

Readers may redistribute this article to other individuals for noncommercial use, provided that the text and this note remain intact. This article may not be reprinted or redistributed for commercial use without prior written permission from the author. If you have any questions about permissions, please contact Klaus Nellen at IWM, Spittelauer Laende 3, A – 1090 Vienna, Fax +(431) 31358-30, e-mail <nellen@iwm.at>.

*Preferred Citation:* Novotný, Karel. *Geschichte Europas als Problem. Jan Patoockas doppeldeutiges Verhältnis zum Geist Europas.* In: *Extraordinary Times*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, Vol. 11: Vienna 2001



## **Geschichte Europas als Problem. Jan Patoockas doppeldeutiges Verhältnis zum Geist Europas<sup>1</sup>**

Karel Novotný

Als Patoocka am Anfang der 70er Jahre über die aktuelle Situation seiner Gegenwart reflektierte, kritisierte er einerseits einen Europozentrismus der Philosophie, den er sowohl in der Phänomenologie Edmund Husserls als auch im Marxismus fand, andererseits versuchte er eine Philosophie der Geschichte zu entwerfen, die jedoch durch ihren latenten Hegelianismus einen sogar expliziten Europozentrismus hervorbringt. Die beiden gegenläufigen Tendenzen kann man mit folgenden zwei Stellen belegen. Erstens: Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Ende der europäisch geprägten Geschichte, mit dem Ende, das zugleich einen Anfang vom neuen Zeitalter bedeutet, den er als „Nacheuropa“ bezeichnet, formuliert er folgende methodische Einsicht: „Wir haben kein anderes explizites Denken als das europäische, und gerade zu dem muss man sich extrem kritisch zu verhalten wissen, will man die Zukunft in ihren eigenen, eigentlichen Problemen sehen.“ Zweitens finden wir wenig später bei Patoocka eine lapidare These, deren Begründung er seine letzten

---

<sup>1</sup> Ich gehe von einem Referat aus, das ich unter dem Titel „Europa und Nach-Europa in der philosophischen Reflexion Jan Patoockas“ an der Konferenz *Phänomenologie und Politik* gehalten habe, die im April 2000 in Prag stattgefunden hat. Der Text sollte in den Akten dieser Konferenz erscheinen.

Schriften gewidmet hat: „Die Geschichte ist die Geschichte Europas, es gibt keine andere Geschichte.“<sup>2</sup>

Patocka spricht im zuerst genannten Kontext von einer neuen Situation, die er als eine „nach-europäische“ nennt, weil sie ihm offensichtlich einen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet, die er als eine europäisch geprägte Welt charakterisiert, wobei er hauptsächlich an das 19. Jahrhundert denkt. Die neue Situation stellt sich spätestens mit der neuen politischen Konstellation nach dem zweiten Krieg ein, doch wichtiger als die damalige Machtkonstellation scheint für die „nach-europäische“ Zeit die Globalisierung zu sein, die - wie wir heute noch deutlicher sehen können als Patocka – auf dem ganzen Planeten mit den neuen Technologien auch eine bestimmte Rationalität verbreitet und diese auch allen verschiedenen Kulturen aufzwingt. Daraus entstehen neue Probleme, die Patocka mit dem Begriff „Nacheuropa“ verbindet.

Ein Problem liegt zuerst einmal darin, dass man klären muss, ob die beiden Epochen wieder in der *einen* Geschichte linear aufeinander folgen oder ob der Bruch mit der alten Geschichte so grundsätzlich ist, dass von der einen Geschichte eben nicht mehr gesprochen werden kann und darf. Wenn das wirklich ein Bruch mit der alten Welt sein soll, dann muss eben das Neue *neu* gedacht werden. Nun ist es aber so, dass vom Hintergrund des vergangenen Denkens alle unsere Instrumente herkommen, so dass jedes Projekt eines Rahmens, in dem das Neue erfasst werden soll, an dem, was daran neu ist, unvermeidlich vorbeigehen würde. Das ist das Problem, das auch beide Thesen Patockas nicht nur widerspiegeln, sondern teilweise sogar explizit angehen.

\*

Die beiden erwähnten Thesen haben einen gemeinsamen Kern, nämlich die methodische Einsicht, dass wir eben kein anderes Denken als das europäische zur Verfügung haben und dass wir also nur in diesem Rahmen die Geschichte verstehen. Wenn es für dieses Denken eine Möglichkeit gibt, seine eigene Geschichte als europäische zu identifizieren, zu artikulieren, sie zu einem Wissen zu bringen, das eine bestimmte Auslegung der Tatsachen erlaubt, dann ist es naheliegend, dass dieses europäische Denken auch andere Weisen, eine Geschichte zu haben, bzw. nicht zu

---

<sup>2</sup> Jan Patocka, „Platón a Evropa“ (Vorlesung aus dem Jahre 1973), in: *Sebrané spisy Jana Patocky (Gesamtausgabe der Schriften J. Patockas)*, 2. Band: *Péče o duši*, II. Teil, hg. von I. Chvatík und P. Kouba, Praha 1999, S. 343.

haben, von seiner Perspektive aus beurteilen wird und dass es dabei natürlich eurozentrisch vorgehen wird, denn wie sollte es sonst vorgehen?

Edmund Husserl hat das methodologische Problem auf den Punkt gebracht, wenn er in einem seiner späten Manuskripte schrieb: „Ist nicht alles und jedes, was ich da über mögliche Weltanschauungen, Logiken, Erkenntnistheorien, vermeinte Welten irgendwelcher Menschen, Völker, Kulturen, Primitiver oder Nichtprimitiver aussage, erkenne, Auslegung in meinem eigenen Reich erkennbaren Seins, subjektives Ergebnis meiner Besinnung, meines Denkens, meiner ev. apodiktischen Wahrheit? ... Ist es danach nicht ein Unsinn, dass das Universum meiner Wahrheit und meines Seins mit dem Universum irgendwelcher Anderen, etwa primitiver, in unlöslichem Widerstreit stehen könnte, wenn doch diese primitiven und ihr Universum (nach allem, was ich darüber sagen kann) in meinem Universum enthalten sind?“<sup>3</sup> Diese Überlegung ist schlüssig, nachvollziehbar, logisch, und sie gilt um so mehr da, als wir es nicht mit irgendwelchen „Primitiven“ zu tun haben, sondern meistens mit den Anderen, die uns äußerlich nicht so entfernt sind und trotzdem anders sind und bleiben. Die Reflexion Husserls ist schlüssig, denn es ist doch normal, dass wir die Anderen aufgrund dessen, was uns verständlich ist, wahrnehmen.

Und trotzdem wird in dieser Logik, die den Anderen in die Sphäre des Eigenen einschließt und sich ihn dadurch zumindest teilweise, aber in dieser Hinsicht eben oft unangemessen aneignet, deutlich eine Gewalt gespürt. Das Eine assimiliert sich das Andere, das dadurch in seiner Andersheit neutralisiert, ja verdrängt wird. Das zeigt sich auch in der Fortsetzung der eben zitierten Stelle aus dem Nachlass Husserls: „Ist damit nicht die Möglichkeit für mich gegeben, nicht nur zu der Wahrheit fortschreitend zu kommen dessen, was sie selbst sind [die Anderen]... [sondern] auch die andere Möglichkeit für mich, ihre und meine wahrhaft Seienden, ihre und meine „Welt“ und vermeinte Welterkenntnis zu konfrontieren und eine Kritik zu vollziehen, also schließlich zu einer universalen endgültigen Wahrheit zu kommen, der gemäß die Primitivenwahrheit keine Wahrheit schlechthin mehr ist, sondern einer jener Typen seiender Umwelten ist, die schon in Mannigfaltigkeit zur Einheit eines menschlichen Lebens gehören, dann zur Einheit einer Heimat, und wiederum zur Einheit einer völkischen Welt mit vielen Heimaten etc., Heimwelten, in denen wahre Welt sich darstellt, und deren intentionale Einheit – Vernunftseinheit – diese Wahre ist.“<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A VII 9, Typoskriptseite 25f. Ich zitiere dieses Manuskript vom 6. November 1933, und erbitte die Erlaubnis dafür bei dem Direktor des Husserl-Archivs in Löwen.

<sup>4</sup> Ebd., S. 26f.

Im Falle des Europozentrismus geht es um einen bestimmten Rationalismus, wobei es natürlich sehr schwierig ist, diesen Rationalismus als einen exklusiv europäischen durch Wissenschaft und Technik zu definieren, gerade heute, wo die regionalen Unterschiede in dieser Hinsicht an Bedeutung verlieren. Trotzdem gibt es sicherlich gute Gründe, den Rationalismus zumindest historisch mit Europa zu verbinden und gerade Edmund Husserl ist es, der diesen spezifischen Charakter Europas als eines geschichtlichen und Geschichte stiftenden Gebildes deutlich formulierte und auch nicht scheute, diesen Charakter positiv zu betonen. Dieser Charakter hängt damit zusammen, was für ihn Philosophie, also das authentische, kritische Wissen bedeutet, das für das Leben verbindlich sein soll. Husserl ist davon überzeugt, dass das wahre Wissen universal ist und dass authentisches, echtes Leben diesen Charakter überall nur von der Ausrichtung auf solche Vernunft-Universalität bekommt.<sup>5</sup> Das Vorbild für diese - der Möglichkeit nach überall und für jedermann einleuchtende - Tendenz zur Wahrheit im Sinne einer rationalen Evidenz ist für Husserl die Philosophie, so wie sie sich in der Antike durch „die überschwängliche Idee einer universalen, auf das All des Seienden bezogenen Erkenntnis“<sup>6</sup> als Aufgabe konstituiert hat.

Seine Überzeugung, dass „das Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten in sich das Walten eines absoluten Sinnes“, nämlich einer Vernunftseinheit bekunden würde<sup>7</sup>, kommt aus der Tradition der europäischen Metaphysik: es gibt bei allen Menschen ein Prinzip des Wissens, die Vernunft, die sich überall zu entwickeln vermag.

\*

Patocka ist einer der Kritiker, die auf die fatalen Folgen dieses Konzeptes, das auch Husserl vertritt, hingewiesen haben. Ich zitiere dazu eine Stelle: „Das Europäische wird hier aus einer scheinbar „objektiven“ Warte, aufgrund seiner „allgemeinen Rationalität“ allen übrigen Auffassungen übergeordnet, seine höhere Geltung,

---

<sup>5</sup> Im Paragraph 5 seines letzten Werks über die Krisis der europäischen Wissenschaft sagt er eindeutig: „Überall ist wahres Sein ein ideales Ziel, eine Aufgabe der Episteme, der „Vernunft“, gegenübergestellt dem in der Doxa fraglos „selbstverständlichen“, bloß vermeinten Sein. Im Grunde kennt jedermann diesen auf sein wahres und echtes Menschentum bezogenen Unterschied, so wie ihm auch Wahrheit als Ziel, als Aufgabe schon in der Alltäglichkeit nicht fremd ist...“ Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Philosophie und transzendente Phänomenologie*, Hua VI, 11.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., S. 14.

seine Notwendigkeit gegenüber den Zufälligkeiten der sonstigen Menschheitsentwicklungen wird naiv supponiert, statt bewiesen zu werden. Auf *dieser* Grundlage ist keine Verständigung zwischen Menschenwelten, kein universaler menschlicher Kontakt zu erreichen, sondern nur eine Zerstörung der fundamentalen Menschlichkeiten durch eine generalisierte Entleerung des Weltgeheimnisses.“<sup>8</sup>

Mit dem Weltgeheimnis meint Patocka eine Komponente, die in jeder Lebenswelt, nicht nur in den so genannten „primitiven“, mythischen Lebenswelten, sondern sogar in unserer modernen wissenschaftlich-technischen und immer mehr technisierten Welt, auf gewisse Weise präsent ist: es ist eine „immer ungreifbare Komponente ... welche keine Doxa“, d. h. bloß subjektiv relative Meinung, „ist, sondern erst von der Doxa her als eine Hyper-doxa interpretiert wird“.<sup>9</sup> In unserer rationalistischen Zivilisation wird diese Komponente, die sonst meistens in der Form des Mythos lebendig war, systematisch bekämpft. Aus dieser Stellungnahme ergibt sich, dass einerseits von keiner Suprematie unserer Zivilisation gegenüber den mythischen Kulturen gesprochen werden kann, andererseits lässt sich nach Patocka sagen, dass unsere aktive Bekämpfung dieser Dimension der Lebenswelt durch wissenschaftliche Aufklärung, die Bekämpfung des Geheimnisses, „nichts als eine negative, unfruchtbare Bezeugung seiner paradoxen, abwesenden Gegenwart“ ist.<sup>10</sup>

Diese Art, unsere eigene Rationalität zu problematisieren, d. h. durch philosophische Argumente auf die Hintergründe des klaren und deutlichen Wissens hinzuweisen, die selber nicht durch ein solches positives Wissen einholbar sind, hält somit Patocka offensichtlich für gleichwertig mit anderen Zugängen zu dem, was sich dieser Rationalität entzieht, sei es im ethischen Handeln, im mythischen und religiösen Bereich oder in der Kunst. Daher kann man hier von der Nähe zu einem Modell sprechen, nach dem es sowohl synchronisch als auch diachronisch verschiedene Zugänge zu jener tieferen Dimension der Welt gäbe, die Patocka als Geheimnis bezeichnet. Als ein paradigmatischer Vertreter eines solchen Modells könnte Dilthey genannt werden, bei dem man etwa von einer Gleichursprünglichkeit verschiedener Weltanschauungen sprechen könnte, von denen zwar einige miteinander zusammenhängen, weil sie zu einer bestimmten Epoche gehören, die dann aber auch aufeinander nicht zurückführbar sind. Die verschiedenen geschichtlichen Zentren haben dann je eigenes Weltbild. Damit sind wir zurück bei dem anfangs skizzierten Problem der Einheit der Geschichte, bei der Frage: wie lässt sich über-

---

<sup>8</sup> Jan Patocka, „Die Selbstbesinnung Europas“, in: *Perspektiven der Philosophie* Bd. 20, 1994, S. 257.

<sup>9</sup> Ebd., 256.

<sup>10</sup> Ebd., 257.

haupt die Geschichte im Singular denken, wenn wir immer nur eine partikuläre Perspektive von innen haben?

\*

Diesem Problem nähert sich Patocka dort, wo er über die nach-europäische Zeit spricht, die durch das offene Auftreten der „Pluralität der unterschiedlichen geistigen Substanzen“, bzw. Traditionen charakterisiert ist. Neu ist die Situation nicht wegen der Existenz dieser Pluralität, die „gab es“ schon immer, neu ist sie dadurch, dass alle diese Traditionen durch die Universalität der wissenschaftlich-technischen Rationalität in engere Verbindung untereinander, aber auch in eine drängende Gefahr ihrer Gleichschaltung, bzw. einer direkten Unterdrückung gebracht werden. Patocka sieht die Gefahr des Europozentrismus nicht nur darin, dass Europa für diese, sagen wir kurz, technische Rationalität historisch verantwortlich ist, sondern die Gefahr des Europozentrismus bestünde darüber hinaus darin, mit denselben Mitteln die negative Wirkung dieser Rationalität wieder rückgängig machen zu wollen, egal ob vom alten Kontinent aus oder sonst woher. Das wäre eine innere Gefahr des Europozentrismus, dessen Grenzen zwar bereits anerkannt wurden, der aber weiterhin *faute de mieux* wirken will. Dazu bemerkt Patocka an einer Stelle seines Nachlasses: „Die europäische Reflexion ist nicht dazu bestimmt, die außereuropäische Reflexion überflüssig zu machen, sondern sie erst eigentlich einzuleiten und fruchtbar zu machen.“<sup>11</sup>

Das Problem könnte man allgemeiner so formulieren: die europäische Initiative für die Lösung der Probleme, welche die Empfänger der technischen Rationalität in den Außereuropäischen Gebieten haben, setzt voraus, dass wir den Rahmen kennen und besitzen, der uns erlauben würde, das Eigene und das Fremde aufeinander zu beziehen, d. h. synchronisch gesehen: das Europäische und das Außer-Europäische, diachronisch gesehen: das Europäische und Nach-Europäische ins Verhältnis zu setzen. Wiederum müssten wir also den allgemeinen Rahmen der *einen* Geschichte den anderen Traditionen anbieten, ja unterschieben, und damit mit anderen Mitteln dieselbe Politik fortsetzen, die früher ein ganz offener Imperialismus war. Wir müssten den logisch konsequenten aber trotzdem widersprüchlichen Schritt wiederholen, nämlich von uns aus, von unserer partikulären Perspektive einen Rahmen entwerfen, den wir für einen allgemeinen, ja universalen Rahmen ausgeben. Dass es

---

<sup>11</sup> Was Europa ist... (sechs Bruchstücke), in: Samisdat-Ausgabe der gesammelten Werke Jan Patockas, *Péce o dusi*, Band VI, S. 306. (ASSJP PD VI, 306.)

sich eben nicht nur um einen logischen Widerspruch handelt, wenn sich eine Partikularität für das Universale erklärt, sondern auch um eine Gewalt, die eine Gegengewalt hervorruft, das haben für Patocka spätestens die beiden Weltkriege des XX. Jahrhunderts auch empirisch bewiesen. Patocka erkennt die Sackgasse und spricht daher vom Ende Europas und von der nach-europäischen Epoche, in der eben die Expansion des alten Europas durch die Gegengewalt anderer Mächte immer deutlicher in einer - allerdings sehr fragilen - Balance an vielen Fronten gehalten wird. Ich will jetzt natürlich nicht diesen Faden verfolgen und auf die Probleme der internationalen Politik eingehen. Patockas Interesse war auf die geistigen Grundlagen unserer Zeit gerichtet und ich wollte nur ein methodologisches Problem aufgreifen, das damit verbunden ist, dass das Ende Europas ein neues Denken, eine neue geistige Grundlage fordert. Woher soll aber in Europa ein solches Denken kommen?

Eine Antwort ist ganz bestimmt plausibel: das neue Denken muss von der Berührung und Auseinandersetzung zwischen verschiedenen geistigen Substanzen und Kulturen kommen, solange sie eben lebendig uns gegenüber auftreten, wobei aber die innere Gefahr des Europozentrismus zu vermeiden ist; d.h. die Europäer im breiten Sinne des Wortes (die „europäisch Denkenden“) können und dürfen nicht anstelle der Anderen deren Probleme lösen oder auch nur den Prozeduren ihrer Lösung vorgreifen. Das heißt: dieses Neue kann man nicht vom grünen Tisch aus entwerfen, es muss am Ort der Berührung entstehen und sich erproben.<sup>12</sup>

Von dieser Einsicht kommt Patocka zurück zur Forderung einer europäischen Selbstbesinnung, als einer Art, wie man vielleicht erst den Raum unsererseits vorbereiten und öffnen kann, in dem wir uns mit den Anderen treffen können. Diese Selbstbesinnung betrifft unsere Mittel, wie die Geschlossenheit des europäischen rationalistisch-universalistischen Geistes zu brechen wäre. Mit der Geschlossenheit ist hier gemeint, dass dasjenige, was sich universalisiert, was sich überall verbreitet und sich alles andere assimiliert, schließlich kein Anderes gegenüber hat und somit in sich selbst verschlossen ist. Es ist daher legitim, dass hier nicht von Europa aus der Welt die Heilmittel gegen die Krankheiten, die mit dem europäisch geborenen Rationalismus verbunden sind, vorgeschrieben werden, sondern dass hier eine europäische kritische Selbstbesinnung vollzogen wird, die kritisch gegen ihre eigene Tradition und ihr Weiterwirken gerichtet wird. Von einer „kritischen Destruktion“ der eigenen Tradition ist aber noch nicht der Schritt zur Rechtfertigung der anfangs zitierten These Patockas einzusehen, nach der es eigentlich gar keine andere als die

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu P. Kouba, „Europa denken“, einleitendes Wort zur Konferenz *Phänomenologie und Politik*, die im April 2000 in Prag stattgefunden hat.

europäische Geschichte gibt. Diese These, die Patočka in seinen letzten Texten vertritt, bleibt europozentrisch und mit ihr erklärt Patočka bewusst seine Stellungnahme für einen Teil der Philosophie der alten Welt, von der er dabei eben vermutet, dass sie gerade verschwindet und deren weiteres Schicksal auf dieser Grundlage nicht mehr antizipiert werden kann und darf.

\*

Die Geschichtsphilosophie, die Patočka dann in seinem Spätwerk formuliert, ist ein Versuch, aus der historischen Besinnung auf die eigene Tradition, d.h. auf die europäische Epoche der Geschichte als eine Einheit, trotz des methodologischen Problems der Diskontinuität zwischen dem Europäischen und Nach-Europäischen gewisse Elemente zu gewinnen, die in seiner kritischen Destruktion dieser Tradition standhalten und die uns daher, seiner Meinung nach, auch auf dem Weg in die nach-europäische Zeit orientieren können. Darin bleibt er einem Anspruch treu, den er bereits in seinen allerersten Texten zur Geschichtsphilosophie an diese für ihn zentrale Disziplin stellte: die Geschichtsphilosophie ist eine persönliche, „schicksalhafte“ Denkart, die es nicht vermeiden kann, letzte Entscheidungen zu fällen.<sup>13</sup>

Die europäische Geschichte ist nach Patočka durch die Sorge für die Seele geprägt, durch die sich der Mensch immer wieder aus dem Verfall erhebt, in den ihn das Leben nach den bloß akzeptierten Werten gleichsam von sich aus bringt. Er kann sich dieser Tendenz jedoch stellen und seine wesentliche Freiheit realisieren. Die Erfahrung der Fraglichkeit der gegebenen Werte - ihrer Nichtigkeit - kann die Freiheit des Menschen dermaßen steigern, dass er sich in solchen Einbrüchen der Sinnlosigkeit zu einem Sinn von sich aus „aufrafft“, dem er selber - aus eigener Einsicht - zustimmen kann und den er daher als einen „absoluten Sinn“ zu verteidigen vermag.

Dieser Aufschwung der Individuen auf dem Hintergrund der Fraglichkeit und daher Diskontinuität des Sinnes scheint für Patočka die einzige Kontinuität und den einzigen Sinn der Geschichte auszumachen.<sup>14</sup> Das ist für ihn die Geschichte im

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu z. B. zwei Aufsätze aus der Mitte der 30er Jahren, die in: Jan Patočka, *Ketzerischen Essays über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1990, S. 318-345 publiziert wurden sowie den Aufsatz von F. Karfik *La philosophie de l'histoire et le problème de l'âge technique chez Jan Patočka*, in: *Etudes phénoménologiques XV* (1999), Nr. 29-30, S. 5-28.

<sup>14</sup> Die Geschichte sieht Patočka als „unumkehrbares Geschehen eines Freiheitserwachens (in Philosophie und Politik)“, „worin“ ihm „der „Sinn“ der Geschichte einzig sinnvoll zu bestehen scheint“. (Brief an L. Langrebe vom 20. 8. 1976.) Vgl. auch folgende Stelle: „Die Ge-



eigentlichen Sinne des Wortes, und wenn also etwas an dieser Geschichte immer noch lebendig sein soll, auch nach dem Ende Europas, dann kann es ohne eine solche Sorge für die Seele nicht geschehen. Die dafür nötige Anstrengung der Freiheit wird so zu einer Norm dafür, was es für Patocka heißt, eine Seele zu haben, geschichtlich zu sein. So sagt er das unmissverständlich in den *Ketzerischen Essays* selbst: „Geschichte und Freiheit gehen zusammen... Eine Geschichtsphilosophie ist wohl nur auf der Grundlage eines Freiheitsbegriffs möglich, der geschichtliche Mensch ist ein aus Freiheit und um willen der Freiheit existierender...“<sup>15</sup>

Die freie Sinngebung hat bei Patocka etwas Heroisches an sich, denn sie ist nach wie vor als Relation des Endlichen zum Unendlichen gedacht; eine Figur, die ihn zwar nicht unmittelbar mit einer Onto-Theologie verbindet, die aber trotzdem etwas „Metaphysisches“ postuliert, nämlich den absoluten Sinn des unendlichen Ganzen, dass das Geheimnis der Welt und darin alle Kulturen sozusagen gründet und trägt. „Dieses Geheimnis“, so schreibt Patocka im dritten Ketzerischen Essay, „ist es, das sich also in der Erschütterung des naiv angenommenen Sinnes ausspricht (gleich, ob es sich um den relativen der unmittelbaren Lebensbesorgung oder um den absoluten eines mythischen „bescheidenen“ Daseinssinnes handelt). So entsteht durch Erschütterung des naiven Sinns die Perspektive auf einen absoluten und doch nicht menschenexzentrischen Sinn, vorausgesetzt, dass der Mensch bereit ist, auf Sinnunmittelbarkeit zu verzichten und Sinn als Weg sich anzueignen.“<sup>16</sup>

Patocka sieht also das Problem der Diskontinuität zwischen der europäischen und nach-europäischen Zeit scharf genug, er sieht ein, dass diese Diskontinuität nicht durch die Mittel der europäischen Philosophie überbrückt werden kann. Denn er schreibt im Jahre 1970 klar: „Welch eine unermessliche Aufgabe wäre es aber, das gestern und das heute überblicken und analysieren zu wollen, eine Hypothese über ihren grundlegenden, bestimmenden Rahmen aufzustellen, sie an Fakten verifizieren und von daher vielleicht auch einen Ausblick auf das Morgen zu wagen! Dies wäre eine Aufgabe, die sowohl die gesamte Methodologie der zeitgenössischen Geschichte als auch die Grundzüge ihrer Ausführung implizieren würde. Es ist verständlich, dass wir an dieser Stelle nichts derartiges ... unternehmen können.“<sup>17</sup>

---

schichte ist ja nichts anderes als die Erschütterung des der Gewißheit einer vorgegebenen Sinnhaftigkeit. Sie hat keinen anderen Sinn und kein anderes Ziel.“ Jan Patocka, *Ketzerischen Essays über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1990, S. 144.

<sup>15</sup> Jan Patocka, „Vor-Geschichtliche Betrachtungen“ Auf deutsch verfaßte, letzte Version des ersten Ketzerischen Essay, Typoskript, S. 16.

<sup>16</sup> Jan Patocka, „Hat Geschichte einen Sinn?“ Auf deutsch verfaßte, letzte Version des ersten Ketzerischen Essay, Typoskript, S. 27.

<sup>17</sup> Jan Patocka, „Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit“, in: KE, S. 354.

Daher ist seine Konzentration auf die Frage nach der Geschichte Europas konsequent, zu der er in dieser Zeit ansetzt, und die kritische Selbstbesinnung auf die eigene Tradition via „Destruktion der Geschichtsmetaphysik“ ist ein legitimer Weg, wie man sich mit dem, was uns immer noch bestimmt, auseinandersetzen kann.

Das Resultat ist bei Patočka aber eine These über die Einheit der Geschichte Europas, mit der er sich stark identifiziert, bzw. von dieser These scheint er schließlich so überzeugt zu sein, dass er in dem, was er gefunden hat, die Geschichte als solche zu sehen scheint. Das „dynamische Neue“, das er durch die Analyse der Gegenwart in dem zuletzt zitierten Aufsatz von 1970 auf dem Wege einer „Gegenüberstellung mit der vorhergehenden Epoche“ erfassen wollte,<sup>18</sup> kippt in den darauf folgenden Jahren in ein Übertragen des Wesens der europäischen Geschichte auf die Bestimmung der Geschichte überhaupt um. So kann man seine These „Es gibt keine Geschichte als europäische.“ übersetzen: es gibt nur eine Art und Weise für den Menschen, geschichtlich zu sein: die Sorge für die Seele, die individuelle Verantwortung für den Sinn des Ganzen, der erst durch den Aufschwung aus dem Verfall zu entwerfen ist.

Das ist offenbar letztlich seine These, obwohl er am Ende des fünften Ketzerischen Essays selbstkritisch dazu bemerkt, dass möglicherweise seine Sichtweise falsch angesetzt ist, sofern sie von der Polarität Verfall/Aufschwung der Zivilisation ausgeht, obwohl es vielleicht eine „Zivilisation an sich“ nicht gibt. Die Frage ist nach dieser Bemerkung Patočkas, „ob der geschichtliche Mensch sich noch zur Geschichte bekennen will“. (KE, 145) Es ist uns nicht klar, was er mit dem letzteren Satz gemeint hat, sicherlich aber auch dies, dass wir für den geschichtlichen, d.h. freien und dieser Freiheit sich bewussten Menschen nicht entscheiden können, zu welcher Geschichte und zu welcher Geschichtlichkeit er sich bekennen wird. Die Geschichte, zu der Patočka sich bekennt, wird von der Sorge der individuellen Seele für die Überwindung des Verfalls her begriffen, wobei sich dieses Prinzip nicht nur auf die ganze Zivilisation ausbreitet, sondern auch als ein Prinzip der Zeit generalisiert wird, in dem aber, wie Patočka selber anerkannt hat, mehrere Zivilisationen und Kulturen sich begegnen und diesem oft konfliktgeladenen Begegnungen einen neuen Rahmen geben werden, für den das Prinzip des individuellen Aufschwungs aus der Sinnlosigkeit eine zu schmale Basis bietet: „den“ Geist, der nach dem Sinn des Seins sucht. Patočka scheint darin jedenfalls an Heideggers früherer Geschichtlichkeitsauffassung orientiert zu sein, nach der das den Sinn entwerfende Dasein immer noch ein Geschichte konstituierendes Subjekt bleibt.

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 353.

Während Patočka ganz offensichtlich mit Husserl und Heidegger den Ursprung der Geschichte suchte, der für uns immer noch verbindlich sein sollte und einen einheitsstiftenden Bogen ausmachen könnte, ist heute, bei Foucault z.B., dieser Weg, dieser Zugang, absichtlich vermieden.<sup>19</sup> Anstatt sich auf das Ursprüngliche zu konzentrieren, geht es darum, durch die „Entfaltung einer Streuung“ und „Dezentralisierung“ absichtlich und konsequent mit der Gefahr eines „transzendentalen Narzissmus“<sup>20</sup> zu kämpfen, die eben auch Patočka in der geschlossenen Seele des europozentrischen Denkens sieht, ohne dass auch er sie wirklich radikal durchbricht. Man kann sich nämlich die Frage stellen, ob Patočka mit seiner oben erwähnten Husserl-Kritik die Gefahr des Europozentrismus vermeidet. Denn, auch wenn sich das Transzendente, auf das die Philosophie Patočkas zurückgreifen will, nämlich das Geheimnis der Welt, essentiell dem Blick des Geistes entzieht, bleibt es eine europäisch geprägte, metaphysische Idee einer Grundlegung. Patočka sagt von seiner Husserl-Kritik: „Wir richten gegen die Lebensweltproblematik dieselbe Kritik, welche er [Husserl] selbst gegen die naturwissenschaftliche „wahre Welt“ richtet: dass sie ihre Grundlage vergessen hat. Solange diese allen verschiedenartigsten Menschheitsausformungen gemeinsame Grundlage nicht ausgegraben wird aus langer Vergessenheit, ist aber kein wirklicher Dialog zwischen Kulturen und Menschheiten möglich; denn statt auf das Gemeinsame wird im Gespräch vom Einzelspezifischen ausgegangen und dies für das Allgemeine ausgegeben.“<sup>21</sup> Das, was Patočka hier Husserl vorwirft, nämlich „dass er das Ideal der europäischen Ratio für die allgemeine Menschheitsentelechie ausgab“,<sup>22</sup> das begeht er selbst auf gewisse Weise auch, indem er eine Grundlage von allen Kulturen ausgraben will. Selbst die Grundlage unserer geistigen Geschichte entzieht sich aber – wie er später selber mit Heidegger im ersten Ketzerischen Essay formuliert – jedem solchen thematischen Ausgraben. Die Grundlage gibt es insofern nicht, als die Freiheit des Geistes, die eine solche Grundlage - sei sie natürliche Welt oder Sein genannt - transzendiert, „auf jene Durchsichtigkeit angewiesen ist, welche *ohne Verbergung nicht möglich ist*; und in jenem Sichentziehen ist die Zweideutigkeit der Freiheit gegründet, welche sich selbst entgehen, wie die ursprüngliche Wahrheit sich entziehen kann – und

---

<sup>19</sup> „Wenn die Philosophie Erinnerung oder Rückkehr des Ursprungs ist, kann das, was ich tue, in keinem Fall als Philosophie betrachtet werden.“ Michel Foucault, *Archeologie des Wissens*, übers. von U. Köppen, Frankfurt a. M. 1981, S. 293.

<sup>20</sup> Ebd., S. 289 ff.

<sup>21</sup> Jan Patočka, „Die Selbstbesinnung Europas“, in: *Perspektiven der Philosophie* Bd. 20, 1994, S. 273.

<sup>22</sup> Ebd.

sogar muss.“<sup>23</sup> Wie sind wir dann berechtigt von einer Grundlage aller Kulturen zu sprechen?

Patockas Geschichtsdenken bietet uns etwas mehr als Kritik von irreführenden Antworten, die die Geschichte und ihre Grundlage definitiv in den Griff nehmen wollten: es erinnert uns an die Notwendigkeit des Fragens, an die Notwendigkeit, sich einmal der Fraglichkeit der Welt auszusetzen, ihr nicht immer auszuweichen. Offen bleibt eben, ob die heutigen Menschen noch auf diese Weise fragen wollen, durch die sich Patocka zum alten Europa bekennt.

---

<sup>23</sup> Jan Patocka, „Vor-Geschichtliche Betrachtungen“ Auf deutsch verfaßte, letzte Version des ersten Ketzerischen Essay, Typoskript, S. 16.