

KONTUREN DES ZEITGENÖSSISCHEN NACHDENKENS ÜBER DIE GESCHICHTE

Von Jaroslav Marek

Obwohl die Nachkriegszeit schon fast ein halbes Jahrhundert andauert, sind wir nicht in der Lage, die Aufeinanderfolge der ideellen und geistigen Strömungen, die diese ganze Epoche oder einzelne ihrer Abschnitte charakterisieren, sowie die Beziehungen zwischen ihnen zu bestimmen und zu beschreiben. Einige von ihnen sind älteren Datums – die Phänomenologie und der Pragmatismus beispielsweise; andere erlebten eine Renaissance und Transformation, wie der Marxismus, der Neothomismus oder der Neopositivismus. Wiederum andere nahmen erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts eine umfassende und differenzierte Gestalt an – der Existentialismus und der Strukturalismus. Die Breite, Intensität und Dauer ihres Einflusses waren unterschiedlich; verschieden waren auch die Ambitionen derer, die diese Strömungen personifizierten. Demjenigen, der, obwohl nicht Philosoph, eine gewisse Vorstellung von den gedanklichen Systemen der Vergangenheit besitzt, fallen einige gemeinsame Charakterzüge ins Auge, durch die sich die neuen Strömungen von den Philosophien der vorangegangenen Jahrhunderte unterscheiden. Es handelt sich bei ihnen nicht mehr um in sich geschlossene Doktrinen, die mit dem Anspruch auftraten, alle Probleme zu lösen und über eine Erklärung des ganzen Seins zu verfügen. Deshalb waren sie weniger geeignet, als Ausgangspunkt von Ideologien zu dienen. Die Beziehung zwischen ihnen und der Geschichte war eher nüchtern als begeistert. Die Charakterisierung des gedanklichen Klimas nach dem Jahre 1945 als Ära des Endes der Ideologien war sicher stark überhöht. Hinsichtlich der Verhältnisse auf dem Felde des Nachdenkens über die Geschichte sowie deren Erforschung war diese Kennzeichnung der Nachkriegsepoche allerdings relativ zutreffend. Historiker, die ihrer exakten Erkenntnis eine ideologische Konstruktion aufsetzten, bildeten eher die Ausnahme. Unerwartete und rational unerklärliche Katastrophen nahmen den Historikern die Lust, sich in der Rolle von Propheten zu versuchen. Sie führten die Historiker umgekehrt zu Nüchternheit und Reserviertheit gegenüber allzu großzügigen Visionen. Für großzügige Visionen fanden sie übrigens auch in den zeitgenössischen philosophischen Lehren keine Basis. Es existieren und existierten nur zwei ideologische, philosophisch untermauerte Konzeptionen, die zu einer universalen Gültigkeit ihrer Erklärung der Wirklichkeit neigen: die christliche, genauer: die katholische Geschichtsphilosophie und der Marxismus. Ihr Angebot eines totalen Verständnisses allen Seins vermag zu imponieren und anziehend zu wirken. In der geistigen Welt von Menschen, die ohne den Besitz letzter Sicherheiten auskommen, ruft ihre Selbstsicherheit allerdings Mißtrauen hervor. Diesen Typus Mensch weisen die o. g. Konzeptionen umgekehrt eher auf die Grenzen rationaler wissenschaftlicher Erkenntnis hin. Der bei uns jüngst herausgegebene Sammelband „Die Kunst im Jahrhundert der Wissenschaft“ zeugt nicht dafür,

daß Wissenschaftler, unabhängig von ihrem weltanschaulichen Bekenntnis, große Lust dazu verspüren würden, sich nach ideologischen Postulaten zu richten. In der historischen Wissenschaft herrschen sehr ähnliche Verhältnisse, sofern die konkreten Ergebnisse einzelner geschichtsphilosophischer Orientierungen nicht durch die gesellschaftliche Position ihrer Repräsentanten an die offizielle Doktrin gebunden sind. Das ändert natürlich nichts an der Tatsache, daß diese beiden säkularen Ideologien einen epochalen Einfluß auf das Denken derjenigen Wissenschaftler besaßen, die sich zu ihnen bekannten oder sie bekämpften. Ein forschender Historiker verläßt allerdings den Boden der Empirie nur ungern und überläßt Spekulationen über den Ursprung und das Ziel der Geschichte lieber den Philosophen und Theologen. Die letzte große Geschichtsphilosophie, die das Werk eines Historikers war – ich denke an A. J. Toynbee – gehört noch in die erste Hälfte des Jahrhunderts. Aber nicht einmal sie bestreitet die Tendenz zur Versachlichung des Nachdenkens über die Geschichte. Toynbees Geschichtsphilosophie unterscheidet sich von allen Philosophien, die ihr in der Neuzeit vorangingen. Das gilt auch von der Geschichtsphilosophie, die unmittelbar vor ihr von O. Spengler geschaffen wurde. Toynbee entdeckt keinen Inhalt, keine Füllung, kein zentrales Motiv der Geschichte – sei es die Gestaltwerdung des Weltgeistes oder der biologische Prozeß der Entstehung und des Zerfalls von Zivilisationen. Er formuliert anstatt dessen eine Morphologie der Geschichte, einen Rahmen, in dem sich der Rythmus von Aufruf und Antwort realisiert. Dieser entscheidende Charakterzug des Philosophierens über die Geschichte aus der Feder Toynbees bleibt unberührt davon, ob wir den Glauben seines Autors an ein schließliches Auslaufen des ewigen Wellenschlags der Geschichte teilen oder nicht.

Dies ist ein Charakterzug, den wir überall beobachten können, wo nach dem Kriege Geschichtsphilosophie erörtert wurde. Auch an dem Material, das wir zu registrieren in der Lage waren, wird deutlich, daß das letzte Wort zur philosophischen Problematik der Geschichte bisher noch nicht ausgesprochen worden ist. Es stellen sich immer wieder Fragen, auf die wir in keiner der mit vorgefertigten geschichtsphilosophischen Antworten vollgestopften Lagerhallen eine passende finden würden. Den theoretischen Problemen der Geschichte und der Geschichtsschreibung werden auf der ganzen Welt eine Reihe spezieller wissenschaftlicher Revuen gewidmet, und eine Bibliographie, die die Anzahl entsprechender Buchtitel verzeichnete, würde in die Hunderte gehen. Aus dem Aschenputtel ist eine verwöhnte Prinzessin geworden, so daß es G. Duby für erforderlich hielt zu betonen, daß „er kein Vergnügen an Theorien habe“ und lieber „sein Handwerk ausübe“, daß ihm der pseudowissenschaftliche Jargon einiger Humanwissenschaftler zudem fremd sei. Die Verhältnisse haben sich so sehr geändert, daß nicht mehr nur Deutschland, für das dies traditionell zutrifft, das Land ist, in dem die Philosophie oft Kontakt zur Geschichte sucht und findet. Eine nicht weniger reiche Literatur zu diesem Thema produzieren England, Frankreich, Italien, Polen oder die Vereinigten Staaten. Was in den Katalogen der Bibliotheken unter dem Stichwort History und Theory bzw. Theorie der Geschichte verzeichnet ist, unterscheidet sich allerdings nicht nur durch die unterschiedliche Betonung auf einzelne Interessenschwerpunkte von unserer Produktion, sondern auch von der Fachliteratur der Vorkriegszeit im ganzen genommen. Vereinfacht gesagt, widmet sich die erdrückende Mehrheit der Autoren der Logik und Noetik der historischen

Erkenntnis und in diesem Zusammenhang auch einem neueren und spezielleren Problem – der Logik der Aussagen der Historiker und dem semantischen Aufbau seiner Texte. In den angelsächsischen Ländern überwiegen auf dem Wege von Collingwood zu Popper analytische Reflexionen, nicht über den Sinn dessen, was geschehen ist, sondern darüber, was der Historiker über das Geschehene aussagt. Der Aufbau und der Inhalt des Diskurses der Historiker zieht die Aufmerksamkeit der französischen Epistemologen an, deren Entwicklung sich am Übergang von R. Aron zu P. Veyne ablesen läßt. In Deutschland wurde eine ähnliche Ausrichtung des geschichtsphilosophischen Denkens durch ein Residuum der Hermeneutik hervorgerufen, die von Forschern aus dem Umfeld R. Kosselecks aktualisiert wurde. Aber auch anders orientierte Wissenschaftler von der Art eines J. Rüsen oder H.-U. Wehler beispielsweise trugen zu dieser Entwicklung bei. Neue Momente brachte der Marxismus in die Geschichtsphilosophie ein. Auch dort, wo seine politischen Voraussetzungen und Resultate auf Ablehnung stießen, versuchte niemand mit sichtbarem Erfolg, eine wichtige Tatsache zu widerlegen: Ohne das Wirken des Marxismus wäre das Terrain der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte bis heute noch kaum auch nur vermessen worden. Ohne ihn wäre das Bild der historischen Totalität eine einseitige und nur flächenhafte Projektion geblieben.

Das abstrakte geschichtsphilosophische Schema, das sich in jedem beliebigen marxistischen Lehrbuch findet, und der Nachweis der Wirkung der spekulativen Konzeption des Marxismus in der täglichen Praxis des Historikers sind natürlich zwei verschiedene Dinge. Auch marxistische Historiker sind im Verhältnis zu den Postulaten ihrer Philosophie im allgemeinen durchaus wählerisch, und das umso mehr, je mehr diese in ihre Operationen mit den aus den Quellen gewonnenen Fakten eingreift. Problematisch ist auch die Beziehung des Marxismus – dies gilt für die andere universalistische Ansprüche vertretende Ideologie gleichermaßen – zum Begriff der Philosophie der Nationalgeschichte. Beide gedanklichen Systeme treten mit dem Selbstverständnis auf, die Entwicklung der ganzen Menschheit zu verstehen und zu erklären, gleichgültig, ob diese Entwicklung in der klassenlosen Gesellschaft oder in der ewigen Erlösung ihr Ziel hat. Deshalb können beide einen spezifischen Sinn der Geschichte eines einzelnen Volkes, mit partieller Ausnahme der Juden, nicht erkennen. Die Geschichte der Menschheit ist für einen Christen und einen Marxisten allgemeingültigen Gesetzen unterworfen. Der Historiker vermag nur festzustellen, wie sich die allgemeinen Gesetze in Teilabschnitten der Geschichte äußern und wie sich aus Teilabschnitten der Geschichte eine allgemeine geschichtliche Bewegung konstituiert. Demjenigen, der sich zu einer dieser beiden universalistischen Konzeptionen bekennt, muß die Frage nach dem Sinn der tschechischen Geschichte als überflüssig erscheinen. Entweder ist ihm die Antwort von vornherein bekannt, oder es handelt sich für ihn bei dieser Frage um ein Pseudoproblem. Deshalb haben wir unter denen, die über den Sinn der tschechischen Geschichte nachdachten, keine Gnostiker der beiden erwähnten Ausrichtungen entdecken können. Eindeutig überwogen diejenigen, die zum mittleren Strom der tschechischen Kultur gehörten. Hinsichtlich ihrer weltanschaulichen und staatsbürgerlichen Standpunkte ordneten sie sich in eine Linie ein, in der Liberaldemokraten, gemäßigte Protestanten, nichtmarxistische Sozialisten und radikale Fortschrittler nebeneinander standen.

In unserem Milieu war die Entwicklung nach dem Jahre 1945 alles andere als geradlinig verlaufen. Sie knüpfte auch nicht an die Leistungen der Vorkriegszeit an. Aus der Entfernung von Jahrzehnten sehen wir immer deutlicher, welch schlimme und in ihren Auswirkungen bis zum heutigen Tage nicht vernarbte Wunde das Blutbad der Okkupation unserer kulturellen und insbesondere wissenschaftlichen Entwicklung hinterlassen hat. Nicht nur, daß vor allem im Bereich der Humanwissenschaften eine ganze Schicht von Wissenschaftlern in ihrer schöpferischen Lebensphase ausgerottet worden ist; darüber hinaus sind in diesen Wissenschaftlerpersönlichkeiten auch die Erzieher weiterer Generationen verloren gegangen. Diejenigen, die zu Hause oder in der Emigration überlebt hatten, vermochten wegen der Kürze und Außerordentlichkeit der unmittelbaren Nachkriegszeit nicht, die Kontinuität im Wechsel der wissenschaftlichen Generationen zu erneuern. Schließlich wurden auch ihre Reste nach kurzer Gnadenfrist definitiv liquidiert. So verringerte sich die Zahl der Persönlichkeiten, die sich Reflexionen über den langfristigen und auch aktuellen Sinn der tschechischen Geschichte zu beschäftigen in der Lage waren, drastisch. Auch die Bedingungen für ein solches Tun veränderten sich grundlegend. Die Kontinuität des wissenschaftlichen Lebens wurde von Reorganisationen sowie institutionellen und persönlichen Umstürzen unterbrochen, deren Kette, wie es scheint, wohl nie abreißt. Diese Eingriffe unterbrachen die Kontinuität des wissenschaftlichen Lebens in einem solchen Maße, daß uns nach den vergangenen vierzig Jahren Nejedlýs propagandistische Version der tschechischen Geschichtstradition wie eine Botschaft aus einer weit entfernten Zeit vorkommt. Trotz der achtenswerten Festigkeit der Haltung von Historikern wie J. Werstadt und J. Slavík, die so vieles miterleben mußten, zerbrach der Krieg auch in uns den Glauben, daß die Zeit – wie etwa bei Kollár – zum Sieg der Wahrheit führen wird. Wenn es auch scheinen mag, daß die Jahre 1939 bis 1945 nur eine Episode und Ausnahme waren, so vermochte diese Zeit doch, unseren Glauben an die Unzerstörbarkeit unserer nationalen Existenz und an den allgemeinen Fortschritt der Menschheit und das Wachsen der Demokratie in der Welt dauerhaft zu erschüttern. An dieser schmerzhaften Ernüchterung änderte sich bis zum Jahre 1989 nicht viel.

Sogar dort, wo die Weltanschauung am tiefsten verankert ist, vermengten sich das Trägheitsmoment gefestigter Überzeugungen mit deren Veränderung. Ich denke dabei vor allem an die Ansichten, die mit religiösen Vorstellungen verknüpft sind. Von einem christlichen Verständnis der tschechischen Geschichte zu sprechen, ohne Unterscheidungen zu treffen, ist natürlich eine unzulässige Vereinfachung. Hinsichtlich der tschechischen und tschechoslowakischen Geschichte verdeckt die erwähnte Bezeichnung den erheblichen Unterschied, wie ein Katholik und ein Protestant die tschechische Geschichte sehen und interpretieren. Soweit ich in der Lage bin, mich in dieser Frage zu orientieren, besitzt die Tiefe dieses Unterschieds in keinem konfessionell geteilten Volk eine ebenbürtige Analogie. Darüber hinaus tritt diese Zweigleisigkeit in unserem Fall in einem Land auf, in dem die wirklich bekennenden Glieder der Kirchen die Minderheit der Population darstellen. Die Ursache für diesen Zustand ist sicher in der Geschichte zu suchen, vor allem im Verhältnis der katholischen Kirche, wenn auch vielleicht nicht zur nationalen Bewegung, so doch zu den politischen Kämpfen des 19. Jahrhunderts – zumindest, was die katholische Hierarchie betrifft.

Auch die außerordentliche Autorität zweier großer programmatischer Geister des tschechischen Volkes, Palackýs und Masaryks, trug zur genannten Zweigleisigkeit bei. Beide pflanzten einer lauen katholischen Gesellschaft nicht nur ihre nationale und staatliche Ideologie ein, sondern auch Wertungskriterien, die der europäischen und überseeischen reformatorischen Bewegung verpflichtet waren. Die Unterscheidung zweier christlicher Sichtweisen tritt in unserem Volk mit beachtenswerter Kontinuität auf. Aus den Positionen, die in den letzten Jahren öffentlich und damit zugänglich gemacht werden konnten, ist ablesbar, daß sich die Ansichten katholischer Kreise, die von der Ökumene wenig beeinflusst worden sind, sogar durch eine zunehmende Strenge auszeichnen. Ich denke hierbei an katholische Kreise, deren Orientierung sich durch die Namen J. Durych, „Řád“ und „Obnova“ charakterisieren ließe. Die Aufstiege und Abstürze des tschechischen Volkes werden von diesen Kreisen immer noch – um es mit den Worten eines großen Prosaisten zu sagen – am Grad der Erfüllung der Hoffnung des Katholizismus in den böhmischen Ländern gemessen. Zu einem reservierten, die Arbeiten Voohts nicht reflektierenden Verhältnis zu Jan Hus gesellen sich die Zustimmung zu den Resultaten der Schlacht am Weißen Berg und die Ablehnung der Renaissance und der Aufklärung. In diesen Kreisen wächst auch die Geringschätzung gegenüber der Wissenschaft als solcher. Die unzweifelhaft dunklen Seiten eines dominierenden Katholizismus werden mit dem Eindringen nichtchristlicher Elemente, beispielsweise des römischen Rechts, in die Inquisition erklärt. Das Mißtrauen zur Demokratie dauert fort. Diese muß ohne religiöse Verankerung angeblich zwangsläufig in Totalitarismus einmünden. Man verachtet eine Gesellschaft, in der über alles abgestimmt werden kann. Die Konsequenz dieses Verdikts stellt eine düstere Vision der tschechischen Geschichte als einer im 13. Jahrhundert kulminierenden Entwicklung dar, auf die nur noch, recht gezählt, sieben Jahrhunderte Niedergang folgten.

Im Vergleich mit solchen fundamentalistischen Ansichten weht uns aus den Schriften der Autoren, die mit den reformierten Kirchen in Verbindung stehen, der Geist der Veränderung entgegen. Der Triumph der dogmatischen Katholiken und Marxisten angesichts des Sieges ihrer Ansichten im Weltmaßstab, ein Triumph, der im Falle unserer vom Marxismus geprägten Nachkriegsgeschichte durch die Degradation des eigenen Volkes zu Menschenmaterial erkauft wurde, ist den Protestanten fremd. Sicher wäre es voreilig, auf der Grundlage unserer bisherigen bruchstückhaften Kenntnisse das Verhältnis der Kirchen oder der Gläubigen zum Schicksal der Nation beurteilen zu wollen. In den sich auf das Problem des Sinns der tschechischen Geschichte beziehenden Aussagen, die wir zur Verfügung haben, ist es allerdings kaum möglich, den Unterschied von Toleranz und Voreingenommenheit nicht zu sehen. Ich behaupte damit nicht, daß die Zugehörigkeit zu einer Konfession zu einem intensiveren Erleben des nationalen Schicksals führt und eine richtige Ausrichtung des eigenen Handelns garantiert. Im Interesse eines ausgeglichenen Urteils genügt es, auf den tragischen Ausgang des Schicksals eines so durchdringenden und wahrhaften Denkers wie J. L. Hromádka zu verweisen. So exakt seine Diagnose der Stellung des tschechischen liberalen Denkens nach dem Zweiten Weltkrieg auch war, so ungerecht war sein Urteil über dessen Werte. Zutiefst unrichtig waren auch verschiedene Einschätzungen bezüglich der Aufrechterhaltung der Tradition dieses Liberalismus

im Vergleich mit Hromádkas Urteilen aus der Nachkriegszeit. Hinsichtlich seiner auf die Generation Čapeks und Langers bezogenen Äußerung, daß „eine gedankliche und emotionale Konstruktion ihres Typs in der neuen, nachrevolutionären Zeit gewissermaßen ohne feste Fundamente bleiben wird“, scheint es, daß Hromádkas Erwartung, „ihnen wird es offensichtlich an schöpferischer Freude gebrechen“, eher auf einen Menschen seines, Hromádkas, Typus⁷ zutreffend ist. Ich bin davon überzeugt, daß die Generation, zu der Kohák oder Hejdánek gehören, aus den vorangegangenen Jahrzehnten die erforderlichen Schlußfolgerungen gezogen und die Exklusivität einer konfessionellen Weltsicht überwunden hat.

Dort, wo die Grundlage des eigenen Denkens nicht im religiösen Glauben verankert war, stand nichts im Wege, um noch radikalere gedankliche Veränderungen vorzunehmen. Die Skepsis gegenüber einer als Lehrerin des Lebens verstandenen Geschichte schlug leicht in Unglauben um, insbesondere, wenn die Historiker, die ja von ihr belehrt sein sollten, so oft, so leicht äußerem Druck oder Verlockungen erlagen. Von da aus war es nur noch ein Schritt bis zu dem Verdacht, daß die Historiker nicht in der Lage sind bzw. nicht den erforderlichen Mut aufbringen, die Wahrheit über die Geschichte der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die Beweggründe, die die Öffentlichkeit zu ihrem Verdacht gegenüber den Historikern führten, ließen sich natürlich nicht dadurch beseitigen, daß die einen sich auf die einzig wissenschaftliche Wahrheit der Geschichte beriefen, während die anderen vorsichtig jedem nur einigermaßen riskanten Thema auswichen. Überall machten sich seit dem Ende des Krieges die Metastasen der Enttäuschung und des Mißtrauens gegenüber der Geschichte breit.

Vor zwanzig Jahren spitzten sich bei uns diese Gefühle zu Debatten über die Nicht-Selbstverständlichkeit der Existenz des eigenen Volkes, über das tschechische Schicksal und über die Gefährdung des nationalen Seins zu. Heute, da Angehörige einer Generation das Wort ergreifen, die nicht mehr die Stütze der republikanischen geschriebenen Sitte im Sinne Vaculíks kennt, führen solche Zweifel zur Unsicherheit hinsichtlich des Sinns des Nationalstaates, zu nostalgischen Ausflüssen monarchistischer Einfärbung, zu einer neuen Variante des nationalen Nihilismus. Aussprüche der Art, wie sie J. Hutka von sich gab, bilden nur den extremen Pol eines breiten Spektrums. Aber auch die Literatur gehobenen Stils – und die sagt heute über den Stand des historischen Bewußtsein mehr aus, als die Produktion der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung – besitzt nicht mehr nur einen antiillusiven, sondern auch antinoetischen Charakter. War die Beziehung zur Geschichte in Čapeks Apokryphen einst von einem Lächeln geprägt, ging sie bei M. Uhde zur Skepsis über, bei K. Michal gar in Zweifel über den Wert edler Taten, um in den zynischen Unglauben einzumünden, daß überhaupt je ethische Motive irgend beliebiger Taten existiert haben, wie uns dies J. Šotola aufdrängen will. Wenn im Nachdenken über die Geschichte eine Verschiebung der Positionen sichtbar wird, die der ursprünglichen direkt entgegengesetzt sein kann, haben wir Grund zu vermuten, daß der Strom der Veränderungen auch der Wissenschaft über die Geschichte selbst und ihrer Philosophie nicht ausgewichen ist. An den Positionsverschiebungen auf dem Felde des Nachdenkens über die Geschichte zeigt sich, daß die sichtbar werdenden Umwertungen, daß Nüchternheit und Skepsis nicht nur das Produkt einheimischer Stimmungen waren, nicht nur bei uns stattfanden, sondern einen Bestandteil der Welten bildeten, die einen beträchtlichen Teil

Nachkriegseuropa erfaßten. Der tschechische Leser, dem nach dem Kriege Blochs Verteidigung der Geschichte in die Hände geriet und der die Seiten las, auf denen sich der Historiker Bloch dazu bekennt, daß seine philosophische Bildung unzureichend sei, stieß einige Zeit später in einem Text heimischer Herkunft auf die Feststellung, daß „... die Philosophie mit ihren Fragen in die Problematik der Geschichte nicht eingreift, sondern die Voraussetzungen seiner (d. h. des Historikers – Anm. J. M.) Wissenschaft studiert und so eine Arbeit ausführt, die der Historiker mit seinen Mitteln und im Rahmen seiner Wissenschaft nicht ausführen kann“. Die ähnliche Grundstimmung beider Aussagen ist offensichtlich. Dabei sprach von jenseits des Rheins ein hervorragender Mediävist zu uns, dessen Bildung ihre Wurzeln in einer Zeit weit vor den beiden Weltkriegen hatten und in einem kulturellen Milieu, das dem unseren recht entfernt war. Unser Autor war ein Philosoph der Generation, die gedanklich in einer Zeit heranreifte, da Bloch starb, nämlich K. Kosik. Blochs Ausspruch ist nicht nur aus dem Grunde bemerkenswert, weil er den Historikern, die ob der mangelnden Berücksichtigung theoretischer Aspekte ihrer Arbeit oft Tadel zu hören bekommen, in gewisser Weise eine Absolution erteilt. Wichtig ist diese Aussage vor allem deshalb, weil die Analogie zwischen den beiden erwähnten Standpunkten dazu auffordert, eine Antwort auf die grundsätzliche Frage zu suchen, die, wenn auch unausgesprochen, im Hintergrund aller Rekapitulationen der Ansichten zur Geschichtsphilosophie steht; die Frage nämlich, ob die Geschichtsphilosophie nur eine Sammlung individueller Einfälle und Aussprüche darstellt oder ob hinter ihren Gegensätzen und Übereinstimmungen ein tieferer, verborgener Zusammenhang besteht.

Diese Frage begannen im letzten halben Jahrhundert sowohl Spezialwissenschaften als auch die Philosophie selbst zu stellen – von R. Jakobson bis M. Foucault. Existieren – sei es in den partiellen Bedeutungen grammatischer Formen oder in den Schemata, mit deren Hilfe Ricardo, Bopp und Cuvier ihre Vorstellungen über die Ordnung der Wirklichkeit zum Ausdruck brachten – „gewisse konstante, organisierende, verbindende Elemente, Elemente, die Träger der Einheit sind“, wie auf der einen Seite die Linguisten, auf der anderen die Philosophen ihre produktive Vermutung formulierten. In unserem Falle geht es konkret um eine Antwort auf die Frage, was – neben der Zeit, in der sie ausgesprochen wurden – die Ansichten Blochs und Kosiks und all der anderen zu einer höheren Ganzheit zusammenfügt.

Es ist natürlich nicht die zufällige Konfrontation zweier Zitate, die den Autor dazu bewog, sich die Aufgabe zu stellen, nach der erwähnten höheren Ganzheit zu suchen. Diese Frage ist vielmehr das Resultat der ganzen intellektuellen und kulturellen Atmosphäre der Nachkriegszeit, auch bei uns. Trotz aller Erschütterungen hat sich der Horizont unserer Wahrnehmungen geweitet. Wir haben begonnen, die Konturen der europäischen Wissenschaft, in der die Vertreter der älteren Generation von der Szene verschwunden waren, zu erkennen. In der Auseinandersetzung der ideellen Strömungen hatten wir es schwerer, uns zu orientieren, als dies vor dem Kriege der Fall war, in einer Zeit, da die Konturen des geistigen Lebens stabiler waren. In dem Zweig der Philosophie, der engere Beziehungen zu den übrigen Humanwissenschaften knüpfte, ergriffen Denker das Wort, die auf dem Terrain aufgewachsen waren, das schon nicht mehr der Positivismus beherrschte. Sie erwiesen sich als fähig, wie dies

Šalda und Vorovka vorgeschwebt hatte, den „Flug zur Sonne des Absoluten“ anzutreten. Sie waren nicht nur „Nutz- und nützliche Wirtschaftler der menschlichen Familie“. In der ersten Welle überwand vor allem J. Patočka durch sein Wirken allmählich die Grenze der Nachkriegszeit, so daß er heute zu unserer Gegenwart gehört. Für diejenigen von uns, denen sich die Welt des Denkens erst nach dem Kriege erschloß, war Patočka eine beunruhigende Erscheinung. Er trennte sich von den traditionellen Stereotypen der tschechischen Philosophie, brachte sie auf eine neue Bahn und verband sie mit dem neuesten Denken in der Welt. An seine Wahrhaftigkeit und Tiefe glaubt auch der Historiker, obwohl er ganze Seiten des Werkes Patočkas in niederdrückendem Unverständnis liest.

Die Mehrheit der Themen, die Patočka bearbeitete, war – wie auch sein Begriffsapparat – ohne Beispiel in der Vergangenheit. Und dennoch fühlte sich dieser abstrakte Denker einer dunklen, kunstvollen Sprache, die sich der gewohnten tschechischen philosophischen Diktion entzog, vom Anfang seines Weges an zu den Geheimnissen der Geschichte, der Geschichtsschreibung und des Tschechentums hingezogen. Die Reihe seiner Erörterungen, die mit einem schmalen Bändchen über die tschechische Bildung einsetzte und bis hin zu seinem essayistischen Brief darüber, was die Tschechen sind, reicht, stellt nicht nur eine Kette von einzelnen Exkursen dar, sondern bildet eine zusammenhängende Linie. Patočka war letztlich der Autor der systematischsten und originellsten tschechischen Erörterungen über die Philosophie der Geschichte. Er ist ein weitaus schwierigerer Autor als andere, weil er Grenzen überschritt, in denen sich die traditionelle tschechische Philosophie selbst beschränkte.

Die Interpretation seiner Ansichten zur Geschichte ist nicht einfach, schon deshalb nicht, weil die Texte selbst sehr anspruchsvoll sind, aber auch wegen der Unzugänglichkeit dessen, was Patočka in seiner letzten Schaffensphase schrieb, was aber schon nicht mehr im Druck erscheinen durfte. Seine letzten Arbeiten, die in hohem Maße mit der Geschichtsschreibung und der Vergangenheit befaßt sind, existieren bisher lediglich in verstreuten Abschriften und sind der Fachwelt nur bruchstückhaft bekannt. Im Verlaufe der letzten vierzig Jahre haben sich Patočkas Standpunkte geändert. Im Jahre 1936 definierte er die Geschichtsphilosophie auf traditionelle Weise als „allgemein formulierte Erklärung der grundlegenden Fakten der Geschichte eines bestimmten Volkes ... die die grundlegenden Kräfte und Charakterzüge des Geschichtsprozesses hervorhebt“. Im Jahre 1969 nannte er sie eine der problematischsten Disziplinen, die er selbst als „ein ernstes philosophisches Problem“ empfand, das „vor uns als dringlichste intellektuelle Aufgabe steht. Ihre Aufgabe besteht einerseits in der Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen von ihrer objektiven Seite her, andererseits im Problem der grundlegenden historiographischen Kategorien von der subjektiven, denkerischen Seite her. Ausgangspunkt muß hierbei das Kriterium der Aufdeckung der speziellen Voraussetzung der Metaphysik der Geschichte sein ...“ Eine solche Aussage unterscheidet sich deutlich von der Diktion der vorangegangenen tschechischen Geschichtsphilosophie; so deutlich, wie Patočkas phänomenologische Deskription von der akademischen Philosophie der dreißiger und vierziger Jahre. Dieser Unterschied vergrößert sich noch, wenn Patočka das Urteil ausspricht, daß es eine „Besonderheit ist, so etwas wie die Philosophie der Geschichte zu pflegen“,

und daß das, was man für sie selbst hält, wie im Falle Rádls eine „Philosophie der Geschichte überhaupt“ ist. Patočka charakterisierte seine eigenen Thesen als radikal und kühn. Bei dem hohen Anspruch, den sie stellen, und dem gewissen esoterischen Charakter seiner Formulierungen ist es verständlich, daß sie erst später ein Pendant fanden, im Werk eines Philosophen der jüngeren Generation. K. Kosík begann seine wissenschaftliche Laufbahn mit einer Arbeit zur Geschichte des tschechischen politischen Denkens, in der er den historischen Aspekt deutlicher herausarbeitete, als dies in der Mehrheit der Studien mit ähnlicher Thematik der Fall ist. Seine ideelle und philosophische Ausgangsbasis war eine andere als bei Patočka. Soll allerdings die inflationäre Nennung dieser beiden Philosophen eine Berechtigung finden, dann besteht diese wohl vor allem darin, daß sie die bedeutendsten Repräsentanten der beiden dominanten gedanklichen Konzeptionen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf unserem Boden sind. Verbindet sie aber noch etwas anderes als der sog. dialektische Gegensatz? Verkörpern sie nur zwei gegensätzliche Strömungen der zeitgenössischen Philosophie, oder bilden sie zusammen die Philosophie der Epoche in dem Sinne, wie L. Nový über diese im Zusammenhang mit Masaryk nachdachte? Die Vorstellung von einem inneren Zusammenhang oder von der Homogenität kultureller Phänomene im Rahmen großer geschichtlicher Abschnitte ist nicht nur das Werk moderner Epistemologie. Diese Vorstellung besitzt eine lange Vorgeschichte. Ihre theoretische Begründung fand sie bei T. W. Adorno. Am deutlichsten kommt sie in der Anwendung von Fachbegriffen aus der Geschichte der Kunststile für die Periodisierung der Geistesgeschichte zum Ausdruck. Das Konstatieren der Existenz eines geistigen Klimas der Zeit, das seinen Charakter dem zeitgenössischen Schaffen aufprägte, ist eher eine Umschreibung der Fakten als ihre Erklärung. Gleiches gilt für Begriffe wie „führende Ideen der Epoche“, „Ordnung des Denkens“, „kollektives Unterbewußtsein“ oder „Geist der Zeit“. In den letzten Jahrzehnten faßten im Zusammenhang mit den Thesen M. Foucaults zur Bezeichnung dieses kulturellen Kontextes Ausdrücke wie „epistemologisches Feld“, „gedankliche Struktur der Epoche“ und vor allem „epochaler Diskurs“ Fuß. Foucault selbst sprach von „impliziten Systemen“, die ohne unser Bewußtsein unser alltägliches Verhalten bestimmen. Er meint damit die Kohärenz der grundlegenden, abstraktesten und formalsten Kategorien der Wahrnehmung, der Erklärung und Beschreibung der Realität. Diese sind dem einzelnen eingegeben und werden von ihm wegen ihrer supraindividuellen Verbindlichkeit nicht unmittelbar wahrgenommen. Der imperative Charakter dieser Codes wird im Falle der Sprache vollkommen offenbar, da wir uns ihrer Ordnung alle – von pathologischen Fällen einmal abgesehen – unterordnen, auch wenn wir das System der sprachlichen Zeichen zu völlig entgegengesetzten Aussagen verwenden. Die Konkretheit, mit der die Kunst das verschiedene Sehen der Dinge in unterschiedlichen zeitgenössischen Diskursen zum Ausdruck bringt, inspirierte letztlich nicht nur Adorno und Foucault, sondern auch Patočka. Im Jahre 1968 unterbreitete Patočka in einer Vorlesung über die Krise der rationalen Zivilisation und die Rolle der Kunst seinen Vorschlag für eine Gliederung der geistigen Entwicklung der Menschheit und deutete die Kriterien dieser Gliederung an. In diesem Zusammenhang sei am Rande angemerkt, daß Patočka und Foucault nur eine kleinere Anzahl der großen Epochen der Ordnung des Denkens unterscheiden, als

sie gewöhnlicherweise die Periodisierung der Historiker kennt. Foucault geht detailliert auf zwei große Umbrüche in der Entwicklung des europäischen Geistes ein, die sich in der Mitte des 17. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ereigneten. Darüber, was diesen Umbrüchen voranging und nachfolgte, macht er keine detaillierteren Angaben. Äußerlich betrachtet, handelt es sich hierbei um einen weiteren Versuch, die Geschichte zu periodisieren, wobei Foucault seine Periodisierung auf andere Kriterien stützt als die, mit denen die historische Wissenschaft arbeitet. Sein Versuch ist darüber hinaus noch von dem Umstand belastet, daß sein Autor – trotz seines Einspruchs – als ein typischer Vertreter des Strukturalismus charakterisiert wird. Wobei man dem Strukturalismus – beginnend mit Sartre – vorwirft, er wolle die Geschichte aufheben und durch eine Folge unbeweglicher Strukturen ersetzen.

Es wäre überflüssig, an Foucaults Terminologie und Periodisierung zu erinnern, wenn in der gleichen intellektuellen Atmosphäre und zur gleichen Zeit sich nicht eine andere theoretische Konzeption, diesmal das Werk eines Historikers, herauskristallisiert hätte. Es handelt sich dabei um eine Konstruktion, die es ermöglicht, zwei Dinge miteinander zu verknüpfen: die Existenz einer ewigen Ordnung, gültig für eine Epoche, die in Jahrhunderten gemessen wird, einer stabilisierten und supraindividuellen Ordnung, mit der Vielfalt und Veränderlichkeit der Zeit, die von den in ihr lebenden Menschen durchlebt und wahrgenommen wird. Ich denke hierbei an die schrittweise erarbeiteten und modifizierten Gedanken F. Braudels hinsichtlich der Existenz mehrerer Ebenen, Niveaus und Schichten der historischen Zeit. Oder anders gesagt: Ich meine Braudels Erkenntnis bezüglich des unterschiedlichen Tempos und Rhythmus der Zeit, mit denen sich verschiedene Seiten der Existenz der Menschen, der menschlichen und für Menschen bestimmten Schöpfungen entwickeln. Diese Konzeption unterscheidet eine Schicht der historischen Realität, die aus der Sicht der Existenz des Individuums unbeweglich ist und den globalen Rahmen der Geschichte bildet, des weiteren eine Schicht von Erscheinungen mit langfristiger Dauer, die den Zeitraum eines Menschenlebens und einer Generation überschreiten, und eine Ebene von Faktenzusammenballungen, deren Verschiebung in der Zeit auch das Individuum wahrnimmt. Schließlich beobachtet Braudel die Kumulation individueller Handlungen und Taten, die nur ein wenig länger als einen Augenblick dauern. Braudel wollte mit dieser viergliedrigen Hierarchie – der Permanenzen, der Strukturen, der Konjunkturen und der Ereignisse – die Fakten und Realitäten mehr oder minder materiellen und konkreten Charakters klassifizieren. Es hindert uns allerdings nichts daran, die Epochen zwischen zwei Umbrüchen in der geschichtlichen Kontinuität des Denkens als Analogien zu den Gebilden langer Dauer zu behandeln, nur eben auf das Feld ideeller Wirklichkeiten übertragen: Wir können sie als Epochen auffassen, in denen ein grundlegender kultureller Code gilt, der – um es mit Foucault zu sagen – ihre Sprache, ihre Perzeptionsschemata, ihren Austausch, ihre Technik, ihre Wertvorstellungen und die Hierarchie ihrer Praktiken bestimmt. Die Zeitgenossen nehmen diese Ordnung wegen der Langsamkeit ihrer Veränderungen als unbewegliche Dauer wahr – in etwa so, wie in unseren Augen die Fixsterne am Himmel einen festen Platz haben, auch wenn wir wissen, daß sie sich in einer Geschwindigkeit ausdehnen, die unsere irdischen Maßstäbe überschreitet. Auf dieser Grundlage tritt ein Individuum in die Welt ein, das am leichtesten und oftmals ausschließlich Phänomene wahrnimmt,

die einer heftigeren Bewegung unterliegen. Zu diesen Phänomenen gehören auch Gedanken, die entstehen, sich wechselseitig durchdringen, gegenseitig ausschließen und untergehen, dabei aber stets aus der gleichen Basis hervorgehen und die gleiche Sprache benutzen.

Ich verbinde somit die Anregungen zweier theoretischer Konzeptionen zu der Hypothese, daß es am Maßstab liegt, in dem wir eine Epoche wahrnehmen, ob wir in ihr eine Bewegung beobachten oder Dauer. Entsprechend der Einschränkung des Blickfeldes und der Konzentration auf bestimmte Ebenen der Fakten können wir einmal Stabilität wahrnehmen, zum anderen Bewegung und Entwicklung verschiedener Schnelligkeit. Im großen Maßstab der Permanenzen und Strukturen beobachten wir Zusammenhänge und nicht Disjunktionen zwischen entgegengesetzten Ansichten. Ich denke hierbei beispielsweise an das Verhältnis zwischen dem Anspruch J. Patočkas, das „der Sinn der Geschichte niemals Objektivität und Faktizität erreichen wird“, und Kosíks Urteil, daß „der Sinn der Geschichte in der Geschichte liegt: in der Geschichte deutet sich der Mensch selbst, und diese geschichtliche Explikation . . . ist der einzige Sinn der Geschichte“.

Auf dieser höheren Ebene der Epoche und im Abstand, den ein oder zwei Jahrzehnte gewähren, trifft Patočkas Ansicht, daß „die Philosophie der tschechischen Geschichte heute nicht aktuell ist, nicht nur wegen der Mittel, sondern auch deshalb, weil das ideologische Bedürfnis, das sie einst hervorrief, nicht existiert“ auf Kosíks Überzeugung, daß „wir hinter den Vertretern der nationalen Wiedergeburt zurückstehen, die die Kultur im Zusammenhang mit dem Sinn der nationalen Existenz reflektierten. Für uns existiert die tschechische Frage nicht mehr. Durch die Lösung unserer Erörterungen über die Kultur unseres Nachdenkens über die Philosophie der tschechischen Geschichte haben wir die grundlegendste Begründung der Kultur aufgeben . . . [nämlich – d. Übers.] was sind wir und was können wir sein? Existieren wir in Mitteleuropa als fleißiges, gehorsames und arbeitssames Volk oder trauen wir uns mehr zu? Wer bestimmt jedoch die Grenzen und wer begründet den Inhalt unserer kühnen Zuversicht, wenn das Nachdenken über die tschechische Frage schon der Vergangenheit angehört?“ Wenn wir uns die Annahme eines gemeinsamen kulturellen Codes unserer Zeit, der uns eingegeben ist, zu eigen machen, dann erklärt sich dadurch, warum die beiden gegensätzlichen geistigen Strömungen, die Patočka und Kosík vertreten, die Positionen getauscht haben, warum der Marxist die Apologie der Vertreter der nationalen Wiedergeburt übernimmt und der phänomenologische Existentialist über die Beziehung von Basis und Überbau nachdenkt. Unsere Gedanken fließen in rascher Veränderung über geistigen Tiefenströmungen dahin, die uns alle in eine Richtung tragen.

Es bleibt zu ergänzen, daß der vorangegangene Exkurs in die ausländische Geisteswissenschaft keineswegs eine überflüssige Information darstellt. Verbreitet sich doch allmählich die Kenntnis davon, daß die Grundlagen der wissenschaftlichen Methode, die man als Strukturalismus bezeichnet, vor allem auf tschechischem Boden gelegt wurden und daß die Ansichten, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Ausland formuliert wurden, in unserem Milieu mehr als nur ansatzweise schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts vorhanden waren. Bereits die Unterscheidung von Schichten der historischen Wirklichkeit entsprechend des erforderlichen Zeitraums,

den ihre Veränderungen beanspruchen, wie wir sie im Werk Braudels finden, besitzt sein Gegenstück in der tschechischen Konzeption aus den dreißiger Jahren bezüglich „des Faktums als eines Komplexes struktureller und hierarchisierter Beziehungen“ und hinsichtlich des „kulturellen Unterbewußtseins eines gesellschaftlichen Ganzen, in dem einzelne Entwicklungsreihen kultureller Phänomene existieren, zwischen denen Übereinstimmung herrschen kann, aber auch eine beliebige Art von Unterschieden“. Lange bevor im Werk des Autors der „Wörter und Sachen“ und der „Archäologie des Wissens“ eine Reihe säkularer Ideenkomplexe, die den Weg des europäischen Geistes durch die Geschichte kennzeichneten, beschrieben wurde, legte man in der tschechischen Wissenschaft und in der tschechischen Sprache die Grundlage zu einer Sichtweise der kulturellen Wirklichkeit als eines Phänomens, das in seiner Konstruktion auch scheinbar heterogene Elemente verbinden und zu höheren Bedeutungseinheiten zusammenfügen kann. Das, was Jakobson beispielsweise in seiner epochalen Studie über die konstanten und veränderlichen Bestandteile, über das Substrat der Veränderungen, die Unterscheidung variabler und invariabler Elemente oder über den semantischen Aufbau des literarischen Werks Puschkins schrieb, besitzt auch eine Beziehung zu dem Verhältnis zwischen den erwähnten Aussagen der beiden weiter oben zitierten tschechischen Philosophen. „Wenn beide entgegengesetzte Definitionen gelten, und das oft gleichzeitig, dann bedeutet das, daß eigentlich keine von beiden gilt, oder genauer gesagt, daß beide unzureichend sind. Das heißt somit beispielsweise, daß weder die Rezeption der Realität oder Gottes oder der Revolution, noch ihre Verwerfung etwas Spezifisches sind.“ Daß die Art und Weise der höheren, vereinigenden Betrachtung nicht nur einer wissenschaftlichen Schule eigen war, deutet auch dieser auf unser Thema bezogene Ausspruch an: V. L. Tapié formuliert in seiner Erörterung des Gegensatzes zwischen Pekař und Masaryk den Schluß, daß trotz aller Momente, die sie trennen, beide, Masaryk und Pekař, von Christus ausgehen.

Was jedoch ist spezifisch nicht nur für das Denken der Philosophen unserer jüngeren Vergangenheit, sondern auch für das historische Denken und die historische Wissenschaft? Was ist spezifisch unter dem Aspekt ihrer Zusammengehörigkeit? Zu entscheiden, ob wir in einer neuen Epoche des Sehens und Wissens leben oder ob wir uns im alten Rahmen fortbewegen, ist schwer. Noch schwieriger ist es, die ordnenden Prinzipien der zeitgenössischen Betrachtung und des Ausdrucks des Erkannten, den zeitgenössischen Diskurs zu erfassen und zu beschreiben. Können wir doch unsere eigene Epoche nicht von außen sehen. Die geschichtsphilosophischen Konzeptionen, die im Ergebnis der Reflexionen der Philosophen, Soziologen, Historiker und aller denkenden Menschen überhaupt entstehen, verwenden als Baumaterial die Erkenntnisse, die die professionelle Historiographie zusammenträgt. Auch dort, wo sich die Spekulation am weitesten von der empirischen Basis entfernt, kann sie diese nicht ganz verlassen, quasi deren Prämissen verwerfen. Umgekehrt fühlt sich die Geschichtsschreibung nicht unbedingt fest an die Geschichtsphilosophie gebunden. Ihr Verhältnis ist heute genauso problematisch wie im Augenblick des Aufeinanderpralls der Goll-Schule und der Gruppe um Masaryk wegen dessen Forderung, die Geschichtsschreibung müsse die Schlußfolgerungen der Philosophie und Theorie der Geschichte respektieren.

Eine genauere Beschreibung der theoretischen Grundlagen der gegenwärtigen Historiographie bzw. der philosophischen Postulate und Erkenntnisse, die die Historiker u. U. bei ihrer Arbeit erwerben, würde einen detaillierten Überblick über die gegenwärtige Geschichtsschreibung zur Voraussetzung haben. Aber auch ohne diese detaillierte Kenntnis kann der Leser, der die historiographische Produktion – und sei es auch in erheblicher Unvollständigkeit – verfolgt, beobachten, daß bei ihrer Verschiedenartigkeit dennoch über einige Grundprämissen, auf deren Respektierung sich die Wissenschaftlichkeit der ganzen Disziplin gründet, eine allgemeine Übereinstimmung herrscht. So wird schon seit langem allgemein anerkannt, daß die Arbeit des Historikers nicht in der bloßen Registrierung und Reproduktion der aus den Quellen ermittelten Fakten besteht. Akzeptiert wird auch die These, daß die heuristische, interpretatorische und kritische Tätigkeit sowie das Formulieren historiographischer Texte die Anwendung methodologischer, d. h. theoretischer Prinzipien voraussetzt. Diese Prinzipien sind nicht unbedingt das geistige Produkt von Historikern selbst, werden von diesen aber respektiert. Der Historiker erlernt diese konkrete Logik zumeist nicht programmatisch, sondern nimmt sie gewissermaßen aufgelöst in die Anwendung von Arbeitsmethoden, die sich in der jahrtausendealten Praxis seiner Vorgänger und Lehrer herausgebildet haben, in sich auf. Der Historiker erklärt sich mit der Unterwerfung vor allem deshalb einverstanden, weil der Philosoph nicht der Schöpfer dieser Prinzipien ist, sondern sie lediglich aus der Praxis der Historiographie ableitet. Der Historiker respektiert auch die Schlußfolgerung, daß er den Rahmen seiner handwerklichen Technik bereits dadurch überschreitet, daß er etwas aus der Vergangenheit als historisches Faktum rezipiert. Dieser Rezeption geht eine Auswahl voran, die sich auf das Wertesystem des Historikers stützt. Nur das eigene Wertesystem des Historikers gestattet es ihm, einen Abschnitt der Vergangenheit zur relevanten historischen Realität zu erklären. Der Historiker ist sich aber auch der Tatsache bewußt, daß die Philosophie sein Werk nicht nur in verborgener Art und Weise mittels der Methodologie der Geschichtsschreibung beeinflusst. Sobald er sich bemüht, partielle Erkenntnisse in eine zusammenhängende Reihe zu bringen oder gar die Aufreihung historischer Fakten zu interpretieren, gerät er unweigerlich auf das Terrain der Philosophie. Auch wenn er die isolierten Fakten nur zu chronologischen Reihen zusammenfaßt, prägt er den Ereignissen eine höhere Ordnung auf. Er erschafft in diesem Augenblick eine der möglichen Konstruktionen der vergangenen Wirklichkeit, die in den empirischen Fakten nicht zur Gänze enthalten ist. Der Historiker kann es nicht vermeiden, daß sich neben dem Philosophen und dem Soziologen jeder, der das Interesse und die Fähigkeit dazu besitzt, seine Schilderung und Erklärung zu verstehen, seiner Ergebnisse bemächtigt. Selbst überschreitet er den Rahmen seiner fachlichen Kompetenz ungern; meist beschränkt er sich darauf zu verfolgen, inwieweit sich das Spektrum der Erörterungen der anderen nicht in unzulässiger Weise von der Schicht der Faktizität löst. Ein mit der Fähigkeit zu strenger Selbstreflexion ausgestatteter Historiker gelangt früher oder später zu der Erkenntnis, daß er durch die gedanklichen Apriori seiner geistigen Beschaffenheit, seiner Bildung sowie der Situation, in der er arbeitet, determiniert ist. Darüber hinaus gewinnt er das Bewußtsein der Tatsache, daß Objektivität und Endgültigkeit seiner Urteile und Bilder gerade deshalb nie garantiert sind. Er weiß allerdings, daß er es nicht zulassen darf, daß der ihm anvertraute

und von ihm angenommene gedankliche Apparat durch eine aktuelle, den Veränderungen des Tages unterworfenen Konstruktion ersetzt wird, die ihm vorschreibt, welche Ergebnisse diszipliniert zu verwerfen sind. In der Vergangenheit erhob sich über einem ähnlichen Grundinventar eine kühne Konstruktion, die die Geheimnisse des Schicksals des Menschen und der Menschheit berührte. Heute finden wir in der geistigen Landschaft, aus der die großen Systeme verschwunden sind, nur weniger anspruchsvolle, dafür aber fester begründete Aspekte, die es dem Historiker ermöglichen, die Realität seiner Erkenntnisse zu klassifizieren und in Zusammenhänge zu bringen. Diese sagen zwar nichts über den Sinn der Geschichte aus, dafür aber über den Charakter und die Gestalt der Welt, in die der Mensch gestellt ist und die er zu verstehen sucht. Auch in einem breiteren Kontext, als ihn die tschechische Geschichtsschreibung der Nachkriegszeit darstellt, d. h. in der gesamten Sphäre des historischen Denkens, spielt sich in ähnliches Suchen ab. Es tauchen Möglichkeiten auf, die Fakten aus anderen Blickwinkeln zu betrachten und aus ihrer Verkoppelung zu höheren Einheiten Schlußfolgerungen abzuleiten, die in der Vergangenheit für die Geschichtsschreibung nicht typisch waren.

Vor zwanzig Jahren zeichneten sich ansatzweise Standpunkte ab, die, zu Ende gedacht, nicht nur zu einem neuen Verständnis dessen führten, welche Stellung die *Geschichte im System der Wissenschaften über den Menschen einnimmt, sondern auch zu einem neuen Verständnis der Geschichte selbst*. Bei K. Bartošek finden wir eine Äußerung über die intellektuellen Zyklen bei den Tschechen und die Notwendigkeit, die „nichthistorische Bedingtheit zu erfassen, die offensichtlich (weil das Phänomen sich wiederholt und ähnelt) existiert“. Diese Äußerung ist nicht weit entfernt von den Worten J. Tesařs über „die eine der beiden klassischen Formen des Tschechentums“ und von der in der Zeitschrift *Tvář* nachzulesenden Überzeugung, daß sich „unsere Nationalgeschichte im stetigen Zurückkommen auf das eine grundlegende und bedeutungsvolle historische Modell realisiert“. Diese Andeutungen waren sicher kein Schritt hin auf ein Ersetzen der Geschichte durch Strukturen. Sie erinnerten nur akzentuiert daran, daß das Monopol der Ansicht zu Ende geht, derzufolge die einzige Verbindungslinie, die man in der Geschichte entdecken kann und aus der es möglich ist, einen Sinn der Geschichte abzulesen, auf der Linie der chronologischen Zeit liegt, die von der Vergangenheit zur Gegenwart fließt. Die o. g. Andeutungen erinnerten an die Existenz und die Bedeutung der Verbindungslinien zwischen den Fakten, die quer zur Zeitlinie verlaufen und relativ supratemporäre Modelle und Strukturen ausbilden, in denen die amorphen Einzelheiten ihren Platz finden. Die Situation, die sich bei uns in den siebziger Jahren herausbildete, gestattete es natürlich nicht, diese Keime zu einem System fortzuentwickeln. Das wäre aber gerecht gewesen angesichts der tiefen Wurzeln, die diese neue Sichtweise der Geschichte bei uns besaß. Der Leser des Buches über die Revolutionen in Europa aus der Feder von F. Seibt vermag nicht ein Seufzen zu unterdrücken, wenn er sich dessen theoretische Konzeption auf den Hintergrund der Bücher J. Slavíks über die hussitische Revolution projiziert.

Am offensten brachte V. Černý sein Mißtrauen gegenüber einer a priori gegebenen und zugleich spekulativen Geschichtsphilosophie zum Ausdruck. Černý machte auch vor der kanonisierten und vereinfachten Vorstellung nicht halt, die dem Masarykschen Sinn der tschechischen Geschichte zugrunde liegt. Černýs Trennung von

ihr war allerdings keine Trennung von Masaryk selbst, sondern ein Bestandteil der breiten Welle, deren Wesen er zu der Aussage verdichtete, daß „die Geschichtsphilosophie . . . die objektive, konstatierende Beschreibung der Geschichte ist, die Feststellung der reinen geschichtlichen Faktizität“. Aber auch das klingt nicht völlig neu. Šalda vertrat in den dreißiger Jahren die Auffassung, daß bei der Geschichtsphilosophie „wir uns empirischer verhalten und auf dem Boden bleiben müssen“. Er sprach von den Komponenten und den Schauspielern, „die in den entscheidenden Zeitabschnitten das tschechische Entwicklungsdrama determinierten“. Die Nähe zu den großen und grundlegenden inspirierenden Gedanken Černýs bezüglich Pekařs geistiger Wellen, die die Geschichte durchlaufen, ist offensichtlich. Historiker haben nicht die Möglichkeit, so weit zu gehen, aber der zunehmend empirische Charakter ihrer Praxis und die dauerhafte Abwesenheit von Erörterungen zur Geschichte sind in der gegenwärtigen Zeit deutlich zu sehen, welche die Motivationen dieser Verhaltensweise der Historiker auch immer seien. Wir lassen es gelten, daß dieser Zustand in der gegenwärtigen Situation möglicherweise von einer Übersättigung mit philosophischer Bildung diktiert ist oder auch durch gewöhnliche Vorsicht. Hinter einer solchen Negation zeichnen sich aber andererseits auch die Prinzipien eines positiven Programms für eine Geschichtsauffassung ab, deren Ausgangspunkt E. Kohák mit den Worten umriß, daß sich „die Faktizität der tschechischen Geschichte vor allem durch ihre Vielgestaltigkeit auszeichnet“. Hierbei handelt es sich um ein Urteil, dessen Genese in eine beachtliche, ferne Vergangenheit zurückreicht. Šalda verkündete zum Beispiel in unzweifelhaftem Gegensatz zu Masaryk, daß „die Tradition selbst ihrem Begriff nach mir etwas Kompliziertes, nicht etwas Einheitliches ist“, „daß die tschechische Literatur mehr Tradition besitzt als die französische Literatur“. Dem entspricht auch Koháks Überzeugung, daß, soweit es sich um die Tradition handelt, „unsere Vergangenheit weitaus reicher [ist – d. Übers.] als bei der Mehrheit der Völker“. Kohák stimmt hinsichtlich dieser Auffassung mit dem „zweiten Dalimil“ überein, demzufolge „keine menschliche Gemeinschaft nur aus einer einzigen Quelle überleben kann“. Kohák korrespondiert auch mit Dalimils illustrierender Charakterisierung der beiden grundlegenden Formen der tschechischen Haltung zur Welt als Jirásek- und als Durych-Tradition. In diesen Zusammenhang gehört darüber hinaus Tesařs Gedanke von den beiden klassischen Ausprägungen des Tschechentums – dem hussitischen Messianismus und der herausgezüchteten Fähigkeit, sich zu ducken; aber auch Pitharts Äußerung hinsichtlich des tschechischen Spezifikums, das er in der „Verschiedenheit, Nicht-Parallelität, ja Gegenläufigkeit der tschechischen Traditionen“ sieht. Last but not least ist F. Graus' Behauptung anzuführen, daß „wir die Erben der positiven und negativen Seiten unserer Vergangenheit sind“ – eine Behauptung, die nach dem Jahre 1968 natürlich entrüstet zurückgewiesen wurde.

Das Vorhandensein oftmals gegensätzlicher Traditionen und Sinngewebungen läßt sich auch in der Vergangenheit feststellen. Neu sind allerdings die Schlußfolgerungen, die aus dieser Erkenntnis gezogen werden. Eine solche Schlußfolgerung ist beispielsweise in Koháks Diagnose zu sehen, daß „wir die Vielseitigkeit unseres Erbes nicht anerkennen und in ihm nur ein privilegiertes Element suchen, an dem wir alles übrige messen könnten.“ Eine weitere solche Schlußfolgerung ist Pitharts Meinung, daß „der lange Kampf darum, welche Traditionen für das Volk die richtigen sind, diese dadurch

verkürzt hat, daß er sie ihrer inneren Zusammenhänge entledigte“. Pithart stellte dem die Konzeption der Inklusivität entgegen, unter der er die „Fähigkeit, auch fremde Elemente anderer Traditionen und Konzeptionen aufzunehmen und zumindest zu verstehen, gegebenenfalls in ihnen auch etwas Positives zu entdecken“ versteht. Der Historiker schätzt an dieser Konzeption, daß ihr auch eine Andeutung dessen nicht fehlt, was man von ihm konkret erwartet: nämlich „zu vergleichen, wie die beste, z. B. Pekařs, katholische Konzeption der Geschichte mit dem Hussitismus klar kommt, und umgekehrt, wie die reifsten evangelischen Konzeptionen der Nachfolger Palackýs Zugang zur Epoche der Gegenreformation finden oder eben nicht; im übrigen müssen alle sinnvollen Konzeptionen eine Chance erhalten“. In die gleiche Richtung geht auch das Denken eines Philosophen einer gänzlich anderen ideellen Orientierung, nämlich M. Machovec, der die Versuche ablehnt, „die Philosophie der tschechischen Geschichte Masaryks durch die Pekařs zu ersetzen“, der aber in letztgenannter gleichfalls die Möglichkeit zur Korrektur und Ergänzung der erstgenannten erblickt. Machovec spricht sich für „eine umfassende Wertung der Akzente, die ein Werk Pekařs oder seiner Anhänger und Schüler sind“, aus.

Alle diese und viele weitere ähnliche Erörterungen beziehen sich mehr oder minder auf das Problem, wie man die Nationalgeschichte sehen und darlegen soll, damit ihr Bild – in dem Maße, in dem das geschriebene Wort die Totalität aller Äußerungen des Lebens überhaupt zu reproduzieren vermag – nicht absichtlich den Reichtum und die Differenziertheit des vergangenen Geschehens verschleiert. Für diejenigen, die nach dem Sinn der Nationalgeschichte suchen, folgt daraus die Pflicht festzustellen, ob etwas aus dem Inhalt der Vergangenheit in der Gegenwart überdauert und in die Zukunft weist. Es geht somit um das Problem der Kontinuität. Mit ihrer Existenz steht und fällt die Möglichkeit, den Sinn der Geschichte als Verbindung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft zu interpretieren. Was die Konzeptionen betrifft, die Masaryks Auffassung vom Sinn der tschechischen Geschichte zu modifizieren suchen, so antworten auf diese Bemühungen auch diejenigen Denker negativ, die für die Aktualisierung des geistigen Erbes Masaryks in unserer Zeit das meiste getan haben. Černý schrieb zum Beispiel, daß „Masaryks Konzeption des Wesens des geschichtlichen Tschechentums heute in Trümmern liegt; verteidigen läßt sie sich nicht“. In ähnlicher Weise brachte auch Patočka zum Ausdruck, daß Masaryks Verständnis des Geschichtsprozesses, beginnend mit der böhmischen Reformation, falsch sei. Er lehnte allerdings auch Pekařs Behauptung einer Kontinuität der Entwicklung vom Barock bis zur Gegenwart und seine These von einem katholischen Patriotismus ab. Schließlich kam er zu der apodiktischen Feststellung, daß „eine Kontinuität nicht existiert; es ist notwendig, von der Diskontinuität auszugehen und in ihr den Ausgangspunkt aller Überlegungen über die tschechische Geschichte zu suchen“. Patočkas wenig überzeugende Position, daß es seit der nationalen Wiedergeburt ein neues tschechisches Volk gebe, das nicht der Nachfolger der vorangegangenen Gesellschaft sei, läßt sich nur aus der Situation erklären, aus der er diese Position bezog. An anderer Stelle formulierte Patočka seinen Standpunkt bei weitem nicht so radikal: „Entscheidend ist hier der Wille zur Zusammenarbeit an dem historisch geschaffenen und stets erneuerten Werk. Aus diesem Blickwinkel heraus betrachtet, verschwinden die falschen Fragen, welchen Sinn unsere nationale Existenz besitzt – es ist dies nicht

eine theoretische, sondern eine praktische Angelegenheit, eine Frage unseres Tuns.“ In diesem Punkte beobachte ich keinen Widerspruch zur Haltung von, beispielsweise, R. Kalivoda. Kalivoda sieht keine direkte Kontinuität zwischen der älteren und neueren Geschichte, ist aber dennoch der Meinung, daß „eine Kontinuität der Vergegenwärtigung des historischen Fakts [existiert – d. Übers.], die darin besteht, daß man diese Ansichten in die Gegenwart überträgt und daß man in der Gegenwart aus der Philosophie der tschechischen Geschichte eine politische Konzeption macht“. Nach einer solchen Betrachtung des Problems kommt natürlich die Frage an die Reihe, die Kohák stellte. Wenn wir die Faktizität der geschichtlichen Bestimmung annehmen, fragt er, „wie vermögen wir dann diese Bestimmung zu erfüllen?“ Diejenigen, die vor zwanzig Jahren über diese Angelegenheit stritten, verstanden unter der Bestimmung das Gleiche, wie das Schicksal, das dem tschechischen Volk bevorsteht. M. Kundera sah es als Notwendigkeit. V. Havel stellte ihm den Akt der Wahl entgegen, durch den wir unsere Zukunft schaffen. Kosík zufolge ist „die Geschichte, demnach auch die tschechische Geschichte, weder eine blinde Notwendigkeit noch ein Akt der Wahl“. Auf die Frage, wie dies zu verstehen ist, antwortet Černý mit dem Appell an den „Akt der menschlichen persönlichen Freiheit“. „Mit diesem Akt entscheide ich“, fährt Černý fort, „darüber, was ich mit der Geschichte und der Kultur und deren Sinn anfangen. Dieser Akt stellt dem sich entscheidenden Menschen die Aufgabe, die Geschichte und die Kultur durch seine Arbeit um neue, bisher unbekannte Werte zu erweitern, dies aber stets in Richtung ihrer vorherigen geschichtlichen Immanenz.“ Die künftige Entwicklung ist in der vergangenen als Möglichkeit enthalten.

Die Wurzeln dieser Übereinstimmung bezüglich Pluralität der Traditionen, ihrer durch Wahl und Entscheidung konstituierten Kontinuität, der Freiheit, gewisse Traditionen anzunehmen und andere zu übergeben, reichen gleichfalls in die Vergangenheit. Wir entdecken sie überall dort, wo wir auch auf andere Zeugnisse der Kohärenz des zeitgenössischen Diskurses trafen. Schon im Jahre 1929 schrieb E. Rádl, daß „der Sinn der tschechischen Geschichte keinen Abschluß findet. Er ist eigentlich etwas, was nicht existiert; er ist kein Teil der Welt – er ist etwas, was nicht ist, sondern sein soll; er ist ein Programm, das der selbständig denkende Tscheche angenommen hat in der Absicht, sein Volk nach bestem Wissen und Gewissen zu führen, nachdem er alle Programme, die im früheren Böhmen vorherrschten, geprüft hat“. In annähernd der gleichen Zeit erinnert ein Denker völlig anderer Veranlagung, K. Vorovka, daran, daß „den Sinn der tschechischen Geschichte bestimmen, heißt, zugleich für die Gegenwart zwischen gut und böse zu entscheiden und in der Vergangenheit das zu suchen, was unseren gegenwärtigen Aufgaben entspricht. Dieses Anknüpfen der Gegenwart [an die Vergangenheit – d. Übers.] muß allerdings zugleich ein Hinzufügen von etwas Neuem zu allem Bisherigen sein; sonst verfielen wir in den Fehler des Historismus.“

Ähnliche Gedanken, die man auch bei einer nur flüchtigen Sonde in den hiesigen wissenschaftlichen Diskurs in Fülle entdeckt, lenken unsere Aufmerksamkeit zu noch breiten Zusammenhängen. Wer auch nur grundlegende Kenntnisse über die Entwicklung des Denkens über die Geschichte in unserem Jahrhundert besitzt, erinnert sich bei der Lektüre solcher wie der o. g. Aussagen bezüglich des Sinns der Geschichte an einen Philosophen, der lange Jahre der Verachtung anheim gefallen war: Theodor

Lessing. Es ist sicher kein Zufall, daß seine Ansichten in der jüngeren Vergangenheit bei uns beachtenswerte Interpretationen fanden. Auch kein Zufall ist, daß zum Beispiel der überaus sachliche Literaturkritiker K. Krejčí bei seiner Apologie der Philosophie Masaryks die merkwürdige Formulierung prägte: „Wenn das Volk einen solchen Gedanken als seine Bestimmung annahm und ohne Rücksicht darauf, ob es bis zum heutigen Tag alles, was in der Vergangenheit existierte, diesem Gedanken unterordnete – sich zu dieser Vergangenheit bekennt, dann hat es sie bewußt weiterentwickelt. Auch wenn es historisch unbegründet wäre, für den heutigen Zustand und für die weitere nationale Existenz kann es wichtig sein. Das Volk muß in Richtung auf etwas leben. Wenn der Gedanke des Humanismus zum Sinn der tschechischen Geschichte wird, dann sollten wir ihn als Direktive für die Zukunft annehmen.“ Es findet sich so manches Pendant zu Vorovkas Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Beifügung von Neuem zum Bisherigen. Ein solches Pendant stellt zum Beispiel die Schlußfolgerung I. Fetschers dar, daß „die Weltgeschichte zur Zukunft hin offen ist. Nicht alles scheint uns bereits schicksalhaft festgelegt zu werden. Aus einer Unmenge von Willensentscheidungen einzelner Menschen webt sich ein Netz von Fatalitäten, das keiner so gewollt hat und zu dem doch der Wille eines jeden beitrug. Das Schicksal liegt weder ganz in unserer Hand, noch dürfen wir es dem heidnisch-blinden Fatum überlassen . . . Vom Standpunkt einer politischen Ethik ist es daher nicht gleichgültig, was für eine Geschichtsphilosophie man hat.“

So bestätigt jeder Blick über den eigenen Zaun hinweg, daß unser Denken kein toter Flußarm ohne Verbindung zum lebendigen Strom ist. Jeder dieser Blicke öffnet uns weitere Perspektiven, und das ohne die Gefahr oder die zweifelhafte Sicherheit, daß wir bereits bis zum letzten aller Horizonte schauen. Vorovkas Warnung vor dem Historismus genau wie Fetschers dahingehende Äußerung, daß die Geschichte nach vorn offen ist, lenken unsere Aufmerksamkeit auf die nüchternste Geschichtsphilosophie der Gegenwart; zum Autor der Offenen Gesellschaft und des Elends des Historismus, K. R. Popper. Zu dessen gemäßigtem und uns so vertraut klingendem noetischen Optimismus, daß „wir der Welt in dem Maße einen Sinn zuschreiben können, in dem sie den Rahmen bildet, in dem wir das Leben selbst gestalten können und in gewissem Maße auch gestalten“. Auch Poppers moralisches Pathos klingt uns nicht fremd: „Meiner Meinung nach hat es Sinn, wenn wir in die Geschichte etwas hineinbringen, nämlich unsere moralischen Ideen. Wir können der Geschichte einen Sinn eventuell aufzwingen . . . unsere Ideen sind Kräfte, die die Geschichte beeinflussen. Von der Geschichte können wir lernen, daß ein solches Einbringen ethischer Bedeutungen oder die Festlegung von Zielen nicht vergeblich sein muß.“ Die Erwähnung der Überzeugung Poppers diktiert uns nicht der Umstand, daß dieser österreichisch-englische Denker Masaryk einen der größten Kämpfer für die offene Gesellschaft genannt und Masaryks Tschechoslowakei als „offensichtlich einen der besten und demokratischsten Staaten, die je existierten,“ bezeichnet hat; sie ist auch nicht dadurch begründet, daß Pitharts Unterscheidung der exklusiven und inklusiven Auffassung von der Geschichte einige Berührungspunkte mit Poppers Offenheit aufweist. Ich wende mich am Ende meiner Erörterung Popper deshalb zu, weil dieser Philosoph in völliger Klarheit das formulierte, was die Historiker mitunter aussprechen, mitunter aber auch nur durchdenken.

Poppers unverhüllte These lautet, daß „die politische Geschichte keinen versteckten und erfassbaren Sinn besitzt und daß sich in ihr keine versteckten und erfassbaren Tendenzen [äußern – d. Übers.] ... was die Zukunft bringt, weiß ich nicht; und denen, die glauben, glaube ich nicht nicht.“ Der große zeitgenössische Schriftsteller und Historiker G. Mann sagt, daß „wir den Sinn der Geschichte nicht kennen und niemals kennen werden ... wenn man von mir die Bestimmung des Sinns der Geschichte fordert, muß ich als ehrlicher Mensch eine solche Aufgabe ablehnen, weil ich die Zukunft nicht kenne“. Und zum dritten darf ich den Sprecher eines anderen Bildungsmilieus und einer anderen Art des Philosophierens zitieren, R. Aron: „Wollen, daß die Geschichte nur einen einzigen Sinn besäße, heißt, den Menschen aufzurufen, seinen Charakter zu vergewaltigen und überhaupt das Leben dem Prinzip der Vernunft unterzuordnen. Im voraus Anspruch auf die Erkenntnis des endgültigen Sinns und der Wege der Erlösung zu erheben, heißt, eine historische Mythologie dorthin zu plazieren, wo eigentlich der krumme Pfad des Erkennens und Handelns sein Terrain hat. – Der Mensch entfremdet sich seinem menschlichen Wesen, gleich ob er auf die Suche nach dem letzten Wort verzichtet oder aber meint, daß er das letzte Wort schon kennt.“

Skepsis und Hoffnung, so klar ausgedrückt, waren bei uns unaussprechbar. Aus dem, was ich in meiner Studie ausführte, wird indes vielleicht deutlich, daß beides auch bei uns existiert. Wesentlich ist, daß Skepsis und Hoffnung für sich genommen die Bewegung des geschichtlichen Denkens und der Geschichtswissenschaft niemals aufgehalten haben. Eher umgekehrt, weil, wie I. Fetscher weise sagt: „Die Einsicht in die Unlösbarkeit eines Problems ist kein Argument für dessen Eliminierung, solange es sich um eine Frage handelt, die so unmittelbar unser Leben betrifft, wie die genannte.“ Auch für uns ist die Unlösbarkeit des Rätsels, worin der Sinn der tschechischen Geschichte besteht, kein Grund zu Resignation. Vor einhundert Jahren hat Masaryk auf diese Frage eine Antwort gegeben. Die Historiker haben Masaryks Antwort auf die Zuverlässigkeit dessen hin geprüft, was er selbst die historische Krücke seines philosophischen und politischen Programms nannte. Ihrer Meinung nach war Masaryks Antwort von allem Anfang an falsch. Der Wert des Masarykschen Programms als solches wurde von ihrem Urteil allerdings nicht berührt – auch wenn wir selbst, gemessen an seinen Ansprüchen, nicht bestanden haben. Es mag sein, daß neben Masaryk andere, richtigere und wirksamere Programme existieren. Seit der Zeit allerdings, in der mit Masaryk der Brennpunkt der persönlichen Ausstrahlung und das lebende Beispiel dieses Programms die Welt verließen, fand sich unter unseren Vätern und unter uns selbst lange niemand, der den Anforderungen entspräche, die zu erfüllen sind, wenn man vom Sinn der Geschichte spricht: „Anstatt nach dem inneren Sinn und Ziel der politischen Geschichte, müssen wir uns selbst fragen, welchen Zielen der Geschichte zu dienen dem Menschen würdig und zugleich möglich ist.“ Die zentralen Motive des lebendigen Nachdenkens über die Geschichte, so wie wir ihre Äußerungen in unseren Verhältnissen nach dem letzten Kriege verfolgt haben, d. h. die Äußerungen der Motive der Pluralität der geschichtlichen Bindung, der Kontinuität, die sich auf einen Akt der Auswahl, der Entscheidung und des Wählens stützt, tauchten schon bei Masaryk auf. Allerdings nicht als Frucht theoretischer Erwägungen und in Gestalt akademischer Sentenzen, sondern als Richtlinie für die praktische

Tat des Politikers, Kämpfers, Staatsmannes. Das, was am Ende des 19. Jahrhunderts eine unfruchtbare Spekulation und eine Vergewaltigung der Geschichte schien, erweist sich nach hundert Jahren als vollauf berechtigter Bestandteil des aktuellen historischen Diskurses: nicht die Überzeugung von einem konkreten Ziel und Sinn der Vergangenheit, sondern die Gewißheit, daß dieser Sinn stets aufs neue geschaffen werden muß.

Schreitet ein Historiker bis zu diesem Schluß vor, endet seine Rolle als Fachmann. Es endet jedoch nicht seine Rolle als Staatsbürger, nämlich an der Seite der Menschen der Tat zu stehen und der größtmöglichen Anzahl von Mitbürgern den Glauben einzupflanzen, daß die Verwirklichung möglicher und würdiger geschichtlicher Ziele für eine würdige Existenz unaufgebbar ist. Ihm fällt auch die Pflicht zu, die Befürchtungen zu zerstreuen, daß die Rückkehr zum Ausgangspunkt unserer Erwägungen bezüglich des Sinns der tschechischen Geschichte von einem Mangel an neuen Gedanken diktiert ist. Diese Befürchtungen zu zerstreuen, unternahmen mit unglaublich ähnlichen Worten zwei Denker, die, obwohl Zeitgenossen, einander nie begegnet sind, die aber beide am gleichen Orte intellektuell geformt wurden. Der erste, Jan Patočka, schrieb im Angesicht unserer gegenwärtigen Krise, daß „die Geschichte und die Gesellschaft überhaupt von solchen kurzen Zeitabschnitten der Heiterkeit und der Hoffnung leben.“ Der zweite ist eine Frau, die, entgegen dem Wunsche der Kirchenväter zu schweigen, ihre Stimme erhob – zwar nicht in der Kirche, wohl aber in der Philosophie. Die Botschaft Hannah Arendts lautet: „Die guten Sachen in der Geschichte sind gewöhnlich von sehr kurzer Dauer, haben aber dann einen entscheidenden Einfluß auf das, was viel später in langen Zeiten, die gar nicht sehr schön sind, geschieht. Denken Sie daran, wie kurz das wirklich klassische Zeitalter in Griechenland war und das wir sozusagen noch heute davon zehren.“*

Übersetzt von Henning Schlegel

* In tschechischer Sprache ist dieser Aufsatz in ČČH 88 (1990) 92–105 erschienen.