

## **Perspektiven auf Europa**

mit Beiträgen von Hartwig Isernhagen  
und Annemarie Pieper

Das **Europainstitut der Universität Basel** ist ein rechts-, sozial- und wirtschaftswissenschaftliches Zentrum für interdisziplinäre Lehre und Forschung zu europäischen Fragen. Neben einem einjährigen, praxisbezogenen und interdisziplinären Nachdiplomstudium zum *Master of Advanced European Studies* werden spezielle Weiterbildungskurse angeboten. In der Forschung werden in Zusammenarbeit mit benachbarten Instituten sowohl fachspezifische wie multidisziplinäre Themen bearbeitet. Das Europainstitut ist als Ansprechpartner für Politik, Wirtschaft und Verwaltung beratend tätig.

#### Die Autorin und der Autor:

**Hartwig Isernhagen**, Prof. Dr. phil., Inhaber der Professur für amerikanische Literatur und Kultur an der Universität Basel, befasst sich u.a. mit der Geschichte der Amerikastudien, der wechselseitigen Wahrnehmung Europas und Amerikas, und zeitgenössischen wissens- und wissenschaftssoziologischen Tendenzen in den Geisteswissenschaften. In diesen Bereich gehören kleinere Schriften wie „Interdisziplinarität und die gesellschaftliche Rolle der Geistes- und Kulturwissenschaften heute“. Basel: Europainstitut, 1997, oder „Literature—America—Power: The Professionalization of American Literature.“ *European Journal of American Culture*, im Druck.

**Annemarie Pieper**, Prof. Dr. phil., 1981-2001 ordentliche Professorin für Philosophie an der Universität Basel. Lehrgebiete: Probleme der allgemeinen und speziellen Ethik, klassische Existenzphilosophie und französischer Existenzialismus, transzendentalphilosophische Denkansätze und Utopien. Publikationen der letzten Jahre: *Gibt es eine feministische Ethik?*, München 1998. *Søren Kierkegaard*, München 2000; *Glückssache. Die Kunst, gut zu leben*, Hamburg 2001.

#### Inhalt

Einleitung - Perspektiven auf Europa	5
Hartwig Isernhagen: „European American Studies“ in einer „globalisierten“ Welt: Europäische Reflexionen amerikanischer Reflexionen Europas	6
Annemarie Pieper: Vereinigte Staaten von Europa - Visionen deutscher Dichter und Denker	30

## **Perspektiven auf Europa**

Das Europainstitut der Universität Basel hat im Wintersemester 2001/02 eine kleine interdisziplinäre Vortragsreihe veranstaltet, in der Vertreter der Geistes- und Kulturwissenschaften ihre Überlegungen und Einsichten zum Thema „Europa“ vorstellten. Der Zweck der Veranstaltung bestand darin, zu erfahren und anschliessend auch zu diskutieren, inwiefern „Europa“ für bestimmte Disziplinen ein Thema ist und mit welchen spezifischen Methoden die Fragen angegangen werden. Die beiden Beiträge von Annemarie Pieper und Hartwig Isernhagen werden hier nun als erste publiziert. Als dritter Beitrag wird demnächst derjenige von Georges Lüdi zur Frage „Braucht Europa eine lingua franca?“ und im Laufe des Jahres derjenige von Achatz von Müller über „Mittelalterliche Begriffe für Europa und europäische Identität“ zusammen mit einem weiteren Text veröffentlicht.

Prof. Dr. Georg Kreis  
Institutsleiter

**Hartwig Isernhagen:**

**„European American Studies“ in einer „globalisierten“ Welt:  
Europäische Reflexionen amerikanischer Reflexionen Europas**

Es geht hier um die Frage, wie Vorstellungen von *Amerikanisierung* und *Globalisierung* in der Interaktion zwischen Europa und den USA wirksam sind und was die Amerikastudien zum Verständnis solcher belasteter und in hohem Masse unklarer Begriffe wie des genannten Verhältnissen im Ganzen beitragen können.

Verlangt ist damit zuerst eine Standortbestimmung der Amerikastudien und eine Bestimmung des Platzes, den Europa in ihrer Beschäftigung mit Amerika einnimmt. Diese Bestimmungen sind nötig vor dem Hintergrund des inflationären Gebrauchs nicht nur von Amerikanisierungs- und Globalisierungsvorstellungen selber, sondern vor allem auch angesichts der Tatsache ihrer Verknüpfung. Sie sind ebenso nötig, weil in einer Anglistik/Amerikanistik, die sich in Europa in der Zeit des Kalten Krieges als geographisch-politisch (und geopolitisch) doppelgesichtiges Fach herausgebildet hat, zu erwarten ist, dass „Europa“ nicht einfach konstituiert und besetzt ist, sondern vielfach und z.T. gegensätzlich. Es wird hier um den Versuch gehen, die Dinge ein wenig zu problematisieren.

Beginnen wir mit einer recht oberflächlichen Beschreibung des *status quo*. Wie steht die europäische Anglistik, wie die europäische Amerikanistik - die fast überall mit der Anglistik organisatorisch und institutionell verhängt ist - heute zu „Europa“? Wie stehen sie zueinander? Die Lage ist zu einem guten Teil EU- oder „Brüssel“-bestimmt. Das heisst zum einen, dass „Europa“ immer noch sehr im Werden ist. In der Anglistik ist zwar wenig von der alten, unter Kontinentaleuropäern immer wieder grosses Amüsement produzierenden britischen Redewendung „Britain and Europe“ übrig, in der Europa die leere Figuration eines Anderen war, das sich nur in weiterer geographischer, kultureller,

historischer Unterteilung überhaupt konkretisieren liess: als „Frankreich,“ „Deutschland,“ „die Schweiz“ und so fort. Aber Relikte finden sich doch noch davon, und in der relativ neuen European Society for the Study of English (ESSE) geht es immer wieder auch um die Austarierung von Gegensätzen, in Tradition und Axiom, zwischen Grossbritannien und Resteuropa. Noch für die gegenwärtige Anglistik ist „Europa“ immer nur mit einer gewissen Mühe als ein Ganzes zu konstruieren. Das braucht kein Nachteil zu sein - vieles, was ich später versuchen werde zu sagen, liesse sich für das Argument nutzen, dass es ein Vorteil sein könnte. Nur wenn man Brüsseler Gelder für die Wissenschaft haben will, ist es eher nachteilig.<sup>1</sup>

Da die Situation eben „Brüssel“-orientiert ist, ist Europa allerdings im Zeichen der allgegenwärtigen Rede vom globalen Konkurrenzkampf, in dem es sich zu bewähren habe, für die Anglistik dann auch wieder eine deutlich begriffene Einheit - dies insbesondere im Hinblick auf wissenschaftsstrategische und -politische Entscheidungen, denen man vielfach das Attribut „euronationalistisch“ anhängen kann. Das mag zu einem nur schwer durchschaubaren Grad Einzelaktivitäten wie die von wissenschaftlichen Gesellschaften beeinflussen. Allgemeiner gesehen wirken sich solche Tendenzen im Zeichen durchgängiger geisteswissenschafts-feindlicher Spartendenzen zu Gunsten der Anglistik und zu Lasten der Amerikanistik aus, deren Konkurrenzverhältnis sie verschärfen. Die Amerikanistik gerät ins Hintertreffen zumal dann und dort, wenn/wo zugleich mit neuen Gegenständen wie emergent literatures und Englishes world-wide Globalisierungsforderungen und Globalisierungsbedürfnisse auftauchen, die ihrerseits wieder völlig legitim sind. Ihr Platz schrumpft tendenziell zwischen einer europazentrierten Anglistik und einer global orientierten Wissenschaft von der Anglophonie.

Es ist in dieser komplizierter werdenden Bildungslandschaft, dass sich für die Amerikanistik die Relation Amerika/Europa heute konzeptuell ausgesprochen diffizil gestaltet. Wir verstehen die Relationen nicht mehr

so monolinear wie früher. Europa wird nicht mehr unter dem Gesichtswinkel der „Quellen des Amerikanischen“ und simpler Fragen von Ähnlichkeit und Differenz gesehen. Derart traditionelle Blickrichtungen gingen in solcher Weise auf das Amerikanische hin, dass Teleologien fast unvermeidbar waren: Dieses oder jenes „Europäische“ kam dann mit mehr oder weniger grosser historischer Notwendigkeit in der Verpflanzung über den Atlantik zu sich selber, zu seiner „Blüte“, oder wie man's sonst ausdrücken wollte. Spätestens in der Behandlung der sogenannten *Lost Generation* - der literarischen Bewegung, die im internationalen Leben der Goldenen 20er Jahre zwischen Paris, Spanien und der Côte d'Azur die Samen und die Szene für einen entscheidenden Modernisierungsschub der amerikanischen Literatur fand - wurde es immer notwendiger, auch die ganz starke kulturelle Rückwirkung Amerikas auf Europa zu sehen.

Europa wird heute im Zeichen solcher (nun allerdings viel umfassender begriffener) Rückwirkung zum Thema einer Amerikanistik, die z. B. den Vorgang der *Amerikanisierung* anspricht, und zwar sowohl als inneramerikanisches wie als globales (wie darum auch als europäisches) Phänomen. Eine europäische Amerikanistik findet hier *eine* Perspektive, von der aus sie einen oft angemahnten spezifisch europäischen Beitrag zur internationalen Amerikanistik leisten kann. Amerikanisierung ist dann ein Thema, an dem sich folgende Perspektiven und intellektuellen Gesten abarbeiten:

— Das Verstehen des Anderen kommt zusammen mit dem Selbstverständnis durch das Verstehen des Anderen. Und dieses Verstehen des Anderen kann nur gelingen, wenn es das Verständnis, das der Andere von einem selbst hat, einbezieht. Der Begriff der wechselseitigen Spiegelung drängt sich auf, oder auch die Formel, dass die Selbstreflexion auf einem in sich multiplen und multiplizierbaren Differenzialaxiom gründet.

— Eine doppelte Blickrichtung wird so selbstverständlich, und der Begriff der Vermittlung wird zentral, tritt an die Stelle von

Einflussvorstellungen.

— Man braucht schliesslich einen im letzten universalistischen Horizont, vor dem die Mechanismen von Kulturtransfer in einem von Machtausübung durchsetzten Raum reflektiert werden können. Und an dem mangelt es uns.

Insoweit der Amerikanisierungsbegriff im Grunde doch ein einsinniger Einflussbegriff ist, wird er unter dem Druck der Verhältnisse dann selber im Sinne der doppelten Blickrichtung aufgelöst. Er liefert nur noch eine von vielen *transatlantischen Perspektiven*, über die die Amerikanistik einer Tendenz der kulturwissenschaftlich orientierten Geisteswissenschaften folgt und sie durchaus auch prägt, Kulturen nicht mehr so sehr oder so ausschliesslich unter dem Aspekt ihres inneren (systemischen) Zusammenhalts zu sehen, sondern sich vielmehr auf Grenzüberschreitungen, auf Schwellen, auf Austauschprozesse zu konzentrieren. Und zwar sind das dann Austauschprozesse *in* den Kulturen wie *zwischen* ihnen, so dass das schliesslich entworfene Bild einer Kultur ebenso aus dem besteht, was sie mit anderen gemeinsam hat oder haben könnte, wie mit dem, was sie unter Umständen so radikal von anderen unterscheidet, dass die Übersetzung (noch ein Zentralbegriff in diesem Unternehmen) schwierig oder unmöglich erschiene.

(In Parenthese: Inwieweit eine solche Interessenlage der Wissenschaft mit allgemeineren kulturellen, kulturpolitischen und politischen Bewusstseinslagen übereinstimmt oder vielleicht gerade quer zu ihnen verläuft - danach bliebe durchaus zu fragen. Dementsprechend bliebe auch zu fragen nach der essentiellen „Einäugigkeit“ (oder Blauäugigkeit?) der in ihr mit dem Begriff des Austauschs enthaltenen Wertsetzungen; es ist schwer, mit diesem Begriff nicht in idealistischer Manier jedenfalls unterschwellig so etwas wie Symmetrie und (Macht)Ausgleich zu verbinden.)

In diesem Sinne geht es hier also um die Frage, wie wir uns und Amerika reflektieren: wie uns in Amerika, wie wir Amerika in uns, wie wir die

amerikanische Reflexion Europas und die europäische Reflexion Amerikas reflektieren. Wir stehen in einem Spiegelkabinett, das historische Tiefe hat:

Die frühe Konstruktion Amerikas geschieht aus europäischer Perspektive. Sie geschieht als Aneignung, wenn etwa Columbus die reiche Vegetation der Karibik mit der Andalusiens im Frühjahr vergleicht,<sup>2</sup> oder wenn (viel später) Carl Bodmer die Felsen am Missouri ganz so in die Höhe ragen lässt, wie in seinen frühen Landschaftsskizzen von Rhein und Mosel die urdeutschen, romantischen Burgen.<sup>3</sup> Das sind Aneignungen. Die frühe Konstruktion Amerikas geschieht auch als Abweisung des Fremden, wenn schon Jahrhunderte vor Bodmer der Kannibalismus der Eingeborenen und ihre Grausamkeit im Kampf zu den bevorzugten Sujets des Erzählens von ihnen gehört. In Ähnlichkeit wie Differenz impliziert dabei der Blick auf den Anderen selbstreflexiv immer auch eine wertsetzende Darstellung des Eigenen: Wenn die Anderen die Früchte des Urwalds geniessen, täten wir es auch gern; wenn sie Kannibalen sind, wenden wir uns mit Abscheu ab. Montaigne hat übrigens gerade das letzte Thema dekonstruiert, mit seinem Vergleich zwischen rituellem Kannibalismus und den überschüssenden Grausamkeiten europäischer Hinrichtungen in seiner Zeit.<sup>4</sup>

Das Reflexionsschema wiederholt sich spiegelbildlich, mit Europa als Bezugspunkt amerikanischer Selbstdefinitionen, in der Selbstkonstruktion der Kolonien (besonders der puritanischen) sowie der jungen Republik, und zwar vor allem über die Absetzung vom *korrupten* Europa. Die Differenz, die Komponente der Abweisung überwiegt. Wir haben hier den Beginn des amerikanischen Exzeptionalismus, der besagt, dass Amerika frei von den historisch gewachsenen Lasten und Problemen der Alten Welt sei. Washington, der erste Präsident der jungen USA, spricht die allgemeinen soziokulturellen und politischen Folgerungen aus solcher Haltung in seiner *farewell address* an; Monroe formuliert die machtpolitischen mit deutlich hegemonialem Anspruch aus, in der nach ihm benannten „Doktrin“.<sup>5</sup>

Neutraler und ganz unter dem in sich wertmässig höchst ambivalenten Erkenntnisaspekt sieht William Dean Howells das Verhältnis, wenn er 1875 meint: „The American who has known Europe much can never again see his country with the single eye of his old ante-European days. ... It may make a man think better or worse of America; it may be refinement or it may be anxiety; there may be no compensation in it for the loss of that tranquil indifference to Europe which untraveled Americans feel, or it may be the very mood in which an American may best understand his fellow-Americans.“<sup>6</sup> Europa als Anderes bewirkt hier einen Quantensprung der amerikanischen Selbstreflexion.

Die amerikanische Identität steht als Differenz vom alten Europa von Anfang an unter dem Hierarchieaspekt, unter dem von Dominanz und Subdominanz. Das Verhältnis ist in dieser Weise immer schon belastet, und zwar zunächst durchaus zum Vorteil Europas. Erstaunlich lange wird Europa von Amerika aus mit deutlichem Minderwertigkeitskomplex gesehen - jedenfalls soweit es um „Kulturelles“ im engeren Sinn, um die Künste und um Stil/Lebensart geht. Um den Ersten Weltkrieg herum ist diese Fixierung noch immer eine Selbstverständlichkeit<sup>7</sup> - wenn auch keine ganz eindimensionale mehr -, und man kann gute Gründe finden, sie noch um den Zweiten Weltkrieg herum am Werke zu sehen. Dass sich schon früh eine amerikanische Variante der Rhetorik des Imperialismus entwickelt, kann in diesem Kontext ebenso gut als Kompensation kultureller Defizite (ob diese nun real sind oder nicht) wie als Anpassung an europäische Normen im Zeitalter eines allgemeinen Imperialismus gelesen werden.

Generell ist in all diesen älteren Relationen Europa privilegiert als Ort von Orientierungs- und Markierungspunkten. Das dürfte sich heute geändert haben. Die Blickrichtung im Spiegelkabinett, von dem oben die Rede war, ist im Zeichen von Amerikanisierungs- und Globalisierungsvorstellungen geschwenkt, die Orientierungs- und Markierungspunkte für europäische Identitätsvorstellungen und für beginnende Vorstellungen von einer europäischen Identität werden nunmehr

zu einem guten Teil von Amerika geliefert. Sie haben in ihren spezifischen Inhalten wie in ihren Implikationen Auswirkungen auf die Zeitgeschichte.

Die europäische Wahrnehmung Amerikas (und die darin implizite Selbstwahrnehmung Europas) ist bekanntermassen ambivalent. Sie schwankt zwischen Vorstellungen von Fülle und Reichtum, die abwertend als „Materialismus“ gedeutet werden können, und solchen von Mangel und Leere, die zunächst mit Unwertvorstellungen assoziiert sind (Stichwort „Kulturlosigkeit“), sich dann aber als Wert umdeuten lassen; letzteres geschieht besonders dann, wenn die Leere (als Freiheit von traditionellen Zwängen) zur Voraussetzung einer sozioökonomischen Dynamik gemacht wird, die Prosperität generiert. Sowohl das ältere positive/volle wie das neuere negative/leere<sup>8</sup> Amerikabild eignen sich dazu, Ähnlichkeit wie Differenz zu konstituieren oder zu postulieren. Sie eignen sich insbesondere dazu, einfache, *stereotype* Ähnlichkeiten oder Differenzen zu konstruieren: Amerika als Ernährerin der Welt und Amerika als grobschlächtiger Materialist; Amerika als imperialistische Zerstörung und Amerika als belebende Dynamik.

Die einfacheren, mit Stabilitätsvorstellungen gekoppelten Bilder des Reichtums sind in der amerikanischen Selbstreflexion inzwischen weitgehend überholt, in reaktionäre Ecken verdrängt - möglicherweise deswegen, weil die Kosten der Erfolge des Systems offenkundig geworden sind für jede halbwegs kritische amerikanische Selbstreflexion und weil diese Erkenntnis verarbeitet werden muss.

Solche Verarbeitung ist schon lange im Gang, sie kulminiert derzeit im Begriff der *creative destruction*, d.h., in der Aufnahme von Schumpeters kulturökonomischem Begriff.<sup>9</sup> Die fruchtbarere Verarbeitung geschieht vielleicht in Henry James' *The American Scene* von 1907,<sup>10</sup> wo die Beschreibung seiner Suche nach dem Amerikanischen den Rekurs auf zwei Prinzipien produziert, und zwar wieder nach dem *Positiv/Negativ*-Schema. Er zieht das Argument über die Assimilation von Einwanderern auf:

Immigration ist einerseits die Aufgabe des Alten, eine Entleerung, die das Soziale an sich bis zum Nullpunkt reduziert. James bedient sich hier, wenn man so will, des Klischees vom kulturlosen Amerika, um eine allgemeine Negativität des Amerikanischen zu dramatisieren. Immigration ist andererseits auch die Beibehaltung eines kulturellen (oder sogar „rassischen“) Stils oder Habitus, damit eine Fülle von Traditionen, eine Affirmation. Sein Beispiel sind die Juden, die er ge- oder missbraucht, um durch eine ausserordentlich beunruhigende Verwendung negativer Klischees einen positiven kulturellen Prozess zur Darstellung zu bringen. James, der *patrician*, spricht aus unendlicher, immer wieder von Ekel gefärbter Distanz, über eine ethnische Gruppe, eine Kultur, ein Volk, die zugleich zum Symbol eines positiven Prinzips werden.

Das wiederholt sich in der Darstellung zweier Gebäude. Das eine (Westpoint) ist blosser Stil; es ist ganz abstrakt zusammengehalten durch einen Stilwillen, der kein einziges positives Detail schafft: Emblem einer auf Negativität gegründeten Einheit und reine Geste. Das andere (Sunnyside) besteht ganz aus positiven pittoresken Details, die miraculös und wider alle Erwartung dann auch ein (freilich ganz anders geartetes) Ganzes ergeben.

James steht - bei aller Distanz gegenüber den Spezifika des Jüdischen - als europäisierte Figur, die sich in ihrer Europäisiertheit zu diesem Zeitpunkt schon fast ein halbes Jahrhundert selbst reflektiert hat, persönlich ganz auf der Seite der historisch gewachsenen Fülle, der pittoresken Details, von denen aus die andere Seite als Verlust erscheinen muss. Amerikanisierung ist so zunächst die andere Seite, der Kulturverlust. Aber zugleich dient ihm diese persönliche europäische Perspektive dazu, das Amerikanische in seiner Negativität so scharf zu fassen, dass es seinerseits zu einem positiven kulturellen Faktum wird: zum Gesetz einer ganz anderen kulturellen Selbstkonstitution. Insofern er beide Seiten in Amerika ansiedelt, macht er schliesslich zum noch grundlegenden Gestus der amerikanischen Selbstkonstitution

den Konflikt zwischen beiden Seiten, nicht die eine *oder* die andere. Amerika entsteht dann immer neu in der Auseinandersetzung mit seiner eigenen Differenz von einem Europa, das doch Teil seiner selbst ist.

Das ist eine sehr abstrakte Definition des Amerikanischen, mit der der späte James - der abstrakteste vielleicht unter überraschend vielen amerikanischen Autoren, die zu ähnlichen Gesten der Abstraktion neigen - eine andere Abstraktionstendenz noch übersteigt: jene nämlich, die schon in der negativen Sicht (Amerika als Entleerung, als blosser Stil, als Dynamik) enthalten ist. Und diese Sicht ist in der amerikanischen Geistesgeschichte kanonisch. Aber sie wird in Europa zu wenig wahrgenommen, obwohl sie heute sicher ihre grösste Verbreitung und vielleicht auch ihre grösste Trivialisierung erfahren hat. Die letzten Jahrzehnte des 20. Jhs. sehen die positive und programmatische Umdeutung solcher Negativität zum globalen Gesetz der Postmoderne: die postulierte Geschichtslosigkeit Amerikas wird zur *post-histoire*, der sorglose, bedenkenlose und gewissenlose Umgang mit Materie und Menschen wird zur *creative destruction* (und ob Schumpeter das so ganz gemeint hat, lässt sich bezweifeln), die Negativität wird zur Basis einer postulierten Fähigkeit, jeden Dissens in die dominante Perspektive hineinzunehmen.<sup>11</sup>

Aus der Sicht der James-Lektüre wird hier das eine seiner zwei Prinzipien der amerikanischen Selbstkonstitution verabsolutiert. Wir hätten hier ein radikales Differenzpostulat, das Amerika von jenem Europa, das es nach James auch in sich selber trüge, isolationistisch und exzeptionalistisch zu trennen versuchte. Die europäische Reflexion könnte zum einen dieses Postulat analysieren und gegebenenfalls seine Einseitigkeiten kritisieren. Sie könnte und müsste zum anderen die in ihm enthaltenen Reflexion auf und Charakterisierung von Europa analysieren und auf sie im Sinne der Selbstreflexion reagieren. Und insofern Europa sich heute immer schon als auch in irgendeinem Masse amerikanisiert versteht, hätte eine solche Reflexion ihrerseits dann auch

zu fragen, inwieweit die Gegensätze, die James in Amerika lokalisierte, inzwischen auch hier, bei uns zu finden sind.

Gegen James ist (vielleicht nicht nur aus der parteilichen Perspektive des Literaturwissenschaftlers) die ganze übrige amerikanische Diskussion klischeehaft vereinfacht. (Sie macht allerdings auch eindeutige Aussagen, wo James im Bereich ästhetischer Unbestimmtheit bleibt.) Aber wiederum gegenüber dieser übrigen amerikanischen Diskussion ist die europäische Reflexion Amerikas wie der Relation zwischen Europa und Amerika ihrerseits nochmals klischeehaft vereindeutigt. Ein polemisch gefärbtes Beispiel mag das belegen:

Man könnte einen ganzen Artikel schreiben mit dem Titel „*Sister Republics/Ungleiche Schwester*, oder: Warum die Schweiz so wenig von Amerika weiss“. Es gibt eine Unmenge positiver Vorurteile über die USA in der Schweiz, gegenüber denen die (im ganzen nicht Schweiz-spezifischen, sondern gesamteuropäischen oder sogar globalen) negativen Vorurteile kaum ins Gewicht fallen. Die positiven Vorurteile münden als extremes Identitäts- oder Ähnlichkeitspostulat in jene Vorstellung von den *Sister Republics* ein, die mit einer vor Jahren konzipierten Ausstellung gefeiert wurde. Die Ausstellung (die auch in Basel zu sehen war) wandert noch immer durch die USA - bis zum 3. Sept. 2001 war sie z.B. in der Jimmy Carter Library in Atlanta. Da wird dann in den Ankündigungen operiert mit Ausstellungsmaterial wie einem Zitat aus einem Brief von Valltravers an Franklin, wie einem Stich, der Washington und Tell vereint, wie der Meinung, die *Articles of Confederation* von 1781 bauten auf dem Schweizer Föderalismus auf, oder wie d'Ivernois' Plan, die Genfer Académie de Calvin in die USA zu verlegen. Das ist wenig an Evidenz angesichts auch nur so exotischer Gegenansprüche wie der der Irokesen, ihrerseits die amerikanische Verfassung bis ins Detail beeinflusst zu haben, oder angesichts der Existenz eines Buchs mit dem Titel *Sister Republics*, das vom Ursprung des Republikanismus in Amerika und *Frankreich* handelt und so noch den Namen der *sister republic* der Schweiz streitig macht.



Die faktische Schwäche der Verbindung Schweiz-Amerika über die Vorstellung der *sister republics* ändert an ihrer emotionalen Stärke nichts. Darum verwendet z.B. wohl auch das Swiss Financial Center in einer Erklärung vom 6.6.2001 die Formel so bereitwillig in einer Publikation mit dem Titel „The Swiss Financial Center is Pro-Privacy“. Es geht ums Bankgeheimnis, und der erste von nur vier Punkten der Zusammenfassung lautet „The USA and Switzerland are ‘Sister Republics’ that share common ideals of democracy, freedom and the protection of privacy.“<sup>12</sup> Das Beispiel zeigt die Art, wie man das Klischee für sich zu nutzen versuchen kann. Dagegen ist nichts einzuwenden. Aber es macht zumindest dann verwundbar, wenn man’s selber glaubt. Denn man muss auch sehen, dass das Klischee der *sister republics* so gut wie nie von Amerikanern verwendet wird, und man könnte leicht ein Argument aufbauen, dass es von ihnen nicht benutzt werden kann, weil es mit der grundlegenden Tendenz zum *exceptionalism* unvereinbar ist.

Das Klischee ist das typische Beispiel für den Versuch des Kleineren, sich über die postulierte Ähnlichkeit mit dem Grösseren zu salviaieren. Der Reflex der eigenen Identität im anderen Spiegel (oder im Anderen als Spiegel) lässt einen grösser erscheinen. Eine solche Asymmetrie des Wissens programmiert mit dem ihr eingeschriebenen Ungleichgewicht der Macht die politisch-kulturelle Enttäuschung vor. Das hat sich etwa gezeigt, als die USA in der Problematik der nachrichtenlosen Konten mit grosser Selektivität und unter Ausnutzung der verschiedenen Rechtssysteme die Schweiz unter Druck setzten und z.B. ihre eigenen Banken wie die ihrer wichtigeren Alliierten weitgehend ungeschoren davonkommen liessen. Jedenfalls war das die Orchestrierung der öffentlichen Bilder und Meinungen, bzw. die Manipulation der jeweiligen internationalen Renommees. Die Schweiz hat darauf reagiert, indem sie in Thomas Borer den amerikanisiertesten aller möglichen Unterhändler aufgeboten hat. Sie hat, da dem Schwächeren in der grossen Konfrontation ausser dem terroristisch-selbstmörderischen

Angriff auf den Stärkeren etwas Anderes nun einmal nicht möglich ist, den Diskurs und Habitus des Stärkeren übernommen, und sie ist damit über die Runden gekommen. Aber das war, auf die Kultur der Schweiz als ganze gerechnet, kein aus Wissen und wissenschaftlicher Analyse geborener Akt, sondern ein Akt instinktiver Mimikri, oder ein Glücksfall. In der allgemeinen öffentlichen Meinung der Schweiz und (soweit man das an öffentlichen Äusserungen überhaupt ablesen kann) bei denen, die in Wirtschaft und Politik die Entscheidungen fällen, wird immer noch instinktiv auf ein Axiom der Ähnlichkeit zwischen der Schweiz und den USA gebaut und im Sinne einer allzu simpel begriffenen Modellfunktion der USA gedacht, die beide eher irrational erscheinen.

Notwendig wäre ein Wissen, das vor allem einmal die USA nicht monolithisch, im Sinne dieses oder jenes gerade modischen (und etwa von der Regierung in Washington propagierten) Amerikabildes sieht, sondern - gerade angesichts der Übermacht der USA - die in ihnen ablaufenden Diskussionen und Prozesse, die Dissense und Konsensbildungen wahrnimmt. Es geht darum, amerikanische Kultur und Politik in ihren inneren Widersprüchen wahrzunehmen, bis hin zum Grundwiderspruch zwischen einer Tendenz, solche Widersprüche totalisierend und in manchen Momenten totalitär abzuschaffen, und der direkt gegenläufigen Tendenz, sie als Manifestation kultureller Dynamik und Vitalität gerade hochzuschätzen.

Nur durch solches Wissen lassen sich einzelne Akte und z.B. auch Konfrontationen kontextualisieren, nur so lassen sich die grossen Enttäuschungen vermeiden. Nur so lässt sich verhindern, dass man das Negativbild, das die Anderen (hier: die USA) von einem entwerfen, allzu bereitwillig und auf lange Sicht wieder mit destruktiven Auswirkungen übernimmt. Nur so lässt sich verhindern, dass Amerika das Selbstbild und die Selbstreflexion Europas steuert.

Die (vielleicht idealistische) Annahme, auf die man sich jedenfalls probeweise einmal stützen könnte, ist im übrigen, dass differenzierteres

Wissen zur Pazifizierung von Konflikten beitragen kann. Wenn solche Differenzierung zu einem guten Teil mit einer Reflexion auf die wechselseitige Spiegelung des Eigenen im Fremden und des Fremden im Eigenen zu tun hat, dann ergibt das zugleich eine in den Prozess des Wissens eingebaute Ahnung von seiner Perspektiviertheit und Bedingtheit. Das heisst, es geht nicht um eine einfache „Korrektur“ des europäischen Amerika- oder Europabildes - es geht nicht einmal um die Schaffung eines irgendwie „richtigeren“ solchen Bildes. Es geht vielmehr darum, die wechselseitigen Spiegelungen in ihrer Komplexität auszunutzen.

Denn Nutzen ist aus ihnen zu ziehen. Die Stereotypen sind einerseits lebensnotwendige Abbrüviaturen, die die unerträgliche und blockierende Komplexität der Dinge auf ein erträgliches Mass reduzieren. Sie sind als Reduktionen immer zugleich gefährlich als Blockaden anderer Art: Blockaden jener wechselseitigen Reflexion, die die Begegnung erst fruchtbar macht. Sie sind Brechungen oder Unterbrechungen des wahrnehmenden Blicks; und sie sind insbesondere Manifestationen eines strikt nach aussen gerichteten Blicks. Die Komponente „Selbstreflexion“ verschwindet in ihnen. D.h., der stereotype Blick auf den Anderen ist von etwas Anderem abgelenkt: von einem selber. Er weicht der Selbstreflexion aus. Man darf vermuten, dass dahinter eine ideologische Tendenz steht. Die Vermutung ist dann auch erlaubt, dass sich in europäischen Amerikabildern, wo sie stereotyp werden, *auch* eine Weigerung Europas äussert, sich selbst klar zu sehen - dass Europa von sich selbst nichts wissen will. Die echten Probleme, die man mit sich selber hat, wandern aus dem Blickfeld hinaus. Die Differenzierung des Amerikabildes würde diesen Funktionszusammenhang durchschlagen. Sie würde Europa auch zur intensivierten Selbstreflexion anhalten.

Es geht hier, wie das Beispiel der nachrichtenlosen Konten zeigen sollte, auch um eine politische, ja, um eine ganz einfache Machtfrage. Und gerade deswegen muss deutlich sein, dass es nicht um den Aufbau

einer irgendwie „anti-amerikanischen“ Position gehen kann oder darf, sondern um ganz Anderes. Es besteht kein Zweifel, dass es Antiamerikanismus gibt; gleichwohl muss man genau hinschauen, wo immer er angeprangert wird. Hinter solchen Anklagen kann die völlig legitime und notwendige Abwehr negativer Stereotypen stehen, und damit der Versuch, eine differenzierte(re) Wahrnehmung zu garantieren oder zumindest zu ermöglichen. Dahinter kann aber ebenso gut das Gegenteil stehen: der Versuch, sich seine gemütlichen positiven Klischees zu erhalten und jeden sachlich begründeten Angriff auf sie abzuwehren.

So ganz abstrakt ist die Unterscheidung zwischen klischeehafter und „entklischeehafter“ Perspektive klar, aber ob es ums eine oder andere geht, das lässt sich nicht immer mit einem Blick entscheiden - schon deswegen, weil alle Argumentationen an der einen oder anderen Stelle mit Verkürzungen arbeiten müssen, wenn sie nicht ins Unendliche zerfliessen wollen. Gleichwohl ist die Unterscheidung notwendig. Mir scheint, gerade im Sprechen über ganze Gesellschaften oder Kulturen lässt sie sich über die Frage angehen, ob eine Perspektive die inneren Diskussionen und Dissense der betreffenden Gesellschaft/Kultur zur Kenntnis nimmt oder nicht, bzw. ob sie so angelegt ist, dass sie dies tun kann. Nehmen wir ein Beispiel: Die Charakterisierung der USA als imperiale Macht wird gern als anti-amerikanisches Klischee vom Tisch gewischt. Sie kann das sein, sie kann aber ebenso die differenzierte Bestandsaufnahme eines seit zwei- oder dreihundert Jahren in den USA selber dominanten Diskurses sein, dessen Dominanz gerade in den letzten dreissig Jahren dort mit grosser Ausdauer und aus durchaus verschiedenen Blickwinkeln reflektiert wird. „Aus durchaus verschiedenen Blickwinkeln“ heisst u.a.: zwischen hymnischer Affirmation imperialer Diskurse und ihrer radikalen Zurückweisung. Diese Reflexion nicht zur Kenntnis zu nehmen, wäre oder ist fahrlässig. Wenn wir als Güte-Kriterium für die Begegnung mit dem Fremden also einmal ansetzen, dass wir seine inneren Widersprüche erkennen, dann

ist es die bessere Zur-Kennntnis-Nahme der USA, auf diese ihre inneren Diskussionen einzugehen, sie nicht hinter diesem oder jenem Klischee verschwinden zu lassen. Dass eine Kultur oder Gesellschaft wahrzunehmen, heisst, sie als Konfliktzusammenhang wahrzunehmen, bzw. als Ort oder Feld der Auseinandersetzung um und über Werte, das haben wir u.a. von der inner-amerikanischen Diskussion um (in der Gesellschaft) Multikulturalismus und (in der Akademie) die Fortentwicklung der Ethnologie gelernt. Dass man dabei wieder in einen unendlichen Regress kommt - Gesellschaften als Orte der Auseinandersetzung entwickeln ihre spezifischen Formen eben dieser Auseinandersetzung, die ihrerseits nicht unbestritten sind, sondern wieder verhandelt werden müssen, so dass man Formen der Auseinandersetzung über Formen der Auseinandersetzung braucht, und so fort -, dass sich die Sache also unendlich kompliziert, das ändert nichts an der Forderung an sich.

Eine jener inneramerikanischen Diskussionen, die es dann kritisch wahrzunehmen gilt, ist die Globalisierungsdiskussion, die nicht umsonst kürzlich, in Michael Hardt und Antonio Negris *Empire*<sup>13</sup> mit der Imperialismuskonzeption zusammengeflochten ist. Die beiden treffen sich in eben jenem Abstraktions- und Vereinnahmungsaxiom, das wir als ästhetisches Prinzip bei James hatten, und sie verbinden sich mit einem starken Hegemoniepostulat. Bereits die Einführung zu dem Buch sagt zwar, die USA seien keine imperialistische Macht, weil kein Nationalstaat die Macht jener amorphen Strukturen, die er mit dem Begriff *empire* belegt, für sich reklamieren kann. Aber er nennt die USA auch eine im *empire* privilegierte Macht, weil dessen Prinzipien eigentlich die der soziopolitischen und sozioökonomischen Selbstkonstitution der USA seien; und so schliesst er den Begriff *Amerika* mit den Begriffen *Globalisierung* und *empire* kurz. (Wie denn überhaupt der Text die gängigen Vorstellungen der Postmodernediskussion zu einem einzigen abgeschlossenen System zusammenschliesst und damit deren innere Konflikte unterschlägt.)

Wenn Amerikanisierung und Globalisierung in solcher Weise - d.h., vergleichsweise abstrakt, nicht im Sinne von „Coca Cola-Kultur“ und Hollywoodisierung der Filmindustrie, sondern als Formen soziokultureller Organisation - in der amerikanischen Selbstreflexion gleichgesetzt werden, so ist das die Formulierung eines ganz grundsätzlichen Hegemonieanspruchs, den man annehmen oder zurückweisen kann, mit dem man sich aber jedenfalls detailliert auseinandersetzen sollte. Kurzschlüsse aus der einen oder anderen Richtung - etwa globale Zurückweisung von amerika-zentrierten Globalisierungstheorien oder das Missverständnis, dass jede Kritik an ihnen naive Leugnung offenkundiger Globalisierungsprozesse in der Weltwirtschaft sei - nützen wenig.

Die Annahme des Hegemonieanspruchs im Zeichen einer weltgeschichtlichen Hypothese, ob nun explizit oder nur implizit, ist bequem. Sie verdeckt ein konkreteres, potentiell ungemütlicheres Wissen von Amerika wie von Europa. Oder besser: Es gibt in ihm kein konkretes Europabild mehr, wie es schliesslich auch kein von ihm (vom Hegemonieanspruch wie vom Globalisierungsdiskurs) getrenntes konkrete(re)s Amerikabild mehr gibt. Der Unterschied ist dennoch gravierend: *Amerika* bleibt diesem Diskurs eingeschrieben, *Europa* wird von ihm überschrieben. In diesem Sinne gibt es schliesslich kein globalisiertes Europa, sondern nur das Verschwinden Europas in der Globalisierung. Von hier aus wird möglicherweise retrospektiv auch klar, dass wir schon seit längerem kein so umfassendes Bild vom Verhältnis zwischen Europa und der Welt mehr haben wie von den zwei Verhältnissen Europa/Amerika und Amerika/Welt. Wenn man so will, ist *Amerika* damit schon zum Vermittlungsbegriff zwischen uns und der Welt geworden - zum Vermittlungsbegriff oder zum Schemen oder Schema, das uns die direkte Begegnung mit der Welt verstellt. Das entbehrt jeder Berechtigung. Und es funktioniert nur, es *kann* nur funktionieren, durch das Ausblenden der Realität Amerikas aus unseren Diskursen.

Im Horizont jeder Hegemoniediskussion taucht unweigerlich der Themenkomplex *Gerechtigkeit/Recht/Macht* auf. Die letzten Jahre haben ihn immer wieder als Problem im Verhältnis zwischen Europa und den USA sichtbar werden lassen, so dass es lohnt, abschliessend auch in Bezug auf ihn die inneramerikanische Diskussion zur Kenntnis zu nehmen.

Einer der grundlegenden „Identitäts“texte des amerikanischen Kanons ist Hector St. Jean de Crèvecoeurs *Letters from an American Farmer* (1782): eine Reihe von literarischen Essay-Briefen, geschrieben von einem französischen Aristokraten, der eine Zeitlang in den damals noch britischen Kolonien lebte und sich für diese Briefe die stark typisierte Maske des europäischen Einwanderers der Unterklasse zulegte. Die Briefe sprechen von der Chancenlosigkeit solcher Leute in Europa und von den Chancen Amerikas; sie sprechen von ganz konkreten historischen Details wie Indianerüberfällen und sie breiten eine frühe Ausprägung des *rags to riches*-Mythos aus, der gegen Ende des 19. Jhs. dann so grosse kulturelle Prägekräft erhielt. An vielen Stellen reflektieren diese Briefe darauf, dass in Amerika ein neues (natürlicheres und gerechteres) Rechtssystem als in Europa herrsche, dass das Recht in Europa im Dienst von Klasseninteressen stehe, in Amerika aber den Einzelnen freisetze. An zwei oder drei Stellen wird aber schon in den *Letters* abgehoben auf das Entstehen einer ausbeuterischen Klasse der *lawyers*: das freiheitliche System konterkariert sich da selbst durch das Fehlen eines übergeordneten Horizonts der Gerechtigkeit, das Recht wird zur Waffe in der Hand des Stärkeren oder Schlaueren.

Fast einhundertfünfzig Jahre nach der Publikation der *Letters* fand sich im französischen Schloss der Crèvecoeurs eine Reihe von Texten, die Crèvecoeur, aus welchen Gründen auch immer, nicht publiziert hatte, und dort nun wird u.a. dieser Umgang mit dem Recht als neuer kultureller Habitus des Amerikaners überhaupt beschrieben. Im Leben der *frontier*, der sich vorwärtsschiebenden Grenze zwischen „Zivilisation“ und „Barbarei“/„Wildnis“, spielt nach dieser Sicht das Recht, das Ge-

setz eine andere Rolle als in Europa. Nur der an dieser Stelle implizit bleibende, anderswo (gerade in Bezug auf den Rechtsbegriff) ausgeführte Vergleich mit Europa macht Aussagen über Amerika möglich wie folgende im Kapitel „Manners of the Americans“:

„Thus this man devoid of society learns more than ever to center every idea within that of his own welfare. To him all that appears good, just, equitable, has a necessary relation to himself and family. He has been so long alone that he has almost forgot the rest of mankind except it is when he carries his crops on the snow to some distant market. ... If he is litigious, overbearing, purse-proud, which will very probably be the bent of his mind, he has a large field. ... [The farmer] becomes an innholder and a country-merchant. This introduces him into all the little mysteries of self-interest, clothed under the general name of profits and emoluments. He sells for good that which perhaps he knows to be indifferent, because he also knows that the ashes he has collected, the wheat he has taken in may not be so good or so clean as it was asserted. Fearful of fraud in all his dealings and transactions, he arms himself, therefore, with it. Strict integrity is not much wanted, as each is on his guard in his daily intercourse, and this mode of thinking and acting becomes habitual. If anyone is detected in anything too glaring but without the reach of the law, where is the recollection of ancient principle, either civil or religious, that can raise the blush of conscious shame? ... The law, therefore, and its plain meaning are the only forcible standards which strike and guide their senses and become their rule of action. 'Tis to them an armour serving as well for attack as for defence; ... If it is not 'bellum omnium contra omnes,' 'tis a general mass of keenness and sagacious acting against another mass of equal sagacity; 'tis caution against caution. Happy, when it does not degenerate into fraud against fraud!“<sup>14</sup>

Es scheint mir offenkundig, dass die Auseinandersetzung zwischen

der Schweiz (bzw. Europa) und den USA um die nachrichtenlosen Konten von diesem Unterschied geprägt war. Die eine Seite (die Schweiz und Europa) ging, als sie einmal eingesehen hatte, dass manche Fragen sich auch durch internationale Verträge nicht immer endgültig lösen lassen, von einem Horizont der Gerechtigkeit aus, bzw. davon, dass dasselbe Recht schliesslich und irgendwo für alle Betroffenen gelten werde - was es ihr erlaubte, die Frage als im letzten moralische zu behandeln und sie in eine extensive moralische Selbstbefragung einzubauen. Die andere Seite focht einen Kampf aus, in dem es ums Gewinnen ging und in dem eigentliche Opfer sich nicht zu Unrecht instrumentalisiert oder sogar ausgebeutet vorkamen.

Die Gewinn/Verlust-Rechnung ist gleichwohl nicht einfach, wenn man einmal über die einfachste Ebene politisch-taktischen Denkens hinausgeht. Es ist möglich, dass Amerika wenig profitiert hat, weil jeder derartige „Sieg“ jene inneramerikanische Diskussion schwächt, die versucht nachzuweisen, wie sozial disruptiv solche Handhabung der Rechtsprechung und ihrer öffentlichen Selbstpräsentation sich auswirkt. (Der Crèvecoeur-Text ist schliesslich auch ein Element innerhalb einer andauernden Auseinandersetzung in den USA um das Verhältnis von Gerechtigkeit, Recht und Macht.) Der Sieg könnte dann für die Gesellschaft und die Kultur der USA in manchem ein Pyrrhussieg gewesen sein - einer von vielen und nicht einmal der letzte in der neuesten Geschichte. Und es ist möglich, dass die Schweiz paradox profitiert hat, weil sie einen Moment der Besinnung über ihre Lage in der Welt einschalten musste. Gleichwohl sollte die Erfahrung sie zwingen, nicht nur ein allzu naives Selbstbild, sondern auch ein allzu naives Amerikabild zu korrigieren und z.B. eben die seit Crèvecoeur laufende Diskussion um die Vereinnahmung des Rechts durch die Macht als einen amerikanischen Diskurs der Selbstreflexion, der ein gravierendes Problem der amerikanischen Gesellschaft thematisiert, überhaupt erst einmal wahrzunehmen und dann entsprechend solcher Wahrnehmung politisch-kulturell zu handeln.

Dazu allerdings muss man bereit sein, sich auf die genauere Information einzulassen. Rechtsfragen und Hegemoniepostulate werden ebenso wie andere Fragen, die das Verhältnis Europa/Amerika affizieren, in der amerikanischen wie in der europäischen Amerikanistik zur Genüge diskutiert - man muss die Diskussion nur zur Kenntnis nehmen. Wenn das in der Öffentlichkeit fast gar nicht geschieht, dann sicher aus den geschilderten Bequemlichkeiten und Ausweichmechanismen heraus. Eine neugierigere Öffentlichkeit wäre eine bessere. Ein weiterer Grund dürfte darin liegen, dass solche Information ein theoretisches und auf den ersten Blick nicht direkt nützliches Wissen darstellt - denn man ist ja glücklicherweise nicht oft im Clinch mit den USA, und den letzten hat man fast schon vergessen. Die Öffentlichkeit, die Politik und die Wissenschaftspolitik ist an Unnutzern nicht interessiert. Ganz in diesem Sinn leidet dann ganz besonders die Amerikanistik als akademische Disziplin zwischen Anglistik und globalisiertem Englisch unter den gesamteuropäischen wie schweizspezifischen Auswirkungen einer in unsäglicher Weise auf das direkt Brauchbare - vom Nachschlagewerk bis zur Entscheidungshilfe für die Lokalpolitik - ausgerichteten Finanzierung und Förderung der Geisteswissenschaften. Hier liesse sich eine ganze bildungspolitische Diskussion und ein extensives Plädoyer *pro domo* anschliessen.

Statt dessen sei abschliessend darauf hingewiesen, dass von Crèvecoeur aus möglicherweise auch eine „Amerikanisierung“ Europas sichtbar wird - in der Übernahme genau eines solchen Rechtsverständnisses und im Verlust eines gemeinsamen Horizonts der Gerechtigkeit. Das bildet sich, wenn es denn tatsächlich geschieht, ab im Auseinanderfallen der europäischen Gesellschaften nach einem Muster, das wir an der amerikanischen zuerst gesehen haben. Wir wären damit wieder bei einer gewissen Modellfunktion Amerikas - aber einer „gereinigten.“ Die billige Identifikation mit der dominanten Selbstrepräsentation der USA zerstört nämlich paradoxerweise deren Modellfunktion als Ort, wo zentrale Wertkonflikte einer modernisierten Welt

ausgetragen, aber nun beileibe nicht gelöst werden: als Ort, von dem man Themen und Fragen, nicht aber Antworten beziehen kann, oder gar muss. Die (auch immer nur vorläufigen) Antworten müsste man schon aus einem möglichst differenzierten und konkretisierten Selbstbild Europas ableiten.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Inwieweit eine ähnliche Grenzziehung zwischen einem „Mutterland“ und Resteuropa übrigens jeweils verschieden für andere Nationalphilologien, für die Germanistik, die Russistik, die Französisistik (oder die Romanistik im Ganzen?) gilt, wäre eine interessante Frage, der wir hier nicht nachzugehen brauchen.

<sup>2</sup> Erste Reise, 21. Okt. 1492. Greifbar etwa in: *The Heath Anthology of American Literature*, ed. Paul Lauter. Boston & New York: Houghton Mifflin, 1998. (S. 117/18.)

<sup>3</sup> In: Wied-Neuwied, Maximilian Prinz zu. *Reise in das innere Nord-America*. Coblenz: 1839, 1841.

<sup>4</sup> Vgl. Michel de Montaigne, *Essais* (1580), das Kapitel über die „Kannibalen“.

<sup>5</sup> Beide Texte unter <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/washing.htm> bzw. <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/monroe.htm>.

<sup>6</sup> "Henry James's Marvelous First Book" (1875). *Selected Literary Criticism*. Bloomington & Indianapolis: Indian U.P., 1993. S. 249.

<sup>7</sup> Vgl. etwa Texte aus dem Zeitraum 1912-1929 in: *The Fourteenth Chronicle: Letters and Diaries of John Dos Passos*. Ed. and with a biographical narrative by Townsend Ludington. Boston (Mass.): Gambit, 1973.

<sup>8</sup> Die Begriffe *positiv* und *negativ* sind hier wertneutral und in direkter Assoziation mit den Begriffen *Affirmation* und *Negation* verwandt. Es geht im folgenden gerade um die variierenden Wertungen des mit ihnen jeweils Angesprochenen.

<sup>9</sup> Joseph A. Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper Brothers, 1947 (u.ö).

<sup>10</sup> Bloomington: Indiana U.P., 1968. Hier geht es um Kap. 3, „New York and the Hudson“, S. 116-157; vgl. auch das Schlusskapitel, „Florida“, und dort besonders S. 463f.!

<sup>11</sup> Diese Sicht ist weitgehend unfähig, die Grenzen solcher *preemption*, solcher Vereinnahmung auch nur zu denken, die von einer Gegentendenz in der US-Geschichte immer wieder mit dem Begriff *un-American* scharf markiert worden sind.

<sup>12</sup> [http://www.swissprivatebankers.com/press/fincenter\\_en.pdf](http://www.swissprivatebankers.com/press/fincenter_en.pdf)

<sup>13</sup> Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 2000.

<sup>14</sup> St. John [Michel G.] de Crèvecoeur, *Sketches of Eighteenth Century America: More „Letters from an American Farmer“*, ed. Henri L. Bourdin, Ralph H. Gabriel and Stanley T. Williams. New Haven: Yale University Press, 1925. Sinngemäss etwa: „So lernt dieser ausserhalb der Gesellschaft stehende Mann mehr als je zuvor, all sein Denken auf sein eigenes Wohlergehen zu richten. Für ihn hat alles, was ihm gut und gerecht erscheint, einen notwendigen Bezug auf ihn selber und seine Familie. Er lebt schon so lange allein, dass er fast den Rest der Menschheit vergessen hat - ausser wenn er seine Ernte durch den Schnee auf einen entfernt liegenden Markt trägt. ... Wenn er streitsüchtig, hochmütig, stolz auf sein Geld ist - was mit grosser Wahrscheinlichkeit die Art seines Denkens sein wird - hat er ein weites Feld dafür. ... [Der Farmer] wird zum Gastwirt und Händler. Dies führt ihn in all die kleinen Geheimnisse des Eigeninteresses ein, die sich verbergen unter dem allgemeinen Begriff des Profits und der Belohnung. Er verkauft als gut etwas, von dem er vielleicht weiss, dass es nur mittelmässig ist, weil er auch weiss, dass die Asche, die er gesammelt, der Weizen, den er hereinbekommen hat, nicht so gut oder so sauber waren, wie man ihm versichert hatte. Betrug in all seinen Interaktionen fürchtend, wappnet er sich deswegen selber mit ihm. Strikte Integrität ist nicht weiter nötig, weil jeder im täglichen Leben auf der Hut ist, und diese Denk- und Handlungsweise wird habituell. Wenn jemand ertappt wird bei etwas, was allzu anstössig, aber nicht justiziabel ist - wo ist die Erinnerung an alte Normen, ob nun weltlich oder religiös, die ihm die Schamröte in die Wangen treiben könnte? ... Deswegen sind das Gesetz und

seine offenkundige Bedeutung die einzigen klaren Standards, die Eindruck auf solche Köpfe machen, die sie führen und das Regulativ ihres Handelns werden. Das Gesetz ist für sie eine Rüstung, die zum Angriff wie zur Verteidigung dient. ... Wenn [das Leben] dann nicht zum *bellum omnium contra omnes* wird, so steht doch immer ein Block Schlauheit und kluges Handeln gegen einen anderen Block gleichwertiger Schlauheit. Vorsicht steht gegen Vorsicht. Man hat Glück, wenn das nicht in Betrug gegen Betrug ausartet.“

**Annemarie Pieper:**

### **Vereinigte Staaten von Europa - Visionen deutscher Dichter und Denker**

„Europa“ war im deutschen Sprachraum insbesondere für die Dichter und Denker des 18., 19. und 20. Jahrhunderts weniger ein Name für das geographische Territorium, das im mediterranen und nordalpinen Raum durch den Zusammenschluss mehrerer Länder zu einer politisch-wirtschaftlichen Gemeinschaft entstanden war, sondern eine Idee: „Europa“ bezeichnete eine geistig-kulturelle Verwandtschaft, die durch das antike griechisch-römische und das christliche Erbe geprägt ist. Europa oder — wie es auch hiess — das Abendland bezog sich somit auf eine Lebensform, die auf dem Boden einer freiheitlich orientierten Wertordnung gewachsen ist, welche ein humanistisches Selbstverständnis des Menschen ausgebildet hat. Der Gedanke einer einheitlichen Vernunft, die das Differenten, ja Heterogene als jeweils gleichwertige Repräsentation des Ganzen respektiert, hat seit der Aufklärung einer auf Toleranz beruhenden pluralistischen und multikulturellen Weltanschauung den Weg bereitet. Hegel konstatiert: „Das Prinzip des europäischen Geistes ist [...] die selbstbewusste Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, und die daher Alles austastet, um sich selbst darin gegenwärtig zu werden.“ (Enzyklopädie, § 393, Zus.)

Der Überschuss, den die Idee „Europa“ über das real existierende Europa hinaus aufweist, manifestiert sich in politischen Konstrukten, die den Charakter einer Utopie hatten. Als Zukunftsentwürfe enthielten sie die Vision eines Reichs der Freiheit, von dem Karl Marx meinte, dass es sich mit einer der Notwendigkeit von Naturgesetzen vergleichbaren historischen Kraft im Gefolge des revolutionären Umsturzes der kapitalistischen Verhältnisse von selbst einstellen werde. Kant hatte bereits — Hegels These von der List der Vernunft vorwegnehmend — mit der Hypothese eines Plans der Natur gearbeitet, die ohne

Rücksicht auf die faktischen Privatinteressen der Individuen auf einen weltbürgerlichen Zustand zielt, in welchem eine befreite Menschheit ihren Endzweck erreicht haben wird, nachdem es ihr gelungen ist, sich zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren. Damit wäre die Herrschaft der sittlich-praktischen Vernunft auf Dauer gesichert.

Friedrich Schiller schwebte eine andere Staatsutopie vor. Er wählte in seinen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* nicht die zweite der Kantischen Kritiken — die *Kritik der praktischen Vernunft* —, sondern die dritte Kritik, die *Kritik der Urteilskraft*, speziell die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als Ausgangspunkt für seine Überlegungen zum „Bau einer wahren politischen Freiheit“ (Ästh. Erz., 5). Seine utopische Konstruktion eines ästhetischen Staates orientiert sich am Kunstwerk, dessen Schönheit Indiz einer gelungenen Synthese zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit ist. Eine solche Synthese bringt der Spieltrieb zustande, der Stofftrieb und Formtrieb nicht als feindliche Strebevermögen gegeneinander kämpfen lässt, sondern ihr materielles bzw. normatives Interesse spielerisch, mit den Mitteln der Einbildungskraft aufeinander bezieht und in einem Gebilde zur Entfaltung bringt, das sich als harmonische Interaktions- und Kooperationsgemeinschaft freier und gleicher Individuen darstellt. „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heisst, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.“ (Ästh. Erz., 125)

Im ausgehenden 18. Jahrhundert herrscht in den intellektuellen Kreisen Aufbruchstimmung, ausgelöst durch die französische Revolution und die durch sie propagierten Ideen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Ausdrücke wie „unsichtbare Kirche“ und „freier Bund“ oder „Bund der Geister“ signalisieren die Zukunftsvision einer Gesellschaft, deren Mitglieder nicht mehr auf das Mittel der Gewalt setzen, sondern



auf die Kreativität gebildeter Menschen, die sich in ihrer persönlichen Entwicklung gegenseitig unterstützen. Besonders deutlich zeigt sich dies in einem Textfragment aus den 90-er Jahren des 18. Jahrhunderts, von dem man nicht genau weiss, wer der Verfasser dieses Textes ist, das man das „Älteste Systemprogramm“ getauft hat. Es weist zwar eindeutig Hegels Handschrift auf, wird von den einen aber eher Schelling, von den anderen Hölderlin zugeschrieben. Wahrscheinlich ist es ein Gemeinschaftsprodukt aller drei, denn es atmet den Geist des Tübinger Stifts, an dem Hegel, Schelling und Hölderlin unterrichtet wurden. Sie und ihre Freunde sollen einen Freiheitsbaum errichtet haben, um den sie einen Freudentanz aufführten, als sie von der französischen Revolution hörten.

Im „Ältesten Systemprogramm“ heisst es: „Die Idee der Menschheit voran — will ich zeigen, dass es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *mechanisches* ist, so wenig als es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heisst *Idee*. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! — Denn jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*.“ Am Ende des Fragments ist die Rede von einer gleichen Ausbildung aller Individuen, die schliesslich zur Freiheit und Gleichheit der Geister führt. Eine neue Religion sei dazu nötig, die mittels einer Mythologie der Vernunft die Kluft zwischen dem unaufgeklärten Volk und den aufgeklärten Philosophen aufhebe, indem sie das Volk vernünftig und die Philosophen sinnlich macht.

Diese Utopie eines Reichs freier Geister spukte in den Köpfen der deutschen Idealisten herum, wobei sie sich über die Umsetzung wenig Gedanken machten. Schiller meinte eher pessimistisch, dass dieser Entwurf einer wahrhaft politischen Gemeinschaft wohl nur in elitären Kreisen Anklang finde, „in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln“ (Ästh. Erz., 128), wo bereits fortschrittliche Denker anzutreffen sind, die sich gegenseitig austauschen. Die ungestümen jungen Zöglinge des Tübinger Stifts hingegen waren fest davon überzeugt, dass ihre Ideen

sich zunächst in Deutschland, von dort über Europa und schliesslich über die ganze Welt ausbreiten würden, wenn man nur ernsthaft mit einer ganzheitlichen Ausbildung und Erziehung beginnen würde.

Eine Variante zu diesem Konzept einer ästhetischen Gesellschaft stellt jene Schrift des unter dem Namen Novalis bekannten Dichters Friedrich Hardenberg dar, die den Titel trägt *Die Christenheit oder Europa*, erschienen 1799. In diesem Fragment gebliebenen Aufsatz beklagt Novalis die bestehenden Verhältnisse, die das Resultat einer Entartung des christlichen Selbstverständnisses der Europäer seien. Den Auftakt bildet daher eine rückwärts gewandte Utopie: „Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. — Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte Ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte.“ (Schriften, Bd. 3, II; 507) Novalis betont, dass es „heilige Menschen“ waren, die die Geschicke Europas leiteten und den Schwachen Hilfe und Schutz gewährten, so dass niemand in Armut und Elend leben musste. Der gemeinsame Glaube habe den Europäern „Frieden der Seele und Gesundheit des Leibes“ beschert (508). Zusammenfassend bemerkt er: „Das waren die schönen wesentlichen Züge der ächt-katholischen oder ächt christlichen Zeiten.“ (Ebd., 509) Evidenterweise beschreibt Novalis keine historischen Zustände, sondern versteht unter Europa ein idealisiertes Griechentum, wie es vor ihm schon Winckelmann und Schiller gerühmt haben, allerdings ohne die spezifisch christliche Perspektive, die Novalis seiner Utopie eines goldenen Zeitalters zugrunde legt. Was ihn mit Schiller verbindet, ist die Vorstellung von Ganzheitlichkeit, die Schiller als „Totalität des Charakters“ beschrieben hat. Schiller führt den Verlust dieser Totalität des Charakters auf eine Kultur zurück, die dem Spezialistentum den Vorzug gab und damit den Blick für das Ganze immer mehr einschränkte, was eine innere Zerrüttung des Menschen zur Folge hatte.

Das Resultat war entsprechend ein Staat, dessen Mitglieder nicht mehr einen autopoietisch agierenden, lebendigen Organismus bildeten, sondern den mechanischen Vorgängen eines toten Uhrwerks unterworfen waren. Im 6. Brief beschreibt Schiller dies eindringlich: „Jene Polypennatur der griechischen Staaten, wo jedes Individuum eines unabhängigen Lebens genoss und, wenn es not tat, zum Ganzen werden konnte, machte jetzt einem kunstreichen Uhrwerke Platz, wo aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet. Auseinandergerissen wurden jetzt der Staat und die Kirche, die Gesetze und die Sitten; der Genuss wurde von der Arbeit, das Mittel vom Zweck, die Anstrengung von der Belohnung geschieden. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens.“ (Ästh. Erz., 20)

Was Schiller durch die Metaphern des Organismus und des Uhrwerks erklären möchte, ist der Abstieg vom Griechen zum Europäer, der aufgrund einer einseitigen Ausbildung seiner Verstandeskräfte die Welt und sich selbst analytisch sezirt hat, bis er selber zum Bruchstück geworden ist, ausserstande, die Fragmente wieder zu einem lebendigen Ganzen zusammenzufügen. Ähnlich kritisiert auch Novalis den Verlauf der Geschichte, wobei er weniger den Rationalismus als die Verrohung der Sitten für den Verfall verantwortlich macht. Anstatt dem ursprünglichen christlichen Europa treu zu bleiben, hätten die Europäer durch Kriege und Habgier eine schädliche Kultur entwickelt, die der Befriedigung niedriger Bedürfnisse diene. Dabei verlor die Religion „ihren grossen politischen friedestiftenden Einfluss, ihre eigenthümliche Rolle des vereinigenden, individualisirenden Prinzips, der Christenheit.“ (Schriften, 512)

Für Novalis ist die Zeit der Besinnung gekommen, nachdem das Weltliche über das Sakrale die Oberhand gewonnen habe und alle Spuren

der Poesie und des Heiligen getilgt worden seien. Europa müsse sich wieder auf sich selbst und seine Wurzeln zurück beziehen, um die Weichen für eine erneuerte christliche Zukunft stellen zu können. „Aus dem heiligen Schooße eines ehrwürdigen europäischen Consiliums wird die Christenheit aufstehn, und das Geschäft der Religionserweckung, nach einem allumfassenden, göttlichen Plane betrieben werden. [...] sie wird, sie muss kommen die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird; und bis dahin seyd heiter und muthig in den Gefahren der Zeit.“ (Ebd., 524)

Wie die Verfasser des ältesten Systemprogramms sieht auch Novalis das Heil Europas in einer neuen Religiosität. Doch anders als diese, die das Christentum überwinden wollen durch eine aufgeklärte Vernunft, welche sich mythischer Vorstellungen nur zum Zweck sinnlicher Veranschaulichung bedient und im übrigen eine unsichtbare Kirche etablieren möchte, versucht Novalis den christlichen Geist wieder zu beleben und die ursprüngliche Harmonie unter den Menschen wiederherzustellen. Dass sich dieses Ziel nur unter gewaltigen Anstrengungen erreichen lässt, sieht er durchaus realistisch: „Es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, und von heiliger Musik getroffen und besänftigt zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Werke des Friedens vornehmen, und ein grosses Liebesmahl, als Friedensfest, auf den rauchenden Wahlstätten mit heissen Tränen gefeiert wird. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedentiftendes Amt installiren.“ (Ebd., 523)

Novalis entwirft also die Utopie eines Europa, das als eine Weltgesellschaft konzipiert ist, die auf religiösen Werten basiert und ein friedliches Miteinander der Verbundstaaten postuliert. Es ist die romantische Idee einer globalen Humangemeinschaft in europäisch-christli-

chem Geist, die dem zerrissenen Zeitgeist des ausgehenden 18. Jahrhunderts als Korrektiv dienen soll, mit dessen Hilfe das untergegangene, idealisierte Europa des goldenen Zeitalters in die Zukunft projiziert werden soll — als Anreiz für eine Neuerschaffung des verlorenen Paradieses. Novalis scheint es dabei weniger um eine Erneuerung des historischen Christentums als um eine humanistisch gefärbte Religiosität zu gehen, die anschlussfähig ist an andere Religionen, welche einen Gott der Liebe verehren und entsprechend für friedliche zwischenmenschliche Beziehungen plädieren.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt Friedrich Nietzsche seine Utopie der vereinigten Staaten Europas. In einem Nachlass-Fragment vom Frühjahr 1884 notiert er: „Europa also zu fassen als Kultur-Centrum: die nationalen Thorheiten sollen uns nicht blind machen, daß in der *höheren Region bereits eine fortwährende gegenseitige Abhängigkeit besteht*. Frankreich und die deutsche Philosophie. R. Wagner von 1830-50 und Paris. Goethe und Griechenland. Alles strebt nach einer *Synthese der europäischen Vergangenheit in höchsten geistigen Typen* — — — eine Art **Mitte**, welche das Krankhafte in jeder Nation (z.B. die wissenschaftliche Hysterie der Pariser) *ablehnt*.“ (Nachlass; KSA 11, 42) Nietzsche sah in der Multikulturalität der Europäer einen fruchtbaren Boden für eine neue Genialität, die sich nur in der Berührung und Vermischung mit dem Geist anderer Nationen herausbildet. Er spricht daher von Europa als einem Kultur-Zentrum, nicht als einem politischen Verbund, und die höhere Region, in welcher die von ihm verachteten Nationalismen keine Rolle mehr spielen, ist die der geistigen Elite, vor allem die der Künstler — der Musiker, Dichter und Schriftsteller —, weniger die der Wissenschaftler. Diese geistige Elite sind für ihn die typischen Europäer, aus deren Mitte sich die kulturellen Errungenschaften fortpflanzen und steigern.

Wehe aber, so Nietzsche, wenn „Europa in die *Hände des Pöbels* geräth“, dann „ist es mit der europäischen Cultur *vorbei!*“ Auch Nietzsche übt, wie schon seine idealistischen Vorgänger, heftige Kritik an

den Europäern seiner Zeit. Anders jedoch als Schiller, der die Fragmentarisierung des ganzheitlichen Menschenbildes auf den Logozentrismus einer verabsolutierten theoretischen Vernunft zurückführt, und anders als Novalis, der die Verrohung der Sitten der Säkularisierung der Lebensvollzüge zuschreibt, macht Nietzsche das Christentum für die Schwächen und Laster der modernen Europäer verantwortlich. Das Christentum habe durch seine Sklavenmoral die Menschen zu unterwürfigen, zahmen und das Mittelmässige schätzenden Herdentieren gemacht, die von den Mächtigen für jeden Zweck missbraucht werden können. Solange der „grosse Pöbel“ nur gehorsames Massenvieh ist, hält Nietzsche die Demokratie für eine schlechte Staatsform, weil niemand imstande ist, sich ein eigenes kompetentes Urteil zu bilden, und die Mitglieder der Gesellschaft insofern allen möglichen Einflüsterungen erliegen. Beschlüsse einer unqualifizierten Mehrheit können daher aus Nietzsches Sicht keine Verbindlichkeit haben. „Demokratie ist die *Verfalls-Form des Staates*“, konstatiert er (Nachlass; KSA 11, 267) und ergänzt ätzend: „Unsere ganze Sociologie kennt gar keinen anderen Instinkt als den der Herde, d.h. der summirten Nullen ... wo jede Null ‚gleiche Rechte‘ hat, wo es tugendhaft ist, Null zu sein ...“ (Nachlass; KSA 13, 238)

Die Prognose, die Nietzsche vor mehr als hundert Jahren im Sinne einer schlechten Utopie verkündete, hat sich in mancher Hinsicht erfüllt: „Einstweilen constatiren wir nur die zunehmende Entgeistigung und Verpöbelung des Geschmacks — ein immer vulgärereres Erholungs-Bedürfnis: die späteren Zeiten werden die krankhaften Bedürfnisse im Vordergrund finden, die Steigerung der Reizmittel, die alkoholischen und Musik-Opiate.“ (Nachlass; KSA 13, 429) Mit bissiger Ironie und in unseren Ohren nahezu rassistisch klingenden Typenbeschreibungen charakterisiert er die Europäer seiner Zeit als verzerrte Barbaren: „die Verdummung (‚der Engländer‘ als Normal-Mensch sich anlegend) die Verhäßlichung (‚Japanisme‘ — Der revoltirende Plebejer) die Zunahme der sklavischen Tugenden und ihrer Werthe (‚der Chine-

se')“ (Nachlass; KSA 11, 45)

Auch und besonders an den Deutschen lässt Nietzsche kein gutes Haar. Er halte es in Deutschland nicht aus, wo „der Geist der Kleinheit und der Knechtschaft“ herrsche. Die Deutschen seien *décadents*, in ihrem Hornvieh-Nationalismus in der Degenereszenz, unterwegs zu einer „Art von europäischem Chinesenthum, mit einem sanften buddhistisch-christlichen Glauben, und in der Praxis klug-epikureisch, wie es der Chinese ist — reduzierte Menschen.“ (Nachlass; KSA 11, 72)

Was Nietzsche hier so verächtlich macht, ist wie erwähnt der Typus des Massenmenschen, dessen Herdentiermentalität keine geistige Höherentwicklung zulässt. Es ist der Typus des von Nietzsche so genannten letzten Menschen (vgl. Zarathustra; KSA 4, 19f.), den er in den gleichförmigen und gesichtslosen Europäern seiner Zeit zu erkennen glaubte. Der letzte Mensch hat sich im bequemen Mittelmaß eingerichtet. Er hält Mass nicht aus Tugend, sondern weil ihm alles über den Durchschnitt hinaus Gehende zu beschwerlich ist. So rückt er mit dem Nachbarn im gemeinsamen warmen Mief zusammen, nicht weil er harmoniebedürftig ist, sondern weil Feindschaft zu sehr anstrengt. Er begnügt sich mit einem Lüstchen für den Tag und einem Lüstchen für die Nacht, weil eine ganze Lust seine Sinne überfordert. Er arbeitet gerade soviel als für den Lebensunterhalt notwendig ist. Politisch betätigt er sich nicht, weil die Ausübung von Macht zuviel Kraft kostet. Der letzte Mensch will nur seine Ruhe, dann ist er glücklich. Hohe Ideale überfordern ihn ebenso wie Wettbewerbe und Konflikte. Also strebt er nach Frieden und Harmonie.

Fast scheint es so, als ob Nietzsche die romantische Utopie, wie Novalis sie entwarf, karikierte, und so ist es auch. Für Nietzsche ist die Vorstellung einer nicht mehr kämpferischen, nicht mehr mit allen Kräften an ihrer Höherentwicklung arbeitenden Gesellschaft unerträglich. Ein statischer Endzustand ist für ihn eine Verfallserscheinung, da alle vitale Energie geschwächt, ja ausgelöscht würde, so dass sich nichts Neues mehr entwickeln könnte. Dagegen setzt Nietzsche seine Utopie ei-

ner aristokratischen Lebensform, die Lebensform des grossen Europäers. Es gelte, „eine herrschende Kaste zu bilden“ (ebd.), deren grosse Individuen „die Herren Europas“ (Morgenröthe; KSA 3, 181) und schliesslich „die Herren der Erde“ würden. (Nachlass; KSA 11, 582)

Man muss sich daran erinnern, dass Nietzsche von einer geistigen Elite sprach, einem Kulturzentrum, von dem Impulse zur Hebung des Bildungsniveaus der Massen ausgehen sollten. Dann würden auch die Nationalismen, deren Verabsolutierung Nietzsche für die „letzte Krankheit der europäischen Vernunft“ hielt — er bezeichnet sie als „rabies nationalis“ (Nachlass; KSA 13, 532) = nationale Tollwut —, die Nationalismen würden gleichsam als Ferment in der Völkergemeinschaft aufgehen und diese zur ständigen Selbsterneuerung treiben. Ganz im Gegensatz zur nationalsozialistischen Ideologie, die sich auf Nietzsche meinte stützen zu können, plädiert Nietzsche gerade nicht für Rassentrennung, sondern für deren Vermischung. Um der „Verdummung Europas und [der] Verkleinerung des europäischen Menschen“ vorzubeugen (Nachlass; KSA 12, 71), sollen die guten europäischen mit den guten slawischen und schliesslich mit den guten orientalischen Eigenschaften zusammenwachsen. „Gegen Arisch und Semitisch. — Wo Rassen gemischt sind, der Quell grosser Kultur.“ (Ebd., 45) Nietzsche ist offenbar fest davon überzeugt, dass sich bei einer solchen Mischung in jedem Fall die guten Qualitäten durchsetzen werden. Und mit dem Absterben der alten Rassen wird auch das alte Menschenbild absterben. Es wird ein neuer Typus Mensch entstehen, der Übermensch: ein Mensch, der über den alten Menschen hinaus gelangt ist und sich völlig neu in seinem Sein als Mensch definiert.

Das alte Europa muss jedenfalls nach Nietzsche untergehen, um den „vereinigten Staaten Europas“ (Nachlass; KSA 8, 348) Platz zu machen, einem Europa, das Weltverkehr und Welthandel betreibt, das in der Vielzahl seiner Sprachen dennoch mit einer Stimme spricht und mit der Überwindung des Nationalismus eine Weltbevölkerung entstehen lässt, die aus lauter Kosmopoliten besteht. Der „Prozess des wer-

denden Europäers“ wird von Nietzsche als eine Entwicklung beschrieben, die „immer mehr in Fluss geräth, — der Prozess einer Anähnlichung der Europäer, ihre wachsende Loslösung von den Bedingungen, unter denen klimatisch und ständisch gebundene Rassen entstehen, ihre zunehmende Unabhängigkeit von jedem *bestimmten* milieu, das Jahrhunderte lang sich mit gleichen Forderungen in Seele und Leib einschreiben möchte, — also die langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, welche, physiologisch geredet, ein Maximum von Anpassungskunst und —kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt.“ (Jenseits von Gut und Böse; KSA 5, 182) Nietzsche hat zweifellos mit bewundernswerter Klarheit vieles von dem vorausgesehen, was sich heute, 125 Jahre später zu erfüllen beginnt.

Wir kommen ins 20. Jahrhundert und befragen wiederum ausgewählte Philosophen zu ihrer Vision Europas. Zwar hat Oswald Spengler nach der Jahrhundertwende in seinem umfangreichen *Werk Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) die These vertreten, dass Europa seine Blüte hinter sich habe und nun dabei sei, zu verwelken, ohne wiederzukehren, aber Edmund Husserl und sein Schüler Martin Heidegger waren davon überzeugt, dass die geistige Kraft des Abendlandes erhalten bleiben würde, auch wenn Revisionen unumgänglich seien. Husserl verbindet mit dem Entwurf einer geistigen Gestalt Europas (Krisis, 319) ähnlich wie Nietzsche die Heraufkunft einer neuen Menschheitsepoche, deren kulturelle Errungenschaften den Status übernationaler geistiger Gebilde haben werden. Zwar ist es nicht eine Utopie des Übermenschens, welche Husserl als Lösung der unsere Lebenswelt bedrückenden Sinnkrise vorschlägt, wohl aber die Utopie des Philosophen als eines „Funktionärs“ der Menschheit, der die Philosophie zur universalen Wissenschaft erweitert, auf deren Basis die Menschheit in den Stand gesetzt wird, ihre Vernunft zu gebrauchen. Hierin begegnet Husserls Anliegen dem von Novalis, freilich in einer nicht im Rückgriff auf das Christentum, sondern auf das Potential der

Philosophie und ihrer seit jeher erhobenen Sinnansprüche entfalteten Vision einer befriedeten Weltgesellschaft.

Heidegger hat 1936 in einem Vortrag über *Europa und die deutsche Philosophie* eine kritische Bestandsaufnahme gemacht und die Gründe für die Selbstzerstörung Europas dargelegt. Für ihn ist die europäische Kultur zutiefst fragwürdig, weil sie auf einer Philosophie beruhe, die ihre Wurzel vergessen hat. „In Hegels Logik vollendet sich der Weg der abendländischen Philosophie seit Plato und Aristoteles, nicht aber *seit ihrem Anfang*. Dieser bleibt unbewältigt und wurde rückläufig immer nur von der abgefallenen Grundstellung aus gedeutet bzw. missdeutet.“ (Europa, 39) Heideggers Rede von der Seinsvergessenheit der abendländischen Philosophie gipfelt im Vorwurf der Subjektzentriertheit dieses Denkens, das gleichsam das Ich umkreiste und dabei das Sein aus dem Blick verlor. Heidegger sieht nicht wie Schiller und Novalis das Rettende in einer nach vorn in die Zukunft projizierten Erneuerung des Griechentums bzw. des Christentums, sondern in der Rückkehr zu den Ursprüngen des Denkens bei den vorsokratischen Philosophen. „Sein und Denken *oder Sein und Zeit — das ist die Frage*. Indem wir die *Grundfrage* der abendländischen Philosophie aus einem *ursprünglicheren* Anfang wieder fragen, stehen wir nur im Dienst *der* Aufgabe, die wir als die Rettung des Abendlandes bezeichneten. Sie kann sich nur vollziehen als eine Zurückgewinnung der ursprünglichen Bezüge zum Seienden selbst und als eine *Neugründung* alles wesentlichen Handelns der Völker auf diese Bezüge.“ (Europa, 40)

Heidegger blickt also noch weiter zurück als Schiller, Novalis und Husserl, um seine Utopie einer universalen Interaktionsgemeinschaft auf ein Sinnfundament zu stellen, das in der durch Seinsvergessenheit charakterisierten Verfallsgeschichte der abendländischen Metaphysik eine Zäsur ermöglicht, welche das künftige Geschick Europas wieder an seine wahren Anfänge anzubinden erlaubt. Europa hat etwas zu bewahren, das nicht unwiederbringlich dahin ist, sondern neu ins Werk

gesetzt werden muss. Dazu weist die Philosophie den Weg, denn „*Philosophie ist das fragende Sagen vom Grund des Seyns als dem Seyn des Grundes aller Dinge.*“ (Europa, 34)

Die Frage jedoch, die man nicht nur an Heidegger, sondern auch schon an Novalis richten kann, ist die nach der Berechtigung, eine aus der Antike wiederbelebte europäische Kultur zu globalisieren, ohne sich dem Eurozentrismusvorwurf auszusetzen. Wenn die verschiedenen Kulturen zusammenwachsen sollen, ohne dass daraus unter hegemonialem Druck eine uniforme Monokultur resultiert, muss — wie Nietzsche dies richtig gesehen hat — eine interkulturelle Entwicklung in Gang gesetzt werden, die sich am integrativen Konstrukt einer Weltgemeinschaft orientiert, in welcher nicht nur das je andere „Sagen vom Grund des Seyns“, sondern auch ein ganz anderes Herkunftsverständnis zu respektieren ist.

Als letzten deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts ziehe ich Karl Jaspers heran. Auch er verwendet 1946 — zehn Jahre nach Heidegger — in seinem Genfer Vortrag *Vom europäischen Geist* die Kategorien Ursprung und Ziel, um Herkunft und Zukunft Europas zu bedenken. Humanismus, Wissenschaft und Technik, germanisch-romanische Kultur und Christentum haben Europa geprägt. Doch nach zwei Weltkriegen sind diese Errungenschaften ins Wanken gekommen. Anstatt sie umstandslos preiszugeben und dem Nihilismus Tür und Tor zu öffnen, schlägt Jaspers vor, in unsere geschichtlichen Ursprünge zurückzukehren, um herauszufinden, was einst die Stärke dieser Traditionsstränge war und was davon bewahrenswert ist. Zunächst holt Jaspers weit aus, indem er Europas Entwicklung nicht isoliert betrachtet, sondern in den Kontext einer weltgeschichtlichen Betrachtung stellt. Dann stehen neben dem Abendland zwei gleichrangige Kulturen, nämlich die Chinas und Indiens. Jaspers spricht von einer Achsenzeit um 500 vor Christus: „Es ist die Zeit von Homer bis Archimedes, die Zeit der grossen alttestamentlichen Propheten und Zarathustras — die Zeit der Upanischaden und Buddhas — die Zeit von den Liedern

des Shiking über Laotse und Konfuzius bis zu Tschuang-tse.“ (Geist, 61) In dieser Zeit waren, so Jaspers, die drei Welten einander noch sehr ähnlich, vor allem was das Menschenbild anbelangt. Daher konnten sie einander verstehen, aller regionalen Unterschiede zum Trotz. Danach gingen aus den ähnlichen geistigen Ursprüngen in der Achsenzeit unterschiedliche Entwicklungen hervor, die im Abendland vor allem durch das Christentum beeinflusst wurde. Doch radikale Unterschiede hätten sich erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts im Gefolge der Heraufkunft von Wissenschaft und Technik herauskristallisiert und die Überlegenheit Europas begründet.

Die Frage „Was ist Europa?“ beantwortet Jaspers in einem ersten Schritt durch die Aufzählung geistiger Koryphäen, ihrer Werke und Orte. „Europa, das ist die Bibel und die Antike. Europa ist Homer, Äschylus, Sophokles, Euripides, ist Phidias, ist Plato und Aristoteles und Plotin, ist Vergil und Horaz, ist Dante, Shakespeare, Goethe, ist Cervantes und Racine und Molière, ist Lionardo, Raffael, Michelangelo, Rembrandt, Velasquez, ist Bach, Mozart, Beethoven, ist Augustin, Anselm, Thomas, Nicolaus Cusanus, Spinoza, Pascal, Kant, Hegel, ist Cicero, Erasmus, Voltaire. Europa ist in Domen und Palästen und Ruinen, ist Jerusalem, Athen, Rom, Paris, Oxford, Genf, Weimar. Europa ist die Demokratie Athens, des republikanischen Roms, der Schweizer und Holländer, der Angelsachsen.“ (Geist, 63)

In einem zweiten Schritt versucht Jaspers dann das, was er „das Eigentümlichste Europas“ nennt (Geist, 64), zu erläutern, also dasjenige, was gewissermassen die Individualität Europas, seine Einmaligkeit und Besonderheit ausmacht: nämlich Freiheit, Geschichte und Wissenschaft. Freiheit definiert Jaspers als Überwindung von Willkür: Nicht das beliebige Tun- und Lassenkönnen, das in einer Welt knapper Ressourcen immer zum Kampf um Macht führt, ist ein Indiz von Freiheit, sondern das einvernehmliche, Konflikte kommunikativ austragende Zusammenleben mit den anderen, deren Freiheit die Grenze meiner Freiheit ist. Das Ringen der Europäer um Freiheit entzündete sich nach

Jaspers immer an Polaritäten, die dialektisch in Spannung gehalten wurden. Ein starker Ordnungssinn und ebenso starke revolutionäre Bewegungen mussten miteinander in Einklang gebracht werden. „Die Freiheit des Europäers sucht die Extreme, die Tiefe der Zerrissenheit. Der Europäer geht durch die Verzweiflung zum wiedergeborenen Zutrauen, durch den Nihilismus zum gegründeten Selbstbewusstsein; er lebt in der Angst als dem Stachel seines Ernstes.“ (Geist, 66)

Mit der Freiheit verbunden ist nach Jaspers der Wille zur Geschichte, der es nicht erlaubt, bei einem erreichten Ziel stehenzubleiben und sich in einem Endzustand zu beruhigen. Dieser Wille zur Geschichte hat bei den Europäern auch die politische Freiheit gefördert, insofern die Durchsetzung des Rechts auf Freiheit für alle Personen immer weiter getrieben wurde. Schliesslich hat der europäische Geist eine Leidenschaft für die Wissenschaften entzündet, die ebenfalls ihre Wurzel im Streben nach Freiheit hat: „Wissen macht frei“, so Jaspers (Geist, 70). Im Durchschauen der Dinge entsteht ein anderes Verhältnis zu den Zwängen und Abhängigkeiten, denen der Nichtwissende ohnmächtig ausgeliefert ist.

Nach diesen Vorerörterungen wendet sich Jaspers der Zukunftsfrage zu: „Was können wir aus europäischem Selbstbewusstsein wollen?“ (Geist, 73ff.) Er will diese Frage wirtschaftlich und politisch verstanden wissen: ökonomische Gerechtigkeit und politische Friedenssicherung sind die Ziele, die er im Auge hat. „Gewalt und Terror“, so Jaspers, sind „die Schrecken der Menschheit“ (Geist, 74f.), Verbrechen, die durch Unschädlichmachen der Täter bekämpft werden müssen. Aber er erinnert auch daran, dass Verbrechen Ausdruck von Verzweiflung über ungerechte Verhältnisse sein können. Umso mehr müsse über die Voraussetzungen nachgedacht werden, unter denen politisches Handeln seinem Auftrag, Freiheit zu gewährleisten, nachkommen kann. Jaspers möchte die europäische Idee zur Menschheitsidee erweitern — allerdings ohne imperialen Gestus. Es gelte eine *Weltordnung* anstelle einer *Weltherrschaft* zu etablieren, eine globale Ordnung, die

auf dem Freiheitsprinzip und dem Prinzip der Solidarität aller gegen Gewalt beruht. Der die Kontinente trennende religiöse Glaube dürfe nicht verabsolutiert werden. Der einzige Glaube, den Jaspers für zulässig erklärt, ist der Glaube an die Kommunikation freier Wesen — über alle Grenzen und ideologischen Schranken hinweg. Dass eine solche Kommunikation möglich ist, hat für Jaspers seinen Grund in der Achsenzeit als jenem allen Völkern gemeinsamen geistigen Ursprung, der im ersten Jahrtausend vor Christus eine globale Kommunikationsgemeinschaft ermöglichte. Die Europäer müssen sich auf diesen Ursprung zurück besinnen und sich zugleich menscheitstauglich machen, indem sie die Errungenschaften des abendländischen Geistes nicht ins Museum sperren, gleichsam um „einen Naturschutzpark alter Kenntnisse, Sprachen, Werke, Gebärden in Europa zu konservieren“ (Geist, 80), sondern diesen Geist gerade in Erinnerung an seine Grösse und seine Leistungen transformieren. Jaspers spricht von einer „Metamorphose der biblischen Religion“ (Geist, 82) — nicht wie Novalis des Christentums. Die Bibel ist für ihn „das Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrungen“ (83), und in der Mitte des 20. Jahrhunderts sieht er vor allem in den Bemühungen existenzphilosophischer Denker Ansätze zum Entwurf einer gemeinsamen Lebenspraxis, die sich drei Geltungsansprüchen verpflichtet weiss: 1. grenzenlose Kommunikation von Mensch zu Mensch; 2. sachangemessenes, vorurteilsfreies Denken; 3. Liebe als grundlegendstes zwischenmenschliches Prinzip. Jaspers beschliesst seine Ausführungen mit dem Satz: „Auch Europa ist nicht das letzte für uns. Wir werden Europäer unter der Bedingung, dass wir eigentlich Menschen werden — das heisst Menschen aus der Tiefe des Ursprungs und des Zieles, welche beide in Gott liegen.“ (Geist, 85) Wie für Novalis sind demnach auch für Jaspers die Wurzeln des Menschlichen religiöser Natur, aber seine Utopie Europas beruht nicht auf dem christlichen Gott. Er plädiert für einen philosophischen Glauben anstelle des Offenbarungsglaubens, der einen Exklusivitätsanspruch

erhebt und damit andere Religionen ausschliesst.

Versuchen wir abschliessend ein kurzes Resümee. Die von mir vorgestellten Dichter und Denker verstehen Europa in erster Linie nicht als einen politischen Verbund. Sie entwickeln in ihren Utopien der vereinigten Staaten Europas keine Modelle für eine gemeinsame Verfassung, ein gemeinsames Recht, eine gemeinsame Wirtschaft. Trotzdem sind ihre Konstrukte nicht unpolitisch, denn sie denken grundlegender und arbeiten die normative Basis, die ethische Grundlage heraus, auf welcher politisches Handeln seine Legitimation findet. Dies tun sie nicht in weltfremder Distanz von jeglicher Realität, sondern in kritischer Rückwendung auf die geistigen Wurzeln Europas und die kulturellen Objektivierungen dieses Geistes in den letzten zweieinhalb Jahrtausenden. Sie suchen nach allgemein verbindlichen Prinzipien, die eine Erweiterung des Modells Europa zu einem Weltmodell rechtfertigen, weil es sich um Prinzipien handelt, die allgemeinmenschlich sind und daher jedem politischen Gebilde zugrunde liegen müssen. Bei aller Verschiedenheit der von Schiller bis Jaspers zur Darstellung gekommenen Entwürfe eines künftigen Europa gibt es eine Überzeugung, die sie teilen: Was Europa ist, verdankt sich nicht den politischen Führern und Staatsmännern, nicht den Tat- und Machtmenschen, die durch ihre Entscheidungen Kriege angefangen, Länder erobert und zerstört haben, Reiche aufgebaut und wieder verloren haben. Ganz im Gegenteil waren es Menschen des Geistes, die die unsichtbaren Fäden der Geschichte gesponnen haben. Der Geist und seine Kunstprodukte ist es, so ihre These, der die Welt bewegt, Neues schafft und Orientierung bietet für eine menschenwürdige Zukunft.

## Zitierte Autoren

Das sogenannte "Älteste Systemprogramm", in: Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, hg. v. M. Frank u. G. Kurz, Frankfurt 1975, S. 110-112

Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Hamburg 1959

Heidegger, M.: Europa und die deutsche Philosophie, in: Europa und die Philosophie, hg. v. H.-H. Gander, Frankfurt 1993, S. 31-41

Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, den Haag 1962

Jaspers, K.: Vom europäischen Geist, in: ders.: Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, hg. v. H. Saner, München/Zürich 1996, S. 59-85

Schiller, F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Stuttgart 1975

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München 1980

Novalis: Die Christenheit oder Europa, in: Das philosophische Werk II = Schriften, 3. Band, Stuttgart 1960, S. 507-524

Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde., München 1973



## BASLER SCHRIFTEN ZUR EUROPÄISCHEN INTEGRATION

- Wir bestellen die Schriftenreihe im Jahresabonnement zu CHF 120.-. Das Abonnement verlängert sich automatisch um ein Jahr, wenn es nicht drei Monate vor Ablauf schriftlich gekündigt wird.
- Wir bestellen folgende Nummern zum Preis von CHF 20.- (Doppelnr 30.-)
- Wir sind an einem Publikationsaustausch interessiert.
- Wir sind an Weiterbildungs-Unterlagen (Nachdiplomkurs) interessiert.

### \* *vergriffen*

- Nr. 1 Subsidiarität - Schlagwort oder Kurskorrektur (mit Beiträgen von Flavio Cotti, Jean-Paul Heider, Jakob Kellenberger und Erwin Teufel) (Doppelnummer)\*
- Nr. 2 Ein schweizerisches Börsengesetz im europäischen Kontext (Tagungsband/Doppelnummer)\*
- Nr. 3 Martin Holland, The European Union's Common Foreign and Security Policy: The Joint Action Toward South Africa\*
- Nr. 4 Brigid Gavin, The Implications of the Uruguay Round for the Common Agricultural Policy
- Nr. 6 Urs Saxer, Die Zukunft des Nationalstaates
- Nr. 7 Frank Emmert, Lange Stange im Nebel oder neue Strategie? Die aktuelle Rechtsprechung des EuGH zur Warenverkehrsfreiheit
- Nr. 8 Stephan Kux, Subsidiarity and the Environment: Implementing International Agreements
- Nr. 9 Arbeitslosigkeit (mit Beiträgen von Christopher Boyd, Wolfgang Franz und Jean-Luc Nordmann)
- Nr.10 Peter Schmidt, Die aussenpolitische Rolle Deutschlands im neuen Europa
- Nr.11 Hans Baumann, Möglichkeiten und Grenzen der Sozialen Dimension nach Maastricht: Das Beispiel der Bauwirtschaft \*
- Nr.12 Georg Kreis, Das schweizerische Staatsvertragsreferendum: Wechselspiel zwischen indirekter und direkter Demokratie
- Nr.13 Markus Lusser, Die europäische Währungsintegration und die Schweiz

- Nr.14 Claus Leggewie, Ist kulturelle Koexistenz lernbar?
- Nr.15 Rolf Lüpke, Die Durchsetzung strengerer einzelstaatlicher Umweltschutznormen im Gemeinschaftsrecht (Doppelnummer)
- Nr.16 Stephan Kux, Ursachen und Lösungsansätze des Balkankonflikts: Folgerungen für das Abkommen von Dayton
- Nr.17 Jan Dietze/Dominik Schnichels, Die aktuelle Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes zum Europäischen Gerichtsstands- und Vollstreckungsübereinkommen (EuGVÜ)
- Nr.18 Basler Thesen für die künftige Verfassung Europas (2. Aufl.)
- Nr.19 Christian Garbe, Subsidiarity and European Environmental Policy: An Economic Perspective
- Nr.20 Claudia Weiss, Die Schweiz und die Europäische Menschenrechtskonvention: Die Haltung des Parlaments 1969-1995
- Nr.21 Gunther Teubner, Globale Bukowina: Zur Emergenz eines transnationalen Rechtspluralismus
- Nr.22 Jürgen Mittelstrass, Stichwort Interdisziplinarität (mit einem anschliessenden Werkstattgespräch)
- Nr.23 William James Adams, The Political Economy of French Agriculture
- Nr.24 Aktuelle Fragen der Wirtschafts- und Währungsunion (mit Beiträgen von Gunter Baer, Peter Bofinger, Renate Ohr und Georg Rich) (Tagungsband/Doppelnummer)
- Nr.25 Franz Blankart, Handel und Menschenrechte
- Nr.26 Manfred Dammeyer/Christoph Koellreuter, Die Globalisierung der Wirtschaft als Herausforderung an die Regionen Europas
- Nr.27 Beat Sitter-Liver, Von Macht und Verantwortung in der Wissenschaft
- Nr.28 Hartwig Isernhagen, Interdisziplinarität und die gesellschaftliche Rolle der Geistes- und Kulturwissenschaften
- Nr.29 Muriel Peneveyre, La réglementation prudentielle des banques dans l'Union Européenne
- Nr.30 Giuseppe Callovi/Roland Schärer/Georg Kreis, Citoyenneté et naturalisations en Europe
- Nr.31 Peter Häberle, Gemeineuropäisches Verfassungsrecht
- Nr.32 Jacques Pelkmans, Europe's Rediscovery of Asia. Political, economic and institutional aspects

- O Nr.34 Valéry Giscard d'Estaing, L'Union Européenne: Elargissement ou approfondissement?
- O Nr.35 Martin Holland, Do Acronyms Matter? The Future of ACP-EU Relations and the Developing World
- O Nr.36 Andreas Guski, Westeuropa - Osteuropa: Aspekte einer problematischen Nachbarschaft
- O Nr.37 Matthias Amgwerd, Autonomer Nachvollzug von EU-Recht durch die Schweiz - unter spezieller Berücksichtigung des Kartellrechts (Doppelnr.)
- O Nr.38 Manfred Rist, Infotainment oder Sachinformation? Die Europäische Union als journalistische Herausforderung (Doppelnummer)
- O Nr.39 Lothar Kettenacker/Hansgerd Schulte/Christoph Weckerle, Kulturpräsenz im Ausland. Deutschland, Frankreich, Schweiz
- O Nr.40 Georg Kreis/Andreas Auer /Christoph Koellreuter, Die Zukunft der Schweiz in Europa? Schweizerische Informationstagung vom 15. April 1999 veranstaltet durch das EUROPA FORUM LUZERN
- O Nr.41 Charles Liebherr, Regulierung der audiovisuellen Industrie in der Europäischen Union
- O Nr.42/3 Urs Saxer, Kosovo und das Völkerrecht. Ein Konfliktmanagement im Spannungsfeld von Menschenrechten, kollektiver Sicherheit und Unilateralismus
- O Nr.44/5 Gabriela Arnold, sollen Parallelimporte von Arzneimitteln zugelassen werden? Eine Analyse der Situation in der Europäischen Union mit Folgerungen für die Schweiz
- O Nr.46 Markus Freitag, Die politischen Rahmenbedingungen des Euro: Glaubwürdige Weichenstellungen oder Gefahr möglicher Entgleisungen?
- O Nr.47/8 Andrew Watt, „What has Become of Employment Policy?“ - Explaining the Ineffectiveness of Employment Policy in the European Union
- O Nr.49 Christian Busse, Österreich contra Europäische Union - Eine rechtliche Beurteilung der Reaktionen der EU und ihrer Mitgliedstaaten auf die Regierungsbeteiligung der FPÖ in Österreich
- O Nr.50 Thomas Gisselbrecht, Besteuerung von Zinserträgen in der Europäischen Union - Abschied vom Schweizerischen Bankgeheimnis?

- O Nr.51 Uta Hühn, Die Waffen der Frauen: Der Fall *Kreil* - erneuter Anlass zum Konflikt zwischen europäischer und deutscher Gerichtsbarkeit? EuGH, Urteil vom 11.1.2000 in der Rs. C-283/98, *Tanja Kreil/BRD*
- O Nr.52/3 Thomas Oberer, Die innenpolitische Genehmigung der bilateralen Verträge Schweiz - EU: Wende oder Ausnahme bei aussenpolitischen Vorlagen?
- O Nr.54 Georg Kreis, Gibraltar: ein Teil Europas - Imperiale oder nationale Besitzansprüche und evolutive Streiterledigung.
- O Nr.55 Beat Kappeler, Europäische Staatlichkeit und das stumme Unbehagen in der Schweiz. Mit Kommentaren von Laurent Goetschel und Rolf Weder.
- O Nr.56 Gürsel Demirok, How could the relations between Turkey and the European Union be improved?
- O Nr.57 Magdalena Bernath, Die Europäische Politische Gemeinschaft. Ein erster Versuch für eine gemeinsame europäische Aussenpolitik.
- O Nr.58 Lars Knuchel, Mittlerin und manches mehr. Die Rolle der Europäischen Kommission bei den Beitrittsverhandlungen zur Osterweiterung der Europäischen Union. Eine Zwischenbilanz.
- O Nr.59 Perspektiven auf Europa. Mit Beiträgen von Hartwig Isernhagen und Annemarie Pieper.

Zu beziehen bei:

Europainstitut der Universität Basel, Gellertstrasse 27, CH-4020 Basel, Schweiz, Tel. ++41 (0) 61 317 97 67, FAX ++41 (0) 61 317 97 66  
E-mail: europa@unibas.ch, Internet: www.europa.unibas.ch

© Europainstitut der Universität Basel 2002

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, sowie die Verbreitung auf elektronischem, photomechanischem oder sonstigem Wege bedürfen einer schriftlichen Genehmigung des Europainstituts.

