

Ludger Hagedorn

JAN PATOČKAS POLITISCHES DENKEN.
ANMERKUNGEN MIT BLICK AUF HANNAH ARENDT
UND CARL SCHMITT

Jan Patočkas Œuvre ist vielgestaltig. Es umfasst große geschichtsphilosophische Entwürfe, Reflexionen über die Bedeutung und Besonderheit der europäischen Kultur, eingehende Betrachtungen zur Rolle Böhmens in dieser europäischen Geschichte ebenso wie Studien zu Literatur, Kunst, Religion oder Theater, nicht zu vergessen sein „eigentliches“ Betätigungsfeld der Phänomenologie, wo er mit seinen Freiburger Lehrern Edmund Husserl und Martin Heidegger (und über sie hinaus) dachte, sowie die ausführliche Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie von der Antike bis hin zum neuzeitlichen Wissenschaftsideal. Es scheint schwierig (vielleicht auch unnötig), diese verschiedenen Facetten systematisieren oder vereinheitlichen zu wollen. Dennoch finden sich natürlich Themen, Motive, Denkweisen, die durchgängig sind, die in den unterschiedlichen Genres immer wieder auftauchen und mit den Bezügen, die sie herstellen, die Verflechtung der einzelnen Entwürfe zeigen und so etwas wie das Gepräge seines Denkens hervortreten lassen. Einer dieser charakteristischen Züge ist sicher die starke politische Ausrichtung seiner Reflexionen. Sie zeigt sich – auf ganz allgemeine und elementare Weise – in seinen phänomenologischen Studien mit ihrer deutlichen Betonung der sozialphilosophischen Dimension,¹ sie findet ihre Fortsetzung in der Auswahl und Behandlung literarischer Themen, die tatsächlich häufig eine politische Konnotation haben – vom Schicksal der griechischen Polis in den Dramen des Sophokles bis hin zu Jaroslav Durychs „Gottes Regenbogen“ und den quälenden Fragen der tschechisch-deutschen Nachkriegsgeschichte² – und tritt schließlich ganz offen zutage in den geschichtsphilosophischen Entwürfen, welche die Trias von Politik, Philosophie und Geschichte geradezu als das wesentliche Merkmal der europäischen Zivilisation benennen.

Diese – im weitesten Sinne – „politische“ Ausrichtung, die man tatsächlich für einen großen Teil seiner Schriften behaupten kann, ist mindestens in zweifacher Hinsicht erstaunlich: Zum einen finden sich bei Patočka kaum Versuche einer Systematisierung oder umfassenden Ausformulierung seiner politischen Motive. Es ist

¹ Gerade hierin liegt einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Patočkas Ansatz und dem Husserls oder Heideggers. Darauf hat, als einer der ersten, Ilja Srubar in verschiedenen Artikeln hingewiesen; vgl. etwa: *Srubar, Ilja: Zur Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Jan Patočka*. In: *Patočka, Jan: Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Stuttgart 1991, 7-29.

² Diese Hinweise sollen nur exemplarisch verstanden werden. Studien zu diesen Themen, ebenso wie einige weitere seiner Analysen zu Literatur und Kunst, finden sich auf deutsch in: *Patočka, Jan: Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*. Stuttgart 1987.

dies gleichsam ein Subtext, der vieles durchdringt, aber nicht eigens thematisiert wird. Von einer politischen Theorie zu sprechen, wäre nicht nur übertrieben, sondern liefe auch dem existentialistisch geprägten Duktus Patočkas Denkens zuwider. Doch selbst die Bezeichnung „politische Philosophie“ fällt schwer, wenn man vergleichend das Werk einer explizit politischen Denkerin wie Hannah Arendt in Betracht zieht. Zum anderen aber mag diese Orientierung seines Denkens auch deshalb erstaunen, weil Jan Patočka vordergründig sicher kein politischer Mensch im heute vertrauten Sinne war. Tagespolitische Details interessierten ihn allem Bekunden nach wenig bis gar nicht. Und selbst die längerfristigen Entwicklungen maß er oft eher an einer Skala, die nicht nach Monaten und Jahren, sondern nach Jahrzehnten und Jahrhunderten rechnete. Heraklit und Plato, die Entwicklung des politischen Denkens von den Anfängen in der Polis, die geistesgeschichtlichen und politischen Verwerfungen vom Mittelalter zur Renaissance, die politisch-gesellschaftlichen Auswirkungen des Rationalismus, Descartes und Comenius – das waren politische Motive, die ihm zweifelsohne um einiges näher standen als Parteien oder Verlautbarungen seiner Zeit. Dazu passt, dass Patočka in seinen besseren Momenten – und obwohl er selbst, ganz konkret und persönlich, schrecklich unter der Teilung des Kontinents litt – die Geschichte „seines“ 20. Jahrhunderts mit ihrer Spaltung in Ost und West eher als so etwas wie eine kurzzeitige und lästige Episode sah, dass er durchaus um das zukünftige Schicksal Europas fürchtete, aber in einer weltpolitischen Dimension, die weit mehr den heutigen Gegebenheiten entspricht als dem inneren Dualismus seiner Zeit. Entgegen dem ersten Augenschein fügt sich hier im Übrigen auch Patočkas spätes Engagement für die Belange der Charta 77 ein, das er nur zögernd, aber dann entschlossen und in alle Konsequenzen übernahm. Es war dies wohl die Überzeugung, an einem dieser seltenen geschichtlichen Momente teilzuhaben und für eine Sache einzutreten, die es lohnt – auch diese Überzeugung hat sich im Nachhinein betrachtet, nach 1989, als nicht so falsch erwiesen.

Die folgenden Überlegungen versuchen, einige Züge von Patočkas politischem Denken zu fassen. Sie setzen ein mit dem Hinweis auf eine der wenigen größeren Studien, die er – die längste Zeit seines Lebens mit Lehr- und Publikationsverbot belegt – selbst zum Druck vorbereitet hat. Diese wird schon gewissermaßen richtungsweisend sein für die dann folgende nähere Bestimmung seiner politischen und geschichtsphilosophischen Position, die schließlich mit einigen vergleichenden Anmerkungen zu Hannah Arendt und Carl Schmitt weiter akzentuiert wird.

„Wahrheit“ und Existenz

Kurz nach Patočkas Tod im März 1977 erschien sein Essay über Kant, Dostojewski, Masaryk und Nietzsche, der allein schon aufgrund dieses Datums – es war die letzte Studie, an der er gearbeitet hatte – in den Prager Philosophenkreisen dieser Zeit bald eine besondere Wertschätzung erfuhr – aber keineswegs nur deshalb. Der Titel „Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus“³ deutet an, worum es geht: Um die

³ So in der deutschen Ausgabe vgl.: Hagedorn, Ludger (Hg.): Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert: Klíma, Rádl, Patočka, Havel, Kosík. Stuttgart 2002, 209-312.

Frage, ob und was menschlichem Handeln noch Sinn verleihen kann in einer Epoche, in der alle Letztbegründungen theologischer und metaphysischer Art an Überzeugungskraft verloren haben. Erster Gesprächspartner in einem imaginären Dialog, den Patočka dazu mit mehreren Philosophen führt, ist Kant, bei dem schon in aller Dringlichkeit die Frage nach der Sinnproblematik aufbricht. Bevor sich diese Frage jedoch mit all ihrem destruktiven Potential entfalten kann, gibt Kant darauf eine Antwort mit seinen Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Kants Moralthologie, die Gott im Hinblick auf das moralische Handeln des Menschen als ein denknotwendiges Postulat konzipiert, wird zum Ausgangspunkt von Patočkas kritischen Überlegungen. Sobald wir in eine solche Betrachtung eintreten, so Patočka, [...] treten wir auch in die Sphäre eines Gottes ein, mit dem man verhandelt, in die Sphäre des moralischen Gottes mit seinen Belohnungen und Bestrafungen, in den Bereich des *do ut des*, in die Sphäre der Verdienste, der Schuld und der Vergeltung – der transzendentalen Buchhaltung.⁴

Als Kronzeugen gegen diese transzendente Buchhaltung, gegen die kantische Überzeugung, dass das moralische Leben auf Vernunft, Pflicht und Postulaten der reinen praktischen Vernunft beruht, werden die literarischen Helden Dostojewskis aufgerufen, die dafür stehen, dass Schuld und Vergehen sich nicht kalkulieren lassen, dass in einem wesentlichen Sinne niemand ohne Schuld ist, dass „alle an allem“ schuldig und für alles verantwortlich sind. Mit dieser in den Augen jedes Moralisten unmöglichen Behauptung wendet sich Patočka aber nicht nur gegen Kant und dessen Moralphilosophie. Sie birgt zugleich den Ansatzpunkt für den Gewinn einer anderen, neuen ethischen Dimension, die jenseits des Bereichs moralischer Postulate und Gebote liegt. Hier finden sich durchaus Ähnlichkeiten zum Werk Levinas', der in seinem Werk so etwas wie eine Ethik ohne moralischen Impetus formuliert; was jedoch bei ihm vor allem in der Begegnung mit dem „Anderen“ thematisiert wird, eine fundamentale Neuorientierung, das ist eine Erfahrung, die bei Patočka breiter in Bereichen wie Kunst und Literatur, aber auch in der Politik und im historischen Handeln des Menschen angesiedelt ist. Was ist dies aber für eine Erfahrung? Die „Wahrheit“, die die literarischen Figuren Dostojewskis erfahren, die sie in ihren Schicksalen verkörpern, ist keine *bestimmte* Wahrheit, sie ist keine Erkenntnis, die sich sachlich mitteilen, in Form eines Gebotes oder einer Anweisung formulieren ließe. Was sie durchleben, ist eine existentielle Erschütterung, in der sich paradoxerweise gerade dann, wenn aller Sinn, jede relative Bedeutsamkeit verloren scheint, ein anderer, neuer Sinn auftut, ein Verständnis dessen, worauf unser Leben gegründet ist, eine Offenheit – man könnte auch sagen Liebe – für das Sein. Diese Offenheit ist „die fundamentale Gabe des Sinnes, eine Gabe, die kostenlos gegeben wird und nicht zu beziffern ist, die jenseits aller Verrechnungen, aller Verdienste und Strafen, steht“.⁵ Der Durchbruch zu diesem vertieften Lebenssinn erfolgt nicht ohne oder gegen den Menschen, sondern nur mit ihm, er ist etwas, für das wir uns einsetzen, dem wir uns widmen müssen. Dennoch ist es aber ein Sinn, der den Einzelnen über-

⁴ *Ebenda* 230.

⁵ *Ebenda* 309.

steigt, der die Fülle eines neuen Lebens schenkt, das sich nicht auf die Verfolgung der subjektiven Interessen beschränkt.

Offenheit – dieses Wort könnte gleichsam als Leitmotiv über Patočkas gesamter Philosophie stehen. Offenheit charakterisiert ein Leben, das sich der radikalen Fraglichkeit aussetzt, das ausbricht aus den verdinglichenden und entfremdenden Beziehungen zu den Anderen und zur Welt, das sich nicht subjektiv in sich verschließt, das sich keinen Ideologien und Dogmen – sei es aus Furcht oder aus Eigennutz – unterwirft. Patočkas Antwort auf die Kriege und Totalitarismen seiner Zeit, auf die politische und geistige Erstarrung, liegt nicht in der Formulierung einer neuen Ideologie, eines „Kampfes für den Frieden“ oder für eine bessere Welt, sondern in der Bereitschaft, die „Amplitude des Menschseins“ (so eine Formulierung Gadamer) offen zu halten. Den Phänomenen eines solchen Durchbruchs zur „wahren“ Menschlichkeit nachzugehen, ist das Leitmotiv, von dem Patočkas Auseinandersetzung mit Politik und Geschichte, aber auch mit Kunst und Literatur bestimmt wird. Die bekannteste, jedoch oft falsch verstandene Formel, mit der er diese Offenheit beschreibt, lautet „Leben in (der) Wahrheit“ (im Tschechischen hat diese Formulierung keinen bestimmten Artikel: es ist gerade keine bestimmte, fassbare, formulierbare Wahrheit, nicht *die* Wahrheit, sondern vielmehr etwas, das in eine existentielle Dimension gehört). Wahrheit ist hier jedoch weniger als ein Gewinn, ein Besitz zu verstehen, etwas, worüber wir fest verfügen, sondern – pointiert formuliert – eher ein Verlust, ein Verlust nämlich all der kleinen „Wahrheiten“, mit denen wir alltäglich leben und die wir fraglos akzeptieren und die sich in einer bestimmten Situation der existentiellen Krise, der Erschütterung als hohl und haltlos erweisen.

„Wahrheit“ und Politik

Wenn also das, was bei Patočka „Wahrheit“ heißt, keine positiv bestimmbare und formulierbare Doktrin ist, sondern ein Ereignis, ein Prozess, der in einer existentiellen Erschütterung durchlebt und erfahren wird, dann gilt dies insbesondere auch für die Sphäre des Politischen. Patočkas Antwort auf die Kriege und Totalitarismen seiner Zeit, liegt nicht in der Formulierung einer neuen Ideologie, denn jede Parole, die alle hinter einer Fahne versammeln will, erzeugt aufs Neue Druck zur Angleichung, Nivellierung, Homogenisierung. Dass er jede politische Doktrin, hieße sie liberal, sozial oder wie auch immer, grundsätzlich dem Verdacht der Tyrannei und einer Tendenz zum Totalitarismus aussetzt, ist sicher auch seiner persönlichen Lebenserfahrung geschuldet, und die oft zitierte Formel von der „Solidarität der Erschütterten“,⁶ die sich aus leidvoller Erfahrung allen Versuchen zur Mobilisierung entziehen, ist deutlich von der politischen Dissidenz seiner Zeit mitgeprägt. Es wäre jedoch falsch, sie ausschließlich als eine Antwort auf den Totalitarismus zu verstehen, die ihre Gültigkeit verliert, sobald die totalitäre Bedrohung von außen verschwindet. Diese grundsätzliche politische Skepsis enthält mehr als den Ansatz einer „unpolitischen Politik“, wie sie Václav Havel in seinen frühen Regierungsjahren versuchte. Sie enthält den Kern einer Politik- und Gesellschaftstheorie, die Differenz

⁶ Patočka, Jan: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte. Stuttgart 1988, 162.

und Konflikt nicht als zu eliminierendes Übel, sondern im Gegenteil als Mittel zur Bereicherung und Belebung, ja sogar zur Stärkung und Festigung eines Gemeinwesens begreift.

Dieses Denken von Vielfalt und Differenz, von einer Differenz, die nicht zu nivellieren, sondern zuzulassen, auszuhalten ist, kennzeichnet auch Patočkas geschichtsphilosophische Schriften. Seinen vielleicht klarsten Ausdruck hat dieses Thema in den „Ketzerischen Essais zur Philosophie der Geschichte“ gefunden, einer Sammlung von geschichtsphilosophischen Aufsätzen, der Paul Ricoeur die „dichte Schönheit gewisser Gestalten bei Rembrandt“⁷ attestiert hat, was ein ganz passendes Bild zu sein scheint, wenn man an das intensive Licht der Rembrandtschen Gemälde denkt, ein Licht jedoch, das immer auch aus einem undurchdringlichen Dunkel tritt. Dies trifft aus zwei Gründen auch auf die „Ketzerischen Essais“ zu: Rein formal, weil hier neben dunklen Passagen sehr erhellende und starke geschichtliche Analysen stehen, dann aber auch darin, wie Patočka Geschichte begreift, denn die ist bei ihm in der Tat so etwas wie ein Lichtstrahl, der ins Dunkel fällt.

Geschrieben in den Jahren vor seinem Tod, bündelt dieses Werk die verschiedenen Interessen Patočkas und verdichtet sie, wie er es selbst formulierte, zu seiner „Abschiedssonate“.⁸ Zu einer Zeit, als der Kontinent zerrissen ist, stellt darin das Nachdenken über Europa, über Ursprung, Besonderheit und Einheit der europäischen Zivilisation, die zentrale Reflexionsachse dar. Ausgangspunkt ist die These, dass Politik, Philosophie und Geschichte einen gemeinsamen Ursprung in der griechischen Polis haben. Mit dem politischen Handeln und der philosophischen Reflexion wagen es die Menschen der Polis erstmals, ihrer Situation von sich aus Sinn zu verleihen, ohne sie nach überkommenen und nicht hinterfragten Mustern einzuordnen. Erst dadurch wird auch Geschichte im eigentlichen Sinne möglich, eine Geschichte, die nicht bloße Annalistik sich gleichförmig wiederholender Ereignisse ist, sondern gerade dadurch entsteht, dass eine bisher nicht gekannte Situation neue Antworten verlangt. Mit Hannah Arendt betont Patočka damit den grundsätzlich unterschiedenen Charakter eines Lebens, das an sich selbst gefesselt ist, das im Dienste eines großen, das individuelle und gemeinschaftliche Fortbestehen sichernden Haushalts steht, von dem Leben im „Aufschwung“, das sich frei selbst bestimmt und seinen originären Ausdruck in verstandesmäßiger Einsicht und einem auf ihr gegründeten Handeln, das heißt in Philosophie und Politik, findet.

Eine auf diese Weise erreichte Freiheit menschlichen Handelns aus Einsicht und Vernunft ist ständig in Gefahr, wieder verdeckt zu werden. Deshalb muss Patočka die idealistische Geschichtskonzeption seines Freiburger Lehrers Husserl verwerfen: Setzt dieser – ironischerweise am Vorabend des Zweiten Weltkriegs – sein Vertrauen noch auf das der europäischen Kultur innewohnende Vernunfttelos, so hebt Patočka deren Fragilität hervor. Geschichte erscheint hier nicht mehr als gleichmäßiger Fortschritt, sondern sie ist so etwas wie das nicht ganz kalkulierbare Aufflackern eines Lichtes in der Finsternis, das irgendwann wieder erlischt – der Blitz (*keranos*) des

⁷ Ricoeur, Paul: Jan Patočkas „Ketzerische Essais“. In: *Ebenda* 7-18, hier 7.

⁸ Aus einem Brief an Walter Biemel. Dieser Brief findet sich im Wiener Patočka-Archiv am Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Inv.-Nr. 78a.

Heraklit, auf den Patočka oft Bezug nimmt. Auch die europäische Geschichte, die einmal als Kultur der Einsicht „gestiftet“ wurde, muss sich nicht kontinuierlich weiterentwickeln, sondern sie kann abbrechen, versiegen, die Menschheit in eine „nachgeschichtliche“ Phase zurückfallen lassen. Das „Ende der Geschichte“ ist demnach nicht – wie für Hegel oder den von ihm inspirierten Francis Fukuyama mit seiner These vom „end of history“⁹ – das Stadium ihrer Vollendung, sondern ihr Versiegen, Auslaufen, Scheitern. Dieses konsequent nachmetaphysische Geschichtsverständnis teilt Patočka ebenfalls mit Hannah Arendt. Sie artikuliert diese moderne Erfahrung einer durch die Tradition nicht mehr erschlossenen Vergangenheit mit Hilfe eines Aphorismus des französischen Dichters René Char, den sie ihrem Buch „Between Past and Future“ als eine Art Leitmotiv voranstellt: „Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.“¹⁰ Unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen. Kein ehernes Gesetz verknüpft mehr die Vergangenheit mit unserer Gegenwart. Es ist ebenso unmöglich, den Gang moderner Geschichte aus Konstellationen der Vergangenheit schlüssig zu erklären, wie den Einbruch eines radikal Neuen in die Geschichte kategorisch auszuschließen. Ihr wesentlichstes Charakteristikum gewinnt eine solche Geschichtsauffassung jedoch darin, dass es ihr im Interesse an der Geschichte nicht um die Konstatierung historischer Fakten geht, sondern um eine gegenwärtige Orientierung. Geschichte ist hier, wie es Patočka formuliert, „eine gleich schwierig bleibende Forderung“,¹¹ eine Forderung danach, die Gegenwart ständig neu mit jenen großen historischen Momenten zu verknüpfen, in denen sie voll und ganz begriffen und ergriffen wurde.

Patočka, Arendt, Schmitt

Ähnlich wie bei Arendt, bei der es immer um die jeweils neue kommunikative Vergegenwärtigung des Gründungsaktes geht, bedürfen also auch für Patočka die „wahren“ politischen Entwürfe einer stetigen Erneuerung. Sie bleiben immer gebunden an eine Sphäre persönlicher Authentizität, was nichts anderes heißt, als dass sie einer je eigenen, gelebten Erfahrung entspringen, dass sie nicht einfach nur übernommen, akzeptiert, nachvollzogen werden, sondern im Extremfall wirklich aus so etwas wie einem Erweckungserlebnis, einer Art philosophischer Konversion hervorgehen, in der sich eine mächtige Erschütterung aller vorherigen Überzeugungen vollzieht. Diese wären auf vielfache Weise denkbar. Bei Arendt etwa sind dies die Revolutionen, wenngleich sie hierbei große Unterschiede macht, um welche Revolution es sich handelt. In ihrem Buch „Über die Revolution“ ist es insbesondere die Gründung der nordamerikanischen Konföderation, die sie zum Ursprungsmoment einer demokratischen Republik stilisiert.¹² Bei Patočka hingegen zeigt sich, worin eine der „Ketzereien“ seiner Essays liegen könnte, wenn er nämlich im 20. Jahr-

⁹ Fukuyama, Francis: The End of History? In: The National Interest 16 (Summer 1989) 3-18. – Ders.: The End of History and the Last Man. New York, Toronto 1992.

¹⁰ Arendt, Hannah: Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. London 1977.

¹¹ Patočka: Ketzerische Essays 66 (vgl. Anm. 6).

¹² Vgl. Arendt, Hannah: Über die Revolution. 4. Aufl. München, Zürich 2000.

hundert ein solches Durchbruchs-Erlebnis gerade dort zu erkennen meint, wo die Verfinsterung am größten ist – im Krieg selbst, an der Front:

Die Front ist die Absurdität *par excellence*. [...] Das Wertvollste, was ein Mensch besitzt, wird rücksichtslos in Stücke gerissen. Sinnvoll ist dabei nur die Demonstration, dass eine Welt, die etwas Derartiges hervorbringt, verschwinden muss. Es ist der Beweis *ad oculos*, dass sie reif ist für den Untergang.¹³

Diese Erfahrung völliger Sinnlosigkeit lässt alle Motive, die zuvor für wichtig erachtet wurden, verblassen. Nicht nur die eigene Zukunft mit Beruf, Karriere und den alltäglichen Hoffnungen tritt an diesem Punkt tiefster Erschütterung in den Hintergrund, auch die Parolen der „Faktologen und Routiniers“, die der einen Losung gleich die nächste folgen lassen und doch nur von der Macht fasziniert sind, werden demaskiert als das, was sie sind – Fortschreibungen des Kriegszustands. Ihren vollen Sinn gewinnen politische Ideale wie Demokratie, Freiheit, Unabhängigkeit deshalb für Patočka erst dann, wenn sie dieser persönlichen Grenzsituation entspringen und an sie gebunden bleiben, wenn sie nicht nur Erfüllung des Alltäglichen, sondern Antwort auf die erfahrene Abgründigkeit des Lebens sind. Diese Distanz zu einer institutionalisierten, gleichsam bürokratischen politischen Routine, die das Alltägliche immer schon als Eintrübung eines reinen oder echten Typus des Politischen erscheinen lässt, verbindet Patočka mit zwei politischen Theorien, die in all ihrer Gegensätzlichkeit doch einen gemeinsamen Bezugspunkt haben: Dies ist zum einen die bereits erwähnte Hannah Arendt, auf die Patočka ausdrücklich hinweist, zum anderen die „Theorie des Politischen“ von Carl Schmitt, den er an keiner einzigen Stelle erwähnt und – so weit das abzusehen ist – auch überhaupt nicht kannte. Beide, Arendt und Schmitt, nehmen ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in einer besonderen Genealogie des Raumes des „Politischen“, der für sie nicht einfach unmittelbar gegeben ist, sondern sich in besonderen geschichtlichen Momenten erst in einem öffentlichen Raum und als öffentlicher Raum konstituiert. Beide Theorien gleichen sich auch darin, dass sie – wie bei Patočka – das „Politische“ letztlich in einer Sphäre des Außeralltäglichen, in einer besonderen Grenzsituation des Lebens bzw. in einer emphatisch verstandenen einmaligen Gründungssituation, verorten. Für Schmitt ist dabei seine Theorie von Freund und Feind die fundamentale Kategorie des Politischen: Sie bestimmt alle menschlichen Gemeinschaften und reduziert Politik in letzter Konsequenz auf Krieg oder Bürgerkrieg. Eine Politik, die diese Situation des Konflikts zu verdrängen suchte, beraubt sich deshalb für ihn letztlich ihrer Ursprünglichkeit. Bei Arendt hingegen spielt der Gründungsakt (den sie insbesondere am Beispiel des so genannten Mayflower Paktes thematisiert) die gleiche Rolle: Wenn die Vergegenwärtigung dieses Aktes abreißt – aus welchen Gründen auch immer –, ist das Politische seiner eigentlichen Kraft beraubt. In den konkreten Ausmündungen ihrer politischen Theorie hingegen unterscheiden sich die beiden diametral: Das große Thema Arendts ist die Kritik am Totalitarismus, somit geht es bei ihr in erster Linie um das Bemühen, Politik als Freiheit des öffentlichen Raums zu begründen und zu erhalten. Dagegen macht Carl Schmitt den Staat zur wesent-

¹³ Patočka: Ketzerische Essais 153 (vgl. Anm. 6).

lichen politischen Einheit; seine Souveränität in der Unterscheidung von Freund und Feind rechtfertigt die politischen Mittel – bis hin zur totalitären Herrschaft.

Es erscheint mir illustrativ, in diesem von Arendt und Schmitt aufgespannten Feld Patočkas Position zu bestimmen. Zieht man allein das nun folgende Zitat zu Rate, scheint diese Verortung ziemlich klar zu sein. Es geht um das bereits angesprochene Fronterlebnis, zu dessen Schilderung er sich auf zwei Kronzeugen beruft; der erste, unverfänglichere von ihnen ist Teilhard de Chardin, der zweite hingegen scheint klar in eine bestimmte politische Richtung zu weisen:

Es ist mithin die gleiche Empfindung und die gleiche Vision, die Teilhard vor Augen hat, wenn er an der Front das übermenschlich Göttliche erlebt. Und Jünger spricht an einer Stelle davon, dass die Kämpfenden im Angriff zwei Teile einer Kraft sind und zu einem Körper verschmelzen, und er fügt hinzu: „Zu einem Körper – das ist ein Gleichnis besonderer Art. Wer es versteht, der bejaht sich selbst und den Feind, der lebt im Ganzen und in den Teilen zugleich. Der kann sich eine Gottheit denken, die sich diese bunten Fäden durch die Hand gleiten lässt – mit lächelndem Gesicht.“ Ist es ein Zufall, dass zwei der tiefstsinngigsten Denker des Fronterlebnisses, die sonst so extrem verschieden sind, ganz von selbst zu Vergleichen gelangen, die Heraklits Vision des Seins als *polemos* erneuern?¹⁴

Sind hier nicht schon die Würfel in aller Deutlichkeit gefallen? Entspricht die Anlehnung an den *polemos* und die Referenz auf die Kämpfer nicht ganz und gar Schmitts Freund-Feind-Theorie? Und wenn wir dann noch die Anleihe bei Jünger berücksichtigen, ist dann seine politische Theorie in ihrer Anlehnung an existentielle Motive Martin Heideggers (Patočkas Lehrer in Freiburg), an Carl Schmitt und Ernst Jünger nicht deutlich in eine bestimmte – um es vorsichtig zu sagen – höchst zwiespältige Tradition eingereiht? Gleichwohl scheint es außer dieser gemeinsamen Anknüpfung an menschliche Grenzsituationen, außer der Tatsache, dass das Politische aus dem Streit, dem *polemos*, konstituiert wird, wenig zu geben, was den Ansatz Patočkas etwa mit dem Schmitts verbinden würde. Man muss nicht Patočkas Biografie bemühen (in einem Jahrhundert, das ihm Zwangsarbeit unter den Nationalsozialisten und weitgehende Isolation unter dem Kommunismus einbrachte), um zu sehen, dass seine Philosophie eine grundsätzlich andere Richtung einschlägt. Was bei Schmitt gleichsam auf ein vor-modernes, vor-demokratisches Modell hinausläuft, auf die Wiedergewinnung einer bestimmten Art von Gehorsam, das mündet bei Patočka in das genaue Gegenteil: Seine Alternative ist nicht „Selbstbehauptung oder Untergang“ (Schmitt), sondern die Erlangung einer anderen, neuen Dimension, in der diese Alternative gänzlich ihre Bedeutung verliert. Was die beiden zitierten Kämpfer verbindet, das ist gerade nicht das Element des Kriegerischen, sondern die jähe Einsicht in die Sinnlosigkeit ihres Tuns, nicht „Bejahung“ dieses Geschehens (Jünger), nicht „Gehorsam“ (Schmitt), sondern im Gegenteil Widerspruch, Dissens, Ungehorsam: „Die Solidarität der Erschütterten hat die Fähigkeit ‚nein‘ zu sagen zu allen Mobilisierungsmaßnahmen, die den Kriegszustand verewigen.“¹⁵ Dieses „Nein“ ist auch nicht die Tat eines Heroen oder einer „lächelnden“ Gottheit (wie es Jünger charakterisiert), sondern ein zutiefst menschliches, das auf eindringliche

¹⁴ *Ebenda* 164.

¹⁵ *Ebenda* 163.

Weise an ein Motiv erinnert, das ganz am Anfang der europäischen Philosophie steht: an das sokratische „es ist besser Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun“. Diese Parallele von Patočka zu Sokrates wurde oft gezogen; zu ihrer Illustration könnte man auch auf die dritte seiner sogenannten „Lebensbewegungen“ oder existentielle Bewegungen verweisen, die als letzte und wichtigste bei Patočka gerade nicht „Selbstbehauptung“ – das ist die zweite –, sondern „Selbsthingabe“, ja sogar Aufopferung meint.

Was Patočka mit Arendt verbindet, ist – im Gegensatz zu Schmitt – gerade die politische Stoßrichtung, die auf die Gewinnung einer größtmöglichen Freiheit und somit des Widerstandes gegen jegliche totalitäre Tendenz abzielt. Doch scheint es auch markante Unterschiede zu geben: Während Arendt immer wieder fast verklärend auf den Initialmoment der Gründung (sei es z.B. der griechischen Polis oder auch der nordamerikanischen Konföderation) verweist und damit – bei aller theoretischen Abkehr vom Glauben an die eine historische Kontinuität – doch wieder stark in das Geleise idealistischer Geschichtskonzeptionen gerät, setzt Patočka in noch stärkerem Maße die Möglichkeit eines geschichtlichen Scheiterns und des Verlustes eines einmal gestifteten politischen Weltverständnisses voraus. In genau diesem Sinne spricht er z.B. auch von einer „nacheuropäischen“ Epoche – nicht nur im Sinne eines realen weltpolitischen Bedeutungsverlustes Europas, sondern eines Versiegens des ideellen Konzepts von Europa.¹⁶ In Zeiten, in denen lineare Geschichtsmodelle zunehmend fraglich werden, wo zuvor als peripher und inferior bewertete Phänomene nicht mehr den „großen Erzählungen“ (Lyotard) geopfert werden, in Zeiten eines gesteigerten Bewusstseins für die Pluralität von Geschichte, für ihre Brüche und Ungleichzeitigkeiten gewinnen jedoch gerade solche Betrachtungen eine neue Bedeutung. Dies spiegelt sich z.B. auch an dem großen Interesse, das im Laufe der 1980er und 1990er Jahre plötzlich an Carl Schmitts „Theorie des Politischen“ erwuchs, denn bei ihm fanden Theoretiker in dem Diskontinuierlichen des Geschichtsverlaufs, wie sie in den Ausnahmezuständen aufblitzt, Aspekte eines modernen (bzw. eher postmodernen) Ansatzes, die die rational-fortschrittlichen Geschichtstheorien, insbesondere des Marxismus, nicht erfassten. Dieser Versuch, Geschichte und Politik aus bestimmten Spannungsmomenten, aus Situationen der Krise, aus, wie es Patočka in Bezug auf die griechische Polis sagt, den „äußeren und inneren Kämpfen“ einer Gesellschaft zu verstehen, das ist es, was einen Ansatz wie den Patočkas für gegenwärtige Fragen unseres politischen Selbstverständnisses und insbesondere für das Funktionieren eines demokratischen Systems aktuell macht. Was oben in einer eher existentialistischen Terminologie als Durchbruch zu einem authentischeren Leben oder als Gewinnung einer Dimension der Offenheit bezeichnet wurde, das ist im politischen Kontext ganz konkret das Aufbrechen eines Raumes der Freiheit, der Unbestimmtheit, ja der Ungewissheit, wie wir es in der jüngeren Geschichte am sinnfälligsten am Verschwinden der totalitären Systeme in Mittel- und Osteuropa beobachten konnten. Dieses plötzliche Übermaß an Möglichkeiten, der neu aufgebrochene Raum der Freiheit wurde jedoch überall schnell

¹⁶ Ders.: Europa und Nach-Europa. Die nach-europäische Epoche und ihre geistigen Probleme. In: *Ebenda* 207-287.

wieder abgeschlossen durch die einheitsstiftende Symbolkraft der „Nation“. Mit Patočka (und anderen) sollte man dem entgegenhalten, dass Demokratie – bei aller Notwendigkeit der Institutionalisierung, Reglementierung etc. – gerade nicht aus der Routine eines möglichst effizient und reibungslos arbeitenden Systems und einer möglichst starken einheitsstiftenden Identität lebt, sondern umgekehrt sich erst aus der Austragung von Konflikten, aus dem Widerstreit und einem starken Potential an Unbestimmtheit und Ungewissheit konstituiert.¹⁷

¹⁷ Teile dieses Aufsatzes wurden schon an anderer Stelle publiziert; insbesondere erschien der Teil I in leicht veränderter Form im Vorwort zu: *Hagedorn*, Ludger (Hg.): *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert* (vgl. Anm. 3).