

¿Cómo somos inmortales los mortales? Jan Patočka y el cuidado del alma.

Ivan Chvatík¹
Univerzita Karlova (Praga, República Checa)
chvatik@cts.cuni.cz

Resumen:

Jan Patočka elabora una crítica a la subjetividad absolutizada y cerrada sobre sí misma que constituye para él el núcleo de la crisis, no sólo de la ciencia, sino también de la cultura europea y que la fenomenología de Husserl no logra superar. Para ello, Patočka despliega, de la mano de Platón, la idea del alma abierta, de una subjetividad que no necesita buscar una salida hacia la realidad porque consiste justamente en esta apertura al ser; en primer lugar, al ser propio, que está siempre frente a la posibilidad de salir de sí y elevarse hacia horizontes que la trasciendan o de perderse en la caída de la clausura narcisista sobre sí misma. Esta idea de una racionalidad sustentada no en la subjetividad absoluta de la modernidad, sino en una constitutiva apertura al ser, que Patočka rastrea hasta los orígenes del pensamiento griego y, por tanto, en la raíz de la tradición occidental, es para él la clave de una comprensión de la existencia como cuidado del alma, que tiene profundas implicaciones éticas y políticas para el contexto presente.

Palabras clave: Jan Patočka, Husserl, subjetividad, cuidado del alma, crisis de cultura europea.

How are we mortals immortal? Jan Patočka and the care of the soul.

Abstract

Jan Patočka offers a critique of the absolutized and self-enclosed subjectivity that he sees as the core of the crisis not only of science but also of European culture, and which Husserl's phenomenology fails to overcome. To do this, Patočka deploys, with Plato's help, the idea of the open soul, of a subjectivity that does not need to seek an exit to reality because it consists precisely in this openness to being; first of all, to one's own being, which is always faced with the possibility of stepping outside itself and rising to horizons that transcend it or of losing itself in the fall of narcissistic closure on itself. This idea of a rationality based not on the absolute subjectivity of modernity but on a constitutive openness to being, which Patočka traces back to the origins of Greek thought and thus to the root of Western tradition, is for him the key to an understanding of existence as care of the soul, which has profound ethical and political implications for the present context.

Key Words: Jan Patočka, Husserl, subjectivity, care of the soul, crisis of European culture.

¹ Director del Archivo Patočka en Praga, República Checa, editor de las obras completas de Patočka en checo y alemán, y ex alumno del filósofo. Este texto es una traducción del checo al alemán hecha por el propio autor. Para los especialistas informamos que edición N.46 de *Lógoi* incluye el texto en checo.

Comment sommes-nous, nous mortels, immortels ? Jan Patočka et le souci de l'âme.

Résumé

Jan Patočka développe une critique de la subjectivité absolutisée et refermée sur elle-même qui constitue pour lui le noyau de la crise, non seulement de la science, mais aussi de la culture européenne, et que la phénoménologie de Husserl ne parvient pas à surmonter. À cette fin, Patočka déploie, main dans la main avec Platon, l'idée de l'âme ouverte, d'une subjectivité qui n'a pas besoin de chercher une issue vers la réalité parce qu'elle consiste précisément dans cette ouverture à l'être ; en premier lieu, à l'être lui-même, qui est toujours confronté à la possibilité de sortir de lui-même et de s'élever vers des horizons qui le transcendent ou de se perdre dans la chute de la fermeture narcissique sur lui-même. Cette idée d'une rationalité fondée non pas sur la subjectivité absolue de la modernité, mais sur une ouverture constitutive à l'être, que Patočka fait remonter aux origines de la pensée grecque et donc aux racines de la tradition occidentale, est pour lui la clé d'une compréhension de l'existence comme soin de l'âme, qui a de profondes implications éthiques et politiques dans le contexte actuel.

Mots-clés : Jan Patočka, Husserl, subjectivité, soin de l'âme, crise de la culture européenne.

Como é que nós, mortais, somos imortais? Jan Patočka e o cuidado da alma.

Resumo:

Jan Patočka desenvolve uma crítica da subjetividade absolutizada e fechada em si mesma que, para ele, constitui o cerne da crise, não só da ciência, mas também da cultura europeia, e que a fenomenologia de Husserl não consegue ultrapassar. Para isso, Patočka emprega, de mãos dadas com Platão, a ideia da alma aberta, de uma subjetividade que não precisa de procurar uma saída para a realidade porque consiste precisamente nessa abertura ao ser; em primeiro lugar, ao próprio ser, que está sempre confrontado com a possibilidade de sair de si mesmo e de se elevar para horizontes que o transcendem ou de se perder na queda do fechamento narcísico sobre si mesmo. Esta ideia de uma racionalidade baseada não na subjetividade absoluta da modernidade, mas numa abertura constitutiva ao ser, que Patočka remonta às origens do pensamento grego e, portanto, às raízes da tradição ocidental, é para ele a chave para uma compreensão da existência como cuidado da alma, que tem profundas implicações éticas e políticas para o contexto atual.

Palavras-chave: Jan Patočka, Husserl, subjetividade, cuidado da alma, crise da cultura europeia.

Wie sind wir Sterblichen unsterblich? Jan Patočka und die Sorge für die Seele²

1. Husserls Auffassung von Europa als Rationalität

Die „heißen“ geschichtlichen Ereignisse am Ende der sechziger Jahre, die Studentenaufstände im Westen wie auch der Einmarsch der sowjetischen Truppen in die Tschechoslowakei und die danach folgende eiskalte Normalisierung, brachten Patočka dazu, wieder über die europäische Zivilisation, ihre Grundlagen und Aussichten nachzudenken. In meinem Artikel werde ich größtenteils vom deutsch geschriebenen Manuskript „Europa und Nach-Europa“ ausgehen,³ das zu Patočkas Lebzeiten nicht veröffentlicht wurde, in dem man aber am besten seinen Gedankengang vom Anfang der siebziger Jahre, also vor den *Ketzerischen Essais*, verfolgen kann.

In Anknüpfung an das Lebenswerk seines großen Lehrers und Vorbilds Edmund Husserl wollte Patočka versuchen, „den ganzen Gang der europäischen Geschichte um ein einziges Prinzip kreisen zu lassen oder vielmehr um eine einzige, obschon große und entscheidende Folge aus dem Prinzip“ (Patočka 1988a, 155). Wir werden noch sehen, was für eine Folge Patočka meinte.

Diesen Weg sah Patočka in Husserls unvollendetem Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* gewiesen. Er sagt darüber: „Daß Europa der Logos und die Ratio ist, wurde freilich seit je gesehen, auch, daß hier die Allgemeinheit und Universalität aufbricht, welche die Welt zu *einer* Welt zu machen allein imstande war. Doch was es heißt, Logos und Ratio, konnte erst klar werden, nachdem Meinung und Einsicht in ihrem Grundgefüge [...] aufgeschlossen wurde, wie es durch diesen Denker geschehen ist.“ (Ebd.) Das Verständnis für Allgemeinheit und Universalität ist gegründet in „der vernunftgemäßen, d. h. der alles Handeln und Denken einsichtig begründenden Reflexion“ (ebd. 159). Aus diesem „Einsichtsprinzip“ (ebd. 177) entstand „Europa als einheitliche politische, soziale und geistige Wirklichkeit“ (ebd. 159), das aber im Durchgang durch die geschichtliche Phase der „souveränen Partikulärorganismen“ (ebd.) in geschichtliche Katastrophe geriet, in denen es als solches unterging. Husserl schrieb sein Spätwerk, so Patočka, „um die letzte Katastrophe der europäischen Welt zu

² Der Vortrag wurde auf Deutsch an der Konferenz *Bildung als Grundlage europäischer Identität. Denkwege mit Eugen Fink und Jan Patočka*, in Freiburg i. Br. am 10. 10. 1999 präsentiert. Der deutsche Text wurde nur als interner Bericht aufbewahrt, in: *Reports of the Center for Theoretical Study* (Praga 1999), No. CTS-99-20.

³ Patočka (1988a, 155-240). Vgl. auch die sprachlich verbesserte Ausgabe des von Patočka auf Deutsch verfassten Textes in seinen *Ketzerischen Essais zur Philosophie der Geschichte* (Patočka 1988b, 207-287).

verhüten“ (ebd.). Seine Diagnose war, dass es „zwischen der Lebenswelt und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Rationalität eine unüberbrückte Kluft“ (ebd. 376)⁴ gibt, die den Sinn dieser Rationalität bedroht. „Husserl versuchte, angesichts des Positivismus und Physikalismus der gängig-europäischen Rationalität, wie sie in Wissenschaft und Technik sich manifestierte, eine tiefere Rationalität aufzubauen“ – d. h. zu zeigen, dass „die Wurzel jener Rationalität in der Lebenswelt, also noch tiefer als die ausdrücklich-aktive Rationalität liegt“ (ebd.) – und damit die Kluft zu überbrücken.

2. Patočkas Kritik an Husserls Auffassung von Rationalität

Die Suche nach solcher Rationalität mündet letzten Endes in die Auffassung von der in einer absoluten Subjektivität verschlossenen Seele. Bis dahin stimmt Patočka mit Husserl überein und sagt, dass diese Überbrückung „eins der großen Verdienste seines Werkes“ (ebd.) sei. Von da an treten aber Differenzen zutage.

„Die Phänomenologie als eine eigenartige Synthese von Platonismus, Cartesianismus und Empirismus wollte darangehen, aufgrund einer radikalisierten Reflexionsmethode die Lebenswelt einer neuartigen Rationalisierung zugänglich zu machen. Es sollte der Weg zu einem absoluten Grund aller rationalen Objektivität in der objektiv zu fassenden Nicht-Objektivität, genannt transzendente Intersubjektivität, gefunden werden.“ (Ebd. 377)

Darin liegt das Problem. Husserl weist aus, dass der Physikalismus die ursprünglich subjektive Welterfahrung rationalisiert, und will, laut Patočka, eigentlich denselben Schritt wiederholen und zeigen, dass auch die vorwissenschaftliche Erfahrung auf dem Niveau der Lebenswelt zufällige subjektive Konstruktion ist. Und dieses Ganze, die zweistufige Konstruktion, will Husserl rationalisieren, sie als auf dem festen, absoluten Boden einer sich selbst in der Reflexion fassenden Subjektivität höheren Rangs zugänglich zu machen. Durch diese Entdeckung, durch diese Überbrückung der Kluft zwischen Lebenswelt und der Welt der mathematischen Naturwissenschaft, aufgrund derer die europäisierte Menschheit mit einer nicht mehr kontrollierbaren Technologie ausgerüstet wurde und dadurch den Sinn ihres Daseins verlor, wollte Husserl den Weg aus der Krise weisen. Aber „dadurch tut er“, so Patočka, „nichts anderes, als daß er noch einmal das Unternehmen des modernen Europas in Erinnerung bringt,

⁴ Patočka, „Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme“ (in: Patočka 1988, 371-381). Dies ist der zweite Teil des auf Deutsch verfassten Aufsatzes, dessen erster Teil für den Anfang des oben zitierten Textes benutzt wurde. Dieser zweite Teil war nicht auf Deutsch publiziert.

welches auf allen Gebieten, nicht nur [auf] dem [Gebiet] der Wissenschaft, sondern auch [auf] dem [Gebiet] der Praxis, sowohl der einzelnen als auch der gesellschaftlich-politischen, dieselbe Auffassung von einer Absolutheit des Subjekts zu verwirklichen sucht“ (ebd. 378). In der Realisierung der Hegelschen Idee der Staatssouveränität, „wo nichts von Wert außerhalb [des Staates], sondern nur in seinem Inneren, in seinem Rahmen sich abspielen kann“, erblickt Patočka „den politischen Abschluß des europäischen Strebens, der europäischen Auffassung von der Absolutheit des Subjekts“ (ebd.). Dadurch ist aber die Irrationalität nicht beseitigt, sondern, wie Patočka sagt: „[Sie] hat sich in die Pluralität der Staatenwirklichkeit Europas geflüchtet und von dort aus jene imperiale Dialektik ausgelöst, welche mit innerer Konsequenz zu jener faktischen Auflösung Europas geführt hat.“ (Ebd.)

„Die Krise – und jetzt nicht nur die der Wissenschaft, sondern die des europäischen Bewusstseins als solchen – sieht Patočka also in der sich verabsolutierenden Subjektivität: „Das Selbstabschließen durch Absolutsetzen, darin läge das europäische Proton Pseudos.“ (Ebd. 379)

3. Patočkas Auffassung der „offenen Seele“

Patočkas Auffassung der „offenen Seele“ steht Heideggers Auffassung des menschlichen Daseins aus der Periode von *Sein und Zeit* nahe. Die offene Seele hat die Möglichkeit, entweder sich zu einem Aufschwung zu erheben, sich sinnvolle Ziele zu setzen und sich für sie aufzuopfern oder auf den Aufschwung zu verzichten und in nahezu völlige Sinnlosigkeit zu verfallen. Diese Auffassung ist am Leitfaden der sokratischen Interpretation der Seele bei Platon herausgearbeitet.

Aus dieser Konfrontation mit dem Scheitern des Husserlschen Unternehmens ergibt sich für Patočka, dass es unumgänglich ist, etwas viel Radikaleres zu machen, als das, was Husserl tat. Er meint, dass man den Grund tiefer legen müsse. Eine neue Fassung der menschlichen ‚Subjektivität‘ sei notwendig (ebd.). Bei der Suche nach einer solchen neuen Auffassung verliert Patočka nicht aus den Augen, dass es sich letzten Endes nicht um eine Befriedigung eines Theoretikers handelt, der eine endgültige Lehre über das Ganze des Universums aufstellen will, sondern dass die Menschheit in einer realen Schwierigkeit steckt und der Gelehrte, falls er sich nicht als Verräter fühlen soll, versuchen muss, zur Lösung der Krise beizutragen, und dass er dies Kraft seiner Besinnung auch vermag. Deswegen ist Patočkas philosophische Anstrengung nicht nur auf rein ontologische Fragen gerichtet, sondern dabei immer auch auf die Probleme von Geschichte und Politik und die Problematik von Sittlichkeit überhaupt.

Seine Suche nach den geistigen Grundlagen der europäischen Geschichtlichkeit und Politik beginnt Patočka dort, wo er sie im Einklang mit Husserl und Heidegger aufspürt, nämlich in Griechenland. In Platons Dialogen findet er eine ursprüngliche Auffassung der Subjektivität, genannt Seele, die einerseits die ganze Geschichtsbewegung der europäischen Menschheit bis zum heutigen Tag getragen hat, andererseits noch nicht die Auffassung der geschlossenen und verabsolutierten Subjektivität unserer Epoche war.

In Anknüpfung an Heideggers Auffassung des Daseins und in Auseinandersetzung mit ihr entwirft Patočka zu Beginn der siebziger Jahre seine Konzeption von der „offenen Seele“. Dabei präsentiert er eine eigenartige Interpretation des Platonismus und der Atomistik Demokrits und vertieft die Husserlsche Analyse der Rationalität als Prinzip der europäischen Geschichte. Was sind die Merkmale der offenen Seele? Warum heißt sie offen? Weil sie sich gegenüber Anderem, Nicht-Eigenem nicht abschließt, weil sie als auf Anderes angewiesen aufgefasst wird, und zwar nicht nur äußerlich, als „Angewiesenheit des ‚Bewußtseins‘ auf transsubjektive Qualitäten, Bilder, Daten, Realitäten“ (ebd.), sondern innerlich, so dass die „Angewiesenheit – oder Endlichkeit – so tief reicht, daß sie sogar das ursprüngliche Element derjenigen Helle durchzieht, kraft deren man überhaupt vom menschlichen Bewußtsein spricht, nämlich das Seinsverständnis, das Verständnis dessen, daß es eine Welt gibt, worin ich selber auch bin und zu ihr gehöre“ (ebd. 379 f.). Diese neue Auffassung der Seele fordert auch eine neue Auffassung vom Phänomen. Von hier aus geht der Weg zum Versuch einer asubjektiven Phänomenologie. Damit werden wir uns aber hier nicht beschäftigen. Wir bleiben bei der Seele.

Die Auffassung von der ‚offenen Seele‘ ist die Auffassung „von einer Endlichkeit, welche zugleich die unüberwindliche *Armut* und der alleinige *Besitz* des Menschen ist“ (ebd. 380). Nur eine solche Ansicht von der Seele soll es vermögen, einen Boden für die Lösung des Problems einer nacheuropäischen Menschheit bereitzustellen.

„Nur wenn eine Mentalität ausgebildet wird, welche alle Traditionalitäten als Glieder dieser notwendig einseitigen, immer endlichen Enthüllung des Seins des Ganzen zu fassen fähig ist, wird den Gefahren der Ideologisierung der verhärteten Traditionsmassen im Zeitalter der Giganten, welche die neue Epoche gestalten werden, entgegengearbeitet werden können in einem entsprechenden planetarischen, wirklich menschlichen Geist.“ (Ebd. 381)

Die offene Seele ist also wesentlich endlich und angewiesen, doch scheint Patočkas Auffassung noch von einem sozusagen platonistischen Optimismus durchdrungen zu sein. Im Aufsatz „Die Philosophie der Erziehung des J. A. Comenius“ aus derselben Zeit heißt es:

„Der Mensch ist kein Ding, sondern im Grund seines Daseins Licht, Durchsichtigkeit und Helle, und nur scheinbar, durch seine Situiertheit unter den Dingen, hat er ein durch Eigenschaften, Kräfte, Sachbezüge definierbares Wesen. Der Mensch hat kein Sein der Gegebenheit, sondern er muss sein Wesen tätigen, tragen, und das Tätigen dieses Auftrags ist nur dadurch möglich, dass er außer sich geht, ‚sich öffnet‘, d. h. sich verausgibt, widmet, zu sich nur im Von-sich-weg kommt. Der Mensch findet ja sein eigenes Selbst nur dadurch, daß er dasjenige erblickt, wofür er gebraucht, verwendet und selbst verausgibt werden kann, indem er Aufgaben übernimmt, die er in der gängigen Welt entdeckt hat.“⁵

Solches Von-sich-weg-Kommen, solches Übernehmen der Aufgabe nennt Patočka Aufschwung. Das gegensätzliche Verhalten, wenn man sich in sich selbst abschließt und absichert, wenn man sich den nur auf sich selbst bezogenen Begierden hingibt, charakterisiert Patočka im Einklang mit der Tradition des Platonismus, des Christentums und mit Heidegger als Verfall.

Auch auf die Geschichte ist letzten Endes das Schema Aufschwung – Verfall anzuwenden. Mit Patočkas eigenen Worten: „Die ökonomischen Verhältnisse und Produktionskräfte geben nur den allgemeinen Rahmen ab, in welchem sich der Machtkampf entfaltet.“ (Patočka 1988a, 179) Die Macht aber, und hier erinnert Patočka an Hegel, ist ein sittliches Phänomen. Sie ist „durch eine sittliche Tat, durch die Todesverachtung oder Todesfurcht bedingt, also durch Überwindung oder Nichtüberwindung einer Verfallstendenz“ (ebd.). Deswegen ist es nicht ausreichend, sich im Zeitalter der Massen nur auf den technischen Verstand zu stützen, der die Mittel herbeischafft, sondern benötigt wird eine sittliche Vernunft, eine sittliche Einsicht, welche „die Ziele – ihre Selbstverwirklichung nämlich – bestimmt“ (ebd. 169). Es ist wichtig zu verstehen, dass „die geschichtliche Einsicht keine ‚Ideen‘-Erkenntnis ist, dass es in der Geschichte gar nicht um ‚Erkenntnisse‘ und ihre Anwendung geht, sondern dass es sich hier um Einsicht in diese sittlichen Grundverhältnisse von Aufschwung und Verfall, von Freiheitsmöglichkeit und deren Untergrabung handelt“ (ebd. 179).

Wie man aber aufgrund dieses Verständnisses handeln kann, ist noch nicht klar. Patočka schreibt:

⁵ Patočka Jan. *Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*. (1981, 427 f.)

„Die sittliche Einsicht ist nichts anderes als eine Sedimentierung und Kodifizierung der [in der Geschichte] gemachten Erfahrung: sie dreht sich um den Aufstieg und Fall der Seele des Menschen, um ‚gutes‘ Leben in seiner Zweideutigkeit: ‚gut‘ kann heißen das wachsende und mühelose Befriedigen der unmittelbaren ‚Bedürfnisse‘, gut kann aber auch heißen mutiges Auftreten gegen die allgemeine Not, gegen das Sich-in-die-Schanze-Schlagen, der Versuch, die Gesamtheit, die Macht des gesellschaftlichen Ganzen gegen seine Schwerkraft auf diesen Rettungsweg zu werfen.“ (Ebd.)

Die Zweideutigkeit ist zwar genannt, aber es scheint, dass sie nicht ausreichend analysiert wurde. Die Merkmale, die das falsche Gutsein von dem richtigen unterscheiden sollen, sind m. E. nicht genügend. Man kann sich doch leicht vorstellen, wie irreführend manche mutig durchgesetzten Rettungswege sein können.

Patočka weiß natürlich von dieser Gefahr. Merkwürdigerweise lehnt er aber diesen Vorwurf ab mit dem Argument, dass der Mut zwar „die Grundvoraussetzung, auf welche sittliche Einsicht bauen kann“ (ebd. 180), selbst aber noch keine Einsicht ist. Einsicht ist nämlich „ein bestimmtes, jeder Skepsis enthobenes Wissen, worüber immer Übereinstimmung erzielt werden kann“ (ebd. 181). Und Patočka weiß auch, dass solche Einsicht „schwer zu erlangen und festzuhalten ist, sie sich leicht mit Irrtum vermennt, von Pseudoeinsicht nur mit Mühe zu unterscheiden ist“ (ebd. 180); es ist ihm klar, dass „sie dem Einfluss des Nicht-Einsichtigen, aber Dringlichen in uns unterliegt“, dass „sie in sich selbst nicht klar genug ist: sie kann nicht im Allgemeinen und von vornherein unterscheiden, wie weit sie reicht und wie weit sie mit bloßer uneinsichtiger Meinung vermennt ist“ (ebd.). Aber vielleicht weil er glaubt – wie schon aus dem Aufsatz über Comenius zitiert –, dass die Seele letzten Endes doch Licht, Durchsichtigkeit und Helle ist, ist es für ihn hauptsächlich Faulheit und Feigheit, die an der Einsicht in das, was ist, hindern. Man muss die Seele aufmuntern, ihr helfen, zu sich selbst zu kommen, denn sie ist auch im tiefsten Verfall imstande, einen Lichtstrahl zu bemerken und sich durch ihre eigene Tat, durch ein Sich-Aufgeben und Sich-Ausgeben, ihre Offenheit zu retten. Diese Hilfe ist eine Form der Bildung, und der Philosoph spielt dabei eine wichtige Rolle, da er der Seele zeigt, was und wie sie ist:

„Nur eine Auffassung von der ‚offenen Seele‘ vermag es aber, dem Menschen vorzuführen, daß er sein Dasein nicht als Ding, gleich welcher Art, ansehen und behandeln darf, macht ihm das Grundfaktum seines Daseins greifbar, daß er menschliches Sein nicht als etwas Vorliegendes

und einfach zu Konstatierendes [ansehen und behandeln darf], sondern [als etwas] zu *Tragendes* und zu *Verwendendes*, als etwas, was *aufzugeben* und *auszugeben* ist.“ (Ebd. 381)

Alle oben genannten „negativen Charakteristiken“ (ebd. 180) der sittlichen Einsicht nimmt Patočka also in Kauf, ruft zu mehr Mut auf und wiederholt dabei, dass der auf Einsicht gegründete „philosophische Lebenswille [...] seinen problematischen Charakter behält und ein Wagnis bleibt“ (ebd. 181). Der Anspruch der Einsicht „auf allgemeine Anerkennung“ und auf eine „Wiederholbarkeit über Individuen hinweg“ scheint für Patočka zu genügen, die „Einsicht als Lebensprinzip“ anzuerkennen und zu behaupten, dass jede Einsicht einen sittlichen Kern und jede Sittlichkeit einen einsichtigen Kern aufweist (ebd.). Und dies ist, laut Patočka, die „Menschheitstradition, die Europa geformt hat“ (ebd. 182) und auf die wir in unserer heutigen Krisis zurückgreifen sollen.

Wie also verteidigt Patočka diese Auffassung? Worauf stützt sich diese Position? Offensichtlich auf die Interpretation der vorsokratischen und sokratischen Philosophie als eines Wegs zu einer neuen, gegenüber dem Mythos höheren Auffassung von Menschlichkeit.

Die Geburt der Philosophie sieht Patočka als ein Auftauchen aus dem Mythos, als eine Geburt des selbständigen Menschen, der lernt, „sich von sich selbst zu distanzieren, [...] im ausdrücklichen Verhältnis zum Ganzen zu leben, [...] zu demjenigen, was in allem Vergänglichen das Überdauernde, [...] das Eine [...] und Notwendige ist“ (ebd. 186). Um dies lernen zu können, müsse der Mensch aber „in sich selber etwas entdecken, was dieses Verhältnisses fähig ist, und also etwas Ewiges (Göttliches)“ (ebd.). Im Zusammenspiel dieser beiden Aufgaben entfaltet sich einerseits die philosophische Forderung nach Begründung, eine Forderung, sich zu diesem Einen, Unvergänglichen und Notwendigen einen Zugang zu verschaffen, um sich gegenüber der Unzuverlässigkeit der Vielheit der Dinge, der Menschen und des Geschicks abzusichern; andererseits wird eine neue Art der Lehre von der Seele nötig.

Beide Aufgaben sind zwar tief im Mythos selbst verankert, doch jetzt entfalten sie sich in der Weise einer methodischen Reflexion. Man könnte sagen, dass Patočka die ganze Geschichte nicht nur der griechischen Philosophie, sondern die des gesamten Abendlandes als einen Versuch interpretiert, sich vor dem Geschick, das Ödipus widerfährt, zu hüten. Die Aufgabe ist, zu einer Einsicht zu gelangen, die eine wirkliche Einsicht ist in das, was ist, die im Lauf der Zeit und im Wandel der Situationen sich durchhält, dauert und sich nicht am Ende als Trug und Irrtum entlarvt.

Der Zugang zum wirklichen Grund, zum Universum selbst, zeigte sich schon den Vorsokratikern als unerreichbar, aber doch lernte man etwas bei dem Versuch, ihn zu erreichen: Man lernte, die Gründe anzuführen, den Weg der Begründung zu gehen. „Es gibt Gründe, die nicht *der* Grund sind. Mit ihrer Hilfe kann man um Schritte hinaus aus dem Unmittelbaren. Das Ganze wäre das wahre Begründende. In dessen Ermangelung kann das Begründende [d. h. die Teilgründe] in gewisser Hinsicht die Rolle des Ganzen spielen. [...] ein Gerüst, das steht, wird erbaut.“ (Ebd. 190). Das ist laut Patočka die Errungenschaft der Vorsokratiker.

Diese geschichtliche Bewegung führte zu der sogenannten griechischen Aufklärung, aber die Ödipusgeschichte – „die Aufklärung ist ja nichts anderes als der durch den Glanz seines Tages geblendete Ödipus und besonders Kreon“ (ebd. 188) – wiederholt sich mehrmals bis zu der Vernichtung der aufgeklärten Gesellschaft, und hier erinnert Patočka an Thukidides: „Freilich ist auch hier Verblendung und durch sich selber irreführtes Licht ein Zentralmotiv.“ (Ebd. 189)

Inzwischen aber entsteht eine Erbschaft, die, laut Patočka, „viel mächtiger ist und das Prinzip der Einsicht auf einem höheren Niveau weiterführt und über vorherige Katastrophen erhabeneres Aufgabenbewußtsein bereitet“ (ebd. 190).

4. Der Aufschwung ist zu kultivieren durch die Sorge für die Seele

Die Sorge für die Seele gibt es in zwei Versionen: (a) als die Sorge Demokrits und (b) als die Sorge Platons. Die philosophische Reflexion, die einen Weg zu bereiten versuchte, der „fest, sichtbar und immer wieder betretbar war“ (ebd.), war laut Patočka die entscheidende Bedingung, die es ermöglichte, aus einzelnen überlieferten mathematischen und geometrischen Konstruktionen und Formeln einen zusammenhängenden Boden der Beweise aufzubauen, deren Gültigkeit man wirklich einsehen konnte. „Die Mathematik zeigt den Weg zum Mannigfaltigen und Vielen, den Weg am Einen vorbei in den Weltinhalt hinein. Aber um diese Bedeutung der Mathematik zu entdecken, muss es Philosophie geben“ (ebd. 191). Umgekehrt aber zeigte sich der Philosophie erst an der Mathematik, was wirkliche Begründung ist. Von nun ab spielt die Mathematik in der Philosophie eine ungeheure Rolle. „Die Philosophie strengt sich an, anhand des mathematischen Begründens *zum wahren Sein* durchzudringen, den *letzten* Boden zu gewinnen, welcher ihr vom Gesamthorizont angegebenes Ziel ist.“ (Ebd.)

Die beiden philosophischen Hauptrichtungen, die sich in Zusammenarbeit mit der Mathematik zu philosophischen Doktrinen ausbildeten, d. h. die Atomistik und die Ideenlehre, verlieren nicht aus dem Auge, was das ursprüngliche Ziel der philosophischen Anstrengung war, dass es nämlich einem guten Leben galt. Bei beiden findet Patočka also das vor, was er mit Platon Sorge für die Seele nennt.

5. Die Sorge Demokrits führt zur Wissenschaft und zum Verzicht auf Politik

Diese Auffassung der Sorge für die Seele ist unzureichend, weil sie vergaß, dass sie nur hypothetisch ist. Dadurch eröffnet sie eine neue Epoche von Ödipus' Irrgang.

„Die Atomistik ist es, welche die Mathematik zuerst zum Organon der Philosophie *wirklich* erhoben hat.“ (Ebd. 202) Der enorme Erfolg auf den beiden Gebieten von Naturphilosophie und Mathematik bereitet einerseits den Boden vor, auf dem sich dann die Einzelwissenschaften entfalten konnten, andererseits aber führt er Demokrit so weit, dass „er meint, sich im Herzen des Seins, an seinem wirklichen Anfang ansiedeln zu können“ (ebd. 205). Seine Sorge für die Seele dient, laut Patočka, diesem Zweck. „Die Seele darf die Schärfe ihres Wahrheitssinnes keinen Augenblick kompromittieren, sie darf sich nicht verderben, sonst ist sie für diese wahre Welt verloren, wohinein sie von der philosophischen Kontemplation geführt wird.“ (Ebd.) Aber: „So landet die Seele in einer anderen Gegend des Seins, wo es die Maßstäbe des gewöhnlichen praktischen und vor allem auch bürgerlichen Lebens nicht gibt, auch nicht den Kampf um Ehre und Vorrang, um Sein und Nichtsein, einen Kampf auf Leben und Tod; denn diese Unterschiede gäbe es nicht mehr dort, wo unvergängliche Dinge einfach betrachtet und erklärt werden.“ (Ebd. 204) Dadurch, dass Demokrit für die Seele nur um eines absoluten Wissens willen Sorge trägt, „habe er am Ende Ödipus' Irrgang nicht überwunden, sondern nur eine neue, weitere Epoche desselben Irrgangs eingeleitet“ (ebd. 205).

6. Die Sokratische Sorge

Hier ist die Seele imstande, durch die Erkenntnis des Ewigen – und das heißt zugleich des Guten – ihre Endlichkeit und Sterblichkeit zu verstehen, sie anzunehmen und sich dadurch aus der Gefesseltheit ans Leben zu befreien und Offenheit zu erreichen.

Trotz der enormen Bedeutung, die „Demokrits Vorstoß, ein von ihm auf allgemeine Prinzipien gestütztes und möglichst exaktes, wohldurchdachtes Begründungsvorgehen für die geistige Gründung

Europas“ (ebd. 206) hatte, sieht Patočka, wie schon bemerkt, Demokrits Hauptmangel darin, dass es „hinter dem Horizont dieser Philosophie liegt, [...] dass Erkennen und Wissen ein Organon einer ursprünglichen Tätigkeit, einer Praxis ursprünglich sittlicher Art sein kann, dass Gutsein Wissen sein kann in einem Sinne, wo nicht Wissen Gutsein, sondern Gutsein Wissen determiniert“ (ebd.). Mit dieser These sind wir endlich bei der Sache, die uns in Spannung hält, wie Patočka zu sagen pflegte, nämlich inwiefern Gutsein Wissen sein kann oder was es heißt, dass Gutsein Wissen determiniert, und inwiefern es dafür Stützen in Platons Dialogen gibt.

In Anknüpfung an Gaisers Buch *Platons ungeschriebene Lehre* entfaltet Patočka seine Auffassung des sokratischen Wegs zum Verständnis des Bezugs des Menschen zum Universum, zur Gesellschaft und zu sich selbst. Laut Gaiser besitzt das Platonische Universum eine hierarchische Struktur, in der „der ontologische Vorrang, das Anrecht auf die Stellung des höchsten Wesens“ (ebd. 216) der Idee zukomme und im allgemeinen Gefälle des Seins das je Niedrigere vom Höheren (das ontologisch zugleich das Stärkere und Gehaltvollere sei) abhängt, also „ausgehend von Prinzipien (das Eine und die unbestimmte Zweiheit), durch Ideen (mit ihren Teilungsschemata als verschiedenen begrifflichen λόγοι) fortschreitend, durch Mathematisches hindurch als in der Seele, dem Beweglichen mit seinem genauen und identisch immer wieder nachvollziehbaren Denkobjekt, und mit dem Körperlichen als Abschluss“ (ebd. 217).

Die Seele ist in diesem Schema das erste Bewegliche, erst sie kennt die Zeit und mit ihr die Zahl im arithmetischen Sinn, sie kann zählen, bestimmen, unterscheiden, begreifen. Das alles kann sie, weil sie sich durch das ganze Universum, durch alle Seinsstufen bewegen kann, also von den erhabensten Intelligibilia, den ἀσύμβλητοι ἀριθμοί⁶, über die schwankende Unbestimmtheit des Körperlichen bis hin zu dem ungreifbaren Irrationalen der ὄλη und der Unbegrenztheit der Begehrlichkeit und der Lüste (ebd. 217 f.). Dieses Unbestimmte kann aber durch die Bewegung der Seele geformt werden. Deswegen ist die Seele als Quell aller Bewegung, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν (vgl. Platon, *Phaidros*, 245e7), das, was nicht nur sich selbst, sondern auch anderes in Bewegung setzt, vor allem die Weltseele, das göttliche kosmologische Prinzip, in dem die Einzelseelen ihren Anfang und ihre Stütze haben (ebd. 218).

Die Sorge für die Seele formuliert Patočka aufgrund dieses ontologischen Schemas so: Die Seele sei „das sich selbst zu ihrem Sein Bestimmende, also das entweder auf gesetzliches Werden, auf Sein, oder

⁶ vgl. Aristóteles. *Metaphysik*, XIII, 1080a29

umgekehrt auf Verfall und Seinsverlust sich Richtende“ (ebd.). Damit sind wir beim Ursprung des Schemas von Aufschwung und Verfall. Entsprechend kann man auch schon sagen, was für Patočka die Bildung ist: „[Die Seele] kann sich in der Sorge für sich selber zum formfesten Gebilde machen, oder – sich vernachlässigend und jeder *παίδεια* entsagend – sich dem Unbestimmten, Unbegrenzten der Begehrlichkeit und der Lüste überlassen.“ (Ebd.)

Den Aufschwung, in dem sich die Seele zu einem „formfesten Gebilde“ macht und sich „zum Sein bestimmt“, sollen wir aufgrund der Analogie mit der Geometrie verstehen. Die geometrischen Gebilde, die wir in den Sand oder auf die Tafel zeichnen, sind nicht die reinen und genauen Gebilde, um die es uns eigentlich geht, über die wir sprechen und bei denen wir mit unserer Seele sind. Sie wollen rein sein, aber es fehlt ihnen etwas dazu, sie sind es nicht (vgl. Platon, *Phaidon*, 74 D). Dieses „nicht“ interpretiert man als Mangel an Sein. Ihr Sein, ihre Ähnlichkeit mit den reinen Gebilden ist nur entlehnt, es ist mangelhaft. Sie *sind* nicht völlig. Es ist diese Mangelhaftigkeit, die die Seele durch ihre Bewegung versteht, in die sie sich selbst versetzt und durch die sie die Grenze zwischen dem Unreinen und dem Reinen zu überschreiten weiß. Durch diesen Akt der Bewegung weilt die Seele im Bereich des Reinen, und dort bewegt sie sich weiter, indem sie sich in geometrischen Konstruktionen übt, Beweise aufstellt und dadurch wissend wird. Sie lernt etwas darüber, was mehr *ist*, und dadurch gewinnt auch sie, die Seele, mehr an Sein. Durch den Willen und die Tat, etwas zu lernen, bestimmt sie sich selbst zu mehr Sein.

Ähnlich soll es sich im Bereich des Praktischen, im Bereich des Guten und Bösen, verhalten. „Die Seele ist“, nämlich „dasjenige, wofür Gut und Böse Sinn hat“ (ebd. 219). Auch dort soll ein Akt der Seele entscheiden, ob sie mehr an Sein gewinnt, indem sie sich zum Guten entschließt, oder ob sie sich durch einen negativen Entschluss zum Seinsverlust bestimmt. Der negative Entschluss sei nämlich der Verfall in die Unbegrenztheit und Unbestimmtheit der Lüste, der Verlust des Maßes. Was heißt es aber jetzt, sich zum Guten zu entscheiden? „Dadurch, dass sich die Sphäre des Reinen entweder zeigt oder verschließt, entsteht [aber] auch für die Seele selbst erst die Möglichkeit, wirklich *eine* zu werden, sich zu einigen, sich von Konfusion, Disharmonie und Widerspruch frei zu machen oder aber darin zu versinken“, sagt Patočka in einem Vortrag über die Seele bei Platon aus derselben Zeit.⁷

⁷ Patočka 1999, 61. Dieser auf Tschechisch verfasste Text eines Vortrags aus dem Jahre 1972 wurde bislang noch nicht ins Deutsche übersetzt.

Jetzt aber müssen wir aufpassen. Die Seele kann nur *sein*, sie kann *eine* Seele sein, wenn ihre Grundbewegung auf die Sphäre des Reinen zielt, wenn sie versteht, dass es für sie gut ist, danach zu streben. Andererseits aber, so Patočka, „habe auch das Gute selbst als Ziel und Strebepunkt von allem nur Sinn, wenn es eine solche Bewegung gäbe. Nur wenn es etwas gäbe, was an Sein gewinnen kann, wenn es sich zum Guten hin bewegt, sei das Gute wirksam, d. h. *sei* es“ (Patočka 1988a, 219). Durch eine solche sozusagen transzendente Deduktion rechtfertigt Patočka die ganze teleologische Auffassung des Universums, „die gesamte Seinshierarchie im Sinne des Guten“ (ebd.), und „damit wäre“, wie er sagt, „auch die Frage beantwortet (die ausdrücklich erst von Nietzsche gestellt wurde), warum das Gute und nicht das Böse zu wählen ist, warum Wahrheit und nicht (eventuell zweckmäßiger) Schein“ (ebd.).

Nun lobt Patočka Platon für das, worin dieser sich – abgesehen vom Lehrgehalt seines Denkens – von Demokrit unterscheidet:

„Plato hat in Verfolgung seiner Einsicht vom philosophischen Leben eine der großartigsten Systematiken entworfen, die es überhaupt gibt und hat dadurch das Fundament zu einer bis auf den heutigen Tag ununterbrochenen philosophischen Tradition gelegt. Und das Eigenartigste und das Einzigartige an diesem Tun ist *der Verzicht*, den er in diese Grundlage zu gleicher Zeit gelegt hat: Verzicht auf den Wahrheitsanspruch.“ (Ebd.)

Die Platonische Doktrin bietet also dem Menschen kein endgültiges Wissen über das Sein, keine Lehre darüber, was und wie das Universum in seinem Wesen wahrhaft ist, sondern bereitet nur den Weg vor, auf dem „sich ihm etwas wie menschliche Einsicht in das Sein öffnen kann“ (ebd.). Es soll der Weg der Begründung sein.

Alles soll der Philosoph, beziehungsweise jeder gute Mensch, durch Gründe rechtfertigen; der Mensch wurde „auf die Suche geschickt nach einsichtiger Klarheit über alles, was er denkt, sagt und tut“ (ebd.). Diese Suche nach Klarheit ist die Suche nach dem Guten. So wie wir sagen, dass derjenige gut sei, der nach dem Guten strebt, sagt Patočka, dass der nach Klarheit Suchende in der Wahrheit lebt. Dieses Leben in der Wahrheit, die Suche nach Klarheit mittels Frage und Untersuchung, die dem menschlichen sittlichen Verhalten und Handeln allein den Charakter des guten Handelns geben kann, ist, laut Patočka, die Sorge für die Seele. Man sorgt für die Seele, d. h., „man sucht zu erkennen, man fragt und untersucht, um der Seele ihr höchstes oder wenigstens höheres Sein zu gewährleisten“ (ebd. 240).

Jetzt also wird deutlich, wie „Erkennen und Wissen ein Organon einer ursprünglichen Tätigkeit, einer Praxis ursprünglich sittlicher Art sein kann“, wie das „Gutsein Wissen sein kann in einem Sinne, wo nicht Wissen Gutsein, sondern Gutsein Wissen determiniert“ (ebd. 206). Wenn ich richtig verstehe, will Patočka sagen: Wer gut ist in dem Sinne, dass er gut sein *will*, dass er auf der *Suche* nach dem Guten ist, weiß zwar von Anfang an nicht, was das Gute ist, aber durch Sokrates, durch den platonischen Philosophen, durch die auf dem platonischen Erbe gegründete Bildung wird ihm eine Stütze geboten, ein Weg der Sorge der Seele für ihr Sein, auf dem er auf einem höheren Niveau gut sein kann, ein Weg, auf dem er ein höheres Sein gewährleistet. Auf diesem Weg seien „die Denkformen geschaffen, welche die neuen Realitäten zu denken, an sie Fragen der sittlichen Einsicht zu stellen gestatten und dadurch die Einheit eines Lebens zu stiften, welches den Stil dieser Einsicht an sich trägt“ (ebd. 239). Auf diesem Weg könne man auch „eine neue menschliche Gemeinde, die Gemeinde der ἀρετή und vor allem [die der] Gerechtigkeit“ entwerfen (ebd. 240).

Auf diesem Weg macht die Seele auch die Erfahrung, „dass es eine Tiefe des Seins gibt, welche man erst entdeckt, wenn man ganz gegen den Strom und die allgemeine Neigung der Realität, der Dinglichkeit angeht“ (ebd. 235). Diese Neigung, wie wir eine Seite später lesen, ist „die allgemeine Tendenz der Realität auf Nichtigkeit, auf Zunichtemachen“ (ebd. 236). Durch die Lebensumkehr (ebd. 236), durch das Angehen gegen die Realität (ebd. 235), vermöge die Seele „auch ihre eigene Realität in dem Sinne zu überwinden, dass sie dem Tod nicht nur ins Auge sieht, sondern den lebendigen Tod im eigenen Leben willkommen heißt und zum Vehikel ihres Seinverständnisses macht“ (ebd.). Dieses Verständnis fasst Patočka in dem Satz zusammen, der in verschiedenen Abwandlungen auch in anderen seiner Schriften vorkommt:

„Im Herzen der Welt, könnte man metaphorisch sagen, muss es etwas geben, was sowohl, obschon auf verschiedene Weise, Realität, Dinglichkeit, wie auch Wahrheit bestimmt, so dass Realität zwar Wahrheit gebären, aber sie nie begründen und bestimmen kann, während die Wahrheit zwar die Realität durchdringt, aber nicht auf die Art einer realen ‚Kraft‘, eines zeitlich Bewegenden und Bestimmenden.“ (Ebd.)

Und damit gelangt die Platonische Seelenlehre zu ihrem Abschluss: „Wenn es im Bereich des Seins diese grundlegende Komponente gibt, die eine wesentliche Beziehung zur Seele hat, dann ist die Seele davon in ihrem innersten Wesen durchstimmt und bestimmt, und das kann man auch als ihre Unsterblichkeit auslegen.“ (Ebd. 237)

7. Kritik an Patočkas Auffassung im Rückgriff auf Motive und Argument aus seinen eigenen Schriften

Ist aber die Parallele zwischen der mathematischen und sittlichen Einsicht haltbar? Ist die sittliche Einsicht, die Klarheit, die wir uns durch Fragen und Untersuchen für unser Handeln verschaffen können, dieses In-(der)-Wahrheit-Leben, dieses Wissen, durch das wir im Klaren sind darüber, was wir tun – ist dies schon ein Gutsein? Patočka selbst hat doch betont, dass die Platonische Konstruktion nur eine Hypothese ist, und das ist in Platons Dialogen tatsächlich nachzuweisen. Sokrates würde etwas so Positives nie behaupten, dafür ist er zu weise: In diesem Verzicht auf positives Wissen besteht ja seine Weisheit. Ein derart Positives behauptet aber auch Patočka nicht. Doch sagt er, wie wir zitierten, die sittliche Einsicht sei nichts anderes als eine Sedimentierung und Kodifizierung der Erfahrung über den Aufstieg und Fall der Seele, über das Ringen um ein ‚gutes‘ Leben in seiner Zweideutigkeit.

Sedimentiert und kodifiziert werden können aber nur die Schemata der Handlung, die in der Vergangenheit gut waren. Sicher können sie inspirativ und illustrativ sein, jedenfalls geben sie keine Bestimmung der Idee. Es ist wie bei Platon, wenn Laches Beispiele für Tapferkeit anführt oder versucht, unbeholfene Definitionen für diese zu geben. Die Seele muss stets in jeweilig neuen Situationen mittels Urteilskraft entscheiden, was zu tun sei, um zum Aufschwung zu gelangen. Eine andere Frage ist aber, *warum* sie im Aufschwung zu sein hat, wie laut Patočka Nietzsche fragt. Die Seele muss durch dieselbe Urteilskraft unterscheiden, wann es gut ist, sich um Aufschwung zu bemühen, und wann nicht – das aber heißt: wann es gut ist, im Verfall zu bleiben. Erst diese Entscheidung ist die höchste Leistung der Urteilskraft.

Das Begriffspaar Aufschwung – Verfall genügt dann aber, wie wir sehen, für die Unterscheidung zwischen dem Guten und Nicht-Guten nicht mehr. Der Aufschwung ist jetzt nur derjenige Modus des guten Lebens, in dem wir uns ein Ziel für die Zukunft stecken, dem wir die gegenwärtigen Augenblicke opfern. Ihr Wert, als Wert dieser Augenblicke, besteht darin, dass sie dem Erreichen des Zieles dienen. Wir könnten nämlich in diesen Augenblicken etwas anderes tun, solches, was uns sozusagen lieber wäre, was das Ziel in sich selbst hätte, was nicht über sich selbst hinaus strebte in die Zukunft, auf ein Ziel außerhalb von sich.

Nur selten gelingt es uns, die beiden Modi in Übereinstimmung zu bringen, d. h. solche Ziele zu verfolgen, dass schon die Handlung in der Richtung auf das Ziel selbst als ein Ziel gelten kann. Das sind die Augenblicke der göttlichen εὐδαιμονία, das ist z. B. die νόησις νοήσεως. Aber zumeist ist dies in unserem Leben nicht der Fall, würde Aristoteles sagen, und ich sage: *Nie* ist es so, weil darin ein logischer Widerspruch steckt. In dieser göttlichen Vereinigung, in dieser *unio mystica*, wird nämlich der eine oder der andere Modus entbehrlich sein. Denn warum sollte man über ein erst zu erreichendes Ziel sprechen, wenn man schon am Ziel ist? Oder aber: Warum sollte man sich einreden, dass man am Ziel ist, wenn es nötig ist, es erst zu erreichen? Durch die Vereinigung beider Modi ist nämlich die Zeitlichkeit unseres Daseins aufgehoben. Es ist das Faustmotiv des erfüllten Augenblicks, zu dem wir sagen: Verweile doch, du bist so schön! Mephistopheles jedoch weiß, dass das nicht mehr Leben ist.

In dem wirklichen, also dem menschlichen, nicht dem göttlichen Leben sorgt die Seele gerade dafür, zwischen diesen beiden Modi zu vermitteln, darüber zu entscheiden, wann und wie lange es gut ist, in der selbstgenügsamen Erfüllung zu verweilen, und wann es gut ist, das Verweilen aufzugeben um eines Zieles willen, und um welchen Zieles willen.

Da es sich aber um Entscheiden handelt, kann die Seele freilich gut oder nicht gut entscheiden. Hier gilt es also zu fragen, wie sie dies erkennt. Sogleich sehen wir, dass die Frage zweideutig ist. Sie muss in zwei Fragen unterteilt werden. Eine Sache ist es zu wissen, was zu tun gut sein *wird*, eine andere, zu erkennen, was gut gemacht *wurde*. Das erste sieht schwieriger aus, aber es scheint nur so. Beides weist nämlich, insofern es um das Unterscheiden zwischen gut und nicht gut geht, einen Zukunftscharakter auf. Nicht nur von dem Zu-Tuenden können wir mit Sicherheit nicht sagen, ob es gut sein wird; auch bezüglich des Getanen, falls inzwischen nicht jedes Interesse an ihm verloren ging, können wir sein Gutsein nie endgültig entscheiden. Beides hält uns in Spannung, über beides müssen wir immer wieder entscheiden und die Auswirkungen unserer jeweiligen Entscheidungen tragen. Diese Spannung, in der wir sind, insofern wir sind, das ist das Leben selbst.

Falls wir diese Spannung ins Griechische übersetzen sollten, könnten wir nicht umhin, sie δύναμις zu nennen. Die Wirklichkeit des Lebens im Sinne eines beständigen Sich-in-dieser-Spannung-Halten kann man aber mit Hilfe der Aristotelischen Definition der Bewegung aus dem neunten Buch der Metaphysik: ἡ

τοῦ δυνατοῦ καὶ ἡ δυνάτον ἐντελέχεια ins Griechische übersetzen.⁸ Ungefähr so könnte man auch Patočkas Auffassung der menschlichen Existenz als Bewegung rechtfertigen. Aber zurück zu unserem Problem.

Die Frage, wie wir erkennen, ob die Handlung gut ist, war also nicht zweideutig, sondern überhaupt nicht beantwortbar. Die Versuche, sie eindeutig zu beantworten, auch wenn sie sich nur auf die formale Seite beschränkten, charakterisieren, wie Patočka zeigt, die geistige Geschichte Europas. Diese Versuche führen jedoch dazu, dass einer von den beiden obengenannten Modi der menschlichen Existenz das ganze Gewicht an sich zieht, nämlich derjenige Modus, in dem wir uns sinnvolle zukünftige Ziele stecken. Die Verabsolutierung dieser Zielhaftigkeit, die Subordination der gemeinen menschlichen Ziele unter ein einziges Ziel, in dem alle Teilziele aufgehoben sind und nur Wegmarken auf dem Gang zu *dem* Ziel darstellen, das deswegen das gute Ziel an sich, also das Gute ist, diese Verabsolutierung stellt allerdings eine Aushöhlung des Endzieles dar, weil der gesamte Inhalt doch in den Teilzielen liegt, die auf das höchste ‚Ziel‘ ausgerichtet sind. Deswegen ist es nicht mehr angebracht, es als Ziel oder Zweck zu bezeichnen, vielmehr müssen wir es Sinn nennen, als das, was unserem Streben die richtige Richtung gibt, an sich selbst aber nicht erreichbar, sondern ein Fluchtpunkt ist. Dies führt dann – wie Nietzsche und Pavel Kouba in seinem großartigen Buch über ihn zeigen – zu einem sittlichen Nihilismus (vgl. Kouba 2000).

Die Ablehnung der Verabsolutierung, die Patočka mit Recht schon bei Platon selbst sieht, führt ihn dazu, das menschliche Leben, wie ich schon erwähnte, als Bewegung der Existenz aufzufassen, und es gelingt ihm, eine existenziale Interpretation von Platons Gedanken der Selbstbewegung der Seele zu entwerfen.

Die Ablehnung dieser Verabsolutierung ist aber nicht genug. Es gilt auch den Weg abzulehnen, der zu dieser Verabsolutierung führt; es gilt auch die Auffassung abzulehnen, die das Sein mit dem Sinn identifiziert, indem der zielhafte Aufschwung alles Sein für sich beansprucht, während das ziellose Verweilen als Verfall stigmatisiert wird. Es ist notwendig, auch die mildere Version abzulehnen, die bei Patočka vorkommt und bei der es sich nicht um das Gute an sich handelt, wobei die sittliche Einsicht nicht in der Erkenntnis des Universums gegründet ist, sondern es um das menschliche Gute geht, das wir im beständigen Fragen und Untersuchen überprüfen und durch Anführung möglichst unwiderlegbarer

⁸ Aristoteles, *Metaphysik XI*, 1065b33.

Gründe belegen müssen. Diese Ablehnung betrifft natürlich auch Heideggers Auffassung von Eigentlichkeit und Verfallen in *Sein und Zeit*, das lassen wir hier aber beiseite.

Das Leben in der Wahrheit, das selbstverantwortliche Streben nach Klarheit über alles, was wir tun, ist immer nur ein Teil dessen, was die Seele vermag. Sprechen wir dem Modus des ziellosen Im-Ziel-Seins im relativen Verweilen fast alles Sein ab und nennen es Verfall und Nicht-Gutes, erschweren wir uns im Übermaß gerade die Selbst-Verantwortung im Modus der Zielhaftigkeit. Die Zielhaftigkeit selbst fängt an, sich für das Gute auszugeben, das Gute identifiziert sich mit der Zielhaftigkeit, mit dem Aufschwung. Was gewinnt man dadurch? Letzten Endes nur die Illusion, dass wir gut sind. Aus dem Leben in der Wahrheit darüber, dass wir endliche Wesen sind, die keine mathematische Lehre vom Guten haben können, wird ein Leben in der Wahrheit, das sich verantwortlich fühlt und sich mit seinem guten Gewissen Authentizität zuspricht, die es erlaubt, sich über die anderen, die für die Seele nicht richtig sorgen, zu erheben.

Wir haben versucht, anzudeuten, dass man das Entscheiden über das Gute und Nicht-Gute durch das Begriffspaar Aufschwung – Verfall nicht fassen kann, dass die Seele mehr vermag. Die Eigenart der Seele, ihre höchste ἀρετή, die wir φρόνησις, Urteilskraft oder Geschmack nennen können, besteht darin, sachgemäßes, situationsgemäßes Gutes zu wählen, ohne dafür in einem Wissen, in einer Lehre Stütze zu haben. Diese ἀρετή, wie Platon weiß, kann man nicht lehren. Das einzige, das hier hilft und das ich für das Paradigma aller Bildung halten möchte, ist das, was Platon im siebten Brief sagt: „[...] es lässt sich keineswegs in Worte fassen wie andere Lerngegenstände, sondern aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich – wie ein Feuer, das von einem springenden Funken entfacht wird – in der Seele und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter.“ (Platon, *Briefe*, 341c) Fragen und Untersuchen wollen wir also nicht verwerfen, nur meinen wir, dass wir dieses höchste Vermögen der Seele, diese tiefste Wurzel aller Rationalität nicht unter die Kontrolle der Ratio bringen können, dazu sind wir zu endlich. Und gerade diese Endlichkeit ist es, was uns nötigt, zwischen gut und nicht-gut ernsthaft zu unterscheiden. Es handelt sich doch um das Sein und Nicht-sein.

Wenn wir nämlich gut, situationsgemäß, sachgemäß entscheiden, eröffnen wir neue Möglichkeiten des Seins oder lassen wenigstens diejenigen Möglichkeiten offen, die schon erschlossen sind, und das sind nicht nur unsere eigenen, sondern zuweilen auch die der Anderen. Für unsere Tat bekommen wir Beifall, oder es kommt durch sie sogar etwas Neues zustande, oder es erscheint solches, was bisher nicht

existierte, was man bisher nicht gesehen hat und sich durchhält, behauptet und bestätigt. Dann ist die Tat schöpferisch, wahrhaftig und nicht mehr von ihrem Urheber abhängig, also eine neue Wirklichkeit.

Wenn wir aber falsch entscheiden, verschließen wir die Möglichkeiten des Seins, und wir ernten Spott, Schande, Abscheu, unsere eigene Unzufriedenheit oder sogar die absolute Verunmöglichung des Seins, den Tod.

Indem wir leben, indem wir Urteilskraft üben, riskieren wir unser Sein. Solange wir dies verstehen, nehmen wir unser Leben, unser Entscheiden zwischen gut und nicht gut ernst. Der Tod ist für die Seele bei dieser Aufgabe die letzte und eigentliche Stütze. Erst wenn wir im sokratischen Fragen und Untersuchen die Unermesslichkeit dieser Aufgabe erwägen, die ihr Ziel in sich selbst hat, und zwar ein Leben angesichts des Todes zu führen, können wir tatsächlich mit Patočka und Platon übereinstimmen darin, dass die Seele Selbstbewegung ist und als solche verdient, unsterblich genannt zu werden. Dann ist es wie bei Heraklit (B 62): : ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. In meiner ein Bisschen übertriebener Übersetzung: „Die Sterblichen sind unsterblich, unsterblich sind sie aber nur als sterblich: das Lebendig-Sein dieser Unsterblichen ist Sein-zum-Tode, aber das Leben, das sie sterben, ist das Leben der Unsterblichen.“

8. Literatur

Aristoteles, *Metaphysik* (Jena, Verlegt Bei Eugen Diederichs, 1907)

Kouba, P. *Die Welt nach Nietzsche*, (München, 2000)

Patočka, J. *Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, (Bochum/Sankt Augustin, hg. v. K. Schaller: , 1981)

Patočka, J. *Péče o duši*, Bd. 3, (Praha [Samisdat-Edition]. 1988a)

Patočka, J. *Ketzzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, (Stuttgart, hg. v. K. Nellen u. J. Němec; 1988b)

Patočka, J. „O duši u Platóna“ [Über die Seele bei Platon], in: *Péče o duši*, (Bd. II, Praha, 1999)

Patočka, J. *Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme* (Praha, cs, fr, de, 1988).