

Religion oder Politik?

Zu Jan Patočkas Begriff des geschichtlichen Handelns

Ivan Chvatík

Center for Theoretical Study at Charles University Prague and the Academy of Sciences
of the Czech Republic¹

Es erscheint geradezu selbstverständlich, dass man über Jan Patočka in Verbindung mit der Politik spricht. Am Ende seines Lebens, als Sprecher der Charta 77, wurde er unzweifelhaft eine bedeutende öffentliche Persönlichkeit. Es ist jedoch auch bekannt, dass er nie dazu geneigt hatte, ein Politiker zu werden. Ihn aufgrund seines Engagements in der Charta ein solchen zu nennen, dafür scheint die Zeit seiner Tätigkeit zu kurz gewesen zu sein. Trotzdem könnte man es wagen, und es läßt sich einiges zur Begründung dieser Behauptung anführen.

Unter den damaligen totalitären Verhältnissen kann bereits die Tatsache, dass Patočka im Jahre 1976, also noch vor der Charta, einen Protestbrief zur Unterstützung der vom Regime verfolgten Underground Musikgruppe The Plastic People of the Universe unterschrieb, als eine Weise öffentlich politischen Auftretens gelten. Wenn er sodann Sprecher der Charta wurde, so hat er sich eindeutig zu einem politischen Auftreten in der Gruppe entschlossen, obwohl diese Bewegung sich als unpolitisch deklarierte, nämlich als eine nicht um die Macht im Staat kämpfende, sondern als bloß die Menschenrechte einfordemde Initiative. Gerade diese Selbstdarstellung, dass ihr Auftreten nicht politisch gemeint sei, halte ich jedoch für einen der wichtigsten politischen Züge dieser Initiative, weil sich darin ein Verständnis der politischen Situation ausspricht und ihre Taktik deutlich hervortritt. Selbstverständlich hat das Regime dies auch so verstanden und sich entsprechend verhalten. Leider scheint es, dass manche der bedeutendsten Repräsentanten dieser Bewegung das Politische der Charta nicht verstanden haben. Dies zeigte sich insbesondere dann, als sie im Jahre 1989 wirklich die Macht übernehmen sollten. Über die Folgen, die bis heute spürbar sind, ist hier nicht zu sprechen.

Nach der Veröffentlichung der Charta 77 hat Patočka etliche Aufrufe geschrieben, in denen er ihren Sinn erklärte. Diese kurzen Texte wurden von Freiwilligen enthusiastisch abgetippt und in Form von Flugblättern verbreitet. Dem folgte Patočkas letzter politischer Auftritt, der ihn wörtlich das Leben kostete. Als Sprecher der Charta traf er den Außenminister der Niederlande, Max van der Stoep, der zu einem offiziellen Staatsbesuch nach Prag gekommen war. Formell war das Zusammentreffen mit Patočka zwar privat, doch faktisch hatte es den Charakter einer in Anwesenheit vieler ausländischer Journalisten abgehaltenen Pressekonferenz, die die Charta weltbekannt werden ließ. Innerhalb zweier Wochen wurde der damals kranke Mann durch eine Serie von Polizeiverhören in den Tod getrieben.

¹ Vortrag an der Konferenz *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Wien, Institut für die Wissenschaften vom Menschen, 1. – 3. Dezember 2005, Org. Giovanni Leghissa u. Michael Staudigl.

Man könnte sich nun fragen, weshalb sich der scheinbar so unpolitische Mensch in seinem Alter zu einem solch radikalen politischen Engagement hinreißen lassen konnte. Doch diese Verwunderung ist fehl am Platz. Patočka war auf dieses Engagement gut vorbereitet.

*

Jan Patočka hat sein ganzes Leben den Erwägungen über die Stellung des Menschen in der Welt und in der Geschichte gewidmet. Offensichtlich war er dabei von seinen Lehrern Husserl und Heidegger stark beeinflusst. Als er in seiner Habilitationsschrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* (1936) seine Untersuchung in Anknüpfung an Husserls Programm der Phänomenologie entwirft, d.h. „die Strukturen des Erscheinens in ihrer Ursprünglichkeit zu klären“ sucht, stellt er fest, dass eine solche Untersuchung nicht ohne „Reflexionen über die menschliche Geschichte“ auskommen kann. Wie er diese Reflexionen verstehen wird, zeichnet sich schon in seinen ersten kurzen Texten aus der 30er Jahren ab.

Die Philosophie der Geschichte interessiert Patočka nicht aus irgendwelchen positiv-historiographischen Gründen. Sie interessiert ihn, weil er die Abgründigkeit der menschlichen Freiheit, die menschliche Seinsweise in ihrem wesentlichen Unterschied zur Seinsweise der Dinge verstanden hat. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1934² beruft er sich auf Heidegger (KE 325) und deutet an, dass auch noch die Husserlsche Auffassung des Seelenlebens als einer Serie von Intentionalakt und Erlebnissen, die in der Reflexion zugänglich sein sollen, aus dem Bewusstsein ein Ding unter Dingen macht. Wenn dies überhaupt möglich wäre, würde es doch bedeuten, sich bloß auf die Konstatierung unserer eigenen Faktizität zu beschränken. Es würde keineswegs die Möglichkeit bieten, „die Beziehung der Lebensmomente zur Lebenseinheit einzufangen, eine *Einheit*, die in unserem Leben ja nie vorhanden ist, sondern andauernd geschaffen wird“ (KE 324). Darüber hinaus rezipiert Patočka Heideggers These aus *Sein und Zeit*, dass der Mensch im Unterschied zum Tier so *ist*, dass er sein Sein immer irgendwie versteht, dass er „um sein Menschsein weiß“ (KE 325), dass er weiß, „dass wir in der Welt sind“ (KE 325), dass „dem Menschen die Dinge immer in der Gesamtheit der Zusammenhänge erscheinen, die ihr Zentrum in unserer Möglichkeit haben, mit ihnen etwas anzufangen“ (KE 325/326). Sich selbst und die Dinge zu verstehen, bedeutet nämlich gegenüber unserer Situiertheit Distanz zu haben, unsere Faktizität auf unsere Möglichkeiten zu überschreiten.

In der Welt sind wir natürlich nie alleine. „Unser Sein in der Welt ist in der Welt der Menschen, und der Mensch ist ein *zoon politikon*“ (KE 326). Die Distanz gegenüber der Faktizität, ihr Überschreiten durch das Entwerfen der Möglichkeiten, das ist die menschliche Freiheit. Diese Freiheit ist aber immer eine situierte. Die Distanz gegenüber der Faktizität bedeutet nicht, dass die Faktizität beseitigt wäre, vielmehr ist diese Faktizität, die Geworfenheit in die seienden Dinge und in die Situationen derjenigen, die ihre Möglichkeiten vor uns entworfen haben, dasjenige, wodurch unsere Freiheit beschränkt wird. Doch andererseits gehen unsere freien Möglichkeiten aus eben dieser

² *Zum Begriff der Geschichte und der Geschichtsschreibung*, in: Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hg. v. K. Nellen u. J. Němec, Stuttgart 1988 (weiter nur KE und Seitennummer im Haupttext), S. 318 – 330.

Beschränkung hervor, und wir sind aufgefordert, sie aktiv zu erfassen. Die Vergangenheit – oder mit Heidegger besser gesagt die Gewesenheit – bestimmt nicht nur unser Handeln mit, sondern am Ende das Erscheinen der Dinge selbst.

Als Philosoph muss sich also Patočka mit der Vergangenheit befassen, und zwar aus einem tief philosophischen Interesse. Dieses Interesse führt ihn zu einer grundsätzlichen Unterscheidung:³ Einerseits gibt es eine „äußere Geschichte“, „Geschichte der Oberfläche“, „wo die Geschehnisse und ihre Träger beschrieben [werden], ohne dass ihre Lebensbedeutung in Betracht gezogen und erfasst wird, d.h. ohne Berücksichtigung der Energie, von der sie getragen werden, [ohne Berücksichtigung also] der Konflikte der energetischen Sphäre“ (KE 337). Andererseits gibt es die Beschreibung der „inneren“ oder „tiefen Geschichte“, die „durch die Entwicklung und durch die Konflikte jener kreativen Energien und Mächte, entsteht, in deren Dienst der Mensch bewusst sein Leben stellt“ (KE 337).

Mit Blick auf diese „Tiefen-Historie“ bemüht Patočka sich, dieses „strömende Leben mit seinen Möglichkeiten zu erfassen, deren Zusammenschließen zu einer gegenwärtigen Einheit die Welt bildet“ (KE 343). Es ist die Historie „jener konstant präsenten, aber konkret unendlich wandelbaren Form, in deren Rahmen sich unser gesamtes individuelles Leben, unser Verweilen bei den Einzelheiten, abspielt“ (KE 338). Es ist die Historie jener universalen Struktur, die der Mensch durch seine Handlung genauer bestimmt, erweitert oder verschränkt, in ihr neue Durchblicke eröffnet. Es ist die Welt-Geschichte im philosophischen Sinne, d.h. die Geschichtsphilosophie. In dieser Perspektive nimmt die Geschichtsphilosophie folglich zwei Formen an: Erstens „die philosophische Weltgeschichte überhaupt“ (KE 343), also „die Analyse bzw. die Konstitution der Welt und der Zeit, der Welt in der Zeit, der Zeit selbst aus der Sicht der philosophischen Reflexion“ (KE 343), d.h. die Metaphysik und die Geschichte des Seinverständnisses. Die zweite Form, die die Geschichtsphilosophie annimmt, bezieht sich sodann auf die Weltgeschichte im eigentlichen Sinne, also auf die Rekonstruktion und Interpretation der Mächte und Kräfte, die sich in der Geschichte geltend machen, die uns interessieren, weil sie für uns Bedeutung haben und immerzu wirken.

Erst eine derart gedoppelte „Geschichtsphilosophie kann hier zu prinzipieller Klarheit führen, die gleichzeitig eine metaphysische Klarheit ist“ (KE 342). Mit dieser Betonung der prinzipiellen Klarheit bekennt sich Patočka ausdrücklich zu Platon und Husserl,⁴ die die Gesellschaft „auf dem Leben des Geistes“ (PD I, 22) konzipieren, dessen Organ die Philosophie ist. In diesem Sinne ist wohl die Philosophie „die wichtigste und intensivste Praxis, sie gibt dem Einzelnen und der Gesellschaft die Einheit“ (PD I, 22). Diese Platonische Betonung der Klarheit ist seit der Geburt der geschichtlichen Welt in unserem europäischen Sinne, und d.h. seit der Geburt Europas für es bestimmend.

Wir haben gesagt, dass unsere aktuelle Situation immer durch die Kräfte und Mächte der Vergangenheit bestimmt ist, dass die Geschichte „eine objektive Macht ist, die sich unserem Zugriff entzieht. Auf der anderen Seite erhalten aber gerade wir sie am – aktuellen – Leben“ (KE, 323). Die Geschichte bestimmt uns und wir bestimmen die Geschichte. „Die Vergangenheit ist also eine akute Aufforderung an unsere Freiheit,

³ *Zum Begriff der Weltgeschichte*, ebd., S. 331 – 345.

⁴ *Platonismus a politika* (Platonismus und Politik), in: Jan Patočka, *Péče o duši I*, hg. v. I. Chvatík u. P. Kouba, Praha 1996 (weiter nur PD I und Seitennummer im Haupttext), S. 22 – 25.

deren eigene Frage zu beleben“ (KE, 328). Und gerade diese „Frage“ will der geschichtliche Mensch in aller Klarheit stellen; er will die Situation, in der er sich befindet, explizit verstehen, er will „unser Verhältnis zu dem uns tragenden Elan aufklären, und zwar im Lichte der Wahrheit, die wir sind, die wir verwirklichen“ (KE, 328). Handeln, sich als ein freier geschichtlicher Mensch zu entschließen, bedeutet demnach frei seine Geworfenheit zu übernehmen, sich selbst ausdrücklich klar zu werden, und in dieser Klarheit über sich selbst seine eigenen, sich erschließenden Möglichkeiten zu erfassen. In diesem Zusammenhang formuliert Patočka sein Verständnis der Heideggerschen Auffassung eigentlicher Existenz sehr emphatisch: „Die Freiheit begreifen wir aber dadurch, dass wir sie in der historischen Situation ergreifen, dass wir wir selbst werden, fester und stärker als es die Welt ist; so überwindet der Mensch durch seine Entscheidung die Welt, ohne sie zu verlassen“ (KE, 328/329). Eben auf diese Weise läßt sich in eins aber auch die Frage nach dem Sinn beantworten: „Die Geschichte begreifend, schaffen wir den in ihr enthaltenen Sinn, wenn wir die wesentlichen, ursprünglichen Möglichkeiten wiederholen, die in den vergangenen geworfen-freien Entschlossenheiten enthalten sind. Der Sinn der Geschichte ist nichts Festgefügtes oder Allgemeines, eine Idee, die vielleicht in der Geschichte eines bestimmten Volkes verwirklicht wird, sondern die wiederholbare, geschehende und kämpfende Möglichkeit des freien Seins, die uns wesentlich berührt“ (KE, 329).

Ich glaube wohl, dass diese Auffassung der menschlichen Freiheit nicht etwas war, das Patočka nur formal von Heidegger übernommen hat. Im Gegenteil läßt sich festhalten, dass er sich zur Annahme dieser Position durch seine eigene Denkbemühung durchgearbeitet hat, und dass gerade seine Forschung auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie, der er sich das ganze Leben widmete, ihm die Richtigkeit dieser Position zu bestätigen vermochte.

In einem Text aus dem Jahre 1934⁵ formuliert Patočka seine Stellung zur Religion sehr deutlich. „Das Leben läuft naiv, solange es das Bild der eigenen, inneren Souveränität vor sich projiziert als eine Weltrealität: das naive Leben hat immer Götter, denen es sich anvertraut als den Rettern vor seiner faktischen Endlichkeit“ (I, 64). „[...] die Götter diktieren die Regel des Benehmens, geben die Ordnung und Ziel... Die Religion ist auf der Gegenseitigkeit gegründet: handle nach dem Gottesgebot, und dein Leben wird Gottesbelohnung sein“ (I, 65). Zur Endlichkeit des Lebens gehört die naive Forderung einer Erlösung, einer Anlehnung an die absolute Macht (I, 66).

Die Philosophie dagegen ist „ein einseitiges Pathos das vom Menschen zum Übermenschlichen geht, aber nie zurück“ (I, 65). Und Patočka zitiert Spinoza: „Du kannst nicht fordern, dass Gott deine Liebe erwidert“ (I, 65). Das naive Leben weicht vor seiner Endlichkeit zurück, aber Philosophie ist der Mut zur letzten Klarheit über das Wesen des Seienden, und sie kommt mit der Umkehr der Situation zustande; man kann sich folglich nicht an das Absolute anlehnen, weil dieses restlos im Endlichen enthalten ist. Das Absolute, also Gott, ist in uns, es sanktioniert unsere Endlichkeit. Der absolut schöpferische Gott ist nicht zugleich der befehlende und rettende; er sagt nicht, was zu tun ist. Für den Philosophen gilt es, diesen Gedanken auszuhalten. Wenn Gott sich in den

⁵ *Několik poznámek o mimosvětské a světové pozici filosofie*, ebd., S. 58 – 67. Siehe auch *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in: *Liberté et sacrifice*, übers. v. E. Abrams, Grenoble 1990, S. 13 – 25.

Menschen verkörpert, braucht der Mensch folglich keine Götter zu schaffen, sondern [bloß] seine Freiheit zu erfassen (I, 66).

Die Philosophie schreibt nichts vor, gibt keinen Befehl, sondern ruft zu einem heroischen Leben, das mit einer ruhigen Klarheit über das Ganze des Lebens hinweg die Möglichkeit ergreift, die seine eigenste ist, die der Mensch also je im Augenblick als die einzige mögliche Weise seiner Existenz in der Welt entwirft. Der Held wartet nicht auf eine Fortsetzung in einer anderen Welt. Er übernimmt seine Endlichkeit. Sein Selbst- und Seinsverständnis, womit er die Welt überschreitet, ist keine Epiphanie des Transzendenten, sondern eine freie Tat. Im letzten Satz des uns leitenden Manuscripts formuliert Patočka dies so: „So könnten wir vielleicht das Ideal der souveränen Philosophie fassen als die Philosophie des Heldentums und das Heldentum der Philosophie“ (I, 67). Der Einfluss Heideggers ist hier sicher nicht zu verleugnen.

*

Von seinem frühen Standpunkt trennt den Patočka der siebziger Jahre der Zweite Weltkrieg und die Erfahrung des nazistischen und des kommunistischen Totalitarismus. Er erarbeitete in dieser Zeit eine lange Reihe geschichtsphilosophischer Sondierungen, genau in der Weise nämlich, wie er es sich in den dreißiger Jahren bereits vorgenommen hatte. Am bündigsten ist Patočkas philosophische Vorstellung von Europa und seiner Geschichte in seinen letzten Essays enthalten. Ich kann diese Konzeption hier nicht ausführlich entfalten, doch einige entscheidende Momente gilt es für die mich leitende Fragestellung in Erinnerung zu rufen.

Europa ist für Patočka Titel für eine geschichtliche Aufgabe: nach einer vernünftigen Verfassung der menschlichen Gesellschaft zu streben.

Diese Aufgabe wurde in der Antike formuliert, in der man versuchte, sie auf dem Grunde einer systematischen Allwissenheit in Anlehnung an die metaphysische Struktur der Seiendheit überhaupt zu lösen. Hier wurden drei metaphysische Systeme (Platon, Demokrit, Aristoteles) erarbeitet, die miteinander jedoch nicht in Einklang zu bringen waren: Ihre Pluralität und die von ihnen erhobenen Ansprüche an das alltägliche Denken diskreditierten sie.

In der Folge hat das Christentum in Gestalt des Römischen Reiches diese Aufgabe – nun bereits in einer universalisierten Form – übernommen und sie auf dem Grunde des Glaubens an eine transzendente Stütze zu lösen versucht. In diesem Kontext ermöglichte der Glaube allmählich die Entfaltung der positiven Naturwissenschaft. In eins werden damit die wissenschaftlichen Maßgaben auch auf den Gegenstand des Glaubens angewandt, also auf die transzendente Stütze selbst. Die rationale Theologie ist geboren.

Ein weiterer entscheidender Schritt besteht in Kants Unternehmen der Kritik der Vernunft. Durch sie wird die Rationaltheologie entkräftet und die Vernunft in eine theoretische und eine praktische zerspalten. Kant selbst versucht diese Zerspaltung durch den Rationalismus der Postulate der praktischen Vernunft zu retten.

Die Postulate erweisen sich jedoch als unhaltbar, die transzendente Stütze bricht zusammen und mit ihr die auf ihr ruhenden Werte: Der Nihilismus wird festgestellt.

Der Positivismus lässt im Gegenzug das Problem des Nihilismus nicht zu, so dass dieser sich vertieft.

Vor diesem Hintergrund ist Husserls Therapie zu verstehen, doch es scheint, dass diese nicht befriedigend ist. So meint Husserl, dass die Krise der Gesellschaft aus der Krise der Wissenschaft resultiere, und dass man die Krise der Wissenschaft durch die Etablierung einer neuen Wissenschaft lösen kann, durch eine neue Objektivierung also, die alle Erkenntnis auf der Klarheit gegenständlicher Evidenz gründen soll (III, 392).

Heidegger zeigt, dass eine solche Vergegenständlichung nicht als Therapie tauglich ist, dass das Problem vielmehr in einem Bereich liegt, den man nicht vergegenständlichen kann, im Bereich unseres Seinverständnisses nämlich, das über alle Vergegenständlichung herrscht. Heideggers Vorschlag besteht nun laut Patočka darin, dass wir auf die Gunst des Seins warten müssen, darauf, dass das Rettende aus dem Bereich der Kunst kommt, weil die Kunst das Einzige ist, das sich der Herrschaft des Gestells zu entziehen vermag: Sie ist der Bereich des Unnützen; man kann sie nicht bestellen, der Mensch ist in der Kunst nicht austauschbar, durch jemand anderen ersetzbar. Das wesentliche Lebensverständnis verliert sich in der Kunst nicht. (III, 391 n.)

Patočka nimmt die Heideggersche Diagnose an, dass das Problem in der Übermacht des Gestells besteht, und formuliert es für sich als einen Widerstreit im Sein selbst, der zwar schon seit je bestand, heute aber ins Extrem gesteigert erscheint. Dieser Grundwiderstreit besteht darin, dass das Sein, indem es die Dinge erscheinen lässt, sich selbst verbirgt. In der modernen wissenschaftlich-technischen Welt ist schließlich diese dingliche Offenbarkeit derart umfänglich, ja letztlich allumfassend, dass sie alles, selbst den Menschen, auf den Rang eines bloß manipulierbaren Bestandes nivelliert. Dadurch aber wird das Seinverständnis des Menschen entstellt, ihm der Zutritt zum Bereich dessen, wodurch das Erscheinen ermöglicht ist, verwehrt. Kurz gefasst, verstellt diese ungeheuerliche Offenbarkeit dem Menschen den Zutritt zu dem, was ihn zum Menschen macht (III, 388): „Der Transzensus, der die Quelle aller Klarheit und Offenbarkeit der Dinge ist, verliert sich zugunsten des Transzendenten, und dadurch verneint sich das Leben selbst in seinem Sein“ (III, 394).

In den privaten Seminaren aus dem Jahre 1973, die eng der Niederschrift der letzten Essays vorangingen, haben wir mit unserem Meister heftig über diese Sachen diskutiert, und es ist uns gelungen, diese Debatten in Tonbandaufnahmen festzuhalten. In ihnen lassen sich nun Formulierungen ausfindig machen, die zum Verstehen der Essays beitragen können.

Die allmähliche Verschärfung des Konflikts im Sein ist also die Diagnose, von der auszugehen ist. Die entscheidende Aufgabe formuliert Patočka dann in aller Kürze folgendermaßen: „Etwas enthüllt hier die Realität, die man für die ganze Realität hält, und dabei verbirgt es sich selbst. Jetzt handelt es sich darum, wie dieses Sich-Verbergende in seinem Verbergen verstanden werden kann“ (III, 411). Wir sehen, dass die so formulierte Aufgabe sich nicht nur auf die Erwägungen über die Geschichtsphilosophie bezieht, sondern dass sie auch die im engeren Sinne philosophischen Probleme betrifft. Nicht ohne Grund wurde der Band, der Patočkas Studien zur „asubjektiven Phänomenologie“ versammelt, *Vom Erscheinen als solchem* betitelt.

Patočka übernimmt also die Heideggersche Diagnose, aber Heideggers Warten auf die Gunst des Seins und das Suchen der Hoffnung in der Kunst erscheint ihm nicht radikal genug (III, 391). Der Konflikt im Sein muss durch den Konflikt gelöst werden (III, 392). Patočka bewundert die Haltung der Dissidenten wie etwa Sacharov und

Solschenizyn und bringt in diesem Zusammenhang seine Auffassung des Opfers ins Spiel. Das Gestell hält uns in Schach, ja, hält uns knapp an der Gurgel, weil es das Gestell ist, das alles disponiert, was unsere Bedürfnisse befriedigt (III, 391). Deswegen muss auch der Kampf gegen seine Herrschaft vorbehaltlos sein: „bis zum Ende – und es kann in jedem Moment kommen“ (III, 416).

Genau in diesem Zusammenhang lässt sich nun die Bedeutung der christlichen Thematik aufweisen. „Das Gestell ist die Radikalisierung des Bezuges zum Sein, den der Mensch immer hat. Deswegen ist auch der Kampf gegen es etwas, das es nicht erst heute zu erfinden gilt“ (III, 393); er ist vielmehr etwas, was schon hier war, was schon bekannt ist. „Dieser Elan ‚bis zum Rande‘, wo die Entfremdung des Lebens bis zum Äußersten, bis zur Entbindung jedes Bandes ans Leben geht, das ist im Kern... die sittlich-religiöse Auffassung des Rettenden. In dieser Radikalisierung der Entleerung des Lebens bis zur Entbindung des Bandes ans Leben ereignet sich eigentlich der Sieg des Lebens, ereignet sich die Überwindung des inneren Konflikts, in dem der Wesensgrund des Menschen beruht“ (III, 393). „Es ist ein Konflikt, der uns in den Kampf schickt, um uns in ihm zu konsumieren“ (III, 393).

Im nächsten Seminar zeigt es sich sodann deutlicher, was Patočka mit diesem „Elan bis zum Äußersten“ meint. Es zeigt sich, dass er hier an die letzten Worte Christi denkt, so wie sie aus dem Evangelium nach Matthäus überliefert sind: „[Mein] Gott, warum hast Du mich verlassen?“ Auf den Einwand, dass eine solche Auffassung zum Mystizismus führt, erwidert Patočka: „Es ist nichts Mystisches daran, es ist ganz einfach. Warum hast Du mich verlassen? – die Antwort ist in der Frage schon enthalten. Was würde passieren, wenn Du mich nicht verlassen hättest? Nichts würde passieren. Es kann nur dann etwas passieren, wenn Du mich verlassen hast ... Verlassen hast Du mich gerade deswegen, damit kein Ding mehr da bliebe, damit kein Anhaltspunkt zu finden ist“ (III, 413). Erst dann zeigt sich „das Göttliche“, das „Erscheinen als solches“, und zwar als das Mächtigste und Gewaltigste (III, 414). Es gilt, „in der ontologischen Situation eine Umkehr von der Verbergung zur Enthüllung des Seins zu erzielen, so dass das Sein auf einmal in den Vordergrund springt, ohne ein Seiendes, ein Ding, eine Vorstellung zu werden... Gelingt dies, dann entsteht im Leben eine völlig andere Hierarchie, es zeigt sich dann der Unterschied zwischen dem Inkommensurablen schlechthin und allem anderen“ (III,415) – es zeigt sich mithin eine andere Hierarchie gegenüber dem Gestell, das dadurch als die schlechthinige Nivelierung durchsichtig wird.

Das Enthüllen nennt Patočka „göttlich“, weil es beherrscht alles, ist allem inkommensurabel übergeordnet. Es soll sich dabei nicht um einen Ersatz für die Religion handeln, sondern um ihre Authentizität. Was aber ist für Patočka das Wesen der Religion? „Dass sie uns in der eigentlichsten Not und im grausamsten Schreck des Lebens nicht dieses Negative zeigt, sondern gerade das, worum es geht“ (III,415): „dass in der Welt und im Leben so etwas existiert wie... der absolute *Unterschied* zwischen dem Seiendem und dem, was das Seiende *nicht* ist, was aber das Seiende beherrscht [...]. Alle sog. Werte sonst sind subjektiv und relativ“ (III, 416).

In diesem Kontext erschien es Patočka zudem nötig, den Unterschied zwischen dem Opfer im uneigentlichen Sinne einerseits und dem Opfer im echten, eigentlichsten Sinne andererseits, zu machen. Das Opfer im ersten Sinne ist für die Kinder, für die Familie, fürs Vaterland usw., wobei es sich um einen Austausch einer Sache für eine andere handelt: „ich verstehe mich auf eine objektive Weise als eine Kraft und ich rechne

mit dem Entladung dieser Kraft für den jeweiligen Zweck“ (III, 421). Beim Opfer im eigentlichen Sinne „geht es darum, dass das Sein als solches sich als das zeige, was herrscht und wofür ich bereit bin und bereit sein muss, bis zu jenem Äußester zu gehen, das mir die geschichtliche Situation diktiert und das ich als mein Eigenes annehme“ (III, 421). „Das echte Opfer bildet so den Grund für den Bezug zum Guten, es bereitet den Boden für die Gerechtigkeit. Das ist der eigentlichste Sinn dieser Umkehr. Die Menschen, die diese Umkehr unternehmen, lassen uns diesen Unterschied vor Augen treten, und das Beste, was wir machen können, ist, *dies* zu verstehen und in *diesem* Sinne mit ihnen zu gehen“ (III, 420).

Auf diese Stelle können wir uns also beziehen und zur Kenntnis nehmen, dass sie eine explizite Formulierung der politischen Stellungnahme Patočkas in der damaligen Zeit darstellt. Da sich ihm dann persönlich die Gelegenheit geboten hatte, in eben dieser Weise aufzutreten, da es ihm die geschichtliche Situation diktierte, hat er diese Möglichkeit als die eigene angenommen, trat in Aktion – und ging bis zum Äußersten, bis zum Ende.

*

In dem bislang Gesagten scheint mir Patočkas Auffassung des Wesens der politischen Handlung überhaupt enthalten zu sein. Versuchen wir diese Auffassung abschließend auf den Punkt zu bringen.

Der Politiker handelt im Bereich der Öffentlichkeit. Jede seiner Taten, jede Initiative, die er setzt, wird unmittelbar beurteilt, möglicherweise übernommen, oft bis zur Unkenntnis deformiert, oder auch schlichtweg abgelehnt. Der Politiker ist kein Erzeuger der Dinge, er stellt kein individuelles Werk her, das in sich selbst ruht. Es geht ihm zwar immer um eine Sache, es geht ihm darum, etwas im Bereich des sich erscheinenden Seienden zu erzielen, aber er kann dies mit seiner politischen Tat nicht unmittelbar bewerkstelligen. Er braucht dazu die Anderen. Die Öffentlichkeit, in deren Sphäre er handelt, sieht bestimmte Sachverhalte auf bestimmte Weise. Der Politiker tritt folglich immer in eine Situation ein, die bereits irgendwie eröffnet ist, die immer schon auf die Realisierung irgendeiner mehr oder weniger enthüllten Möglichkeit aus ist. Das einzige also, was er letzten Endes machen kann, besteht darin, durch seine Tat – genauer gesagt durch sein Sprechen – neue Möglichkeiten zu öffnen, ja solche anders als vorher zu eröffnen, und d.h. letztlich auch selbst in seinem tagtäglichen, kleinlichen Zanken zu einer Veränderung des Seinsverständnisses beizutragen. Wie anders könnte er nämlich die Zustimmung der Anderen gewinnen, und somit die Verwirklichung der Sache erzielen, um die es ihm geht und die er in der gegebenen Situation für die einzig richtige hielt? – Immer trägt er dabei seine Haut auf den Markt – nämlich in die Öffentlichkeit. Und wenn es ein Politiker ist, der diesen Namen verdient, weiß er, dass es Situationen gibt, wo dieses Zu-Markte-Tragen wirklich den Tod zu riskieren bedeutet.

*

Welchen Unterschied gibt es also bei Patočka zwischen der Religion, genauer gesagt zwischen dem Christentum, und der Politik?

An einer Stelle der *Ketzerischen Essais* sagt er, dass das Christentum „der bisher größte, wenngleich bis heute nicht zu Ende durchdachte Aufschwung [sei], der je den Menschen zum Kampf gegen den Verfall befähigte“ (KE 134). Ich denke, dass sich aus dem bisher Gesagten schon entnehmen lässt, dass Patočkas Entwurf einer Lösung der Krise der heutigen Menschheit, so etwas wie ein Zu-Ende-Denken des Christentums sein soll und in der Tat ist. Dieses Zu-Ende-Denken ist aber, wie wir schon bemerkt haben, selbst sehr unchristlich. Es ist dessen aber auch bewusst, und deswegen nennt es sich selbst *ketzerisch*. Vor allem hat es sich von der Vorstellung Gottes verabschiedet. Es gibt in dieser Sichtweise folglich keine absolute äußere Stütze, die Regeln des Benehmens vorschreibt, Ordnung und Ziel gibt, und zu guter letzt die Möglichkeit der Erlösung verbürgt. Das Absolute ist vielmehr restlos im Endlichen enthalten, und zwar in jener Gestalt der menschlichen Freiheit, mit der wir die Welt überschreiten und in der uns die sich erscheinenden Dinge begegnen. Vom Christentum selbst ist in dieser Perspektive folglich nur die letzte Frage Christi auf dem Kreuz geblieben – und zwar als Antwort verstanden. Das aber bedeutet, dass von ihm die Herausforderung Christi geblieben ist, sich bis zum Ende für den Aufschwung aus dem Verfall einzusetzen, für das Erwerben und Beibehalten des Verständnisses für den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein einzutreten. Dieses Verständnis, in weltweitem Maße errichtet, würde es der Menschheit erst ermöglichen, einen relativen, situierten Sinn zu suchen und auf die Weise zu finden, die wirklich menschlich, vernünftig wäre.

Dieser religiöse Überrest hat also, meiner Meinung nach, Patočka dazu geführt, dass er von einer Konversion, von „einer ungeheueren Umkehr“ (KE 101), von „einer *metanoia* in historischer Dimension“ (KE 102) spricht. Es soll sich also um eine Konversion handeln, die eine neue Epoche schafft, wenn sie solidarisch im Massenausmaß von der Intelligenz durchgeführt wird, von der Intelligenz, die weiß, worum es in der Geschichte geht (III, 474). Aber warum ist dies eine „Konversion“? Konversion ist doch ein Terminus, der bedeutet, sich einem Glauben zuzuwenden. Woran muss man hier glauben? – Vielleicht daran, dass diese Konversion möglich ist, dass das möglicherweise zu bringende Opfer nicht umsonst ist. In einem deutsch geschriebenen Bruchstück aus der letzten Zeit sagt Patočka dies direkt: „Der christliche Gott ist mit uns in der Geschichte, er ist die lebendige Hoffnung auf Weltumkehr, auf das im absoluten Selbstopfer enthaltene Wahre dieser Umkehr. Wie die alten Götter, ist auch der christliche auf den Menschen *angewiesen*, das hat Eckhart, das haben die deutschen Idealisten sagen wollen, auch die christlichen Mystiker. Die Geschichte des Christentums ist das Eintreten des leidenden Gottes in die Geschichte, sein einzigartiger Siegeszug und sein Sichentfernen in einer verwandlungsunfähigen Welt“ (III, 452).

Wie ich schon anderswo gezeigt habe, setzt sich hier Patočka mit dem Problem des Nihilismus, bzw. des Relativismus des Sinnes, auseinander. Wenn uns Gott in unserem Handeln wirklich verlassen hat, wenn wir durch die Erfahrung des Sinnesverlusts gegangen sind und wenn wir verstehen, dass wir den Sinn frei, ohne die transzendente Stütze in jeder Situation immer neu suchen müssen, und dass wir dabei immer der Möglichkeit ausgesetzt sind, dass wir ihn nicht finden und am Ende ohnehin sinnlos, jämmerlich umkommen, so stellt sich hier wirklich die Frage, woher in uns diese Kraft kommt. An diesem Punkt kann man aber nicht damit sein Auslangen finden, wie es Patočka offenbar will, dass man den relativen Sinn unserer Entschlüsse und Taten auf die philosophische Entdeckung der ontologischen Struktur der Erscheinung stützt, indem

man von dieser zeigt, dass sie absolut ist und dass sie nicht vergehen kann, weil sie kein Seiendes ist. Es ist vielmehr nötig, einzusehen, dass, um den Sinn wenigstens von Zeit zu Zeit *relativ* gewinnen zu können, es möglich sein muss, ihn *absolut* zu verlieren. Bezeichnet aber nicht gerade dies jene ketzerische Bedingung des Sinnes, die Patočka vorschwebte, als er an den vom Gott verlassenen Christus am Kreuz erinnerte?