

**Husserl a Patočka**

**Hendrik Adriaanse**

◆ bytový seminář, česky | německy, vznik: 8. 4. 1982

◆ private seminar, Czech | German, origin: 8. 4. 1982

## Husserl a Patočka [1982]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (Kaz a\_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Den meisten von Ihnen muss ich unseren heutigen Gast wahrscheinlich nicht vorstellen, weil Sie ihn schon vom vergangenen Jahr kennen. Für den Rest muss ich obligatorisch sagen, dass es Herrn Professor Adriansen, der an der Universität Mainz doziert ist, und der, wie Sie wohl wahrscheinlich alle wissen, heute das Thema *Lebenswelt* bei Husserl und Patočka besprechen möchte, wenn ich mich nicht irre. Ja, also darf ich bitten. Ja.

Jiný hlas: Ich habe hier zwei Exemplare des Textes in getippter Form bei mir. Das ist ein ziemlich großes, das ist ein weniger großes Exemplar. Sie können also mitlesen, wenn Sie wollen. Ja? Darf ich das so vielleicht an denjenigen, die am meisten Mühe damit haben, das zu folgen? Aber ich...

Also das Thema meines Vortrags heißt *Lebenswelt* bei Husserl und Patočka. Das Thema hat einen geschichtlichen Anlass, von dem ich zuerst berichten möchte. In seinen kurz vor seinem Tode erschienenen *Erinnerungen an Husserl* erzählt Patočka, wie er als Sekretär des *Cercle Philosophique* 1935 den greisen *Filosofen* Husserl nach dieser Stadt Prag eingeladen hatte.

Patočka erwähnt in seinen *Erinnerungen* nicht, welches Thema Husserl für seine Vorträge hier gewählt hat, aber aus seinen kurzen Andeutungen geht hervor, dass es dasselbe gewesen sein muss, über das er ein halbes Jahr vorher in Wien gesprochen hatte und das er kurze Zeit nachher zu seiner letzten großen Veröffentlichung ausarbeiten würde: das Thema der *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Obwohl, wie ich gleich dartun werde, der Begriff der *Lebenswelt* schon früher in Husserls Gedanken in den Vordergrund getreten war, ist er doch in diesem seinem letzten Buch erst recht entfaltet und an eine zentrale Stelle gerückt worden. Man kann also sagen, dass diese Stadt Prag einer der Orte gewesen ist, an denen Husserl den Begriff, der unser Thema bildet, über die Taufe gehalten hat.

Und nicht nur das. In jenen *Erinnerungen an Husserl* erzählt Patočka auch, wie Husserl ihn zur Habilitation gedrängt habe und wie er dann tatsächlich 1936 die Schrift fertiggestellt hatte, die mir in französischer Übersetzung unter dem Titel *Le monde naturel comme problème philosophique* bekannt geworden ist. Ich habe die Schrift schon irgendwo in tschechischer Sprache gesehen, sie ist mir gestern und auch wieder heute wieder gezeigt worden, aber ich kenne nur die französische Übersetzung. Diese Habilitationsschrift hat somit weitgehend dasselbe Thema wie Husserls Vorträge. Mit dem Begriff der *Lebenswelt* ist gewiss der Kern der geistigen Beziehung zwischen Husserl und seinem Schüler Patočka gegeben. Also auf diesem Thema kommen die beiden am deutlichsten zusammen.

Ich möchte nun meinen Vortrag über diesen Begriff *Lebenswelt* so einrichten, dass ich zuerst einiges aus seiner Vorgeschichte bei Husserl hervorhebe, dann auf das Vorkommen in Husserls *Krisis*-Buch eingehe, darauf die Kritik Patočkas an Husserl erörtere und schließlich Patočkas eigene Akzentsetzungen darlege. Vielleicht ist es nützlich, ehe ich mit diesen vier Kapiteln anfangen, vorher mal kurz den Begriff der *Lebenswelt* zu umreißen, damit das Thema von vornherein jedem in einigermaßen scharfen Zügen vor Augen steht.

*Lebenswelt* ist einer der Husserlschen Grundbegriffe, mit dem er auf die Erfahrungsschicht der täglichen Erfahrung hindeutet. In meiner täglichen Erfahrung bin ich mir des Daseins der Welt, in der ich lebe, unmittelbar bewusst. Sie ist für mich unzweifelhaft da. Dinge oder Gegenstände in dieser Welt mögen vereinzelt zweifelhaft sein, sie selbst ist es nicht. Ich lebe ja in ihr. Das heißt, mein Bewusstseinsleben spielt sich in ihr ab. Ich verstehe mich selbst in meiner täglichen Erfahrung als ein Stück der Welt, als ein Endchen Welt, so wie Husserl es in seinen *Cartesischen Meditationen* ausgedrückt hat.

Diese Welt der täglichen Erfahrung liegt nun allen meinen Einzelwahrnehmungen zugrunde. Sie ist der Horizont, wie Husserl sagt, für alle Einzelerfahrungen. In diesem Terminus, der beim ersten Husserl zunehmend wichtig wird, ist enthalten, dass die Welt alle Einzelerfahrungen zusammenfasst und so zu einem geordneten Ganzen macht. Ich kann mich in diesem zusammenhängenden Ganzen nach allen Richtungen hin bewegen und ich werde niemals außerhalb ihrer gelangen. Ich bleibe immer in der Welt.

Dass nun die *Lebenswelt* in dieser Weise Horizont aller Erfahrung ist, hat eine wichtige Konsequenz, die Husserl in seinem *Krisis*-Buch gezogen hat, nämlich dass sie auch der wissenschaftlichen Erfahrung zugrunde liegt. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist also keineswegs freischwebend, wie der Soziologe Karl Mannheim sagen würde, Sozialphilosoph Karl Mannheim, sondern sie ist auf der Grundlage der *Lebenswelt* aufgebaut. Mit diesem Gedanken ist die Entwicklung des *Lebenswelt*-Begriffs bei Husserl zu ihrem Kern und Höhepunkt gediehen.

Die Auffassung Patočkas nimmt freilich hier erst ihren Ausgangspunkt. In Kritik an Husserls Transzendentalismus vollzieht Patočka eine Umdeutung, in der namentlich die praktische, auf das Handeln ausgerichtete und die geschichtliche Dimension der *Lebenswelt* hervorgehoben wird. Doch möchte ich jetzt nicht mehr vorwegnehmen von dem, was späterhin erörtert werden soll. Das Obige dürfte genügen zur vorläufigen Begriffsbestimmung.

Nun einiges zur Vorgeschichte dieses *Lebenswelt*-Begriffs bei Husserl. Eigentlich müsste man diese Vorgeschichte schon vor Husserl anfangen lassen, und zwar bei den empiristischen deutschen Philosophen Richard Avenarius und Ernst Mach, mit deren Gedankenwelt Husserl vertraut war. Diese beiden forderten schon am Ende des 19. Jahrhunderts einen Rückgang auf die unmittelbare vorwissenschaftliche Erfahrung, namentlich im Hinblick auf eine Lösung des Problems der Beziehung zwischen dem Physischen und dem Psychischen.

Hejdánek: Die vorurteilslose Deskription dieser unmittelbaren vorwissenschaftlichen Erfahrung sollte zu einem natürlichen *Weltbegriff*, so wie Mach das nannte, führen, der allen bisherigen wissenschaftlichen und philosophischen Theorien über die grundsätzliche Unterscheidung von psychischem (Innen, Ich, Seele) und physischem (Außen, Welt, Natur) zugrunde liegt.

Auf der Ebene jener natürlichen Welt sollte dann die ursprüngliche Einheit des Physischen und des Psychischen hervortreten. Sie stellen lediglich zwei verschiedene Aspekte des objektiv naturwissenschaftlich erforschbaren Seins dar.

Husserls Programm eines Rückgangs auf die *Lebenswelt* ist in vielen Hinsichten das genaue Gegenteil dieses Ansatzes, und es ist wohl auch in polemischer Distanznahme von Avenarius und Mach entwickelt worden. Entscheidend ist für Husserl die Entdeckung der *Intentionalität* als charakteristisches Merkmal der Sphäre des Psychischen, also des Bewusstseins.

Diese Entdeckung, die von seinem Lehrer Franz Brentano gemacht worden war, wurde von ihm weiter ausgearbeitet und radikalisiert. Was *Intentionalität* des Bewusstseins besagt, kann ich vielleicht am besten durch ein Beispiel erklären, ein von Husserl selbst öfters benutztes und für ihn offenbar sehr wichtiges Beispiel: die Weise nämlich, in der eine *Arabeske* dem Bewusstsein gegeben ist.

Wäre das Bewusstsein eine physische Größe, so müsste auch von ihm gelten, dass eine bestimmte Reihe von Bedingungen nur eine, und zwar eine so und so bestimmte Folge haben kann. Also in der Wahrnehmung eines Gegenstandes würde es dann so sein, dass bestimmte sinnliche Reize einen Bewusstseinsinhalt zur Folge haben, die nur eine mögliche Wahrnehmung ergibt, eben die Wahrnehmung jenes Gegenstandes.

Und wie ist das mit der *Arabeske*? Da haben wir es mit einem Gegenstand zu tun, dem eine gewisse Doppeldeutigkeit zu eigen ist. Eine *Arabeske* kann sowohl als einen ästhetischen Gegenstand, also als eine Art Federzeichnung, wie als ein Text, der aus Bedeutung tragenden Buchstaben besteht, aufgefasst werden.

Was die *Arabeske* in Wirklichkeit ist, kann aufgrund des reizmäßigen Bewusstseinsinhaltes nicht ausgemacht werden. Dieser ist nämlich in beiden Auffassungen genau der gleiche. Also was die *Arabeske* eigentlich ist, ob Federzeichnung oder Text, hängt von der Bewusstseinsweise, von der Auffassung des empfindungsmäßigen Bewusstseinsinhaltes ab.

Das meint Husserl in erster Linie mit *Intentionalität*. Die *Intentionalität* des Bewusstseins besagt, dass das Bewusstsein es mit Gegenständen, also mit auffassungsmäßigen Gebilden und nicht mit reizmäßigen Inhalten zu tun hat.

Die Entdeckung, die Husserl am Beispiel der *Arabeske* getan hatte, war für ihn von großer Bedeutung. Er zog daraus weitgehende Konsequenzen, nämlich die, dass das intentionale Bewusstsein durch eine abgründtiefe Kluft von dem Bereich der physischen Erscheinungen getrennt war. Bewusstsein und Natur oder Welt haben nichts miteinander zu tun.

Hier wird der Gegensatz zu Avenarius und Mach sichtbar. Diese beiden waren ja auf die Einheit von Psychischem und Physischem hinaus. Der spätere Husserl legt dagegen ein großes Gewicht auf die völlige Verschiedenheit. In seiner transzendentalen *Phänomenologie* wird das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Welt dann so gedacht, dass Bewusstsein keineswegs ein Stück Welt ist, die Welt aber ihrerseits als Gegenstand, und das heißt als Konstitutionsgebilde des Bewusstseins, verstanden werden soll.

Von diesem Standpunkt wird dann auch das Verfahren der sogenannten *phänomenologischen Reduktion* erklärlich. Es handelt sich in dieser *Reduktion* um einen Rückgang auf das unweltliche, ursprüngliche Bewusstsein, der zum Behuf der *phänomenologischen* Forschung vollzogen werden soll.

Dieser Rückgang nimmt seinen Ausgang von der Welt, in der wir immer schon sind. Wir leben immer schon inmitten von Gegenständen und wir verstehen uns selbst, unser Bewusstsein, auch als immer schon ein Teil dieser Welt.

Letzteres ist wichtig und verdient noch einige Ausführungen. Der Gegensatz mit dem soeben über die abgründtiefe Kluft zwischen Bewusstsein und Welt Gesagten ist nur scheinbar, wenigstens in Husserls Augen. Husserl nimmt nämlich die Möglichkeit an, dass das Bewusstsein auch sich selbst auf verschiedene Weisen auffasst.

Das Bewusstsein kann sich selbst verschiedentlich oder vielleicht lieber auf verschiedenen Ebenen der Ursprünglichkeit verstehen. Dabei gilt für ihn diese Regel, dass je weniger das Bewusstsein objektiviert, also als vorfindlicher Gegenstand in der Welt ausgelegt wird, umso ursprünglicher ist es.

Also das Selbstverständnis des Bewusstseins, demzufolge es ein Stück Welt ist, Teil einer psychophysischen Einheit und so weiter, vertritt die stärkste Objektivierung. Am anderen Ende der Skala steht das weltlose, körperlose, ursprüngliche Bewusstsein, die lebendige Gegenwart des, wie er sagt, strömend stehenden Bewusstseins.

Die *phänomenologische Reduktion* als der Rückgang auf dieses ursprüngliche Bewusstsein vollzieht sich in einer Reihe von Schritten, in denen jeweils die Ebenen der Objektivierung rückgängig gemacht werden und in das transzendente *Ego* zurückgenommen werden.

Diese *Reduktion* betrifft also auch die Selbstobjektivierungen des Bewusstseins. Sie werden eingeklammert, wie Husserl sagt, auf dem Wege zum ursprünglichen Bewusstsein.

Diese Einklammerung ist nicht identisch mit dem Vollzug des Zweifelexperiments in den *Meditationes de prima philosophia* von Descartes. Husserl zweifelt nicht an das wirkliche Existieren alles dessen, was er einklammert. Sein Problem ist nicht die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis, sondern der Ursprung unserer Erkenntnis.

Jiný hlas: Nun, gegen diesen Hintergrund möchte ich das Lebensweltproblem bei Husserl stellen und vergegenwärtigen wir uns zuerst einmal, dass es ein sehr kontrastreicher Hintergrund ist. Das Lebensweltproblem hat seinen Stellenwert innerhalb eines gedanklichen Rahmen, in dem auf das weltlose ursprüngliche Bewusstsein hin gedacht wird. Oder umgekehrt gesagt, die Denkebewegung der transzendentalen Phänomenologie stößt auf das Lebensweltproblem als auf ein ernst zu nehmendes Obstakel. Gegenüber der unbezweifelten und unbezweifelbaren Wirklichkeit der alltäglichen unmittelbaren Erfahrung gilt es, die Unentbehrlichkeit der phänomenologischen Reduktion zu rechtfertigen und das Denken dazu zu motivieren.

Der spätere Husserl der transzendentalen Phänomenologie hat fortwährend mit diesem Problem, also mit dem Problem der Wege zur phänomenologischen Reduktion gerungen. Warum nicht in der natürlichen Einstellung, in der die Welt ganz selbstverständlich da ist und die Gegenstände in der Welt ganz einfach da sind und wir selbst ein Stück Welt sind? Warum nicht in dieser natürlichen Einstellung verbleiben? Warum soll das Denken aus der Welt hinausgehen? Husserl war doch schließlich ja auch

Realist.

Also, das Lebensweltproblem bildet einen spannungsvollen Teil in dem Ganzen der Husserlschen Phänomenologie. Nun möchte ich zur Präzisierung der Vorgeschichte des Lebensweltbegriffs bei Husserl kurz bei einigen Stellen verweilen, die in diesem Bezug relevant sind. Zuerst ist dann die berühmte Fundamentalbetrachtung in Husserls Hauptwerk *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* aus dem Jahr 1913 in Betracht zu ziehen. Und daraus möchte ich, aus dem Anfang dieser Fundamentalbetrachtung, möchte ich ein längeres Zitat oder einige Zitate, die zusammen einen größeren Umfang haben, hervorheben. Da bekommen Sie zugleich eine Kostprobe des Husserlschen Stils von Philosophieren.

Also er schreibt folgend: Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend in natürlicher Einstellung. Was das besagt, machen wir uns in einfachen Meditationen klar, die wir am besten in der Ich-Rede durchführen. Ich bin mir einer Welt bewusst, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit. Ich bin mir ihrer bewusst, das sagt vor allem, ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie. Durch Sehen, Tasten, Hören und so weiter in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich einfach da. Im wörtlichen oder bildlichen Sinne vorhanden, ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen beschäftigt bin oder nicht. Auch animalische Wesen, etwa Menschen, sind unmittelbar für mich da. Ich blicke auf, ich sehe sie, ich höre ihr Herankommen, ich fasse sie bei der Hand. Mit ihnen sprechend verstehe ich unmittelbar, was sie vorstellen und denken, was für Gefühle sich in ihnen regen, was sie wünschen oder wollen. Und dann einige Zeilen weiter: Die Welt erschöpft sich nicht mit dem Bereich des anschaulich Gegebenen. Sie reicht vielmehr in einer festen Seinsordnung ins Unbegrenzte. Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder weniger klar Mitgegenwärtige ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit. Ich kann Strahlen des aufhellenden Blickes der Aufmerksamkeit in ihn hineinsenden mit wechselndem Erfolge. Bestimmende, erst dunkle und dann sich verlebendigende Vergegenwärtigungen holen mir etwas heraus. Eine Kette von solchen Erinnerungen schließt sich zusammen. Der Kreis der Bestimmtheit erweitert sich immer mehr und eventuell so weit, dass der Zusammenhang mit dem aktuellen Wahrnehmungsfelde als der zentralen Umgebung hergestellt ist. Im Allgemeinen ist der Erfolg aber ein anderer. Ein leerer Nebel der dunklen Unbestimmtheit bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten und nur die Form der Welt, eben als Welt, ist vorgezeichnet. Die unbestimmte Umgebung ist im Übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da.

Und dann noch ein paar Zeilen weiter: In dieser Weise finde ich mich im wachen Bewusstsein allzeit und ohne es je ändern zu können in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt. Sie ist immerfort für mich vorhanden und ich selbst bin ihr Mitglied. Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt. Ohne Weiteres finde ich Dinge vor mir ausgestattet wie mit Sachbeschaffenheiten, so mit Wertecharakteren als schön und hässlich, als gefällig und missfällig, als angenehm und unangenehm und dergleichen. Unmittelbar stehen Dinge als Gebrauchsobjekte da. Der Tisch mit seinen Büchern, das Trinkglas, die Vase, das Klavier und so weiter. Auch diese Wertecharaktere und praktischen Charaktere gehören konstitutiv zu den vorhandenen Objekten als solchen. Und dasselbe gilt natürlich ebenso wie für die bloßen Dinge auch für Menschen und Tiere meiner Umgebung. Sie sind meine Freunde oder Feinde, meine Diener oder Vorgesetzte, Fremde oder Verwandte und so weiter. Soweit diese Anführungen aus Husserls *Ideen*. Ich habe absichtlich ausführlich zitiert, damit Sie, wie ich schon sagte, den Stil dieses Denkens auch mal selber erfahren können. Nun sollen wir den Faden unserer eigenen Gedanken daran anknüpfen. Diese natürliche Umwelt, die ich immerfort um mich habe, wird auch schon in Husserls Ideenbuch als eine reale von einer idealen, zum Beispiel arithmetischen Welt unterschieden.

Jiný hlas: letztere, also die arithmetische Welt, mathematische Welt ist nicht immerfort für mich da, sondern nur wenn und so lange ich arithmetisch eingestellt bin. Wichtig ist, was Husserl über das Verhältnis dieser beiden, also der realen und der idealen Welt bemerkt. Die arithmetische Welt ist nicht als ein Teil der natürlichen zu denken, sie liegt nicht in dieser eingebettet. Vielmehr können beide zugleich ohne direkten Zusammenhang vorhanden sein. Der einzige Zusammenhang, den sie haben, ist sozusagen indirekt und liegt in der Beziehung zum Ich. Ich kann frei meinen Blick und meine Akte in die eine und in die andere hineinlenken. Diese Beziehung zum Ich wird dann natürlich wichtig werden in der Fortsetzung der phänomenologischen Fundamentalbetrachtung, da wird sich nämlich herausstellen, dass beide Welten von dem Ich in dem Sinne des ursprünglichen Bewusstseins konstituiert sind. Aber auffällig an dem hiesigen Text ist schon die Trennung der idealen arithmetischen Welt von der natürlichen. Diese ist nicht ein Horizont, in den sich die arithmetische Welt einordnet. Wir werden sehen, wie in der *Krisis*-Abhandlung eine viel engere Beziehung der arithmetischen und überhaupt jeder idealen Welt auf die natürliche Welt gedacht wird. Einen Ansatz dazu finden wir schon in Husserls Vorlesungen über die *Phänomenologische Psychologie* aus dem Sommersemester 1925. Zwar ist die Terminologie noch schwankend; das Wort Lebenswelt, das in dem *Krisis*-Buch zum festen Terminus geworden ist, fehlt hier noch. Wie Husserl in *Ideen I* von natürlicher Welt redete, wie wir hörten, so hier von Erfahrungs- oder Wahrnehmungswelt. Aber der Sache nach handelt es sich schon unverkennbar um dasselbe Problem, wie es in dem Titel Lebenswelt enthalten ist. In seiner *Phänomenologischen Psychologie* setzt Husserl sich sowohl mit der modernen Naturwissenschaft als mit der geisteswissenschaftlichen Forschung auseinander. Man sieht daran, wie für ihn das von seinem Lehrer Brentano geerbte Problem einer richtigen Unterscheidung und Verknüpfung des Psychischen mit dem Physischen wichtig blieb. Beiden Arten von Wissenschaften, die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften, wirft er Unzulänglichkeit vor. Für die neuzeitlichen Geisteswissenschaften, namentlich sofern sie wie bei Wilhelm Dilthey auf eine verstehende Psychologie gegründet waren, hatte er viel Anerkennung. Was er bei Dilthey aber vermisste, war der wissenschaftliche, das heißt auf letzten Gründen aufgebaute und darum allgemeingültige Charakter jener auf das Geistige gerichteten Psychologie. Dilthey blieb in kunstvollen Deskriptionen individueller Faktizitäten stecken. In Husserls Augen sollte eine solche Psychologie aber mehr sein. Sie soll doch eine Wissenschaft sein, die die Gesetze des Seelenlebens und die Gesetze, nach denen Gemeingeistigkeit und Kultur überhaupt erwächst, erkennt. In seiner Kritik an der modernen Naturwissenschaft wird schon deutlich der spätere Standpunkt vorweggenommen, dass was sie unter Natur versteht, keineswegs eine Erfahrungsgegebenheit ist, sondern ein Kunstprodukt der Methode, eine Idee, die durch Theorie zu verwirklichen sie unternahm. Diese Methode, also die naturwissenschaftliche Methode, beinhaltete die Ausscheidung alles bloß Subjektiven, aller bloß subjektiven Eigenheiten und damit auch die Ausscheidung alles Geistigen aus der Natur. Der abstraktive Charakter der so gewonnenen Natur wurde aber vergessen. Das Produkt der Abstraktion wurde für die Wirklichkeit selbst angesehen. So verfehlen beide Wissenschaftszweige die ursprüngliche Erfahrung, einer wegen des Uneinheitlichen und Ungesetzmäßigen ihrer Bestrebungen, der andere wegen seiner Vergesslichkeit über den abstraktiven Charakter seiner Ergebnisse. Husserls Fazit lautet: So blieb beides, geistige Welt und Natur, gleich unverständlich. Diese Feststellung ist nun für ihn der Ansatz für seinen Versuch eines Rückgangs auf die vorwissenschaftliche Erfahrungswelt und auf das Erfahren, in dem sie gegeben ist. In diesem Rückgang soll man die dem jeweils wirklich Erfahrenen meistens anhaftenden Wissensniederschläge beiseite lassen. Man kann das nach Husserl auch beiseite lassen. Man kann also unterscheiden zwischen dem unmittelbar Wahrgenommenen und den mit Bezug darauf sich bildenden Gedanken. Die Erfahrungswelt, die durch diesen Rückgang zutage gefördert wird, hat eine gewisse allgemeine Struktur, und zwar nicht eine zufällig faktische, sondern eine apriori notwendige. Als Merkmal dieser Struktur hebt Husserl vor allem die Einstimmigkeit hervor. Er meint damit, dass die Welt im Fortgang der Erfahrungen sich immer als einheitlich herausstellen wird. Unsere Erfahrung, sagt er, ist so geartet, dass trotz aller

Unstimmigkeiten im Einzelnen sich schließlich alles in die Harmonie der Einstimmigkeit auflöst. Mit anderen Worten, dass jedem Schein an seiner Stelle ein wirkliches Sein entspricht, das sich dort einstimmig einfügt und durch Erfahrung zu finden ist. Weil diese Einstimmigkeit als ein offener Horizont möglicher und immerzu fortzusetzender Erfahrungen allen einzelnen Erfahrungen anhaftet, kann Husserl sagen, dass wir nicht bloß einzelne Gegenstände in der Welt erfahren, sondern sehr wohl auch die Welt selbst erfahren. Sie ist der *in infinitum* Aspekt jeglicher Erfahrung. Als solche ist sie völlig gewiss. Das Universum des Seienden steht nie in Frage. Es ist der feste allgemeine Seinsboden, auf dem alle Sonderfragen Entscheidung finden. So sagt er, und unter diesen allen gehören dann auch die Fragen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Betrachten wir nun den Lebensweltbegriff in der *Krisis*-Abhandlung, also in Husserls Buch über *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

Jiný hlas: Dazu ist es nötig, uns zuerst noch mal dem zeitgeschichtlichen Rahmen, in dem der Begriff auftritt, zu vergegenwärtigen. Diesen Rahmen finden wir namentlich in dem ersten Teil der Schrift. Da wird die *Krisis* der Wissenschaften als Ausdruck der Lebenskrise des europäischen Menschentums geschildert. Die Wissenschaften haben ihre Lebensbedeutsamkeit verloren, und zwar dadurch, dass sie einer positivistischen Reduktion der Idee der Wissenschaft zum Opfer gefallen sind.

Merkwürdig, Husserl schreibt dies 1935, also in einer Zeit, deren Wissenschaftskrise wir aus einem Abstand von fast 50 Jahren viel mehr in der übergroßen Lebensnähe der Wissenschaften suchen würden. Die Wissenschaften ließen sich, so würden wir urteilen, ließen sich missbrauchen für allerhand politische Zwecke, anstatt genügend Distanz zum täglichen Leben zu halten. Aber darüber schweigt Husserl. Offensichtlich war die deutsche Wissenschaft – so wie das damals hieß, wir wissen das alle – offensichtlich war die deutsche Wissenschaft in seinen Augen zu vulgär, um den Namen Wissenschaft zu verdienen und ein würdiger Gegenstand des Denkens zu bilden. Also er konzentriert sich auf die entgegengesetzte Tendenz einer Positivierung der Wissenschaften. Die Vermutung liegt sich übrigens nahe, dass nach Husserl diese Tendenz zum Positivismus die Welle der Vulgarisierung und nationalsozialistischen Mystifikation der Wissenschaft zum Teil selber hergelöst hat.

Die bloßen Tatsachenwissenschaften schließen die Fragen, die für den in jenen umwälzungsreichen Zeiten lebenden Menschen die brennendsten sind – die Frage nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins –, diese Fragen schließen sie prinzipiell aus. Und so kann Husserl den Satz schreiben, in dem ich eine Anspielung auf die vergiftete öffentliche Meinung in Deutschland seiner Tage belausche: „In unserer Lebensnot – so hören wir – hat diese Wissenschaft uns nichts mehr zu sagen.“ In seiner *Krisis*-Abhandlung ist Husserl nun auf der Suche nach einer Wissenschaft, die wirklich diesen Namen verdient und doch zugleich über solche letzten Fragen hinsichtlich der menschlichen Existenz Aufschluss gibt. Er findet sie in der Philosophie und natürlich besonders in der *transzendentalen Phänomenologie*, seinem eigenen philosophischen Programm. Die Philosophie hat von alters her die Funktion gehabt, das Denken zur Daseinsform zu erheben. In dieser Daseinsform gibt der Mensch sich selbst, seinem ganzen Leben, seine Regel aus reiner Vernunft. Wie ist es dazu gekommen, dass die Philosophie in der modernen Zeit diese Funktion verloren hat? Diese Frage bildet den unmittelbaren Einstieg zur Lebensweltproblematik in Husserls *Krisis*-Buch.

Ich kann hier selbstverständlich nicht die ganze geschichtliche Entwicklung, die nach Husserl zur heutigen Wissenschaftskrise geführt hat, erörtern und beschränke mich auf ein Ereignis, das in dieser Entwicklung eine entscheidende Rolle gespielt hat und dem Husserl einen langen und berühmt gewordenen Paragraphen gewidmet hat: das Ereignis nämlich der Mathematisierung der Natur, so wie sie erstmals von Galilei vollzogen worden ist. Für Galilei wurde die Natur erstmals konsequenterweise ein mathematisches Universum, das heißt ein Universum, dem dieselbe Exaktheit und objektive Bestimmbarkeit eignen, die auch in der Mathematik gelten, wenigstens in der Geometrie, die Galilei vorfand und die er in einer gewissen Naivität übernahm. Mit Hilfe einer geometrischen Methode in der Physik konnte die Relativität der subjektiven Auffassungen, für die die empirisch-anschauliche Welt nun

einmal wesentlich ist, überwunden werden. Es wurde so eine identische, irrelative – wie Husserl sagt, also un-subjektive – Wahrheit gewonnen beziehungsweise es wurde mit dieser Methode ein wahrhaft Seiendes selbst erkennbar. Freilich, wie Husserl in einer Hinzufügung hervorhebt, nicht mit einem Schlage, sondern nur in Form einer Approximation an die geometrische Idealgestalt. Denn die mathematische Erkenntnis der Natur ist nur erfolgreich, sofern sie sich in einem Prozess ständiger Steigerung ihrer Objektivität und Genauigkeit vollziehen kann.

Nun, mit dieser Mathematisierung wurde unzweifelhaft eine Abstraktion vollzogen. In der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung sind uns die wirklichen und möglichen empirischen Gestalten ja bloß als Formen einer Materie, einer sinnlichen Fülle gegeben. Die Welt der gewöhnlichen Anschauung ist doch nicht die farblose, sang- und klanglose Welt der geometrischen Formen. Diese Abstraktion wurde allerdings möglich durch einen Zug, der der anschaulichen Umwelt stark anhaftet und der sie als solche prägt, nämlich ihr empirischer Gesamtstil, wie Husserl das nennt. Er meint damit die Tatsache, dass die Dinge der anschaulichen Umwelt sozusagen zuverlässig sind und sie jeweils unter ähnlichen Umständen ähnlich verhalten. In dieser Welt hat alles Zusammenseiende somit eine allgemeine Zusammengehörigkeit. Sie hat Einstimmigkeit, wie wir Husserl in seiner *phänomenologischen Psychologie* sagen hörten. Diese Einstimmigkeit kann nun als die Bindung alles Seienden an eine universale kausale Regelung ausgelegt werden. Und dann ist der Anknüpfungspunkt für jene Mathematisierung der Natur gewonnen. Es gilt dann nur noch die universale Kausalität der Erfahrungswelt systematisch mit Hilfe quantitativer Bestimmungen zu erfassen. Weitere Schritte, wie epochemachend sie auch waren – man denke zum Beispiel an die Arithmetisierung der Geometrie oder an die Technisierung der Naturwissenschaft – weitere Schritte ergeben sich im Prinzip von selbst, wenn dieser erste Schritt einmal gemacht worden ist.

Die Tatsache, dass die anschauliche Welt durch ihren empirischen Gesamtstil selber den Anknüpfungspunkt für die Mathematisierung der Natur enthält, ist nun nach Husserl keineswegs unwichtig. Damit ist nichts anderes gesagt, als dass die Erfahrungswelt *Sinnesfundament* der Naturwissenschaft ist. Was Husserl mit diesem Terminus *Sinnesfundament* meint, macht er an einem schönen Beispiel klar.

Hejdánek: *Der Geometrie, die Galilei vorfand und benutzte – also der Geometrie der idealen Formen und Größen – ging eine praktische Feldmesskunst, die von solchen Idealitäten nichts wusste, voran. Diese vorgeometrische Feldmesskunst bildet nun eine sinngebende Leistung, die das Fundament für die große Erfindung der Idealisierung war.*

*Dieser Satz, dieser letzte Satz, mit dem ich Husserls Auffassung korrekt wiederzugeben vermeine, ist freilich bei genauerer Betrachtung zweideutig. Unklar ist, ob jene vorgeometrische Feldmesskunst selbst eine ursprüngliche sinngebende Leistung ist oder ob sie durch solche Leistung gebildet wird, also deren Ausdruck ist.*

*Dieser Doppelsinn ist absichtlich. Er liegt bei Husserl selbst vor. Die Konsequenz ist, dass bei Husserl das Vorangegangenwerden der Geometrie von einer praktischen Feldmesskunst nicht nur in geschichtlichem, sondern auch, und zwar zugleich, in transzendental-phänomenologischem Sinne als ein Hinweis auf die ursprüngliche Leistung des konstituierenden Bewusstseins verstanden wird. Letzteres ist, wie wir gleich sehen werden, einer der Punkte, an denen die Kritik des späteren Patočka an dem Lebensweltbegriff seines Lehrers ansetzt. Aber wie dem auch sei, diese Doppeldeutigkeit – also geschichtlich und transzendental zugleich –, diese Doppeldeutigkeit eignet nun auch dem Begriff des Sinnesfundaments.*

--- (Kaz b\_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Sowohl in geschichtlicher Hinsicht, sofern sie der Ausgangspunkt für die Entwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis war, als auch in transzendentaler Hinsicht, sofern sich in ihr eine ursprünglich leistende Subjektivität betätigt, die auch dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorgang zugrunde liegt.

Und nun der letzte Schritt des *Husserlschen* Gedankenganges, den ich hier hervorheben möchte. Die



Erfahrungswelt oder, wie Husserl in seinem *Krisis*-Buch konsequent sagt, die *Lebenswelt*, ist nicht nur Sinnesfundament der Naturwissenschaft, sie ist als solches vergessen. Diese Vernachlässigung, diese Vergesslichkeit dem Sinnesfundament gegenüber, ist dadurch in die Wege geleitet worden, dass die mathematisch substruierte Welt der idealen Formen und Größen selber für die wirkliche Welt oder besser für die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt, angesehen wurde. Es wurde vergessen, dass sie nur eine Abstraktion ist, oder mit einem berühmt gewordenen Ausdruck Husserls, es wurde vergessen, dass es ein Ideengewand ist, das der *Lebenswelt* in der naturwissenschaftlichen Mathematisierung angemessen wurde. Dieses Ideengewand ist zwar wohlpassend, aber dennoch eine Verkleidung, weil dadurch der eigentliche Sinn der Methode, der Formel und der Theorien in den Naturwissenschaften unverständlich blieb.

Die Vergesslichkeit mit Bezug auf das lebensweltliche Sinnesfundament hat also eine missliche Naivität der exakten Wissenschaften zur Folge, die von Husserl, der selber als Mathematiker ausgebildet worden war, sein Leben lang bekämpft worden ist. Zwar wirkt die Methode einwandfrei, aber warum sie wirkt, und unter welchen Bedingungen sie wirkt, und was der ontologische Status ihrer Ergebnisse ist, darüber gibt sie keine Rechenschaft. Sofern nun die Wissenschaften sich alle nach dem Ideal der mathematischen Naturwissenschaft richten, verfallen sie jener Tendenz zum Positivismus, von der schon früher die Rede war, und die nach Husserl zum Verlust der Lebensbedeutsamkeit der Wissenschaft entscheidend beigetragen hat.

Jene Vergesslichkeit hatte aber noch eine andere Konsequenz, die kaum weniger wichtig ist. Durch sie findet nämlich eine Entwertung der *Lebenswelt* statt. Die naturwissenschaftliche Welt gilt nicht nur als eine wirkliche, sondern als die einzig wirkliche. Die anschauliche Welt ist bloß subjektiv. Ihre Erfahrung soll fortwährend wissenschaftlich berichtet werden. Es ist eine Welt der Unrichtigkeit, die nur deshalb nicht bedeutungslos ist, weil sie ein hinter ihr liegendes An-sich vage bekundet. Dieses Wertverhältnis zwischen der *Lebenswelt* und der wissenschaftlichen Welt ist von Husserl in seinem *Krisis*-Buch nun grundsätzlich angezweifelt worden. So grundsätzlich, dass Walter Biemel von einer kopernikanischen Wende im Denken Husserls reden kann. Husserl anerkennt das Problem der *Lebenswelt* nunmehr als ein Universalproblem. Das heißt, die *Lebenswelt* kann nicht als ein in sich bedeutungsloses Durchgangsstadium auf dem Wege der Reduktion zum transzendentalen Ich erledigt werden; sie fordert sehr erheischt eine eigene apriorische Wissenschaft. Und in den weiteren Kapiteln des *Krisis*-Buchs macht Husserl auch viel Aufhebens von einer derartigen Wissenschaft. Er versucht, ihr Programm zu umreißen, ihren Stellenwert im Gesamtgefüge der phänomenologischen Wissenschaften zu bestimmen. Ich lasse all das nun beiseite, bemerke aber nur noch, dass Husserl gerade mit diesem Versuch einer Wissenschaft von der *Lebenswelt* sehr stark auf die spätere phänomenologische Bewegung gewirkt hat. Wenn wir uns jetzt dem *Lebenswelt*-Begriffe Patočkas zuwenden wollen, so muss ich zuerst bemerken, dass mir leider nicht alle seine Schriften zugänglich waren. Ich basiere meine Ausführung vor allem auf der bereits erwähnten französischen Übersetzung der Habilitationsschrift, die 1976 erschien, und der Patočka ein aufschlussreiches Nachwort beigegeben hat. Übrigens ist dieses französische Nachwort eine kürzere Fassung des tschechischen Urtextes. Zweitens habe ich eine Schrift benutzt, die 1975 in der Originalsprache erschien und die voriges Jahr in französischer Übersetzung unter dem Titel *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* veröffentlicht wurde, also eine geschichtsphilosophische Schrift. Darin sind besonders die ersten Kapitel für unser Thema relevant. Als dritte einschlägige Schrift wurde mir der Aufsatz über den Subjektivismus der *Husserlschen* und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie aus dem Jahre 1970 bekannt.

Aus dieser Aufzählung geht hervor, dass wenigstens eine wichtige Quelle für Patočkas *Lebenswelt*-Verständnis mir verschlossen blieb: der französisch geschriebene und in einer polnischen Zeitschrift erschienene Artikel aus dem Jahre 1972 unter dem Titel *La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du monde de la vie*. Gestern habe ich bei Herrn Hejďánek den Text gesehen; der ist in diesen drei Bänden, die von Patočka noch unveröffentlicht oder

größtenteils oder zum Teil wenigstens unveröffentlicht sind, enthalten.

Wie gesagt, möchte ich zuerst mal einige Punkte der Kritik Patočkas an Husserl ausführen und dann versuchen, Patočkas eigene Akzentsetzungen anzudeuten. In der Habilitationsschrift aus 1936 macht Patočka irgendwo die Bemerkung, dass man, um den Konflikt zwischen naiver und wissenschaftlicher Welt auf befriedigende Weise lösen zu können, sowohl eine objektivistische als auch eine idealistische *Philosophie* im herkömmlichen Sinne zu vermeiden habe. Man soll dazu, sagt er, die *Hybris* des transzendentalen Idealismus auf sich nehmen. Aus dieser Formulierung, *Hybris* des transzendentalen Idealismus, ist vielleicht schon der Zweifel des 29-Jährigen an die Art und Weise, in der sein Lehrer die phänomenologische Aufgabe ausgearbeitet hatte, rauszuhören. Das Wort *Hybris* – Übermut, also Wagemut – könnte wenigstens darauf hindeuten, dass Patočka den transzendentalen Idealismus schon damals für ein Wagnis, um nicht zu sagen für ein Abenteuer hielt. Allerdings wird von ihm selber Husserls Lösung noch ausdrücklich befürwortet und die entsprechende Methode wird konsequent gehandhabt.

Jiný hlas: Wenn also der ältere Patočka sich von dem *Transzendentalismus* Husserls abwendet und ihn deswegen auch ausführlich und öffentlich kritisiert, so kann das auch als eine implizite Selbstkritik verstanden werden. Ich will versuchen, diese späterhin vorgebrachte Kritik in drei Hauptpunkten zusammenzufassen und schreite dabei von dem mehr vordergründigen zu dem mehr grundlegenden fort.

Patočkas Kritik an Husserls *transzendentalistischem* Lebensweltverständnis weist erstens einen sozusagen methodologischen Aspekt auf. Eine *phänomenologische* Wissenschaft von der Lebenswelt hat es nicht nötig, sich auf transzendente Ebene zu stellen und also einer transzendentalen Methode zu gebrauchen. Diese methodologische Konsequenz wird freilich nirgends von Patočka explizit gezogen, sie ergibt sich aber ganz deutlich aus seinem Verständnis von *Phänomenologie*.

In jenem Aufsatz über den *Subjektivismus* der husserlschen *Phänomenologie* befindet sich eine Stelle, die dafür sehr lehrreich ist. Patočka spricht dort von dem ursprünglichen Ansatz der husserlschen *Phänomenologie*, so wie dieser in dessen Buch *Logische Untersuchungen* zutage tritt. Die große Entdeckung der *Logischen Untersuchungen* Husserls war, so sagt Patočka, das Feld des Sichzeigens, welches, damit die Sache selbst sich einstellen und erscheinen kann, über sie und ihre eigene sachliche Struktur hinausgreifen muss und eine Gesetzmäßigkeit eigener Art in sich bildet. Also die große Entdeckung war das Feld des Sichzeigens. Also *Phänomenologie* ist das Studium der gesetzlichen Gegebenheitsweisen, in denen Gegenständliches als es selbst erscheint. *Phänomenologie* sucht nach den Strukturen in der Erscheinungssphäre. Aber, und darauf kommt nun alles an, diese Gegebenheitsweisen und diese Erscheinungssphäre sind nichts spezifisch Subjektives, so wie Husserl gemeint hat. Sie sind nicht auf irgendeinen Bereich der Subjektivität zurückführbar. Patočka kann sogar sagen, dass es in gewissem Sinne objektive Strukturen sind, die die *Phänomenologie* erforscht.

Nun, all diese ursprünglichen Einsichten, die bei dem späteren Husserl des transzendentalen Idealismus leider verschwunden sind, haben mit Bezug auf die Wissenschaft von der Lebenswelt zur Folge, dass allerhand subjektive Voraussetzungen dabei außer Spiel bleiben können und auch müssen. Denn dieselben üben einen schädlichen Einfluss auf das methodische Verfahren aus. Durch den Rückgang auf die transzendente Ebene werden die Phänomene nicht rein erfasst, sondern immer vermischt mit mentalistischen Spuren, so wie Patočka sagt. Dazu kommt, dass die *transzendentalistische Präokkupation* die Sicht auf die konkreten Phänomene der Lebenswelt wie Arbeit, Produktion, Handlung und schöpferische Tätigkeit benimmt.

Diese Kritik besagt allerdings nicht, dass Patočka verkennen würde, dass es eines besonderen Verfahrens bedürfe, den Zugang zur Lebenswelt, oder wie Patočka lieber sagt, zur natürlichen Welt zu finden. Vielmehr betont er an einer bedeutsamen Stelle in seinem Essay *Eretik*, dass Husserl im Vergleich mit seinen Vorgängern dem Problem eine neue Wendung gegeben hat, indem er erkannte, dass die Erfassung der natürlichen Welt nicht auf die Weise der Erfassung der Dinge durch die

Naturwissenschaften bewirkt werden kann, sondern eine grundsätzliche Veränderung der Einstellung erfordert. Die Aufmerksamkeit soll nunmehr nicht auf die realen Dinge, sondern auf deren Erscheinen gerichtet sein. Die Frage nach der Lebenswelt betrifft also das Weltphänomen. Es kommt darauf an, die Weisen, in denen die Welt sich zeigt, zu beschreiben und zu analysieren. All das räumt Patočka seinem Lehrer ein, seine Kritik wird dadurch aber nicht geschmälert. Es ist seine Überzeugung, dass Husserl zu weit ging, als er um der Forderung nach einer tieferen Begründung dieses Sichzeigens, dieser Erscheinungssphäre zu genügen, auf die transzendente Ebene rekurrierte.

Der zweite Aspekt von Patočkas Kritik an Husserls Lebensweltverständnis ist der erkenntnistheoretische. Patočka hat mehrere Bedenken gegen Husserls erkenntnistheoretische Ansichten, die sich aber nicht alle auf das Lebensweltproblem auswirken. Bei zwei dieser Bedenken ist das aber ganz klar der Fall. Erstens bei dem Bedenken gegen Husserls Idee einer vollständigen Korrelation zwischen *Noesen* und *Noemen*, also zwischen dem aktmäßigen und dem gegenstandsmäßigen Momenten eines intentionalen Erlebnisses, oder mit einem Beispiel, etwa einer Wahrnehmung, zwischen dem Wahrnehmen als solchem und dem Wahrgenommenen als solchem. Nach Husserl stehen aufgrund dieser Korrelation für eine *phänomenologische* Analyse zwei gleichwertige Wege offen, der noetische und der noematische. Patočka meint dagegen, dass die noetisch-noematische Korrelation sich bald als Nichtunterscheidung, bald als Dublette herausstellt. Das kommt nach ihm daher, dass die noetische *Phänomenologie* eine subjektive Verdopplung darstellt. Er wird zwar nicht so weit gehen zu behaupten, dass alle *Phänomenologie* nur noematisch sein kann, aber seine Zweifel mit Bezug auf die noetische gelten besonders im Hinblick auf die Lebenswelt. Gerade hier kann man in rein noetischer Einstellung kaum gerecht werden.

Das zweite erkenntnistheoretische Bedenken geht dahin, dass der Lebensweltbegriff die für Husserls *Phänomenologie* grundlegende Bestimmung des Bewusstseins als *Intentionalität* sprengt. Die Begründung, die Patočka für seine These erbringt, ist mir übrigens nicht ganz klar. Sie basiert auf dem Sinn des Horizontbegriffs. Welt soll nämlich verstanden werden als Horizont, sogar als Horizont der Horizonte. Mit Bezug auf diesen Begriff sagt Patočka dann in dem von ihm selbst verfassten französischen Urtext, dass er *n'admet en effet aucune des caractéristiques classiques de l'intentionnalité, c'est-à-dire une conscience d'objet, sans pour autant être en aucune façon un concept d'objet*. Übersetzt: dieser Begriff der *Intentionalität* lässt tatsächlich keine der klassischen Charakteristiken der *Intentionalität* zu, das heißt eines Bewusstseins von Gegenständen, ohne jedoch in irgendeiner Weise ein Begriff des Gegenstands oder ein Gegenstandsbegriff zu sein.

Jiný hlas: Dass der *Horizontbegriff* keine der Bestimmungen der *Intentionalität* erträgt und dass er kein *Gegenstandsbegriff* ist, dazwischen besteht meines Erachtens kein Gegensatz. Man würde deshalb anstatt *sans pourtant* – ohne jedoch – vielmehr *parce que* – also weil – erwarten. Dann würde die Begründung aber ziemlich anfechtbar sein. Sie würde darauf hinauskommen, dass *Horizont* keineswegs ein Gegenstand ist, während *Intentionalität* eben besagt, dass das Bewusstsein immer auf Gegenstände gerichtet ist.

Dem ist in der Tat leicht zu widersprechen, denn jeder intentionale Gegenstand hat nach Husserl selbst einen *Horizont*. Er kann somit auch einen *Horizont der Horizonte* haben. Auf diese Weise ist also nie zu beweisen, dass der *Horizontbegriff* die Idee der *Intentionalität* sprengt, so wie Patočka behauptet. Wie Patočka seine Begründung dann unternimmt, ist mir, wie gesagt, nicht ganz klar. Vielleicht tut es auch nicht entscheidend viel zur Sache. Klar ist auf jeden Fall, dass er dieses Bedenken gegen Husserls *Lebensweltbegriff* hat, also es sprengt die grundlegende Idee der Husserlschen *Phänomenologie*, die Idee der *Intentionalität*.

Patočka suggeriert, dass nur eine nicht-intentionale Subjektivität sich in richtiger Weise an die Erfassung der *Lebenswelt* heranmachen kann. Nun der dritte und wichtigste Aspekt der Kritik Patočkas, der ontologische. Patočka wirft Husserl vor, er habe sich, mit Ausnahme vielleicht einer einzigen Stelle in seiner letzten Schrift, nirgends endgültig aus dem von seinem Lehrer Brentano geerbten Cartesianismus

befreien können. Patočka versteht darunter eine strenge Scheidung zwischen dem Physischen und dem Psychischen und eine, wie er sich ausdrückt, *substantialistische Seelenmetaphysik*. Dieser Cartesianismus bedeutet eine erhebliche Verbiegung der ursprünglichen Intention der Phänomenologie. Husserl sei durch ihn in einen Subjektivismus hineingeraten, der die Entdeckung der Phänomenologie, also die Sphäre der Erscheinung als solcher, zum Verschwinden brachte.

Nach Patočka hätte Husserl aber anstatt die transzendente Subjektivität immer stärker zu betonen, auf das Sein des Erscheinenden achten müssen. Das Seiende wird, so schreibt er in *Kritik an Husserl*, im Eintritt in die phänomenale Sphäre sich selbst nicht entfremdet. Es verwandelt sich nicht in eine ihm wesensfremde Subjektivität. Wenn es sich in einem neuen Kontext, im Kontext des Erscheinens wirklich wandelt, dann nur mit sich selbst. Der ontologische Gesichtspunkt hätte nicht nur in Bezug auf das Erscheinende, sondern auch gewissermaßen in Bezug auf das Bewusstsein, dem etwas erscheint, in Betracht gezogen werden müssen. Gewissermaßen, denn Husserl hatte seinerseits mit der Theorie von der transzendentalen Subjektivität weitreichende ontologische Konsequenzen verknüpft. Er hielt sie für völlig unabhängig von der Welt. In dem berühmten und auch berüchtigten Paragraphen 49 der *Ideen* sagt Husserl explizit: kein reales Sein ist für das Sein des Bewusstseins notwendig.

Umgekehrt gilt aber, dass das immanente Sein, also das Sein des Bewusstseins – ich zitiere – zweifellos in dem Sinne *absolutes Sein* ist, dass es prinzipiell *nulla re indiget ad existendum* – das ist ein Zitat von Descartes –, das heißt, dass es prinzipiell nichts anderes braucht, um zu existieren. Also das Sein des Bewusstseins ist *absolutes Sein*, das Sein der Welt ist *relatives Sein*. Demgegenüber kommt es Patočka darauf an, dem Subjekt einen anderen Seinswert zu geben. Also der Vorwurf Patočkas an Husserl in ontologischer Hinsicht ist nicht dieser, dass er Husserl vorwirft, überhaupt die ontologische Dimension vernachlässigt zu haben, sondern er wirft ihm vor, eine falsche Gewichtsverteilung vorgenommen zu haben. Er hat dem Subjekt *absolutes Sein* zugesprochen. Nach Patočka kommt dem Subjekt ein anderer Seinswert zu, nämlich ein relativer.

Das Subjekt ist nicht absolut, auch und gerade nicht, wenn es als *Ich* ausgelegt wird. Und dazu hat Husserl eine starke Neigung. Seine Phänomenologie wurde zu einer Ich-Wissenschaft, zu einer *Egologie*. Patočka betont dagegen, dass am *Ego* selber nichts zu sehen ist. Man kann es nur sichtbar machen durch dasjenige, womit es sich befasst, was es projiziert und tut, gerade in der Sphäre der Erscheinung. Auf diese Weise ist das *Ich*, als in Möglichkeiten, die es ergreift und mit denen es sich identifiziert lebend, ein Seiendes, das im Ganzen des Seienden inbegriffen ist. Natürlich als ein Zentrum, ein Knotenpunkt in diesem Ganzen, aber doch nicht so, dass es einfach alles auf sich bezieht, sondern vielmehr so, dass es, wie Patočka sagt, sich auf sich selbst durch alles andere hindurch bezieht. Die Sphäre der Erscheinung ermöglicht somit erst die Begegnung des *Ich* mit sich selbst. Und wenn nichts erschiene, so wäre das *Ich* auch nichts. Das ist Patočkas Meinung.

Nur wenn man auf diese Weise das *Ego*, anstatt es zu begaffen, als personalen Index in *sum*, in dem „ich bin“, in dem in Erscheinung tretenden Sein auffasst, wird man von einer heiklen Konsequenz befreit, die bei Husserl eigentlich nicht zu vermeiden war, nämlich die Konsequenz des transzendentalen Solipsismus. Darüber habe ich voriges Mal, als ich hier war, gesprochen. In seiner Habilitationsschrift aus 1936 stimmt Patočka Husserl noch bei dessen Versuch einer Lösung mit Hilfe der Idee der transzendentalen *Intersubjektivität* bei. Später schlägt er jedoch sich auf die Seite derjenigen Kritiker, die gerade hier den entscheidenden Mangel der Husserlschen Konzeption hingewiesen haben. Wie kann bei Husserl ein fremdes *Ich*, eine wirklich andere Individualität gedacht werden?

Der heikle Charakter dieser Frage ist, wenn ich recht sehe, für Patočka ein Hinweis dafür, dass konkretes Menschsein überhaupt nicht auf egologischem Boden gedacht werden kann, sondern nur wenn die Analyse bei dem *sum*, bei dem „ich bin“, bei der ontologischen Dimension ansetzt. Dann kommt man, sagt Patočka, weiter, nämlich zum Sein, dessen innerer Seinszug *Jemeinigkeit* ist. Das *Ego* ist also nichts weiter als der Seinscharakter eines Seienden, welches an seinem Sein interessiert ist, welches zeitlich und beweglich existiert.

Hejdánek: Mit dieser Anführung beende ich meine Darstellung der Kritik Patočkas an Husserl. Die letzten Worte geben den eigenen Standpunkt Patočkas schon so deutlich an, dass sie eine gute Überleitung zum letzten Teil meines Vortrags bilden.

Ich will jetzt also versuchen, einige Grundgedanken Patočkas über die Lebenswelt nachzuzeichnen. Ich konzentriere mich dabei auf die reiferen Schriften, in der dieser eigene Standpunkt am besten zu Tage tritt.

Und dennoch, blickt man mal von dort her auf die *Habilitationsschrift* von 1936 zurück, so findet man darin schon ganz wichtige Vorwegnahmen dieses eigenen Standpunkts. Besonders am Schluss des Anfangskapitels, das der Problemstellung gewidmet ist, kann man ganz genau den Punkt sehen, von dem an Patočka auf eigenen Füßen weitergehen wird. Er umschreibt da die Absicht seiner Studie als den Versuch, eine Orientierung durch die ideale Vorgeschichte des theoretischen Denkens darzubieten. Versuch eine Orientierung durch die ideale Vorgeschichte des theoretischen Denkens.

Zwischen dieser Reflexion und der Reflexion, die das theoretische Denken selbst betrifft, liegt aber noch eine andere, die diese beiden vermittelt: die Reflexion nämlich über die menschliche Geschichte. Mit anderen Worten, es gibt Platz für eine *Philosophie* der Geschichte. Das sagt Patočka, sagte er damals schon. Diese muss dann nach dem Urteil des jungen Patočka die Grundlage für die *Philosophie* des theoretischen Denkens bilden, und erst sie vermag den vollständigen Beweis dafür zu erbringen, dass die Lebenswelt im Verhältnis zur wissenschaftlichen Welt das *Primat* hat.

Mit diesem Hinweis ist meines Erachtens die Richtung angezeigt, in der Patočkas Lebensweltverständnis sich entwickeln wird. Die Dimension der Geschichte wird darin entscheidend wichtig werden. Aber auf andere Weise, als man auf den ersten Blick vielleicht annehmen würde. Man darf Patočka nicht einfach so mit Husserl kontrastieren, dass man ihm zuschreibt, er habe Husserls vorwissenschaftliche Welt als eine geschichtliche gedeutet. Das wäre zu viel nach Heidegger gedacht.

Freilich ist der Einfluss Heideggers auf Patočka sehr erheblich gewesen. Es ist auch wohl so, dass Patočka sich nur von Husserl hat lossagen können, indem er an Heidegger anknüpfte. Aber er ist ganz gewiss nicht bei Heidegger stehengeblieben. Vielmehr kommt er auf den Standpunkt hinaus, dass die vorwissenschaftliche Lebenswelt als eine vorgeschichtliche Welt anzusehen ist, also nicht als eine geschichtliche, sondern als eine vorgeschichtliche.

Dem liegt die von Heidegger unterscheidende Überzeugung zugrunde, dass die Geschichte das Feld der *Problematizität* ist. Patočka meint mit diesem Wort, dass den geschichtlichen Menschen der *Seinsentzug* zutiefst problematisch geworden ist. Bei Heidegger bildet der *Seinsentzug* sozusagen die unzertrennliche Begleiterscheinung aller Phänomene. Alles *Phänomenale*, also alles *Seiende*, das erscheint, ist eine *Entbergung* des Seins, zugleich aber eine *Verbergung*. Das Sein ist im *Seienden* da im Modus der *Verbergung*. Die Geschichte des Seins ist auch durch dieses Wechselspiel von *Verbergung* und *Entbergung* gekennzeichnet. In ihr, in der Geschichte, ist der Mensch nach Heidegger gewissermaßen geborgen. Die *Epoché*, der Rückzug des Seins, ist nötig, damit überhaupt *Seiendes* in Erscheinung treten kann.

Das ist nun also bei Patočka anders. Und von diesem problematischen Charakter der geschichtlichen Welt her wird bei ihm die natürliche Welt als eine unproblematische, vorgeschichtliche anvisiert. Der *Seinsentzug* wird darin nicht als solcher erfahren. Das bedeutet nun nicht, dass diese vorgeschichtliche Welt keine Geheimnisse kennt. Im Gegenteil, sie ist ihrer voll, namentlich der heiligen Geheimnisse. Es ist eine Welt voll mit Göttern, eine Welt, in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen besteht. Aber sie kennt nicht die Erfahrung des Übergangs, die Erschließung des *Seienden* als Erscheinung, die aus dem *Seinsentzug* hervorgeht und die zugleich das *Seiende* fraglich macht.

Die unproblematische vorgeschichtliche Welt ist die Welt, in der der Sinn gegeben ist. Bescheiden, aber sicher, wie Patočka sagt. Es ist eine begreifliche Welt, trotz der Mächte und Dämonen und Götter, die über den Menschen stehen und die die Welt lenken. Der Mensch ist also keineswegs im Mittelpunkt der Welt und es ist nicht er, um den es sich handelt. Aber er hat dennoch seinen Platz im Ganzen und

begnügt sich damit.

Bei Patočka steht die Darstellung der unproblematischen natürlichen Welt im Rahmen einer Vorbereitung auf seine Betrachtungen über die geschichtliche Welt. Er ist also besonders an jene Züge der vorgeschichtlichen Welt interessiert, die eine Vorausdeutung der geschichtlichen sind. Unser Gesichtspunkt ist hier genau der entgegengesetzte. Trotzdem kann es auch für uns interessant sein, noch kurz bei den diesbezüglichen Gedanken Patočkas zu verweilen.

Er schildert die unproblematische Welt als eine Welt der Arbeit und der Mühe. Die Arbeit ist an erster Stelle, um das Leben als solches zu verbürgen und fortzusetzen. In der Arbeit ist das Leben an sich selbst gekettet. Es ist dahin der Erhaltung seiner selbst gewidmet. Freilich gibt es auch hier schon Ansätze zur Geschichtlichkeit und zur *Problematizität*. Die Arbeit hat die Freiheit als verborgenes Ziel, ja eigentlich sogar als Voraussetzung. Aber als solche ist die Arbeit für die Erhaltung des Lebens, wie Patočka an dem Beispiel prähistorischer Kulturen zeigt, unproblematisch.

Die Welt ist hier verstanden nach dem Muster des Hauses mit Hausherrn und Gesinde. Jedes der großen Reiche dieser prähistorischen Kulturen ist im Grunde so ein riesiges Haus. Die Geschichte spielt in dieser gesellschaftlichen Ordnung nicht nur keine Rolle, sie wird dadurch sogar abgewehrt und ausgesperrt. Man muss sagen, dass die Mühseligkeit der Arbeit, die solchen Ordnungen zugrunde lag, das wirksamste Mittel gewesen ist, um den Menschen in einem Lebenslauf, der nur auf die Erhaltung des Lebens selber gerichtet war.

Jiný hlas: Zu belassen. Die natürliche Welt als Welt der mühevollen Arbeit ist der Lebensraum derjenigen, die sich in einer Sklaverei und Abhängigkeit befinden, die Patočka dem *Sisyphos-Werk* gleichstellt. Diese Ebene der Arbeit verweist nun aber zurück in eine tiefer liegende Ebene, die Patočka mit dem Stichwort der *Akzeption* bezeichnet. Er hat damit vor allem die Tatsache im Auge, dass das menschliche Leben in seiner individuellen Lebensform... das ist nicht dein Text, das ist ein kleines Stückchen, das ich hier zugefügt habe. Er hat also mit diesem Stichwort *Akzeption* die Tatsache im Auge, dass das menschliche Leben in seiner individuellen Lebensform abhängig ist von einer Reihe von Vorfahren und Nachfahren. Das *Individuum* ist selbst akzeptiert worden – man denke an den altrömischen Gebrauch – als Glied in der Kette der Geschlechter. Es soll in das Leben hineingebracht, hineingeführt werden, und es akzeptiert seinerseits seine Kinder als diejenigen, die nach seinem Tode diese Kette fortsetzen werden. Nach beiden Richtungen hin, sowohl im Hinblick auf das Akzeptiert-Werden als auf das eigene Akzeptieren, ist das *Individuum* in Abhängigkeitsbeziehungen gebannt. Zugleich aber birgt diese *Akzeption* einen Hinweis in sich auf jene fruchtbare Dunkelheit, aus der jedes Seiende hervortritt und aus der, so wie Patočka dann an verschiedenen Stellen sagt, der *Blitz des Seins* hervorleuchtet. Und gegen diesen Hintergrund entsteht dann also die Geschichte. Ich werde nun nicht mehr ausführen, wie das nach Patočka vonstatten geht, das alles sprengt ja den Rahmen der natürlichen Welt, die in seiner Interpretation die vorgeschichtliche Welt ist. Nur möchte ich zum Schluss noch einmal hervorheben, dass für Patočka die Geburt und Entwicklung der geschichtlichen Welt keineswegs frei von Zweideutigkeit sind. Sie sind zugleich die Geburt und Entwicklung der tiefen Fragwürdigkeit, die er mit dem Begriff *Problematizität*, wie wir gehört haben, bezeichnet. Die Geschichte ist die Stätte der Freiheit, der Befreiung von der *Sisyphos*-Arbeit. Aber das Ergebnis der Eroberung der Freiheit ist schließlich, dass der Mensch seine Geborgenheit verliert und in einer großen Ungeschütztheit dasteht. Patočkas geschichtsphilosophische Betrachtungen laufen auf einen Ringkampf mit dem *Nihilismus* hinaus. Die Frage, die ihn zutiefst beschäftigt, ist das Schicksal des europäischen Abendlandes angesichts des *Nihilismus*. Und seine tiefste Faszination ist die Macht der Nacht. Er meint damit die Vollstreckung jenes Seinsentzuges, die mit der Zunahme der Freiheit und der *Problematizität* gleichen Schritt hält. Die Macht der Nacht manifestiert sich in einem immer mehr umfassenden Über-den-Haufen-Werfen der Alltäglichkeit, sei es in der Wüstenfreiheit des neuzeitlichen totalen Krieges, sei es in der unaufhörlichen Umwälzung der gesellschaftlichen Ordnung. Patočka singt also ganz gewiss nicht einseitig den Ruhm der Geschichte, und das ist eine so wichtige Tatsache, dass ich mir daraus auch den ganzen Titel des Buches erkläre. Natürlich deutet Patočka mit diesem Titel an, dass

er kein orthodoxer *Phänomenologe* ist und von seinem Lehrer *Husserl* und wohl auch von *Heidegger* erheblich abweicht. Aber das ist nur der vordergründige Sinn dieses Titels. Seine geschichtsphilosophischen Versuche sind vor allem darum *heretisch*, weil es in seiner Umwelt – und ich möchte präzisieren: in seiner direkten Umwelt, aber genauso in dem Teil der Welt, aus dem ich herkomme – als eine *Häresie*, als eine Ketzerei galt und gilt, jene Ruhmesrede auf die Geschichte zu unterlassen und stattdessen den Geschichtsverlauf als etwas unheilbar Problematisches zu betrachten. Danke schön. Ich bitte Sie Fragen zu stellen.

Jiný hlas: Ich möchte diese Dinge fragen... also das Problem von dem Argument über die Bestimmung der Horizont- *Intentionalitätsbegriffs*. Also zuerst, was meinen Sie mit dem Zitat, dass Sie sagen, dass man eher anstelle der *sans pourtant* die Formulation *parce que* erwartete? Das verstehe ich gar nicht. Und dann könnte ich weiter fragen, ja, wenn ich direkt meine Ansicht sagen soll, ich glaube, dass dem *Husserl* vorgeworfen ist oder wird, dass er den Begriff... dass er die... der Horizont zumal als Begriff der Gegenstand und als etwas, was die Charakteristik des Begriffes nicht zulässt, erfassen würde. Aber ich weiß nicht, ob ich es verständlich gesagt habe. Also dann verstehe ich das Zitat so, dass in dem ersten Teil *Patočka* zitiert die Verfassung des Horizontbegriffs in der Weise, um zu zeigen, wie er nicht ein Begriff des Objektes ist, ja? Und in dem zweiten Teil sagt er, dass er doch bei *Husserl* als Objekt, als Begriff des Objekts gedacht worden ist. Ja, ja. Und doch ist da *sans pourtant*.

Jiný hlas: Ja, das habe ich mir auch überlegt, ob das möglich sei. Ich habe den französischen Text leider nicht mit, sonst könnten wir es da auch prüfen. Aber ich habe das durchgesucht und habe diese Erklärung nicht dort bestätigt gefunden. Also aus dem Kontext konnte ich das nicht verstehen. Es würde überdies auch eine Interpretation sein, die ich *Patočka* kaum zumute, denn er weiß meiner Meinung nach viel zu gut, dass der *Horizont* bei *Husserl* nicht als ein *Objekt* gedacht wird. Das hat er bei ihm selber gelernt sozusagen, nicht? Also *Gegenstände* haben einen *Horizont*, und dann auch einen *Horizont* der *Horizonte*, also eine *Welt*, in der sie mittendrin sind, aber dieser *Horizont* oder dieser *Horizont* der *Horizonte* ist nicht selber wieder ein *Gegenstand*. Das wusste *Husserl* ganz gut [nesrozumitelné] *Reflexion*... das könnte er nach *Husserl* tatsächlich einigermaßen werden, aber bezeichnend ist dann auf jeden Fall, dass *Husserl* nimmer