

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.

Die ketzerische Auffassung des europäischen Erbes in den späten Essais Jan Patočkas

© Ivan Chvatik

chvatik@cts.cuni.cz

Jan-Patočka-Archiv und Zentrum für Phänomenologische Forschung, Prag

www.cfb.cuni.cz

www.cts.cuni.cz

In dem vorliegenden kurzen Aufsatz mache ich es mir nicht zur Aufgabe, den gesamten „ketzerischen“ Nachlaß Jan Patočkas erschöpfend zu behandeln. Ich möchte nur versuchen, mir seinen wesentlichen Kerngedanken klar zu machen. Was ließ, Patočka zufolge, Europa erst zum eigentlichen Europa werden, und worin besteht das Erbe Europas, das es der Welt mit dem, wie Patočka auch konstatiert, eigenen, sich mit den zwei Weltkriegen beschließenden Untergang hinterlassen hat? Was sollte Europa von sich selbst bewahren, wenn es, wie es heute scheint, wieder ein respektabler Akteur im allgemeinen Weltgeschehen sein will? Gibt es etwas, das die globalisierte Welt vom alten Europa übernehmen sollte, bzw. was sollte sie vermeiden, wenn sie nicht will, daß die Geschichte ein Ende findet und sich der totale Verfall einstellt?

Nach Patočka beginnt die Geschichte mit der Erschütterung. In der sog. vor-geschichtlichen Zeit löst sich allmählich die Geschlossenheit jener alten mythischen Welt auf, in der der Mensch in „der Selbstverständlichkeit des akzeptierten Sinnes“ (KE 37),¹ d. h. eines gegebenen und fraglos übernommenen, eines „zwar bescheidenen, aber zuverlässigen Sinnes“ (KE 35) lebt. Eine solche mythische Welt, sagt Patočka, „hat Sinn, d. h. Verständlichkeit dadurch, daß es Mächte, Dämonisches, Götter gibt, die über den Menschen stehen, ihn beherrschen und über ihn entscheiden“ (KE 35). Sie ist „die Welt vor der Entdeckung ihrer Fraglichkeit..., eine Welt, in der die Verborgenheit als solche nicht erfahren ist“ (KE 34/35). Zwar findet sich in ihr viel Rätselhaftes, es gibt in ihr aber keine Möglichkeit zur Frage: „... denn das Fragen

¹ Jan Patočka, *Vor-geschichtliche Betrachtungen*, in: Jan Patočka, *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hrsg. am IWM Wien von K. Nellen und J. Němec, Stuttgart, Klett-Cotta 1988, S. 21-49. Diese Ausgabe wird im weiteren als KE zitiert. Die Zahl in der Klammer nennt die Seitenangabe. S. auch: *Hat die Geschichte einen Sinn?* in: KE 87: „Die Geschichte unterscheidet sich vom vor-geschichtlichen Menschentum durch die *Erschütterung des akzeptierten Sinnes*.“

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.”

setzt eine mögliche Befreiung, eine Distanz zu demjenigen voraus, was wir schon sind und worin wir uns befinden...“ (GA 532).² Die Geschichte beginnt laut Patočka da, wo sich diese „Distanz“ vertieft, wo sich jene besondere „Befreiung“ ereignet und der Mensch anfängt, sich ausdrücklich Fragen zu stellen, die im Mythos unnötig waren. Auf diese neuen, nie zuvor gestellten Fragen gibt es jedoch keine fertigen Antworten. Was sich zeigt, ist „nicht die eine oder andere Frage, sondern die Fraglichkeit schlechthin, die Fraglichkeit des Universums und des streng darin eingeordneten Lebens“ (KE 49). Das Auftreten dieser neuen, allumfassenden Fraglichkeit versteht Patočka als eine Erschütterung, die die bisherige Lebensweise, die Welt des Menschen und den Menschen selbst wesentlich verändert. Erst dieses unerhörte Geschehen nennt Patočka Geschichte.

In der vor dem Beginn der Geschichte liegenden Welt „ist der Sinn vor jeder Frage schon angekommen und festgesetzt“ (GA 532). Es handelt sich bei ihm um einen Sinn, der von jeher durch die mythische Erzählung überliefert ist und der dem Menschen eine bescheidene, mehr oder weniger unfreie Stellung als nicht allzu wichtiger Teil eines ihn umgebenden, erhabenen Weltganzen sichert. Der mythische Mensch hat vor allem für sein Überleben, für die Fristung seines Daseins zu sorgen. Was ihm bleibt, ist nicht mehr, als sich alltäglich „auf der einen Seite abzuschuften für einen vollen Magen, in Not und Mangel,“ (KE 128)³, oder aber „sich auf der anderen Seite privaten und öffentlichen orgiastischen Momenten, der Sexualität und dem Kult hinzugeben“ (KE 129).

Einen Beleg für den Beginn jener Umwälzung, in deren Resultat sich ein freier Mensch in eine offene Welt eingelassen und sich in direkter Begegnung mit ihrer Fraglichkeit findet, sieht Patočka im Mythos von Gilgamesch. In dieser Erzählung wird der Held zwar mit dem Verlust eines umfassenden Sinnes, mit der Schwäche des menschlichen Leibes und der eigenen Sterblichkeit konfrontiert. Laut Patočka weicht er jedoch vor der Fraglichkeit, in die ihn diese Situation stellt, zurück, um seine Zuflucht in der Errichtung einer Stadtmauer zu suchen, hinter deren Schutz das Leben als bloßes Überleben ungestört weiterlaufen kann: „Die Möglichkeit der Erschütterung reicht bis an ihn heran, wird dann aber verworfen“ (KE 87).⁴

Der Homersche Achilleus dagegen⁵ wählt wissentlich das kurze aber ruhmvolle Leben. Im griechischen Mythos wird der Held immer öfter in eine Situation der Wahl gestellt, in der die verschiedenen Götter einander widersprechende Ansprüche an ihn stellen. Der Widerstreit der Ansprüche läßt sich innerhalb der gegebenen Situation nicht versöhnen: das Ergebnis ist tragisch. Der Held, so er diesen

² Jan Patočka, *Vor-geschichtliche Betrachtungen*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, hrsg. am Jan-Patočka-Archiv/Prag von I. Chvatík und P. Kouba, Prag, OIKOYMENH 2002, S. 517-547. Es handelt sich um eine vom Verfasser selbst in deutscher Sprache verfaßte Überarbeitung der ersten drei „ketzerischen Essays“, die, als Text aus dem Nachlaß, in dem vor kurzem erschienenen dritten Band der Patočka Gesamtausgabe erstmals veröffentlicht wurde. Diese Ausgabe wird im weiteren als GA zitiert.

³ Jan Patočka, *Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?* in: KE, S. 121-145.

⁴ Jan Patočka, *Hat die Geschichte einen Sinn?* in: KE, S. 77-104.

⁵ Für den Vergleich von Achilleus und Gilgamesch s. auch Jan Patočka, *Vom Anfang der Geschichte*, in: GA 561-562.

Namen verdient, wählt eine Möglichkeit, die, in welcher Weise auch immer, das Niveau der einfachen Daseinsfristung, d. h. eines bloßen, selbsterhaltenden Lebens übersteigt. In Heraklits noch halb mythischer Auffassung vollbringt der Held Taten, mit denen er den ewigen Ruhm im Gedächtnis der Sterblichen⁶ gewinnt, einen Ruhm, der mehr wiegt als das bloße (Über-)Leben im Alltäglichen.

Die epische und dramatische Dichtung⁷ erzählt den Mythos nicht mehr bloß, sondern beginnt, die Stellung des Menschen im Kosmos zu thematisieren. Sie zeigt, wie sich der Mensch mit Hilfe der Götter aus der Unmittelbarkeit löst und beginnt, sich selbst und die Welt in einer Art Überschau zu sehen, wie er beginnt, die eigene Unmittelbarkeit situativ zu fassen und zu betrachten. Anstatt an der ritualen Orgie direkt zu partizipieren, ist er jetzt in der Lage, dem heiligen Ritus als Zuschauer von außen beizuwohnen und die vorgeführten Situationen dabei zugleich innerlich zu durchleben, was zur Entstehung des Theaters führt. Er kann dabei sogar durch Gesandte vertreten werden, die z. B. anstelle seiner in den weitentfernten heiligen Bezirk von Olympia fahren, um den dortigen Spielen beizuwohnen. (Übrigens rührt von daher auch das Wort *theoria*, das eben eine solche Gesandtschaft und ihre Aufgabe bezeichnet: dem Ritus beizuwohnen und von ihm zu berichten. Bis heute meint das Wort ein in Abstand gebrachtes, dem konkreten Umgang mit den Dingen enthobenes, sog. abstraktes Betrachten und Reflektieren der Prinzipien und Grundgesetzmäßigkeiten der Dinge.) Diese „innere Beherrschung des Heiligen durch dessen Interiorisierung“ (KE 128) ist ein wesentliches Moment in der Entstehung des selbständigen „Ich“, jenes individuellen Wesens, das der erschütternden Erfahrung standhält, ein sterbliches Wesen inmitten einer uferlosen und abgründigen Welt zu sein.

Eine Situation wird erst zur Situation, indem sie thematisiert wird. Solange wir sie unproblematisch verstehen und unmittelbar in ihr handeln, läßt sich streng genommen nicht von einer Situation sprechen. Die Situation ist erst dort, wo die Frage ist. Die Frage kann aber einzig da sein, wo gesprochen wird. Gesprochen wird, wo der Mensch nicht alleine ist. In der Situation sind wir immer – sei es unmittelbar oder vermittelt – mit anderen, die die Situation mit uns teilen und schaffen. Sie teilen und schaffen sie so, daß sie den Menschen im Verbund mit den sachlichen Umständen, gegebenenfalls auch noch mit den verschiedenen Göttern, dazu anhalten, sich auf die eine oder andere Weise in der jeweiligen Situation zu verhalten, zu handeln. Teilnehmer hat die Situation viele, und ihre Ansprüche sind verschieden. Der Mensch ist vor die Frage gestellt, was er tun, wie er sich in der gegebenen Situation verhalten soll.

⁶ Dieses Zitat aus Heraklit (Diels/Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, B 29) verwendet Patočka auf den Seiten KE 66 und 164.

⁷ „... Deshalb hat in den Anfängen des historischen Prozesses die Entstehung der epischen und dann besonders der dramatischen Dichtung, in denen der Mensch mit seinem inneren und äußeren Auge einem Geschehen folgt, an dem teilzunehmen einer Orgie gleichkäme, eine so große Bedeutung.“ S. KE 128.

Diese Frage verlangt nach einer Antwort. Mit dem Entdecken der Situation als Situation, d. h. indem die Situation als „Situation der Frage“ erst eigentlich thematisch wird, hängt die Entstehung der Verantwortlichkeit zusammen. Sobald wir imstande sind, auf thematische Distanz zu gehen, sobald wir entsprechend fragen, werden wir verantwortlich, werden wir uns ebenso der Frage, wie der Tatsache bewußt, daß wir auf die Frage, die die Situation stellt, keine einfache Antwort haben. Gleichwohl *wollen* wir sie haben. Denn eine Antwort zu haben, bedeutet, mit unseren Tun vor den anderen wie vor uns selbst zu bestehen, d.h. fähig zu sein, mittels der Antwort die Zustimmung der anderen zu unserer Tat einzuholen und sie zugleich, indem sie auf diese Weise verantwortet ist, selbst ausdrücklich anzunehmen. Im Prozeß des Verantwortens nehmen wir unsere Taten also an oder wir verwerfen sie. Wir schaffen und erhalten dadurch unsere selbständige Individualität und Identität. Zugleich verantworten wir uns damit vor der Frage, ob das, was wir getan haben, richtig *war*.

Ich sage ausdrücklich „war“. Oft müssen wir nämlich unvermittelt, also früher und schneller handeln, als wir imstande sind, die Frage angemessen zu formulieren und auf diese Weise eine Antwort auf sie zu finden. Die Antworten ergeben sich so zum Großteil von selbst, und sie liegen eher in unseren Handlungen, als daß sie genau durchdachte Resultate unserer Überlegungen sind. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir uns damit der Frage entledigt hätten. Im Gegenteil: die vollzogene Handlung als Antwort auf die Situation, die implizit Frage ist, verlangt nach einem Urteil. Verantwortlich ist der, der bereit und fähig dazu ist, für seine Taten Rechenschaft abzulegen, über sie zu urteilen und die Problemstellung der Situation mit der Tat in Zusammenhang zu bringen, mit der er auf die Situation geantwortet hat. Für den Fall, daß die Antwort in der gegebenen Situation richtig ist, ist es „in Ordnung“ und was geschieht, geschieht zum Großteil unbemerkt. Weder fesselt es die eigene noch die Aufmerksamkeit der anderen. Stattdessen öffnet es den Blick auf das, was kommt.

Über die Verantwortung sprechen wir also zumeist und fast ausschließlich im gegenteiligen Fall, wenn sich zeigt, daß die durch die Tat gegebene Antwort auf irgend eine Weise unbefriedigend war. Der Verantwortliche lehnt in einem solchen Fall die eigene Tat ab, aber weil er sie nicht zurücknehmen kann, steht er erneut vor einer Frage, nämlich vor der, wie er diese unbefriedigende Situation lösen soll, die vor allem dadurch entstanden ist, daß er unfähig war, auf die vorangegangene Situation mittels der eigenen Tat eine zufriedenstellende Antwort zu geben. Verantwortlich ist also derjenige, der sich in Distanz zu seiner Unmittelbarkeit stellt und dadurch zu einem klar umrissenen Individuum wird, das im Verbund mit anderen in einer Situation handelt, das den inneren Zusammenhang der Situation als Situation des Fragens und Handelns versteht und das, indem es antwortet und handelt, einen Weg beschreitet, der es zu fortgesetzt neuen Situationen und Fragen führt.

Patočka faßt die Verantwortung ganz offensichtlich im Sinne Heideggers auf als eine „Leistung“, in der der Mensch sein „wahres“, „das eigentliche Sein“ „trägt“, in der „wir mit seiner Last eins sind“ (KE 124). Diese existenziale Auffassung wird

von ihm jedoch noch in besonderer Weise verschärft. Das Gegenstück zum verantwortlichen Lebens ist für ihn das Leben in der „Entfremdung“ das sich die Last „erleichtert“ (KE 124). Es sind „Ausweichen, Flucht, Rückzug in Unechtheit“ (KE 124), die verursachen, daß „wir uns selbst anders erscheinen als wir sind“ (KE 123). „Das echte, eigentliche Sein beruht aber darauf, daß wir in der Lage sind, alles, was ist, so sein zu lassen, daß es ist und wie es ist, es nicht zu entstellen, ihm sein Sein und sein Wesen nicht streitig zu machen.“ (KE 124).

Die Formulierungen Patočkas erwecken den Anschein, als ob sie über das, was wir soeben formuliert und begrifflich erarbeitet haben, hinausgingen. Als ob die Verantwortlichkeit *mehr* bedeutete als die Entdeckung der Fraglichkeit und Situativität, die den Verantwortlichen dazu zwingt, sich die *Frage nach der Rechtmäßigkeit* seiner Handlung zu stellen und gegebenenfalls einzugestehen, daß sie falsch war. Patočkas Formulierung erlaubt es, die Verantwortung selbst schon als die *richtige Antwort* zu verstehen. Verantwortlich zu sein, bedeutet ihm zufolge bereits als *solches* „das wahre Sein“, obwohl es nicht mehr bedeutet als „in der Lage zu sein“, also die bloße *Möglichkeit*, alles, was ist, „nicht zu entstellen“, „nicht streitig zu machen“, „so sein zu lassen, daß es ist und wie es ist“. Die Tendenz zu einem solchem Verständnis der Verantwortung ist aber bei Patočka nur angedeutet. Er besteht nicht ausdrücklich auf ihr. Im Gegenteil: sobald sie sich zu stark geltend macht, lehnt er sie ausdrücklich ab. Dennoch kommt diese Tendenz in seinem Text nicht nur vereinzelt vor. Die Tendenz, nicht zu unterscheiden zwischen dem Sehen des Problems und seiner Lösung, die Tendenz, die Fähigkeit, Fragen zu stellen, für die Verantwortung selbst einzusetzen, macht den inneren Nerv seiner gesamten philosophischen Haltung aus. Ich vermute, daß es gerade diese Tendenz ist, die Patočkas Geschichtsphilosophie so schwer faßbar macht, und deswegen möchte ich ihr im folgenden genauer nachgehen.

Seine existentialistische Auffassung der Verantwortung ermöglicht es Patočka, den Anfang der Geschichte „als Aufschwung aus dem Verfall, als Einsicht, daß das Leben bis zu diesem Augenblick ein Leben im Niedergang war“ (KE 128), zu verstehen. - Ein „Leben im Niedergang“ deswegen, weil es sich dabei um ein Leben in der Unmittelbarkeit handelt, das seine eigene Fraglichkeit nicht sieht, und das ebenso da, wo sich der Mensch um die Notwendigkeiten seines Selbsterhalts zu kümmern hat, wie auch da, wo er sich extatisch dem orgiastischen Ritual hingibt. Dagegen: „Polis, Epos, Tragödie und Philosophie der Griechen sind die verschiedenen Seiten des gleichen Elans, der einen solchen Aufschwung aus dem Verfall brachte“ (KE 129).

Erinnern wir uns also daran, was die Polis laut Patočka an Neuem brachte und woraus der „Aufschwung“ des politischen Lebens resultierte. Die Frage, vor die uns die Situation stellt, ist oft auch eine von Leben und Tod. Der mythische Krieger „vor der Entstehung des politischen Lebens“ „stützt sich auf den Sinn, der in der Unmittelbarkeit des Lebens besteht, (er) kämpft für sein Zuhause, für seine Familie, für das Lebenskontinuum, zu dem er gehört – in ihnen hat er seine Stütze und sein

Ziel“ (KE 62). Er kann daher ganz unproblematisch, ohne jede vermittelnde Reflexion im Kampf sein Leben lassen oder seinen Gegner töten. Dagegen muß der Verantwortliche all das, was bis dahin sozusagen „passives Erlebnis“ war, „begründen und gründen“ (KE 62), und das daher, weil er sich bewußt wird, nicht mehr „auf der festen Grundlage der Ununterbrochenheit der Generationen“ zu stehen, sich nicht mehr „mit dem Rücken an ein dunkles Land“ zu lehnen, „sondern das Dunkel, d. h. die Endlichkeit und ständige Gefährdetheit des Lebens immerzu *vor sich*“ zu haben (KE 62). Das eigene Leben zu opfern oder das Leben des anderen zu nehmen, vermag der Verantwortliche nur dann, wenn er es auch verantworten kann. Und das kann er nur dort, wo es sich um mehr als das Leben handelt, wo es um einen Aufschwung über das nur vegetative Leben, über das bloße Leben um des Lebens willen geht. Was dieses „mehr“ ausmacht, ist aber das freie Leben, d. h. genauer: ein Leben in eben jener Fraglichkeit, die es ermöglicht, das „mehr“ zu erblicken. Für dieses freie Leben lohnt es sich also zu sterben oder zu töten, es wird sogar zur Pflicht. Ein Leben unter dem Niveau des freien Lebens kann der Verantwortliche nicht verantworten, ein solches Leben hat für ihn keinen Sinn.

Das Ziel des freien Lebens ist also das freie Leben selbst, sein Sinn ist die Erhaltung der eigenen Freiheit. In erster Linie läßt sie sich erlangen im Kampf um Leben und Tod gegen all jene, die den Freien seiner Freiheit berauben wollen. Aus diesem Kampf, der letzten Endes ein Streit darüber ist, wie mit der Fraglichkeit, in die sich der freie Mensch versetzt findet, umzugehen ist, entsteht „der Geist der Polis“, „der Geist der Einheit im Streit“ (KE 66). Dieser Streit oder Polemos, „ist nicht die verwüstende Leidenschaft des wilden Angreifers, sondern der Schöpfer der Einheit. Die von ihm begründete Einheit ist tiefer als jede ephemere Sympathie und Interessenkoalition; in der Erschütterung des vorgegebenen Sinnes treffen sich die Gegner und so entsteht eine neue Seinsweise des Menschen – vielleicht die einzige, die in den Stürmen der Welt Hoffnung bietet: die Einheit der Erschütterten, doch Unerschrockenen“ (67).

Das Neue des politischen Lebens besteht also darin, zu verstehen, daß sich das freie Leben nur in einer Gemeinschaft erhalten läßt, in der die Freien einander nicht gegenseitig auslöschen, sondern in der sie für ihren Streit einen offenen Raum schaffen und bewahren, in dem sie vereint sind. Dieser Raum ist die „Polis“, die griechische Gemeinde, die sich aus der Dämmerung der Geschichte abhebt als etwas, was es nie zuvor gegeben hat, als eine Gemeinschaft der Freien, die ihre Übereinkunft im Gesetz finden, in den Regeln, in etwas, das sie ausdrücklich als *richtig* anerkennen und das sie auch im weiteren als *Recht* ansehen wollen. Die griechische Gemeinde, die Polis, verfügt über eine geschriebene, in Stein gehauene und öffentlich ausgehängte Verfassung, die Politeia, eine Sammlung jener Gesetze, durch die die Gemeinde gestiftet wird und die aus Kampf und Streit hervorgehen als etwas, das über den jeweiligen Konfliktparteien steht und ihre Freiheit ermöglicht.

Mit der Gründung der Gemeinde endet aber nicht der Streit. Das einmal Errungene, der Raum der Freiheit, ist unablässig gefährdet, und das nicht nur von

außen, sondern vor allem von innen. „Das geschichtliche Handeln wird zur Bekämpfung dessen, was in der Lage, die sich aus inneren und äußeren Zerstörungen des einmal Eroberten ergab, sich als die größte Gefahr erweist, und zur Wiederholung dessen, was echte Möglichkeit ist. Diese Möglichkeit ist aber *nie* definitiv und nie unbedroht. Was sich zunächst als Ausweg zeigt und auf eine Weile wegweisend, kann bald verloren gehen und sich als Irrweg erweisen, wenn mit einer tieferen Prüfung konfrontiert. Ein Erfolg kann blenden und zu einer Verlockung werden, die verhängnisvoll wird.“⁸ Der Kampf hört also nie auf, man muß ständig wachsam sein, um sich einzusetzen, wenn es nötig ist. Wer aber weiß, wann es nötig ist? Auch darum muß man kämpfen - und tut es auch.

Wir vermuten, daß sich irgendwo an dieser Stelle die Entstehung der Philosophie festmachen ließe. Den Freien und Verantwortlichen genügt es nicht, daß sie sich in etwas vereinigt haben, daß sie Gesetze haben, die sie sich selbst gegeben haben in der Einsicht, daß sie richtig sind. Da sie die Brüchigkeit und den Unfrieden sehen, aus denen die Gesetze der Gemeinde hervorgegangen sind und durch die sie ständig bedroht sind, wollen sie wissen, ob die Gesetze *wirklich* gut sind, was sie *tatsächlich* bedroht, sie wollen wissen, wie die Sachen *in Wahrheit* sind, ungeachtet dessen, wer im Streit gesiegt hat, ungeachtet der Situation. Sie wollen *die Wahrheit selbst* wissen. Aber die Wahrheit, die von der Situation unabhängig ist, die nicht davon abhängt, wie wir die Situation verstehen und zu welchem Ergebnis wir im Kampf mit den anderen gelangen, kann nicht die Wahrheit jener Einzelheiten sein, von denen die Situation handelt. Die Frage nach einer Wahrheit, die nicht relativ ist und die im Wandel der Situationen *nicht* zur Unwahrheit werden kann, ist eine Frage, die sich nur dadurch stellen läßt, daß man sich aus der Situation löst und sich in direkten Bezug zum Universum bringt. Es ist eine Frage, die „das Maß dessen, was ist und was nicht ist“ gewinnen will, etwas, was „offenbar ist und ‚feststeht‘, (was) bestimmend für das ist, was ist“ (KE 35). Ein solcher Anspruch führt zur Geburt der Philosophie, die das Sein des Seienden selbst thematisiert.

Die Tatsache, daß bei der Geburt der Philosophie dieselbe Fraglichkeit Pate steht, wie bei der Geburt der Polis, belegt Patočka mit einer Interpretation Heraklits (KE 65-68). Heraklit sieht die Fraglichkeit, den Kampf, den Polemos, aus dem die Gemeinde entsteht, aber derselbe Polemos ist für ihn der Schöpfer der Einheit des Universums als Kosmos. Das Ganze von Leben und Welt wird hier also in einer einzigen Bewegung thematisiert, und das ausdrücklich in seiner Fraglichkeit. Auch die Philosophie resultiert also aus jenem Aufschwung, mit dem der Mensch in die Geschichte eintritt. „Das sich aussetzende Leben, das Leben im Aufschwung und in der Initiative, das keine Pause und keine Erleichterung kennt, ist nicht bloß ein Leben mit anderen Zielen, mit anderem Inhalt und anderer Struktur als das akzeptierte Leben – es *ist* anders, und zwar so, daß es sich selbst jene Möglichkeit eröffnet hat, für die es sich hingibt – und zugleich *sieht* es diese seine Befreiung... Das jedoch bedeutet: Es

⁸ J. Patočka, *Das Geschichtsschema*, in: *Péče o duši*, Bd. 3, Archivsammlung der Arbeiten von Jan Patočka, Prag, Samisdat-Ausgabe 1988, S. 244. Der vom Verfasser selbst auf deutsch verfasste Text wurde offiziell nie auf deutsch veröffentlicht. Für die tschechische Übersetzung s. GA 264.

ist ein Leben auf jener Grenze, die das Leben zu einer Begegnung mit dem Seienden macht, auf der Grenze all dessen, was ist, wobei dieses Ganze ständig drängend spürbar ist, weil hier unumgänglich etwas ganz anderes auftaucht als einzelne Dinge... Dadurch, daß ihm die Möglichkeit echten Lebens, d. h. das Ganze des Lebens vor Augen geführt wurde, hat sich ihm zum ersten Mal auch die *Welt* geöffnet... als Ganzes diesen, was sich vor dem schwarzen Hintergrund der entgültigen Nacht auftut. Dieses Ganze spricht nun *unmittelbar* zu ihm, ohne dämpfende Traditionen und Mythen, es will nur von ihm persönlich angenommen und verantwortet werden“ (KE 62/63).

Nicht nur die Politik, sondern auch die Philosophie ist also eine Sache des freien, verantwortlichen Einzelnen, jedoch geht es in ihr um etwas anderes als um die Verantwortung der Handlung in einer bestimmten Situation. Es geht in ihr darum, welche Antwort der Philosoph gibt, der sich aus der Situation gelöst hat und dem die Sachen nicht mehr als Bestandteile der Situation begegnen, in der sie einen Sinn haben oder nicht haben, sondern als „ein Seiendes“, also in Hinblick auf ihr *Sein*. Der Philosoph trifft mit anderen Worten nicht mehr auf „einzelne Dinge“, sondern auf das „Ganze“, auf das, was Patočka hier „die Welt“ nennt. Er trifft darauf, daß alle Dinge irgendwie „in der Welt“, in diesem „Ganzen“ erscheinen und wieder verschwinden. Er trifft auf das Erscheinen selbst, auf das, „was sich vor dem schwarzen Hintergrund der endgültigen Nacht auftut“.

Was daran für Patočka das Entscheidende ist und worin sich die gesamte neue Situation des Menschen konzentriert, ist genau das Erscheinen dieses Kontrastes, des Gegensatzes zwischen den erscheinenden Dingen und dem „schwarzen Hintergrund“, vor dem sie erscheinen, der aber selbst kein Ding ist und von dem der verantwortungsvolle Denker letzten Endes sagen muß, daß er soviel wie nichts ist. Die Entdeckung dieses ‚nichts‘, das allem Seienden zugrunde liegt, ist zugleich dasjenige an der neuen menschlichen Situation, was uns erschüttert. Dieser Gegensatz zwischen - um mit Heidegger zu sprechen - Seiendem und Sein, ist das, was Patočka im Sinn hat, wenn er mit Heraklit vom Pólemos spricht.

Am Anfang der Geschichte gewinnt der Mensch also ein Verständnis für dieses erschütternde und prekäre Wesen des Universums, das, wie wir gesehen haben, mit dem Entstehen des verantwortlichen Handelns und mit dem Entstehen der Polis auftritt und das sich in der Philosophie konzentriert. Im Sinne dieser Konzentrierung kann Patočka dann sagen, „daß es in der Geschichte nicht darum geht, was widerlegt oder wodurch etwas erschüttert werden kann, sondern um die Offenheit für das, was erschüttert.“ (KE 68).

Wieder findet sich in Patočkas Formulierung hier diese Zweideutigkeit, auf die wir schon weiter oben aufmerksam gemacht haben. Es scheint hier so, als wäre „die Offenheit für das, was erschüttert“ und was, wie wir sahen, kein Ding ist, schon selbst eine positive Erkenntnis. Diese „Offenheit“ nämlich trifft laut Patočka und ‚seinem‘ Heraklit „wirklich den Charakter der Dinge“, sie sagt, „wie es sich mit ihnen verhält“, sie ist die „Weisheit“, die „zu sagen [vermag], was enthüllt ist“, d. h. die *die Wahrheit*

sagt und ermöglicht, das „zu tun, was dadurch in seinem wesenhaften Charakter verstanden ist“ (KE 67).⁹ Es scheint also, als ob bereits die philosophische Einsicht als solche ermöglichte, *richtig* zu handeln.

Wir haben aber gesehen, daß es in einer wirklichen Handlung nicht so sein kann und auch nicht so ist. Gewiß, „die Macht, die durch den Kampf geschaffen wird, ist keine blinde Kraft“, sondern sie ist „wissend, sehend“ (KE 66/67). Sie erhält sich ja gerade dadurch, daß sie sieht, was richtig ist, und sie darf ihren Gegner, der einen anderen Zugriff auf die Dinge nehmen will, nie aus den Augen lassen. Sie muß acht darauf geben, ob sie sich immer noch bewährt, ob sie immer noch die Wahrheit ist, ob sie immer noch Macht ist. Aber was sie tun soll, was für sie in der jeweiligen Situation das Richtige ist, darüber erfährt sie von Seiten der Philosophie überhaupt nichts. Der Tätigkeitsbereich der Philosophie liegt nämlich gerade außerhalb der Situation. Die Philosophie macht sich da geltend, wo sie versucht, sich über alle Situationen hinweg dahin zu wenden, wo sie ihrem *Sein* begegnet, jenem „nicht“, das sich verbirgt, indem es statt seiner selbst das Seiende, die Dinge und Situationen erscheinen läßt. Von dieser Begegnung versucht sie in verantwortlicher Weise Nachricht zu geben. Wodurch also kann der Eindruck entstehen, daß die philosophische Nachricht von der Begegnung mit dem Sein zu einer besseren Orientierung in der Situation führt, oder sogar gewährleistet, daß wir uns in ihr *wahrhaft richtig* orientieren werden?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht und ich versuche, sie nur andeutungsweise zu skizzieren. Die Heideggersche Philosophie, die Patočka für seine Betrachtungen über die Geschichte zum Leitfaden nimmt (KE 75/76), begreift den Menschen als ein Wesen, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Mensch sein Sein und das Sein überhaupt immer schon irgendwie versteht, und daß dieses Verständnis ihn als ein Wesen auszeichnet, das in Möglichkeiten lebt, als ein Wesen, dem es als zeitlichem Wesen, das seine Gegenwart in Richtung auf Vergangenheit und Zukunft übersteigt, möglich ist, Dingen, anderen Menschen und sich selbst in der Welt zu begegnen. Der Mensch ist somit ein Wesen der Freiheit, die genau diese Möglichkeit bedeutet, Seiendem zu begegnen und es dabei als das sein zu lassen, was es ist. Die Freiheit ist die Möglichkeit in der Wahrheit zu leben, was aber zugleich das Vermögen bedeutet, die Wahrheit auch *nicht* zu haben. Im Lichte dessen, *daß* und *wie* der Mensch das Sein versteht, erscheinen ihm die Dinge, die Anderen und er selbst, seine Situation. Seine Freiheit geht aber noch weiter. Als Seinsverständnis ist diese Freiheit „schließlich Freiheit der Wahrheit, und das in der Gestalt des enthüllten *Seins* selbst, der Wahrheit des *Seins* selbst, und keineswegs nur der Wahrheit des *Seienden*“ (KE 74). Mit diesem „schließlich“ meint Patočka in Einklang mit Heidegger genau die Epoche, in der die Geschichte beginnt. Der Mensch steht seinem Wesen nach immer im Bezug zum Sein, auch im Mythos. Die Befreiung vom Mythos ist also die Befreiung zu der wesentlichen Möglichkeit des Menschen, zu der Möglichkeit, diesen Seinsbezug

⁹ S. auch Heraklit, B 1, B 80, B 112, B 114

ausdrücklich zu realisieren. Die Befreiung ist die Befreiung zur Geschichte, die dann aber „kein Theater ist, das sich vor unseren Augen abspielt, sondern die verantwortliche Realisierung der Beziehung, welche der Mensch ist“ (KE 73). Die Freiheit ist dann „kein Aspekt des menschlichen Wesens, sondern bedeutet im Grunde, daß das Sein selbst endlich ist, daß es in der Erschütterung aller naiven ‚Gewißheiten‘ besteht; solche ‚Gewißheiten‘ suchen ihr Zuhause im Seienden, um sich nicht eingestehen zu müssen, daß der Mensch keines hat, ausgenommen dieses Allenthüllende und Freie, was gerade deshalb nicht so ‚sein‘ kann wie das Seiende: das Sein und sein Geheimnis und das Wunder, daß das Seiende ist. Die Enthüllung des Seins selbst jedoch spielt sich in der Philosophie und ihrem ursprünglicheren, radikaleren Fragen ab“ (KE 74). Diese tiefste Freiheit verbindet den Menschen also mit dem Sein: die Weise, wie „das Seiende ist“, steht nicht in der menschlichen Entscheidung, aber sie ergibt sich auch nicht ohne menschliches Zutun. Während dieses Zutun im Mythos unbewußt und passiv war, fügt der Mensch in der Geschichte, in der es die Philosophie gibt, aktiv und ausdrücklich hinzu. Es bilden sich philosophische Theorien und Systeme. Die sich in der Verantwortlichkeit reflektierende Fraglichkeit des situierten menschlichen Handelns bringt zwar den Menschen dahin, aus der Situation hervorzutreten und das Sein zu thematisieren, aber seine „naive“ Gewohnheit, mit dem Seienden umzugehen und auszukommen und sich an die ‚Gewißheiten‘ zu halten, die er sich gebildet, die er sich im Seienden geschaffen hat, zwingt ihn dazu, auch das Sein zu verdinglichen und sich in ihm mit Hilfe der philosophischen Systeme heimisch zu machen, ähnlich wie sich er im Seienden ansässig gemacht hat. Dem Verantwortlichen, der radikal fragt, erlaubt das Sein aber gerade das nicht. Es ist Sein und eben kein Ding. Das radikale Fragen ist deswegen „der immer wieder erneuerte Versuch des Lebens in der Wahrheit“, ein Versuch, der immer wieder scheitert, der stets mit der Erschütterung *endet*: „das Sein selbst ist endlich“ (KE 74). Angesichts dieses wesentlichen Bezugs des Menschen zum Sein „bewirkt dieses Enthüllen notwendigerweise eine Veränderung nicht nur im Umkreis des Zugänglichen Seienden, sondern auch in der Welt einer bestimmten Epoche. Seit Entstehen der Philosophie ist die Geschichte vor allem eine innere Geschichte der Welt als des vom Seienden unterschiedenen Seins, das dem Seienden doch zugehört als das Sein des Seienden“ (KE 74).

Die Geschichte ist also die Geschichte der Welt, die Geschichte des Seins, das sich in den verschiedenen Epochen dem philosophischen Fragen verschieden enthüllt. Aber je nach dem, wie sich die Welt ändert, ändert sich auch der Bezirk der zugänglichen Seienden sowie die Weise, wie wir die Dinge, die anderen und uns selbst verstehen. Auf diese mittelbare Weise hat das philosophische Enthüllen also Einfluß darauf, wie die Welt ist, in der wir handeln. In einer anderen Welt liegen die Dinge und Situationen anders, und es muß es in ihr daher auch andere Weisen des Handelns geben. In jedem Fall bedeutet „das Leben in der Wahrheit“ (KE 74) weder den Besitz irgendeiner Sachkenntnis, noch ein Verfügen über jenes von der Situation unabhängige Maß an Wahrheit und Richtigkeit, das zu suchen vielleicht mit Ansatz

für die philosophische Überlegungen war; sondern als ein immer scheiterndes kann ein solches Leben nur bedeuten, daß sich der Mensch in der „Offenheit für das, was erschüttert“ (KE 68) hält, daß er den Kontakt mit der Freiheit des Seins und des Erscheinens hält, daß er sich in der Freiheit hält. Die Freiheit selbst jedoch wurde als Aufschwung gefasst, als etwas durchwegs Positives, sodaß es sogar scheinen könnte, das „Leben in der Wahrheit“ bedeutete, die Wahrheit fest zu haben und somit jede Situation richtig, gerecht und in voller Verantwortung lösen zu können.

Versuchen wir jedoch, diese Tendenz, die Verwendbarkeit der Ergebnisse philosophischer Betrachtung für die konkrete Handlungspraxis zu überschätzen, an der Thematik des dritten *Ketzerischen Essais* zu verfolgen, wo Patočka fragt, ob die Geschichte einen Sinn hat. Wenn er nämlich sagt, daß die Geschichte aus dem Verlust des akzeptierten Sinnes resultiert und daß der Aufschwung aus dem unfreien Leben des Mythos auf ein freies und verantwortliches Leben zielt, das mehr sein will als ein bloßes Leben um des Lebens willen, dann ist zugleich zu beachten, daß in den vergangenen zwei Jahrhunderten immer häufiger die Rede vom Nihilismus gewesen ist, vom verlorenen Sinn des menschlichen Lebens und alles menschlichen Bemühens auf dieser Welt, davon, daß nichts einen Sinn hat, geschweige denn die Geschichte.

Wie kommt es dazu? Indem er die Sinnfülle des Mythos verwirft, setzt sich der Mensch, wie wir bereits gesagt haben, der Fraglichkeit aus und ergreift selbst die Initiative, die ihm „den Zugang zu einer größeren Tiefe des sinnvollen Lebens“ (KE 89) verschaffen soll. Mit der Gemeinde „baut er sich einen Raum für eine rein menschliche, autonome Sinnhaftigkeit, für Sinn, der in gegenseitiger Anerkennung liegt und in einem Wirken“, das „die bloße physische Lebensfristung“ (KE 89) überschreitet. Auf dem Boden der Gemeinde ist auch der Wettstreit der philosophischen Ansichten möglich, die die Fraglichkeit des Seins und den Sinn des Seienden überhaupt thematisieren. Die Philosophen wissen zwar, daß die „Risse der Erleuchtung“, die „in dem Dunkel aufblitzen“, die Nacht in den Tag nicht verwandeln können“ (GA 574), aber so in der Politik, wie in der Philosophie bemüht man sich gerade um solche Verwandlung. Der Mensch strebt nach der Möglichkeit, daß der relative Sinn, den die Situation für uns hat und den wir immer wieder neu aushandeln, ans Licht bringen, erkämpfen müssen, der in einer bestimmten Situation aber auch verloren gehen kann, zu etwas Festem wird, das über der Situation ist und uns auch für den Fall, daß sie ihren Sinn verliert, nicht im Stich läßt. Diese Tendenz meint also nichts anderes als den Versuch, die Möglichkeit des Sinnverlustes in der Situation auszuräumen, d. h. eigentlich den Versuch, das zu finden, was die Quelle des absoluten Sinnes sein könnte.

Man entdeckt die *Physis*, die göttliche Natur, in der alles entsteht und vergeht, ohne daß sie selbst vergehen würde, und den *Kosmos*, die Ordnung, die sich in diesem Entstehen und Vergehen der Dinge erhält und die der gegründeten Gemeinde als Vorbild dienen soll. Das Bemühen, diese Ordnung zu verstehen, sie mit endgültiger Klarheit bis in ihre Gründe zu durchschauen, führt zugleich zur Geburt von systematischer Mathematik und philosophischer Metaphysik. Die sich in der

Mathematik verwirklichende Möglichkeit, eine unabänderliche Wahrheit einzusehen, läßt unmittelbar die drei großen metaphysischen Entwürfe von Platon, Demokrit und Aristoteles entstehen, die vorgeblich die endgültige Wahrheit des Kosmos enthalten. „Die Philosophie sucht zwar in ihrer Gestalt der Metaphysik das Geheimnis der grundsätzlichen Fraglichkeit zu verdrängen, das der Ausgangspunkt jener Erschütterung war, die Philosophie allererst entstehen ließ – doch es holt sie wieder ein in Gestalt des Rätsels der Pluralität der metaphysischen Konzepte und der grundsätzlich unterschiedlichen Ansichten vom Charakter des Seienden als solchem“ (KE 91). Diese Pluralität und die historischen Umstände der hellenistischen Zeit führen zur Skepsis, es zeigt sich, daß die Philosophie, die sich auf die kosmische Ordnung stützt, „nicht imstande ist, dem Menschen einen höheren, gänzlich positiven, ungebrochenen, unmittelbar verständlichen Lebenssinn zu geben, einen Lebenssinn ohne jene Rätselhaftigkeit, zu der die Erschütterung des ursprünglich bescheidenen Sinnes ja geführt hat“ (KE 92).

In dieser neuen Situation tritt das Christentum auf. Paulus¹⁰ bezeichnet die Philosophie, die sich auf den Sinn des Kosmos stützt, als Wahnsinn und bietet jedem Menschen einen direkten Zugang zu jenem Sinn an, den der transzendente Gott spendet. Damit, daß das Christentum die philosophische Antwort auf die Fraglichkeit ablehnt, ist aber nur die Lösung abgelehnt, nicht die Frage. Der christliche Gott kommt nämlich nicht als etwas Selbstverständliches. An Gott muß man glauben. Der Gott des Christentums ist die neue Antwort auf die alte Frage. Er gibt aber die Antwort nur demjenigen, der sie hören will, der auf ihn vertraut, der den *Glauben* hat (GA 345/346).¹¹ In diesem Fall spendet er den absoluten Sinn. Die Geschichte als jener Aufschwung, der sich ausdrücklich mit der Fraglichkeit auseinandersetzen will, geht also weiter. Der Mensch sucht Zuflucht bei Gott und findet seinen Sinn darin, das ewige Leben im Jenseits zu erlangen. Die hiesige Welt dagegen, in der wir als Sterbliche leben, geht mit dieser Wendung ihres eigenen Sinns verlustig. Der gesamte Sinn, den sie hat, kommt von Gott, und wenn wir ihn erkennen wollen, müssen wir uns an Gott wenden. Gott gibt uns unser Denkvermögen, auf das wir uns deshalb verlassen können. Eine verlässliche Erkenntnis der Natur ist nur dadurch zu erreichen, daß man sich nach innen wendet und die Natur im Lichte der apriorischen Vorstellungen der Vernunft rekonstruiert, d. h. im Lichte der Ideen und der mathematischen Gewißheiten, die letzten Endes durch Gott verbürgt sind. So entsteht im Schoß des Christentums die Möglichkeit der modernen mathematischen Naturwissenschaft.

Der große Erfolg der Wissenschaft führt dazu, daß sie sich „von diesem christlichen Boden entbindet und zu einer immer größeren Macht im menschlichen Leben wird“ (GA 347). Der Mensch, die Menschheit und ihre Vernunft treten an die Stelle Gottes. Damit mit dem Verlust Gottes als Quelle eines umfassenden Sinnes nicht zugleich jeder Sinn überhaupt verloren geht, erhalten alle den Sinn von

¹⁰ *Der neue Testament*, 1 Kor. 1, 20.

¹¹ Jan Patočka, *Maji dejiny nejaky smysl?* Tonbandabschrift des Vortrags zum Essai *Hat Geschichte einen Sinn?* Für den tschechischen Text s. GA 339 – 354.

Geschichte betreffenden Konzeptionen die Struktur des christlichen Geschichtsbildes, sie sind „die Säkularisationen der christlichen Heilsgeschichte“ (GA 347). „Sei es der Gedanke des Fortschritts und der Perfektibilität des menschlichen Geistes, die sich ins Unendliche erhöhen läßt..., sei es die Dialektik des absoluten Geistes“, der in der Geschichte zu sich selbst kommt, „sei es die Auffassung, nach der... die Entfaltung der Produktionskräfte... zu einem solchen Zustand der Menschheit führt, der ein höheres, vollkommen sinnvolles Stadium bedeutet“ (GA 347), keine Auffassung kann das halten, was sie verspricht, „denn den Sinn des Ganzen kann sich der Mensch selbstverständlich nicht schaffen“ (GA 348).

In diesem gesamten geschichtlichen Vorgang macht sich die ursprüngliche metaphysische Tradition geltend, die den Versuch darstellt, den Sinn der menschlichen Situation vom Sinn des Seienden oder des Seins selbst abzuleiten, einen Sinn, der, unabhängig vom Menschen, aus der Welt der Ideen rührt, oder aus der Vollkommenheit Gottes. Diese Tradition verkörpert sich in den Werten und in den großen Erzählungen von Heilsgeschichte bzw. Fortschritt. Der Sinn wird zu etwas fertig Gegebenen erklärt. Diese Auffassung erweist sich aber als unhaltbar. Die höchsten Werte erweisen sich als leer, die großen Erzählungen als falsch, aber die Vorstellung, eines absoluten Sinnes zu bedürfen, erhält sich weiter. Weil er aber nirgends zu finden ist, beginnt man, vom Nihilismus zu sprechen. Der Welt fehlt der umfassende, der absolute Sinn, nichts, *nihil* hat Sinn. Patočka zitiert Weischedels Analyse des Sinns¹² und verschärft die Frage so: „... der partiale und bedingte Sinn hängt vom totalen und unbedingten ab und tritt dagegen zurück, weil er nur in Bezug darauf überhaupt Sinn ist“ (KE 82). „Jeder einzelne Sinn weist auf einen gesamten, jeder relative Sinn auf einen absoluten“ (KE 83). Es scheint, daß für Patočka daraus folgt, „daß menschliches Leben nicht möglich ist ohne Vertrauen in den absoluten Sinn – sei es nun naiv, sei es kritisch gewonnen – ohne Vertrauen in den Gesamtsinn des Universums des Seienden, des Lebens und des Geschehens“ (KE 83).

Patočka übernimmt Nietzsches Diagnose vom Nihilismus des modernen Menschen, der zufolge das, was zum Nihilismus führt, gerade der metaphysische Versuch ist, den Sinn aus jenen absoluten Werten abzuleiten, die im Sein selbst fundiert sein sollen. Wie wir bereits gesehen haben, zeigt die phänomenologische Analyse, daß das Sein selbst „nichts“ ist, eine Abwesenheit des Gesamtsinnes, „schwarzer Hintergrund der endgültigen Nacht“ (KE 63). Auf der anderen Seite – daran haben wir auch schon erinnert – ist gerade das Seinsverständnis jene Offenheit für die Dinge, die ermöglicht, daß uns die Dinge überhaupt als etwas Sinnvolles begegnen. Patočka charakterisiert diesen philosophischen Fund als eine „Antinomie von Sinn und Sein“, als einen „Widerspruch zwischen dem Sein des Seienden und der Absolutheit des Sinns“, den „Nietzsche geahnt hat“ (KE 84). Er lehnt aber den Vorschlag Nietzsches ab, sich mit dem relativen, situativen Sinn zu begnügen. Er versteht den Standpunkt Nietzsches als einen „Biologismus“ (GA 334), der darin besteht, „die Welt für sinnlos zu erklären im Namen des Lebens, das schöpferisch und

¹² W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd.2, 1971, S. 165–182.

infolgedessen imstande ist, einen Teil des Seienden so zu organisieren, daß dieses *relativen* Sinn erhält“ (KE 84). Nirgends in den *Ketzerischen Essais* unterwirft Patočka Nietzsches Ansichten einer gründlicheren Analyse, bleibt aber bei der Behauptung, daß die Lösung Nietzsches selbst nihilistisch ist: „Das Leben kann sich in seiner praktischen Entwicklung nicht auf den relativen Sinn stützen, der am Sinnlosen hängt, denn relativer Sinn vermag niemals dem Sinnlosen Sinn zu verleihen, sondern wird immer in die Sinnlosigkeit mitgerissen“ (KE 84).

Dennoch will Patočka nicht bestreiten, daß der Mensch doch irgendwie Quelle von Sinn ist: „Geschichte ist dort, wo das Leben frei und ganz geworden ist, wo es bewußt einen Raum für ein anderes freies, sich nicht im bloßen Akzeptieren erschöpfendes Leben herstellt, und wo es sich infolge der Erschütterung jenes ‚kleinen‘ Lebenssinnes, des Akzeptierens, zu neuen Versuchen entschließt, sich selbst Sinn zu geben im Lichte dessen, wie ihm das Sein der Welt erscheint, in das es gestellt ist“ (KE 64). Ausdrücklich lehnt er aber den Gedanken ab, daß „die Sinngebung Sache unseres Willens oder unserer Willkür“ wäre: „... es steht nicht in unserer Verfügbarkeit, daß sich die Dinge unter bestimmten Umständen ohne Sinn zeigen, und korrelativ dazu, daß uns aus den Dingen Sinn anspricht, wenn wir dafür offen sind“ (KE 82).

Welche Lösung bietet Patočka also an?

Auf der einen Seite spricht er von der Erschütterung des naiv akzeptierten, absoluten oder auch relativen Sinnes, vom Verzicht auf die unmittelbare Sinngegebenheit (KE 103), davon, daß „Sinn nichts offen, ein für alle Mal Gegebenes“ ist, daß im Sinn eine Dunkelheit liegt, „die uns in ihre Beweglichkeit so hereingenommen hat, daß wir ihr zwar ausweichen, aber sie nie loßwerden können“ (KE 82/83).

Auf der anderen Seite will er den Gedanken des absoluten Sinnes nicht aufgeben. Er lehnt den „dogmatischen Nihilismus“ ab, der „die Sinnlosigkeit als letzte und unbezweifelbare Tatsache behauptet“ und will den nihilistischen Zweifel bis zum Zweifel an diesem Zweifel durchqueren, d. h. auch die angebliche Unbezweifelbarkeit des Faktums Sinnlosigkeit in Zweifel ziehen. (KE 101). Mit diesem Schritt wird der Zweifel zwar nicht beseitigt, aber die Sinnlosigkeit ist jetzt nicht mehr ein bloßes Faktum, sondern eine Frage. Es ist wieder so ähnlich wie am Anfang der Geschichte. Wir stehen in der Fraglichkeit. Was Patočka jetzt entwirft, bedeutet nicht, die metaphysisch-religiösen Versuche, einen Gesamtsinn zu finden, zu wiederholen, sondern die Fraglichkeit endlich einmal zu übernehmen und auszuhalten, was auch bedeutet, sich auf den Weg der Suche zu machen, sich zu entschließen, „immer in den Fragen, in der steten Ungewissheit zu leben“, sich zu dem „Grundsätzlichen, was vielleicht den Menschen zum Menschen macht, nämlich, daß er von dieser Fraglichkeit weiß“ (GA 349), zu bekennen. Sich zu dieser Fraglichkeit zu bekennen, heißt für Patočka, „sich zur Geschichte bekennen“ (KE 145). Die Geschichte würde also mit dem Nihilismus nicht zum Ende kommen, sondern sie könnte fortlaufen, unter der Bedingung, daß sie sich ausdrücklich auf dasjenige Prinzip stützt, mit dem

sie angefangen hat, also unter der Bedingung, daß sie sich der Fraglichkeit stellt. Die Geschichte wäre dann „nicht die allmähliche Enthüllung der Sinnlosigkeit des Alls, zumindest wäre sie es nicht notwendigerweise, und es gäbe vielleicht für die Menschheit eine Möglichkeit, eine sinnvolle Existenz zu verwirklichen“ (KE 101).

Patočka bietet also eine *Möglichkeit* an. Die Realisierung der Möglichkeit, daß die Geschichte *in Zukunft* Sinn hat, daß es der Menschheit *gelingt*, „eine sinnvolle Existenz zu verwirklichen“, ist ihm zufolge an eine besondere Bedingung gebunden, die er in seinen Texten schon seit Ende sechziger Jahren verschiedentlich formuliert hat. Diese Bedingung ist „die Solidarität der Erschütterten, die Solidarität derjenigen, die im Stande sind, zu verstehen, worum es im Leben und im Tod und damit in der Geschichte geht“ (KE 162).¹³ Die Erfüllung dieser „Bedingung“ soll die Form „einer ungeheueren Umkehr, eines unerhörten *metanoein*“ (KE 101) haben. Dieses *metanoein*, diese Konversion „in der historischen Dimension“, soll darin bestehen, daß die Menschheit, bzw. „der Teil der Menschheit, der imstande ist, zu begreifen, worum es in der Geschichte gegangen ist und geht“ (KE 102), und der „immer mehr gezwungen ist, die Verantwortung für die Sinnlosigkeit zu übernehmen“ (KE 102), in der sich die Welt in dieser späten Phase wissenschaftlich-technischer Herrschaft befindet, das „Unverankertsein“ als jene Haltung auf sich nimmt, in der „allein sich der absolute und der Menschheit doch zugängliche, weil fragliche Sinn realisieren kann“ (KE 102). Diese Haltung des Unverankertseins können aber erfolgreich nur diejenigen auf sich nehmen, „die verstehen..., daß sie in Wirklichkeit zusammengehören in der gemeinsamen Erschütterung des Alltags...“ (KE 164).

Diese letzte Forderung meint also die Forderung nach „Solidarität“. Sie bringt uns zurück zur Entstehung der griechischen Polis. Das, was sich damals bewährte, als es um den Anfang der Geschichte und um die Entstehung des europäischen Geistes ging, gilt auch heute, wo es darum geht, ob sich das europäische Erbe im globalen Maßstab geltend machen kann: „Geschichte ist dort, wo das Leben frei und ganz geworden ist, wo es bewußt einen Raum für ein anderes freies, sich nicht im bloßen Akzeptieren erschöpfendes Leben herstellt“ (KE 64). Dieser Raum, der in Solidarität als gemeinsamer Raum geschaffen wird, soll sogar zu einer „Brüderlichkeit der in der Naivität Erschütterten, [zu] ihre[r] Solidarität über Konflikte und Widersprüche hinaus“ beitragen (GA 584). Dieser Teil des Nachlasses scheint ziemlich klar. Wir können uns das, was Patočka vorschlägt, vielleicht als eine demokratische Weltverfassung vorstellen, die eine Grundlage schaffen würde, auf der man sich frei messen könnte, ohne einander zu vernichten.

Warum aber spricht Patočka von „Konversion“ (KE 101, 102)? Woher kommt hier dieser Ausdruck, der im gängigen Gebrauch die Bekehrung zum christlichen Glauben bedeutet? Und warum erfordert diese Konversion „Disziplin und Selbstverleugnung“ (KE 102)? Obwohl diese Formulierung nur an einer Stelle der *Ketzzerischen Essays* vorkommt, hat ihre Verwendung eine symptomatische

¹³ Jan Patočka, *Die Kriege des zwanzigsten Jahrhundert und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg*, in: KE, 146 – 164.

Bedeutung. Ich glaube, daß man sie im Zusammenhang mit einer anderen, in den *Essais* ebenfalls nur einmal vorkommenden Aussage sehen muß, die Patočka im Zusammenhang einer Analyse der historischen Entwicklung von Formen der Verantwortlichkeit trifft, also im Zusammenhang mit Ausführungen darüber, in welcher Weise das Christentum das platonische Konzept der „Sorge für die Seele“ übernommen hat. An dieser Stelle sagt Patočka, daß das Christentum „der bisher größte, wenngleich bis heute nicht zu Ende durchgedachte Aufschwung [sei], der je den Menschen zum Kampf gegen den Verfall befähigte“ (KE 134).

Es scheint, daß Patočkas Versuch, den Sinn der Geschichte zu enthüllen, so etwas sein soll und ist wie ein „Zuende-Durchdenken“ des Christentums. Dieses Durchdenken ist aber, wie wir bereits bemerkt haben, sehr unchristlich. Immerhin hat es sich vor allem von der Vorstellung von Gott als dem Garanten des Gesamtsinns verabschiedet. Es ist sich aber seines Zusammenhangs mit dem Christentum deutlich bewußt, und daher bezeichnet es sich selbst als *ketzerisch*. Das, was Patočka hier predigt, ist ein Christentum, das nicht christlich ist, eine Religion ohne Gott, die aber gleichwohl den Charakter einer Religion hat. Deswegen ist es nötig, von einer Konversion zu sprechen, von „einer ungeheueren Umkehr“ (KE 101), von „einer *metanoia* in historischer Dimension“ (KE 102). Es soll sich um eine Konversion handeln, die eine neue Epoche schafft, also ganz so, wie die Umkehr aus dem mythisch-rituellen Orgiasmus zur Entstehung des freien, verantwortlichen Individuums führte, das in die Fraglichkeit eintritt und die Polis gründet, oder wie die christliche Konversion von da aus einen Menschen hervorbrachte, der unter der Bedingung des Glaubens (GA 345) in direkten Bezug zu Gott tritt (KE 92, GA 346) und „Zugang zum letzten Sinnvollen und Sinngebenden“ (GA 345) gewinnt.

Auch die neu vorgeschlagene Konversion hat, wie wir sahen, ihre Bedingungen. Eine von ihnen, Solidarität, haben wir schon erwähnt. Das zweite, was hier vom Menschen erwartet wird, ist aber nicht Glaube. Es ist Einsicht. Es handelt sich darum, „zu begreifen, worum es in der Geschichte gegangen ist und geht“ (KE 102). Es sind „jene, die verstehen“ (KE 164), die zur Umkehr imstande sind. Das ist das ausdrückliche Bekenntnis zur Fraglichkeit, d. h. zu genau der Fraglichkeit, von der wir gesprochen haben, als wir den Anfang der Geschichte als Aufschwung aus dem vorgeschichtlichen Verfall beschrieben haben. Der Mensch muß „die ständige Erschütterung des naiven Bewußtseins, das sich im Besitz des Sinns glaubt“ (KE 86), aushalten, er darf „vor Dunkel, Fraglichkeiten, Widersprüchen nicht einfach Halt machen, vor ihnen die Augen schließen“ (GA 584), er muß ertragen, daß in seinem Leben „die Positivität und ungebrochene Naivität walten“ (GA 584). Nur in dem ausdrücklichen „Aufsichnehmen des Unverankertseins“ kann sich „der absolute und der Menschheit doch zugängliche, weil fragliche Sinn realisieren“ (KE 102).

Die religiöse Struktur dieser Konversion steht also außer aller Zweifel: unter der Bedingung einer bestimmten Einsicht – die sich zum Glauben analog verhält – gewinnt die Menschheit den Zugang zu „eine[r] neue[n] Art von Sinn“ (KE 86), den Patočka nicht zögert, „absolut“ zu nennen, obwohl er weiß und auch im selben

Atemzug sagt, daß es sich dabei um einen „bedingten Sinn“ (GA 349) handelt, um einen Sinn, der erst durch die Konversion selbst entsteht. Gleichwohl ist diese Umkehr eine Art Wette auf die Sicherheit. Diejenigen, die verstehen, daß Heraklits „Polemos nichts einseitiges ist, daß er nicht trennt, sondern verbindet“, berühren nämlich das, „was die letzte Einheit und das Geheimnis des Seins darstellt“. Es zu berühren, bedeutet aber, „das Göttliche zu berühren“, „Götter werden zu können“ (KE 164).

Das europäische Erbe hat also die Form dieser Aufgabe: zu lernen, „sich den Sinn als Weg zu eigen zu machen“ (KE 103), auszuhalten, „in einem Sinn sein Leben zu verbringen, der als die Frucht eines im Grunde des Alls selbst sich unüberwindlich, sachlich begründet ausbreitenden Dunkels erscheint, das zwar nie auszumerzen ist, aber eine Suche ermöglicht, welche sinnbedingend und sinngenügend ist...“ (GA 584). Das also ist die Möglichkeit derjenigen, die „die Erfahrung des Sinnverlustes“ durchgemacht haben: „daß der Sinn, zu dem wir vielleicht zurückkehren, für uns nicht mehr einfach eine unmittelbare, ungebrochene Tatsache ist, sondern daß er ein reflektierter Sinn sein wird, der nach einer Begründung sucht, die verantwortet werden kann“ (KE 85); „der Sinn kann nur mehr in dem Suchen erscheinen, das dem Mangel an Sinn erspringt, als Fluchtpunkt der Fraglichkeit, als indirekte Epiphanie“ (KE 86).

Wie wir gesehen haben, ist Patočkas Versuch, einen Ausweg aus jener Krisensituation zu formulieren, in der sich die Welt zu Anfang der siebziger Jahre zu beiden Seiten des „Eisernen Vorhangs“ befand, bestrebt, sich aller billigen metaphysischen Lösungen zu enthalten. Seinem Abschied von der Teleologie der „Großen Erzählung“ läßt sich vorbehaltlos zustimmen. Aber warum läßt er sich von Weisedels These von der Unentbehrlichkeit eines absoluten Sinnes leiten? Warum versucht er so hartnäckig, eine Absolutheit des Sinns da zu sehen, wo sie sich, wie er selbst überzeugend gezeigt hat, nicht finden läßt? Die Antwort ist einfach. Weil er fürchtet, die These von der Unentbehrlichkeit des Sinnes aufzugeben, würde „Nivelierung“ bedeuten, würde bedeuten, daß „alles menschliches Tun... auf demselben Niveau ist“ (GA 349). Es wäre dann vollkommen egal, was wer tut, und das würde die gesamte Auffassung der Geschichte als Aufschwung aus dem Verfall bedrohen. Einen Unterschied zwischen dem bloßen Leben fürs Leben und dem geschichtlichen Leben im Aufschwung „über das Niveau des bloßen Lebens“ (GA 349) würde es dann nicht mehr geben.

Was bedeutet dann aber Patočkas Vorschlag, den Sinn in „einer seiner Nichtanwesenheit entspringenden Suche“ (KE 86) wiederzufinden? Was bedeutet es, „in der Hypothese des Sinnes zu leben – so zu leben, wie zu leben Sinn hätte, wenn mit der Welt alles in Ordnung wäre“ (349)? Handelt es sich hier letzten Endes nicht um jene „ständige Illusion eines totalen Sinnes“ (KE 84), von der Weisedel spricht und die er sich gezwungen sieht, denjenigen zuzumuten, die nicht des „kritisch gewonnenen Vertrauens in den absoluten Sinn, in den Gesamtsinn des Universums“ (KE 83) fähig sind, die handeln, ohne sich um irgendeinen Gesamtsinn zu kümmern,

weil es ihnen genügt, daß sie die Situation verstehen und einsehen, was relativ sinnvoll ist, nämlich eben in Hinblick auf die Situation? Denn wenn der Gehalt jener Hypothese vom absoluten Sinn nur darin besteht, *daß* es diesen Sinn irgendwie *gibt*, wir aber wegen seiner Abwesenheit und Unerreichbarkeit nie wissen können, wie genau er lautet, dann bedeutet diese Suche nach dem Sinn nichts anderes als gerade das, daß wir endliche, an Situationen gebundene Wesen sind, denen aus der Fraglichkeit, die sie in einer Situation bedrängt und die sie im Verbund mit anderen als eigene Verantwortung übernehmen, Sinn entspringt. Dieser Sinn ist allerdings relativ, er ist an die Situation gebunden, und wir müssen ihn von Situation zu Situation immer wieder neu aushandeln, be-dingen, entstehen lassen oder erkämpfen. Und wir können dabei auch scheitern. Diesem Scheitern können wir aber in keinem Fall dadurch vorbeugen, daß wir uns auf einen absoluten Sinn berufen, ebensowenig wie uns der Glaube an das ewige Leben vor dem Tod retten kann. Dafür, daß unsere Situationen, unsere Handlungen und unser Leben Sinn haben, müssen wir selbst sorgen, und das gerade deswegen, weil sie endlich und einer immer möglichen Sinnlosigkeit ausgesetzt sind. Denn ohne diese Endlichkeit, ohne die Möglichkeit den Sinn zu verlieren, hätte der Sinn keinen Sinn. Erst dann wäre alles gleichgültig. Dass unsere Taten Aufschwung sein werden, ist noch nicht dadurch garantiert, dass sie auf dem Weg einer wie auch immer entschlossenen „Suche, die der Nichtanwesenheit des Sinnes entspringt“ (KE 86), stattfinden; das Entscheidende wird stattdessen immer, wie bei Heraklit, der ewige Ruhm im Gedächtnis der Sterblichen sein.

Es scheint also, daß Patočkas Versuch, der Forderung Weischedels zu genügen und die Hoffnung auf einen absoluten Sinn wenigstens hypothetisch aufrecht zu erhalten, trotz aller Bemühung, sich der Metaphysik zu entwinden, auf seine Weise nihilistisch ist und noch in die Geschichte der onto-theo-logischen Metaphysik gehört.