many voices is founded on a balance between me and us. Even if persons, regions and countries communicate with their own voices, each voice is imbued with its inner and outer alienness, which can be represented but not replaced by others. There is no single European language, there is a variety of European languages. Interregional, international and intercultural experiences are characterized by the interweaving of one's own and the foreign. We can be more or less close to one another. Humanity can be understood only as an open horizon. Europe is not a stop on the path to a worldwide state, but a specific answer to global challenges. When the struggle for economic and military survival prevails, alienness turns into enmity. And the enemy is voiceless, just like the Barbarians.

177

Key words: Europe, alienness, interculturality, language, humanity.

Dean Komel **Contemporaneity of Europe**

The question of the contemporaneity of Europe appears in the context of dialogue on the common European future, which, on the one hand is an achievement of the encounter of diverse cultural languages and, on the other, dictated through reflection on what is reestablishing the Europe of today as a world view. Views on "opening the future" and "enabling development" cannot be mutually harmonized, since there is a lack of experience of contemporaneity in the jointing of horizons. From this experience also comes the common interest in European dialogue. The diversity of European languages does not prove to be an obstacle to reestablishing this dialogue, but its vital condition. It is, namely, the historically mediated possibility that brings the essential difference into the uniform process of the expansion of power without difference.

Key words: contemporaneity, Europe, language, interculturality, philosophy.

Adam Michnik
Europe between Identity and Universalism

Disagreements arising from the Treaty of Lisbon have revealed the wish of Polish Eurosceptics to develop a Putinist sovereign democracy with an authoritarian substance, and have highlighted the fact that the European Union is an area of freedom and a community of democratic states. The new democracies can avoid the danger posed by faith turned into national ideology by pursuing the philosophy of “the well-intentioned separation of church and state”. Europe is also recollection of the past, as well as the need to cleanse one’s own memory in such a manner that one can understand the other rather than having recourse to lustration as a cover for destroying political adversaries. Polish conflicts relating to Polish-Jewish relations can provide a good model of coming to terms with one’s past. Today’s Europe poses a challenge of whether it is possible to be a patriot of both one’s own nation and a wider community, such as a multi-national state. Free, independent media are a guarantee of democracy, testifying to the existence of independent public opinion.

Keywords: Treaty of Lisbon, anti-Europeanism, Euroscepticism, Putinism, Church, Nazism, Bolshevism, holocaust, anti-Americanism, independent media.

Andrei Marga
Competitiveness, Values, Vision
(European Viewpoints)

The article sheds light on the current situation in Europe following the historic events in 1989, which triggered the issue of the formation of a European identity in the new political circumstances. Concomitantly, the period also gave rise to the question of the role of Europe in the globalization process. Europe has undoubtedly been facing a crisis of values, on the basis of which it would be possible to form a humane vision of social development. How can we respond to this crisis, bearing in mind Europe’s aspiration to develop into a knowledge-based society?

Keywords: Europe, globalization, values, identity, knowledge.

Bronisław Geremek
Fears and Hope: European Utopia at the Beginning of the 21st Century

The paper sheds light on the current situation in Europe by considering its historical horizon. The history of Europe is revealed as a series of crises that

gave rise to the idea of European unity. Europe faces a variety of opinions on what should concretely and politically determine a form of unification that will allow an open view of the common future of Europeans. Let us suppose that we acknowledge the necessity to overcome various forms of nationalism. Does that mean that we also reject the idea of Europe as a nation or do we also have to take into account the new circumstances in which European unity is being formed? We should strive for a Europe that unites people and nations.

Keywords: Europe, history, politics, society, pluralism.

Alenka Puhar **Dialogues above the Black Hole**

What lies in the black hole about which Alenka Puhar has decided to speak? Events we would like to hush up, hide, gloss over. Her talk, however, does not deal only with (unpleasant) secrets that their owners wish to conceal. It deals also with the fact that there is very little willingness to lend an ear to these issues; the more distressing the facts, the lesser the willingness to listen to them. An important obstacle to dialogue seems to be the human wish to avoid painful recognitions in favour of looking at certain countries and cultures through rose-tinted spectacles. The talk will also include data on communism, Islam and Yugoslavia, as well as case histories from contemporary Europe.

179

Keywords: dialogue/silence, genocide, Muslims in Yugoslavia and Europe, dissidents in Islam and Communism, Ervin Šinko, Orhan Pamuk, Martin Pollack, Peter Petschauer, Alija Izetbegović, Esad Ćimić, Silva Mežnarić, Alenka Kobolt, Salman Rushdie, Ayaan Hirsi Ali, Theo Van Gogh, Margarethe Buber Neumann.

György Dalos **Europe as Hope and Conflict**

The transition or, in other words, the change of system required a tremendous effort by a country with a population of ten million. The market economy did not, to put it mildly, prove to be automatically people friendly, and culture, which used to be state subsidized, became a growing social problem. What was most difficult to imagine in the 1980s, however, was the fact that the collapse of one of the two most powerful military blocs in the world certainly did not bring peace. This, even in our small geographical environment, led to anything but harmonious continental democracy.

Keywords: America, Soviet Union, new nation-states, Warsaw Pact, Eastern Bloc, authoritarian states of the West.

Karl-Markus Gauss
Europe, terra incognita

General amnesia is a questionable human right. It will be difficult to convince someone who no longer feels the lack of weak historical awareness that man possesses the ability to dream in advance of what is going to come, to imagine it and, as a result, to change his own future, however paradoxical that may sound.

The fact that Europeans have forgotten Europe is more than the bitter point of the economic and political integration of European countries. The sense of the past is being lost, together with man's confidence in being able to shape his own future. Anyone who is unable to comprehend his existence within a given historical framework, or at least in the context of his family and history, remains without a past, as well as a future. When the latter begins, and that is always tomorrow, he will constantly experience it as something he cannot influence, something alien, something imposed on him by destiny, an anonymous force or by mythologized Brussels bureaucrats.

As a truly powerless being, a man without memory cannot develop the idea that his future also depends on him.

Keywords: USA, Europe, sovereignty, nation-state, cabala, minority.

Vidosav Stevanović
Europe: Culture and Standardization

Today's Europe exists in the form of the European Union, a union of states such as has not previously existed, a project of peace as far as its ideal projection and current state are concerned. Following WWII and the defeat of Fascism, Europe was resurrected as a modest idea of the possible. Reasonable, skeptic and realistic, Europeans were well-aware that state-nations and nation-states had to give way to new, more creative and less dangerous entities. Even if not perfect, the EU is the best we have: it is home to human rights, it is not too left nor too right, with its inhabitants being individuals now more than ever. According to one its founding fathers, Jean Monnet, the EU is above all standardization. Although useful and creative in almost all spheres of public life, standardization should not appear in culture regardless of the aspect from which we view culture, since the only thing that it can bring to culture is spiritual totalitarianism or imperialism.

Keywords: Europe, European Union, state-nation, nation-state, Jaspers, standardization, Jean Monnet, culture, spiritual totalitarianism.

Drago Jančar

“Just as everything becomes forgotten in Paris”

Literature and European Dialogue

For European dialogue, in particular if literature is to assist in it, mutual curiosity is necessary. And a joint struggle against oblivion. Ignorance and oblivion make people overconfident and arrogant. Literature can contribute much more to European dialogue than interests can. It can contribute a sensitivity to weakness, to being different, and it can contribute memory.

Memory is the operative word here. Only those who think they are building the world anew try to avoid it. Or to fake it. Or to simply forget about it. It would not bode well for a common future European life if what *Irène Némirovsky* wrote apropos of Paris were to come true: “Everything becomes forgotten in Europe.”

Key words: literature, European dialogue, Irène Némirovsky, writers from Eastern Europe.

181

Abstracts translated by: Breda Biščak, Tamara Soban, Maruša Vidic, Nada Pretnar.

The authors addresses are available from our editorial office.

Povzetki

Ioanna Kuçuradi

Ideja Evrope

V prispevku poskušam s ptičje perspektive preleteti intelektualni razvoj oziroma le tiste premike, ki so zaznamovali intelektualno ozračje v Evropi (in v tako imenovanem zahodnem svetu) v 20. stoletju. Začenjam z zadnjimi desetletji 19. stoletja, nadaljujem z obema svetovnjima vojnama in zaključujem z današnjo situacijo, ki jo mnogi označujejo za postmoderno, ne da bi pri tem izgubila pregled nad najpomembnejšim svetovnim dogajanjem.

Na ta način lahko ustvarimo osnovo za razmislek o prihodnosti, ne v želji, da bi jo napovedovali, temveč da bi poskusili razpravljati tudi o vprašanju ciljev, to je o vprašanju vrednosti orientacijskih točk. Gre ta točke, ki smo si jih že zastavili in ki si jih še bomo zavestno postavili na svetovnem nivoju, v okviru tega pa tudi v Evropi, in ki se nanašajo na prihodnost »empirične Evrope« – prostora, kjer je nastalo največ filozofskega znanja, potrebnega za tako ovrednotenje.

183

Ključne besede: Evropa, človekove pravice, dialog, izobraževanje, kultura.

Rémi Brague

Tostran dobrega in zla

Evropsko duhovno izročilo je v izhodišču določeno z vprašanjem dobrega in zla. Na podlagi obravnave ključnih problemskih vidikov tega vprašanja, ki so bili obravnavani v filozofiji, avtor razvije tezo, da se človeško delovanje po svoji možnosti postavlja zunaj nasprotja dobrega in zla. To zahteva nič manj kot redefinicijo razumevanja etike in morale. Upoštevati moramo tudi, kako se etične izbire izkazujejo v konkretnem življenju, po drugi strani pa jih narekuje konkretnost sama.

Ključne besede: dobro, etika, morala, transcendenca, bit.

Adel Theodor Khoury

Religija in kulturna identiteta: primer islama

Kulturne korenine Evrope rastejo iz krščanskih vrednot. V različnih evropskih deželah živi precej muslimanov, zato se nam zastavlja vprašanje njihove integracije v evropsko družbo. Tradicionalno islam razumemo kot religijski in politični red. V tej luči moramo pretresti možna trenja in poiskati posrečeno rešitev, ki bi upoštevala tako islamsko identiteto, religiozni zakon (šarijo) kot

tudi demokracijo in človekove pravice, še zlasti pravico do verske svobode in pravice žensk.

Ključne besede: Evropa, religija, krščanstvo, islam, vrednote.

Tine Hribar

Evropsko zlato pravilo

Ali naj zlato pravilo velja le na individualni etični ravni ali tudi v političnih, navsezadnje mednarodnih odnosih. Kako zlatemu pravilu sledi Evropa zdaj, v tem stoletju, zlasti na ravni odnosov med civilizacijami in svetovnimi religijami? Se lahko uskladita zlato pravilo in misijonarsko, na enačenju svoje resnice z Resnico utemeljeno širjenje lastne religije? Ali Kantov kategorični imperativ na globalni ravni pomeni podporo vojni ali miru? Svetovni etos in globalna etika. Minimalni skupni etični imenovalc kot podlaga zaveznitva civilizacij: etična ulomkova črta. Evropsko zlato pravilo kot evropsko pravilo zlate sredine.

184 Ključne besede: zlato pravilo, Evropa, etika, religija, resnica.

Umberto Galimberti

Človek v dobi tehnike

V prispevku skušam osvetliti preobrazbo, ki se človeku dogaja v dobi tehnike. Preobrazbe se komaj zavedamo, saj tehniko pojmuje kot orodje, ki nam je na razpolago, dejansko pa se je spremenila v okolje, ki nas obdaja in oblikuje. To ji uspeva, saj upošteva pravila racionalnosti, ki se kosajo s kriteriji funkcionalnosti in učinkovitosti ter tako človekove potrebe zlahka podredijo potrebam tehnične naprave.

Tehnika nas resnično ne napotuje k cilju, ne podpira smisla, ne obljublja odrešitve, niti ne obžaluje in ne razkriva resnic. Tehnika deluje/funkcionira in ker deluje po vsem svetu, je treba znova ovrednotiti koncepte posameznika, identitete, svobode, odrešenja, resnice, smisla, namena, pa tudi narave, etike, politike, religije in zgodovine, na katerih je temeljila predtehnološka doba. V današnji dobi tehnike jih je namreč treba premisliti, zavreči ali ponovno utemeljiti. Ključne besede: tehnika, znanost, etika, človek, Platon.

Bernhard Waldenfels

Mnogoglasna Evropa

Mnogoglasna Evropa temelji na ravnotežju med jaz in mi. Osebe, regije in dežele govorijo z lastnim glasom, vendar je sleherni glas prepreden z notranjo

in zunanjo tujostjo, ki jo je mogoče zastopati, ne da pa se je nadomestiti. Ni evropskega jezika, marveč obstaja množstvo evropskih jezikov. Medregionalnost, mednacionalnost in medkulturnost tvorijo splet iz lastnega in tujega. Mi smo si bolj ali manj blizu. Človeštvo je mogoče dojeti zgolj kot odprt horizont. Evropa ne pomeni postaje na poti h kaki svetovni državi, marveč je specifičen odgovor na globalne izzive. Če vlada zgolj boj za ekonomsko ali vojaško preživetje, se tujstvo sprevrne v sovraštvo. Sovražniki pa so brez glasu, kot so bili nekoč barbari.

Ključne besede: Evropa, tujost, medkulturnost, jezik, človeškost.

Dean Komel **Sodobnost Evrope**

Vprašanje o sodobnosti Evrope nastopa v kontekstu pogovora o skupni evropski prihodnosti. Ta pogovor, ki je dosežek srečevanja različnih kulturnih govoric, narekuje refleksija tega, kar današnjo Evropo vzpostavlja kot svetovno moč. Vidikov »odpiranja prihodnosti« in »omogočanja razvoja« ni mogoče medsebojno usklajevati, če nimamo izkustva sodobnosti v stikanju horizontov, iz katerega se naznanja tudi skupen interes evropskega pogovora. Različnost evropskih govoric se ne izkazuje kot zavora pri vzpostavljanju tega pogovora, marveč kot njegov nujni pogoj – namreč kot tista zgodovinsko posredovana možnost, ki v uniformni proces širjenja moči brez razlike vnaša bistveno razliko.

185

Ključne besede: sodobnost, Evropa, govorica, interkulturnost, filozofija.

Adam Michnik **Evropa med identiteto in univerzalizmom**

Poljski evroskeptiki so ob sporu o Lizbonski pogodbi s svojo željo po putinovski suvereni demokraciji z avtoritarno substanco opozorili prav na dejstvo, da je Evropska unija območje svobode in skupnost demokratičnih držav. V novih demokracijah se je nevarnosti vere, spremenjene v narodno ideologijo, mogoče izogniti s filozofijo »dobronamerne ločitve Cerkve od države«. Evropa je tudi spomin na preteklost in potreba po očiščenju lastnega spomina na tak način, da razumeš drugega, in ne z lustracijo kot pretvezo za uničevanje političnih nasprotnikov. Poljski konflikti, povezani s poljsko-židovskimi odnosi, so lahko dober zgled obračuna z lastno preteklostjo. Danes Evropa predstavlja izziv, ali je mogoče biti hkrati patriot lastnega naroda in širše skupnosti, kot je večnacionalna država. Poroštvo demokracije so svobodni, neodvisni mediji kot znamenje, da deluje neodvisno javno mnenje.

Ključne besede: Lizbonska pogodba, antievropejstvo, evroskepticizem, putinizem, Cerkev, nacizem, boljševizem, holokavst, antiamerikanizem, neodvisni mediji.

Andrei Marga

Konkurenčnost, vrednote, vizija (evropski vidiki)

Prispevek obravnava sodobno situacijo Evrope po zgodovinskem obratu leta 1989. Pri tem se je v več pogledih sprožil problem oblikovanja evropske identitete v novih političnih razmerah. Vzporedno s tem je postalo pereče tudi vprašanje, kakšna je vloga Evrope v globalizacijskem procesu. Nedvomno se soočamo s krizo razumevanja vrednot, na podlagi katerih bi bilo mogoče oblikovati humano vizijo družbenega razvoja. Kako je na to krizo mogoče odgovoriti v okvirih razvijanja družbe znanja?

Ključne besede: Evropa, globalizacija, vrednote, identiteta, znanje.

186

Bronisław Geremek

Strahovi in upanje: evropska utopija na pragu 21. stoletja

Razprava obravnava aktualno situacijo Evrope, pri čemer upošteva njen zgodovinski horizont. Zgodovina Evrope se kaže skozi vrstenje kriz, ob katerih pa se je oblikovala tudi ideja evropske enotnosti. Soočamo se z različnimi stališči glede tega, kar naj konkretno-politično opredeli enotni vidik, ki bi omogočal odprt pogled v skupno prihodnost Evropejcev. Ali je, recimo, če prepoznamo nujnost preseganja nacionalizmov, presežena že tudi ideja Evrope kot naroda, ali pa je obenem treba upoštevati tudi nove okoliščine vzpostavljanja evropske enotnosti? Velja se zavzemati za Evropo, ki združuje ljudi in narode.

Ključne besede: Evropa, zgodovina, politika, družba, pluralizem.

Alenka Puhar

Pogovori nad črno luknjo

Kaj je v črni luknji, o kateri se je odločila govoriti Alenka Puhar? Tisto, kar bi radi zamolčali, skrili, zatajili. Vendar ne gre samo za (neprijetne) skrivnosti, ki bi jih radi zatajili njihovi lastniki. Gre tudi za to, da je pripravljenosti za poslušanje zelo malo, verjetno toliko manj, kolikor bolj boleče je tisto, kar želi priti na dan. Pomembna ovira za vzpostavitev dialoga je torej človeška želja, da bi se izognili bolečim spoznanjem, zaradi katere gledamo na nekatere dežele, nekatere kulture kot na la vie en rose.

To tematiko je avtorica skicirala s pomočjo podatkov o komunizmu, islamu, Jugoslaviji, pa tudi s primeri iz sodobne Evrope.

Ključne besede: dialog/molk, genocid, muslimani v Jugoslaviji in Evropi, disidenti v islamu in komunizmu, Ervin Šinko, Orhan Pamuk, Martin Pollack, Peter Petschauer, Alija Izetbegović, Esad Ćimić, Silva Mežnarić, Alenka Kobolt, Salman Rushdie, Ayaan Hirsi Ali, Theo van Gogh, Margarethe Buber Neumann.

György Dalos

Evropa: vizija in resničnost

Obrat, ali kakor ga imenujemo, zamenjava sistema, je od deset-milijonske države zahteval ogromne napore. Tržno gospodarstvo se, milo rečeno, nikakor ni izkazalo kot človeku avtomatično prijazno, kultura, ki je bila prej državno subvencionirana, je vse bolj postajala socialni problem. Najmanj pa si je bilo v osemdesetih letih mogoče predstavljati kasnejše dejstvo, da propad enega izmed dveh močnih vojaških blokov sveta nikakor ni približal miru in da je to celo v našem ozkem geografskem okolju povzročilo vse kaj drugega kot harmonično kontinentalno demokracijo.

187

Ključne besede: Amerika, Sovjetska zveza, nove državne tvorbe, Varšavska pogodba, vzhodni blok, avtoritarne države Zahoda.

Karl-Markus Gauss

Evropa, terra incognita

Vseplošna amnezija je vprašljiva človekova pravica. Tistega, kateremu pomanjkljiva zgodovinska zavest sploh ne manjka več, bo težko prepričati, da med človeške nadarjenosti sodi sposobnost, da o prihajajočem vnaprej sanja, da to predvideva in s tem, naj se sliši še tako paradokсно, spreminja svojo lastno prihodnost. Evropo so Evropejci pozabili, kar je več kot samo bridka poanta gospodarskega in političnega združevanja njenih dežel. Ravno nasprotno, smisel za preteklost se izgublja hkrati s samozaupanjem človeka, da lahko tudi sam oblikuje svojo prihodnost. Kdor svoje eksistence ne zmore razumeti v zgodovinskem ali vsaj v družinsko-zgodovinskem kontekstu, hkrati s preteklostjo izgublja tudi prihodnost. Ko se bo ta pričela, in to je vedno že jutri, jo bo nenehno doživljal kot nekaj, na kar ne more vplivati, kot nekaj tujega, kot nekaj, kar mu je prizadejala usoda, anonimna sila ali pa že zdavnaj naravnost zmitizirani bruseljski birokrati.

Misel, da je njegova prihodnost odvisna tudi od njega samega, se človeku brez spomina kot resnično nemočnemu človeku ne more poroditi.

Ključne besede: ZDA, Evropa, suverenost, nacionalna država, kabala, manjšina.

Vidosav Stevanović

Evropa: kultura in standardizacija

Evropa danes obstaja kot Evropska unija, zveza držav, kakršne še ni bilo in ki je v svoji idealni projekciji in sedanjem stanju projekt miru. Po drugi svetovni vojni in porazu fašizma se je Evropa obnovila kot skromna ideja o možnem.

Razumni, skeptični in realistični Evropejci so se zavedali, da se morajo države-nacije in nacije-države umakniti novim, ustvarjalnejšim in manj nevarnim oblikam. Ni popolna, vendar je najboljše, kar imamo: je domovina človekovih pravic, ne preveč leva ne preveč desna, njeni prebivalci pa so bolj kot kdaj prej posamezniki. Po enem izmed njenih utemeljiteljev, Jeanu Monnetu, je Evropa predvsem standardizacija. Toda standardizacija, ki je koristna in ustvarjalna na skoraj vseh področjih javnega življenja, se ne sme nanašati na kulturo v nobenem izmed njenih vidikov, saj v kulturi ne more prinesiti nič drugega kot duhovni totalitarizem ali imperializem.

Ključne besede: Evropa, Evropska unija, država-nacija, nacija-država, Jaspers, standardizacija, Jean Monnet, kultura, duhovni totalitarizem.

Drago Jančar

»Kot se v Parizu pozabi sploh vse«

K temi: Literatura in evropski pogovor

Za evropski pogovor, še zlasti pa, če bi naj pri njem asistiral literatura, je potrebna vzajemna radovednost. In skupni boj proti pozabi. Nevednost in pozaba delata ljudi preveč samozavestne in arogantne. V evropski pogovor lahko torej literatura prinese veliko več kot interesi. Prinese lahko občutek za šibkost, za drugačnost in prinese – spomin.

Spomin je tu ključna beseda. Samo tisti, ki mislijo, da svet postavljajo na novo, se mu izogibljejo. Ali ga potvarjajo. Ali preprosto pozabijo. Za prihodnost skupnega evropskega življenja ne bi bilo dobro, ko bi obveljale besede, ki jih je Irčne Némirovsky zapisala za Pariz: »Kot se v Evropi pozabi pač vse.« Ključne besede: literatura, evropski pogovor, Irčne Némirovsky, pisatelj Vzhodne Evrope.

Naslovi avtorjev so na voljo v uredništvu revije.

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

GLAVNA UREDNICA - EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore.

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET - INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Istanbul), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Pavić (Zagreb) Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama).

Revija izhaja štirikrat letno - Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA - EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli-Komel, d.o.o Nova revija, Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 133 40 47 fax (386 1 133 42 50
info@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, te. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran / Website: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>
