

JAN FREI (Prag)

**Zerstreuung, Verschließung, Hingabe.
Zur Figur des Transzendierens bei Jan Patočka**

To get distracted, to enclose and to give oneself.

The Gesture of Transcendence in Jan Patočka

Abstract

The problem of transcendence can be traced throughout the whole work of Jan Patočka. The appeal to transcend our bonds to mere objectivity is a constant issue of his thought. It finds a new substantiation in the 1960s in his studies focusing on the meaning of the other as human being. The relation to the other person offers a special "occasion" or "place" of transcendence and poses the challenge to transcend one's own particular setting.

While in the mid-1960s Patočka maintains his earlier dramatic vocabulary to describe the process of transcendence, in the late 1960s his idiom becomes less vehement. Yet, it is precisely within this more "sober" framework that he symbolizes the process of transcendence with an emphatic turn to a "myth of the divine man" and its key metaphor of resurrection.

To transcend means, for Patočka, always to liberate oneself from a state of self-distraction between things. However, in his late lectures, he briefly refers to a deeper layer, suggesting that this self-distraction has its "roots" in a self-enclosure or self-isolation, in the exclusive concentration on our own interests and in the illusion of our self-sufficiency. Transcendence, then, means to overcome this self-enclosure by means of a self-forgetting love. Are these rarely mentioned "roots" perhaps implicitly present in all Patočka's accounts of transcendence?

Keywords: Patočka, transcendence, person, objectivity, otherness, Christianity

Einleitung: Die Strukturen des Transzendierens

Ein Blick auf das Thema "Transzendenz" in der gegenwärtigen philosophischen Debatte zeigt zweierlei: Erstens beweisen Titel wie *Transcendence and Beyond* (Caputo und Scanlon 2007) oder *Figuren der Transzendenz* (Staudigl u. Sternad 2014), dass das Thema unbestreitbar präsent ist. Zweitens aber erweist die Lektüre, dass sich die Fragestellung dabei unverkennbar auf Transzendenz im Sinne "des Transzendenten" konzentriert – wie

immer dies auch näher bestimmt wird –, während *das Transzendieren*, Transzendenz als *Erfahrung* oder *Akt des Überschreitens*, eher im Hintergrund bleibt.

Eben diese Erfahrung ist jedoch von eminenter Bedeutung – selbst zur Transzendenz im erstgenannten Sinne haben wir ja keinen anderen Zugang. Für Patočka ist die Transzendenz ein eminentes philosophisches Motiv: wann immer sich sein Denken den großen Themen des Weltganzen, des Erscheinens als solchen oder der unableitbaren Freiheit zuwendet, bewegt es sich *transzendierend* hin auf die letzten Gründe und Kontexte.

Eine methodische Vorentscheidung ist jedoch notwendig: Das Transzendieren wird bei Patočka zumeist nicht eigens thematisiert, es verbirgt sich vielmehr hinter dem jeweiligen Thema der Erörterungen. Daher wählen wir – um den Texten keine fremden, unangemessenen Definitionen aufzuzwingen – folgenden Zugang: Wir werden von einer rein formalen Bestimmung des Transzendierens ausgehen und die Texte nur daraufhin befragen, was *in ihnen selbst* dieser Bestimmung entspricht. Unter Transzendieren verstehen wir – ungefähr wie Heidegger (Heidegger 1976, 137) – ein Überschreiten, für das folgende Momente konstitutiv sind: (a) ein Transzendiertes, d.h. etwas, von dem man ausgeht und das überschritten wird, (b) etwas, worauf das Transzendieren zielt, und (c) der Akt selbst, d. h. die Art und Weise, auf welche das Transzendieren durchgeführt wird. Auf eine kurze Formel gebracht, fragen wir also bei Patočka nach dem Akt des Transzendierens in seinem Woher, seinem Woraufhin und seinem Wie.

Bei diesen Vorgaben sehen wir zunächst, dass das Transzendieren in seinem Denken sozusagen zwei Stufen hat. Einerseits ist der Mensch "je schon" transzendierend; das Transzendieren ist ein immer präsentenes Merkmal des Denkens, des Wahrnehmens, der Affektivität und des Handelns (darin sind die Einzeldinge je schon auf breitere Zusammenhänge überschritten). Andererseits können wir uns dieses "apriorischen" und "notwendigen" Transzendierens bewusst werden; wir können es aktiv übernehmen und bis zum Erkennen des letzten Woraufhin weiterführen. Es ist besonders diese zweite Form, das Transzendieren als bewusstes Handeln, das wir in diesem Beitrag zum Thema machen wollen.

Im Rahmen eines Artikels müssen wir uns natürlich auf ein Beispiel beschränken. Für dieses Vorhaben eignet sich am besten eine relativ kohärente Gruppe von Texten, die in zeitlicher Nähe entstanden sind, die das Thema unter ähnlichen Perspektiven behandeln – und die doch ihren je eigenen Zugang haben. Es handelt sich um Texte aus der zweiten Hälfte der 60er Jahre, aus einer Zeit, in der Patočka nach einer langen Unterbrechung – die er der interpretatorischen Auseinandersetzung mit Aristoteles und Hegel sowie dem Denken der frühen Neuzeit widmete – das Thema wieder "systematisch" aufgreift.

Bevor wir uns diesen Texten zuwenden, fassen wir kurz die früheren Beschreibungen des Transzendierens zusammen, die man in Patočkas Werk zwischen von den 1930er bis in die 1950er Jahre findet:

- In seinem *Wie* besteht das Transzendieren zumeist in einer Verschiebung oder Erweiterung der Aufmerksamkeit;
- das Überschriftene (das *Woher*) sind einerseits die Einzeldinge in ihrer objektiven Struktur, andererseits die von hedonischen und utilitären Motiven beherrschte Umwelt, der Bereich des Planmäßigen, Ausgewogenen, Fließenden;
- das *Woraufhin* des Transzendierens sind weitere Kontexte der gegebenen Dinge und bislang nicht bewusstgewordene Sphären der Welt (*in* der Welt können besonders die Elemente, die Fernen und Extreme als "Auslöser" des Transzendierens dienen), und schließlich die Welt als der letzte, universelle Zusammenhang bzw. unsere Stellung in ihr;
- explizite Benennungen des *Woraufhin* sind "Projektionen" und "verbale Mimesen" von etwas, wozu nur die Erfahrung des Transzendierens selbst einen direkten Zugang bietet;
- der Akt des Transzendierens umfasst einen Aspekt der Aktivität, der freien Leistung, sowie einen der Passivität, der "Ergriffenheit" und Faszination durch das Weltganze;
- diesem Akt ist eine Dynamik eigen, die sich von einer anfänglichen, unbestimmten Beunruhigung hin zu einem zunehmend klareren Bewusstsein des Ganzen entwickelt (siehe besonders Patočka 1990a; 1999; 2007a; 2014).

Wie erscheint nun Patočkas Auffassung des Transzendierens in den Texten der 1960er Jahre?

1. *Natürliche Welt und Phänomenologie (1967)*¹

1.1. Der Gegenstand und der Andere

"Der Kontakt mit den Anderen ist die primäre und wichtigste Komponente des Zentrums der natürlichen Welt, deren Boden die Erde und deren Peripherie der Himmel bildet" (Patočka 1991b, 210). Mit diesem Satz sind in lapidarer Kürze die Koordinaten benannt, in denen die Bewegung des Transzendierens sich abspielt. Von der Beschreibung der Welt, wie wir sie aus früheren Texten kennen, vor allem aus den unvollendeten *Studien zum Weltbegriff* (Patočka 2014), wird die *Peripherie* beibehalten, jene anziehende und weiter-

¹ Siehe Patočka 1991b; Weiterführung von Überlegungen, die schon zwei Jahre früher begonnen wurden (vgl. Patočka 1991a).

weisende "Ferne". Der Himmel, der hier diese Peripherie verkörpert, ist weiterhin, zusammen mit der Erde, ein *Element*, so dass also das Woraufhin des Transzendierens nicht als Gegenstand erscheint, sondern eher als *Macht*.² Zwischen diesen Grenzen der Welt zeigt sich nun als die "wichtigste Komponente" der Kontakt mit den Anderen.

Es ist wahr, dass auch die Welt der früheren Texte nicht menschenleer war. Besonders das Zentrum der Lebenswelt, das Zuhause, wurde auch dadurch zu einem Zentrum, dass es eine Stätte unserer Annahme, unseres Aufgenommenwerdens in die zwischenmenschlichen Beziehungen war. Nach einem anderen Text aus den 60er Jahren bilden die Ich-Du-Beziehungen bzw. die Ich-Es-Beziehungen geradezu "ursprüngliche Formen" von Nähe und Ferne; dem Gegensatz Nähe-Ferne liegt also der Gegensatz zwischen der wechselseitigen personalen Beziehung und derer Absenz zugrunde. Es kann aber auch beides, Nähe und Ferne, durch wechselseitige personale Beziehungen charakterisiert werden: der Unterschied zwischen ihnen entspricht dann dem Unterschied zwischen Wir und Ihr (Patočka 1991c, 96-99). Das Neue des nun besprochenen Textes liegt darin, dass die Anderen dort inmitten der Beschreibung des Transzendierens selbst auftreten. Wie?

Die früheren Texte beschrieben die anfängliche Befindlichkeit entweder als einen unklar wahrgenommenen Appell (dem wir nachgeben können), oder als eine Beunruhigung über ein ebenso unklar empfundenes Ausbleiben des Transzendierens (die zu einer transzendierenden Aktivität führen kann). Um den zweiten Aspekt ging es in *Endlichkeit und Geschichtlichkeit*, wo konstatiert wurde, dass die bloßen unlebendigen Gegenständlichkeiten in uns Langeweile, Widerwillen oder Abscheu hervorrufen (Patočka 2011, 136). Dieses Grundmotiv bleibt auch in den späteren Auseinandersetzungen erhalten; während jedoch zuvor die Unzulänglichkeit der bloßen Gegenständlichkeiten darauf gegründet wurde, dass sie nicht lebendig sind, kein eigenes Inneres und keine eigene Beziehung zum Leben haben, ist nun die wahre Wirklichkeit, welcher gegenüber die bloßen Gegenstände als defizient erscheinen, *der andere Mensch*:

Der gegenwärtige Gegenstand ... muss nicht ein anderes 'Ich', ein anderer Mensch sein. Ist er es nicht, so ist ihm freilich ein Mangel, etwas Unerfülltes eigen; der eigentliche Gegenstand, dem wir beiwohnen, ist nie ein 'Es', sondern ein 'Du'. (Patočka 1991b, 211)

Somit ist es der andere Mensch, der eminentere Anlass des Transzendierens ist. Gerade ihm gegenüber empfinden wir die Unzulänglichkeit des Seienden, das weniger ist als

² Besonders die Erde erscheint hier explizit "als Kraft und Gewalt" (Patočka 1991b, 206). In dem früheren Text wird stärker die Fähigkeit des Himmels und der Erde betont, weiter über sich selbst zu weisen, "zum Hinweis auf das Unermessliche" zu werden (Patočka 1991a, 138).

das menschliche; und wir empfinden sie auch dort, wo *der andere Mensch selbst* vor uns nur in einer instrumentaln Rolle dasteht, d.h. nicht in seiner vollen personalen Wirklichkeit. Es gehört zu unserer Zerstreung in die Dinge, dass wir auch uns selbst und die Anderen mit Rollen und Funktionen identifizieren, die sich aus der Behandlung der Dinge ergeben (*dies* verdeckt uns unseren "eigenen menschlichen Charakter"); aber "da, wo ich lediglich meine Rolle lebe und in den Anderen auch nur die ihrige ansehe, (...) stellt sich ein *Mangel an Befriedigung* (...) ein" (Patočka 1991b, 217). Dieser Mangel ergibt sich aus unserem Bewusstsein, dass der Andere eigentlich mit keiner definierbaren Rolle und keinem konkreten Zustand identisch ist; dieser Mangel führt also zur "Ablehnung jeder gegenständlichen endlichen Gestalt", zur Ablehnung, den Anderen mit den angeführten Objektivitäten zu identifizieren, zur "Suche nach einer tieferen Beziehung" (Patočka 1991b, 217).

Diese Suche ist allerdings nur als eine gegenseitige denkbar: die Verdinglichung des Anderen abzulehnen (sie oder ihn als Person zu respektieren), bleibt längerfristig nur möglich, wenn die andere Person die gleiche Stellung einnimmt: "selbst zu diesem Willen zur Überwindung kann ich nur durch den Anderen gelangen, nur wenn der Andere, der meinen Gegenstand darstellt, die gleiche Bewegung wie ich vollzieht, allerdings in einer Weise, dass ich gleichermaßen sein wie er mein Gegenstand ist" (Patočka 1991b, 217).³ Es gibt zwei Stufen oder Stadien dieser Beziehung, in der die endliche Gestalt – die meine sowie die des Anderen – überwunden wird.

1.2. Kampf

Dem Anderen begegnen wir zunächst in dinglichen Beziehungen, als Verdinglichte mit einem Verdinglichten. Zu dieser objektivierenden Restriktion werden wir durch verschiedene nähere sowie fernere Motivierungen verleitet, in letzter Instanz jedoch vom *Tod* motiviert: gerade den Tod nämlich schieben wir faktisch auf durch den utilitären Gebrauch der Dinge; dessen unausweichliche Ankunft verdecken wir vor uns durch unsere Selbstzerstreung, in der stets neue Gegenständlichkeiten unsere Aufmerksamkeit beanspruchen. So hat sich der Tod "hinter unserem Rücken des Lebens [bemächtigt] und es, unter dem Vorwand seines Fortdauerns und der Wiederholung seiner Augenblicke, seines Inhalt entleert" (Patočka 1991b, 223). Gegen diese Objektivierung, diese "primäre Repression", ist jedoch eine Auflehnung möglich, die Patočka "Kampf des Erwachens" nennt (Patočka 1991b, 223ff.).

Man muss nun zuerst sagen: der Kampf kann auch – und das Erwachen muss sogar – ohne eine Beziehung zum Anderen gedacht werden. Mit Kampf ist zunächst die Auflehn-

³ Zur Rolle der (des) Anderen in dieser sowie anderen Phasen von Patočkas Denken (siehe Karfík 2008, 71-81).

nung (des Einzelnen) gegen den Druck der objektivierenden Kräfte gemeint, eine *Umkehr* von üblichen verteidigenden Reaktionen auf die Gefahr des Todes zu einem von dieser Gefahr unabhängigen Handeln. Der Ausdruck "Kampf" deutet hier die Notwendigkeit an, den mit dieser Umkehr zwangsläufig verbundenen Widerstand zu überwinden:⁴ die Umkehr setzt nämlich die schwierige Anerkennung der eigenen Sterblichkeit voraus, in deren Folge dann erst Handlungen möglich sind, welche nicht von dem Bedürfnis diktiert werden, den Tod wegzuschieben und zu verdecken.

Dies ist dann auch die Meinung des "Erwachens": es heißt, das Leben als etwas aufzudecken, das uns nicht nur gegeben ist, sondern das wir übernehmen und führen sollen – und zwar nicht beliebig, sondern gerade gegen die Neigung, durch Selbstzerstreuung in Gegenständlichkeiten den Tod zu verdecken und wegzuschieben; so zu führen, dass man sich nicht "in Abgewandtheit von sich selbst" vergeudet und zerstreuet.⁵

Der Ausdruck "Kampf" weist jedoch auch auf den wirklichen äußeren Konflikt (und somit auch den Anderen) hin. Gerade im faktischen Kampf entsteht die Gefahr des Todes; und bei dieser unmittelbarer Lebensgefahr kommt die Freiheit – die Fähigkeit, unabhängig zu handeln von der Notwendigkeit, das Leben zu erhalten – am deutlichsten zum Ausdruck. Hier also, im zwischenmenschlichen Kampf, wird die Verdinglichung des Anderen und unserer selbst überwunden; im Kampf auf Leben und Tod gewinnen wir das Bewusstsein dessen, dass wir und auch der Andere "kein Ding und überhaupt keine Objektivität" sind (Patočka 1991b, 217, Übersetzung modifiziert).

1.3. Hingabe

Das zweite und "tiefere" Stadium des Kontakts mit dem Anderen besteht für Patočka in der *Hingabe* (dazu und zum Folgenden siehe Patočka 1991b, 217).

⁴ Daher sagt Patočka, dass *dieser* Umkehr *notwendig* der Kampfcharakter eignet. In der Sphäre der Selbstreproduktion des Lebens – vor der Umkehr – kann der Kampf hingegen durch eine andere, gewaltlose Tätigkeit ersetzt werden, die diese Selbstreproduktion besser verwirklicht (Patočka 1991b, 223).

⁵ Wie an vielen anderen Stellen in Patočkas Studien treffen hier mehrere Gedankenlinien zusammen: die vom Bedürfnis, den Tod zu verdecken und wegzuschieben, diktierte Handlung – das Schweifen zwischen verschiedenen Tätigkeiten (vgl. Patočkas Ausdrücke "sich vergeuden", "sich zerstreuen") – die Abgewandtheit von sich selbst (d.h. wohl vom Bewusstsein der eigenen Freiheit und Verantwortung oder von deren bewusster Realisierung). Offenbar spricht hier Patočka *per negationem* über verschiedene Ebenen der "Ganzheit" oder "Einheit" des Lebens, die er dreißig Jahre früher thematisiert hat: Übernahme der Verantwortung für die eigene Lebensführung – Konzentration des Lebens auf Tätigkeiten, die den gewählten Motiven entsprechen – Wahl derjenigen Motive, die dem als höchsten erkannten Wert entsprechen (siehe Patočka 1937).

Zu einer tieferen Überwindung der Endlichkeit (...) kommt es hingegen dann, wenn ich mein Leben in den Anderen versetze, wenn ich nicht mehr die Bewegung der Rückkehr von ihm zu mir selbst vollziehe, sondern mich ihm hingebe. Ich werde durch die Entstehung des Anderen, genau wie er durch meine Entstehung wird. (ebd.)

Im Kampf wird die Ebene des Gegenständlichen überschritten: wir gewinnen das "negative" Wissen, dass wir kein Ding und keine Objektivität sind. In der Hingabe jedoch

eignen wir uns ein Bewusstsein von uns selbst als von etwas seinem Wesen nach Unendlichem an, von etwas (...), das außerhalb seiner selbst ein anderes Wesen zeugt – ein nicht bloß endliches, sondern ein nicht-objekthaftes. Ich rege dieses Wesen zu der gleichen Bewegung an, und es bleibt dadurch frei und nichtobjekthaft, dass es diese Bewegung an seinem Anderen – nämlich an mir – vollzieht. Ich manifestiere die Tatsache, dass ich nicht endlich bin, dadurch, dass ich es ganz dem Anderen gebe, der mir dafür das Sein gibt, in dem das Meinige enthalten ist. (ebd.)

Auf dieses Moment kommen wir noch zu sprechen, kehren aber vorher kurz zum Kampf zurück.

1.4. Absolute Bedrohung

Wenn es einem Menschen gelingen sollte, wirklich *völlig* unabhängig zu handeln von der vorherrschenden Tendenz, sich den Tod zu verdecken und dessen Realität von sich fortzuschieben bzw., im Extremfall, sogar unabhängig zu sein von jeder Rücksicht auf die aktuelle Todesgefahr, dann tritt er, metaphorisch gesprochen, aus dem Rahmen dessen heraus, was durch diese Notwendigkeit gekennzeichnet ist, d.h. aber auch: er gerät außerhalb aller Sicherungen und der Geschütztheit, die das übliche Funktionieren bietet. So ist der Mensch einer Bedrohung ausgeliefert, die man – weil sein Überleben selbst bedroht ist – als absolut bezeichnen kann: "Die Bedrohung ist absolut, wenn sie alles erfasst, wenn nach ihrer Ausführung nichts mehr zurückbleibt" (Patočka 1991b, 224). Patočka meint wohl den extremsten Fall – eine Handlung, die ausgeführt wird, obwohl mit ihr die *Sicherheit* oder mindestens eine große Wahrscheinlichkeit des Todes verbunden ist. Gerade im Vergleich mit ihr kann er die Bedrohungen, denen sich ein Bergsteiger, Taucher, Kosmonaut, Akrobat aussetzt, als nicht-absolut bezeichnen, als solche, in denen "die Freiheit an die Tür klopft, ohne die Lawine bereits in Bewegung zu bringen," (Patočka 1991a, 141). Selbst in eine solche Unsicherheit *kann* man eintreten – und dies zeigt, dass man nach den Motiven der Handlung auch außerhalb der das Überleben sichernden Welt Dinge fragen muss; dass auf der Erde und im Himmel "nichts ist, was der Existenz ihre letzte Stütze geben könnte, eine letzte Verankerung, ein letztes Ziel, ein letztes Warum" (Patočka 1991a, 140, Übersetzung modifiziert). Die Erde ist nicht jener feste Boden, als welcher sie meistens gilt. "Es 'ist'

noch etwas anderes als das Spiel ihrer Erscheinungen und ihrer Wiederholung. Etwas ganz anderes als alles Seiende" (Patočka 1991b, 224).

1.5. Praktisches Transzendieren; das wahre Leben

Wesentliche Aspekte dieser Auslegung kennen wir bereits aus früheren Texten Patočkas: das Hinausgehen über das Gebiet des Gegenständlichen, ja des Seienden schlechthin, wodurch es überhaupt erst zum Ganzen wird (*Negativer Platonismus*); Transzendieren als Tätigkeit eines durch den Tod bedrohten Wesens, als Trotz gegen die Kräfte, durch welche der Tod seine "Macht" ausübt (*Ewigkeit und Geschichtlichkeit*).

Das Neue – außer der schon besprochenen Rolle des Anderen – besteht nun darin, dass das Transzendieren *praktisch* geschieht, durch ein *Handeln*, das sich nicht auf die gegenständlichen, seienden Stützen verlässt, ein Handeln, das seinen Wert nicht aus der möglichen Wirksamkeit in der Welt ableitet. Bislang bestand der Akt des Transzendierens meistens in einer Erweiterung oder Verschiebung der Aufmerksamkeit oder des Bewusstseinsinhalts, sozusagen in einem "itinerarium *mentis*", beziehungsweise in einer Haltungsänderung, die dazu notwendig ist (wie in der Bereitschaft, die Augen vor den nicht-manipulierbaren und bisweilen bedrohlichen Determinanten unseres Daseins nicht zu verschließen), und diese Umkehr führte erst nachträglich zu einer Änderung in der Lebenspraxis (zur Bildung eines Kanons des philosophischen Lebens u. ä.); diesmal besteht der Akt des Transzendierens selbst, sein *Wie*, in einer gewissen *Praxis*.

Durch unseren Verzicht auf eigene Interessen zeigen sich Himmel und Erde als das nicht-letztgültige, und "das Höhere" kann erscheinen:

Die Erde und den Himmel in Frage zu stellen heißt jedoch, sich selbst zu opfern, damit etwas anderes 'sein' kann, damit Erde und Himmel nicht bloß sich selbst offenbaren, sondern damit sie Offenbarung des 'Höheren' werden. (Patočka 1991b, 224)

Durch das Ausschreiten in die Ungesicherheit gehen wir zugleich vom bloß gegebenen Leben über "zur Manifestation des wahren Lebens" (Patočka 1991b, 218); in diesem Ausschreiten zeigt sich, dass der Mensch imstande ist, auch jenseits der innenweltlichen Stützen aktiv zu sein, dass er fähig ist, frei in die "absolute Ungesicherheit" hinauszuschreiten, und dass darin das wahrhaft menschliche Leben besteht.

1.6. Hingabe an die Freiheit des Anderen

Einen eminenten Fall dieses transzendierenden Handelns stellt für Patočka, wie schon erwähnt, die Hingabe an den Anderen dar, denn gerade in ihr entdecken wir auf eine vorzügliche Weise unsere Unendlichkeit.

Es ist hier nicht der Platz, um die Rolle des Anderen in dieser Phase des transzendierenden Handelns genauer zu untersuchen, noch auch um die offenkundigen theologisch-Hegelschen Wurzeln dieser Konzeption zu verfolgen. Angemerkt sei nur, dass der Autor mit dem Motiv der Hingabe an den Anderen wahrscheinlich ein Dilemma lösen wollte, in das er durch seine Auffassung des wahren Lebens geraten war: wahr sei das Leben, soweit es nicht von den Bedürfnissen beherrscht wird, die ihm unsere Sterblichkeit diktiert – aber zugleich, insoweit es nicht durch konventionelle Regeln des Handelns bestimmt wird (denn auch diese gehören zu den Gegenständlichkeiten, die das wahre Leben überstiegen hat; siehe Patočka 2011, 141-143). Zwischen den beiden kaum zu akzeptierenden Möglichkeiten, die noch übrig bleiben – zwischen der völlig leeren Willkür einerseits und einer neuen gegenständlichen Bestimmung andererseits –, wählt Patočka die Selbsthingabe an einen anderen Menschen: an ein konkretes Wesen, das stets in konkreten Umständen konkrete Existenzmöglichkeiten wählt, *das jedoch frei ist*, d. h. gegenständlich nicht definierbar. Das dem Anderen hingeebene Leben hat sich also wirklich aus jeder Bindung ans Gegenständliche gelöst, es bleibt nicht-verdinglicht, es lässt sich nicht endgültig definieren und ist daher in diesem Sinne un-endlich – es hat aber zugleich einen konkreten, positiven Inhalt; seine Un-endlichkeit ist keine uferlose Offenheit, die sich nie gezwungen fühlt, eine gerade offenstehende Möglichkeit abzulehnen, die aber schließlich auch nie einen Grund hat, sich für eine von den offenen Möglichkeiten zu entscheiden.⁶

1.7. Dominanz der Zukunft?

Bekanntlich hat Patočka die verschiedenen Lebensweisen ("Lebensbewegungen") durch die Dominanz einer je anderen Dimension der Zeit charakterisiert:⁷ "Selbstverständlich trägt jede dieser Bewegungen die gesamte Zeitlichkeit in sich (...) In jeder von ihnen dominiert jedoch eine andere 'Zeitekstase', ein anderer Horizont" (Patočka 2010, 53). Die

⁶ Im früheren Text 1991a sowie im späteren 1991d (diesem werden wir uns gleich widmen) geht Patočka einen Schritt weiter und zeigt, wie sich aus der Hingabe eine Gemeinschaft im Dienste des Seins ergibt. In dem erstgenannten Text werden sogar Himmel und Erde zur Offenbarung nicht bloß "des Höheren", sondern eines neuen, kommenden Reiches, des Reiches des Geistes und der Freiheit. Wie er sich die politische Verwirklichung dieser Gemeinschaft vorstellt, dazu siehe vor allem Patočka 1998b.

⁷ Einen ähnlichen Versuch hat neuerdings, ohne auf Patočka explizit hinzuweisen, Petr Kouba unternommen (Kouba 2012). Seine zukunfts- und gegenwartsgebundenen Modi der Existenz entsprechen *grosso modo* der Auffassung Patočkas; durch die Dominanz der Vergangenheit wird der pathologische Modus charakterisiert. Koubas (und wohl auch Patočkas) Projekt stützt sich in seinem temporalen Aspekt auf eine spezifische Interpretation des 65. Paragraphs von Heideggers *Sein und Zeit*. Patočkas Charakterisierung der Lebensbewegungen durch die Dominanz einzelner Dimensionen der Zeit wird, soweit wir wissen, von der gesamten Sekundärliteratur zu diesem Thema übernommen, sofern es sich nicht um eine grundsätzliche Kritik handelt (wie bei Pavel Kouba 2007).

Wende von der Zerstreuung in den Dingen zum Bewusstsein unserer eigentlichsten Möglichkeit soll demgemäß auch eine Wende zur Dominanz der Zukunft heißen.

Die Tatsache, dass auch die dritte Grundbeziehung zum Anderen eine zeitliche ist, geht aus ihrem Verhältnis zur Zukunft, zum Nichtsein, zum Tod (...) hervor. (Patočka 1991b, 225)

Weist aber diese Beziehung des Transzendierenden zum Nichtsein und zum Tod wirklich darauf hin, dass in seinem Verhältnis zur Realität nun die Zukunft und nicht mehr die Gegenwart dominiert? Ein Verhältnis zum Tod, also zur Zukunft, hat ja auch der in die Dinge zerstreute Mensch; er ist – gerade weil er seine Tätigkeit größtenteils auf dessen Verdeckung ausrichtet – stark durch den kommenden Tod bestimmt. Wer sich seiner Lage im Ganzen bewusst ist oder wer sogar aktuell der absoluten Bedrohung standhält, hat zwar ganz gewiss ein diametral anderes Verhältnis zum Tod und zur Zukunft überhaupt, dies bedeutet jedoch weniger ein Übergewicht der Zukunft als vielmehr einen unterschiedlichen Zugang zu ihr – und einen unterschiedlichen Zugang zur Wirklichkeit als solcher: man ist bereit, auch die nicht beherrschbaren und eventuell bedrohlichen Faktoren des Lebens unverschleiert wahrzunehmen, seien sie noch künftig oder schon gegenwärtig.

Nicht manipulierbare und zugleich bestimmende Faktoren unseres Lebens liegen außerdem auch in der Vergangenheit. Patočka spricht vom Nichtsein, und dies steht zeitlich nicht nur "vor" uns, sondern liegt ebenso "hinter" uns. In diesem Sinne heißt es bei ihm etwa Ende der dreißiger Jahre: "Das Leben [wird] von *zwei* Abgründen begrenzt ..., zwischen denen eine kleine Enklave seiner Ruhe wie eine kurze Pause besteht" (Patočka 1999, 97; Hervorhebung von J. F.). Liegt also der Unterschied zwischen dem transzendierenden und nicht-transzendierenden Leben eher in ihrem Zugang – einmal im entdeckenden, ein anderes Mal im verdeckenden – zu *beiden* Abgründen, nicht nur zum künftigen, sondern auch zum gewesenen?⁸

Und schließlich: der Unterschied zwischen dem Leben vor der Wende und nach dieser bestand darin, dass das erstere im Anderen eine Rolle, eine Funktion, in gewissem Sinne also ein Ding sah, das letztere eine Person; und auch der Unterschied zwischen diesen Seienden liegt eher in der Qualität oder in der *Art* ihrer Gegenwart und Zukunft denn in der Quantität oder dem *Ausmaß* des Bezuges auf die zeitlichen Dimensionen.

⁸ Die Beschreibung der Probleme würde sich wohl merklich ändern, hätte sie den ersten Abgrund nicht aus der Sicht verloren. Das Bewusstsein, dass wir nicht waren und sind, müsste auch unsere Sicht der Tatsache ändern, dass wir sind und nicht sein werden; und auch das "bloße gegebene Leben" würde anders erscheinen – als ebenso ungenügend wie bewunderns- und mitfühlenswert, das Wegschieben des Todes dann als ebenso hoffnungslos wie verdienstvoll.

Trotz alledem hat die Rede vom "zukünftigen" Charakter des Transzendierens einen guten Sinn – nämlich dann, wenn wir bei aller Unangemessenheit der gegenständlichen Sprache doch die Natur dessen andeuten wollen, was "ganz anders als alles Seiende" ist und was sich beim Hinaustreten in die absolute Bedrohung zeigen soll. Eine Möglichkeit, etwas zu vergegenwärtigen und verständlich zu machen, was uns bestimmt und was dennoch "anders als seiend" ist, finden wir doch gerade in unserer Erfahrung mit der Zukunft: nie aktuell, aber immer reell; nie da, aber doch determiniert die Rücksicht darauf fast all unser Handeln; nicht seiend und auch nicht einfach nicht-seiend, sondern: künftig.

2. Was ist Existenz? (1969)⁹

2.1. "Ebenen des Lebens"; Selbstverlorenheit und Selbstsuche

Klarer als im vorangehenden Text werden in dieser Studie die verschiedenen "Ebenen des Lebens" ausgeführt, von der Ebene zufälliger Gegebenheiten bis zu derjenigen des Ich *sensu stricto*, d.h. der Ebene, auf der über "Selbstverlorenheit, Selbstsuche und zuweilen auch Selbstfindung des Menschen" entschieden wird (Patočka 1991d, 235).¹⁰ Dieses Problem ist bereits in früheren Texten mehr oder weniger ausdrücklich benannt worden,¹¹ diesmal aber will Patočka diese Ebene erstens anschaulicher *entdecken* und den Abstieg zu ihr *demonstrieren*, zweitens detaillierter beschreiben.

Die Entdeckung geschieht dort, wo Patočka die biologischen, soziologischen und historischen Determinanten als Teile der Situation zeigt, in die "ich, mein eigenes gelebtes Leben, unausweichlich gerate, in der ich zu mir komme, um tatsächlich, durch Tat und Handeln nämlich, zu entscheiden und zu zeigen, dass ich bin und was ich bin"; wo er zeigt (gegenüber der naturwissenschaftlichen Haltung, die zur Einsicht neigt, ich *sei* meine Anlagen, Talente und Umstände), dass das sich entscheidende Ich kein weiterer Faktor auf derselben Ebene ist, dass er "hinter" oder "unter" diesen Determinanten liegt (Patočka 1991d, 236, Übersetzung modifiziert).

⁹ Patočka 1991d. In den Passagen, die unserem Problem gewidmet sind, deckt sich dieser Text mit dem Nachwort zur tschechischen Neuausgabe der Habilitationsschrift Patočkas aus der gleichen Zeit (Patočka 1990b).

¹⁰ Patočka betont, dass das Suchen und Finden die verschiedenen Lebensebenen (also auch die des äußeren Handelns) "durchdringt"; wie jedoch seine folgende Auslegung zeigt, wird es *entschieden* auf der Ebene der empirisch nicht-fassbaren Freiheit.

¹¹ Patočka spricht über die menschliche Fähigkeit, "in verschiedenen Tiefen" zu leben (Patočka 1999, 96). Es geht nicht um verschiedene Arten oder Ebenen der "Einheit" des Lebens (siehe oben die Fußnote 5), sondern um die Ebenen des Lebens als solche.

Zur *Beschreibung* dieser Ebene dient dann eine zweifache Charakteristik der Beziehung des Menschen zu sich selbst; der Mensch verhält sich zu sich selbst in zweierlei Hinsicht anders als zu allem anderen. Erstens kann er nicht umhin, über sich selbst zu entscheiden. Gewiss, er kann auf die Entscheidung über diesen oder jenen Aspekt seiner Existenz verzichten; doch selbst dies ist ein Akt seines entscheidenden Ichs, selbst dadurch "führt" er im aktuellen Augenblick sein Leben und entscheidet darüber, wer er ist. Zweitens kann er auf sich selbst nicht "von außen" zugehen, er kann sich selbst als die hier und jetzt sich entscheidende Freiheit nicht zugleich beobachten (er ist "die einzige Sache auf der Welt ..., die er nicht entdecken kann," Patočka 1991d, 236). Den gemeinsamen Zug dieser zweifachen Charakteristik bildet die Unmöglichkeit, *die* Distanz zu sich selbst einzunehmen, die der Prozess des gegenständlichen Erkennens voraussetzt. Selbstverlorenheit, Selbstsuche und Selbstfindung lassen sich daher nicht unbefangen feststellen, sollen sie nicht wesentlich verzerrt werden; es gilt, in ihnen Möglichkeiten *eigener* Lebensführung zu erkennen.

Dieselbe Ebene und vergleichbare Probleme (Nicht-Objektivierbarkeit dessen, was auf ihr vor sich geht; Bindung ans konkrete Ich; Notwendigkeit seiner aktiven Teilnahme und des Nachvollzugs der gemeinten Erfahrung) hat Patočka schon in einem Manuskript aus der Kriegszeit mit den Begriffen *Ernst*, *Unruhe*, *Interesse* und *Spannung* (Patočka 2007b, 53-57) beschrieben. Es ist jedoch augenfällig, dass im Vergleich mit diesen allgemeinen Ausdrücken, mit denen man *alles* Geschehen auf dieser Ebene des eigentlichen Ich charakterisieren kann, die Ausdrücke *Selbstverlorenheit*, *Selbstsuche* und *Selbstfinden* einen besonderen Moment unserer Existenz bezeichnen, nämlich den Moment ihrer *Bedrohung*: einen defekten Zustand, in dem wir uns befinden (hier mit der Metapher des Verloreenseins bezeichnet), ein entsprechend dringendes Bedürfnis, sich zu befreien oder die Lage richtigzustellen ("Selbstsuche") und die Möglichkeit hierin zu scheitern ("zuweilen auch Selbstfindung").

Die beiden ersten Ausdrücke können als verkürzte Neuformulierung des großen Themas von *Ewigkeit und Geschichtlichkeit* verstanden werden: in der Selbstverlorenheit (in den Texten aus der 60er Jahren meist als Selbstverlorenheit unter den Dingen verstanden) kehrt die bedrohliche Übermacht des Gegenständlichen zurück; in der (*aktiven*) Selbstsuche der Protest gegen diese Übermacht.

Die Bezeichnung "*Selbstsuche*" erinnert uns weiterhin daran, dass das Transzendieren immer einen Weg zum Bewusstsein *unserer* Stellung im Ganzen bedeutet. Damit wendet sich die Aufmerksamkeit – im Vergleich mit dem oben interpretierten Text – wieder vom Anderen zum Ich: die Beunruhigung, die in der Beschreibung des Transzendierens die notwendige erste Phase darstellt, wird nicht durch die Objektivierung des Anderen hervorgerufen, sondern durch die eigene Selbstverlorenheit. In der Beschreibung der Wende selbst

fehlt dann der Andere; der Kontakt mit ihm erscheint erst nachträglich, eher als eine Folge des Transzendierens:

Die Reflexion ist ein Element des inneren Handelns, durch das ich die Verslossenheit ... aufschließe für mich und für die Anderen. Deshalb ist die Existenz keine Isolation, sie führt vielmehr zur Kommunikation. Die Kommunikation ist kein beliebiges Mitteilen eines beliebigen Inhalts, in der Kommunikation sind wir jemandem ganz und gar geöffnet und ergeben. (Patočka 1991d, 240)¹²

2.2. "Zuweilen auch Selbstfindung"

Wie steht es nun mit dem dritten Motiv, mit der Selbstfindung, die nur zuweilen stattfindet, mit dem Motiv der Suche also, die nur in einigen Fällen an ihr Ziel führt? Außer in der Vorlesung *Leib, Gemeinschaft, Sprache, Welt*, wo eine andere Auslegung angedeutet wird (siehe unten), wird dieses Motiv in den hier zur Diskussion stehenden Texten auf eine Weise interpretiert, die in den früheren Texten Patočkas des Öfteren zu finden ist. Man kann wiederholt lesen, wie das anfängliche, unklare Bewusstwerden der Freiheit und des Ganzen zwar durch eine Unzufriedenheit, Beunruhigung u. ä. zum Ausdruck kommen kann, *ohne* jedoch zum wahren, radikalen Transzendieren zu führen – zum Protest gegen die Übermacht des Gegenständlichen *als solchen*, zum Hinausschreiten über das *Ganze* des Gegenständlichen, zum Bewusstwerden der Welt als des letzten, universalen Zusammenhangs, oder wie sonst das Transzendieren noch beschrieben wurde. Aus der Bindung an gewisse innerweltliche Dinge befreien wir uns oft durch die Bindung an andere; und in den *Studien zum Weltbegriff* schildert Patočka recht detailliert ein solches Verhalten, das die nicht-objekthaften Fernen nicht als eine Aufforderung begreift, alles rein Objektive zu transzendieren, sondern sich daraus immer nur weitere Objekte gewinnt (Patočka 2014, 89).

In all diesen Fällen ist das, wovon wir bedroht sind, die Gegenständlichkeit: diesmal nicht so sehr von "außen" als Übermacht der vergegenständlichenden Kräfte, die endlich zu unserem Tod führen; vielmehr eher von "innen", als unser Haftenbleiben an der Ebene des Gegenständlichen, als unsere "Zerstreuung" in die Seienden, denen wir in der Welt begegnen. Wenn wir uns selbst und unsere Situation verzerrt sehen, dann gerade wegen dieser Zerstreuung und dieses Haftenbleibens. Was dann getan werden soll, ist natürlich das Hinaustrreten aus der Ebene des Gegenständlichen; und sobald dies geschieht, sobald wir dem Appell folgen und das Hinaustrreten verwirklichen, kann es nur auf eine einzige Weise *scheitern* (wenn auch in verschiedenen konkreten Gestalten) – dadurch nämlich, dass es nicht konsequent genug ist, dass es also wieder bei einem Gegenstand stehen bleibt oder zu

¹² Zur Rolle des (oder eher: der) Anderen in diesem Text siehe oben Fußnote 6.

ihm abgeleitet, so dass das Ganze des Gegenständlichen nicht wirklich überschritten wird. Dies war der Grund, warum Patočka einst "Religion" (Patočka 2007a) bzw. "Metaphysik" (Patočka 1988) kritisiert hatte: der Übergang aus einer gegenständlichen Ebene in ein Anderswohin, der Akt des Transzendierens also, werde in ihnen deformiert in den Unterschied zwischen zwei ontischen Ebenen, aus dem Transzendieren werde ein Transzendentes.

Und *darin* liegt nun auch der Grund, warum die Selbstsuche nur "zuweilen" erfolgreich ist, darin ist die Möglichkeit begründet, dass die Selbstsuche nicht zur Selbstfindung führt. Wir werden noch einer anderen Interpretation begegnen, dieser Text jedoch bleibt bei der Alternative, "uns [zu] finden und in unserem eigentlichen menschlichen Wesen [zu] verwirklichen" oder "uns im Einzelnen [zu] zerstreuen und [zu] verlieren" (Patočka 1990b, 261, Übersetzung modifiziert).

2.3. Welt, Sein, Offenbarkeit

Die Zerstreung unter den Dingen verdeckt uns also meistens das Ganze unserer Situation, und aus diesem Zustand müssen wir uns befreien, "aufschließen" (zum Folgenden siehe Patočka 1991d, 238-241). Ein wesentliches Hindernis besteht in der Tatsache, dass wir uns oft das Ganze unserer Situation verdecken *wollen*: unter die Gestalten der Unwahrheit, aus der wir uns befreien sollen, gehören nicht nur die Nicht-Offenbarkeit und Illusion (die eine Sache von Mängeln und Störungen in physischen Organen oder psychischen Mechanismen sein können, also Ergebnis der "nicht-persönlichen", der Freiheit nicht unterliegenden Kräfte, etwas, was "mit uns geschieht"), sondern auch Verschlossenheit und Lüge (die wir immerhin in einem Maße *tun*, die in diesem Maße eine Sache unserer Entscheidung und Verantwortung sind).¹³

Es gilt also, die *Wende*¹⁴ zum Bewusstsein unserer Stellung im Ganzen zu verwirklichen, einer Stellung, zu der auch unsere Situiertheit zwischen den Polen der Unwahrheit (im angedeuteten Sinne der Zerstreung und Verschlossenheit) und Wahrheit gehört. Das Bewusstsein unserer Situation schließt dann das Bewusstsein ihres letzten Rahmens ein, den die *Welt* bildet: "Diese Wende wird also nicht von einem Verlust der Welt begleitet, sie ist im Gegenteil ihre wahre Entdeckung; diese Wende ist in gewissem Sinne weltlich" (Patočka 1990b, 256f., Übersetzung modifiziert).

¹³ Vgl. Patočka 1991d, 240: Wir verhalten uns zu uns selbst wie zu einer "Aufgabe, die wir nicht gemeistert haben, die wir verschweigen und zerreden" (Übersetzung modifiziert).

¹⁴ In diesem Sinne verwendet Patočka das Wort *Reflexion*: "Die Reflexion ist ein Element des inneren Handelns, durch das ich mich aus der Verschlossenheit – in welcher ich mir selbst, meiner Wahrheit, der Sicht auf mich selbst, so wie ich bin, auszuweichen suche – aufschließe" (Patočka 1991d, 240, Übersetzung modifiziert; vgl. dazu Kouba 2007).

Die als Entdeckung der Welt bezeichnete Wende wird auch als Hingabe an das *Sein* beschrieben; das Wesen der Wende kann also auch als Entscheidung beschrieben werden, die Wahrheit des Seins gegenüber der Macht des Seienden zu bevorzugen (dazu und zum Folgenden siehe Patočka 1990b, 266f.). Die Inkommensurabilität dieser Alternativen legt Patočka durch den "Mythos vom göttlichen Menschen" nahe, vom Menschen, der ganz in der Hingabe an das Sein und in dessen Licht lebt: sein Auftritt ist *ipso facto* ein Angriff auf das Selbstverständnis, das vor dem Ganzen unserer Situation sich verschließt und sich ausschließlich auf die Möglichkeiten der Beherrschung konzentriert; und ein Angriff auf die faktischen Kräfte, in denen dieses Selbstverständnis verkörpert ist. Weil ein solches Selbstverständnis in diesem Menschen (irrtümlich) nur einen Konkurrenten in der Weltbeherrschung zu sehen vermag, vernichtet es ihn; er muss jedoch zwangsläufig auferstehen, weil die Wahrheit von innenweltlichen Kräften nicht getroffen werden kann (auf diesen "Mythos" kommen wir noch zu sprechen).

Welt und *Sein* sind schließlich mit der *Offenbarkeit*, mit dem Erscheinen sinnverwandt: "weltzentriert" heißt auch "lichtzentriert" (Patočka 1990b, 266).¹⁵ Die Wende soll daher zur Hingabe an das Sein führen, zum Sich-Einsetzen für die Offenbarkeit: das den eigenen Interessen, den hedonischen und utilitären Impulsen dienende Seiende wird zu einem solchen, "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" (Patočka 1990b, 265).

2.4. Ein kleiner Rahmen für einen großen Mythos

All dies sind Facetten einer neuen Beschreibung des Transzendierens, die sich deutlich von den früheren Fassungen unterscheidet. Es seien nun die Hauptzüge dieser neuen Beschreibung zusammengefasst und ihre Spezifika hervorgehoben.

Die älteren Beschreibungen unterschieden sich darin, dass sie einmal die Aktivität, ein anderes Mal die Passivität des Menschen im Akt des Transzendierens betonten. Der Text, mit dem wir uns jetzt befassen, berührt eindeutig den aktiven Pol; er versteht diesen Akt als Werk unserer Aktivität; die Wende von der Verslossenheit und Zerstreuung ist unser inneres Handeln. Der passive Moment (das Nachgeben gegenüber dem Zug der Ferne, der Faszination des Ganzen, dem Appell der Idee) rückt in den Hintergrund.

Wichtiger noch: im Vergleich mit den älteren Texten (einschließlich des oben analysierten) *verliert die Wende erheblich an Radikalität*:

¹⁵ Diesem Gedanken liegt die (von Patočka auch anderswo thematisierte) Verwandtschaft der tschechischen Wörter *svět* (Welt) und *světlo* (Licht) zugrunde.

- Die Darlegung der Wende ist nun Teil eines neuen philosophischen Projekts, in dem die *ganze* Existenz – also das Transzendieren ebenso wie alle anderen menschlichen Tätigkeiten – mit *einem* Begriff interpretiert wird (nämlich mit dem der Bewegung). Die Wende, die das Transzendieren darstellt, kann also von den übrigen Aktivitäten nicht so radikal unterschiedlich sein; wenn Patočka sie mit anderen menschlichen Tätigkeiten in Zusammenhang bringt, dann betont er weniger ihre Andersheit als ihre Verwandtschaft: wie alles andere, ist auch die Wende eine Sache unseres Handelns, eine Modalität der Praxis.
- Die Gegenständlichkeit erscheint nicht *so* bedrohlich wie zuvor: sie bedroht uns nicht mehr als solche, sondern nur insofern, als unsere geistige Zerstreung, d.h. unser fehlendes Selbstverhältnis und das geistige Aufgehen in den Dingen der Welt, unser "eigentliches menschliches Wesen" verdeckt.¹⁶ Das Pathos des Appells, das Ganze des Gegenständlichen zu überschreiten oder gegen seine Übermacht zu protestieren, wird daher erheblich schwächer; wir sollen uns von der Zerstreung als *unserer* falschen Haltung gegenüber den Dingen abwenden, nicht von den Dingen oder von der Gegenständlichkeit als solcher.¹⁷ Die tödliche Übermacht des Gegenständlichen, die im Kampf gegen den Geist letztlich siegreich bleibt (so Patočka 2011), ist zu einer fehlerhaften *Interpretation* der physischen Wirklichkeit geworden, wodurch sie zwar weiter faktisch bedrohlich, aber grundsätzlich überwindbar scheint.
- Es findet sich hier nicht die Vorstellung einer *Idee*, die zu den Dingen ihr Nein sagen würde und uns als ein Appell diente, die Dinge zu überschreiten (wie im *Negativen Platonismus*); die Möglichkeiten des Überschreitens sind gerade *in* unserer Endlichkeit und Kontingenz gegeben:

Sich zu dem zu machen, was ich in Wahrheit bin, bedeutet einerseits, sich in dem anzunehmen, was ich in meiner Kontingenz und Endlichkeit, in meiner ganzen 'Schwere' und 'Unfreiheit', die mein Leben prägen, bin, andererseits aber *in dieser An-*

¹⁶ Aus dieser geistigen Zerstreung ergibt sich allerdings ein Selbstverständnis, das (dem Ganzen unserer Situation gegenüber verschlossen) nur die Möglichkeiten der *Beherrschung* sieht, und dies erzeugt dann die *faktische* "Übermacht des Seienden", die auch uns in die Zusammenhänge der beherrschten Seienden einreißt und uns dadurch *faktisch* bedroht. Diese Selbstzerstreung und das aus ihr folgende Selbstverständnis sind jedoch – wie stark vorherrschend auch immer – nicht unüberwindbar.

¹⁷ Es geht freilich um die Betonung verschiedener Aspekte eines und desselben Prozesses (denn wir ändern *immer* unsere *Haltung* zu den Dingen; uns von ihnen faktisch befreien können wir als leibliche Wesen natürlich nicht). Die früheren Beschreibungen haben das *Motiv* dieser Änderung betont, d.h. die Bestrebung, aus der Übermacht des Gegenständlichen sich zu befreien, die neue Beschreibung akzentuiert das *faktische Ergebnis*, d.h. den Wandel der Haltung.

nahme zugleich auch jenes Positive zu erkennen, welches erst möglich macht, dass das Leben etwas anderes ist als nur nichtige Leidenschaft, nichtiges Hangen an der Welt und ihren Gegenständen. *In diesem Hangen selbst*, in dem, wodurch es ermöglicht wird, ist die Möglichkeit enthalten, es zu überschreiten. (Patočka 1991d, 255, Übersetzung modifiziert, hervorgehoben von J. F.)

Unsere "eigentlichste menschliche Substanz und Möglichkeit" besteht gerade in dieser Doppelung, in unserem "Erdendasein, das zugleich eine Beziehung zum Sein und zum Universum ist" (Patočka 1990b, 261, Übersetzung modifiziert).

- Dem entspricht auch Patočkas Sprache: Es verschwinden starke, gleichsam anspornende Ausdrücke wie "Appell der Idee" oder "Kampf um die Ewigkeit"; es fehlt der radikale Begriff des *Chorismos*;¹⁸ selbst darauf, was einer der früheren Texte als *Abgründe* benannt hat, wird hier bloß mit dem nüchternen Ausdruck *Endlichkeit* hingewiesen.

Kann man also von einem "allgemeinen Klima" reden, dann bewegt sich dieser Text in der Atmosphäre einer unverkennbaren Ernüchterung und Harmonisierung, einer Spannungsenkung, ja vielleicht einer Verkleinerung der Dimensionen – und zwar sowohl von "oben" als auch von "unten": Der Aufruf der Idee und der Kampf ums Ewige sind verstummt, und zugleich ist auch die bedrohliche Macht der Objektivierung zu einer reparabel scheinenden falschen Auffassung geschrumpft. Insofern werden die "Dimensionen" des Transzendierens reduziert; das Transzendieren, möchte man fast sagen, wird immanentisiert.¹⁹

Eines ist nun seltsam: die These von *Ewigkeit und Geschichtlichkeit*, nach welcher der Protest des Geistes gegen die Gegenständlichkeit zwar immer mit einer Niederlage endet, wodurch jedoch nicht sein *Sinn* verneint wird – diese These also gewinnt gerade in diesem "kleineren" und "harmonischeren" Kontext die emphatische Gestalt des "Mythos vom göttlichen Menschen" mit seiner zentralen Metapher der Auferstehung. Worauf will es mit dieser kräftigen Metaphorik hinaus? Das Gemeinte – die Inkommensurabilität von Wahrheit und Wirksamkeit, d.h. die Unmöglichkeit, die Wahrheit durch die faktische Wirksamkeit der Unwahrheit abzuschaffen – könnte ja auch mit einer Neuformulierung dessen zum Ausdruck gebracht werden, was Patočka weit früher (das Verhältnis zwischen Wirksamkeit und *Philosophie* betreffend) über den Tod des Sokrates gesagt hat: "Die Welt kann das Dasein des Philosophen annullieren – und siehe, Philosophie ist auf diese Weise in die

¹⁸ Als Realisierung des *Chorismos* wird das Transzendieren bei Patočka 1999, 100 bezeichnet.

¹⁹ Es liegt nahe, die Ursache darin zu sehen, dass Patočka sich diesmal an Aristoteles orientiert, nicht an Plato wie im *Negativen Platonismus* und teilweise auch in *Ewigkeit und Geschichtlichkeit*. Dagegen spricht aber die Tatsache, dass in den oben interpretierten Texten, die gleichwohl von Aristoteles inspiriert sind, keine ähnliche Restriktion zu sehen ist.

Geschichte eingegangen! Nichts zeigt besser, wie wenig adäquat dieses Mittel ist gegenüber der inneren Macht der Philosophie" (Patočka 2007a, 23).²⁰

Was immer die Anwendung dieses Mythos über die Bedeutung von Patočkas Text besagt, es scheint klar zu sein, welche Folge umgekehrt dieser Kontext für die Bedeutung des Mythos hat. Sein Stoff ist offensichtlich dem Evangelium entnommen;²¹ dieses erfährt also eine minimalisierende, radikal existentielle Auslegung, in welcher das Ereignis der Auferstehung Christi rein metaphorisch gedeutet wird – als eine Metapher dafür, dass ein ausschließlich auf Seiendes, auf Organisation und Macht beschränktes Denken, wie erfolgreich auch immer es sonst sein mag, nie die Wahrheit erreicht. Nur in dieser Interpretation (und nur hier) macht Patočka überhaupt die Auferstehung zum Thema; wenn er später auf die Ostergeschichte zurückkommt, dann bricht die Erzählung beim Ereignis der Kreuzigung ab.

3. *Leib, Gemeinschaft, Sprache, Welt* (1968)²²

3.1. Integration der Endlichkeit

Auch in diesem Text trägt die Auslegung Züge einer gewissen Mäßigung.²³ Die Wende wird zwar als *Erschütterung* bezeichnet, als *Brechung der Herrschaft*, der wir bisher unterstanden; aber während früher der Zustand vor dem Transzendieren als eine verborgene Herrschaft des Todes gedeutet wurde, wird er hier als weniger bedrohliche "Herrschaft der *Erde*" bezeichnet (Patočka 1998a, 160f.; die Ausdrücke "Tod" und "Sterblichkeit" kommen in der ganzen Auslegung je einmal vor). Wo früher ein neues Reich sich offenbaren und eine Gemeinschaft im Dienste des Seins eintreten sollte, wo die Metapher

²⁰ Zu Patočkas philosophischer Deutung dieser Perikope und christlicher Motive überhaupt siehe Ludger Hagedorns Auslegung (Hagedorn 2014, 358-361).

²¹ Nur scheinbar widerspricht dem die Tatsache, dass in Patočkas Mythos – im Unterschied zum Evangelium – der göttliche Mensch nicht im Namen der religiösen Autorität, sondern im Namen der "Welt" vernichtet wird, im Namen des auf Seiendes und auf Manipulation, auf Macht und Organisation gerichteten Selbstverständnisses. In einem frühen Text (Patočka 2007a, 22f.) sagt Patočka, auch Religion verstelle dem Menschen den Weg zum wahren Transzendieren, sie verschließe ihn in der Welt der manipulierbaren Dinge; die religiöse Autorität, die im Evangelium den Tod Jesu (mit-)verursacht hat, kann also für Patočka zu den "weltlichen" Kräften gehören, ein Instrument des Verschließens ins Gegebene und Gegenwärtige sein.

²² Dem gedruckten tschechischen Text liegen Aufzeichnungen aus der gleichnamigen Vorlesung (1968 vorbereitet, im WS 1968/SS 1969 vorgelesen) zugrunde. Der Text ist bislang nur ins Englische übersetzt worden (siehe Patočka 1998a).

²³ Entstanden etwa zur gleichen Zeit wie 1991d und 1990b (vgl. oben) teilt dieser Text mit ihnen eine gewisse Mäßigung der sprachlichen Emphase, die im Vergleich mit den Studien von Mitte der 60er Jahre (1991a; 1991b) deutlich wird. Die gemäßigte Diktion verdankt er vielleicht auch seiner Bestimmung für eine breitere Hörerschaft.

der Auferstehung notwendig war, soll diesmal eine weniger dramatische *Integration* der Endlichkeit in die Existenz geschehen (Patočka 1998a, 151 u. 160). Und die Wende selbst wird nur implizit beschrieben durch einen Vergleich der Zustände vor und nach dieser (Patočka 1998a, 159f.).

Das Leben vor der Wende ist also nicht dadurch gekennzeichnet, dass es unbemerkt vom Tod beherrscht wird, sondern – wie in einigen frühen Texten Patočkas – durch seine Zerstreung in eine Reihe von Augenblicken. In diesen nehmen wir ausschließlich die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung unserer vitalen Bedürfnisse wahr (das Leben ist "in einzelne Weilen des Glücks und Unglücks zersplittert", die erste Lebensbewegung) oder konzentrieren uns auf einzelne Beschäftigungen (die zweite Lebensbewegung). Alle diese Einzelheiten, denen wir uns widmen, sind offensichtlich endlich, sie hindern uns jedoch daran, *unsere eigene* Endlichkeit, die Endlichkeit unseres Lebens im Ganzen zu sehen (Patočka 1998a, 159f.).

Besteht dann das Leben nach der Wende darin, dass alles, was bisher übersehen oder unterdrückt wurde, "auf gewisse Weise in das Leben wiederum integriert werden soll" (Patočka 1998a, 151; zum Folgenden daselbst), so muss die Wende selbst, die in dieser Vorlesung eigentlich nicht beschrieben wird, in der Annahme des Übersehenen bestehen, in unserem Bekenntnis zu dem bislang Verdeckten – zu unserer Endlichkeit, zu unserer Situiertheit, zu unserem Erdendasein und unserer Sterblichkeit.

3.2. Zerstreung, Verschließung, Hingabe

In den oben erörterten Texten hat Patočka eine Möglichkeit des Scheiterns des Transzendierens angedeutet: damit ist *nicht* die Möglichkeit gemeint, dass der Appell zum Transzendieren nicht erhört wird, dass unsere Zerstreung unter den Dingen in uns keine Beunruhigung hervorruft usw. Diese Möglichkeit ist zweifellos gegeben, hier ging es jedoch um "Selbstsuche und zuweilen auch Selbstfindung": auch wo Selbstsuche sich ereignet, bleibt die Selbstfindung eine Eventualität, die nicht eintreten muss, und Patočka meint genau diesen Fall – dass das Transzendieren geschieht, schließlich aber scheitert.

Die meisten Texte deuten den Zustand als die Selbstzerstreung in die Dinge und in ihr Besorgen, als ein Unwissen über unsere Situation im Ganzen infolge unseres Haftensbleibens auf der Ebene des Gegenständlichen (wenn die Gegenständlichkeiten einen Vorranginhalt unseres Bewusstseins bilden oder wenn sie für uns ein Modell und einen Maßstab der Realität darstellen, wenn nicht – im Grenzfall – die einzige Gestalt der Realität

überhaupt²⁴). Auch dieser Text bildet hierin keine Ausnahme, darüber hinaus fragt er aber nach "der Wurzel der Herrschaft der Erde in uns" (Patočka 1998a, 160, hervorgehoben von J. F.; vgl. Patočka 1998a, 160f.). Wir sehen, dass die Herrschaft der Erde nicht unbedingt ist, es ist nicht undenkbar, sie zu erschüttern oder zu brechen. Was ist also die Bedingung, die sie ermöglicht und mit deren Aufheben sie fällt?

Im Voraus sei erwähnt, dass im Rahmen der Vorlesung Patočkas dies eine Randbemerkung ist, die nur für Illustration auf zwei geschichtliche Gestalten des Versuchs hinweist, "die Herrschaft der Erde in uns zu brechen", es ist keine Auslegung der eigenen Position des Philosophen. Dennoch können wir diese Sache nicht außer Acht lassen: Patočka kommt noch im fünften der *Ketzerischen Essays* darauf zu sprechen, wenn auch nur kurz, und vor allem ist sie für unser Thema relevant, insbesondere für das Spezialproblem des Scheiterns des Transzendierens.

Die beiden Beispiele Patočkas sind die buddhistische und die christliche Lösung der Aufgabe, die Gebundenheit des Lebens an das zu überwinden, was es von innen beherrscht. Der Buddhismus strebt das Erlöschen der Bedürfnisse selbst an, des "Durstes", der uns an die Erde bindet. Mit dieser Lösung, sagt Patočka, wird wirklich "die Wurzel selbst betroffen", zugleich aber verschwindet mit ihr das Verstehen, die einzelne Existenz, welche die Welt versteht. Das Christentum will dagegen die "Selbstverschlossenheit des einzelnen Ichs" überwinden, sein vergebliches Getrenntsein, seine Richtung auf sich selbst, seinen "Entwurf der Welt auf sich selbst hin", aus dem erst die fehlerhafte Haltung zu den *Dingen* erfolgt. So könnte die Herrschaft der Erde gebrochen werden, ohne dass das Verstehen und die Welt ihre Gültigkeit verlieren.

Das würde aber heißen, dass die "Selbstverlorenheit", die durch das Transzendieren überschritten werden soll, *nicht* in der Zerstreung in die Dinge besteht, sondern in dieser Selbstverschlossenheit, in der Verkrümmung in sich selbst. Diese ist sicher mit der Zerstreung kompatibel, keineswegs aber identisch, noch zwangsläufig verbunden: denn selbst die Freiheit eines Weisen, der die Zerstreung überwunden hat, kann als "dämonisch" erscheinen, als Ausdruck eines fehlerhaften Willens zur Trennung und Verselbstständigung; das Gespräch der Seele mit sich selbst, ein vorzüglicher Weg Platons zur Einsicht des Guten, kann für die Seele gefährlich sein; worum es geht, ist die Überwindung der Selbstverschlossenheit, die selbstvergessene Liebe (Patočka 2010, 128). Das Transzendieren kann also nicht nur dadurch scheitern, dass es vom Wege abkommt oder vorzeitig stehenbleibt (dies waren die von Patočka kritisierten Fälle, wenn das Hinausschreiten über die Ebene

²⁴ Letzteres ist der Kernpunkt seiner Kritik am logischen Positivismus und Marxismus (vgl. Patočka 1988).

des Gegenständlichen wiederum bei einer Gegenständlichkeit landet), sondern dadurch, dass es gleich am Anfang sein Woher falsch identifiziert hat; dass die Bindung an Gegenständliches, die "Herrschaft der Erde", von der sich die Existenz befreit hat, nur ein Symptom der wahren Selbstverlorenheit war – der Selbstverschlossenheit, die selbst nach solcher Befreiung bestehen bleibt.

Wie gesagt, wird die christliche Lösung nur erwähnt als ein geschichtliches Beispiel und im Text der Vorlesung deutet nichts darauf hin, dass Patočka sich mit ihr identifiziert; seine oben angeführte Auslegung über die Hingabe an den Anderen könnte jedoch ohne weiteres ihre logische Fortsetzung darstellen.

Und im erhaltenen *Konzept* der Vorlesung ist es wirklich so: eine kurze Skizze der christlichen Auffassung der Erschütterung geht ansatzlos in eine (ebenso bündige) Auslegung des Transzendierens durch die Selbsthingabe über (Patočka 1995, 113). In der Vorlesung selbst (und unseres Wissens nach auch sonst bei Patočka) wird dieser Zusammenhang nicht explizit gemacht.²⁵ Könnten wir aber nicht vermuten, dass die "christliche" Auffassung – die Selbstverschlossenheit als das eigentlich zu Überschreitende – bereits in der früheren Auslegung der Hingabe stillschweigend wirksam war?²⁶

Zusammenfassend kann man sagen: In der gewählten Textgruppe wird der Prozess des Transzendierens nicht immer in der gleichen Radikalität aufgefasst und nicht immer auf seine letzten Wurzeln hin befragt. Jedes Mal wird er aber als ein aktives Handeln geschildert, für das wir uns auf der Ebene einer nicht-objektivierenden Selbsthabe und Freiheit entscheiden; als ein nicht immer erfolgreicher Versuch, sich von der Zerstreuung und Selbstverlorenheit unter den Dingen zu befreien, sich unserer Stellung im Ganzen der Wirklichkeit bewusst zu werden und dementsprechend zu handeln.

Wir teilen nicht die These Patočkas, in dieser Konfrontation mit dem Ganzen dominiere die Zukunft über die anderen Zeitdimensionen; mit ihm jedoch sehen wir ein, dass zu dieser Konfrontation wesentlich auch die das Funktionale übersteigende Beziehung zum Anderen gehört – in der Gestalt des Kampfes und der Hingabe.

Sind wir bereit, in diesem Kampfe unabhängig von der bloßen Notwendigkeit der Lebenserhaltung zu handeln – halten wir also der "absoluten Bedrohung" stand –, so zeigen wir, dass wir uns nicht an die das Überleben sichernden Dinge der Welt klammern müssen; es werden damit metaphorisch Erde und Himmel in Frage gestellt und das Höhere, das

²⁵ Wiederum in einem ideengeschichtlichen Kontext hat Patočka die christliche Lösung – fast gleichzeitig mit der hier erörterten Vorlesung – genauer beschrieben (siehe Patočka 1987, 177 u. 184).

²⁶ Nach Ludger Hagedorn spielt dieser Gedanke in Patočka's *Œuvre* sogar eine noch weit wichtigere Rolle, als die von uns verfolgten Texte andeuten (siehe Hagedorn 2011, 258f.).

mehr *ist* als das Seiende, kann erscheinen. Auf diese Weise erscheint auch unser Leben nicht als bloß innerweltlich, sondern in diesem spezifischen Sinne als "un-endlich".

*Dr. Jan Frei, Jan Patočka Archive, Center for Theoretical Study
of Charles University and the Czech Academy of Sciences, frei[at]cts.cuni.cz*

Literaturangaben

- Caputo, John D. and Scanlon, Michael J. (eds.). *Transcendence and Beyond. A Postmodern Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press 2007.
- Hagedorn, Ludger. "Beyond Myth and Enlightenment. On Religion in Patočka's Thought", in Ivan Chvatík and Erika Abrams (eds.). *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer 2011. 245-261.
- Hagedorn, Ludger. "Kenosis. Die philosophische Anverwandlung eines christlichen Motivs bei Jan Patočka", in Staudigl, Michael und Christian Sternad (Hrsg.). *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*. Würzburg: Königshausen-Neumann 2014. 349-366
- Heidegger, Martin. "Vom Wesen des Grundes", in ders. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 123-175
- Karčík, Filip. *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008
- Kouba, Pavel. "Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence", in Renaud Barbaras (ed.). *Jan Patočka. Phénoménologie a subjective et existence*, Paris et Milano: Mimesis, 2007. 183-204.
- Kouba, Petr. *Geistige Störung als Phänomen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- Patočka, Jan. "Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique?", in Raymond Bayer (ed.), *Travaux du IXe Congrès international de philosophie*, Vol. 10. Paris: Hermann, 1937. 186-189
- Patočka, Jan. "Comenius und die offene Seele", in ders. *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987. 175-190.
- Patočka, Jan. "Negativer Platonismus", in ders. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. 389-431.
- Patočka, Jan. "Die Natürliche Welt als philosophisches Problem", in ders. *Die Natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. 23-179 (=1990a)
- Patočka, Jan. "Nachwort des Autors zur tschechischen Neuausgabe", in ders. *Die Natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. 181-269 (=1990b)

- Patočka, Jan. "Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens", in ders. *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. 132-143. (=1991a)
- Patočka, Jan. "Natürliche Welt und Phänomenologie", in ders. *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. 185-229. (=1991b)
- Patočka, Jan. "Der Raum und seine Problematik", in ders. *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. 63-131. (=1991c)
- Patočka, Jan. "Was ist Existenz?", in ders. *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. 230-256. (=1991d)
- Patočka, Jan. "[Leçons sur la corporéité]", in idem. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Millon, 1995. 53-116.
- Patočka, Jan. *Body, Community, Language, World*. Chicago-La Salle: Open Court, 1998. (=1998a)
- Patočka, Jan. "Intellektuelle und Opposition", in *Report of the Center for Theoretical Study* 98, Nr. 07 (1998): 11-21 (=1998b)
- Patočka, Jan. "Leben im Gleichgewicht, Leben in der Amplitude", in Hagedorn, Ludger und Hans Rainer Sepp (Hrsg.). *Jan Patočka. Texte – Dokumente – Bibliographie*. München /Freiburg: Hans Alber Verlag, 1999. 91-102
- Patočka, Jan. *Some Comments Concerning the Extramundane and Mundane Position of Philosophy*, in idem. *Living in Problematicity*. Praha: OIKOYMENH, 2007. 18-28 (=2007a)
- Patočka, Jan. "Das Innere und der Geist", in *Studia Phaenomenologica*, Vol. VII (2007): 50-68. (=2007b)
- Patočka, Jan. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Patočka, Jan. "Eternité et historicité", in Jan Patočka. *Eternité et historicité*, Lagrasse: Verdier, 2011. 25-153.
- Patočka, Jan. "Studie k pojmu světa", in Jan Patočka. *Fenomenologické spisy III/1*. Praha: OIKOYMENH, 2014. 70-173.
- Staudigl, Michael und Christian Sternad (Hrsg.). *Figuren der Transzendenz. Transformationen eines phänomenologischen Grundbegriffs*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014.