

*A conference was held in Prague, Czech Republic, in November 2002 that was entitled "Issues Confronting the Post-European World" and that was dedicated to Jan Patočka (1907-1977). **The Organization of Phenomenological Organizations** was founded on that occasion. The following essay is published in celebration of that event.*

Essay 40

Patočka: der negative Platonismus und die Idee Europas



© Domenico Jervolino
Università degli Studi di Napoli
djervol@tin.it
Research Group Phenomenology and Hermeneutics

Abstract

This essay offers a general overview of the “a-subjective phenomenology” of Patočka, beginning from the formulation of “negative Platonism” which he uses in an unpublished text of the 1950s. The Platonism of Patočka is a negative Platonism because it does not affirm the reality of the ideas in a world that posits itself above our world. Rather, by Idea Patočka means that which allows us to see beyond the positive given and to relate ourselves to the world as an horizon that is the condition of the manifestation of the phenomena. We relate ourselves to this horizon only problematically, in as much as we are finite and historical beings, while the claim to possess the totality reduces the human and the world itself to a mere object capable of being manipulated and dominated. In the struggle against all attempts to reduce the human and the world to a mere thing, human life contains the potential of a life in the truth. This new humanism is the philosophical heritage of Europe: it means the task to exit from the tragic condition of contemporary humanity in the age of wars on a world-wide scale, and a post-bellum peace dominated by the same logic of war.

Jan Patočka, Schüler von Edmund Husserl und Freund von Eugen Fink, ist ein Denker, dessen Schicksal es war, zu einem Märtyrer zu werden. Er wurde zum Märtyrer für die Philosophie und den Kampf um die Menschenrechte, durch seinen aktiven politischen Widerstand und durch seinen Tod als Folge der Verhöre, denen er als Gründer und Wortführer der Bewegung Charta 77

The copyright on this text belongs to the author. The work is published here by permission of the author and can be cited as “Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web- Published at www.o-p-o.net, 2003.”

unterzogen wurde. Innerhalb der Phänomenologischen Bewegung zeichnet ihn sein besonderer politischer Sokratismus aus: sein Bestehen auf der Bedeutung der dialogisierenden Vernunft und ihrer unverzichtbaren Freiheit—ein Anspruch, der seine Valenz und philosophische Verankerung aus der Wiederaufnahme des Husserlschen Erbes gewinnt und, allgemeiner noch, sich der philosophischen Tradition eines zeitlos-idealen Platonismus verdankt, der charakterisiert ist durch die „Sorge für die Seele“ (epiméleia tes psychés). Damit ist eine Rückbesinnung auf wirkmächtige Momente des tschechischen Geisteslebens verbunden: von der hussitischen Häresie—bei Jan Hus mit der zwingenden Geltung des Gewissens, mit dem Feuertod als Konsequenz—über die kosmopolitische und ökumenische Pädagogik des Comenius und seine verzweifelte Hoffnung auf Frieden während der Religionskriege bis hin zu Masaryks Utopie einer aufgeklärten Demokratie. Die wiederaneignende Lektüre der Klassiker verbindet sich bei Patočka mit einer originalen phänomenologischen Annäherung an die Themen der natürlichen Welt, der zwischenmenschlichen Gemeinschaft und der Geschichte.

Getreu dem Radikalismus des Husserlschen Fragens, jenem stets erneuerten Ringen um den Sinn, das eine tragischen Grundierung in die offenkundige olympische Klarheit des phänomenologischen Blickes einzeichnet, führte der spätere Patočka mit seinem Vorschlag einer „asubjektiven Phänomenologie“ gleichwohl eine regelrechte Verkehrung von Husserls transzendentalen Subjektivismus herbei. Der phänomenologische Idealismus, der als absoluten Grund die transzendente Subjektivität annimmt, genügt dem ursprünglichen phänomenologischen Programm und seinem Anspruch auf Radikalität letztlich nicht. Denn es ist ja nicht ersichtlich, warum sich der grundlegende philosophische Akt der Epochē, in dem das antike thaumázein wiederauflebt, auf die bloße Weltlichkeit oder Objektivität beschränken und nicht vielmehr auch auf die Subjektivität erstrecken sollte.¹ Es geht nicht darum, ein Seiendes, dem alles erscheint (das Subjekt), gegenüber einem anderen Seienden (dem Objekt, dem Erscheinenden) zu privilegieren und in dem ersteren den transzendenten Ursprung des letzteren ausfindig zu machen, indem man dieses auf jenes zurückführt. Es gilt vielmehr, das Erscheinen als solches ans Licht zu bringen. Die Welt in ihrem Erscheinen, die Phänomenalität des Phänomens, ist das universale Apriori, die Bedingung der Möglichkeit nicht nur des Erscheinens einzelner Phänomene, sondern auch der Frage selbst nach dem Sinn seitens eines Seienden wie des Menschen, der befähigt ist, problematisch sich auf sich selbst sowie auf die Gesamtheit des Seienden als solchen zu beziehen und sich darin zum Problem zu werden. „Die Welt ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens des Realen, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit eines Seienden, das im Selbstbezug lebt und dadurch die Erscheinung als solche ermöglicht. So führt die Epochē mit einem Schlag

¹ Vgl. Patočka, „Epochē und Reduktion“, in: *Bewusst-sein*. Gerhard Funke zu eigen, hg. von A. J. Bucher et altera, Bonn: Bouvier 1975, 76-85; jetzt in: *Ausgewählte Schriften [AS] IV*, 415-423.

zum universalen Apriori, welches sowohl für das Reale als auch für das Erlebende den Ort des Erscheinens eröffnet. Sie ist aber kein Zugang zu einem absoluten Seinsboden; die Epochē taugt nicht für eine Wiederbelebung des Hegelschen Versuchs einer absoluten Reflexion.“²

Die Epochē identifiziert sich somit nicht mit der Reduktion auf die Immanenz des Bewusstseins; vielmehr ist sie—um eine Formulierung von Heidegger zu übernehmen—, jenes „Zurücktreten vor dem Seienden“ in seiner Totalität, das zugleich die Welt als den unser Dasein und unsere Bezugnahme auf eben diese Welt begründenden Horizont aufzeigt, als Ausübung einer wesentlich begrenzten Freiheit, als Suche nach einem keineswegs vorweg garantierten Sinn. In der Epochē manifestiert sich eine Negativität, der tiefgreifender ist als irgendein sprachlich-logischer Akt der Verneinung: das den Hintergrund des Erscheinens konstituierende Nichts. Die Annahme dieser Negativität konstituiert jenes Ausgesetztsein, welches das Leben des Geistes ausmacht. Und hier liegt auch der Grund für die von Patočka vorangetriebene Auseinandersetzung mit dem modernen Nihilismus—eine Auseinandersetzung, die von seinem Gesichtspunkt aus einen Weg auszuspähen sucht, der mit einer ethischen Lebensführung in der ihr eigenen Problematik zu einer Überwindung des Nihilismus zu führen vermag. Man gelangt so von der idealistischen Phänomenologie zu „einer Phänomenologie der wesenhaften Endlichkeit“,³ aber für Patočka geht es nicht so sehr um die Ersetzung eines phänomenologischen Systems durch ein anderes als eher um das Festhalten an der Einheit der Phänomenologie, die in ihren verschiedenen Formen Erforschung der Bewegung der Manifestation alles Seienden bleibt.⁴

Der Diskurs über die Methode der Phänomenologie verknüpft sich mit der Thematik der Krise der europäischen Kultur; auch sie ist bei Patočka phänomenologischer Herkunft, auch sie auf originelle Weise entwickelt im Zusammenhang einer „ketzerischen“ Reflexion über die Geschichte und einer Theorie der Grundbewegungen der Existenz. Es ist der problematische Weltbezug, der den Menschen aus der Vorgeschichte entlässt; die „natürliche Welt“ ist, wie Ricoeur bemerkt, für Patočka anders als für Husserl eher die vorgeschichtliche als die vorwissenschaftliche Welt.⁵ Und die Diagnose der Gegenwart als eines Zeitalters der Krise kreist nicht so sehr um die Frage einer Wiedergewinnung der menschheitlichen Bedeutung der Wissenschaften als um die Gefahr eines noch radikaleren Sinnverlusts und des Verfalls geradezu der Grundlagen eines vernünftigen Zusammenlebens der Menschen auf diesem Planeten.

Die von Patočka entwickelte Phänomenologie der menschlichen Existenz hebt als primäre Gegebenheit die leibliche und praktisch-soziale Natur der

² Ebd. 410 f.

³ Patočka, Nachwort zu: *Le monde naturel comme problème philosophique*, übers. von J. Daník und H. Declève, La Haye: Nijhoff 1976, 172 (AS I, 272).

⁴ Ebd. 179 (AS I, 280).

⁵ P. Ricoeur, Einleitung zu den *Ketzerischen Essays*, in AS II, 9 f.

Verfasstheit des Menschen hervor und gliedert deren Analyse anhand einer Leitlinie dreier fundamentaler Bewegungen, wobei der Begriff der Bewegung der Existenz, im Kontext einer philosophischen Anthropologie, eine Wiederaneignung des Aristotelischen Begriffs der *kinesis* voraussetzt, und er bezieht außerdem eine phänomenologischen Analyse der Zeitlichkeit und eine recht originelle, wenngleich etwas weniger erforschte Phänomenologie der Räumlichkeit mit ein.⁶

Am Anfang der drei fundamentalen Bewegungen des Menschenlebens steht für Patočka die Bewegung des Akzeptierens. Die Existenz ist nicht nur durch ein In-die-Welt-Geworfensein, sondern auch durch den Umstand charakterisiert, in Welt eingeführt und von ihr angenommen, in ihr eingewurzelt zu sein. Das, was für Dinge und Naturgegenstände eine bloße mechanische Anpassung ist, wird für den Menschen zu der Notwendigkeit eines Integriertseins in Gemeinschaft. Das alte Diktum des Anaximander besagt, dass die Menschenwesen „sich gegenseitig Recht tun und Unrecht ausmerzen“ (*didónai díken kaí tísin allélois adikían*). „Adikía“, so kommentiert Patočka, „ist nur jener primäre Schlüssel zu dem Verständnis, mit dem sich das Wesen zu dem ‚Blitz‘ der Individuation stellt, zum Eintritt ins All, und diese von ihm gefühlte *adikía* – Durchdringen, Einbruch—wird von den anderen wiedergutmacht, die es annehmen und die Welt für es zu jenem warmen und traulichen Herd machen, der die Erhaltung des Lebensfeuers bedeutet; die *adikía* wird zugleich wiedergutmacht von dem angenommenen Wesen—sie wird von ihm wiedergutmacht an allen, denen es sich anheim gibt, die es liebt, die es selbst ebenfalls akzeptiert.“⁷ Auf diese Weise wird von allem Anfang an eine Beziehung zum anderen eingeführt.

Dem Angenommensein folgt und entspricht die zweite Bewegung, die Bewegung der Selbstverteidigung, die zugleich Bewegung der Selbstaufgabe genannt werden könnte. Man kann den anderen nur annehmen, indem man sich selbst preisgibt, indem man für die Bedürfnisse des anderen nicht weniger sorgt als für die eigenen: indem man arbeitet. Die Arbeit ist dieses Verfügen über sich selbst und zugleich das Verfügen der anderen über uns—und dies hat seine Wurzeln im Leben selber, insoweit es fordert, verteidigt und weitergeführt zu werden. „Es ist nicht möglich, zu sein, d. h. jenen Einbruch in das Universum der individuierten Dinge zu vollziehen, ohne die Bewegung des Akzeptierens und der Selbstpreisgabe, *díke kaí tísis*. Sobald wir zu einem Glied in der Kette der Akzeptierungen werden, sind wir *eo ipso* auch potentielle Teilhaber an der

⁶ Vgl. Patočka, „Der Raum und seine Problematik“ (1960), 63-131. Dieser Text, mit den von Abrams in *Qu'est-ce la phénoménologie*, Grenoble: Millon 1988, 303-316 veröffentlichten Zusätzen, ist auch zu vergleichen mit den Ausführungen in *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (1965-1966), übers. von E. Abrams, Grenoble: Millon 1992, 179-224. Zu beiden Texten, in denen die Phänomenologie des Raums bedeutende Ausblicke auf die Probleme der Intersubjektivität und der Sprache eröffnet, vgl. auch M. Richir, „La communauté asubjective“, in: *Cahiers de philosophie*, 11-12, 1990, 163-191.

⁷ *Ketzerische Essays*, AS II, 53.

Arbeit; schon das Kind bereitet sich darauf vor, und diese Vorbereitung ist selbst schon beginnende Arbeit.“⁸

Diese beiden ersten Bewegungen der Existenz: in der Welt verwurzelt zu werden und sich zu verausgaben, um das Leben zu verteidigen und es fortbestehen zu lassen, stehen miteinander in Korrelation und sind charakteristisch für das Menschenwesen schon in seiner vorgeschichtlichen Phase. Doch der vorgeschichtliche Mensch hat ebenfalls bereits eine dunkle Ahnung von einer höheren und richtigeren Form der Existenz, die sich ihm wie in einer Art „ontologischer Metapher“ in den Formen des Mythos und des Heiligen darstellt. Auch diesem Menschen, soweit er eben schon Mensch ist, ist demnach die dritte Bewegung der Existenz vorgezeichnet: die Bewegung der Wahrheit, die Suche nach dem Sinn seiner selbst und der Welt. Dieses Ringen um den Sinn wird das eigentliche Thema der Geschichte, der Politik und der Philosophie für jene „griechische“ und hernach „europäische“ Menschheit, die Geschichte, Politik und Philosophie erfunden hat und in Patočkas Sicht eine universale Menschenform werden soll, und das nicht nur ideell.

Patočkas ketzerische Philosophie der Geschichte ist die Philosophie dieses Ringens, eines Ringens, das die Erfahrung der Durchquerung der Wüste der Sinnlosigkeit mit sich bringt, die Auseinandersetzung mit der umfassenden Erfahrung der modernen, in die Krise unseres Jahrhunderts mündenden Welt, deren konkrete Auswirkung „die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg“ sind, wie der Titel des letzten Kapitels der Ketzerischen Essais lautet. Dieses Ringen, welches das Leitmotiv der Geschichte ist, hat heute einen entscheidenden, kritischen Punkt erreicht. Im Zeitalter der Weltkriege, in dem auch die Episoden des Friedens zu einer Weiterführung des Krieges mit anderen Mitteln werden, droht die Menschlichkeit des Menschen, im Verlust der „Differenz“, zu einem manipulierbaren und mobilisierbaren Gegenstand zu verkommen. Das „Wesen der Technik“ erscheint hier als globale Bedrohung, die Millionen von Menschenleben mitsamt ihrem natürlichen Lebensraum zugrunde richtet und eine totalitäre und repressive Verfassung der Dinge bewirkt.⁹

Die schlimmen siebziger Jahre in Prag, der massive Widersinn des „real existierenden Sozialismus“ konnten für Patočka, „le philosophe-résistant“,¹⁰ und

⁸ Ebd. 54.

⁹ Vgl. die abschließenden Seiten der Ketzerischen Essais, ferner Patočkas Vortrag über „Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei E. Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei M. Heidegger“, gehalten 1973 auf dem Weltkongress für Philosophie in Varna. Hiervon gibt es zwei Versionen: die eine, von Abrams ins Französische übertragen, in *Liberté et sacrifice*, Grenoble: Millon 1990, 269-275, auf den Seiten 277-324 gefolgt von „Das Zeitalter der Technik“, Aufzeichnung eines Beitrags zu einem 1973 in Prag veranstalteten Seminar; und eine zweite, überarbeitete Version, erschienen auf deutsch in AS IV, 330-359, und auf französisch in einer von Abrams besorgten Übersetzung im oben genannten Bd. von *Cahiers de Philosophie*, 11-39.

¹⁰ „Jan Patočka, le philosophe résistant“ ist der Titel eines Artikels von Ricoeur, veröffentlicht zum Tod des Philosophen in *Le monde* vom 15.3.1977, wiederabgedruckt in: Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, Paris: Seuil 1991, 69-73.

für sein ketzerisches Philosophieren gewiss nicht Anlass für eine optimistische Sichtweise sein. Aber die ethische Grundstimmung von Patočka Philosophieren ist nicht der Pessimismus der Diagnose, sondern die verzweifelte Hoffnung des Widerstehens, die sich zwischen den Opfern der Unterdrückung herstellende Solidarität. Die Erfahrung der „Front“ nähert in den Kriegen unseres Jahrhunderts die Frontkämpfer der gegnerischen Lager einander, die ein und demselben Gemetzel ausgesetzt sind, in einer Zeit der „Nacht“, beherrscht vom Heraklitischen Prinzip des Polemos, des Vaters und Herrn aller Dinge (Fragm. 53). Patočka entwirft hier eine „Phänomenologie der Nacht“ eher als eine solche des „Geistes“;¹¹ wobei die Nacht zur Bedingung wird für die Erfahrung eines Widerstands des Geistes in der Bereitschaft zum äußersten Opfer, zum Sinnbild für einen Nihilismus, den es in einer Ethik des Widerstands und eines Kampfes um den Sinn zu durchlaufen und überwinden gilt.

Patočkas Philosophie ist also ketzerisch hinsichtlich der bestehenden Gewalt, der Totalitarismen des vergangenen Jahrhunderts, der dogmatischen Orthodoxien jeden Schlags, der unwahren Aufklärung der Gewalt des „Tages“ einer in Kriegszustand befindlichen Welt. Es ist die Solidarität zwischen jenen, die durch eine solche Erfahrung aufgerüttelt worden sind, eine „Solidarität der Erschütterten“, die einen ethisch-politischen Ausweg aus der Menschheitskrise unserer Zeit weisen kann, wobei Patočka den antiken Begriff der „Sorge für die Seele“ wiederbelebt. Während also für Heidegger in einer vom Wesen der Technik beherrschten Welt „nur noch ein Gott uns retten kann“, kommt für Patočka die Hilfe auf dem Weg eines ethischen Widerstands mit der Bereitschaft zum äußersten Opfer.

„Negativer Platonismus“ ist die Formel, die Patočka in einer Schrift aus den fünfziger Jahren zur Bestimmung seiner Haltung selbst geprägt hat,¹² und „Platon und Europa“ ist das Thema eines seiner letzten Seminare, 1973 in Prag gehalten und dem internationalen Publikum bekannt geworden durch die französische Übersetzung von Erika Abrams.¹³ Diese Nähe zwischen dem sokratisch-platonischen Erbe und dem Versuch, eine Antwort auf die Krise der europäischen Kultur anzubieten, begegnet in zahlreichen weiteren Schriften wieder, die im ersten Band der tschechischen Gesammelten Werke unter dem Titel „Sorge für die Seele“¹⁴ zusammengestellt sind; ferner im zweiten Band der deutschen Ausgabe der Ausgewählten Schriften, die unter anderem ein langes, auf deutsch verfasstes Manuskript enthalten, das von den Herausgebern mit

¹¹ Vgl. H. Declève, „Le mythe de l’Homme-Dieu“, in: Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique, hg. von E. Tassin und M. Richir, Grenoble: Millon 1992, 121-164, bes. 136-137. Declève gibt eine umfassende Interpretation von Patočkas Denken und schlägt, von Patočka ausgehend, eine faszinierende Synthese von heraklitischen und christlichen Motiven vor, wobei er auf den Begriff einer Gemeinschaft aufbaut als von „jenen, die sich durch Verzicht und Ergebenheit verstehen und die eine einzige Gemeinschaft bilden, indem sie es ablehnen, gesonderte Zentren zu sein“.

¹² „Negativer Platonismus“, in AS II, 389-431.

¹³ Platon et l’Europe, übers. von E. Abrams, Lagrasse: Verdier 1983.

¹⁴ Vgl. Peče o duši, Bd. I, hg. von I. Chvatík und P. Kouba, Praha: OIKOYMENH 1996.

„Europa und Nacheuropa“ überschrieben wurde und offensichtlich mit dem Prager Seminar in Zusammenhang steht.¹⁵ Abrams erblickt darin das Projekt eines umfangreichen, nie ausgeführten Werkes: Das Ganze sollte den Themen Wahrheit, Subjekt, Natur und Geschichte gewidmet sein, und der Essay über den negativen Platonismus aus den fünfziger Jahren hätte den ersten von insgesamt acht Teilen darstellen sollen. Es existiert davon jedoch nur ein auf tschechisch verfasstes Fragment des achten Teiles, „Die Überzivilisation und ihr interner Konflikt“, ebenfalls von Abrams ins Französische übersetzt.¹⁶

Dass die Themen seiner späten Meditation Patočka über eine beträchtliche Zeit hin beschäftigt haben, wird bei der Lektüre aller dieser Texte unmittelbar einsichtig. Einige davon reichen bis in die dreißiger Jahre und also bis in die Jugendzeit des Autors zurück und bezeugen eine grundsätzliche Kontinuität in der Art und Weise, wie Patočka das Ethos des Philosophierens versteht: Er stellt dem Sichausliefern an das „Weltliche“ ein Engagement für die Wahrheit entgegen, das bis hin zur heroischen Selbstaufopferung führen kann.

„Negativer Platonismus“, „Sorge für die Seele“ und „europäisches Erbe“ sind für Patočka miteinander zusammenhängende Begriffe. Die Seele ist die Fähigkeit des Menschen, für die Wahrheit zu existieren. Da der Mensch zwischen dem Phänomen und dem bloßen, schlichten Seienden steht, hat er, indem er sich hinab auf die Stufe des schlicht Seienden begibt, die Möglichkeit zu kapitulieren oder aber sich zu verwirklichen als Wesen für die Freiheit, als Wesen für das Phänomen. Das ist ja die Idee, die nicht nur die klassische griechische Philosophie, sondern nach Patočka auch Europa und unsere gesamte Geschichte prägt. Die Geschichte Europas ist für ihn zumindest bis ins 15. Jahrhundert zurück ganz wesentlich die Geschichte von Versuchen, die Sorge für die Seele zu verwirklichen. Doch auch die ganze Geschichte des christlichen Europa begreift Patočka in der sokratisch-platonischen Kategorie der Sorge für die Seele, und das Christentum kann—mit einer freilich anderen, positiveren Bewertung als bei Nietzsche—als „Platonismus für das Volk“ betrachtet werden.

Der Untertitel des schon erwähnten Essays über den „negativen Platonismus“ lautet „Von Ursprung, Problematik und Untergang der Metaphysik und von der Frage, ob die Philosophie sie überleben kann“. Seit ihrer Begründung durch Platon wurde Metaphysik in Frage gestellt. Was der Kritik unterzogen wird, ist—von ältesten Infragestellungen bis zu denen der Sprachanalyse unserer Zeit—der Anspruch auf einen positiven Inhalt, die Setzung einer transzendenten, substantiellen Wirklichkeit. Für Patočka hingegen besagt die der Metaphysik zugrundeliegende Grunderfahrung die Erfahrung von Freiheit; sie setzt nicht ein Substrat voraus, sondern besteht wesentlich aus Negativität, beruht auf Distanzierung, der Überwindung jeglicher Gegenständlichkeit.¹⁷ Auch die Sprache—von der ausgehend der Neopositivismus seine die Sinnlosigkeit metaphysischer Sätze behauptende

¹⁵ AS II, 207-287.

¹⁶ „La civilisation et son conflit interne“, in: Liberté et sacrifice, 99-177.

¹⁷ „Negativer Platonismus“, a.a.O., 417.

Kritik formuliert—setzt ihrerseits den zeitlichen Horizont menschlicher Erfahrung voraus und folglich die jedem Aspekt des Lebens eigene Gefahr, ins Nichts zu entschwinden; dieser Gefahr widersetzt sich die Fixierung durch das Erinnerung bewahrende Gedächtnis. Im zeitlichen Horizont menschlicher Erfahrung ist die Angewiesenheit des Lebens auf die Dinge immer auch mit „einer Distanz zu den Dingen“¹⁸ verbunden. Von dieser Erfahrung der Freiheit ausgehend, unternimmt Patočka den Versuch einer nichtmetaphysischen Interpretation des Platonischen Themas der Separatheit der Ideen, des chorismós, wobei er diesen als alte Bezeichnung für „Differenz“ versteht.¹⁹

Sind die Idee als eine „Verkürzung“ des chorismós und dieser als Symbol der Freiheit verstanden, darf gesagt werden, dass die Philosophie insgesamt auf dem Begriff der Idee beruht. Die Platonische Idee hat aber, wie Patočka schreibt, zwei Gesichter: einerseits ist sie absoluter Gegenstand, Gestalt an sich, dasjenige, was gesehen wird; andererseits ist sie dasjenige, was zu sehen gestattet. Nicht Sehen im rein instinktiv-sensuellen Sinn, das Mensch und Tier gemeinsam ist, sondern Sehen in einer geistigen Bedeutung, die uns zu sagen erlaubt, dass wir in dem, was uns vorgelegt wird, mehr wahrnehmen, als es dasjenige ist, was uns unmittelbar gegeben wird. Dieses Mehr ist aber das, was uns zu geschichtlichen Wesen macht, die der Zeitlichkeit unterstehen und die von ihnen bewohnte Welt verändern dank jenes Vermögens der Distanzierung vom Gegebenen, welches Vermögen die Kraft der Idee selber ist. Weit davon entfernt, Gegenstand an sich zu sein, ist die Idee nur Ursprung und Quelle aller menschlichen Vergegenständlichung. Sie ist etwas prinzipiell Inexistentes, ein Nichtseiendes—sprachlich vielleicht als relationaler Begriff zu bestimmen—, das sich aber in einer tieferen Dimension als jene Kraft des Negativen darstellt, die unser Leben zu einem menschlichen Leben werden lässt; die im Schoße der Totalität ruht, und nie über ihr, wie von jeder positiven Metaphysik gefordert. Sie, die weder Gegenstand noch Begriff ist, die also weder nach dem Konzept des Ontologismus eines Malebranche oder Rosmini noch nach der Hegelschen Begriffsdiagnostik gedacht werden kann, erweist sich uns als Nichtseiendes, wenn wir uns auf die Ebene der endlichen und objektivierbaren Wesen als auf die einzige und wahre beschränken. Sie ist aber noch weit mehr das, von wo aus unser Leben als das von endlichen, der Wahrheit des Seins gegenüber offenen geistigen Wesen fortschreitet.

Aus dieser in den fünfziger Jahren entstandenen Schrift Patočkas lässt sich eine Art vibrierende intellektuelle Mystik herauslesen. Steht am Anfang der technisch-naturwissenschaftlichen Utopie der totalen Herrschaft des Menschen über die Welt der „positive“ Platonismus, so profiliert sich hier ein „negativer“ Platonismus als eine Philosophie der Endlichkeit, welche die Würde des Menschen an den Tag bringt, ebenso aber auch seine Beschränkung; die nicht vorgibt, einen Universalschlüssel zum Reich des Wissens zu besitzen, und die auch nicht das Arbeitsfeld der Wissenschaften usurpieren will; die vielmehr

¹⁸ Ebd. 412.

¹⁹ Vgl. ebd. 420 ff.

deren Sonderleistung respektiert und dabei lediglich darüber wacht, dass hier nicht ungehörlicherweise eine neue Metaphysik entsteht. Es ist eine zugleich arme und reiche Philosophie, weil sie sich im Grunde nur über einen einzigen Sacherverhalt im Klaren ist: über den „misslichen“ Standpunkt des Philosophierens, der ganz kantianisch „weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird“,²⁰ ohne den aber der seiner Geschichtlichkeit bewusste Mensch nicht auskommen kann: Er ist außerstande, auf die Suche nach einer Wahrheit zu verzichten, die nicht nur relativ und „weltlich“ ist, wie unmöglich es auch sein mag, sie inhaltlich positiv zu bestimmen.²¹

In Patočkas spätestem Denken stößt man auf eine ganz ähnliche Orientierung. Die „Kraft der Idee“, die uns über das bloß Gegebene hinaussehen lässt, begegnet hier als die Öffnung der Welt, die die Phänomenalität des Phänomens ermöglicht; ihr Vermögen zur Negation und Distanzierung hinsichtlich des Wirklichen als bloßer Objektivität wird erneut im philosophischen Akt der Epochē wirksam; die Suche nach einer nicht weltlichen Wahrheit konkretisiert sich in der Bewegung des Transzendierens über die Einzelwesen hinaus auf jenen Horizont hin, der sie zusammenschließt und die problematische Bezugnahme des Menschen auf Totalität ermöglicht.

Der Begriff der „natürlichen Welt“, der vierzig Jahre vorher die Aufmerksamkeit des jungen Gelehrten auf sich gezogen hatte, erweist sich nunmehr als zutiefst verändert. Es ist nicht eine ursprüngliche, der Intuition anheim gestellte Welt, auf welche die Konstruktionen der Wissenschaften zurückzuführen wären, kein separater Bereich des Seins; es ist vielmehr eine Ordnung, an die man sich zum Verständnis der „Stellung des Menschen im Kosmos“ halten muss,²² es ist die Welt der Praxis und der Praktiken, die sich in den verschiedenen Bewegungen der Existenz artikuliert. Das menschliche Leben enthält in allen seinen Formen den Keim zu einem Leben in der Wahrheit, einer endlichen Wahrheit, was nicht relative Wahrheit besagt, sondern eine Wahrheit, die ständig wiederzugewinnen ist im täglichen Kampf gegen alle Versuche, den Menschen einzuschränken auf „ein Stück Lava auf dem Mond“.²³

Es ist bezeichnend, dass diese Worte, mit denen der späte Patočka seine Reflexion über die These des frühen abschließt, nach Verlauf von vierzig Jahren und kurz vor seinem heroischen Tod, ein implizites Zitat Fichtes darstellen.²⁴ Man ist versucht zu sagen, dass der radikalen Kritik am theoretischen Idealismus, wie sie in der asubjektiven Phänomenologie entwickelt ist, die energische Wiederaufnahme eines moralischen Idealismus entspricht. Der

²⁰ I. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in: Werke (Akademieausgabe), Bd. IV, Berlin 1911, 425.

²¹ Nachwort zu *Le monde naturel...*, a.a.O., 181 (AS I, 283).

²² Ebd. 179 (AS I, 281). Hier finden wir eine Anspielung auf das Buch von M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.

²³ Nachwort zu *Le monde naturel...*, a.a.O., 181 (AS I, 181; 283).

²⁴ Vgl. Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre, in: G. A., I. 2, 326, Anmerkung.

Mensch darf nicht zu einem Ding verkommen, zu einem manipulierbaren Objekt, zu einem Brocken Mondgestein. Auf dem Spiele steht die „nächtliche“ Verteidigung der Menschlichkeit gegen den falschen Rationalismus der Mächte des „Tages“ einer instrumentalen Vernunft, dienstbar gemacht den offenen oder verschleierte Totalitarismen im Jahrhundert der Weltkriege und des Friedens als Fortsetzung des Kriegs. Und es geht dabei auch um die Fortführung jener Existenzweise, die man seit den Griechen als Philosophie bezeichnet: eine der möglichen Formen, in denen sich die einem jeden Menschen eigene Suche nach der Wahrheit verwirklicht.

Keineswegs darf man vergessen, dass der Gegenstand von Patočkas Kritik dasjenige betrifft, was er seit den fünfziger Jahren „Überzivilisation“ nannte und in engstem Zusammenhang mit der Modernität oder dem Zeitalter der Technik steht. Bei der Überzivilisation stellt Patočka zwei einander widerstreitende Tendenzen fest, eine gemäßigte und eine radikale.²⁵ Mit seinem gigantischen Vorhaben einer totalen Rationalisierung ist der Kommunismus des 20. Jahrhunderts eine der Ausformungen einer radikalen Richtung, während der Liberalismus eine gemäßigte Linie verfolgt. Die Krise der europäischen Kultur entsteht jedenfalls—and nur so ist sie zu begreifen—in einem globalen Rahmen, und sie verlangt eine ebenso globale und epochale Lösung. Patočka glaubt nicht etwa, eine solche anbieten zu können. Aber man darf gewiss ausschließen, dass für ihn eine Lösung in der Rückkehr in eine prämoderne Vergangenheit bestehen könnte oder in einer Restauration überkommener Werte. Es gilt, den Grund zu legen für eine neue Epochē der Geschichte und für eine posteuropäische Menschheit. Der von Patočka vorgezeichnete Weg scheint in diese Richtung zu führen: Europa reflektiert über sich und die eigene Krise, findet zu den eigenen Wurzeln zurück und vermag so die verkehrte Ausbreitung der Überzivilisation des technischen Zeitalters über die ganze Welt—eine Entwicklung, die ja im Gange ist—zu korrigieren. Damit bereitet es eine posteuropäische Menschheit vor: einen neuen Universalismus, der aus der Begegnung der verschiedensten Kulturen resultieren kann.

In einem auf deutsch verfassten Manuskript der siebziger Jahre, von Erika Abrams in *Liberté et sacrifice* unter dem Titel „Réflexions sur l'Europe“²⁶ veröffentlicht, hebt Patočka die Bedeutung des Husserlschen Versuchs einer Reflexion über die Krisis hervor, betont dabei aber auch, dass in der durch den Zweiten Weltkrieg entstandenen Situation die Weiterführung dieser Erörterung eine noch unerfüllte Aufgabe sei. Es handelt sich hier um eine für die Herausbildung einer posteuropäischen Menschheit entscheidende Frage.

Husserls Lebenswelt ist ein Begriff von Welt, der abstrakt bleibt, insofern es in der Geschichte mehr als nur eine Lebenswelt gibt. Wichtiger als jede einzelne davon ist die als Totalität verstandene Welt, die alle historischen Welten umfasst und durchdringt. Ich brauche hier nicht auf die Nähe von Patočka zu Fink hinzuweisen. Um in diese Dimension vorzudringen, ist die

²⁵ Siehe „La civilisation et son conflit interne“, a.a.O., 109 ff.

²⁶ Vgl. *Liberté et sacrifice*, a.a.O., 181-213.

Überwindung eines jeden Eurozentrismus erforderlich, auch jenes, den Husserl auf vornehme Art vertrat. Patočka geht so weit, von einem Fluch des europäischen Geistes zu sprechen, der darin besteht, dass er keinen Zugang zu jenen Dingen findet, bei denen er Zuflucht suchen möchte; dass er in sich selbst verstrickt bleibt da, wo er sich in seinen Bewegungen frei fühlt; dass er im Vollgefühl seiner selbst die anderen nicht mehr zu verstehen vermag und zuletzt nicht einmal mehr sich selbst versteht. Er hat eine Unzahl von Instrumenten entwickelt, die für eine Beherrschung der Welt förderlich sind, die aber sämtlich in gleicher Weise den Zwecken der Selbstzerstörung dienen.

„Die technische Vernunft“—schrieb Patočka 1969 in seinem Vortrag über „Die geistigen Grundlagen des Lebens in unserer Zeit“—„bietet uns ungewöhnliche Mittel sowohl zur Erhaltung des Lebens als auch zu seiner Vernichtung; da diese Vernunft allerdings nur eine vermittelnde Instanz ist, kann von ihr keine Lösung erwartet werden...“²⁷ Es könnten keine Prophezeiungen für die Zukunft gegeben, sondern nur eine tiefgreifende Erneuerung erhofft werden, die—und hier zitiert Patočka den tschechischen Dichter und Maler Čapek—durch die Anstrengung von Menschen möglich sein wird, die ihren eigenen inneren Schwerpunkt gefunden haben: das heißt von Menschen mit Seele. „Ein Mensch mit Seele ist jedoch derjenige, der nicht nur Verständnis für die Bedürfnisse des anderen hat, für seine offenkundige Not; den Menschen mit Seele beschäftigt auch das Geheimnis des Wesens aller Dinge. Nicht die skeptische Toleranz, die ein Resultat der Neutralisierung dessen zu sein pflegt, womit das Wesen der Menschheit wesentlich verbunden ist, sondern die Einsicht, daß alle uns zur Verfügung stehenden Schlüssel nicht ausreichen, um den uns entegentretenden Reichtum des Seins zu erschließen, könnte vielleicht zum Verständnis jener Pluralität geschichtlicher Momente führen, die etwas durchaus Wesentliches darstellt, etwas, das aus der Tiefe unserer Existenz ans Licht gebracht wurde, und die als der bedeutendste Vorbote jener Geschichtsperiode angesehen werden muss, die wir wohl schon betreten haben.“²⁸

Translated from Italian into German by Elmar Bergmann.

²⁷ AS II, 377.

²⁸ Ebd. 378.