

# FREIHEIT ZWISCHEN GESCHICHTE UND METAPHYSIK. ZU DEN PHILOSOPHISCHEN MENSCHENBILDERN JAN PATOČKAS UND JÓZEF TISCHNERS<sup>163</sup>

Marek Drwięga

Jagiellonian University in Krakow

marek.drwiega@uj.edu.pl

*Orbis Idearum*, Vol. 4, Issue 2 (2016), pp. 109–141

## ABSTRACT

This paper aims at comparing two thinkers, the lives and works of which took place in the 20<sup>th</sup> century, a period troubled by totalitarianisms. Apart from the historical overlap of the biographies, there is also a group of issues in which they share common interests. They are related in their common affiliation to the phenomenological movement. Jan Patočka, a former student of E. Husserl and M. Heidegger, developed the original concept of asubjective phenomenology. In turn, Józef Tischner, a student of R. Ingarden, in his rich body of research gets at some fundamental problems of ethics and philosophical anthropology. Just as Patočka, Tischner was also active in political life, taking part in public debates. Central to the paper is the issue of the philosophy of man. In the case of Patočka, I reveal the relation between man, freedom and history which is best expressed in his late works from the 1970s. They conceive of man as a historical creature and the rise of history as being accompanied by the discovery of philosophy, politics and freedom. For Tischner, on the one hand, the reflection on man begins with the reflection on axiology and moves to the late period of his intellectual activity when it is placed in the context of his philosophy of drama. Here, the key is the I-you relation and agatology. Both thinkers see the fragility of human existence which they face and they defend human freedom in the era of ideologies and the domination of technology.

---

<sup>163</sup> In polnisch veröffentlicht: "Człowiek w filozofii Jana Patočki i Józefa Tischnera" in *Folia Philosophica* vol. 32 red. Piotr Łaciak, Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2014. S.233-264.

## EINFÜHRUNG

Jan Patočka und Józef Tischner sind Gegenwartsphilosophen, die den größten Teil ihres Lebens unter den schwierigen Bedingungen des Totalitarismus verbrachten. Obgleich mit beträchtlichem zeitlichem Abstand geboren - Patočka zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Tischner in den 30er Jahren - verbindet sie vieles. Es sind die ähnlichen historischen Bedingungen ihrer Lebensläufe, aber auch die Ausrichtung ihrer Interessen, welche die beiden Philosophen einander annähern. Zunächst ist da die gemeinsame Zugehörigkeit zur phänomenologischen Schule. Wie allgemein bekannt, hat Jan Patočka als Schüler Husserls und Heideggers ein originelles Konzept der Phänomenologie entwickelt. Ausgehend von der Wissenschaft vom menschlichen Leben, das er als existentielle Bewegung verstand, gelangte Patočka zu den Fragestellungen einer Ersten Philosophie als dem Projekt einer asubjektiven Phänomenologie. In der Phänomenologie im engeren Sinne stellte Patočka ebenfalls umfangreiche Untersuchungen an - die wohl interessantesten zum Problem der Leiblichkeit. Aber auch die philosophiegeschichtliche Forschung, vor allem zur griechischen Antike, lag Patočka am Herzen. Bei der Interpretation der traditionellen Konzepte der Vorsokratiker, von Sokrates, Platon, Aristoteles oder Demokrit kommt sein überaus origineller Ansatz zum Tragen. Gegen Ende seines Lebens arbeitete Patočka zur Geschichtsphilosophie. Die Geschichtlichkeit und ihr Sinn, die Geschichte Europas und des europäischen Menschen wurden zu zentralen Themen des tschechischen Philosophen. Zugleich entwickelten sie im Zusammenhang mit politischen Ereignissen, an die Patočka selbst verwickelt war, eine ungeahnte Dynamik. Posthum erlangt Patočka beträchtliche internationale Anerkennung, vor allem im frankophonen Raum. Keine geringeren als Paul Ricoeur, Jaques Derrida, Marc Richir und Renaud Barbas widmeten seiner Philosophie zahlreiche Untersuchungen.<sup>164</sup>

Józef Tischner, Schüler des polnischen Husserl-Schülers Roman

---

<sup>164</sup> Hierzu vgl. die Hinweise in der aussagekräftigen Monographie von Filip Karfík: Unendlichwerden durch Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas. Würzburg 2008. S.11.

Ingarden, beschäftigte sich mit dem intentionalen Ich Husserls (Dissertation), mit der Analyse des axiologischen Bewusstseins, der Werteproblematik und der menschlichen Existenz. Mit seinen für Ethik, Politik und Religionsphilosophie relevanten Thesen bewies Tischner philosophisches Talent und intellektuelle Unabhängigkeit. Ähnlich wie Patočka nahm er aktiv am politischen Leben teil. Er unterstützte die unabhängige Gewerkschaft Solidarität und meldete sich nach dem Untergang des Kommunismus in wichtigen Debatten zu Wort.

Die vorliegende Untersuchung versucht, beide Philosophen miteinander zu vergleichen. Im Zentrum stehen ihre philosophischen Menschenbilder. Bei Patočka geht es um den Zusammenhang zwischen Mensch, Freiheit und Geschichte. Der Schwerpunkt liegt hier auf Texten seiner späten Schaffensphase in den 70er Jahren. In ihnen entfaltet sich seine Sicht auf den Menschen als geschichtliches Wesen und auf die Geschichte als einen Prozess, in welchem Philosophie, Politik und Freiheit eine tragende und zunehmend sichtbare Rolle spielen. In dem Maße, wie der Mensch zum geschichtlichen Wesen wird, tritt er unwiderruflich in den Bereich des "Problematisch-Seins" ein. Bei Tischner hingegen nimmt das Nachdenken über den Menschen (auch und gerade in der zeitlichen und geschichtlichen Dimension) den Weg von axiologischen Fragestellungen hin zur "Philosophie des Dramas" im Spätwerk. Wer ist der Mensch? Der Schlüssel zu einem vertieften Verständnis dieses Problems liegt für Tischner in der Ich-Du-Beziehung und in der Agathologie. Hervorzuheben ist, dass sowohl Patočka als auch Tischner die Verletzbarkeit und Tragik der menschlichen Existenz klar erkennen. Den Bedrohungen, die sich hieraus ergeben, versuchen sie die Stirn zu bieten; sie verteidigen die menschliche Freiheit, da Technik und Ideologie die Herrschaft an sich gerissen haben. Und in einem weiteren Punkt, der hier metaphysisch genannt wird, laufen Patočkas und Tischners Argumentationsstränge zusammen: Beide berufen sich auf Platon. Doch während Patočka seinen Ansatz als "negativen Platonismus" bestimmt, darf Tischner als "positiver Platoniker" gelten, wenn auch dieser Platonismus durch und durch modern-originell ausfällt. Soviel zur Einführung. Beginnen wir die Analyse mit Patočka.

## I.

In der Einleitung zu seinem Buch *Platon und Europa*<sup>165</sup> beschreibt Patočka parallel die Situation Europas und die Situation des Menschen. Die Situation des Menschen, so Patočka, erfährt eine radikale Modifizierung, sobald wir sie uns bewusst machen und nicht mehr naiv hinnehmen. Der situative Charakter der menschlichen Existenz bewirkt, dass wir mit anderen Menschen zusammen und von Dingen umgeben sind. Diese Situation ist zugleich eine objektive und eine subjektiv-menschliche. Zu den situativen Gegebenheiten gehören dem tschechischen Philosophen zufolge immer auch bestimmte Elemente, die von uns und unserem Handeln unabhängig auftreten und denen wir sozusagen Widerstand leisten müssen. Da all diese irreduziblen äußeren Aspekte des situativen Geschehens unsere Akzeptanz erzwingen, hat es den Anschein, als könnten wir unsere Situation völlig objektiv beschreiben. Doch die objektiven Bestandteile machen eben nur einen Teil der Situation aus. Selbst in der Situation der Verzweiflung kann sich der Mensch noch verschieden verhalten. Daher schreibt Patočka: Die Situation "impliziert nicht nur das, was in der Gegenwart wahrgenommen werden kann oder in der Vergangenheit wahrgenommen werden konnte; vielmehr ist die Situation immer eine offene" (P. S.12). Dem ist hinzuzufügen, dass die Situation jedes Menschen zu einer allgemeinen Situation gehört, in welcher er nicht allein, sondern gemeinsam mit anderen Menschen steht.

Wie fällt Patočkas Analyse der zeitgenössischen Situation in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus, und ist sie auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch aktuell? Patočka ist überzeugt, dass der einzige Weg, unsere Situation zu überdenken, über die Objektivierung führt. Dabei kommen allerdings nicht die Methoden der modernen Wissenschaften, etwa der Physik oder Biologie, zum Einsatz. Die Objektivierung erfolgt, so Patočka, gänzlich anders, nämlich aufgrund eines "allgemeinen Gefühls für die gegenwärtige Situation und Epoche", kurz, des Selbstbewusstseins der Epoche. Was sagt uns dieses Gefühl, welchen Inhalt transportiert es? Es spricht, Patočka zufolge, vom Verlust jeglicher Stabilität, jeglicher belastbarer Fundamente. Die meisten Menschen, ja eigentlich kein Mensch weiß, was er will. Hinzu kommt die

---

<sup>165</sup> Jan Patočka: *Platon et l'Europe*. Séminaire privé d'été 1973. Üb. Erika Abrams. Paris 1983. Im Folgenden abgekürzt als P.

Überzeugung, dass man sowieso nicht handeln könne. So stellt sich in Patočkas Sicht das Grundgefühl unserer Epoche dar, das problematische Gefühl des modernen Menschen, der das Gleichgewicht verloren zu haben glaubt. Interessanter Weise lässt Patočka durchblicken, dass sich der Mensch im Grunde immer im Zustand der Verzweiflung befindet. Warum? In *Platon und Europa* heißt es: "Unser Abenteuer ist insofern zum Scheitern verurteilt, als jedes Individuum sterblich ist; alle Anstrengungen, zu leben, können den Untergang alleinfalls hinauszögern" (P. S.11). Diese allgemeine Tendenz der Welt zum Untergang ist seit jeher eine nur allzu gut bekannte, universelle Erfahrung. Und seit jeher begehren die Menschen gegen sie auf. Die griechische Philosophie beispielsweise kann als Versuch gelten, den Kampf aufzunehmen gegen Untergang und Zeit.

Die im Leben des modernen Menschen auftretenden Phänomene des gefühlten Gleichgewichtsmangels und der Untergangstendenz analysiert Patočka auf besondere Weise, nämlich im Zusammenhang mit der Geschichte und dem Erbe Europas. Europa, diese über zweitausendjährige Struktur, ist an ihr Ende gelangt. Wo liegt der Grund hierfür, bzw. in Patočkas Diktion: Wo liegt der Anfang dieser Entwicklung? Was ist der Kern dieses wirkungsmächtigen Erbes, das den historischen Realitäten voraus liegt und ihnen zugleich über einen so langen geschichtlichen Zeitraum hinweg Stabilität verleiht? Wie befähigt es die Menschheit, hohe geistige Ansprüche aufrecht zu erhalten und sich zugleich der natürlichen Situation auf der Erde anzupassen? Auf der Suche nach den Ursachen unserer aktuellen Situation müssen wir, so Patočka, unbedingt zu den Quellen, Wurzeln und Anfängen Europas vordringen. Die Analyse der Anfänge muss uns die elementaren Beziehungen offenlegen, die den Menschen an seinen Ort in der Welt binden. Die Idee des tschechischen Philosophen besagt: Betreiben wir genealogische Forschung, nicht nur um wichtige Tatsachen in der Geschichte Europas zu erklären, sondern um anhand dieser Erklärungen auch etwas begreifen zu können, was für den Menschen, den Europäer, sein Wesen und die Geschichte selbst wichtig ist. In dieser Idee drückt sich die Überzeugung aus, dass die *conditio humana* prinzipiell geschichtlich ist: Alles, was zum Menschen gehört, manifestiert sich in der Geschichte und durch die Geschichte.

Patočkas *Ketzerische Essays*<sup>166</sup> enthalten originelle und faszinierende Ansichten zum Schicksal des europäischen Menschen. Eines der gewichtigsten Themen ist die Entstehung der Geschichte aus dem Dunkel vor-geschichtlicher Zeiten: die Geburt von Geschichte, Politik und Philosophie sowie - in einem Atemzug - von Freiheit. Diese Geburt gehört in den Zusammenhang des problematischen Charakters des geschichtlichen Menschen (zum genauen Sinn dieser These s.u.) im Unterschied zur naiven Sicherheit des vor-geschichtlichen Menschen. Paul Ricoeur wies darauf hin, dass bei Patočka die Frage der vor-geschichtlichen Verfassung des Menschen aufs engste mit dem Versuch zusammenhängt, die natürliche Welt mit den Mitteln der beiden klassischen Versionen der Phänomenologie zu restituieren.<sup>167</sup> Nach Ricoeurs Ansicht beruht das Ketzerische bei Patočka, sein Bruch mit den Ansichten der Meister Husserl und Heidegger, auf einer Neudefinition der natürlichen Welt als vor-geschichtlicher Welt, wobei die Geschichtlichkeit aus dem Begriff des Problematischen heraus verstanden wird. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass die natürliche Welt - ein vieldeutiger Begriff, der beinahe im gesamten Werk Patočkas auftritt - nicht mit dem gleichzusetzen ist, was positivistischer Denkungsart als "Natur" gilt. Die natürliche Welt ist für Patočka gerade nicht die Gesamtheit der Gegenstände, die von den empirischen Wissenschaften untersucht werden.<sup>168</sup> So folgt Patočka dem Weg seines Meister Husserl, allerdings nur vorläufig und nicht bis zur letzten Konsequenz. Für Husserl ist die natürliche Welt die vor-wissenschaftliche, nicht aber die vor-geschichtliche Welt. Sie ist die Lebenswelt, die aufgrund der Objektivierung verloren gegangen ist und die es nun wiederzugewinnen gilt; zumindest sollte sich der Blick wieder auf sie richten, denn in ihr verortet sich die Aktivität des Menschen, vor

---

<sup>166</sup> Patočka: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: ders.: Pěče o duši. Bd. 3. Praha 2002. Deutsche Ausgabe: Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte. Üb. Sandra Lehmann. Mit Texten von Paul Ricoeur und Jacques Derrida sowie einem Nachwort von Hans Rainer Sepp, Berlin 2010. Im Folgenden abgekürzt als E.

<sup>167</sup> Paul Ricoeur: in: J. Patočka Essais Herétiques sur la Philosophie de l'histoire, traduit du tchèque par E. Abrams, Préface de Paul Ricoeur, Postface Roman Jakobson, Verdier, Paris 1981, S. 7-15.

<sup>168</sup> Vgl. Patočka: Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine. Dodrecht-Boston-London 1988. Darüber hinaus vgl. Ders.: Papiers phénoménologiques. Üb. E. Abrams und J. Millon. Grenoble 1995.

allem seine philosophische Aktivität. Dieses Ziel schwebte dem Schöpfer der Phänomenologie in seinem letzten großen Werk (*Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*) vor. Es liegt auf der Hand, dass die natürliche Welt bei Husserl im Zuständigkeitsbereich der theoretischen Vernunft bleibt. Aus diesem Grund konnte der Altmeister auch nicht zu den konkreten Phänomenen menschlichen Lebens, zur Arbeit, Produktion und Kreativität vordringen - eine wesentlicher Mangel des phänomenologischen Spätwerks Husserls. Mehr noch, selbst in der *Krisis* blieb Husserl außerstande, seinen Idealismus aufzugeben. Nach wie vor erklärte er das Bewusstsein zum Mittelpunkt des vorwissenschaftlichen Lebens. Philosoph und Mensch werden so auf die Sichtweisen eines interesse- und selbstlosen Subjekts reduziert. Es ist bemerkenswert, dass Patočka die Kritik seines zweiten Meisters, Martin Heideggers, an Husserls Position teilt, nämlich die *Sein und Zeit* geäußerte Überzeugung, dass der Mensch in seiner Gesamtheit und in seinen verschiedenen Aktivitäten des Erkennens, Handelns und Fühlens für die Welt offen bleibt. Die Offenheit für das Dasein in der Welt ist im Übrigen kein Phänomen, das nur für das Bewusstsein spezifisch wäre. Sie ist vielmehr jene ontologische Konstitution, die dem Bewusstsein davon, dass das Subjekt ontologisch konstituiert sei, voraus liegt. Das Phänomen der Offenheit ist genau jenes Phänomen, das uns für die Welt öffnet (Ricoeur); es darf seines geheimnisvollen Charakters nicht beraubt werden. So zeichnet sich eine Geschichtlichkeit ab, die als wesentlich zeitgebundene, jeglichem Bewusstsein vorausliegende Daseinsweise zu verstehen ist. Anders gesagt: Die Öffnung des Menschen für die Welt hängt von den Aktivitäten ab, die ihn je nach vorhandener Tradition schon immer vorgeprägt haben.

Patočka bemerkt in den *Ketzerischen Essays*, genauer im Abschnitt *Der Anfang der Geschichte*, dass in den Konzepten der beiden Phänomenologen Husserl und Heidegger ein uralter philosophischer Streit wieder auflebt: Wem - der Vernunft oder der Freiheit - gebührt der Primat bei der Konstituierung der menschlichen Natur? Damit hängt auch die Frage einer philosophischen Verwurzelung des Geschichtsbegriffs zusammen. Nach Patočkas Einschätzung erkennt Heidegger der Freiheit den Vorrang zu, und zwar deswegen, weil Heidegger die Geschichte nicht für ein Spektakel hält, das sich vor unseren Augen abspielt und zur Betrachtung einlädt, sondern für die

verantwortungsvolle Verwirklichung jener Beziehung, welche der Mensch ist. Kurz: Geschichte ist nicht Betrachtung, sondern Verantwortung. Obgleich der tschechische Philosoph dem Autor von *Sein und Zeit* vieles verdankt, unterstreicht er doch seine Autonomie ihm gegenüber. Für Patočka versetzt nämlich der Verlust jeglicher Sicherheit den freien Menschen in eine Situation, in welcher er Neues entdeckt. Eben dies bezeichnet Patočka als das Problematische an der Geschichte als Abfolge der Zeitalter. Die natürliche Welt ist hier nicht, wie bei Husserl, eine vor-wissenschaftliche, sondern eine vor-geschichtliche, vor-problematische. So stehen wir vor der Aufgabe, die Bedingungen und den Stil des vor-geschichtlichen Lebens zu analysieren und uns anschließend der Geburt der Geschichte und des geschichtlichen Menschen zuzuwenden. Dies ist auch der Moment, da die Freiheit geboren wird - und mit ihr neue Möglichkeiten menschlicher Existenz, die sich nicht nur auf die Wahrnehmung der Welt und ihres Inventars, sondern auch und gerade auf das menschliche Handeln beziehen.

Wie ist die vor-geschichtliche Welt beschaffen? Welchen Sinn hat das Leben des vor-geschichtlichen Menschen? Nach Patočka der Sinn liegt „ in der Erhaltung des Lebensstils des vor-geschichtlichen Menschen, des Menschen, dessen Leben einen gegebenen und vorgeschriebenen, durch Annahme, Weitergabe, Erhaltung und Sicherung des Lebens definieren Sinn hat" (E. S.48). Hier lebt der Mensch nur um des Lebens willen. Der Sinn dieses Lebens erschöpft sich im ununterbrochenen Rhythmus ewiger Wiederkehr, im Zyklus der Entgegennahme, des Erhalts und der Weitergabe des Lebens innerhalb eines stabilen Rahmens. Eine solche unproblematische Welt ist freilich keine Welt ohne Narration. Doch die Narration dient eben der Aufrechterhaltung dieses Lebensstils, indem sie seine Gültigkeit und Dauer bestätigt. Die vor-geschichtliche Welt ist nicht frei von Göttern und vom Sacrum, von Kulturn und Ritualen. Doch die grundsätzliche Vision einer solchen Welt setzt die Trennung der beiden Bereiche voraus: einerseits den der unsterblichen Götter, andererseits jenen, den diese Götter den mit Sterblichkeit geschlagenen Menschen zuerkannt haben. Wenn die vor-geschichtlichen Menschen ihre Sterblichkeit akzeptieren und sozusagen eine Kohabitation mit den Göttern führen, so ermöglichen sie - der Interpretation des tschechischen Philosophen zufolge - den dramatischen Schnitt zwischen der Unsterblichkeit der Götter und unserer menschlichen Sterblichkeit. Hat sich der vor-geschichtliche Mensch seine eigene Sterblichkeit einmal vor

Augen geführt, so schützt ihn dieses Bewusstsein in gewissem Ausmaß vor der Verzweiflung, in die er, seiner Sterblichkeit halber, leichthin verfallen könnte.

Die vor-geschichtliche Welt ist also ein Prozess des Ergreifens und Einschließens der ewigen Wiederkehr im festen Rahmen eines ruhig verlaufenden Zyklus. Diesen interessanten Analysen lässt Patočka weitere folgen, die auf Hannah Arendts Ansichten zur Rolle der Arbeit und der Geschichtslosigkeit des arbeitenden Menschen rekurrieren. Der tschechische Philosoph folgt Arendts Argumenten, aber - ähnlich wie im Falle Husserls und Heideggers - nur bis zu einem gewissen Punkt. So übernimmt Patočka aus Arendts *The Human Condition* die drei Fundamentalbegriffe der Arbeit, des Herstellens und des Handelns, aber nur, um sie sogleich durch seine eigene Konzeption von den drei Bewegungen des menschlichen Lebens bzw. der menschlichen Existenz zu ersetzen. Patočka schreibt in seinen *Bemerkungen zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens*: "Ein roter Faden, der es gestattet, den Charakter unserer Begegnungen in der Welt zu bestimmen, scheint sich aus daraus abzuleiten, dass der Antriebsmotor dieser Begegnungen die *Bewegung* ist - unsere eigene Bewegung innerhalb der Welt und innerhalb all dessen, was in ihr zum Vorschein kommen kann".<sup>169</sup> Der Bewegungsbegriff vermag viele heterogene Erfahrungen, die wir in der Welt machen, zusammenzuführen. Er gestattet es, die Art und Weise, wie sich der Mensch in der Welt verwurzelt, zu beschreiben. Diesen Weg nimmt Patočka, überzeugt, dass die Synthese verschiedener Erfahrungen ihr Fundament nicht im transzendentalen Ich, sondern in der "leiblichen Subjektivität" besitzt.<sup>170</sup> Darin liegt Kritik am idealistischen Charakter der Husserlschen Phänomenologie. In den späten 60er und frühen 70er Jahren erarbeitet Patočka eine eigene Version der Phänomenologie, die er als asubjektive Phänomenologie bezeichnet.<sup>171</sup> Ihr liegt nicht die Erfahrung oder der Akt des Denkens, welches der Welt begegnet,

---

<sup>169</sup> Patočka: *Le monde naturel*. S.5.

<sup>170</sup> Patočka: *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*. In: *Papier phénoménologiques*. 17 f.

<sup>171</sup> Karel Novotný: *Einführung. Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit*. In: Patočka: *Vom Erscheinen als solchen. Texte aus dem Nachlass*. Hg. Helga Blaschek-Hahn und Karel Novotný. Freiburg-München 2000. 12 f.

zugrunde, sondern die Erfahrung des subjekthaften eigenen Leibs. Der Leib kann sich nicht vollends in Denkbewegungen auflösen. Die Erfahrungssynthese stützt sich gerade deswegen auf die Erfahrung des subjekthaften Leibs, weil der Leib sich selbst in Bewegung zu versetzen vermag.

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass der tschechische Philosoph drei Arten der Bewegung im menschlichen Leben unterscheidet. Jede hat ihre eigene Form, ihren eigenen Sinn und ihre eigene Zeitlichkeit: die Bewegungen der Akzeptanz, der Verteidigung und der Wahrheit. In größter Verallgemeinerung lässt sich sagen: Die Bewegung der Akzeptanz bedeutet, dass der Mensch akzeptiert und in die Welt hineingeführt werden will. Die Bewegung der Verteidigung, zu welcher auch die Arbeitsökonomie gehört, ist eng mit der Bewegung der Akzeptanz korreliert. Sobald wir zu Gliedern in der Kette der Akzeptanz werden, sind wir *eo ipso* bereits potentielle Teilnehmer des Arbeitsprozesses. Der Horizont des arbeitenden Menschen wird einerseits vom Reproduktionszyklus (Erneuerung des Lebens), andererseits durch die Herstellung und Konsumierung von Arbeitsprodukten eingrenzend vorgegeben. Im Übrigen ist die Arbeit laut Patočka prinzipiell doppeldeutig. Einerseits wählen wir sie nicht aus freien Stücken, sondern akzeptieren sie gezwungenermaßen, denn sie ist - wie man ohne Übertreibung sagen darf - von Natur aus eine schwere Last. Andererseits können die Menschen durch Arbeit ihre Beschwerden lindern und ihr Leben erleichtern. Die Erleichterung, so der tschechische Philosoph, kennt viele Modalitäten: von der einfachen Arbeitspause und dem vorübergehenden Vergessen bis in den Bereich ekstatischer, ja orgiastischer Erlebnisse. Doch keine dieser Modalitäten reicht über die Grenzen der vor-geschichtlichen Existenz hinaus.

Die dritte Fundamentalbewegung der menschlichen Existenz ist die der Wahrheit. Auch sie tritt bereits in der natürlichen, vor-geschichtlichen Welt auf, wo sie allerdings den Bewegungen der Akzeptanz und der Verteidigung inhaltlich untergeordnet bleibt. Die Bewegung der Wahrheit bezeugt hier den Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, zwischen dem Empirischen und dem Göttlichen. Innerhalb des Göttlichen begründet sie allerdings die neue Macht der Offenheit, eine Macht, die den Menschen für Neues öffnet. Dies geschieht nun bereits in der Situation der problematischen Existenz. Die Macht der Offenheit wird als solche erkannt. Genau hier

befindet sich jener Moment im Leben, da das Leben nicht mehr um seiner selbst willen ge- und erlebt wird, sondern neue Lebensmöglichkeiten sich eröffnen: ein veritabler Bruch, dem eine völlig neue Qualität nachfolgt, wie Patočka schreibt: "Hier also, wo das Leben nicht mehr bloss dem Leben gilt, sondern wo es sich der Möglichkeit öffnet, Leben für etwas anderes zu sein, liegt die Zäsur, die keine nur quantitative ist" (E. S. 57/58). Hier lässt sich der tschechische Philosoph wieder ein Stück weit von den Analysen Hannah Arendts leiten. Die Autorin von *Human Condition* hat in ihrem Nachdenken über Arbeit und Herstellen den erwähnten Bruch bemerkt. Arbeit steht prinzipiell dem politischen Leben gegenüber. Politisches Leben bedeutet, dass im öffentlichen Raum ein Wille zur Kontinuität besteht. Diese Kontinuität wiederum entstammt der freien menschlichen Aktivität und wird von dieser aufrecht erhalten. Dem fügt Patočka hinzu: die neue Möglichkeit besteht nun in der "gegenseitigen Anerkennung Gleicher und Freier, in einer Anerkennung, die ständig vollzogen werden muss, in der die Aktivität nicht den Charakter erzwungener Mühe hat, wie im Falle der Arbeit, sondern eine Manifestation der Vortrefflichkeit ist, ein Ausdruck dessen, was der Mensch im Wettbewerb mit ihm grundsätzlich Gleichen sein kann" (E. S. 58). Man könnte sagen, dass die Befreiung vom bloßen Aufbrauchen eigener Ressourcen die Grundlage für das Neue schafft: für ein freies, selbstbestimmtes Leben. Es liegt auf der Hand, dass sich ein solches Leben wesentlich vom Leben in der Bewegung der Akzeptanz unterscheidet.

Initiiert durch die Problematisierung des Lebens, richtet sich das politische Leben sogleich auf die Zukunft. Patočka als Pessimist fügt dieser Beobachtung einen dramatischen Akzent hinzu: Ein solches Leben bedeutet permanente Entwurzelung und Grundlosigkeit. So " das Leben steht hier nicht auf der festen Grundlage der Unverbrüchlichkeit des Generationszusammenhangs, es lehnt nicht gegen ein dunkles Land, sondern es hat die Dunkelheit , das heisst aber die Endlichkeit und stätige Gefährdung des Lebens, stets *vor sich*" (E. S. 59.). Und nur, indem sich das Leben mit der Bedrohung abfindet, kann es angstfrei mit ihr umgehen. Das freie Leben vermag sich zu entwickeln, weil die Freiheit "in ihrer eigentlichsten Form die Freiheit von Menschen ist, die sich nicht bedroht fühlen" (ebd.). Das Ziel des problematischen Menschen ist ein freies Leben, ein Leben ohne eingrenzende Flankierungen. Der Mensch wird problematisch, sobald er sich nicht mehr mit dem Sinn des bislang

geführten Lebens identifiziert. Er beginnt, auf völlig neue Weise wahrzunehmen und zu handeln: "Das ungeschützte Leben, das Leben des Aufschwungs und der Initiative, kennt keine Pause und Erleichterung, es ist nicht nur ein Leben mit anderen Zielen (...) - es *ist* anders, und zwar darin, dass es sich selbst die Möglichkeit eröffnet hat, für die es sich hingibt. Und zugleich *sieht* es diese seine Befreiung, es sieht die Abhängigkeit des einen und die erhöhende Freiheit des anderen, sieht, was das Leben ist und sein kann. Ohne sich zum Übermenschlichen erhoben zu haben, wird es das freie menschliche Leben. Das bedeutet aber: Es ist das Leben auf jener Grenze, die es zu einer Begegnung mit dem Seiendem macht, das Leben auf der Grenze all dessen, was ist, wobei dieses Ganze ständig fordernd präsent ist, weil hier unweigerlich etwas anderes als einzelne Dinge, Interessen, Realitäten auftaucht" (E. S. 59/60).

Diese Erneuerung des Sinns des Lebens enthält einen Keim nicht nur der Politik, sondern auch der Philosophie und der Geschichtlichkeit, somit aller drei Elemente, die die fundamentale Dimension des europäischen Begriffs der Menschlichkeit vorgeben. Patočka unterstreicht, dass "Philosophie und Denken durch ihr bloßes Auftauchen Geschichte schreiben und einen allgemeinen Bruch im allgemeinen Lauf der menschlichen Dinge verursachen. Mit dem Entstehen von Politik und Philosophie, die, eng miteinander verbunden, die Freiheit manifestieren, wird der Mensch zum geschichtlichen Wesen im eigentlichen Sinne dieses Wortes".<sup>172</sup> Wie wir seit Platon und Aristoteles wissen, lässt die Politik eine Ordnung entstehen, die sich anders als die Ordnung des Managements nicht vorrangig mit wirtschaftlichen Prozessen und den Zielsetzungen des arbeitenden Menschen beschäftigt. Um es ein wenig vereinfachend zu sagen: Das Ziel der Politik ist ein Leben für die Freiheit, nicht aber ein Leben um des Überlebens oder gar des Wohlstands willen. Allerdings lässt sich auch trefflich fragen, ob der tschechische Philosoph, der ja die Idealisierung des Bewusstseins ausdrücklich ablehnt, hier nicht die Politik, deren Begriff er aus den Interpretationen der griechischen Philosophen gewonnen hat, idealisiert? Wie auch immer dies zu bewerten ist, eines steht fest: Der politische Mensch ist für Patočka zugleich ein historischer Mensch, und zwar in dem Maße, wie die Geschichte im öffentlichen

---

<sup>172</sup> Patočka: La crise du sens. Bd. 1: Comte, Masaryk, Husserl. Deux études sur Masaryk.

Raum Zeugnis ablegt von der Verwirklichung der Freiheit. Dabei kann sich dieser Raum überhaupt erst *durch* die Freiheit und *für* verschiedene Arten von Freiheit auftun. So zeichnet sich ein gemeinsames Schicksal der Geschichte und der menschlichen Freiheit ab, eine Verbindung, die Patočka in seiner Darstellung des Anfangs der Geschichte immer wieder hervorhebt. Die Geschichte beginnt seiner Meinung nach dort, wo das Leben zu Freiheit und Ganzheit gelangt, wo auf bewusste Weise ein Raum für freies Leben aufgebaut wird - ein Leben, dessen Sinn nicht auf die gewöhnliche Akzeptanz des Bestehenden reduziert werden kann.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, wie eng der europäische Mensch und die Geschichtlichkeit miteinander verbunden sind - und zwar bereits zu Anfang der Geschichte. Der "Geist der freien Sinnverleihung", der das einfach akzeptierte Leben mitsamt seiner Sicherheit erschüttert, befindet sich hier an der Quelle neuer Lebensmöglichkeiten. Zugleich bleibt er selbst den Erschütterungen ausgesetzt. In seinem Aufsatz *Das Schema der Geschichte* bemerkt der tschechische Philosoph: "Die Philosophie wird zweifellos bereits zur Stunde ihrer Geburt eine neue Möglichkeit des Menschen. Eine Möglichkeit, die in Mythos und Poesie nicht enthalten ist, ja nicht einmal offenbart wird. Sie ergibt sich auch nicht aus technischem Können. Diese Möglichkeit bringt dem Menschen Freiheit gegenüber dem Sein - anstelle der Geworfenheit und der vollständigen Unterordnung, die bisher sein Schicksal ausmachten. (...) Die Geschichte wird dadurch zur Bühne eines erschütternden Kampfes des Menschen um seine eigene Authentizität."<sup>173</sup>

So erhebt sich die Frage: Welche Idee der Freiheit schwebt Patočka vor? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, auch nicht im Rückgriff auf philosophische Traditionen oder einzelne historische Freiheitsdefinitionen. Wollte man dennoch einen Versuch unternehmen, diese schwierige Frage zu beantworten, so müsste man zunächst feststellen, das Patočka die Freiheit weder als *liberum arbitrium* noch als die Möglichkeit versteht, das umzusetzen, was die Pflicht diktiert. Freiheit bedeutet für ihn in erster Linie - um es mit Heidegger zu sagen - "das Sein sein zu lassen", und zwar so, wie es ist. Mit diesem Freiheitsverständnis verbindet sich eine Grundeinstellung: Das Sein darf

---

<sup>173</sup> Patočka: *Le schéma de l'histoire* (1976). In: *L'Europe et après l'Europe*. Üb. Erika Abrams. Paris 2007. 14 f.

nicht "naturalisiert" werden, das heißt: Das Sein will verstanden werden, allerdings - wie Patočka unterstreicht - erst nachdem das, was man ursprünglich, in der Situation naiver Augenfälligkeit, für Sein gehalten hatte, gründlich erschüttert worden ist.

Im Freiheitsdenken des tschechischen Philosophen treffen sich mehrer Linien seines Denkens. Drei von ihnen sind besonders deutlich sichtbar: die phänomenologische, die metaphysische und die geschichtliche. In der Phänomenologie entdeckt Patočka den Freiheitsgedanken interessanterweise bei der Analyse von *epoché* und Reduktion: "*Epoché* bedeutet die absolute Freiheit des Nachdenkens gegenüber jeglichem Inhalt, mit dem es sich verbindet und für den es sich engagiert", und weiter an anderer Stelle: "Die Freiheit des Akts der *epoché* beruht darauf, dass sie keine These enthält und, mehr noch, aus der Abwesenheit von Thesen ihre einzige These ableitet. Die *epoché* macht nämlich die Freiheit des Denkens als solche, die Unabhängigkeit des Denkens von jeglichem Inhalt, jeglichem Gegebenem und jeglicher 'Voraussetzung' zu ihrer These."<sup>174</sup> *Epoché* und Reduktion ermöglichen also das Vordringen zur subjektiven Erfahrung einer endlichen Freiheit, die als Existenz und Bewegung der Wahrheit in der Welt gedacht wird.

Die metaphysische Linie, die sich sowohl mit der phänomenologischen als auch mit der geschichtlichen verbindet, zieht sich durch Texte aus verschiedenen Schaffensperioden Patočkas. Eine besonders aussagekräftige Analyse enthält die aus den frühen 50er Jahren stammende Arbeit zum *Negativen Platonismus*<sup>175</sup>, zu der übrigens äußerst anregende Kommentare verfasst wurden.<sup>176</sup> In diesem Text erwägt Patočka die Frage des Endes der Metaphysik und des Heraustretens aus ihr. Anders als die logischen Positivisten will aber Patočka die Metaphysik nicht einfach abtun, sondern in einem geradezu Hegelschen Sinne *aufheben*, dh. sowohl bewahren als auch überwinden.

---

<sup>174</sup> Patočka: *Epoché et reduction*. In: Ders.: *Papier phénoménologiques*. 163, 188.

<sup>175</sup> Patočka: *Negativní platonismus*. Praha 2007. Zitiert nach: Ders.: *Le platonisme négatif*. In: Ders.: *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Üb. Erika Abrams. Grenoble 1990. 53-98. Im Folgenden abgekürzt als NP.

<sup>176</sup> Renaud Barbaras widmet dieser Arbeit in zweien seiner Bücher viel Aufmerksamkeit. Vgl. Ders.: *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou 2007. 8 ff. Wichtige Analysen zu Patočkas Freiheitsverständnis, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, befinden sich in Ders.: *Introduction à la phénoménologie de la vie*. Paris 2008. 267 ff.

Bewahren möchte er allerdings, wie er sagt, eine "bereinigte" Form der Metaphysik. Folgt man dieser Denkbewegung, steht man alsbald vor der Frage: Ist jegliche Erfahrung, die als Grundlage für Bedeutung und Wahrheit dient, eine äußere Erfahrung, somit eine Erfahrung, die wir *haben*? Diese Frage beantwortet Patočka negativ. Neben der Erfahrung, die wir *haben*, existiert nämlich die Erfahrung, die wir *sind*. Und diese ist als Freiheit bestimmbar. Patočka schreibt: "Diese Erfahrung unterscheidet sich von der sinnlichen Erfahrung durch die besondere Eigenschaft, sich nicht auf Tatsachen und Gegenstände zu beziehen, die in verschiedenen Perspektiven aufgefasst werden können und einer Vielzahl von Beobachtern zugänglich sind. Sie ist nicht die Erfahrung eines Dinges, dem man sich immer wieder von neuem zuwenden kann und das immer wieder im Kontext anderer Dinge auftaucht. Nichtsdestoweniger hat die Freiheit mit Erfahrung zu tun. Engagiert sich die Freiheit für eine Erfahrung, so macht sie die Erfahrung eines Risikos. Entweder sie übernimmt die Verantwortung für das Risiko, oder sie entzieht sich ihm. Die Freiheit ist keine passive Erfahrung, die uns von außen, aus der Welt der Sinnesdinge aufgezwängt wird; sie ist keine Erfahrung, die, wenn wir sie haben, auch uns hat." (NP 79). In der Freiheitserfahrung begegnen wir also keinen Gegenständen, sondern sind uns selbst ausgeliefert, genauer: In der Erfahrung, die wir sind, dh. in der Freiheit, enthüllt sich uns eine Dimension der Subjektivität, die tiefer reicht als jeder Erkenntnisakt. Dabei eröffnet sich etwas, was über jegliche gegenständliche Erfahrung hinausgeht. Letztlich beschreibt Patočka die Freiheitserfahrung als "Erfahrung der Unzufriedenheit mit dem Gegebenen und Sinnfälligen. Je stärker diese Erfahrung wird, um so mehr lässt sie uns verstehen, dass das sinnlich Gegebene weder alles noch das für das Sein Entscheidende ist" (NP 79). Hier wird sichtbar, welche große Bedeutung der "negativen" Erfahrung zukommt. Die Erfahrung der Unzufriedenheit mit der Zufälligkeit und Nichtigkeit des Seins bedeutet die Erfahrung der Freiheit als "Erfahrung von Transzendenz" (NP 80). So haben wir einerseits die Enttäuschung durch das Sein, andererseits aber die Überwindung und Transzendierung dieser Enttäuschung.

Die phänomenologische Linie überschneidet sich hier mit der metaphysischen. Renaud Barabaras unterstreicht zu Recht, dass die im *Negativen Platonismus* beschriebene Freiheit als Neuformulierung der phänomenologischen *epoché* und all dessen, was ihr zugrunde liegt,

interpretiert werden kann. "Man könnte sagen, dass Patočkas Ansatz auf einer Umkehrung des Problems beruht: Er verleiht der Erfahrung größere Bedeutung, um die *epoché* effektiver zu gestalten. Im Ergebnis dessen sind wir fähig, die natürliche Einstellung hinter uns zu lassen und uns nicht mit dem Gewöhnlich-Gegebenen zufrieden zu geben; mit einem Wort: wir werden freiheitsfähig. (...) Aus diesem Grund stellt Patočka die Freiheitserfahrung in den Vordergrund. Da wir tatsächlich fähig sind, über das Gegebene hinauszugehen und ein Leben zu führen, das uns nicht zufriedenstellt (*insatisfaisant*), muss angenommen werden, dass diese Erfahrung einen anderen Sinn besitzt: Sie ist kein passives Aufnehmen mehr, sondern die Erfahrung der Negativität. Die Erfahrung, die wir sind, somit die Fähigkeit, sich vom vis-à-vis Gegebenen zu loszureißen, führt bei Patočka zu einem umfassenderen Begriff des natürlichen Lebens, der zugleich die Möglichkeit enthält, über dieses Leben hinauszugehen. So schreibt Patočka die *epoché* in die Dimension unseres natürlichen Lebens ein und überschreitet *eo ipso* die Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Transzendentalen."<sup>177</sup> Dem ist hinzuzufügen, dass sich die Erfahrung der Unzufriedenheit mit dem Gegebenen auch auf das bezieht, was wir selbst sind. Freiheit bedeutet die Aktivierung einer Negativität, von der auch die Subjektivität selbst erfasst wird. Die Subjektivität kann von nun an nicht mehr als eine positive, ihr selbst Gegebene verstanden werden. Vielmehr muss sie als aktives Transzendieren gelten.

Warum hat Patočka seine Analysen als "negativen Platonismus" überschrieben? Was bleibt bei ihm vom Platonismus? Nun - nicht etwa das, was sich auf die Ideen als ewige Muster der Dinge bezieht, sondern eher den Begriff des *chorismos* (Trennung, Separation). Patočka ist es um die Transzendenz zu tun. Diese schafft Trennung und distanziert sich von unserer Welt, vom Gegebenen. "Das Geheimnis des *chorismos* ist identisch mit der Freiheitserfahrung: der Erfahrung des Sich-Distanzierens von den realen Dingen; der Erfahrung eines Sinnbezugs, der von allem Objektiven und Sensuellen unabhängig ist; der Erfahrung, welche durch die Umkehrung der ursprünglichen, 'natürlichen' Orientierung des Lebens zugänglich wird; der Erfahrung der Wiedergeburt, der 'zweiten Geburt', die für das geistige Leben als Ganzes prägend ist und die dem religiösen Menschen, dem Künstler und

---

<sup>177</sup> Renauld Barbaras: Introduction. S. 270.

mindestens ebenso dem Philosophen offensteht" (NP 88). Der Platonismus ist hier also negativ gefasst. Die Freiheit ist hier nicht als Weg zu wie auch immer beschaffenem positivem Seiendem, etwa zu den Ideen, zu verstehen. Der Sinn der Ideen ist bei Patočka vielmehr, wie Barbaras festhält, "nicht der Sinn des Seienden, sondern der Anrufung".<sup>178</sup> Die Anrufung ermöglicht es uns, die Dinge völlig neu zu sehen und uns selbst zu wandeln. "Eben dies macht den Menschen zum 'historischen' Menschen", sagt Patočka (NP 88). Und hier treffen sich auch die metaphysische und die historische Linie des Freiheitsdenkens. Für Patočka ist die Freiheit eng verbunden mit der menschlichen Existenz und mit deren Bewegung. Daher muss das Wesen des Menschen prinzipiell in der "Erschütterung" der naiven Sicherheit, ja, man könnte sagen: jeglicher Sicherheit aufgespürt werden. Außerstande, sich von den problematischen Aspekten seiner Existenz zu befreien, entdeckt der Mensch in eben diesen problematischen Aspekten seine Freiheit. Der Sinn des Menschseins kann daher nicht in etwas Bestimmtem, Determiniertem und Unwandelbarem bestehen, sondern bleibt als solcher problematisch. Er besteht in einem Leben ohne schützende Flankierung - in einer prinzipiell offenen, zeitgebundenen und geschichtlichen Existenz.

Patočkas Nachdenken über das menschliche Handeln tritt damit in eine tragische und heroische Dimension ein. Erwähnen wir zwei Aspekte dieser Dimension: den Aspekt der Freiheit als solcher und den Aspekt der Geschichte. Der Freiheitsaspekt tritt bei Patočka in dem Maße hervor, wie sich sein Denken radikalisiert. Der Autor von *Platon und Europa* bezieht sich in seiner Analyse des Freiheitsbegriffs auf wichtige, wengleich extreme Haltungen des Menschen. In Opferbereitschaft und Heroismus erkennt Patočka die authentischste Form der Beziehung des Menschen zu sich selbst und zur Welt. So verstanden, wird das Opfer zur radikalsten Erfüllung der Menschlichkeit eines jeden Menschen. Anders gesagt: In der Bewegung, die bis zum Ende des sukzessive immer weiter entdeckten Seins führt, sieht der Mensch, wie sich ihm im freiwilligen Opferakt des Opfers seine eigene Menschlichkeit eröffnet. Hier erhält er Einblick in die reinste Form von Freiheit. Die Bewegung des Transzendierens, die negative Bewegung der Freiheit als Verwirklichung der Fähigkeit, sich zu distanzieren und gerade in einer

---

<sup>178</sup> Barbaras: Introduction. S. 273.

von Ideologien und Technik dominierten Welt den vorgegebenen Sinn zu problematisieren, führt, so Patočka, zu "etwas Höherem, als es der Mensch ist, zu etwas Transzendente[m], mit dem die menschliche Existenz unauflösbar verbunden ist und ohne das eine wesentliche Strömung des historischen Lebens versiegt" (PN 96f.) Der Mensch ist in seiner Menschlichkeit dazu aufgerufen, seine eigene Freiheit im Namen von etwas, was "vor ihm liegt" und zugleich "höher ist", auf die Probe zu stellen. Diese Anrufung richtet sich an den freien Menschen, dessen Möglichkeiten über das Gegebene hinausreichen. In dieser Bewegung - dies sei nochmals unterstrichen - wird nichts Positives, Ideelles oder Mustergültiges erreicht, kein Ziel umgesetzt. Das einzig "Positive", wenn dieser Begriff hier überhaupt angebracht ist, besteht in einer gewissen geistigen Qualität, in einem bislang unerreichten Niveau der Menschlichkeit. Es geht, so Patočka, "um die Existenz, um die intimste Art und Weise, wie der Mensch zu seinem eigenen Wesen in Beziehung tritt, indem er sich entweder dieses Wesens begibt oder aber für es Verantwortung übernimmt. Eben dieser Bezug erfährt Schutz und Unterstützung durch das Opfer."<sup>179</sup>

So erhebt sich die Frage, ob das radikale Denken des tschechischen Philosophen nicht gefährlich nahe an die nihilistische Faszination für die absolute Befreiung von Sinn herankommt. Steht Patočka nicht kurz davor, sich von Tod und Nichtigkeit faszinieren zu lassen? Diese Frage kann, so meine ich, verschieden beantwortet werden. Zunächst geht es Patočka keineswegs darum, sich der Faszination des Nichts zu unterwerfen, dh. jener Macht zu gehorchen, die jeglichen gegebenen Sinn zerstört. Vielmehr will er die Negativität des Lebens wieder in das menschliche Leben hineinragen. Wenn nämlich das menschliche Leben den Horizont des Todes und der Konfrontation mit den eigenen radikalen Möglichkeiten aufgibt, so ist es zwar nicht gänzlich tot, aber es bleibt doch unvollständig. Der heroische bzw. opferbereite Mensch Patočkas ist auch keine neue Version des *Übermenschen* - im Gegenteil. Der heroische Mensch, der die Konfrontation mit seiner Verletzlichkeit und Endlichkeit wagt, übernimmt die Verantwortung für seine schwierige Freiheit (um den Titel des Buches von Emmanuel Lévinas zu zitieren) einschließlich all dessen, was in dieser Freiheit ungelöst,

---

<sup>179</sup> Patočka: Séminaire sur l'ère technique. In: Ders.: Liberté et sacrifice. Écrits politiques. Üb. Erika Abrams. Grenoble 1990. S. 319.

beunruhigend und tragisch bleibt.

So gelangen wir zum Aspekt der Geschichte in Patočkas Erwägungen zu Tragik und Opfer. In seinen *Ketzerischen Essays* betont er, Heraklit folgend, die fundamentale Rolle von Streit und Kampf als Grundlage der "Sinnggebung" der europäischen Geisteskultur. *Polemos pater tōn pantōn*, heißt es bei Heraklit: Der Krieg (*polemos*) ist der Vater aller Dinge, auch und insbesondere der "gemeinschaftlichen" Dinge. Aus Streit und Kampf erwachsen sowohl die *polis* als auch die Philosophie und das geschichtliche Prinzip. So ist Heraklit in den Augen des tschechischen Philosophen nicht mehr der dunkle Philosoph wilder Existenz, als der er vielen gilt. Vielmehr hat Heraklit als erster die Entstehung jeglicher Bindung und jeglicher Geschichte durchdacht, und zwar ausgehend von der radikalsten und extremsten Erschütterung, die denkbar ist. Heraklit hat das wahre Prinzip der Geschichte verstanden: Der Krieg ist ein göttliches Gesetz, das alle menschlichen Angelegenheiten ordnet.

Angewandt auf die Geschichte, besagt dieses Prinzip, dass das Leben nicht aus der Sicht des Tages, dh. des Friedens und des Alltags, somit des beherrschten und akzeptierten Lebens, zu betrachten ist, sondern aus der Sicht der Nacht, von seiner dunklen Seite. Hier taucht nun eine Schwierigkeit auf. Bestand zuvor bei Husserl die Gefahr darin, dass das Denken in Idealismus verfällt, so besteht die Gefahr hier in den Verlockungen des Nihilismus. Patočka ist dieser Gefahr klar eingedenk. In seinen Analysen stellt er fest, dass das, was im Leben des problematischen Menschen zuvorderst Erschütterungen ausgesetzt ist, eben die Gesamtheit jener Sinnbezüge ist, die der vor-geschichtliche Mensch aufgebaut hat; hinzu kommt der Sinnbezug, den das Christentum entwickelte. Mehr noch, der Verlust der vor-geschichtlichen Sicherheit geht soweit, dass heute jegliche Sinnbezüge Erschütterungen ausgesetzt sind. Ein paradigmatisches Beispiel hierfür sind die Erfahrungen der beiden Weltkriege, insbesondere des ersten, den Patočka für das entscheidende und prägende geschichtliche Ereignis des 20. Jahrhunderts hält. Dieser Krieg hat gezeigt, wie ein Prozess der Weltveränderung sozusagen im Laboratorium durchgeführt werden kann. Dabei ist der Mensch nicht handelndes Subjekt, sondern höchstens Vermittler zuvor angesammelter Kräfte. So sucht Patočka in den Fronterfahrungen Ernst Jüngers und Teilhard de Chardins nach dem Wesen von Geschichte und Freiheit. Die Fronterfahrung ist nicht einfach ein psychisches Trauma, sondern eine Erschütterung, dh. eine

tiefreichende Modifizierung der menschlichen Existenz. Von dieser Erschütterung wird der Mensch für immer gezeichnet sein. In der Interpretation des tschechischen Philosophen handelt es sich um eine Grenzerfahrung: "Die grosse, die tiefe Erfahrung der Front und ihrer Feuerlinie beruht jedoch darauf, dass sie die *Nacht* in ihrer Dringlichkeit und Unabweisbarkeit beschwört" (E. S. 152). Patočka fügt hinzu, dass es sich hierbei um eine "absolute Erfahrung" handelt. Wer sie macht, wird von "völliger Freiheit" überrascht. Alle Interessenslagen des friedlichen Alltags werden überschritten. Das "Opfer derer, die geopfert wurden", verliert seine relative Bedeutung. Es führt zu nichts Positivem, zu keinem Fortschritt und zu keinen neuen Möglichkeiten mehr. Das Opfer hat seine „Bedeutung allein *in sich selbst*" (ebd.).

So funktioniert der Mechanismus der reinen und radikalen Erschütterung von Sinnbezügen. In der Erfahrung absoluter Freiheit, in der Bewegung der Freiheit dringt der Mensch zu etwas vor, was kein Mittel ist, was zu nichts Weiterem führt. Hier ist die völlige Freiheit erreicht, der Gipfel der Negativität, der Gipfel der ureigenen Möglichkeit des Menschen: der Transzendenz über alles Gegebene hinaus. Und dieser Gipfel menschlicher Möglichkeit ist paradoxer Weise in der Erfahrung des Krieges zu finden, genauer: in der Selbstablehnung. Patočka schreibt: "Alle Alltäglichkeit, alle Bilder eines zukünftigen Lebens verblassen vor dem einfachen Gipfel, den der Mensch hier erreicht" (E. S. 153). Hier eröffnet sich eine unergründliche Dimension. Wie der tschechische Philosoph feststellt, "die tiefste Entdeckung der Front ist also dieses Hineingehaltensein des Lebens in Nacht, Kampf und Tod; die Unmöglichkeit, diesen Posten aus dem Leben zu tilgen, der aus der Perspektive des Lebens als blosser Nichtexistenz erscheint; die Verwandlung des Lebenssinns, der hier an das Nichts stösst (*škobrtne o nic*)" (E. S. 153/154). An diesem Ort spielt sich für Patočka das wahre Drama der Freiheit ab. Die Freiheit beginnt nicht *post festum*, nach dem Ende des Kampfes, sondern hat ihren Ort im Kampf selbst.

Der Nihilismus, jene "Verwandlung des Lebenssinns, der hier an das Nichts stösst", kommt hier gefährlich nahe. Patočka sieht einen Ausweg im Begriff des Problematischen. Paul Ricoeur bemerkt zu Recht, dass bei Patočka der "Sinnverlust" nicht mit "Sinnlosigkeit" (*non-sens*) gleichgesetzt werden darf. Vielmehr eröffnet der Sinnverlust den Zugang zu einer neuen, im Suchen selbst aufzufindenden Qualität von Sinn. Hier ist nun Platz für Heroismus und Humanismus. Es geht

darum, den im Problematischen verborgenen Sinn aufzuspüren, der uns den Mut verleiht, in der Atmosphäre des Problematischen zu leben. Führen wir zwei Beispiele an, die Patočka selbst verwendet. Zunächst ist da, eng mit der Kriegserfahrung verbunden, die "Solidarität der Erschütterten" (Tch. *solidarita otřesených*) als ein Weg, den tiefen Schock des Krieges zu überwinden und neue Existenzmöglichkeiten ausfindig zu machen. Die Solidarität der Erschütterten entsteht aus Verfolgung und Verunsicherung. Sie ist die Solidarität derer, die das Leben und den Tod kennengelernt haben - und damit auch die Geschichte. Sie wissen genau, dass der Tag, ihr Leben und ihr Frieden ein Ende haben. Die Solidarität der Erschütterten vermag sich den kriegsverlängernden Mobilmachungstechniken entgegenzustellen. Dabei werden jedoch keine positiven Programme entworfen. Hier entsteht eine ausschließlich geistige Autorität.<sup>180</sup> Das zweite Beispiel betrifft einen anderen Typ menschlichen Handelns, einen anderen Typ von Orientierung innerhalb der Welt: die Sorge um die Seele (*epimeleia tes psyches*), das bewusste Leben. Die Freiheit des Menschen wird hier zum Synonym der Sorge um die Seele, somit um sich selbst. In bemerkenswerter Weise macht Patočka die Sorge um die Seele zu seinem zentralen Thema, um das herum sich nicht nur das Projekt des jeweils individuellen Lebens entwickelt, sondern auch das Projekt des Lebens Europas. Diese Sorge ist "Widerstand, Kampf gegen den Untergang, gegen die Zeit, gegen die Untergangstendenz der Welt und des Lebens" (P. 20). Sie bietet in Situationen des Unglücks und der Besorgnis Hilfe und Unterstützung: "Auch heute noch leben wir aufgrund der Sorge um die Seele, aufgrund der Bemühung um die Seele, wenngleich in einem Sinne, der auf den Niedergang hinausläuft. (...) Die Sorge um die Seele ist nach wie der Boden, auf dem wir uns bewegen, von dessen Früchten wir leben und in dessen Innerem wir unser Sein haben, (...) ohne dass wir uns dies

---

<sup>180</sup> Erazim Kohák bezieht sich in seinem Buch über die Philosophie Patočkas auf die *Ketzerischen Essays* und erinnert daran, dass sie beträchtlichen Einfluss auf die Landsleute des tschechischen Philosophen ausübten: Man entdeckte die paradoxe Hoffnung oder, anders gesagt, die paradoxe Kraft, die in der Erfahrung der Hoffnungslosigkeit ruht. Kohák ist überzeugt, dass Patočka von Freiheit und Verantwortung spricht, die durch die Erfahrung fehlender Hoffnung entdeckt wird: "Die Strategie ist folgende: (...) Man akzeptiert den Untergang jeder Hoffnung. Wenn die Hoffnung untergeht, begegnet sie der inneren Kraft." Erazim Kohák: Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings. Chicago-London 1989. S. 128.

bewusst machen" (P. 107). Wesentlich in der Sorge um die Seele ist die formende Arbeit an sich selbst. So kommt unser innerlicher Wandel in Gang. Gemeinsam mit Patočka entdecken wir in der Sorge um die Seele, wie auch in der Solidarität der Erschütterten, die ethische Dimension der dramatischen Existenz des Menschen.

## II.

Wie stellen sich vor diesem Hintergrund die philosophischen Ansichten Józef Tischners dar? Bevor wir zu seiner Philosophie des Menschen kommen, einige allgemeine Bemerkungen. Tischners Standpunkt ist im historischen Zusammenhang zu betrachten. Er gehört zu einer Generation von phänomenologisch inspirierten Intellektuellen, für die die Phänomenologie bereits eine längere Geschichte aufweist. Tischner berücksichtigt in seinem Denken Auseinandersetzungen, die der Phänomenologie neue Perspektiven eröffnet haben. Dabei kann die Phänomenologie in zwei verschiedenen Grundbedeutungen verstanden werden. Zum einen ist sie eine Methode, derer sich ein Philosoph bei der Analyse konkreter Phänomene bedient. Tischners Meisterschaft in solchen Analysen ist weithin anerkannt. Zum zweiten ist die Phänomenologie eine Strömung der Gegenwartsphilosophie, die von Husserl ausgehend ihre eigenen Problembereiche entwickelt und Auseinandersetzungen führt. In diesem zweiten Sinne hatte auch Tischner einige "Konfliktpunkte" erkannt, an denen sich seine Ansichten entwickeln sollten.

Ein erster Konfliktpunkt ist der Idealismusstreit, sein wichtigster Moment Roman Ingardens Kritik an Husserl. Tischner ließ diese Angelegenheit, der er eingehende Analysen widmete, letztlich ein wenig offen. Aus einigen Fragmenten seiner *Studien zur Bewusstseinsphilosophie*, seiner *Gegenwartsphilosophie* und seines *Wertedenkens* scheint hervorzugehen, dass ihn Ingardens Vorwürfe nicht restlos überzeugten. Tischners Argumente verdienen eine gesonderte und umfassende Analyse, die hier nicht geleistet werden kann. Man darf jedoch, wie ich meine, Tischner die Absicht unterstellen, die Phänomenologie aus dem ontologischen Dilemma von Realismus und Idealismus zu befreien und sie auf eine Ebene zu stellen, die der einen wie der anderen ontologischen These vorausliegt. Mehr noch, Tischner kritisiert auch die

Subjekt-Objekt-Beziehung als ein Muster, das dem Primat gegenständlicher Erkenntnis folgt. Könnte man sich von diesem Muster lösen, wäre die phänomenologische Methode breiter anwendbar - eine wichtige Motivation für Tischner. Die Phänomenologie hatte es ihm ermöglicht, sich zuerst vom Subjekt-Objekt-Denken und anschließend vom Seinsdenken zu lösen, um sich - wie seine Philosophie des Menschen klar zeigt - auf Werte und das Gute zu konzentrieren. Es sei angemerkt, dass Patočka im Idealismusstreit einen deutlich antiidealistischen Standpunkt vertritt. Darüber hinaus aber wollte er, ähnlich wie Tischner, die Phänomenologie aus der Abhängigkeit von einem gewissen Typus metaphysischen Denkens und den entsprechend vorgeprägten Begriffen lösen, indem er die Leiblichkeit als irreduziblen ersten Ausgangspunkt aller Überlegungen fest schrieb.

Die zweite Auseinandersetzung, in welche sich das Schaffen des Krakauer Philosophen einschreibt, wird um das transzendente Ich geführt. Im Mittelpunkt stehen die Konzepte Husserls und Heideggers. Auch dieser Problembereich ist außerordentlich umfangreich. Tischner widmet ihm bereits in seiner Dissertation zum *Transzendentalen Ich in der Philosophie Edmund Husserls* große Aufmerksamkeit.<sup>181</sup> Dabei geht es, ähnlich wie in Patočkas Philosophie, um den Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Phänomenologie, anders gesagt: zwischen Interpretation und phänomenologischer Intuition. Diese Beziehung läuft, wie ich meine, weder für Tischner noch für Patočka auf einen Widerspruch hinaus, der den Ausschluss eines ihrer Glieder erzwingt. Vielmehr ergänzen Hermeneutik und Phänomenologie einander. In dieser neuen Struktur übt die "Anschauung" die Kontrolle über den Verstehensprozess aus, mehr noch: sie ist seine Möglichkeitsbedingung. Diese Sicht erzwingt jedoch eine Modifizierung der Methode. Einige phänomenologische Elemente werden aufgegeben, insbesondere jene, die sich aus den reflexiven und subjektivistischen Tendenzen der Phänomenologie ergeben. Sowohl Tischner als auch Patočka erkennen in ihren Methoden das Miteinander von phänomenologischer Intuition und hermeneutischem Verstehen an, wobei letzteres den gesamten Erkenntnisprozess in einen geschichtlichen, zeitlichen Kontext einordnet.

Die dritte für Tischners Denken maßgebliche Auseinandersetzung ist die Kontroverse um Emmanuel Lévinas. Der französische Philosoph

---

<sup>181</sup> Józef Tischner: *Studia z filozofii Świadomości*. Kraków 2006.

gehört ja zur phänomenologischen Bewegung und bestimmt seinen Standort im Bezug auf seine beiden Lehrer: Husserl und Heidegger. Doch die Phänomenologie Lévinas' ist weder eine Wissenschaft im engeren Sinne, wie Husserl sie erträumt hatte, noch eine Eidetik, wie sie Husserls Göttinger Schülern vorschwebte. Letztlich ist sie auch keine Phänomenologie, die die transzendente Wende (alle Sinnbezüge werden ausgehend vom Ich verfolgt) durchlaufen hätte. Doch dies bedeutet keineswegs, dass Lévinas sich an Heidegger annäherte. Im Gegenteil, Heidegger steht für ein Denken, das, aus dem antiken Griechenland stammend, im Ontologismus befangen und daher immer schon auf Seiendes und Sein bezogen ist. Ein solches Denken bleibt aber, so Lévinas, außerstande, die ursprünglichste Erfahrung - die Erfahrung des anderen Menschen - nachzuvollziehen. Dazu wäre es nötig, über die Ontologie hinauszugehen und sich der Ethik zuzuwenden. Tischner beschritt diesen von Lévinas vorgezeichneten Weg. Die Erfahrung des Anderen rückte in den Mittelpunkt seiner Analysen, und zwar um so mehr, je älter Tischner wurde. In der Konsequenz vergrößern sich die Unterschiede zwischen Patočka und Tischner. Während Tischner auf den Spuren Lévinas' die ethische Beziehung mit dem anderen Menschen zur Grundlage seiner Metaphysik macht und zugleich jegliches epistemologisch-ontologische Denken ablehnt, stellt Patočka seine metaphysischen Überlegungen in einen gänzlich anderen Zusammenhang. Ein wenig verallgemeinernd könnte man Tischner als einen zeitgenössischen Erben des platonischen Denkens und sein Spätwerk als "dramatisierten Platonismus" bezeichnen. Tischners Platonbezug ist jedoch kein "negativer", wie es bei Patočka der Fall ist.

Um Tischners Philosophie des Menschen in aller Kürze zu bestimmen, beginnen wir mit seinen frühen Ansichten, die er bereits in seiner Dissertation, vor allem aber in seiner Habilitation formuliert (beide Arbeiten wurden als *Studien zur Bewusstseinsphilosophie* veröffentlicht), sowie mit den ersten selbständigen Arbeiten des Krakauer Philosophen (im Band *Die Welt der menschlichen Hoffnung*<sup>182</sup>). Tischner fragt hier u.a. nach dem eigentlichen Ort des Menschen und antwortet: Er liegt in den Werten. In den Kontext seines Nachdenkens über den Menschen gehören also unbedingt axiologische Erwägungen,

---

<sup>182</sup> Tischner: *Świata ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*. Kraków 1992.

wenngleich sie keinen Anspruch auf Ausschließlichkeit erheben können. In seinem Text *Die Werteethik und die Hoffnung* unterstreicht Tischner, dass der Mensch umgeben von Werten lebt, auf die sich seine Anstrengungen, seine Gedanken und Handlungen richten. Die Axiologie ist daher sozusagen die Wissenschaft von der "menschlichen Partitur", die als unsichtbarer Hintergrund den Menschen umgibt und sein Handeln inspiriert. Eine angemessene Beschreibung des Menschen ist dort unmöglich, wo Gut und Böse, Wert und Antiwert fehlen. Dieser Überzeugung wird Tischner bis an sein Lebensende treu bleiben. Der Mensch gilt ihm als Person, genauer: als Für-sich-Seiendes, dh. ein Seiendes, das - im Bezug auf außer ihm befindliche Werte - sich selbst als Wert, nämlich jenen besonderen, als "Ich" anzusprechenden Wert realisiert. So sieht Tischner seine eigene Philosophie nicht nur als objektive Wissenschaft von den Werten, die hier als der Ort des Menschlichen verstanden werden, sondern auch als Theorie vom Menschen. Als solche liefert Tischners Denken das "Rohmaterial" für Werte. Dabei teilen sich die bislang für die Philosophie des Menschen wichtigen Bereiche in zwei große Teile auf: zum einen in die objektive Sphäre der Werte, zum anderen in die Theorie vom Menschen.

Aber damit ist dem Fragen noch kein Ende. Was ist die Quelle menschlichen Empfindens? Was öffnet den Menschen für Werte? Hier schlägt Tischner eine Lösung vor, die im Nachhinein zur zentralen Achse seiner philosophischen Ansichten wird. Die Quelle des menschlichen Empfindens liegt, so Tischner, in einer besonderen Art von Erfahrung, die uns für Gut und Böse, für Wert und Antiwert öffnet. Dies ist die Erfahrung des anderen Menschen. Tischner weist immer wieder auf den außergewöhnlichen Charakter dieser Erfahrung hin: So, wie wir den anderen erfahren können, können wir nichts anderes, keinen Gegenstand, keine Landschaft und kein Tier, erfahren. Für Tischner entstehen alle Werte ursprünglich als solche, die mein Verhältnis zum anderen Menschen bestimmen.

Was sind Werte, was macht ihr Wesen aus, wie existieren sie? Diese Fragen beantwortet Tischner in einem ähnlichen Sinne wie andere Vertreter einer auf phänomenologischer Grundlage arbeitenden Axiologie. Es waren Scheler, Hildebrandt, Hartman und Ingarden, die von der objektiven Existenz der Werte sprachen. Sie und ihre Nachfolger unterstrichen, dass Werte pluralistisch und hierarchisch existieren. Diesbezüglich stellt sich also Tischners Standpunkt eher als die

Fortsetzung dessen dar, was vor ihm die Klassiker der Axiologie des 20. Jahrhunderts gesagt haben. Ganz anders verhält es sich in folgender Angelegenheit: Einerseits begegnen wir Werten, die objektiv und in einer eigenen Hierarchie geordnet sind. Andererseits erfahren wir Werte immer in einem gewissen Zusammenhang mit der Anwesenheit einer menschlichen Person, und in dieser Situation sind die Werte für uns Quellen moralischer Pflicht. Der andere Mensch weckt mein Pflichtgefühl, ein Gefühl, dem die Worte: "Du sollst" entsprechen. Warum verhält es sich so? Die Situation und der Andere sprechen dem Menschen unmittelbar von der Tragik des - eigenen wie fremden - menschlichen Daseins. Von den negativen Werten geht dann ein Verbotssimperativ aus: "Du sollst nicht töten", "Du sollst nicht lügen" etc. Von den positiven Werten geht ein Gebotssimperativ aus: "Hilf im Unglück", "Reiche deine Hand" etc. Es ist eine besondere Situation: Der Mensch ist ein tragisches Seiendes. Ohne die Hilfe und Güte des anderen Menschen geht er unter. Sein Ruf nach Rettung stellt einen kategorischen Imperativ dar.

Ich stehe also vor der Wahl: helfen oder fliehen. Welchen Wert soll ich wählen, wie auf den Ruf des Anderen antworten? Auf keinen Fall ist dies ein leichtes Spiel, sondern die Grenzsituation moralischer Wahlentscheidung, in welcher der Mensch auch an die Grenze seiner Menschlichkeit gerät. Unter dem Einfluss dieser Situation ändert er seine Weltwahrnehmung radikal. Diese Erfahrung könnte man mit der "Erschütterung" vergleichen, von der Patočka sprach. Doch Patočka versteht die Folgen der Erschütterung anders. Für Tischner verhält es sich wie folgt: Ist die Situation der Wahlentscheidung einmal zustande gekommen, wird der Mensch aus einer "flachen" und "eindimensionalen" Welt in eine hierarchische Welt transponiert, wo das eine gut und das andere böse, das eine besser und das andere schlechter ist. Nun verwendet Tischner den Begriff des moralischen Sinns, der Präferenz ermöglicht und den Menschen vor die Wahl stellt - eine Wahl allerdings, die immer den anderen Menschen betrifft. Was geschieht, wenn dieser moralische Sinn nicht zu wecken ist? Tischner scheint anzudeuten, dass die Welt eines solchen Menschen flach und eindimensional bleibt. Der Mensch führt dann eine unauthentische Existenz, denn in seinem Handeln wird er sich ausschließlich an Schemata halten, die er von anderen Menschen oder Institutionen übernommen hat. Mit einem Wort: Er ist nicht er selbst. An die Stelle authentischen Handelns ist

Konformismus getreten.

Wie bereits erwähnt, entwickelte Tischner seine Theorie vom Menschen zunächst auf der Grundlage der Axiologie. So steht die Theorie vom Menschen in Opposition zu anderen Ansätzen. Einerseits widersetzte sich Tischner, ähnlich wie Patočka, allen ausschließlich naturalistischen Menschenbildern, allen anthropologischen Konzepten, die auf die Naturwissenschaften zurückgehen. Andererseits tritt er energisch gegen die ontologischen Menschenbilder auf, wie sie in den einflussreichen Konzepten Sartres und Heideggers zu finden sind. In der Polemik mit diesen Ansätzen, insbesondere mit den ontologischen, entstand Tischners Konzept der Person als Für-sich-Seiendes, einer Person, in deren Mittelpunkt sich das axiologische Ich befindet.

Die umfassendste Darstellung des axiologischen Ich gibt Tischner in seinen *Axiologischen Impressionen*<sup>183</sup>. Das axiologische Ich ist Bestandteil dessen, was man als axiologisches Fundament des Bewusstseins bezeichnen könnte. Tischner ist überzeugt, dass unter den mannigfaltigen möglichen und faktischen Erfahrungen, die mit dem eigenen Ich verbunden sind, die Erfahrung des Ich als eines Wertes *sui generis* die fundamentalste ausmacht. Aus dem axiologischen Ich lassen sich alle anderen Begriffe des Ich ableiten. Aus dem Ich als irreduziblem Wert gehen, so Tischners These, zwei einander entgegengesetzte Formen des geistigen Lebens hervor: zum einen die geistige "Negation" des faktischen Lebens, zum anderen die authentische Kreativität, die nachhaltige Entwicklung ermöglicht. Die geistige Negation wird getragen von Empfindungen wie Angst, Furcht, Nostalgie, Einsamkeit und Schuld, ganz besonders aber von der Verzweiflung als dem negativen Pol im Leben des axiologischen Ich. Die innere Kreativität des Menschen wird aktiviert, wenn das axiologische Ich auf die Gravitationskraft positiver Werte anspricht. Grundlage dieser Aktivität ist die Hoffnung - Gegenteil und zugleich Überwindung der Verzweiflung. Dieses auf den Begriff des axiologischen Ich aufgebaute Konzept der Person ist Tischners eigenständiger Beitrag zur Philosophie des Menschen. Der Unterschied zu Patočka besteht darin, dass letzterer die Ansichten der Axiologen des 20. Jahrhunderts zwar kannte, sie aber nicht zu einem greifbaren Bezugspunkt machte - wohl deshalb, weil er in ihnen eine "positive" platonische Ontologie am Werk sah.

---

<sup>183</sup> Tischner. Impresje aksjologiczne. In: Ders.: Świat ludzkiej nadziei. 162-182.

Die Evolution der Standpunkte Tischners hat reichliche Spuren hinterlassen. Zwei von ihnen erscheinen besonders wichtig: Erstens zeichnet sich ein deutlicher und folgenreicher Übergang von der Axiologie zur Metaphysik des Guten, auch Agathologie genannt, ab. Zweitens konzentrierte sich Tischner zunehmend auf die Beziehung Ich-Du in ihrer konstituierenden Rolle für das eigentlich Menschliche. Im Laufe dieser Untersuchungen erarbeitete Tischner seine Philosophie des Dramas. Der Durchbruch erfolgte, als Tischner in seinem Text *Wertedenken*<sup>184</sup> die Frage stellte: Welche Erfahrung ist die ursprüngliche Quelle *aller unserer axiologischen Erfahrungen, einschließlich der Erfahrung des Denkens*? Die Antwort lautet: Die Erfahrung der Begegnung mit dem anderen Menschen, jenes Ereignis, von dem aus das menschliche Drama seinen unvorhersehbaren Lauf nimmt. Dieses Drama hat seinen Ort, seine Zeit und seine Helden. Sein Horizont öffnet sich ob der Tragik, die alle Seinsweisen des anderen Menschen durchdringt. Tragik bedeutet hier, wie auch bei Scheler, die faktische oder auch die mögliche Zerstörung eines Guts bzw. eines Wertes durch ein Böses bzw. einen Antiwert. Der Horizont des Dramas eröffnet sich aösp ob der Tragik, hält aber auch die Möglichkeit eines Triumphs des Guten, einer Wiedergeburt des Menschen etc. bereit. Das Drama kann nur dort seinen Lauf nehmen, wo der zwischenmenschliche Raum hierarchisch gestaltet ist und die Präferenz zum innersten Kern menschlichen Denkens geworden ist. Mit anderen Worten, nur wer die Erfahrung der Begegnung mit dem Anderen gemacht hat, kann von sich selbst sagen, dass er ein konkretes Gutes oder Böses, Tragik, Freiheit oder die Stimme des Imperativs, der vom Anderen zu ihm vordringt, erfahren hat. Die Begegnung mit dem Anderen ist der Schlüssel zur Axiologie.

Um dies näher zu erklären, verbindet - genauer: vergleicht - Tischner die Erfahrung der Begegnung mit dem platonischen Höhlengleichnis und fügt seine eigene Interpretation an. Die im platonischen Text beschriebene Erfahrung, so Tischner, legt den Umstand offen, dass die Welt, in der wir leben, nicht die Welt ist, wie sie sein könnte und sollte. So sagt uns die ursprüngliche axiologische Erfahrung nicht, dass etwas, was nicht ist, sein soll, sondern umgekehrt: dass etwas, was nicht sein

---

<sup>184</sup> Tischner: *Myślenie według wartości*. Kraków 1982. 481-497. Deutsche Ausgabe: *Wertedenken*. In: Ders.: *Wertedenken*. Totalitäre Herausforderung. Üb. Steffen Huber. Kraków 2005.

soll, ist. In konkreten Lebenssituationen führt dies etwa zur Frage: Warum leiden die Gerechten? Warum musste Sokrates sterben? Ein "Warum" tritt auf den Plan. Die Quelle der Frage ist, nach Tischners Überzeugung, das Licht, das sich aus dem Guten (*agathon*) ergießt. Somit weist die entsprechende Erfahrung eine agathologische und zugleich eine metaphysische Dimension auf. Daher muss auch die agathologische von der axiologischen Erfahrung unterschieden werden. Erstere ist fundamentaler, denn sie legt die negative Seite all dessen, was uns umgibt, offen. Ihr Inhalt lautet: "Es ist etwas, was nicht sein soll." Doch diese Erfahrung enthält keine Verpflichtung. Stattdessen nährt sie sich von einer Auflehnung, in welcher Präferenz und erste Ansätze zu einer Hierarchie zu finden sind. Nach dieser agathologischen Erfahrung - oder getragen von ihr - kommt nun die axiologische Erfahrung zustande. Ihr Kern heißt: "Wenn du willst, kannst du..." Jetzt erst bemühen wir uns wahrzunehmen, was konkret zu tun, wem und wie zu helfen sei. Kurz, von beiden Grunderfahrungen legt die agathologische die negative Seite dessen, was uns umgibt, die Mängel und Unvollkommenheiten offen, während die axiologische daran geht, Ereignisse zu entwerfen, die der Tragödie abhelfen können. Die axiologische Erfahrung setzt Hoffnung voraus: das Gefühl eigener Kraft und den Realitätssinn, der die *hic et nunc* realisierbaren Werte entdeckt.

An dieser Stelle muss nach dem Verhältnis zwischen der Agathologie, die vom Guten spricht, und der Axiologie, die von den Werten spricht, gefragt werden. Verfolgt man Tischners Ausführungen in der *Philosophie des Dramas*<sup>185</sup> und im *Streit um die Existenz des Menschen*<sup>186</sup>, so gelangt man zwangsläufig zu dem Eindruck, dass sein Standpunkt immer radikaler wird. Die Kulmination erfolgt in der Beschreibung der Bekehrung. In dieser Situation steht das Gute den Werten gegenüber und entgegen. Die Werte sind das, was "im Licht" sichtbar wird. Quasi als Gegenstände sind sie situationsverwurzelt, uns (als Schönes) zur Bewunderung und (als Moralisches) zur Verwirklichung aufgegeben. Das Gute bleibt hier im Schatten, denn es ist "nicht von dieser Welt".

---

<sup>185</sup> Tischner: *Filozofia dramatu*. Paris 1990. Deutsche Ausgabe: *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*. Üb. Stanisław Dzida. München 1989.

<sup>186</sup> Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998. Deutsche Ausgabe: *Der Streit um die Existenz des Menschen*. Üb. Steffen Huber. Berlin 2010.

Dennoch gibt es den Werten die Richtung vor. Es "leuchtet mir" zu meinem Wohl. Tischner sagt kurz: Das Gute gebiert das Gute.

In der *Philosophie des Dramas* und im *Streit um die Existenz des Menschen* ist die Agathologie das zentrale Thema, die Achse, um die herum sich alle anderen Probleme drehen. Im Versuch, die Agathologie weiterzuentwickeln, greift Tischner auf Texte klassischer Philosophen zurück: Platon, Meister Eckhart, hl. Johannes vom Kreuze, Hegel und Kierkegaard. Einen besonderen Platz räumt er den Dialogphilosophen Rosenzweig und Lévinas ein. Spricht Tischner in seiner *Philosophie des Dramas* von der Begegnung, so bezieht er sich auf die Lévinas'sche Metapher des Gesichts des Anderen. Das Gesicht lässt sich nicht mit denselben Begriffen wie die Dinge dieser Welt fassen. Es verlangt nach einer anderen Sprache als jener der Ontologie. Für Lévinas ist dies die Sprache der Ethik, für Tischner die Sprache der Agathologie.

Der Ruf des Gesichts: "Du sollst nicht töten!" hat etwas Absolutes an sich. Das Absolute - von lat. *absolvere*, auf- und auseinanderbinden - bindet unsere Bindung an die Welt der Dinge und Seienden auseinander und ver-bindet uns mit dem Anderen, in welchem diese Welt ihre Rechtfertigung erfährt. In diesem Sinne ist das Absolute transzendent. Um dies näher zu verstehen, müssen wir, so Tischner, das Motiv des Gesichts und der ethischen Erfahrung des "Du sollst nicht töten!" mit der Idee der Unendlichkeit bzw. des Unendlichen (frz. *infini*) sowie mit dem naheliegenden Begriff des Begehrens verbinden. Das Begehren bedeutet die Öffnung für etwas, was nicht vom Ich aufgesogen und in einer Totalität eingeschlossen werden kann. Daher überwindet das Begehren den Egoismus und den ihm eigenen Hang zum Totalisieren. Doch im öffnenden Begehren als Öffnung muss es einen sensiblen Punkt geben, der das Verständnis des Gesichts und seiner Aussage ermöglicht. Tischner unterstreicht diesen Aspekt mit seiner Aussage, dass das Begehren weiß, was es will, selbst wenn es sich gegen dieses Wissen wehrt. Das Begehren ist die Güte.

So könnten wir sagen, dass wir es bei Lévinas und Tischner, jeweils in etwas anderer Gestalt, mit einem "biblisch dramatisierten Platonismus" zu tun haben. Dies würde heißen, dass Platon und, in seiner Nachfolge, Lévinas sowie Tischner die Ansicht vertreten, dass nicht das Sein das Prinzip des Guten, sondern, umgekehrt, das Gute das Prinzip des Seins ausmacht. Doch bei Lévinas und Tischner verliert das Gute seinen abstrakten Charakter und wird zum Gesicht. Bei Lévinas ist es das

Gesicht der Waise, der Witwe und des Fremden, bei Tischner die Gesichter der Personen, die am Drama der Gegenseitigkeit teilnehmen. Wenn das Gute auf die Begegnung antwortend seine Wirkung entfaltet, weckt es im Menschen die Güte und vertieft sie: Dann will der Mensch gut sein. In diesem Willen und Begehren liegt kein egoistisches Interesse mehr. Die Öffnung für das Unendliche kommt gerade aus dem Begehren. Doch, wie Lévinas und Tischner durchklingen lassen, kann man sich für das Unendliche nur aufgrund des Gesichts des Anderen öffnen. Im Menschen entsteht das Begehren des Guten, sobald er dem Elend des Anderen wirklich begegnet. Und so erhält die Idee der Unendlichkeit einen positiven Inhalt, wird die Metaphysik als über bzw. jenseits (*meta*) des Seins angesiedeltes Wissen zu einer Metaphysik des Guten, kurz: zur Agathologie. Dieses Gute manifestiert sich auf besondere Weise in den Gesichtern der Menschen, die in der Welt leben und sich im Laufe der Zeit ändern. Auf dieser Ebene, im agathologischen Horizont, spielt sich das menschliche Drama ab. Aus diesem Horizont tritt das Gesicht hervor.

Dieser Ähnlichkeiten ungeachtet besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen dem Verständnis des Gesichts bei Lévinas und Tischner. Ersterer unterstreicht vor allem den passiven Charakter des Gesichts, das Elend der Waise, der Witwe und des Fremden, somit die Asymmetrie der Ich-Du-Beziehung. Letzterer unterstreicht, dass das Gesicht nicht nur passiv ist: Es spricht nicht nur das Wort vom Elend, es spricht auch die Ant-Wort auf das Elend. Das Gesicht offenbart sich, so Tischner, "als Gabe des agathologischen Horizonts", jenes Horizonts, in welchem Gut und Böse zum Drama werden. Das Drama aber kündigt die mögliche Tragödie und den möglichen Sieg des Menschen an, wie das Gesicht mannigfaltige Möglichkeiten verkündet: Heroismus, Tragik, aber auch Hoffnung auf Rettung.

Kehren wir nun, um diese neuen Sichtweisen reicher, zur allgemeineren Frage zurück: Was ist der Mensch? Dabei stoßen wir auf alte und neue Probleme, vor allem aber auf die These, dass der Mensch eine Person ist. Tischner versteht den Begriff der Person bereits in seinem frühen, besonders aber in seinem späten Schaffen antisubstantialistisch. Im Rückgriff auf die Tradition des griechischen Theaters identifiziert er die Person (*prosopon*) mit der Maske. Allerdings - abweichend vom heutigen Sprachgebrauch - dient diese Maske, Tischner zufolge, nicht dazu, die Wahrheit über den Menschen zu verhüllen.

Die Person enthüllt die Wahrheit über sich selbst, darüber, wer sie als *persona dramatis* wirklich ist. Das Drama wiederum ist Tischner zufolge alles, was zwischen Mensch und Mensch vor sich geht. Der eigentliche Raum des Dramas ist der hierarchisch geordnete agathologisch-axiologische Raum, der Raum von Gut und Böse, Wert und Antiwert. Jedes Drama hat seine eigene Zeit, die sich von der Zeit der Biologie und Physik unterscheidet. Wie muss die Person beschaffen sein, welche Struktur muss sie besitzen, um am Drama teilzunehmen? Was sind die Möglichkeitsbedingungen des Personseins? Um diese Probleme zu lösen, greift Tischner auf einen bereits zuvor verwendeten Hegelschen Begriff zurück, den er im Sinne der Dialogphilosophie modifiziert. Der Mensch muss zuallererst ein Für-sich-Seiendes, dh. frei sein. Sodann muss er sich selbst durch ein anderes Für-sich-Seiendes konstituieren. Schlüsselbedeutung hat hierbei das Wort "durch", denn es verweist auf die Vielheit der Beziehungen, die für die dramatische Person konstitutiv werden können: "Durch" bedeutet dank-dem-Anderen (den-Anderen), dem-Anderem-zum-Trotz, wider-den-Anderen, mit-dem-Anderen etc. Unser Für-uns-Sein erhält durch die Anderen einen bestimmte Vergangenheit und Zukunft. Der Versuch, alle Möglichkeiten dieses Dramas der Gegenseitigkeit aufzuzählen, wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt. Man könnte höchstens einige Extreme aufzeigen und so die Skala der Möglichkeiten veranschaulichen. So geht auch Tischner vor: Er schildert die Extremsituation einer "fensterlosen Monade", etwa des alttestamentarischen Hiob, der seine radikale Andersheit unter den Anderen erfahren muss, und die gegenteilige Situation völliger Öffnung der Person bzw. der Monade für den Anderen. Im Falle dieser zweiten Extremsituation des restlosen Für-den-Anderen-Seins, die Lévinas am Beispiel der Stellvertretung und der Geisel beschrieb, gelangt die Aufopferung an die Grenze der Selbstvernichtung. Hier bricht der Widerspruch zwischen dem Für-sich-Sein und dem Für-den-Anderen-Sein auf. Tischner war sich dessen wohlbewusst und wandte sich, um diesen Widerspruch zu lösen, dem Denken Paul Ricoeurs zu. Dieser hatte in seiner Polemik gegen Lévinas diese extreme Möglichkeit zwar nicht in Frage gestellt und die Dimension des Für-den-Anderen-Seins keineswegs negiert, zugleich aber hervorgehoben, dass all dies an die Vorbedingung des Für-sich-Seins geknüpft bleibt. Nur die Selbstakzeptanz öffnet den Mittelweg zwischen der Flucht ins Nichts (ins Gegen-sich-Sein) und der Flucht ins Göttliche,

öffnet den Mittelweg zwischen Reifikation und Deifikation.

Damit der Mensch er selbst sein, ja, leben kann, muss um ihn herum der Raum der zwischenmenschlichen Interaktion ebenso wie in ihm der Raum des Bewusstseins ein agathologisch-axiologischer Raum sein. Nur dann ist es, wie Tischner formuliert, der "Raum der Geburt des Menschen": der innere Raum des Bewusstseins, mit agathologischem Sinn ausgestattet und anhand des axiologischen Prinzips der Wichtigkeit geordnet, daher hierarchisch, zugleich aber sensibel für die Möglichkeit des Bösen und, konsequenter Weise, für die Möglichkeit von Untergang, Schuld und Verzweiflung. Hier ist der Raum, "in dem die Verzweiflung 'sich vergegenwärtigt'. Noch ist sie nicht da, aber es fühlt sich an, als wäre sie da. Sie ist jene 'finstere Nacht', die immer wieder von der Hoffnung überwunden wird. Die Hoffnung entpuppt sich in diesem Konflikt als 'Trägerin des Guten'. Die Empfindlichkeit für Gut und Böse drückt aus, daß der innere Raum des Bewußtseins agathologisch verfaßt ist."<sup>187</sup> Grundlegend für diesen Raum sind zwei Erfahrungen: Verzweiflung und Hoffnung. Die Verzweiflung ist die radikale Negation; sie reicht so tief, dass sie das Fundament der Person berührt. Doch stets kann sich ihr die Hoffnung entgegenstellen.

Bedauernswerter Weise hat Tischner seine Philosophie des Dramas nicht vollständig ausgearbeitet. Insbesondere mangelt es an Überlegungen zum menschlichen Handeln in Politik und Staat. Zwar nahm Tischner - vor allem als Publizist - regen Anteil am öffentlichen Leben. Doch er hinterließ keine hinreichend explizite politische Philosophie. Darin unterscheidet er sich von Patočka, der den Menschen als politisches Wesen betrachtete und größten Wert auf diesen wichtigen Aspekt menschlichen Handelns legte.

---

<sup>187</sup> Tischner: Der Streit um die Existenz des Menschen. Berlin 2010. 302.