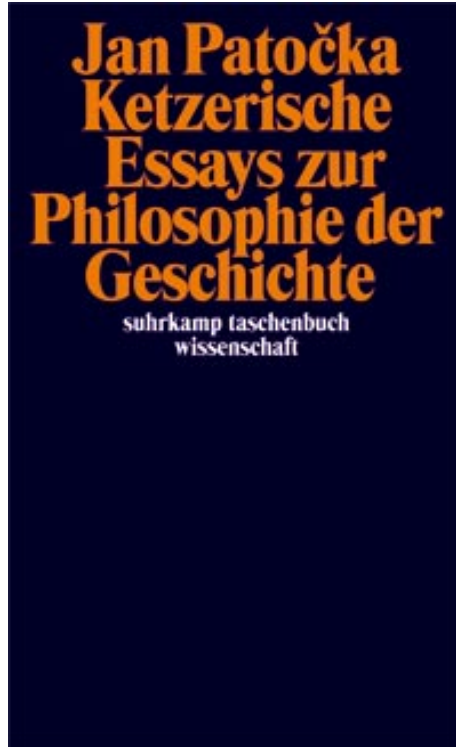


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Patočka, Jan

Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte

Mit Texten von Paul Ricœur und Jacques Derrida sowie einem Nachwort von
Hans Rainer Sepp

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1854
978-3-518-29454-3

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1854

Jan Patočka (1907-1977) ist einer der wichtigsten Vertreter der tschechischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Als Schüler von Husserl und Heidegger verband Patočka das phänomenologische Denken in neuer Weise mit der Reflexion über Politik und Geschichte. Durch seine legendären Prager Untergrundseminare und sein Engagement in der *Charta 77* wurde er zu einer intellektuellen und moralischen Autorität. In den *Ketzerischen Essays* – in den letzten Jahren seines Lebens geschrieben – hat Patočkas politisches und geschichtsphilosophisches Denken seinen prägnantesten Ausdruck gefunden. In der Zeit der »Normalisierung« nach der Niederschlagung des »Prager Frühlings« denkt Patočka über Europa als widersprüchliches, stets gefährdetes und niemals abschließbares Projekt nach – ein noch zu entdeckendes Denken, dessen Bedeutung für das Selbstverständnis Europas erst heute sichtbar wird.

Jan Patočka
Ketzerische Essays zur Philosophie
der Geschichte

*Neu übersetzt von
Sandra Lehmann*

Mit Texten von Paul Ricoeur
und Jacques Derrida
sowie einem Nachwort von
Hans Rainer Sepp

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: Kacířské eseje o filosofii dějin
© Jan Patočka Archive Prag 2010
Herausgegeben am Jan-Patočka-Archiv
des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen, Wien.



Institut für die Wissenschaften vom Menschen
Institut des Humains Sciences

Gefördert vom Fonds zur Förderung
der wissenschaftlichen Forschung (FWF).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1854
Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
ISBN 978-3-518-29454-3

I 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

Inhalt

Paul Ricœur: Hommage an Jan Patočka	7
---	---

Jan Patočka

Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte

1. Vor-geschichtliche Betrachtungen	21
2. Der Anfang der Geschichte	47
3. Hat Geschichte einen Sinn?	73
4. Europa und das Europäische Erbe bis zum Ende des 19. Jahrhunderts	99
5. Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt? ...	116
6. Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg	141
Des Verfassers eigene Glossen zu den <i>Ketzerischen Essays</i> ...	161

Anhang

Jacques Derrida: Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Patočkas Europa	181
Nachwort von Hans Rainer Sepp	212
Editorische Nachbemerkung	238

Paul Ricœur
Hommage an Jan Patočka¹

Am Weihnachtsabend des Jahres 1935 schenkte Edmund Husserl in seinem Haus in Kappel seinem jungen Schüler Jan Patočka ein Leseputz, das er selbst 1878 in Leipzig von dem knapp zehn Jahre älteren Tomáš G. Masaryk erhalten hatte. (Durch Vermittlung Alexander Koyrés und aus Anlass von dessen *soutenance de thèse* hatte Patočka 1929 in Paris die Bekanntschaft Husserls gemacht. Er hörte dort auch Husserls berühmte Pariser Vorträge, die später zu den *Cartesischen Meditationen* werden sollten.) In seinen *Erinnerungen an Husserl* kommentiert Patočka dieses Ereignis mit den Worten: »Ich wurde so zum Erben einer großen Tradition.«² Über Husserl und Masaryk hinaus verband ihn diese Tradition mit dem Rationalismus der Aufklärung und, weiter noch, mit den Gelehrten und Humanisten der Renaissance, unter denen der berühmte Jan Amos Komenský, genannt Comenius, herausragt.

Nach 1948 und dann ein zweites Mal nach den Ereignissen von 1968 von der Universität verbannt, war Patočka zu ideengeschichtlicher Forschung gezwungen, die geeignet war, den Nationalismus der tschechischen Kommunisten zu befriedigen. Ein ganzes Werk widmete er Comenius – eine seiner wenigen Arbeiten, die zur Publikation freigegeben wurden. Bei der Lektüre dieser Schrift aber wird deutlich, dass Patočka mit Comenius weit mehr verbindet als eine Auftragsarbeit oder auch ein legitimes Gefühl von Nationalstolz. Es war eine Geistes- und Schicksalsverwandtschaft, die erst in Patočkas letztem Werk, den *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* (auf die ich später zurückkommen werde), zutage

1 Der Text erschien unter dem Titel »Hommage à Jan Patočka« in: *Profil de Jan Patočka. Hommages et documents. Réunis par Henri Declève*, Bruxelles 1992. Ursprünglich publiziert unter dem Titel »Jan Patočka et le nihilisme«, in: *Esprit* Nr. 166, 1990, S. 30-37.

2 In: *Die Welt des Menschen, die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, hg. von Walter Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, Den Haag 1976, S. VI-IX. Vgl. auch Karl Schuhmann, »Husserl and Masaryk«, in: *On Masaryk*, hg. von Josef Novák, Studien zur österreichischen Philosophie, Bd. XIII, Amsterdam 1988, S. 133.

treten sollte. In der Tat glich Comenius' Leben während des Dreißigjährigen Krieges mehr Patočkas eigener Epoche als der weniger gepeinigten Zeit Masaryks und Husserls. Gemeinhin kennt man von Comenius kaum mehr als seinen Beitrag zur Philosophie der Erziehung und übersieht die tragische Dimension seines Denkens, die hierin nur fragmentarisch aufscheint und im *Centrum Securitatis* kulminiert. In diesem düsteren Werk meldet sich die schwache Stimme des Trostes erst angesichts des Ausmaßes und der Tiefe des Bösen sowie, schlimmer noch, der Vergeblichkeit aller Hoffnung. Mit Erazim Kohák würde ich vermuten, dass das Motiv der »Solidarität der Erschütterten« auf den letzten Seiten der *Ketzerischen Essays* enger verwandt ist mit dem verzweifelden Trost, den Comenius anbietet, als mit Heideggers Entschlossenheit angesichts des Todes und mit Nietzsches Suche nach dem Übermenschen im Zeitalter des Nihilismus.³

Doch bevor ich zur Diskussion dessen übergehe, was ich das Denken des späten Patočka nennen möchte, nämlich der Jahre 1968-77, der Einsamkeit und der sokratischen Untergrundseminare – ich erinnere daran, dass Patočka am 13. März 1977 unter den Händen der Polizei starb –, ist es wichtig, Patočkas Beziehung vor 1968 zu jenen beiden Lehrern zu verdeutlichen, die an der Weitergabe des besagten Pultes beteiligt waren: Masaryk und Husserl. Seine Beziehung zu Masaryk blieb während seiner gesamten philosophischen Laufbahn von solch quälender Intensität, dass Patočka ihm noch 1976 seine *Zwei Studien zu Masaryk* widmete, die im Samisdat veröffentlicht wurden.⁴ Patočka hatte Grund, sich Masaryk mal nahe, mal fern zu fühlen. Zu Beginn seiner Laufbahn sympathisierte er mit Masaryks Kritik des Sinnverlusts in einer verwissenschaftlichten Welt. Aber Masaryks Verurteilung des »Titanismus«, der in seinen Augen der Hypostasierung der Subjektivität entsprang, sowie seine Ver-

3 Vgl. Erazim Kohák, *Jan Patočka – Philosophy and Selected Writings*, Chicago 1989, S. 9f.

4 Französische Übersetzung: »Deux études sur Masaryk«, in: Jan Patočka, *La crise du sens*, tome I, hg. und übers. von Erika Abrams, Brüssel 1985. [Der erste Essay erschien in deutscher Übersetzung in: Jan Patočka, *Ausgewählte Schriften: Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, hg. von Klaus Nellen, Petr Pithart und Miroslav Pojar, Stuttgart 1992, S. 262-291; der zweite in: *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert* (Reihe *Tschechische Bibliothek*), hg. von Ludger Hagedorn, Stuttgart 2002, S. 209-312, A. d. Ü.]

teidigung eines objektiven Sinns von Gut und Böse konnte kaum von einem Schüler Husserls akzeptiert werden, der lange Zeit von einem Transzendentalismus durchdrungen war, welcher die Subjektivität freisprach von den Sünden, deren Masaryk sie bezichtigte.⁵ Später musste Patočka wieder einen gewissen Gefallen finden an Masaryks Plädoyer für die Objektivität, denn in dieser Zeit war er selbst auf der Suche nach einer vor-reflexiven Erfahrung, in der sich das geltend machen konnte, was er die »Härte der Realität« nannte. In großer Nähe zu Eugen Fink spricht er in diesem Zusammenhang von einer »asubjektiven« Phänomenologie. Was ihn jedoch in einen entschiedenen Gegensatz zu Masaryk bringen musste, ist Patočkas immer stärker und düsterer werdende Behauptung einer grundsätzlichen Fraglichkeit, die jedem Totalitätsanspruch zuwiderläuft. Diese Position führte ihn auf die genau entgegengesetzte Seite jenes religiösen Fideismus, an dem Masaryk letztlich seinen Bedeutungs- und Werteobjektivismus festmachte. Während das Motiv der Härte der Realität eine Art horizontaler Dialektik zwischen Subjektivität und Objektivität auferlegt, eröffnet sich in vertikaler Dimension gerade auf den Ruinen jegliches dogmatischen Sinnes die Möglichkeit, die Distanz der Reflexion über die Totalität des Wirklichen und des Denkbaren zu gewinnen.

Dieses Thema der Fraglichkeit des Weltganzen grenzt Patočka nicht nur von Masaryk ab, sondern musste ihn ebenfalls in einen Gegensatz zu Husserl und dann auch zu Heidegger bringen, obwohl er sich gerade auf Letzteren stützte, um Husserl zu widerlegen.

Die Auseinandersetzung mit Husserl beginnt mit Patočkas Habilitationsschrift, die unter dem Titel *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* zuerst 1936, dann ein zweites Mal im Jahre 1970⁶ und schließlich unter dem Titel *Die natürliche Welt und die Bewegung der menschlichen Existenz* ein drittes Mal 1980 im Samisdat erschien. In dem 1969 verfassten *Nachwort* zur Neuauflage von 1970 ist der Bruch mit Husserl vollzogen.⁷ Ein zweites, überarbei-

5 In diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, dass es Masaryk war, der seinen Studenten und Freund Husserl seinem eigenen Lehrer, Franz von Brentano, empfohlen hatte.

6 Auf Deutsch in: Jan Patočka, *Ausgewählte Schriften: Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, hg. von Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart 1990, S. 25-179 (im Folgenden kurz NW).

7 NW, S. 181-267.

tetes *Nachwort*⁸ für die 1976 in den *Phaenomenologica* erschienene französische Fassung akzentuiert die Abweichung noch stärker. Danach erschien das, was Husserl die »natürliche Welt« nannte und was er im Großen und Ganzen mit der vorwissenschaftlichen Erfahrungsschicht gleichsetzte, für Patočka seit den 50er Jahren als zu sehr von der Subjektivität geprägt. War der Weg, den Husserl mit der »natürlichen Welt« verfolgte, nicht nur eine Variante des Rückgangs auf die ursprüngliche Subjektivität, und zwar in einer Perspektive, die von Grund auf theoretisch blieb? Die *drei fundamentalen Bewegungen der menschlichen Existenz*, von denen Patočka seit dieser Zeit spricht und die ich im Folgenden noch definieren werde, sind nicht so sehr durch ihre Tauglichkeit zur Reflexivität und zur Anschauung bestimmt als vielmehr – in der Art Heideggers – als Weisen des In-der-Welt-seins. Es ist bemerkenswert, dass Patočka hier von der *Bewegung* der Existenz spricht. In der Tat denkt er dabei an die aristotelische *kinesis* in ihrer ebenso berühmten wie rätselhaften Bestimmung als Wirklichkeit des potenziell Seienden. Im Hinblick auf eine solche Bewegung, die sich ihrer selbst nicht bewusst ist, reformuliert Patočka auch die Phänomenologie des Leibes als einen Nexus der Verräumlichung und Verzeitlichung, der den Objektivierungen der modernen Wissenschaft vorausgeht.

Ein Blick auf diese Phänomenologie des Leibes lässt auf einen Schlag erkennen, wie sehr Patočka Heidegger verpflichtet ist; zugleich markiert sie eine Distanz, die – wie man an den *Ketzerischen Essays* feststellen wird – der zu Husserl in nichts nachsteht. Bei Heidegger, schreibt er in seiner *retractatio* von 1969,

taucht nirgendwo die Überlegung auf, dass die ursprüngliche Praxis grundsätzlich eine Tätigkeit des leiblichen Subjekts ist, dass also die Leiblichkeit ihren ontologischen Status haben muss, der mit dem Vorfinden des Leibes als eines hier und jetzt gegenwärtigen nicht identisch sein kann.⁹

Nirgends ist Patočka, wie er im Übrigen selber erkennt,¹⁰ näher an Merleau-Ponty, wobei ich allerdings hinzufügen würde, näher am

8 NW, S. 268–283. Von den 2 200 Exemplaren der tschechischen Neuausgabe wurden 300 für Institutionen reserviert. Der Rest fiel der Prager Zensur zum Opfer und wurde eingestampft ... – wir sind in der Zeit nach dem Prager Frühling!

9 NW, S. 231.

10 NW, S. 235.

späten Merleau-Ponty von *Le Visible et l'Invisible* als am Autor der *Phénoménologie de la Perception*.

Gleichsam allein mit dieser Wiederaufnahme der aristotelischen Bewegung, verstanden als Bewegung der Existenz, schreitet Patočka dann unter dem Vorzeichen einer »verwirklichten *dynamis*«, ¹¹ zwischen *genesis* und *phthora*, zwischen Entstehen und Vergehen des Seienden, fort:

Die Bewegung ist das, wodurch sich zeigt, dass es in der Welt für jede einzelne Wirklichkeit unter all den anderen einzelnen Wirklichkeiten eine bestimmte Zeit lang einen bestimmten Ort gibt.¹²

Die heideggersche Triade von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart – eine wesentlich zeitliche Triade – ersetzt Patočka durch eine wesentlich leibliche Triade. Zunächst die Bewegung der *Verankerung*, in der wir durch das, wohinein wir gesetzt sind, *akzeptiert* werden, mit all ihren *Sicherheit* gewährenden Vorkehrungen, welche diese Bewegung aufrechterhalten; dann die Bewegung der *Selbstverteidigung*, der Projektion seiner selbst in die Arbeit und den Kampf – die Arbeit, die uns mit den Dingen, und den Kampf, der uns mit den Menschen konfrontiert; schließlich die Bewegung des *Durchbruchs*, die wesentliche und eigentliche Bewegung der menschlichen Existenz, aufgrund deren wir fähig sind, uns »auseinanderzusetzen mit« dem Ganzen der Dinge, nicht im Sinne einer additiven, sondern einer umfassenden Totalität. Es ist bemerkenswert, dass Patočka in den Jahren 1967 bis 1970 das charakteristische Gefühl dieses Durchbruchs, der untrennbar Durchbruch zu Endlichkeit und Tod wie Durchbruch zur Totalität des Seienden ist, als »Hingabe« bezeichnete. 1967 schreibt er:

Diese Wendung hat nun vielmehr die Bedeutung einer Hingabe. Mein Seiendes wird nicht mehr als ein Für-mich-Sein definiert, sondern als Seiendes in der Hingabe, als Seiendes, das sich dem Sein erschließt, das dafür lebt, dass die Dinge das sind, sich als das zeigen, was sie sind – und ich und die Anderen ebenso. Das bedeutet: Ein Leben in der Hingabe, ein Leben außerhalb seiner selbst, nicht in bloßer Solidarität der Interessen, sondern in einem ganz neuen Interesse, ein solches Leben lebt nicht mehr in dem, was trennt und verschließt, sondern in dem, was eint und erschließt, weil

11 NW, S. 242.

12 NW, S. 243.

es die Offenheit selbst ist. Das Sein in der Hingabe ist das Seiende, das sich dem Sein hingibt, ein vollkommen ›objektives‹ Seiendes in dem Sinne, dass es sich singulärer Interessen begeben hat.¹³

Diese dritte Bewegung stürzt uns in die Fraglichkeit, durch die jeglicher Totalitätsanspruch mit dem Siegel des Sinnlosen behaftet ist. Fürs Erste scheint aber zu dieser Zeit der Akzent auf der Großzügigkeit der Öffnung jene Tragik zu bannen, die dann in den *Ketzerischen Essays* zutage tritt.¹⁴ Man dürfte ein ganz zutreffendes Bild von der Entwicklung seines Denken erhalten, wenn es gelänge, die Wandlungen und Umschwünge dieses Motivs der Hingabe, der Aufopferung zu beschreiben. Im Jahre 1967 stützt Patočka sich noch auf einen Mythos, »den Mythos vom göttlichen Menschen, vom vollkommen wahrhaftigen Menschen, von seinem unausweichlichen Ende und seiner sicheren ›Auferstehung‹«.¹⁵ Diesem Mythos der Vollkommenheit wird er zehn Jahre später die düstere Vision Heraklits von der Herrschaft des *polemos* gegenüberstellen. Es wird dann nicht mehr die Rede sein von einer »durch Hingabe geeinten Gemeinschaft (...), einer dienenden Gemeinschaft, die die Einzelnen überschreitet«,¹⁶ sondern von einer Gemeinschaft der Erschütterten, das heißt derjenigen, die die Geschichte, verstanden als einen beständigen Kataklysmus, überlebt haben.

Es ist an der Zeit, von den *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte*¹⁷ zu sprechen, die ich vorausseilend bereits mehrmals erwähnt habe. Ich gestehe, dass sie mich stärker verstört haben als die unter dem Titel *Die natürliche Welt und die Bewegung der Menschlichen Existenz* versammelten Essays.¹⁸ Diese Essays sind im Kontext der 70er Jahre, der Jahre der verlorenen Illusionen und der »Norma-

13 NW, S. 265.

14 In den *Ketzerischen Essays* charakterisiert Patočka die drei Bewegungen als Bewegung des Akzeptierens, Bewegung der Selbstverteidigung und Bewegung der Wahrheit.

15 NW, S. 266.

16 NW, S. 267.

17 [Die französische Ausgabe *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, übers. von Erika Abrams, erschien 1981 in Paris bei Verdier, versehen mit einem Vorwort von Paul Ricœur und einem Nachwort von Roman Jakobson, A. d. Ü.]

18 [Ricœur bezieht sich hier auf die französische Ausgabe *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, übers. von Erika Abrams, Dordrecht 1988 (*Phaenomenologica* 110), die in dieser Textzusammenstellung deutsch nicht vorliegt, A. d. Ü.]

lisierung«, zu sehen. (Ich möchte daran erinnern, dass es Jan Patočka über einen Zeitraum von 34 Jahren nach seiner Habilitation nur für acht Jahre erlaubt war, öffentlich zu lehren.) Diese Umstände reichen indessen nicht aus, um seinen Bezug auf die Geschichte und die Geschichtsphilosophie zu erklären. Auch der Hinweis auf Patočkas Tätigkeit als Ideengeschichtler – auf seine Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, mit neuzeitlichen und zeitgenössischen Ansätzen sowie (nicht zu vergessen) seine Comenius gewidmeten Arbeiten – reicht ebenso wenig aus wie die Erinnerung daran, dass er beharrlich nach der Bedeutung der tschechischen Geschichte fragte. Denn in der Ausprägung, die Patočka dem Begriff der Geschichte verleiht, hat diese nichts mehr mit Historiographie gemein – selbst wenn dabei die Kulturgeschichte des Abendlandes den roten Faden liefert. Worum es hier geht, ist das Wirksamwerden der geschichtlichen Verfasstheit selbst, dadurch dass sie der vorangehenden Analyse der drei Bewegungen der menschlichen Existenz zugeordnet wird: als ein Geschick, das zur Verantwortlichkeit aufruft. Das Geschichtliche ist hier dem »Vor-geschichtlichen« entgegengesetzt, wobei sich dieser Ausdruck in keiner Weise auf irgendein wildes oder barbarisches Zeitalter bezieht. Die »vor-geschichtliche« Welt, selbst wenn man sie mit diesem Ausdruck bezeichnet, ist nicht mehr Husserls natürliche Welt, das vorgalileische und vornewtonische Zeitalter der Erfahrung und der Praxis, deren Spur ausgehend von den vorprädikativen Schichten des intentionalen Bewusstseins wiederbelebt werden könnte. Nein, das »Vor-geschichtliche« bezeichnet die Welt vor der Entdeckung der generellen Fraglichkeit. Diese Welt vor der Fraglichkeit, schreibt Patočka, ist

zugleich die Welt eines gegebenen, zwar bescheidenen, aber zuverlässigen Sinns. Sie hat Sinn, das heißt Verständlichkeit, dadurch, dass es Mächte, Dämonisches, Götter gibt, die über dem Menschen stehen, die ihn beherrschen und über ihn entscheiden.¹⁹

Darin erkennt man die erste der oben beschriebenen drei Bewe-

19 In diesem Band, S. 32. Die vorgeschichtliche Welt ist natürlich, »weil sie die sie ausmachende Gemeinschaft einfach als etwas Gegebenes annimmt, als das, was sich von sich selbst her zeigt. Die Gemeinschaft ist die zwischen Göttern und Sterblichen, der Lebensraum, den diejenigen, die auf die nährnde Erde und die Lichter des Himmels angewiesen sind, mit denjenigen teilen, die auf nichts angewiesen und so das erstaunlichste Geheimnis dieser Welt sind« (ebd., S. 45).

gungen: diejenige der Verankerung. Patočka fügt nun noch hinzu: Akzeptieren und Selbsthingabe, gemäß dem Diktum des Anaximander: »einander Recht tun und Unrecht ausmerzen«. Ebenso findet sich ein Anklang an Hannah Arendts Analysen zur Arbeit als Aufrechterhaltung des Lebens, jedoch mit einem zusätzlichen, tragischen Akzent: Die Arbeit geschieht nicht freiwillig: »Wir akzeptieren sie gezwungenermaßen, sie ist hart, sie ist eine *Last*.«²⁰ Dem wird als geschichtlich jene Situation gegenübergestellt, die unter dem Zeichen des Verlustes des transzendenten und dogmatischen Sinnes steht und damit fraglich geworden ist. Im Zusammenhang mit diesem Eintritt des Menschen in die Geschichte führt Patočka auch das heraklitische Thema des *polemos* ein, der einen beunruhigenden Schatten über seine gesamte politische Philosophie werfen wird. Nachdem er mit Arendt zwischen dem Gemeinwesen als dem Ort der Politik und der Hausgemeinschaft als dem Ort der Bedürfnisse und der Arbeit unterschieden hat, schlägt er in einem anderen Punkt eine abweichende Richtung ein: während für Arendt die Macht dem Willen einer historischen Gemeinschaft entspringt, miteinander zu leben, ist der Geist der *Polis* für Patočka der »Geist der Einheit im Streit, im Kampf«. ²¹ Hierin klingt Heraklits Fragment B 80 nach: »Es ist nötig zu wissen, dass das Gemeinsame *polemos* ist, und das Recht ist Streit (Dike = Eris), und alles geschieht durch Eris und ihren Drang.«²² Aber ebendies ist es, so schließt Patočka, was die Menschheit nicht begreifen will und

was ihr vielleicht erst eine spätere Zeit beibringen wird, die den Gipfel von Unheil und Zerstörung erreicht hat: dass das Leben nicht aus der Perspektive des *Tages*, aus der Perspektive der bloßen Lebensfristung und des akzeptierten Lebens zu verstehen ist, sondern aus der Perspektive des Streits, der *Nacht*, aus der Perspektive des *polemos*. Dass es in der Geschichte nicht darum geht, was widerlegt oder wodurch etwas erschüttert werden kann, sondern um die Offenheit für das Erschütternde selbst.²³

Damit haben wir uns weit entfernt von Husserl und sogar von Heidegger, selbst wenn Patočka in Heideggers Konzept einer engen Beziehung zwischen Freiheit und Nichts einen provisorischen

20 Ebd., S. 51.

21 Ebd., S. 62.

22 Ebd., S. 63.

23 Ebd., S. 65.

Rückhalt findet, besonders aber in dessen Vorstellung von der Verborgenheit des Seins des Seienden im Ganzen.²⁴

Man sieht, wie das ältere Thema der Fraglichkeit alles Sinnes und aller Sinnhaftigkeit ergänzt wird durch das Motiv des *polemos*. Es ist nicht möglich, »die Erfahrung des Sinnverlustes durchzumachen«,²⁵ ohne mit dem Nihilismus konfrontiert zu sein. Genauer gesagt, ist es der »dogmatische« Nihilismus, worüber der späte Patočka reflektiert. Mit dem Rücken zur Wand möchte er nämlich den Verlockungen einer reinen und bloßen Sinnlosigkeit genauso wenig nachgeben wie den Sicherheiten der vor-geschichtlichen Welt. Man muss anerkennen, dass er dem Anspruch des Nihilismus lediglich die Utopie »einer ungeheuren Umkehr, eines beisspiellosten *metanoiein*«²⁶ entgegenstellt – in einem offensichtlich religiösen Sinne. Doch hören wir ihn selbst:

Der Mensch kann nicht ohne Sinn, und zwar ohne einen gesamtheitlichen und absoluten Sinn leben. Das heißt, er kann nicht in der Gewissheit der Sinnlosigkeit leben. Aber heißt das auch, dass er nicht in der Suche, in einem fraglichen Sinn leben kann?²⁷

Wir haben richtig verstanden: »in der Suche, in einem fraglichen Sinn«. An dieser Stelle schließt sich Patočka zutiefst der verzweifelten Hoffnung des Comenius im *Centrum Securitatis* an – mit einem offensichtlichen Anklang an das Christentum:

Die Möglichkeit einer *metanoia* von historischen Ausmaßen hängt von folgender Frage ab: Ist der Teil der Menschheit, der zu begreifen imstande ist, worum es in der Geschichte gegangen ist und geht, und der zugleich durch die Stellung der heutigen Menschheit auf dem Gipfel der Technowissenschaft immer mehr dazu gezwungen ist, für die Sinnlosigkeit die Verantwortung zu übernehmen, auch zu der Disziplin und Selbstverleugnung fähig, die die Haltung der Nicht-Verankerung verlangt, in der allein sich der absolute und der Menschheit gleichwohl zugängliche, weil fragliche Sinn realisieren lässt?²⁸

24 »Der Grund dieses Sinnes ist (...) die Fraglichkeit, mit Heidegger gesprochen, die Verborgenheit des Seienden im Ganzen als Grund aller Offenheit und alles Sich-Öffnens« (ebd., S. 98).

25 Ebd., S. 81.

26 Ebd., S. 96.

27 Ebd.

28 Ebd.

Patočka geht kaum über die Formulierung dieser Frage hinaus. In seinen Augen bietet die europäische Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts in dieser Hinsicht keinerlei Anlass zur Hoffnung, weder dazu, den Optimismus der Aufklärung wiederaufzunehmen, deren Erbe Masaryk war, noch auch nur zu jener verzweifelten Hoffnung eines Comenius. Der letzte der *Ketzerischen Essays*, mit dem Titel *Die Kriege des zwanzigsten Jahrhunderts und das zwanzigste Jahrhundert als Krieg*, legt nahe, dass der Krieg – weit davon entfernt, ein Scheitern des Friedens oder ein listiger Umweg im Kampf für den Frieden zu sein – einen Ausweg für jene todbringenden Energien darstellt, die verwandt sind mit den durch Heraklits *polemos* symbolisierten Kräften der Nacht.:

Der Krieg ist zugleich das größte Unternehmen der industriellen Zivilisation, das Produkt und das Werkzeug der totalen Mobilisierung (wie Ernst Jünger richtig gesehen hat) und die Freisetzung der orgiastischen Potenziale, denen nirgendwo anders das Extrem eines Rausches gestattet ist, der sich durch Vernichtung herstellt.²⁹

Dieser traurigen Diagnose vermag Patočka nichts Stärkeres entgegensetzen als das, was er die »Solidarität der Erschütterten« nennt – in Anlehnung an die Fronterfahrung der Kämpfer des Ersten Weltkriegs. So drückt das Motto der »Solidarität der Erschütterten« zugleich Patočkas Faszination für das Thema des Krieges aus wie auch den Anfang einer mutigen Kehrtwendung gegen das, was niemals als »das Böse« bezeichnet wird:

Die Solidarität der Erschütterten hat die Fähigkeit, »nein« zu sagen zu allen Mobilisierungsmaßnahmen, die den Kriegszustand verewigen. [...] Die Solidarität der Erschütterten bildet sich in Verfolgung und Ungewissheit: das ist ihre Front, eine stille Front, ohne Reklame und Sensation auch da, wo sich die herrschende *Kraft* unter Einsatz dieser Mittel ihrer zu bemächtigen sucht.³⁰

Als Patočka diese Zeilen schrieb, konnte er nicht ahnen, dass er mit der Annahme seines Amtes als Sprecher der *Charta 77* auf ganz praktische und konkrete Weise diesem Nein »zu allen Mobilisierungsmaßnahmen, die den Kriegszustand verewigen«, zum Sieg über die Faszination durch das Nichts verhelfen würde. Noch weni-

29 Ebd., S. 135.

30 Ebd., S. 158.

ger konnte er ahnen, dass diese Entscheidung, besiegelt durch den Tod, ihn in unserer Erinnerung mit seinen berühmten Vorgängern Comenius und Masaryk versöhnen würde.

*Aus dem Französischen von Heinke Fabritius
und Ludger Hagedorn*

Jan Patočka
Ketzerische Essays zur Philosophie
der Geschichte

