

GESCHICHTLICHES DASEIN NACH DEM ENDE EUROPAS?

DAS VERMÄCHTNIS JAN PATOCKAS

"Er war unauffällig, von nobler Erscheinung, und jedes seiner Worte berührte mich: Das war sie, die andere, tiefere und wahrhaftigere Sprache, die mich in den 'nicht ausleihbaren' Büchern so anzog, und die ich in der Welt, die mich umgab, so selten vernahm."¹⁾ Die Rede ist von Jan Patočka, dem großen tschechischen Husserl-Schüler und Phänomenologen, mit Havel zu Anfang des Jahres Sprecher der Charta 77, nach einem Verhör in den Mühlen der Polizei im März des gleichen Jahres gestorben. Zu sagen, prekäre Verhältnisse hätten diesen Denkgang bestimmt, ist fast ein Euphemismus. Kaum einem Denken hat sich die doppelte totalitäre Erfahrung dieses Jahrhunderts so ins Fleisch geritzt, wie jenem von Patočka. Nur von 1945 bis 1949 kann er an der Prager Universität lehren, dann wird er in der Hoch-Zeit des Stalinismus aus dem Lehrkörper ausgeschlossen, 1968 erst wird er Ordinarius der Philosophie, die vorzeitige Pensionierung 1972 setzt auch dieser Phase ein jähes Ende, nachdem auf den Frühling ein bitterer Winter gefolgt war. Seit 1971 konnten seine Schriften nur noch in Samisdatform erscheinen, seine Vorlesungen und Seminare wurden zu konspirativen Veranstaltungen.

Patočkas Denken soll hier in einigen seiner Momente erinnert und als das große Movens verstanden werden, das in Havels Reflexionen nachklingt. In dem Bogen, der dabei anhand von sieben Motiven dieses ebenso schlüssig sich entfaltenden wie reichen Denkwerks freizulegen ist, wird immer wieder das eine Leitmotiv aufklingen: wie Denken immer schon Handeln, wie die eigentlich spekulative Verständigung über Sein und Wahrheit zugleich die Verständigung über die eigene Zeit sein kann.²⁾

1. Beginnen wir mit der Frage nach der Geschichte. Ausgehend von Husserls Krisis-Schrift, deren Entstehen er als junger Mann mitverfolgen konnte und vor allem von Heideggers Denken wird der späte Patočka in den sechziger und siebziger Jahren, durch die Zeitläufe dazu genötigt, zum Geschichts-Denker. Anders als Husserl, der zu Beginn der dreißiger Jahre noch einmal davor warnte, daß Europa sein Wesen, Weltort der Einsicht, des 'LOGOS' zu sein, verleugnen könne, blickt der späte Patočka auf Europa zurück. Es ist ihm zur Vergangenheitsgestalt geworden. Die Umbrüche dieses Jahrhunderts hin zur Katastrophe kann man also eindeutig genug den Äußerungen des alten Husserl und der Spätzeit seines Schülers ablesen. Patočka versteht das 20. Jahrhundert als einen einzigen Krieg - ausgehend von Barracloughs Diagnosen³⁾ und in der Dichte seiner "Sprache der Nacht" an Burckhardt erinnernd. Sein *ketzerischer* Begriff der Geschichte hat Abschied genommen von jeder Annahme einer zwangsläufig fortschrittshaften Geschichtslogik, jenem Gemeinplatz, den, wie er sieht, Osten und Westen miteinander teilen.⁴⁾ Dies heißt nach Patočka gerade nicht, daß der Geschichte nicht Sinn inhärierte. Wie er mit Heidegger weiß, ist Sinn unlösbar vom Sein, also der Wahrnehmung der Welt, so wie sie von sich her für uns erscheint.

Aus dem Rückblick auf Europa, indem wir uns dem ad oculos liegenden Beweis, den der Krieg dieses Säkulums gab, daß die Welt des 20. Jahrhunderts reif für den Untergang ist, aussetzen,⁵⁾ finden wir diesen Sinn freilich nurmehr in der *Erschütterung*. Die Ahnung von dieser fragilen Sinndimension ist alt. Patočka erkennt sie etwa in Heraklits Wort vom Polemos wieder.⁶⁾ Solche Vorgestalten werden indes erst in der gegenwärtigen katastrophischen Weltlage erfahrbar. Und von ihm her erschließt sich lebensweltlich, daß Wahrheit nur Aletheia sein kann, oszillierend zwischen sich zeigen und sich entziehen. Über Heidegger hinausgehend, begreift er dieses Wahrheits- und Seinsverständnis als Indiz einer Fraglichkeit, aus der sich das Menschentum im geschichtlichen Zeitalter nicht entwinden kann. Auch Sinnhaftigkeit kann nicht anders denn in der Fraglichkeit erfahren werden - in einer 'Metabolé', die - wie Paul Ricoeur richtig bemerkt hat - "eher im philosophischen denn im religiösen Sinne", eine Verwandlung unserer selbst bedeutet.⁷⁾ Denn diese 'Metanoia' enthebt uns nicht der Unsicherheit und Erschütterung unserer menschlichen Existenz, der fragenden und zweifelnden Selbstverständigung. Im sokratisch platonischen Motiv einer '*Sorge für die Seele*' und in der Maxime eines Lebens in der Prüfung hat Patočka diesem Ethos vielmehr Gestalt gegeben. Dabei tönen - wie intuitiv - Gedanken auf, die Heideggers phänomenologische Aristoteles-Interpretationen lange vor 'Sein und Zeit' bestimmt hatten und die ein bewahrendes Ethos für das Selbst suchen, das immer ekstatisch, von sich wegweisend, schon in einer eminenten Sorge bei der Welt ist.⁸⁾ Daß Patočka gerade diese Impulse Heideggers Denken entnehmen wollte, belegt der Briefwechsel mit Michalski zu Anfang der siebziger Jahre, der die Ausarbeitung von Patočkas 'Ketzerischen Essays' begleitete. "Die

Frage gestellt zu haben nach dem Sinn von Sein (und von Geschehen und Geschichte), darin aber an die Endlichkeit des Daseins und des Seins erinnert zu haben, ist wohl ein Großes."⁹⁾

(...)

2. *Geschichtlich* ist auch Patockas Philosophie-Begriff perspektiviert. Patocka ist - durch den Positivismus, die marxistische Forderung revolutionärer Praxis und durch Heideggers versuchten Schritt hinter die Wurzeln menschlichen Denkens zurück - von der Frage bewegt, ob wir am Ende aller Philosophie, dem Übergang zur Nicht-Philosophie, angelangt seien.¹⁰ Hier fällt seine Diagnose ambivalenter aus als hinsichtlich Europas. Nichts legt zwingend nahe, daß Philosophie weiterhin sein müsse, nichts legt nahe, daß sie nicht mehr sein könnte. Daher ist nicht am Entwurf einer Nicht-Philosophie gelegen. Vielmehr geht es um die Frage, wie ein zweiter Anfang des Philosophierens möglich sei. Ob dieser andere Anfang der Philosophie noch Metaphysik heißen soll, bleibt, anders als bei Heidegger, unentschieden. Dies ist für Patocka Teil jener Schweben, die für das Denken bestimmend ist. Seine Reflexion folgt zwar den Grundgestalten des anderen Anfangs, die Heidegger andeutete: daß er die Frage nach Sein und Zeit zugleich exponieren werde.^{11.)} Doch zielt er nicht so eindeutig wie Heidegger auf den Problemzusammenhang einer Überwindung oder 'Verwindung' der Metaphysik. Patocka weiß vielmehr darum, daß die Geschichte der Metaphysik immer zugleich "die Geschichte ihres Verfalls, ihrer Kämpfe um sich selbst und mit sich selber" ist.¹²⁾ Mit Rudolph Berlinger ließe sich vielleicht sagen, daß sich diese Metaphysik insofern vom vorausgehenden, zumal neuzeitlichen, metaphysischen Denken unterscheidet, als sie nicht zuerst *Reflexion* ist, sondern *Spekulation* - von sich wegschauende Frage nach dem Sein, die doch im Selbstgespräch erst ganz zu sich kommt.

Deshalb bedeutet für Patocka die Seinsfrage und das sie instrumentierende seinsgeschichtliche Denken eine *Korrektur* der überlieferten metaphysischen Leitfrage: "*ti to on*". Daß Patocka diese Korrektur zugleich als verwandelte *Aporie* des alten Aristotelischen Rätsels versteht, daß niemand zu sagen wisse, was das Seiende sei, beschreibt die grundlegende Modifikation seiner Denkweise ebenso gegenüber Husserl wie gegenüber Heidegger. (...)

3. Im Licht dieses Philosophiebegriffs können wir besser verstehen, weshalb die spät erst ausdrücklich gewordene Frage nach der Geschichte gleichwohl ein Schlüssel in Patockas Denken ist. Geschichte ist nicht mit der Historie gleichzusetzen. Sie ist für Patocka Schlüssel zum Verständnis des Daseins als eines Bewegtheitszusammenhangs. In seiner Habilitationsschrift, einem Parallelstück zu den Prager "Krisis"-Vorlesungen Husserls im November 1936, war Patocka erstmals die '*natürliche Welt als vorwissenschaftliche Welt*' zum Problem geworden. Diese Erwägungen vertieften sich ihm immer mehr zu einer Analyse des menschlichen Daseins. Dabei verstand Patocka das Phänomen des Lebens erstmals als 'Bewegtheitszusammenhang'-¹³⁾ und er machte einen ersten Bewegtheitsmodus der Weltaneignung in unmittelbarer Kontaktnahme namhaft, in dem uns die Welt immer schon "in vorbereiteter Passivität" eröffnet ist.¹⁴⁾ Dieser Modus erscheint von der Gegenwart her als Vergangenheitsgestalt.¹⁵⁾ Bestimmt ist diese zweite Phase durch den Versuch, die Geborgenheit im unmittelbaren Weltverhältnis nun bewußt aufrechtzuerhalten - in der reproduktiven Selbstverlängerung unseres Personseins auf die Außenwelt hin, etwa in der Arbeit oder in Handlungsweisen, die auf Selbsterhaltung zielen. Hier ist das Leben zersplittert, nicht das singulär Eine der Höhle der ersten Stufe der Weltaneignung ist mehr bestimmend, sondern die Zweierheit gegenseitigen sich Ausschließens. Es ist jene Sphäre, die Hegel als Kampf um Anerkennung versteht. Der Versuch der Weltaneignung in der Grundbewegung einer - vielleicht nur möglichen Bedrohungen ihrerseits tendenziell vorausgreifenden - Verteidigung wird indes leicht zum Weltverlust. Wir werden uns darin und gleichermaßen den anderen zum Ding.

Erst in einem dritten Bewegungszusammenhang tritt der Mensch aus dieser Immanenz eines vorgegebenen, doch nicht angeeigneten Zuhause, bzw. aus der zwangshaften Stabilisierung des Weltbezuges heraus. Hier versteht sich, wie in Havels eigentlichem Zuhause, das Selbst ekstatisch auf seine Möglichkeiten hin. Hier kommt es auch zu einem eminenten Bezug auf Sein und auf Zeit, nämlich zur Konfrontierung mit der eigenen Endlichkeit. Exzentrisch, durch Selbstaufgabe, gewinnt sich das Selbst. In diesem 'Reich der Freiheit' nehmen wir, nach Patocka, einander als Nächste wahr -

10

11.)

in offensichtlicher Unterscheidung gegenüber dem technisch instrumentellen und reifizierenden Weltbezug. Dabei geht es - ganz im Sinn von Patockas späterem Geschichtsdenken- zugleich um ein Weltverhältnis der *Erschütterung* dessen, was Zuhause zu sein schien.

(...)

Wir konnten also erkennen, daß von 'Welt' im emphatischen Sinn erst im dritten Bewegungszusammenhang die Rede ist - daß '*Welt*' anders gesagt ein ekstatischer Begriff ist, daß aber gleichwohl der Raum-Begriff den Begriff der 'Welt' immer schon vorbereitet. Die 'Welt' ist Manifestation des Seins, jenes Erscheinungsfeld, "in welchem Ich und Seiendes sich begegnen".¹⁶⁾ Von hier her ergibt sich eine besonders gewichtige Filiation in Patockas Konzept. Er bricht zwar mit Husserls transzendentaler Subjektivität, und doch bleibt ihm das 'Ego sum' eine brennende Frage, um die er - wie etwa ein Brief an Declève aus dem Juni 1973 zeigt - bis zuletzt rang.¹⁷⁾ Wenn Patocka seine Erwägungen zum Phänomenzusammenhang der bewegten menschlichen Existenz als "*a-subjektive Phänomenologie*" versteht,¹⁸⁾ so bedeutet dies gerade nicht, daß das Subjekt einer Epoché oder - wie es in manchen Schriften des späten Heideggers den Anschein haben könnte - dem Vergessen anheimgegeben wird. Es bedeutet, daß Selbstsein antizyklisch, aus einer Gegenbewegung zur geläufigen Verständigung über das sich selbst formierende und mit sich vertraute 'Ich' gedacht wird. Auf diese Weise entsteht zwischen Husserl und Heidegger und in Rettung der idealistischen Frage nach dem Ich der Gedanke, daß nicht unser Ich sich in die Welt entwerfe und derart seine Freiheit gewinne, sondern daß es sich vielmehr aus einem ursprünglichen Verständnis der Welt, vom *Sein* her, zu empfangen suche.¹⁹⁾

Es werden die Umrisse eines 'emergenten Ich' sichtbar, das allererst aus den Sphären des Seienden, mit dem es umgeht, aufleuchtet. In den gleichen Zusammenhang verweist auch Patockas Verständnis von '*Praxis*'. Unsere Handlungen schaffen nicht die Welt - ex nihilo, sie erschließen sie jedoch. Sie lassen sie nämlich, und sie lassen darin das Ich als personalen Index des Bewandniszusammenhangs der 'Pragmata' aufscheinen.

Die Lebensbewegungen des 'ego sum' sollen auf diese Weise vertieft werden, indem sich - ein Gedanke, der sich bei Havel verdichten wird, dies Ich immer in einer geschichtlichen Zwischenzeit des verlorenen Paradieses vorfindet. Es gehört zu dieser metaphysischen Nacht, daß sich nicht sagen läßt, ob sie je enden wird. Von hier her fordert Patocka: "Das '*ego sum*' muß unter den Dingen und Menschen festen Stand gewinnen, sich einwurzeln, um eines Tages an der substanzverzehrenden Abwehr des Andrangs der Welt teilzunehmen, es muß in dieser Bewegung dem Verlust des eigenen Wesens zustimmen, um es vielleicht eines Tages zurückzugewinnen."²⁰⁾

4. Unschwer wird man in Patockas triadischer Daseinsbewegung wiedererkennen können, was in Havel's Erwägungen zum verlorenen *einen Sein* und seiner Einsicht, daß es uns allenfalls in der Erinnerung nahekommen kann, begegnet ist. (...)

Damit verweist die erste Phase der Bewegungstrias menschlichen Lebens in eine vor-geschichtlich blinde, in sich verschlossene und - streng genommen - der Beschreibung, erst recht der Reflexion, überhaupt nicht zugängliche Sphäre. Wenn es eine unmittelbare Vertrautheit mit uns geben sollte, so wäre sie uns doch schlechterdings unzugänglich und in sich verschlossen. Das Eine mag im vorbewußten Selbstverhältnis, von dem der Mythos spricht, angelegt sein, es ist es *nicht für uns*. Aufschlußreich ist dieser Gedanke auch in seiner Unterscheidung gegenüber Heideggers Begriff der '*physis*' als der von sich her seienden Welt. (...) Der Bruch zwischen dem ersten - unbewußten - Einen und jenem Einen, das sich dem ekstatischen Selbstsein erschließt, ist dadurch noch ungleich schärfer aufgerissen als bei Heidegger. In diesem Sinn wird man Patocka als *dialektischen* und als *tragischen* Denker zugleich verstehen müssen - als Denker nicht nur in Spuren Husserls und Heideggers, sondern auch Hegels. Dialektiker ist er, da er Risse namhaft macht, den Sprung zwischen unvermittelbaren Momenten aufreißt - und Tragiker ist er, da er verdeutlicht, daß die Bewegung der Wahrheit die Einsicht in sich schließt, daß wir ²¹⁾ "das Dunkel, d.h. die Endlichkeit und ständige Gefährdetheit des Lebens" immerzu *vor* uns haben. Dies schließt in sich, daß nichts als gegeben erachtet werden darf, auch nicht der gleichsam unendliche Überlieferungszusammenhang zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das 'Schibboleth' der Hermeneutik. "Dieses Leben steht hier nicht auf der festen Grundlage der Ununterbrochenheit der Generationen, lehnt sich nicht mit dem Rücken an ein dunkles Land."²²⁾ Derartige Einsichten sind Teil des Wissens um die Verlorenheit von

'Sein' oder von 'Natur'. Beziehen wir uns auf sie, so können wir uns nicht auf sie als auf Physis, also in einem ursprünglichen Sinn, beziehen. Deshalb kommt dort, wo bei Havel 'Erinnerungsverhältnisse' gedacht werden, bei Patocka ein drastischerer Gedanke ins Spiel. Seine Dialektik gibt in aller Härte einen Hinweis auf ein verneinendes Übersetzungsverhältnis: auf die Unübersetzbarkeit des eminenten Weltbezuges aus einem 'Reich der Freiheit' auf die mythoshaft blinde vorgeschichtliche 'Physis'.²³⁾

5. Daß Patockas Denken von Übersetzungsverhältnissen bestimmt ist, zeigt sich noch in einer anderen Hinsicht: im Blick auf sein *Denken der Sprache*, das für den Dichter Havel wohl von eigener Bedeutung gewesen ist. Schon im Zusammenhang der Habilitationsschrift kommt der Frage nach der Sprache, wie fragmentarisch und unzureichend sie auch seinerzeit noch mit den Phänomenanalysen verbunden ist, große Beachtung zu. Zu Recht haben die Herausgeber der deutschsprachigen Patocka-Ausgabe dies betont. Und sie haben auch in den Blick gebracht, daß Patocka nicht nur den naheliegenden Zusammenhang zwischen natürlicher Welt und Sprache bedachte, der sonst gerne auf dem Altar eines Verständnisses der Phänomenologie als transzendentaler Konstitutionswissenschaft geopfert wurde.²⁴⁾ Dies ist umso bemerkenswerter, als es, soviel man weiß, zu systematischen Kontakten zwischen dem "Cercle linguistique" und der von Husserls 'Krisis'-Vorlesungen inspirierten Prager Phänomenologie nicht kam.

Auf ganz eigenen Wegen kam Patocka also zu seiner These, daß allererst auf der Grundlage der Sprache reine Theorie entstehen könne. Sprache ist deren Magma, lebendiges, doch - wie es seinerzeit noch heißt - disponibles Schatzhaus "von kategorialen Substituten".²⁵⁾ Von der Sprache her erschließt sich, so deutet Patocka an, allererst das Staunen (*'thaumazein'*) als die Urszene am Anfang von Wissenschaft und Philosophie. Darin aber scheint die prägende Kraft Husserls noch ungebrochen, daß sich dieses Staunen nach Patocka immer schon und einzig der bereits gegliederten Welt richtet.²⁶⁾

Mit diesen Versuchen, das Phänomen der Sprache zu verstehen, hat es freilich nicht sein Bewenden. Sprache wird Patocka von Anfang an auch in einem tiefer reichenden Sinn zum Begriffsproblem. Versucht er doch, zunächst tastend, im reifen Denken der sechziger Jahre dann mit großer Sicherheit, eine Übertragung der Husserlschen Phänomenologie in eine Sprache, die es in der tschechischen Wissenschaftstradition nicht gab. Es geht um eine nicht-positivistische Sprachform und einen nicht-positivistischen Begriff der Sprache zugleich - in einem Kontext, in dem der Positivismus seit Herbart und von Masaryk erneuert, tief eingewurzelt war. Es geht damit auch - von früh an - um eine Sprache, die nicht einfach den Vorgegebenheiten der Husserlschen Phänomenologie folgte, sondern Momente der sprachlichen Darstellung von Hegels selbstbewegtem Begriff und des griechischen Denkens Aristoteles und Platon in sich sollte einbegreifen können. In den eigenen Schriften manifestiert sich dies ebenso wie in den großen Übersetzungen - etwa in der Übertragung von Hegels "*Phänomenologie des Geistes*" (1960).

Wie sollte es möglich sein, in eine Sprache hineinzuübersetzen, die überhaupt nicht existierte? Die vertiefenden Erwägungen über das Urphänomen der Sprache, das Patocka gegenüber Husserls eidetischer Reduktion zur Geltung bringen wollte, führen deshalb auf Übersetzungsverhältnisse auch im Buchstabensinn: Sprache versteht Patocka einerseits als Mittelglied zwischen Denken und Gegenstandswelt. Die Sprache gibt dem Denken insofern seine Richtungsgestalt vor. Nur ein Denken, das sich sprachhaft weiß, kann mithin zur seelisch und leibhaft verfaßten Phänomenalität des eigenen Daseins und In-der-Welt-Seins den Zugang finden. Diese Konkretion bedeutet aber nicht, daß Sprache den Sinn im dinghaften Weltzusammenhang nur affirmieren würde. Im Gang durchs Material hindurch, hinter ihm, in reiner Schwingung gleichsam, konkretisiert sich erst der sprachhafte Sinn, oftmals kontrafaktisch zum wissenschaftlich technischen Weltverhältnis. Deshalb nötigt nicht nur die spezifische tschechische Wissenschaftssituation dazu, in eine Sprache zu übersetzen, die nicht ist. In den Spuren von Platon und Heidegger erneuert sich bei Patocka vielmehr die Einsicht, daß das Wesen und der Höhepunkt der Sprache im 'areton', im Unaussprechlichen, erreicht werde. Denn die Wahrheit, die in der Sprache angezeigt wird, ist an ihr selbst unaussprechlich. Unaussprechlich ist demgemäß auch die Erfahrung, daß sich in der Sprache Sinn ausspricht. Daher ist Sprache an ihr selbst zwar Darstellung, doch auch Inbegriff der Undarstellbarkeit. Sie verweist in eine Sphäre "über dem Bildlichen, außerhalb jeglicher Distanz, im Bereich ursprünglichster Originalität".²⁷⁾

In allen diesen Übersetzungsverhältnissen bewahrheitet sich je verschieden ein Gedanke, der auch im Zusammenhang der Suche nach einem Ethos im gegenwärtigen Europa von brennender Bedeutung ist: zeigt sich doch - nach einer treffenden Bemerkung von Günter Figal - was Welt ist, allererst in dem die fremde Welt in der eigenen erscheint. Patocka lehrt uns, daß diese Einsicht nicht einfach im Sinn hermeneutischer Eirenik zu verstehen ist. Er zeigt vielmehr, wie in anderem Gestus Walter Benjamin, daß in allen Versuchen, sich dem anderen auszusetzen, das Eigene in fremdem Licht und damit aller-erst so erscheint, wie es uns denkwürdig werden kann.²⁸⁾

6. Bei Heidegger ist die enge Verschlingung zwischen der Frage nach der Sprache und der Frage nach der Wahrheit grundgelegt. Diese Doppelfrage ist wie bei Heidegger so auch bei Patocka ihrerseits eng auf die Frage nach der Kunst bezogen. Die Sprache ist, so lehrt Heidegger, Kunst-Werk *kat'exochen*, da sie im zeithaften Verlauten über die in sich ruhende statische Gestalt des Werkes hinausweist. Und sie zeigt, was ist, da sie nach dem Wort in Novalis' 'Monolog' nur um sich selbst bekümmert ist. Sie ist das eigentliche Selbstverhältnis.²⁹⁾ Patocka denkt diese Gedanken von seiner spezifischen Weltbetroffenheit aus weiter:³⁰⁾ Dabei ist die Kunst allererst Ort jener Freiheit, die Patocka mit Havel als eigentliches Ethos des Versuches, in der Wahrheit zu leben, versteht.³¹⁾ Die Kunst spielt insofern der Philosophie voraus, die "bisher außerstande war, mit überzeugender Klarheit den Ort zu bestimmen, an dem die ursprüngliche Quelle des Menschen - seiner Freiheit (...) gesucht werden muß".³²⁾ Diese Bedeutung kommt der Kunst allerdings nur zu, wenn sie - wie es unter den Konditionen der avantgardistischen Moderne der Fall ist - im Sinn des Sprachdenkens von Novalis "auf nichts anderes als auf sich selbst verweist".³³⁾ Erst im Zuge einer tiefen Krise der Kunst, ihrer Depotenzen in der bürgerlichen Ästhetik, kam dieser Grundcharakter zur Erscheinung - am Ende aller Kunstreligion. Deshalb liest Patocka Hegels Wort vom Vergangenheitscharakter der Kunst als geniale Antizipation eines Geschehens, das für uns längst wirklich geworden ist, und er liest es gegen den Strich,- so wie es gleichsam durch alle Kunst, die nach Hegel entstand, interpretiert ist.³⁴⁾

Von diesen Sinnlinien her eignet sich Patocka eine Grundmaxime an, die sich ähnlich bei Adorno finden könnte: daß sich nämlich erst vom Verständnis der neuesten Kunst her auch vergangene Kunst erschließe. Wird Kunstseiendes in diesem Sinn als die eigentliche Durchbruchsbewegung aus den schematisierenden Weltverhältnissen heraus verstanden, so heißt dies nicht, daß das einzelne wahrzunehmende Phänomen überformt werde. Wahrheit und Sein erschließen sich für Patocka vom Kunstwerk her vielmehr in einer Denkbewegung, in der gerade die 'Abenteuerlichkeit' des Künstlers und die 'Hinfälligkeit des Schönen' in Rede stehen.³⁵⁾ Dem einzelnen brüchigen ästhetischen Phänomen wird in einer solchen Denkweise offensichtlich nicht Gewalt angetan. Es wird nicht übergriffen. Mit Oskar Becker ist sich auch Patocka inne, daß Phänomene der Kunst in ihrer Fragilität durchsichtig auf eine Transzendenz sind, - daß sie nämlich den Blick auf die Endlichkeit und Brüchigkeit menschlichen Seins freigeben, die der endliche Mensch zu heilen nicht berufen sei.³⁶⁾ Doch wird bei dem Geschichtsdenker Patocka ein Gedanke wichtig, der bei dem reinen Phänomenologen Becker nicht vorkommt: daß nämlich in der Weiterfahrung durch die Kunst doch der Gedanke des verlorenen Einen - erinnernd - aufleuchtet.³⁷⁾

In dieser Spannung bewegen sich Patockas Arbeiten zu verschiedensten Kunstperioden und -erscheinungen: sei es der liebende Blick auf die ironische 'Flüssigkeit' des Wahrheitsbegriffs in der Romantik - ein unerschöpfbares, sprühendes Gegenbild zu den ideologischen Wahrheitssuggestionen im totalitären Zeitalter, sei es die sympathetische Phänomenologie der Liebe als einer versöhnenden Kraft, die selbst die Kluft zwischen 'Praxis' und 'Theorie' übergreift - in Hegels theologischen Jugendschriften; oder sei es, daß er - in einer weiteren Korrespondenz mit Havels späterer Faust-Dichtung - die Geschichte vom Doktor Faust, diesen Mythos der Neuzeit, allererst von Thomas Mann her versteht.³⁸⁾ Erst in der Gestalt Leverkühns wird die "Schuld (als) das Bewegende in der Bewegung" erkennbar.³⁸⁾ Erst bei Thomas Mann wird Faust zum hinfälligen Künstler, befreit von der idealistischen Megalomanie des *mak'anthropos*, die ihm immer wieder in der langdauernden am Mythos aufgeladen wurde. Und dadurch bedingt, ist die Kunst, die, da sie inmitten der Nacht Nacheuropas ans Ende aller ihrer Möglichkeiten gelangt ist, in ihrer avantgardistischen Kälte am Ende einziges Zeichen einer möglichen Rettung, oder - wie sich mit Patocka sagen ließe - eine spezifische Weise der '*Sorge um die Seele*'³⁹⁾ - als eines Ethos, das der Gegenwart besonders angemessen ist. Ein subtiler Leitton in Heideggers Denken der Kunst ist Patocka nicht entgangen, er hat ihn vielmehr auf eigenen Wegen erinnert und entfaltet: daß die Grundverhältnisse der Kunst gleichermaßen vom Schaffenden und vom Bewahrenden aus zu verstehen sind.⁴⁰⁾ Deshalb erschließt sich zweierlei im Licht von Patockas Kunstdenken klarer als aus irgend einem anderen Zweig seiner Philosophie - das

Verständnis der 'Praxis' als eines umgehenden und zugleich enthüllenden Weltverhältnisses und sein phänomenologisches Verfahren, das er, sich in Hegels Spuren wissend, als "Dialektisierung der Phänomenologie" begriffen hat.⁴¹⁾ In den Zusammenhang der Praxis weisen Kunstwerke nicht allein dadurch, daß sie im Sinne eines vordergründigen Verständnisses von 'Lebenswelt' jene - sozialen und historischen - Räume, in denen sie entstanden sind, anzeigen und - etwa mit verfremdenden Mitteln - ins Bewußtsein heben. Dies trifft zwar zu, doch könnte auch ein mimetisches Kunstdenken zu solchen Einsichten kommen. Es ergibt sich vielmehr noch einmal ein 'Übersetzungsverhältnis', das - noch einmal - in eine Sphäre auszugreifen nötigt, die es - im Sinn von positiv Gegebenem - nicht gibt.⁴²⁾ Im Blick auf eine 'praxis' Kunstwerke zu bedenken, heißt, sie auf die Möglichkeitsdimension hin zu befragen, die sich an ihnen eröffnet -als Aussicht auf ein freies, ideengeleitetes bewußtes Leben in der eigenen Zeit - gleichermaßen gegen Utopismen und gegen Entfremdung gerichtet. Deshalb ergänzen sich in der Phänomenologie der Kunst ekstatisch existenziale Betrachtung und historische Anatomie als Einsicht in die Dialektik der Aufklärung, eine Bedingung,⁴³⁾ auf die sich neuzeitliche, vor allem neueste Kunst immer wieder, wenn auch kontrafaktisch, bezieht.

(...)

Z (...) Es ist diesmal nicht die Geschichte, die zu Gedanke und Begriff werden kann, sondern jene Geschichte im "Zeitalter der Extreme" (Hobsbawm), die alles Denken auszulöschen droht - und die ihre atavistischen Schatten, etwa den ethnischen Traum vom unbedingten Nationalismus, auch in die Zeit nach 1989 wirft. Es ist insbesondere die Geschichte im Sog zweier Totalitarismen, die Patocka wie anderen engagierten Beobachtern ihrer Zeit, Raymond Aron etwa, die Erfahrung einer gespenstisch traumatischen Wiederkehr des Gleichen in neuer Tonart bescherte. Solche Gedanken trübten Arons Alter aus der Ferne, an ihnen zerbrach Patocka in seinen späten Jahren. Das fratzenhafte Zerrbild der nationalen tschechischen Katastrophe des Münchner Abkommens von 1938 sah er mit der blutigen Niederschlagung des Prager Frühlings wiederkehren. Wie unterschiedlich, ja unvergleichbar die historischen Umstände auch sind, der Eindruck identischer Wiederkehr von Schmach und verspielter Chancen legt sich dem beteiligten Betrachter Patocka unabweisbar nahe. Es sind diese gleichen letzten Jahre, in denen aus dem Denker ein 'homo politicus' wird. Patocka weiß, daß es Zeiten gibt, die eine Distanz des Denkers zur Polis, auf deren Notwendigkeit er immer wieder hinwies, nicht zulassen. Seine letzten vermächtnishaften Texte, Erklärungen der Charta 77, sind deshalb so eindeutig wie einfach gehalten. In ihnen legt er ein klares moralisches und politisches Zeugnis ab, das sich kontrafaktisch gegen die totalitäre Wirklichkeit richtet. Ihr ethisches 'um so schlimmer für die Tatsachen' dürfte Václav Havel gleich in seinen Bann gezogen haben.⁴⁴⁾ In besonders dichter Gestalt führen sie in der Tat in den Kern von Patockas Denkwelt ein.

Diese Texte ruhen auf einer fast lebenslangen Zwiesprache mit tschechischer Kultur, Geschichte und dem zerbrochenen Haus der tschechischen Nation. Immer wieder zeigt sich die Tendenz des Geschichtsschreibers Patocka zu entmythologisieren. Mit scharfer soziologischer Sonde arbeitet Patocka das Wesen des 'kleinen Tschechentums' seit dem Niedergang Böhmens im 17. Jahrhundert, des Volkes ohne Oberschicht heraus, und er deutet dieses Datum nicht wie die Nationalgeschichtsschreibung als eingewurzelten Demokratismus, sondern als eine Malaise. Daß es keine tschechische Elite gab, ist mitschuld daran, daß die glücklichen Augenblicke nie ergriffen wurden. Gemeint sind solche Augenblicke, da die tschechische Nation in der Mitte Europas die Möglichkeit gehabt hätte, im Licht ihrer geschichtlichen Erfahrung eine historische Rolle zu spielen - eine Chance, die sie, wie Patocka meint, immer verspielte. Extreme lösten einander ab, Zeichen dafür, daß es an keiner Ressource so sehr fehlte wie an Urteilskraft. Auf einen kurzgreifenden Nationalismus in der Zwischenkriegszeit, der die Nicht-Tschechen aus dem politischen Leben drängte, folgt Beneschs Kapitulation vor München. In der Analyse dieser düsteren Stunde gewinnt ein spezifischer Zug von Patockas politischem Denken Konkurs. Es widersetzt sich sowohl den vermeintlichen Zwängen der Realpolitik wie es konsequent antiutopisch bleibt. Der skizzierte Gedanke bringt Patocka zu der Option, daß 1938 militärischer Widerstand zumindest den Versuch wert gewesen wäre. Praktische Urteilskraft läßt das Mögliche im Wirklichen erkennen. In Ernstfällen aber, in denen ein politischer Akt keine Aussicht auf Erfolg hat, kann sie zur Abwägung zwischen zwei möglichen Katastrophen führen.⁴⁵⁾ Wie zu entscheiden ist, kann dabei nach Patocka auch in einer tragischen Situation unstrittig sein - im Sinne eines Ethos des Widerstandes, dieser Grundmaxime des freien Geistes, der sich nicht einfach in das Unabänderliche fügen wird.

Überdenkt man nach 1989 Patockas politische Reflexionen neu, so ist zweierlei besonders bemerkenswert: Patocka argumentiert lange vor der Anti-Politik, deren viele Stimmen während der achtziger Jahre aus Mittel-Europa zu vernehmen waren, ähnlich wie jene Denker, die das totalitäre und nukleare Trauma des 20. Jahrhunderts nicht länger akzeptieren wollten. Er argumentiert aber differenzierter. Denn die philosophische Haltung, daß Politik so begrenzt werden soll, daß sie nicht alle Lebenssphären kontaminiere, ist bei Patocka nirgends vom Hohen Lied des kakanischen Schlendrians begleitet, wie etwa bei Konrad oder Kundera.⁴⁶⁾ Als subtiler Kenner der tschechischen Geschichte weiß er um den Charme und die listige Freiheit des kleinen Tschechen - des Soldaten Schwejk,- doch er weiß auch um seine Gefährdung. Schwejk neigt zum Opportunismus. Die Urteilskraft, deren die Politik in Zeiten der Krise bedarf, geht ihm völlig ab.

Andrerseits ist Patocka keinesfalls mit jenen Korrektiven einverstanden, die dem Mythos Schwejk, etwa durch Masaryk entgegengesetzt wurden und die auf das Konstrukt einer Geschichte hinausliefen, die in Geschichtslosigkeit mündet- dem Mythos der großen, naturhaften Nation. Dieses Herdersche Konstrukt ist, wie Patocka weiß, der tschechischen Situation unangemessen. Sie ist ungleich komplizierter. Und deshalb ist Patocka, in gemäßigter Weise, gewiß, aber doch mit Bestimmtheit, auch ein *Etatist*. Er betont, daß ein historisches Volk auf den Relikten und Trümmern böhmischer Geschichte nur in der politischen Form des Staates konstituierbar sei. Und er weiß, daß die Staatsform - auch wenn sie sich aufgelöst hat - noch nachhaltig das Schicksal des Volkes bestimmt. Patocka versteht die Idee des Staates freilich von der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte her. Ist ein Staat nicht auf die Menschenrechte hin orientiert, so kommt ihm kein ethischer Wert zu, auch nicht der Möglichkeit nach. Das Regulativ des Menschenrechtsgedankens zeigt uns, daß der Staat an der Freiheit des Einzelnen und am Gedanken eines ethischen Gemeinwesens seinen Grenzbegriff findet. In diesem Sinn heißt es in einer der Erklärungen der 'Charta 77', daß mit der Frage der Menschenrechte aus der Sphäre der Politik in die Sphäre des Moralischen und Geistigen vorgedrungen werde, und daß in dieser Sphäre nicht länger zu verkennen sei, daß Politik von Recht und Ethos bestimmt sei, nicht umgekehrt. Es ist aber bei aller Distanz doch im Persönlichen ein Schwejkscher Impetus, der diese Erklärung trägt und der sie so überzeugend von jener Ideologie des Fanatismus freihält, die auch die Züge des 'Résistants' leicht verzerrt. So vermerkt Patocka als Mitinaugurator der Charta 77, daß er und die anderen Beteiligten sich nicht moralische Autorität anmaßen und keinesfalls das Gewissen der Gesellschaft sein möchten. Sie wollten nur darauf hinweisen, "daß es eine höhere Autorität gibt, der die Einzelnen in ihrem Gewissen und die Staaten (...) verpflichtet sind".⁴⁷⁾ Von hier aus läßt sich das unpräzise Fanal der Erklärung vom März 1977 verstehen, die das Siegel auf Patockas Denken gibt. Gerade aus der Rückschau von 1989 hält uns dieses Zeugnis den Spiegel vor. Es bricht mit der schlechten, nämlich ethoslosen und doch einleuchtenden Dialektik der Sklavensprache, der Masken vor den totalitären Thronen, der Verhüllungen und der Suche des Hofnarren nach Nischen: "Keinerlei Nachgiebigkeit hat bis heute zur Verbesserung der Lage geführt, sondern nur zu ihrer Verschlimmerung. Je größer die Angst und die Servilität, desto frecher waren, sind und werden auch in Zukunft die Mächtigen sein."⁴⁸⁾ Wie die Daseinsbewegung des Durchbruchs in das Reich der Freiheit sich in der Bedrohung bewährt, wird verständlich, wenn Patocka von einer *Grundhaltung* spricht, in der sich die Untertanen zur Kenntlichkeit verändern: "Von nun an werden sie (sc. die Machthaber) niemals sicher sein, wer eigentlich vor ihnen steht (...), sie werden niemals wissen, ob diejenigen, die ihnen heute noch gehorchen, dazu auch morgen noch bereit sein werden."⁴⁹⁾ In diesem Ethos bewahrheitet sich nach Patocka die 'Sorge um die Seele' auch nach außen. Und es könnte gerade deshalb zu einem inneren Ethos des künftigen Mitteleuropa werden, das sich sehr zögernd und mit manchen Unsicherheiten wieder zu formieren beginnt, da es vor allem die westliche Intelligenz beschämen muß, die wie ein unabänderliches Naturgesetz das unerträgliche eiserne Band des Terrors hinnahm, das den Kontinent durchzog.

Es sind, wie gesagt, diese Gedanken, die Havels Nachdenken zum Stachel wurden, weshalb er sich 1978 erstmals, und dann in der Gefängniszelle, der Gewissens- und Denkfrage gleichermaßen aussetzte, zu verstehen, was der Versuch, in der Wahrheit zu leben, *in Wahrheit* bedeute.

Ungeachtet aller Unterschiede ist die nicht-ideologische Sorge um die Seele im Westen und im Osten gleichermaßen vergessen. Darauf wies Havel vor 1989 hin - und er weist seither darauf hin, etwa wenn er im Juli 1990 das Mißverhältnis zwischen dem glücklichen Augenblick, in dem die Freiheit gewonnen wurde, und der neuen Leere im Osten, der Angst vor der Freiheit notiert.⁵⁰⁾ Die Vermutung, in Zeiten - sehr unterschiedlich - prosperierender Wirtschaften im Westen und Osten,

rücke das das Ende der Ideologien näher, war selbst Teil einer spätneuzeitlichen Fortschrittsideologie. Heute bleibt diesen zerplatzten Illusionen gegenüber vielmehr zu bedenken, wie das faktische Ende des Ideologischen in ein Ethos dieser und der nächsten Zeit übersetzt werden könnte.

Wie sehr wir, so fragend, unzeitgemäße Gedanken denken, liegt auf der Hand. Es zeigt sich auf vordergründiger politischer Ebene in der ungemäßen Diskussion um eine deutsch-tschechische Erklärung. Es zeigt sich, wenn man die epochalen Hintergründe etwas tiefer dringend ausleuchtet, darin, daß auch nach 1989 Mitteleuropa in der Verständigung westlicher Demokratien weitgehend vergessen und verdrängt ist. So treffen noch immer die Fragen zu, die Paul Ricoeur vom Studium der Schriften Patockas aus aufwarf: "Aber *politischer* Sokratismus - hat er denn eine Chance? Das ist die radikalste Frage, die Westeuropa heute aufnehmen kann aus dem Herzen dessen, was vor nicht allzulanger Zeit noch Mitteleuropa war" ⁵¹⁾ und was, wie wir hinzufügen, noch nicht wieder Mitteleuropa geworden ist.

Im Blick auf diese Fragen rückt Walter Falk seinen Dialog mit Václav Havel's "Briefen aus dem Gefängnis" unter die eine orientierende Leitfrage, wo der Mensch im Europa des gegenwärtigen totalitären und nachtotalitären Weltalters zu Hause sein könne. ⁵²⁾ Diese Frage nach der 'Oikeiosis' ist, wie Havel und Patocka mit Heidegger wissen, im tiefen Sinne die Frage nach unserem Ethos. Wie wir erkannten, ist dieses Ethos als Ethos der Übersetzungen zu konkretisieren, ungeschützt, hermeneutisch vermittelnd, doch unbeugsam auf die Wahrheit orientiert. ⁵³⁾ Von dieser Frage aus öffnet sich ein vielfältiges Verweisungsnetz - ein *Rhizom*. ⁵⁴⁾ Sie ist deshalb an sich selbst jenes Übersetzungsverhältnis, das sie zu entfalten sucht. Sie kann heute bei der Verständigung über das gegenwärtige Europa zu beginnen, dessen Krisen im Westen wie im Osten vor aller Augen liegen; und sie wird zur Frage nach dem Wesen des menschlich personalen Daseins, die - so grundlegend und grundstürzend sie ist - doch immer konkrete Zeitfrage bleibt. Von ihr erschließt sich die tiefe Einsicht, daß ich immer nur als "homo nonnescius" um mich wissen kann, als lebendes Problem, Rohr im Wind, ⁵⁵⁾ das exzentrisch vom Fremden her mit sich vertraut werden kann. Und auch diese Fragedimension setzt ihrerseits noch einmal nach anderen Ufern über. Sie wird zur spekulativen Verständigung um Sein und Wahrheit, Fragen, die das epistemische Weltverhältnis irritieren müssen, um unserem In-der-Welt-Sein in tieferem Sinn Orientierung zu geben, und ohne die - nach Hölderlins Wort nur Maschinengang wäre, kein Geist, kein Gott in der Welt. ⁵⁶⁾ In solchen Übersetzungen kann sich unser Nachdenken - jenseits der wissenschaftlichen Disziplinen und jenseits der Ideologien, - in einer Verständigung über das, was in Europa ist, bewegen. Jetzt, da seit 1989 die blutige Geschichte zurückgekehrt ist, ist - wer wollte dies bestreiten - politisches Management nötiger denn je. Es sieht sich aber auch mehr denn je vor Aporien und Nebenwirkungen. Daß ein Sinn sei, ist die orientierende *und* regulative Idee, von der her sich die einzelnen politischen Handlungen erst als sinnhaft und als Betätigungen einer gewissen geleiteten Urteilskraft erweisen können. Erst von einer solchen Verständigung her kann Politik zu Recht mit Burke als 'Philosophie in Aktion' verstanden werden. ⁵⁷⁾

Und - im Sinn der Übersetzungsverhältnisse - könnte nicht zuletzt aus der Zwiesprache mit Patocka die geläuterte und sich aller Revolutionsfanfaren enthaltende Intrade in das 'Älteste Systemprogramm' gerade das zu denken geben, was heute ist und was heute sein soll: 'eine Ethik' ⁵⁸⁾ - fügen sich in diesem Leitwort doch nicht nur die unterschiedlichen Denkbewegungen der Philosophie zusammen, sondern auch das 'Theorein' und das 'Prattein', der selbstbewegte Gedanke und die sittliche Handlung. ⁵⁹⁾

(gekürzt)

Harald Seubert

1) Das Zitat nach Umschlagstext von Patocka, Kunst und Zeit. Stuttgart 1987.

2) Im folgenden ist dankbar darauf hinzuweisen, daß die bedeutendsten Schriften Patockas in einer fünfbändigen Ausgabe, die Klett-Cotta 1987-1990 veranstaltete, dem deutschsprachigen Leser zugänglich sind. Als herausgebende Institution fungierte das Wiener *Institut für die Wissenschaften vom Menschen*. Patockas ungemein wirkmächtige und faszinierende Privatvorlesungen sind nach Mitschriften und Stenogrammen mittlerweile in mehreren französischen Ausgaben greifbar.

- 3) Dazu Patocka, Europa - Anfang und Ende der Geschichte?, in: ders., Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften. Stuttgart 1988, S. 207 ff.
- 4) Vgl. Patocka, Ketzerische Essays, a.a.O., S. 102 und S. 139 f.
- 5) Patocka, ibid., S. 153.
- 6) Vgl. ibid., S. 66 ff.
- 7) So Ricoeur, in: Patocka, Ketzerische Essays, a.a.O., S. 15. Im Blick auf einen 'philosophischen Glauben' wird man Patocka auch in der Nähe von Jaspers' Philosophie-Begriff sehen dürfen.
- 8) Vgl. die erst lange nach dem Tode Patockas publizierte frühe phänomenologische Aristoteles-Interpretation Heideggers, eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1921/22. GA 61. Frankfurt/Main 1985. Siehe ders., Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), S. 235ff.
- 9) Aus diesen Briefen, die Heideggers Denken als ein Schicksal begreifen, das im Westen nicht ergriffen worden sei, wird im Nachwort der Herausgeber, in: Patocka, Ketzerische Essays, S. 462 f, zitiert.
- 10) Vgl. Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: ders., Zur Sache des Denkens. Tübingen 1988, S. 61-81.
- 11) Vgl. den späten Vortrag: Patocka, Das Ende der Philosophie?, in: derselbe, Ketzerische Essays, a.a.O., S. 432-461, insbesondere S. 458 f.
- 12) Ibid., S. 459.
- 13) Vgl. dazu Patocka, Die Bewegung der menschlichen Existenz, insbesondere die zweite Abteilung des Bandes, S. 63-185.
- 14) Ich folge hier dem Aufsatz: Patocka, Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens, in: Die Bewegung der menschlichen Existenz, a.a.O., S. 132-144, insbesondere S. 128 ff.
- 15) Vgl. auch den Begriff der Arbeit ebd., sowie die Aufsätze der dritten Abteilung des Bandes: Die Bewegung der menschlichen Existenz, a.a.O., S. 185-267.
- 16) Vgl. dazu Srubar, Zur Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Jan Patocka, a.a.O., S.26. Siehe grundlegend dazu: Patocka, Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie, in: Die Bewegung der menschlichen Existenz, a.a.O., S. 267.
- 17) Mitgeteilt im Nachwort zu Patocka, Die natürliche Welt als philosophisches Problem, a.a.O., S. 293 f.
- 18) Dazu die beiden Texte: Patocka, Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie und: Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie, beide in: J.P., Die Bewegung der menschlichen Existenz, a.a.O., S. 267-286, bzw. S. 286-310.
- 19) Vgl. Patocka, Die Philosophie der Krisis der Wissenschaften nach Edmund Husserl und sein Verständnis einer Phänomenologie der Lebenswelt, in: J.P., Die Bewegung der menschlichen Existenz, a.a.O., S. 310-330.
- 20) Patocka, Die Bewegung der menschlichen Existenz, a.a.O., S. 284. Dieser Punkt ist sehr treffend betont von Srubar, Vorwort, in: ibid., S. 27 f.
- 21) Vgl. dazu Patocka, Vom Anfang der Geschichte, in: ders., Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte, a.a.O., S. 50-77, Zitat S. 62.
- 22) Ibid.
- 23) Dazu im Blick auf Patocka sehr erhellend das Vorwort von Ricoeur, ibid., S. 9 ff.
- 24) Vgl. Patocka, Die natürliche Welt als philosophisches Problem. S. 176 ff.
- 25) So Patocka, a.a.O., S. 176.
- 26) Darauf besteht Patocka ibid., S. 176.
- 27) Patocka, Fragmente über die Sprache, in: ders., Kunst und Zeit, a.a.O., S. 343-351, Zitat S. 346.
- 28) Dazu Günter Figal, Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. Stuttgart 1996, S. 106. Siehe auch Walter Benjamin, Aufgabe des Übersetzers, in: Gesammelte Schriften Band 4,1. Hg. von Tilman Rexroth. Frankfurt/Main 1992, S. 9-21.
- 29) Novalis, Monolog, in: ders., Das philosophische Werk Band. 1. Novalis, Schriften Band 2. Stuttgart und andere 1981, S. 672 ff.
- 30) Vgl. dazu durchgehend: Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: ders., Holzwege. GA Band 5. Frankfurt/Main 1977, S. 1-75, hier insbesondere S. 63 ff.
- 31) Vgl. Patocka, Platon über Wissen und Kunst, in: ders., Kunst und Zeit, a.a.O., S. 127-157. Siehe auch die Einleitung von Walter Biemel in diesem Band, S. 14-31 und Ilya Srubar, Zur Stellung der Kunst in Patockas Philosophie, ibid., S. 31-49.
- 32) Patocka, Kunst und Zeit, in: Kunst und Zeit, a.a.O., S. 63.

- 33) Ibid., vgl. den in FN 45 genannten Text von Novalis.
- 34) Patocka, Die Lehre von der Vergangenheit der Kunst, in: ders., Kunst und Zeit, a.a.O., S. 217-234.
- 35) Oskar Becker, Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich, in: Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Halle/Saale 1929, S. 27-53.
- 36) So Becker, Von der Hinfälligkeit, in: FS. Husserl, a.a.O., S. 51 f.
- 37) Vgl. Becker, ibid., S. 52 und Patocka, Zeit, Mythos und Glaube, in: Kunst und Zeit, S. 70-85.
- 38) Patocka, Der Sinn des Mythos vom Teufelspakt, in: ders., Kunst und Zeit, a.a.O., S. 201-217, insbesondere S. 210 f.
- 39) Vgl. dazu Patocka, Die Sorge für die Seele als Selbstbemächtigung, in: Ketzerische Essays, a.a.O., S. 281 ff.
- 40) Dies zeigt sehr eindrücklich Ilija Srubar, Zur Stellung der Kunst in Patockas Philosophie, in: Patocka, Kunst und Zeit, a.a.O., S. 42.
- 41) Vgl. dazu Patocka, Hegels philosophische und ästhetische Entwicklung, in: ders., Kunst und Zeit, S. 234-325, hier insbesondere S. 310 ff.
- 42) Darauf weist sehr gut das Nachwort der Herausgeber Klaus Nellen und Jiri Nemeč, in: Patocka, Die natürliche Welt als philosophisches Problem, a.a.O., S. 285-297 hin.
- 43) Vgl. J. Patocka., Arnold Gehlens Auffassung von der Rolle der Kunst in der Anthropogenese, und: "Die Wörter und die Dinge". Eine Analyse der anthropologischen Epoche des europäischen Denkens in Michel Foucaults 'Archäologie', in: Kunst und Zeit, a.a.O., S. 517-525 bzw. S. 542-556.
- 44) Vgl. Patocka, Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte. Stuttgart 1992, darin insbesondere Was sind die Tschechen?, S. 29-107 und die sechste Abteilung des Bandes, die Schriften zur Charta 77, S. 315-325. Siehe auch das Nachwort der Herausgeber: ibid., S. 325-343.
- 45) Vgl. auch Patocka, Was sind die Tschechen?, in: Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte, a.a.O., S. 100 ff, siehe auch einen unmittelbar nach der Intervention der sowjetischen Panzer 1968 abgefaßten Text: Unser Nationalprogramm und die heutige Zeit, in: ebd., S. 19-29.
- 46) Eine Übersicht über die verschiedenen Voten zur Anti-Politik aus der Feder von Konrad, Kundera und anderen, mit durchaus weitergehenden Unterschieden im einzelnen: vgl. Paul Michael Lützeler, Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart. München 1992, S. 442 ff.
- 47) So Patocka, Was die Charta 77 ist und was sie nicht ist, in: ders., Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte, a.a.O., S. 315-319, Zit. S. 317.
- 48) So in der deutlich schärferen zweiten Erklärung vom März 1977: "Was dürfen wir von der Charta 77 erwarten?", in: ibid., S. 319-325, Zit. S. 320 f.
- 49) Ibid., S. 320.
- 50) Vgl. die Sammlung präsidialer Reden: Václav Havel, Angst vor der Freiheit. Reinbek 1990, insbesondere die titelgebende Rede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele vom Juli 1990, in: ibid., S. 99-109.
- 51) So Ricoeur, Einleitung, in: Patocka, Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte a.a.O., S. 17 f.
- 52) Vgl. dazu Walter Falk, Václav Havels Briefe aus dem Gefängnis. Wo der Mensch zu Hause ist. Ein Dialog. Tausenstein 1994.
- 53) In diesem Zusammenhang ist der Zusatz zu Falks Buch wichtig: Was verursacht den Ausländerhaß?, in: ibid., S. 235-247. Vgl. im Hintergrund: Wolfgang Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt/Main 1995.
- 54) Vgl. zum Begriff des "Rhizoms": Deleuze und Guattari, Rhizom. Berlin 1977.
- 55) Vgl. dazu Gerhard Funke, Homo nonnescius, in: Erich Heintel (Hg.), Der philosophische Begriff des Menschen, a.a.O., S. 33-59, insbesondere S. 56 ff, siehe auch Ortega y Gasset, Der Mensch und die Leute. Wien 1957 u.ö.
- 56) Hier nehme ich ein Wort von Hölderlin auf, Große Stuttgarter Ausgabe IV, 1, S. 277 f.
- 57) Vgl. dazu Ralf Dahrendorf, Betrachtungen über die Revolution in Europa in einem Brief, der an einen Herrn in Warschau gerichtet ist. Stuttgart 1990, S. 5 ff.
- 58) Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, hier zit. nach: Hegel, Frühe Schriften. Theorie-Werkausgabe Band 1, a.a.O., S. 234 ff.
- 59) Zur Untrennbarkeit von 'theoria' und 'praxis' grundlegend: Heidegger, Brief über den Humanismus (1946), in: ders., Wegmarken GA Band 9, S. 313-365.

Vita Jan Patocka:

geb. 1907, Studienaufenthalte in Paris, Berlin und Freiburg. Schüler Heideggers und Husserls. Freundschaften mit Ludwig Landgrebe, Rudolph Berlinger und Paul Ricoeur rühren aus dieser Zeit. In Prag Dozent für Philosophie und Sekretär des "Cercle Philosophique". Nach dem Einmarsch der Deutschen muß er 1939 seine Lehrtätigkeit abbrechen, die er nach 1945 wieder aufnimmt, 1949 aber im Zuge der Stalinisierung der Tschechoslowakei wieder verliert. Erst 1968 wird er Ordinarius der Philosophie an der Prager Karlsuniversität, 1972 wird er vorzeitig zwangspensioniert. Seine Vorlesungstätigkeit wird im Verborgenen fortgeführt, Vorlesungsnachschriften kursieren als Samisdat-Publikationen. Patocka wird in seinen späten Lebensjahren führender Mitinitiator der 'Charta 77' an der Seite von Václav Havel und ihr Sprecher. In Folge einer Reihe quälender Polizeiverhöre stirbt Patocka am 13. März 1977.

Der Autor

Harald Seubert wurde 1967 in Nürnberg geboren, Studium der Philosophie, Geschichte, Theologie, Literaturwissenschaft in Erlangen, Tübingen, Frankfurt/Main. 1992 Examen. Seit 1992 umfängliche Lehrtätigkeit für Philosophie und Literaturgeschichte v.a. an der Universität Erlangen-Nürnberg, Mitglied in mehreren Forschungsgruppen. 1997 Promotion mit einer Arbeit über Heidegger und Nietzsche. Ständiger Gastdozent des Villigster Studienwerks e.V., Gastdozent an den Universitäten Lissabon, Coimbra und Posen.

Erschienen in:

VIA REGIA – *Blätter für internationale kulturelle Kommunikation Heft 44/45 1997, herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen*

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>