

Bedřich Loewenstein

JAN PATOČKA –
ERINNERUNGEN UND KRITISCHE ANNÄHERUNGEN

Es ist ein unverdientes Privileg, in seinem Leben bedeutenden Persönlichkeiten begegnet zu sein. Ohne zu Jan Patočkas eigentlichem Schülerkreis zu gehören, haben sich unsere Wege fast drei Jahrzehnte lang in verschiedenen Lebenssituationen immer wieder gekreuzt, zuletzt, als langanhaltendes Schockerlebnis, bei seinem Begräbnis am 16. März 1977.

Als ich Patočka 1949 zum ersten Mal begegnete, war der damals 42-jährige Philosophiedozent schon durch seine Essayistik ein Mann von einigem Renommee über sein engeres Fachgebiet hinaus; trotz prononciert-höflicher Umgangsformen wirkte er etwas unnahbar. Seine Position an der Philosophischen Fakultät war seit dem Februar-Umsturz bedroht, aber infolge der „Salami-Taktik“ der KPTsch war darüber noch nicht endgültig entschieden. Man erzählte sich von seinen legendären Nachkriegs-Vorlesungen im Großen Hörsaal der Fakultät, bei denen manchmal der Strom ausfiel und Patočkas Schatten im Kerzenschein die Wände auf- und abglitt. Der Peripatetiker pflegte tatsächlich, ohne Manuskript und nur mit ein paar Notizen, im Gehen zu dozieren, eine vielleicht von seinem Hablvater Jan B. Kozák übernommene Attitüde, die den Veranstaltungen jenes weltläufigen, nach 1945 aus dem amerikanischen Exil zurückgekehrten „philosophischen Masaryk-Nachfolgers“ einen leicht salonhaften Anstrich verlieh. Patočka wirkte weit esoterischer; er ging nicht auf Alltägliches ein, pflegte weder Ironie noch Anspielungen.

Die Zeiten voller Säle waren aber für beide vorbei. Die Fakultät beherrschten kommunistische Aktionsausschüsse, die nicht-anpassungswillige Studenten und nicht-genehme Dozenten massenweise ausschlossen bzw. einschüchterten, so dass sich so mancher akademische „Existenzialist“ nur durch die Erklärung retten konnte, wie es hieß: „mit dem Volk zu gehen“ und den Marxismus als überlegene Lehre anzuerkennen; man kannte von diesem aber meist nur einige Parteibroschüren und Schlagworte.¹

Jan Patočka hätte diesen Schritt, wie manche seiner Kollegen (Ladislav Rieger, der Urenkel Palackýs), schon früher tun können – und wäre nicht schlecht bezahlter Privatdozent geblieben, allerdings um den Preis der Selbstaufgabe. Dafür war er viel zu stolz, zu unbeirrbar verankert in der klassischen Tradition, zu sehr war ihm Philosophie eine Sache der Moral, der „Seele“. „Im hic et nunc wird über die Ewigkeit entschieden“, schrieb er später in einer lesenswerten Abhandlung über den

¹ Dazu die Memoiren des Romanisten und Literaturwissenschaftlers Černý, Václav: *Paměti 1945-1972* [Erinnerungen 1945-1972]. Praha 1992, 195 ff., 257 ff. – Zu den institutionellen Hintergründen und personellen Machenschaften der Kulturpolitik der KPTsch: *Knapík, Jiří: V zajetí moci. Kulturní politika, její systém a aktéři 1948-1956* [Im Bann der Macht. Kulturpolitik, ihr System und ihre Akteure 1948-1956]. Praha 2006.

Mythos des Teufelspakts, wobei „empirische Selbstaufgabe“ (der bürgerlichen Existenz) dem „Echtheitsverlust“ (als Philosoph) vorzuziehen sei.² Patočka stand dem Problem des faustischen Teufelspakts hochbewusst gegenüber – insofern, als die Absage an alle moralisch-innerweltlichen Beziehungen bzw. der Verlust der unsterblichen Seele ermöglichen sollte, der eigentlichen „Welt“, jenseits des verdinglichenden Betriebs, zu begegnen. Das wäre im Fall seiner weiteren Duldung als Hochschullehrer kaum der Fall gewesen; aber es herrschte wohl auch seitens der neuen kommunistischen Universitätsleitung zu viel Misstrauen Patočka gegenüber, um ihm längerfristig auch nur eine Randposition in der „schönen neuen Welt“ zu überlassen. Die Welt, die er meinte, konnte er auf diese Weise nur verlieren.

Außerhalb von Husserls lebensweltlicher Verankerung der Philosophie war Patočka nicht eigentlich „weltfremd“ im üblichen Sinn des Wortes. Sein Freund Ludwig Landgrebe erinnert sich im Vorwort zur deutschen Ausgabe von Patočkas „Natürlicher Welt“ an ihre langen, keineswegs nur philosophischen Gespräche nach 1933 in den Prager Straßen.³ Es hieß, er sei auch während des Krieges zumindest immer ausgezeichnet informiert gewesen, doch wurde das Politische von ihm nur sozusagen als „Kategorie der Nikomachischen Ethik“, nicht als unmittelbare schlechte Wirklichkeit, wahrgenommen. Sein Schüler, der 1950 zu zwölf Jahren Arbeitslager verurteilte Sozialdemokrat Jaroslav Kohout, bezeugt z. B. Patočkas Einstellung von 1938 wie 1968, man habe nicht kapitulieren dürfen;⁴ das war eine primär moralische Aussage, ebenso wie die eines seiner letzten Texte vom 21. Januar 1977, „Von der Pflicht, sich gegen Gewalt zu wehren“.⁵

„Existenz geht vor Essenz“ ist nicht falsch zu verstehen. Aber es wäre philosophisch wie menschlich unzutreffend zu glauben, dass Patočka in einer quasi anderen Welt lebte, auch wenn das Triviale und Alltägliche von ihm stets als „Weltvergessenheit“ abgewehrt wurde und zu ihm nur durch den Filter des Prinzipiellen und Eigentlichen vordrang. Wenn Patočka Aktuelles berührte, war er meist schnell bei der klassischen Tradition, die ihm durch sein phänomenales Gedächtnis stets abrufbereit zur Verfügung stand. Damit schüchterte er ein, schuf Abstand, den seine sublimale Persönlichkeit wohl brauchte. Hinter dem freundlichen Umgang, der Landgrebe an den k.u.k.-Hofratstypus erinnerte,⁶ verbarg sich der geistige Aristokrat – nicht ohne einen Schuss Sarkasmus, den er gelegentlich, mit despektierlichen

² Patočka, Jan: Der Sinn des Mythos vom Teufelspakt. Eine Betrachtung zu den Varianten der Faustsage. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 15 (1973) H. 3, 291-303.

³ Landgrebe, Ludwig: Einleitung zu Patočka, Jan: Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Stuttgart 1990, 9-21 (Phänomenologische Schriften 1).

⁴ Dousová, Klára: Zpověď (pravého) sociálního demokrata [Beichte eines (echten) Sozialdemokraten]. In: Lidé města 15 (2005) 135-175, hier 174.

⁵ Ebenda 174. – Patočka, Jan: O povinnosti bránit se proti bezpráví [Über die Pflicht sich gegen Unrecht zu verteidigen]. In: Prečan, Vilém (Hg.): Charta 77. Od morální k demokratické revoluci [Charta 77. Von der moralischen zur demokratischen Revolution]. Bratislava 1990, 31-34, hier 33. „Die Politik untersteht dem Recht, nicht das Recht der Politik.“

⁶ Landgrebe: Einleitung zu Patočka, Jan: Die natürliche Welt als philosophisches Problem (vgl. Anm. 3).

Bemerkungen über allzu angepasste oder unfähige Kollegen, privat zum Besten gab.

Sein akademischer Habitus und die kryptische Sprache, hinter der sich der private Patočka verbarg, mochten gewiss der notwendigen Vorsicht in Zeiten existenzieller Gefährdung und ideologischen Terrors geschuldet sein, entsprachen aber wohl seiner Art und seinen Präferenzen. Es war nicht Desinteresse am Tagesgeschehen. Nietzsches „furchtbares Vernichtungstreben der sogenannten Weltgeschichte“ war, trotz des eigentlich unhistorischen Ansatzes der Phänomenologie, ein bleibendes Faszinosum für sein Denken, doch, bei aller eigenen Involviertheit, immer aus gewisser Distanz. Der im Leben überaus Bescheidene machte sich geistig mit niemandem gemein. Aus einem Gefühl der „höheren Warte“ glaubte er die Gegenwart, in ihren verächtlichen Niederungen wie in ihrer tieferen Dimension, besser zu verstehen als ihre berufenen Apologeten und Interpreten.

Patočka war vielleicht gerade deshalb kein wirklicher Antikommunist. Seine Sicht war in erster Linie eine existenzielle. „Man muss aufgrund der Phänomene philosophieren, nicht aufgrund hypothetischer Konstruktionen aus Grundsätzen“, hieß es später, und das bedeutete: aufgrund der Lebensstatsachen. Zu diesen gehörte natürlich der Kommunismus, den man philosophisch ernst nehmen, ihn trotz seiner unerfreulichen Begleiterscheinungen irgendwie hegelianisch als „Phase des Weltgeistes“ verstehen müsse: keine zufällige, vorübergehende Fieberblase, die bald wieder platzen werde, wie es nach dem Februar 1948 in Kreisen der vielen Kaltgestellten und Enteigneten hieß. Vor allem im Verständnis der Schwäche der bürgerlich-liberalen Welt kam Patočka der Analyse des radikalen evangelischen Theologen Josef L. Hromádka nahe, wenngleich ohne dessen öffentliche Gesten des Einverständnisses mit der kommunistischen Herrschaft.⁷

Es war also nicht einfach Mimikry, wenn Patočka 1949/1950, seinem letzten Jahr an der Philosophischen Fakultät, über Hegels „Phänomenologie“ las, nicht zuletzt dessen komplizierte Auseinandersetzung mit der französischen Revolution, und wenn er sein Seminar über die Präsokratiker im Anschluss an den neuen Jargon „Antike Dialektik“ nannte. Der dezente Annäherungsversuch war im Übrigen vergeblich, und im Zuge des Stalinschen „verschärften Klassenkampfes“ verschwand sein Name 1950 aus dem Vorlesungsverzeichnis. Patočka hatte Frau und drei Kinder zu ernähren und befand sich damit auch materiell in einer schwierigen Lage. Einen „Teufelspakt“ bot man ihm nicht an, es fand sich nur ein einstweiliger Unterschlupf in der Bibliothek des immer noch bestehenden T. G. Masaryk-Instituts, die aber alsbald in der Zentralbibliothek der Akademie aufging. Aus dem „herrschenden Unsinn“ suchte er Trost – bei Platon.⁸

⁷ Z. B. Hromádka, Josef L.: *O nové Československo* [Über die neue Tschechoslowakei]. Praha 1946. „Hüten wir uns, im Reich der Illusionen und Träume zu leben und wiederherstellen zu wollen, was mit dem Jahr 1938 untergegangen ist [...]. Der Krieg hat die Vor-Münchener Ordnung zerschlagen.“ – Patočka war privat mit dem weit weniger engagierten evangelischen Theologen Jan B. Souček befreundet.

⁸ „Platon entschädigt mich für so viel ermüdenden Unsinn [...], der aus dem heutigen philosophischen ‚Betrieb‘ erklingt“, schrieb Patočka an Sergius Hessen, den emigrierten russischen Neukantianer, der dem Prager *Cercle philosophique* angehört hatte und dessen Schrift

1950 gab es für kurze Zeit noch die Plattform der „Akademischen YMCA“, einstweilen geschützt durch die prokommunistische Haltung des YMCA-Vorsitzenden J. L. Hromádka. Hier vollbrachte Patočka 1949/1950 unter dem Titel einer „Kritik des Liberalismus“ das quijoteske Kunststück eines Seminars über – politische Philosophie. Kaum vorstellbar, dass etwas Derartiges an irgendeinem anderen öffentlichen Ort der damaligen Tschechoslowakei zugelassen worden wäre. Dort hielt ich nebenbei mein allererstes, höchst mangelhaftes Referat, und zwar über Jean-Jacques Rousseau. Ich hatte mir zu viel zugetraut und entschuldigte mich eingangs; Patočka unterbrach mich mit den hinterher geflügelten Worten: „Das beurteilen wir selbst, Herr Kollege!“ Der „Herr Kollege“ war im ersten Semester und gerade zwanzig. Andere berichteten nicht viel kundiger über Locke und Hobbes. Politische Aktualisierungen unterblieben, soviel ich weiß.

Patočka war zum zweiten Mal (nach 1939, der Schließung der tschechischen Hochschulen durch die Nationalsozialisten) – in seinen kreativsten Jahren – aus der Bahn geworfen. Er war trotz seiner eher robusten Erscheinung kein Kämpfer, aber die philosophischen Grundtugenden der Klassiker waren auch sein persönliches Leitbild. „Man muss seinem Stern folgen“, sagte er einmal einem verzagten jungen Mann, der sich bei ihm Rat holen wollte. Bei einem privaten Treffen mit ehemaligen Schülern in den 1950er Jahren, wir lasen Kant und er selbst berichtete paradigmatisch über Bonhoeffers „Widerstand und Ergebung“, fiel der bezeichnende Satz: „Was würde jeder von uns dafür geben, sich auch nur eine Stunde mit – Sokrates unterhalten zu können!“ Er setzte beim Gespräch ein geistiges und moralisches Niveau voraus, das bei seinen Zuhörern selten vorhanden war, das aber zwang, auf seiner Ebene mitzudenken, jenseits des „Weltverlusts“ durch die Bindung an Sachzwänge und Verdinglichungen, jener armseligen Alltäglichkeit, und eines „bescheidenen Sinns der kleinen Lebensrhythmen“.⁹

Obwohl sein Philosophieren nicht eigentlich politisch war und er seine Themen auch nicht in erster Linie aus der tschechischen Tradition zog, wurde Patočka durch die geschichtlichen Peripetien immer wieder auf das böhmische Schicksal als Herausforderung für sein Denken gestoßen, vermutlich am intensivsten 1968, als der historische Sinn der Masarykschen Gründung zum wiederholten Mal in Frage gestellt schien.

Als eine solche Herausforderung hatte der junge Patočka schon die Krise von 1939 empfunden und auf sie unter anderem mit einem gedrängten, 30-seitigen Essay reagiert, der die moderne tschechische Kultur einer Prüfung unterzog.¹⁰ Es war alles

über Persönlichkeit und Temperament Patočka 1933 ins Tschechische übersetzt hatte. „Ich glaube, dass die moderne Philosophie nun doch zum größten Teil in eine Sackgasse oder in eine Art ‚Selbstaufgabe‘ gelangt ist“, heißt es weiter in diesem Brief vom 4. 1. 1949. *Goněc*, Vladimír (Hg.): Jan Patočka. Tři dopisy Sergiu Hessenovi [Jan Patočka. Drei Briefe an Sergius Hessen]. Brno 1998, 16.

⁹ Patočka, Jan: Mají dějiny smysl? [Hat Geschichte einen Sinn?]. In: *Ders.: Kacířské eseje o filosofii dějin* [Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte]. Praha 1990, 74. – *Srubar*, Ilja: Vorwort zu Patočka, Jan: Die Bewegung der menschlichen Existenz. Stuttgart 1991, 19 (Phänomenologische Schriften 2).

¹⁰ Patočka, Jan: Česká vzdělanost v Evropě [Die Tschechische Kultur in Europa]. Praha 1939.

andere als eine Idealisierung des bis dahin Geleisteten, kein „Trost in schweren Zeiten“, sondern geradezu umgekehrt: eine selbstkritische Bestandsaufnahme vor der Folie des Europäisch-Allgemeinen, des in seinen Augen schlechthin Gültigen. Heute befremdet es, wie scharf Patočka mit Literatur, Wissenschaft und Politik der eben untergegangenen Republik ins Gericht ging: „[...] die innere Nichtigkeit kommt zum Ausdruck in Form der Herrschaft kleiner privater Interessen, als Zersplitterung, kleinliche Selbstgefälligkeit [...]. Die Nation war vor dem Umsturz von 1918 nicht vorbereitet für die Rolle, die sie in Mitteleuropa spielen konnte und sollte.“¹¹ Und noch drastischer: „Das System der Parteien-Demokratie, das die Republik einführte, war ein Verderbnis [zhouba], eine Blamage jeder politischen Bildung.“¹²

Man muss diese Kritik mit der kämpferisch-schroffen Haltung seines etwa gleichaltrigen Kollegen und Schicksalsgenossen, des Literaturwissenschaftlers Václav Černý vergleichen, die ungleich politischer, bissiger und direkter war, 1939 wie 1948, aber vergleichsweise ohne jeden tschechischen Selbstzweifel.¹³ Patočka stieß 1939 gewiss nicht ins Horn der konjunkturellen Republik-Kritik und distanzierte sich von den radikal-katholischen Hassausbrüchen (nicht von Jaroslav Durych, dem fulminant-antiprogredistischen Romancier), hielt aber auch Masaryks demokratisches Programm für nicht genug tragfähig und dessen „nicht-kontemplative“ Philosophie für kritikbedürftig; im Übrigen habe man von Masaryk ohnehin nur assimiliert, was passte. Seine Empfehlung von 1939, noch vor Kriegsausbruch und der Schließung der tschechischen Universitäten, war „unpolitische Politik“: Geistesarbeit und Stärkung der Bindungen zu den universalistischen Grundlagen der europäischen Kultur.¹⁴ Zehn Jahre später, 1949, war sein Rezept für die neue Krise der tschechischen Gesellschaft kein grundlegend anderes. Ein politischer Ausweg bot sich nicht, aber die Krise war ohnehin tiefer als nur die Eruptionen an der politischen Oberfläche.

Ich hatte bis dahin kaum etwas von Patočka gelesen; seine Hegel-Vorlesungen schienen mir zu esoterisch und wenig befriedigend, nicht nur weil ich Hegel nicht

¹¹ Später konkretisiert Patočka seine Kritik als „Tragödie eines nicht voll durchdachten Demokratismus“, einer „defensiven und negativen nationalen Ideologie“, die als Programm für einen zusammengesetzten [kompozitní] Staat nicht ausreichte. Patočka, Jan: O smysl dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých [Über den Sinn der Gegenwart. Neun Kapitel zu Welt- und tschechischen Problemen]. Praha 1969, 147.

¹² *Ebenda*.

¹³ Beide waren auch privat befreundet und Patočka schrieb nach 1945 mehrfach Beiträge für Černýs „Kritický měsíčník“ (Kritische Monatsschrift). Obwohl Černý in einem bewegten Nachruf von 1977 Patočkas menschlichen Charakter, seine „milk of human kindness“ rühmte, distanziert er sich von dessen Philosophie: Černý, Václav: Podstata Masarykovy osobnosti a čím nám TGM zůstává [Der Kern der Persönlichkeit Masaryks und was TGM für uns bleibt]. In: Svědectví 14 (1978) Nr. 56, 665-680. Patočkas Masaryk, heißt es da abfällig, sei nur Vorwand für Heideggersches Theoretisieren über die Genese des modernen Menschen; sein Text sei „unfertig und stellenweise wirr“ [nedocelenost a misty zmatenost]. *Ebenda* 665.

¹⁴ Patočka weist hier zwar darauf hin, dass die Aufklärung die letzte allgemeuropäische Kulturperiode gewesen sei und die Romantik nur die einzelnen Nationen geprägt habe, so dass die Einheit der europäischen Bildung in Gefahr des Zerfalls geriet, hält aber die tschechische Kultur für nur äußerlich romantisch geformt, im Grunde für spätaufklärerisch, realistisch-positivistisch, ohne nationale Exklusivität und Mystik. Patočka: Česká vzdělanost v Evropě 13 ff. (vgl. Anm. 10).

mochte. Nur ab und zu sprang ein Funken zu uns hinüber, aber nur im interpretatorischen Sinn, etwa einer Vorwegnahme Marxscher Gedankengänge, ohne eigene positive oder kritische Anhaltspunkte: schwer verdaulicher philosophischer l'art-pour-l'art. Was ich damals kannte, war sein Nachwort zu Descartes' *Discours de la méthode* (1947); darin hieß es, man lese Teile des Buchs so, als seien sie heute geschrieben, doch sei es „so notwendig wie schwierig, Descartes' Zeitgenosse zu sein.“¹⁵ Ich verstand nicht, was damit, außer etwa der Empfehlung klar und voraussetzungslos zu denken, gemeint sein mochte und ahnte nicht die Zusammenhänge zu Patočkas Meister, dem gebürtigen Proßnitzer Landsmann Edmund Husserl: An der Entstehung von dessen „Cartesianischen Meditationen“ hatte der junge Patočka an der Sorbonne 1929 nach eigenen Worten „mit bebendem Herzen“ teilgenommen.

Es beeindruckte mich aber ein anderer pathetischer Satz aus dem Nachwort: „Jedes große philosophische Werk bewirkt eine Wende in der menschlichen Existenz.“¹⁶ Er drückte, in einer dürftigen Welt des Zynismus und der tönenden Phrasen, eine hohe Meinung vom Beruf des Philosophen aus – als Menschen, die nicht nur „gewillt sind, auf der Basis von Wahrhaftigkeit zu leben“, sondern deren Arbeit auch hohe Verantwortung zukommt: eine Ernsthaftigkeit, denen ich sonst nur bei Theologen begegnet war. Nach Patočkas Tod hat die Charta 77 dieses Pathos des „Lebens in Wahrheit“, der Wiederherstellung der Würde des Worts (Havel) als Impuls verstanden, „der uns in den folgenden Jahren begleitete“ (Pithart).

1937 hatte der erst dreißigjährige Patočka einen erhellenden Aufsatz über den gerade von der Universität vertriebenen Karl Jaspers veröffentlicht, den ich leider erst später zu lesen bekam.¹⁷ Obwohl er selbst eher der Husserlschen und Heideggerschen Observanz zuneigte, fand Patočka in seinem Aufsatz warme Worte für Jaspers' Art des Philosophierens, das statt fertige Wahrheiten zu präsentieren, im Ertragen der Grenzsituation „Ewigkeit offenbart“. „Jede Existenz im vollen Sinn“, interpretiert ihn Patočka zustimmend, „muß sich ihr notwendiges Scheitern gegenwärtigen – im Scheitern erlebt sie aber den eigenen Sinn am intensivsten.“¹⁸ Das war nicht unbedingt Patočkas Theorie, aber doch sein tatsächliches eigenes Schicksal und Beispiel.

In einem platonischen Dialog (Menon) heißt es, Sokrates' Rede treffe den Menschen wie der elektrische Schlag des Zitterrochen. Das war bei Patočkas in der Regel hochkomplizierten intellektuellen Erörterungen, entgegen Václav Havels Erfahrung, kaum der Fall, aber ich gestehe: Auch wenn ich ihn damals und auch später nicht immer verstand, blieb der Eindruck von Bedeutsamkeit: Ich messe mich

¹⁵ Patočka, Jan: Nachwort zu *Descartes, René: Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledat pravdu ve vědách* [Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung]. Praha 1947, 103.

¹⁶ *Ebenda* 103. – Wie aus seiner Korrespondenz mit dem Verleger František Laichter hervorgeht, hatte Patočka auch die gesamte Übersetzung überarbeitet. – Inhaltlich zu Patočkas Descartesbild: Mural, Josef: Origins of Modernity. Multiple and Complex. In: *Hagedorn, Ludger* (Hg.): *Andere Wege in die Moderne. Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*. Würzburg 2006, 127–140.

¹⁷ Patočka, Jan: Karel Jaspers. In: *Česká mysl* 33 (1937) Nr. 1–2, 119–124. Deutsch in: *Ders.: Die Bewegung der menschlichen Existenz* 486–496 (vgl. Anm. 9).

¹⁸ *Ebenda* 494.

irgendwie immer noch an ihm und denke bis heute bei eigenen Formulierungen, ob ihm wohl dieser oder jener Gedanke gefallen hätte, besser gesagt: ob er wohl Gnade in seinen Augen finden würde.

*

Es ist nicht meine Aufgabe, und ich wäre auch überfordert, Patočkas eigentliches philosophisches Werk zu würdigen: seine Habilschrift „Die natürliche Welt als philosophisches Problem“ von 1936,¹⁹ sein Aristoteles-Buch von 1964,²⁰ seine Hegel-Übersetzungen und -Interpretationen,²¹ und auch nicht seine komeniologischen und phänomenologischen Studien.²²

Das hängt auch damit zusammen, dass ich mich seit Mitte der 1950er Jahre, nicht ganz freiwillig, stärker dem Studium der Realgeschichte zugewandt und mit Adorno und Lukács gegen ontologisches Theoretisieren als quasi „Seinsgeraune“ und „Irrationalismus“ abgeschirmt hatte; Philosophie, wenn ich vom offiziellen Sowjetmarxismus absehe, war entweder privater Luxus oder vorsichtig eingeschmuggeltes Organon historischer Arbeit. Trotzdem bewegte man sich, ungeachtet des Niveauunterschieds, auf parallelen Pfaden. Patočka hatte als zunächst nur geduldeter, dann zunehmend geachteter Comenius-Forscher einen Platz in der marxistisch dirigierten Gesellschaft gefunden; seit 1958 auch als Herausgeber und Übersetzer im neuen Philosophischen Institut der Akademie. Auch er bezeichnete sich damals bescheiden als bloßer Philosophie-Historiker, und zweifellos war er, jenseits von Selbstverharmlosung, vor allem ein außerordentlicher Interpret.

Patočka war kein Marxist geworden, wie Jean-Paul Sartre von sich zumindest behauptete, und auch kein bloß angepasster Fachmann, sondern war er selbst geblieben und beeinflusste schon mit seiner enormen europäischen Bildung und dem Niveau seiner Diskurse eine Reihe jüngerer marxistischer Philosophen,²³ die ihn respektierten und vor ideologischen Eiferern schützten, aber auch seine Kontakte zu westdeutschen und französischen Denkern bzw. Universitäten nutzen konnten: So kam es, dass sich der tschechoslowakische Marxismus verwestlichte, ja gewissermaßen „heideggerisierte“. Umgekehrt identifizierte sich Patočka zunehmend mit den oft riskanten Bestrebungen um ein freieres geistiges Klima und schließlich das historische Projekt eines „Sozialismus mit menschlichem Gesicht“ als authentischem Sinn des Marxismus und möglichem Horizont der Gegenwart.

¹⁹ Ders.: *Přirozený svět jako filosofický problém* [Die natürliche Welt als philosophisches Problem]. Praha 1936. – Neue Ausgabe mit umfangreichem Nachtrag: Praha 1970 (nur zum Teil ausgeliefert). – Deutsche Ausgabe siehe oben Anm. 3.

²⁰ Ders.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové* [Aristoteles, seine Vorgänger und seine Erben]. Praha 1964.

²¹ Ders.: *Hegelův filosofický a estetický vývoj* [Hegels philosophische und ästhetische Entwicklung]. In: *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Estetika* [Ästhetik]. Bd. 1. Praha 1966, 9-56.

²² *Patočka, Jan: Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském* [Komenský-Studien. Sammlung von Texten über J. A. Komenský]. Bd. 1-3. Praha 1997-2003. – Ders.: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (vgl. Anm. 9).

²³ „Durch das erneuerte Sensorium für Hegel trug Patočka in außerordentlichem Maß dazu bei, dass unsere Marxisten den eigentlichen Marx entdeckten.“ *Hejďáněk, Ladislav: Dopisy příteli* [Briefe an den Freund]. Praha 1993, 46.

Wortführer im Kleinkrieg gegen den Apparat waren naturgemäß die aus ihrem dogmatischen Schlaf erwachten marxistischen Intellektuellen: Als Nicht-Parteimitglied und Nicht-Marxist wurde man von den bisher Privilegierten in den liberaleren späten 1960er Jahren erstmals gehört und (beinahe) gleichberechtigt behandelt. Aus der Zeit stammen Patočkas ausdrückliche Solidarisierungen mit der Sache des Reformmarxismus. Im Hinblick auf den egalitären, elementar-demokratischen Charakter des tschechischen Volkes, heißt es sogar, sei die Einbeziehung ins sozialistische Lager „verständlich und konsequent“,²⁴ oder: Der Weg zurück zum ursprünglichen Sinn des Sozialismus erweise sich auch als „Weg zurück zum eigentlichen Ausgangspunkt des [tschechischen] nationalen Programms“: Es sei kein Identitätsverzicht, sondern geradezu Selbsterfüllung, Selbstüberschreitung.²⁵ Die nationale Wiedergeburt des 19. Jahrhunderts und Masaryks Staatsgründung von 1918 gehen auf in einem humanen Sozialismus – eine um 1968 verbreitete Illusion.

In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre bin ich übrigens Patočka nicht nur, wie bisher üblich, im Professoren-Lesesaal der Universitätsbibliothek, sondern auch bei Auslandsreisen begegnet. Patočka hielt Vorträge in Löwen, Mainz, Köln, Bochum, keineswegs nur über sein engeres Interessengebiet, sondern z. B. auch über die „Bedeutung Prags in der europäischen Geistesgeschichte“. Der Westen hatte begonnen sich wieder für die Tschechoslowakei zu interessieren, lud zu Vorträgen ein, die – akademisch Etablierten – als „Werbung für den Sozialismus“ zeitweilig erlaubt waren; die Westkontakte stärkten umgekehrt Position und Prestige der sich emanzipierenden Intellektuellen (und setzten diese nach 1969 der Revanche der weniger erfolgreichen, aber linientreuen Kollegen bzw. Apparatschiks aus).

Am weitesten wagte sich Patočka aus seiner Zurückhaltung mit einem hochaktuellen Essay von 1968 über „Intelligenz und Opposition“ hervor.²⁶ Es handelte sich nicht etwa um eine kultursoziologische, akademische Erörterung der Rolle der

²⁴ Patočka, Jan: *Filosofie českých dějin* [Die Philosophie der tschechischen Geschichte]. Vortrag von 1969, zit. nach Havelka, Miloš: *Spor o smysl českých dějin* [Streit über den Sinn der tschechischen Geschichte]. Bd. 2. Praha 2006, 181-191, hier 190.

²⁵ Patočka, Jan: *Náš národní program a dnešek* [Unser Nationalprogramm und die Gegenwart] (1969). In: *Ders.: O smysl dneška* 143-150, hier 149 (vgl. Anm. 11). Die Sammlung wurde bis auf wenige Exemplare eingestampft. An den Verleger František Laichter schrieb Patočka 1972: „[...] ich habe mich im Verlauf der Jahre sehr radikalisiert im Sinne einer Abwendung von allen ‚fortschrittlichen Idealen‘. Ich glaube nicht, dass ich dabei wohlverstandene Freiheit aufgegeben hätte. Aber ich sehe diese jetzt eher bei den alten Griechen als in Amerika und in der Aufklärung, diesen beiden Urvätern nicht allein unserer Normen, sondern auch Illusionen und Selbsttäuschungen.“ Zit. nach Hermann, Tomáš: *Projekt asubjektivní fenomenologie Jana Patočky – příspěvek k evropské filosofii z doby normalizace* [Das Projekt der asubjektiven Phänomenologie Jan Patočkas – ein Beitrag zur europäischen Philosophie aus der Zeit der Normalisierung]. In: *Věda v Československu v období normalizace 1970-1975* [Wissenschaft in der Tschechoslowakei in der Zeit der Normalisierung 1970-1975]. Praha 2002, 457-497, hier 481 (*Práce z dějin vědy* 4). – „Kosíks Philosophie ist die tschechische Philosophie der Gegenwart.“ Patočka, Jan: *Česká filosofie a její soudobá fáze* [Die tschechische Philosophie und ihre gegenwärtige Phase]. In: *Ders.: O smysl dneška* 105-133, hier 133 (vgl. Anm. 11).

²⁶ Patočka, Jan: *Intelligence a opozice* [Intelligenz und Opposition]. In: *Ders.: O smysl dneška* 5-24 (vgl. Anm. 11).

Intellektuellen in der modernen Gesellschaft, eher um ein Manifest à la Julien Benda, mehr noch: um den Versuch einer programmatischen Überhöhung sowohl der studentischen Revolte im Westen als auch der Auflehnung der kommunistischen Parteiintelligenz gegen ihre Instrumentalisierung zum „obrigkeitsgebundenen Schreiber“.²⁷

Die protestierende Intelligenz, so Patočka, habe aufgrund ihrer Erkenntnis grundlegender Mängel hüben wie drüben eine gemeinsame Aufgabe: nichts Geringeres, als die „Herrschaft des Geistes“ anzustreben.²⁸ Patočka ist sich natürlich bewusst, dass die entscheidende Form des Intellekts heute vom Techniker, dem „Techno-Wissenschaftler“, verkörpert wird – einer allgemeinen Klasse, die die moderne Gesellschaft durchdringt. Sie wird, in gewisser Parallele zu Marx' Formulierungen über die befreiende Rolle des Proletariats, als demokratische, internationale „linke“ Kraft apostrophiert, die Chancen produziert, die Himmel und Erde berühren, vielleicht sogar zwischen beiden vermitteln. „Die Besitzer der Vernunft“, heißt es geradezu hymnisch, „bewerben sich um die Herrschaft der Welt“.²⁹

Das klingt problematischer als es gemeint war: Patočka strebte keinen Szientismus, keine elitäre „Expertokratie“ an. Heideggers „Gestell“ hat der Kritiker der Industriegesellschaft wohl kaum vergessen, aber in der emotional aufgeladenen Atmosphäre von 1968 scheint ihm eine Ablösung der bevormundenden Bürokratie (im Osten) bzw. privater Eigentümerinteressen (im Westen) durch Fachleute sowie eine kontrollierende Öffentlichkeit möglich oder zumindest erstrebenswert. Voraussetzung für den welthistorischen Erfolg wäre allerdings die Wiedergewinnung dessen gewesen, was Patočka als „vertikale Transzendenz“ bezeichnet, bei der Wissenschaft und Moral eins sind.³⁰ Das war eine zugegeben utopische Vision, aber sie gab die Richtung für eine sinnvolle Reform vor; nachträgliche Besserwisseri wäre billig.

Patočkas Manifest wird ergänzt durch einen zweiten Aufsatz über „Allgemeine und Wissenschaftsmoral“ aus demselben, leider bald eingestampften Essayband.³¹ Ich will nicht allen Gedankengängen dieses gewiss zeitgebundenen Versuchs nachgehen, an dem besonders die Zusammenschau, ja Äquidistanz zur Lage nicht allein der Wissenschaftler in Ost und West überrascht. Den Kern der Überlegungen bildet

²⁷ *Ebenda* 15.

²⁸ In einem Manuskript aus derselben Zeit heißt es, man habe gegenwärtig die Chance, die Menschheit nicht nur zu technischem Verstand, sondern zu einer „sich selbst verstehenden Vernunft“ zu bringen, die nicht allein Mittel bereitstellt, sondern auch Ziele bestimmt. Patočka, Jan: *Doba poevropská a její duchovní problémy* [Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme]. In: *Ders.: Péče o duši. Stati z let 1970-1977, nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let* [Sorge um die Seele. Aufsätze aus den Jahren 1970-1977, unveröffentlichte Texte und Vorlesungen aus den Siebziger Jahren]. Bd. 2. Praha 1999, 29-44, hier 35 f. (Sebrané spisy Jana Patočky 2).

²⁹ Patočka, Jan: *Intelligence a opozice* 21 (vgl. Anm. 26).

³⁰ *Ebenda* 23.

³¹ Patočka, Jan: *Morálka obecná a morálka vědce* [Die allgemeine Moral und die Moral des Wissenschaftlers]. In: *Ders.: O smysl dneška* 31-50 (vgl. Anm. 11). – Patočka kritisiert natürlich den „titanischen Voluntarismus“ und die Allmachtsphantasien der „nur formal europäisierten Kolosse“ (der UdSSR und der USA), aber auch den westlichen „Widerspruch zwischen *Freiheit* und *Freiheiten*“. In der posteuropäischen Welt wäre es jedenfalls absurd, im Stil des alten Europa fortzufahren. *Ders.: Doba poevropská* 36 f. (vgl. Anm. 28).

Patočkas Appell an die Solidarität und der Hinweis auf die gegenseitige Angewiesenheit der Wissenschaftler untereinander, ebenso wie der Wissenschaften und einer offenen Philosophie, nicht zuletzt von Wissenschaft und Kunst bzw. Literatur, die sich freimachen sollten vom Dienst an der Macht und an Partikularinteressen.³² Ziel ist nicht nur das konkrete strategische Bündnis der tschechoslowakischen Intellektuellen gegen den Machtapparat, sondern darüber hinaus die weltweite Aufgabe einer Rückbesinnung auf das eigentliche europäische Erbe, die Sorge um die „Seele der Polis“, wie es dann in den „Ketzerischen Essays“ heißen wird.

„Wissenschaft und Technik können nicht bestehen ohne Wissenschaftsmoral“, die in seiner Sicht zusammenfällt mit dem Interesse der Gesamtgesellschaft, aber auch der – nicht relativierbaren – „moralischen Dimension des Seins“ entspricht.³³ Ich verstehe diese Formel als Hinweis auf das Übergreifende, statt des Dienstes am Partikularen. Die allgemeine Klasse der Wissenschaftler in ihrem Interesse nicht bevormundet zu werden, agiert nicht als elitärer Comtescher Wissenschaftsklerus, sondern sucht das Bündnis mit dem vernünftigen Allgemeininteresse; es geht unmittelbar um die Aufhebung exklusiver wirtschaftlicher und politischer Macht,³⁴ weitergehend wohl auch der zerstörerischen Selbstvergessenheit der Zeit (im Heideggerschen Sinn).

Dieser Versuch einer klärenden Programmatik und philosophischen Überhöhung der Achtundsechziger-Bewegung, bei der die Anknüpfung an die Thematik von Marx und Rousseau ins Auge sticht, scheiterte im August an eben jenem exklusiven arroganten Machtinteresse, das der Tschechoslowakei noch einmal sein sklerotisiertes Gesellschaftsmodell aufzwang, aber damit auch die Reste von Glaubwürdigkeit des gesamten sozialistischen Experiments zu Grabe trug. Patočka selbst war durch den folgenden Kahlschlag nicht allein in den Wissenschaften, der alle seine Entwürfe und Pläne zunichte machte, zum dritten Mal auf sich zurückgeworfen. Seine druckfertigen Publikationen wurden von der wiedereingesetzten Zensur unterdrückt, seine Lehrtätigkeit erneut unterbunden; in der stickigen Atmosphäre der 1970er Jahre waren nicht nur die „Achtundsechziger“ zu Orwellschen Unpersonen geworden, sondern war auch der gesamte zeitweilige Freiraum für öffentliche Besinnung und Diskussionen zerstört.³⁵ Die fertige internationale Festschrift zu Patočkas sechzigstem Geburtstag, „Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie“, war bezeichnenderweise verdächtig und konnte erst neun Jahre später, 1976 – in Holland – erscheinen.³⁶

³² Patočkas Tochter Jana, eine Theaterwissenschaftlerin, vermittelte seine Kontakte zur Kunst- und Theaterszene, etwa zu Otomar Krejča, Josef Topol, Ivan Vyskočil und Václav Havel. Vgl. dazu *Dousová: Zpověď (pravého) sociálního demokrata 172* (vgl. Anm. 4). – Mütterlicherseits war Patočka selbst künstlerisch geprägt.

³³ *Patočka, Jan: Morálka obecná a morálka vědce* 43 (vgl. Anm. 31).

³⁴ *Ebenda* 47.

³⁵ Dazu z.B. *Míšková, Alena/Barvíková, Hana/Šmidák, Miroslav: Československá Akademie věd 1969-1972. Restaurace komunistické moci ve vědě* [Die Tschechoslowakische Akademie der Wissenschaften 1969-1972. Die Restauration der kommunistischen Macht in der Wissenschaft]. Praha 1998.

³⁶ *Biemel, Walter* (Hg.): *Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie*. Festschrift für Jan Patočka. Haag 1976.

Tieftraurig, aber nicht gebrochen, machte sich der isolierte Philosoph daran, seine vielen unfertigen Manuskripte zu vollenden, z.B. aus seinen Vorlesungen an der Philosophischen Fakultät 1968/1969 sowie anderen Bruchstücken das Projekt einer „asubjektiven Phänomenologie“ zu formulieren.³⁷ Ob er sich seiner Worte aus dem Jaspers-Essay von 1937 erinnerte, im Scheitern erlebe die wahre Existenz den eigenen Sinn am intensivsten? Jedenfalls kann ich bezeugen, dass er mir gegenüber bei einem Besuch in seiner Wohnung auf dem Weißen Berg dieses Gefühl seines persönlichen Scheiterns ausgesprochen hat.

Die Tätigkeit seiner letzten „dunklen“ Jahre trägt bei aller Kontinuität der Thematik und Denkweise den Stempel des Finales, um nicht zu sagen, der platonischen *melete thanatou*, wie er selbst die „Sorge um den Tod“ zu bezeichnen liebte. Jacques Derrida hat in seiner Wiener Patočka-Vorlesung von 1992 hervorgehoben, dass „dieses Bewusstsein, das dem Tod ins Angesicht sieht, ein anderer Name für die Freiheit ist“.³⁸

Patočkas spektakulärer sokratischer Abgang hat natürlich viel Licht auf sein bis dahin eher wenig beachtetes philosophisches Werk geworfen. Ich bin mir nicht sicher, ob Ludger Hagedorn in seinem Wiener Essay über Patočka Recht hat mit der These der Einheit von Theorie und politischem Engagement,³⁹ es sei denn als Bestehen auf Authentizität und persönlicher Haftung für die eigenen Überzeugungen. Die Philosophen sollten jedenfalls im Sinne seiner Deutung der europäischen Tradition als Streben nach Wahrheit auch für einen Staat Sorge tragen, mit dem sie nicht in tödliche Konflikte geraten, tödlich für sie wie für ihn, oder, wie es in einem seiner letzten Texte heißt: „[...] dass es im Leben noch anderes gibt als Angst und Vorteile“.⁴⁰

*

Der theoretisch nicht unversierte Brünner Historiker Jaroslav Marek bekannte einmal, dass er ganzen Seiten von Patočkas Werk „in niedergeschlagenem Unverständnis“ begegne: Dessen dunkle, künstliche Sprache entziehe sich der tschechischen philosophischen Diktion und der herkömmlichen Thematik.⁴¹ Ich kann nicht bestreiten, dass mich angesichts mancher Texte von Patočka durchaus analoge Gefühle befallen. Und doch gab es eine Reihe thematischer Schwerpunkte, Wertsetzungen und Fragestellungen, die mich ansprachen, mir nahe standen; noch nachträglich wächst vielerorts ein Gefühl von *mea res agitur*. Der mir dunkel bleibende Teil seines Werks sagt natürlich nichts über Qualität bzw. Aktualität seiner Texte aus,

³⁷ Hermann, Tomáš: Projekt asubjektivní fenomenologie (vgl. Anm. 25).

³⁸ Derrida, Jacques: Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung. Jan Patočkas Europa. In: *Transit* 4 (1992) 141-166, hier 152 f.

³⁹ Hagedorn, Ludger: Robinson im Herzen Europas. Zum 20. Todestag des tschechischen Philosophen. In: Newsletter des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), Wien 1997, 38-40.

⁴⁰ Patočka: Mají dějiny smysl? 278 f. (vgl. Anm. 9). – *Ders.*: Co můžeme očekávat od Charty 77 [Was wir von der Charta 77 erwarten können]. In: Müller, Adolf (Hg.): Jan Patočka – osobnost a dílo [Jan Patočka – Persönlichkeit und Werk]. Köln 1980, 93-98, hier 97.

⁴¹ Marek, Jaroslav: Hledání smyslu [Die Suche nach dem Sinn] (1989). In: *Havelka*: Spor o smysl českých dějin 629-645, hier 634 f. (vgl. Anm. 24).

sondern nur über mein Wahrnehmungsvermögen; es würde obendrein einen längeren kritischen Diskurs erfordern, der zeitlebens wegen meines zu großen Respekts leider unterblieb und hier nicht möglich ist. Somit werde ich mich zum Abschluss mit einem „Katalog gemeinsamer Erkenntnisinteressen“ und einigen angedeuteten Divergenzen begnügen.

Da war, erstens, Patočkas primär nicht-ethnisches, im Grunde Rádlsches, Nationsverständnis. In einer immer noch intakten Atmosphäre nationaler Selbstverständlichkeit und Selbstzufriedenheit wirft der in ein tschechisches bildungsbürgerliches Milieu eingebettete Philosoph die These auf von der Nation, die sich nicht einfach auf unhinterfragbare „objektive“ Gegebenheiten stützt bzw. in diesen die Hauptsache sieht, sondern den Nachdruck aufs politische Handeln, auf Gerechtigkeit und moralische Leistungen legt; der die „tschechische Frage“ als eine von Anfang nicht bloß-tschechische auffasst.

Obwohl Patočka in ungewöhnlich verständlicher Sprache und mit einem hohen Maß an historischer Einfühlung auch der Jungmannschen Sprachnation Gerechtigkeit widerfahren lässt, hält er diese letztlich für wenig tragfähig, ja für unfruchtbare Selbstbezogenheit. Seine Sympathien liegen eher bei Bolzanos verdrängten Auffassungen, für die die Sprachgemeinschaft nicht das Höchste und Nation ein Zukunftsprojekt ist, letztlich eine säkularisierte Version des Gottesreichs auf Erden; aber es erscheint zugleich als ein der nüchtern-josephinischen, realgeschichtlichen sozialen und kulturellen Aufstiegsperspektive entsprechendes Bewusstsein.⁴² Patočka war gewiss kein Nationstheoretiker, sondern Moralist, aber spätere post-moderne Auffassungen von der Nation als Konstrukt und „erfundener Gemeinschaft“ wären ihm nicht ganz fremd gewesen. Die unmittelbare, politische Bedeutung seiner Überlegungen bestand vor allem in der Absicht, die Selbstzufriedenheit und Provinzialität des tschechischen Selbstverständnisses aufzubrechen und es vielleicht auch fit zu machen für Europa.

Damit hängt, zweitens, Patočkas Europaverständnis zusammen. Aus seiner Sicht war es konsequent, die „Sorge um die Seele“ (*epimeleia tés psychés*, Ciceros *cura animae*), das philosophische Ideal des „Lebens in Wahrheit“ und das Bestreben um ein entsprechendes Gemeinwesen zum eigentlichen Kern des europäischen Ethos zu machen. Wichtig sind Patočkas zwei Zusätze, wonach erst die Katastrophe der griechischen Polis und des Römischen Reichs dieser einzigartigen kulturellen Kristallisation zum Durchbruch verholfen habe und dass „die Wahrheit“ im europäischen Verständnis nie ein für allemal gegeben sei. Europa ist demnach kein vorgegebener Telos, kein Besitz, sondern eher ein Fragen und Öffnen des Horizonts; deshalb ist auch die einfache Rückkehr zur Metaphysik bzw. zum Christentum aus moderner Sinnleere kein für Patočka gangbarer Weg.⁴³

⁴² Patočka, Jan: Dilema v našem národním programu: Bolzano a Jungmann [Das Dilemma in unserem Nationalprogramm: Bolzano und Jungmann]. In: *Ders.: O smysl dneška* 87-104, hier 96, 99, 107 f. (vgl. Anm. 11). – Vgl. *ders.: Filosofie českých dějin* [Die Philosophie der tschechischen Geschichte]. In: *Havelka: Spor o smysl českých dějin*, Bd. 2, 181-204, hier 184 (vgl. Anm. 24).

⁴³ Patočka, Jan: Kacířské eseje 89, 92 (vgl. Anm. 9). – Der Europa-Essay war ursprünglich als Beitrag zur (ungedruckten) Festschrift zum 70. Geburtstag der evangelischen Brüner Phi-

Nun besteht das tatsächliche europäische Erbe der einander überlagernden und gegenseitig durchdringenden Werte aus verschiedenen geistigen und historischen Schichten, die sich gegenseitig die Waage halten: Das Wahre ist das Ganze, könnte man mit Hegel sagen. Aber es war legitim und 1973 wichtig, bestimmte (konkret: die griechisch-platonische, die römisch-rechtliche und die jüdisch-christliche) Inspirationsquellen als unabdingbar für Europa hervorzuheben. Man sieht das nach mehr als drei Jahrzehnten auch nicht anders, obwohl ich selbst größeren Nachdruck auf realgeschichtliche Strukturen, etwa auf das Wie der staatlichen „Sorge um die Seele“ legen würde (gerade bei Platons Staatsideal gibt es z. B. fragwürdige Elemente eugenischer Emporzüchtung des Menschen). Ich habe das auch schon damals Patočka gegenüber anzudeuten gewagt und vor allem das neuzeitliche pluralistische und liberale Europa betont. Ihm war der Zugang zu diesem etwas schwierig; Karl Popper war für ihn ein Ärgernis – schon wegen dessen Denunzierung Platons und Hegels als Schrittmacher des Totalitarismus. Als ich ihm einmal eine frühe Version meines Versuchs über die bürgerliche Gesellschaft und das gerade erschienene „Plädoyer für die Zivilisation“ mitbrachte,⁴⁴ bemerkte er freundlich, aber etwas distanziert, ich scheine ihm zu sehr „englisch“ orientiert. Umgekehrt schwieg er vielsagend, als ich taktlos bemerkte, das Unerträgliche an unserem Regime sei sein politischer Platonismus.

Die Neuzeit beschreibt Patočka mit Recht als Abweichung von der Tradition der *cura animae* und des „Seins“ hin zu einer Kultur des „Habens“, der bloßen Kraft und Naturbeherrschung, einer Universalität ganz anderer Art, nämlich eines anti-metaphysischen, primär technologischen Wissens. Das angelsächsische relativierende und auf Nützlichkeit gerichtete Denken war Patočka fremd, das „byzantinische“ imperiale Russland von Anbeginn eine „nicht-europäische“, bedrohliche Macht; aber auch verabsolutierte Aufklärung, Wissenschaft und Technik, nota bene im engen Rahmen kapitalistischer Nationalstaaten, waren ihm fragwürdig, wenn nicht ein einziger Irrweg des Seinsverlusts durch Bindung an Sachzwänge und partikuläre Macht. Den alten Universalismus sah Patočka übrigens noch 1973 besser aufgehoben beim sozialistischen Radikalismus des 19. Jahrhunderts, der sich an „gedanklichen Derivaten des europäischen Erbes“ ausrichtet.⁴⁵

Dass auch weitere Kräfte der Moderne auf ehrwürdige Wurzeln in alt-europäischen Wertvorstellungen verweisen können, bleibt zumindest hier unerwähnt: etwa das aufklärerische Naturrecht, speziell die unverbrüchlichen Menschenrechte, die Trennung von Staat und Privatsphäre, Macht und Recht, Macht und wissenschaftlicher Wahrheit, auch das ständige Sich-selbst-Überschreiten der westlichen Fortschrittsidee. Wenn es stimmt, dass Patočka die geschichtlichen Themen des Christentums „re-ontologisiert“ (Derrida), hätte er eigentlich für die „innerweltliche Transzendenz“ säkularisierter Eschatologie Verständnis aufbringen müssen, aber es

losophin Božena Komárková (1973) verfasst. Es gibt einen weiteren – ursprünglich deutsch geschriebenen – Europa-Essay Patočkas, der jedoch sowohl in meinem Typoskript als auch in der Ausgabe der Ketzerischen Essays von 1990 fehlt. Er ist jetzt nachzulesen in *Patočka: Péče o duši* 80-148 (vgl. Anm. 28).

⁴⁴ Loewenstein, Bedřich: *Plädoyer für die Zivilisation*. Hamburg 1973.

⁴⁵ *Patočka: Kacířské eseje* 100 (vgl. Anm. 9).

überwiegt bei ihm die pessimistische, konservative Bilanz der Moderne. Patočka teilt im Grunde Nietzsches Diagnose des europäischen Nihilismus,⁴⁶ wiewohl er dessen Position natürlich als selbst nihilistisch durchschaut. Seine eigene, auf den ersten Blick resignative Lösung, die „Wiederentdeckung der Seele“ als Medium, das allein ein Leben in Wahrheit ermöglicht, kann trotzdem, nicht nur im Kontext von 1973, sehr wohl als Chiffre mit realpolitischen Implikationen interpretiert werden. Sowohl Demokratie als auch der europäische Zusammenschluss funktionieren nur unter der Voraussetzung eines „stillschweigenden Konsenses“, also des Rückgriffs auf verinnerlichte gemeinsame Normen und moralische Korrektive. Die Zukunftsfähigkeit unserer Zivilisation beruht andererseits immer auf der Bereitschaft zur Öffnung und Einsicht.

Patočkas Unverhältnis zur Moderne beruht, drittens, vor allem auf seiner Kritik der technischen Industriegesellschaft. Patočka kannte schon den Bericht des Club of Rome über die „Grenzen des Wachstums“, aber es ging ihm nicht einfach um vernünftige Selbstbeschränkung im Interesse des zivilisatorischen Gleichgewichts oder um wissenschaftlich-technische Lösungen der entstandenen Probleme, sondern um die grundsätzliche Infragestellung der „seinsvergessenen“ Neuzeit.⁴⁷ Wenn „historische“ Existenz – im Unterschied zu Selbstverlust im Dunkel, Orgiasmus oder Alltäglichkeit – immer durch Erschütterung eines vorgegebenen, zur Routine gewordenen Sinns entsteht,⁴⁸ dann läge es allerdings nahe, auch die Entstehung der Moderne als eine solche produktive Erschütterung zu interpretieren: nämlich der petrifizierten alt-europäischen Ordnungsvorstellungen durch den konfessionellen Bürgerkrieg. Statt derart die „Legitimität der Neuzeit“ (Hans Blumenberg) zu begreifen bzw. deren antike und christlich-jüdische „Derivate“ als mögliche Kraftquelle hervorzuheben, wendet Patočka sein gesamtes interpretatorisches Geschick darauf, die „Besinnungslosigkeit“ der Moderne nachzuweisen.

Dies ist von der Höhe einer idealisierten Polis als Ort der „Sorge um die Seele“, ergänzt um die christliche Erfindung der Unsterblichkeit als Garantie der individuellen Persönlichkeit, durchaus möglich, so dass die Neuzeit als Verflachung, Verfallenheit an die Dinge und idolatrische „Anbetung der Kraft“ erscheint: Das Ergebnis einer analogen Prüfung der realen Antike und des realen Mittelalters wäre aber vermutlich kein positiveres. Es ist immer problematisch, einzelne Epochen als „dekadent“ zu bezeichnen, sagt Ortega y Gasset; wir projizieren dabei in der Regel nur unsere eigenen Werturteile.⁴⁹

⁴⁶ Zur Niedergangsthematik etwa *Herman, Arthur*: Propheten des Niedergangs. Der Endzeitmythos im westlichen Denken. Berlin 1998.

⁴⁷ *Patočka, Jan*: Je technická civilizace úpadková, a proč? [Ist die technische Zivilisation dekadent, und warum?]. In: *Ders.*: Kacířské eseje 105-126 (vgl. Anm. 9). – Die theoretische Wurzel von Patočkas Technikkritik dürfte bei Heidegger zu suchen sein. Vgl. *Patočka, Jan*: Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger. In: *Ders.*: Die Bewegung der menschlichen Existenz 330-353 (vgl. Anm. 9).

⁴⁸ *Patočka, Jan*: Je technická civilizace úpadková, a proč? 125 (vgl. Anm. 47).

⁴⁹ *Ortega y Gasset, José*: Ideen für eine Geschichte der Philosophie (1944). In: *Ders.*: Vom Menschen als utopischem Wesen. Zürich 2005, 133 f.

Wenn ich richtig sehe, so besteht Patočkas Hauptargument in der unterschiedlichen Funktion der antiken und der modernen Vernunft. Während Platons Rationalismus sich auf das transzendente Sein bezog und damit einen Damm baute sowohl gegen die Alltäglichkeit wie auch gegen „orgiastische“ Unverantwortlichkeit, steht der moderne Rationalismus im Dienst bloßer Naturbeherrschung, somit der Alltäglichkeit und Besorgung.⁵⁰ Aus dieser Logik heraus erklärt Patočka die Wiederkehr des (in Platonismus und Christentum gezähmten) Orgiastischen, vor allem in Form von Revolution und Krieg. „Die Alltäglichkeit und der Enthusiasmus des extremen, mitleidslosen Kampfes gehören zusammen.“⁵¹

Das scheint nur auf den ersten Blick plausibel, dämonisiert aber, wie mir scheint, unzulässig den bürgerlichen Alltag und überschätzt auch die Relevanz der Elitendiskurse für die Gesamtgesellschaft und das menschliche Handeln: Die Mitleidslosigkeit der antiken und mittelalterlichen Kriege steht im Übrigen der der modernen in nichts nach. Patočkas eigener Ansatz, ausgehend von der weiteren großen Erschütterung der europäischen Zivilisation, nämlich der totalitären Katastrophe des 20. Jahrhunderts, die aus einer „konfusen Alltäglichkeit“ ins vor-geschichtliche, orgiastische Dunkel zurückfiel, hat einen Vorlauf im früher einsetzenden vermeintlichen Verfall – eben jenem antimetaphysischen entfremdeten Menschsein.

Es ist kein bloßer modischer Kulturpessimismus festzustellen, dass „die Technik das Gegenteil dessen bewirkt, was der Mensch sich erhoffte, nämlich *maître et possesseur de la nature* zu sein“⁵²: Statt des versprochenen „*regnum hominis*“ (Bacon) entstand ein Regime der Herrschaft über den Menschen. Das unvorhergesehene Resultat ist jedoch das Signum allen historischen Handelns. Patočkas Kritik trifft eine Reihe zweifellos grundlegender Probleme unserer Zivilisation, doch hängt sein Versuch, „Verfall“ bzw. Dekadenz an objektiven Kriterien zu messen, letztlich an der Nachvollziehbarkeit von Referenzsystemen, wie dem Bezug zum transzendenten „Sein“ als Schlüssel zum Eigentlich-Menschlichen.⁵³

Bei einem vierten Themenkomplex, dem Paradigma des Krieges, ist mein Erkenntnisinteresse noch stärker und sogar älter als das Patočkas; ich hatte das Thema seit 1966 mehrfach abgehandelt und auch ihm gegenüber gesprächsweise erwähnt, obwohl ich kaum glaube, dass er meine in seinen Augen wohl zu oberflächlichen, an einem westlich-liberalen Zivilisationsverständnis orientierten ersten Versuche über den Weltkrieg und seine Folgen gelesen hat.⁵⁴ Patočkas Ausführungen über die

⁵⁰ Patočka: Kacířské eseje 120 (vgl. Anm. 9).

⁵¹ Ebenda 121.

⁵² Descartes: Discours de la méthode 69 (vgl. Anm. 15).

⁵³ „Die Wahrheitsproblematik hat sich ursprünglich praktisch um den ethisch-existentiellen Gegensatz von Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit [...] des Daseins gedreht [...]. Der geschichtliche Mensch [...] vermag Sein nur als Sein des Seienden zu erblicken; das Sein als solches, als Ursprung des Lichts [...] verbirgt sich ihm.“ Patočka: Je technická civilizace úpadková, a proč? 350 (vgl. Anm. 47). – „Die Technik ist gleichsam ein Bagger, in dessen Schaufel alles, was ist, Platz findet, um wegtransportiert zu werden.“ „Der Mensch hört auf zu verstehen, was er tut.“ Kommentar zum Spiegel-Interview mit Heidegger. In: Patočka: Die Bewegung der menschlichen Existenz 593 f. (vgl. Anm. 9).

⁵⁴ Loewenstein, Bedřich: Německý válečný zážitek a iracionální kritika civilizace. Trend od

Zivilisationskrise des ersten Weltkriegs und die Rolle Deutschlands als einer janushaften, konservativen wie modernen, ja revolutionierenden Macht, treffen Einsichten, die sich der damalige Geschichtsdiskurs im Zuge der Fritz-Fischer-Debatte gerade angeeignet hatte; er kennt auch die These vom Ersten Weltkrieg als Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts.⁵⁵ Bemerkenswert für seine jetzt eindeutiger Distanzierung vom Kommunismus ist dabei die Beobachtung, dass aus der Absurdität und dem Schrecken des Krieges eine radikale Eschatologie hervorgegangen war, als deren Ratio zwar die künftige Verhinderung derartiger Katastrophen galt, deren tatsächliches Ergebnis jedoch die bloße Transformation und Fortsetzung des Krieges war – mit derselben Rücksichtslosigkeit und demselben Hass, nur ohne die „dämpfenden Elemente“ der Tradition.⁵⁶ In der Tat hat sich der Kommunismus sowjetischer Prägung bis zuletzt nicht vom Paradigma der Gewalt und des Ausnahmezustands zu emanzipieren verstanden.

Probleme habe ich hier nach wie vor mit Patočkas Metaphorik des „Tages“ und der „Nacht“ – des „Tages“ als dem verständig-sachlichen Zweckdenken des bürgerlichen 19. Jahrhunderts und der „Nacht“ als dem irrationalen Todesbereich, vor dessen vermeintlich kosmischer Bedeutung alles Alltägliche und Sachliche verblasst. Von Max Scheler bis zu Ernst Jünger und Oswald Spengler hat es derartige ziemlich suspekten Deutungen des vermeintlich befreienden Kriegserlebnisses gegeben; Patočka dürfte sie nicht allein durch Vermittlung Hermann Lübbes,⁵⁷ sondern schon von seinem Studium in Deutschland her gekannt haben.

Er besaß zweifellos bessere Gründe, den „Tag“ als alltägliche Besorgung und Verdrängung des Eigentlichen abzuqualifizieren, als die deutschen Weltkriegsideologen. Die Mechanismen der spätstalinistischen Staatsmacht, mit denen die Zivilgesellschaft entwürdigt und entmündigt, durch Angst und kleine Köder manipuliert, dabei oft aufs Niveau „einfacher Reproduktion“ herabgedrückt wurden, standen ihm schmerzlich vor Augen. Sie hatten ihre Wirksamkeit nach 1968 noch verschlimmert, weil das Husák-Regime nach dem kurzen Aufleuchten einer anderen Idee des Sozialismus die kleinen privaten Konsumchancen („Bier und Fußball“) erpresserisch dazu benutzte, die Masse der Bevölkerung vom politischen Engagement fernzuhalten und diese sich allmählich daran gewöhnte, sich ausschließlich um ihre bescheidenen privaten Interessen zu kümmern. Bei Patočka kommen darüber hinaus ältere,

světové války k fašismu v ideologické a sociologické perspektivě [Deutsches Kriegserlebnis und irrationale Zivilisationskritik. Der Trend vom Weltkrieg zum Faschismus in ideologischer und soziologischer Perspektive]. In: *Československý časopis historický (ČsČH)* 4 (1966) 521-547. – *Ders.*: *Civilizace a fašismus. Studie z let 1969-1971* [Zivilisation und Faschismus. Eine Studie aus den Jahren 1969-1971]. Praha 2003 (Sešity Ústavu pro Soudobé Dějiny 37).

⁵⁵ Patočka, Jan: *Války 20. století a 20. století jako válka* [Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg]. In: *Ders.*: *Kacířské eseje* 127-143, hier 132 (vgl. Anm. 9).

⁵⁶ Patočka: *Je technická civilizace úpadková, a proč?* 134 f. (vgl. Anm. 47).

⁵⁷ Lübbe, Hermann: *Die philosophischen Ideen von 1914*. In: *Ders.*: *Politische Philosophie in Deutschland*. Basel, Stuttgart 1963, 173-238. – Zum Thema jetzt: *Robberäumer*, Thomas: *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik 1880-1933*. Paderborn u.a. 1999.

Hegelsche Denkmuster hinzu, die die bürgerliche Gesellschaft als Sphäre bloßer Bedürfnisse und partieller Interessen moralisch herabsetzen.⁵⁸

Jenseits solcher Karikierung bietet der unpathetische bürgerliche Alltag aber durchaus Chancen des Wahren und der Bewährung. Es mag sein, dass die Zivilisation den Tod und alles Elementare verdrängt, wie man nicht erst seit Norbert Elias weiß; aber das ganz unromantische Opfer des Lebens in der Nacht des maschinisierten „Menschenschlachthauses“ der Weltkriege eignet sich wenig, um sich aufs Eigentliche, gar Göttliche, zurückzubesinnen. Gewiss ist Frieden durch bloßen Nicht-Krieg nicht ausreichend definiert, aber es gibt auch keinen anderen Maßstab zur Beurteilung der Ausnahmesituation des Krieges, als den des banal-utilitären „Tages“. Das Fehlen eines solchen Maßstabes macht, nebenbei, das Erschreckende des heutigen Terrorismus aus.

Patočka hatte natürlich mit dem „befreienden Fronterlebnis“ anderes im Sinn, als die rechtsradikalen Glorifizierer des Heldentodes, die damit die unheroische Republik von Weimar der Lächerlichkeit preisgeben wollten. „Sich aufs Ganze und aufs Ende beziehen“, das „Leben zum Ende“ sollte das Lebenwollen um jeden Preis entwerten, das die Untertanen im Despotismus charakterisiert und diesen ungewollt verewigt. Der herakleitische polemos, der die Gegner nicht trennt, sondern verbindet, die Erfahrung gemeinsamer Erschütterung blieb dabei, wie Patočka sehr wohl wusste, realgeschichtlich ungenutzt⁵⁹ und führte zu keiner echten historischen Besinnung: nur über Demobilisierung und schließlich eine radikalisierte Reprise des ersten großen Krieges, in den europäischen „Ausstieg aus der Weltgeschichte“. Das ist aber in Patočkas „deutscher“ Sicht, gerade in Form der vermeintlich kurzsichtigen Verlagerung aufs bloße wirtschaftliche Interesse, kein Weg aus geschichtlichem „Verfall“ und auch kein echter Frieden, zumal unter Bedingungen gegenseitiger atomarer Erpressung (wie das schon Karl Jaspers 1958 gesehen hatte). Und wieder ist sein Ausweg aus der „Höhle“, wie 1939 und wie 1948, kein realpolitischer, sondern ein moralischer: Die Absage ans bloße Überleben, an die Maßstäbe des „Tages“, die „Alltäglichkeit der Faktologen und Routiniers“.⁶⁰

Man mag gegen die Rigorosität und den Pessimismus dieser Absage, etwa an die wirtschaftlichen Interessen, einiges einwenden; sie funktionieren manchmal durchaus als Lokomotiven des Vernünftigen. Es bleibt aber Patočkas Mahnung wahr: „das Menschsein ist nichts Fertiges und Festzustellendes, sondern etwas, das zu tragen und einzusetzen ist“.⁶¹ Die stille Front einer „Gemeinschaft der Erschütterten“ er-

⁵⁸ Loewenstein, Bedřich: Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Gesellschaft und Zivilisation. Essen 1987, 1-106. Das Buch ist dem Andenken Patočkas gewidmet.

⁵⁹ Patočka: Války 20. století a 20. století jako válka 138 (vgl. Anm. 35).

⁶⁰ Ebenda 142. – „Nie im Leben hatte er sich eigentlich direkt politisch oder staatsbürgerlich engagiert, niemals war er in tatsächliche, direkte und scharfe Konfrontation mit der Macht geraten; er war in diesen Dingen zögerlich, irgendwie schüchtern, zurückhaltend; eher schien er der Strategie des Schützengrabens zuzuneigen: wo er war, dort versuchte er zu bleiben solange es ging, ohne sich selbst untreu zu werden [...]. Zugleich fühlte er jedoch, dass er sein Denken eines Tages sozusagen mit der Tat besiegeln [ztvrdit] müsse [...], voll und ohne Hintertür, als Konsequenz seines Philosophierens.“ Havel, Václav: Jak se rodila Charta 77. In: Prečan: Charta 77 17-23, hier 19 f. (vgl. Anm. 5).

⁶¹ Patočka: Doba poevropská a její duchovní problémy 44 (vgl. Anm. 28).

wies sich, zumal in Verhältnissen der tschechoslowakischen „Normalisierung“, des unterdrückten Versuchs, dem sozialistischen Projekt einen humanen Sinn zurückzugeben, einer nihilistischen Situation unglaubwürdiger ideologischer Fassaden und einer tatsächlichen Reduzierung des Lebens auf „alltägliche Besorgung“,⁶² als verständliche, authentische Plattform. Aber auch in unseren Tagen lohnt Patočkas Erinnerung der Fähigkeit „Nein“ zu sagen zu den Routinen des besinnungslosen Selbstlaufs und der vermeintlichen Sachzwänge.

⁶² *Otábal*, Milan: *Opozice, moc, společnost 1969-1989. Příspěvek k dějinám „normalizace“* [Opposition, Macht, Gesellschaft 1969-1989. Ein Beitrag zur Geschichte der „Normalisierung“]. Praha 1994, 31 ff.