

WEGE ZU EINER NEUEN PHÄNOMENOLOGIE:  
LANDGREBE, FINK UND PATOČKA IM DIALOG

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der Albert-Ludwigs-Universität  
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Sara Fumagalli  
aus Milano (Italien)

SS 2016

# **Inhalt**

<b>Riassunto (Abstract)</b>	2
<b>Introduzione</b>	3
L'intento del progetto di ricerca	
<b>Einleitung</b>	8
Das Ziel des Forschungsprojekts	
<b>1. Der historische Kontext des Dialogs</b>	14
<b>2. Die Briefwechsel</b>	33
Fink – Patočka, Patočka – Landgrebe	
<i>2.1 Der Briefwechsel Fink – Patočka (1933–1977)</i>	33
<i>2.2 Der Briefwechsel Patočka – Landgrebe (1940–1976)</i>	51
<b>3. Die Phänomenologie im Dialog</b>	69
Die neuen Wege, die sich in den Briefwechseln zeigen	
<i>3.1 Ludwig Landgrebe und die „Methode der Leitfäden“</i>	72
<i>3.2 Eugen Fink: Phänomenologie der Phänomenologie</i>	112
<i>3.3 Jan Patočka und die asubjektive Phänomenologie</i>	138
<b>Schluss</b>	155
Unterwegs zu einer neuen metaphysischen Phänomenologie	
<b>Bibliografie</b>	161

## **Riassunto (Abstract)**

Il presente progetto di ricerca, intitolato: “Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog” (Verso una nuova fenomenologia: Landgrebe, Fink e Patočka in dialogo), esamina le riflessioni dei tre filosofi in merito alla fenomenologia attraverso gli scambi epistolari tra Fink e Patočka (1933–1977) e Patočka e Landgrebe (1940–1976). Le loro discussioni individuano dei punti critici all’interno del pensiero husserliano – in particolare nei riguardi della riduzione fenomenologica – e il bisogno di andare oltre e proseguire la sua storia.

Dal confronto, tra gli elementi emersi dalle corrispondenze e i principali scritti degli anni Trenta di ciascuno di loro, emergono le vie intraprese per proseguire il cammino inaugurato da Edmund Husserl. Ludwig Landgrebe sviluppa una metodologia inedita – il metodo dei fili conduttori – che permette di gettare luce sul concetto di vissuto come chiave di volta per l’autocomprensione dell’uomo; Eugen Fink con la sua fenomenologia della fenomenologia procede ad una “radicalizzazione dubitativa” dei principi fenomenologici che conduce ad una indagine costitutiva del mondo; infine Jan Patočka teorizza una fenomenologia asoggettiva che, attraverso la schematizzazione del processo intenzionale, arriva alla comprensione fenomenologica dell’essere, prefigurando una storia dell’ontologia della soggettività.

I tre diversi tentativi di revisione sono accomunati da un recupero non dogmatico della metafisica che permette un ampliamento della filosofia fenomenologica senza tradire la sua peculiare metodologia di indagine dei fenomeni del mondo.

## Introduzione

### L'intento del progetto di ricerca

Prima di entrare in *medias res* ed esplicitare le ragioni che mi hanno spinto ad affrontare un progetto di ricerca dal titolo: “Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog” è utile richiamare il contesto che fa da sfondo alla riflessione di questi tre filosofi. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink e Jan Patočka sono vissuti in un periodo molto complesso della storia europea. L'ordine politico-sociale in cui erano nati venne cancellato dalla prima guerra mondiale. Negli anni Venti e Trenta del secolo scorso, i tentativi di rivoluzione sociale, la reazione delle forze statali e delle formazioni paramilitari, la grande crisi economica del 1929, portarono al collasso la democrazia in diversi paesi europei. Le conseguenze della drammaticità del periodo storico che essi vivono, emerge filosoficamente come urgenza di trovare un senso fenomenologico alla storia – esigenza particolarmente sentita da Jan Patočka – e di salvare materialmente e teoreticamente il lascito husserliano.

Questa missione filosofica vitale è contenuta in tutta la sua portata all'interno delle corrispondenze che da una parte Fink e Patočka e dall'altra Landgrebe e Patočka si sono scambiati nell'arco di tutta la loro esistenza. L'obiettivo che mi sono posta nel presentare i loro scambi epistolari è quello di ricostruire le corrispondenze, che in parte disponiamo oggi ancora sotto forma di manoscritto, di modo che possa emergere la base fondativa e significativa sulla quale si poggerà il progetto di ricerca. Una base che sarà strumento imprescindibile per comprendere quel filo rosso che attraversa il pensiero dei tre allievi di Husserl a partire dagli anni Trenta e che li ricollega inevitabilmente ai motivi originari della fenomenologia. Il valore aggiunto del carteggio è infatti proprio questo: nel dialogo spontaneo tra i tre pensatori emerge l'orizzonte comune che muove ciascuno di loro a continuare con la fenomenologia. Le differenze non mancano e in alcuni passaggi, come si vedrà spesso nel caso di Patočka, si leggono vere e proprie critiche verso determinati sviluppi o trattazioni concettuali di Landgrebe o Fink, ma quel che si vuol cogliere è lo sforzo comune di interpretazione e approfondimento teoretico di quella fenomenologia dalla quale i tre provengono e che, però, presa così come la pensava Husserl o Heidegger, *non basta più*. In particolare, leggere lo scambio epistolare tra Jan Patočka e Ludwig Landgrebe, ad oggi ancora non pubblicato, mi ha portato in

un altro mondo che non avrebbe potuto avere cornice migliore di quella praghese. Ho passato tre settimane di studio intenso presso l'Archivio Patočka di Praga, ma non avrei immaginato di trovarmi davanti ad un contenuto epistolare così dirimente da prendere non solo il posto centrale nella mia dissertazione, ma dal farmi avvertire come urgente la necessità di continuare la loro "storia". Tutto ciò viene prima di ogni categorizzazione logica e strutturale che si possa dare a questi scritti, ad ogni edizione critica che verrà pensata in futuro e che ci si augura venga presto pubblicata. Prima di tutto perché semplicemente io ero alla ricerca di qualcosa di preciso: volevo trovare un senso alla fenomenologia dopo Husserl che non dissolvesse completamente i caratteri originari e che quindi si potesse ancora chiamare fenomenologia. Anche prima di imbartermi nelle corrispondenze, sapevo di aver individuato i protagonisti migliori per questa prosecuzione. Quello che non mi aspettavo, e che è decisamente quel che si può definire "il bello della ricerca", è che attraverso il loro dialogo avvenisse una sorta di *Sturm und Drang* dell'ordine prestabilito a livello strutturale – banalmente l'indice della mia dissertazione – e concettuale. La vitalità della forma epistolare, infatti, è avulsa dalla cristallizzazione del pensiero che i tre filosofi hanno espresso nei loro testi pubblicati ed esige un'attenzione particolare all'andamento non sempre lineare e ordinato dei pensieri che tornano, alludono, indicano e vengono poi interrotti per forza di cose a chiusura di lettera. Sicuramente questo stile letterario già di per sé più di altri invita a prendere parte al dialogo e a dare il proprio contributo. Ben consapevole del mio ora e qui e del conseguente brusco salto temporale e di contesto che la mia interpretazione comporta ho deciso di "fotografare" le fonti nel loro *disordine* voluto o casuale. Ciò appare particolarmente evidente nei riguardi della corrispondenza tra Patočka e Landgrebe che non è stata ancora editata. Questa mia scelta, però, lungi dall'essere dettata solamente dallo stile letterario e dal rispetto per gli autori, ha anche un senso filosofico. Le nuove vie fenomenologiche tracciate in maniera nitida o sfuocata da Fink, Landgrebe e Patočka si sono aperte davanti a me procedendo alla lettura dei documenti così come me li sono trovata davanti. Un articolo di giornale del tempo, un ricordo alla memoria di Patočka, il suo curriculum vitae descritto da un autorevole collega, sono tutti piccolissimi pezzi di un puzzle che non sarei mai riuscita a comporre senza quegli elementi.

Nella terza parte del lavoro, ho cercato di ritrovare gli elementi della fenomenologia in dialogo tra Landgrebe, Fink e Patočka all'interno dei loro scritti degli anni Trenta e oltre per delineare meglio la cifra filosofica che maggiormente caratterizza il pensiero di ognuno. Ludwig Landgrebe individua nel concetto di *Erlebnis* la chiave di volta della comprensione dell'uomo di se stesso, nonché del cruciale concetto di mondo naturale. Il filosofo ritiene di dover proce-

dere con una ricerca all'indietro tramite i fili conduttori che riconducono al terreno originario e fungente dell'autocomprensione dell'uomo (*Selbstverständnis*). La novità e difficoltà di tale maniera di procedere sta nel fatto che il filo conduttore è rappresentato dallo stesso oggetto di indagine: si vuole indagare il concetto di *Erlebnis* e sarà proprio questo a condurre oltre se stesso, a quel terreno in virtù del quale noi ci interroghiamo sul vissuto. L'indagine fenomenologica proposta da Landgrebe, procede isolando un tema specifico e analizzandolo teoreticamente dapprima nella sua natura e poi in relazione al tutto. Essa rimanda ad un livello più generale che cambia direzione all'indagine stessa, come nel caso delle disposizioni (*Stimmungen*). È un processo che subisce degli arresti, dei flash-back rispetto a quanto già trattato a cui si aggiungono pezzi di puzzle che possono alterare il cammino e l'insieme, ma che poi contribuiscono a formare un'immagine sempre più vicina al nostro essere o modo di agire. Come emergerà nella tesi, l'apertura è la costante nei pur diversi percorsi fenomenologici che Landgrebe, Fink e Patočka descrivono e incarnano. Landgrebe, a testimonianza dell'apertura richiamata in precedenza afferma che la fenomenologia non è una dottrina conclusa, ma un cammino metodico di pensiero, una continua revisione critica delle ricerche di Husserl, così come del resto lui stesso si aspettava dai suoi allievi. Lo scopo di Landgrebe è quello di trovare un filo conduttore mediante il quale possa essere svelata la logica interna alla fenomenologia husserliana. Il concetto di esperienza si presta particolarmente a questo obiettivo, in quanto sta sempre in un processo di negazioni, ritorni e rimandi, che garantiscono la misura della sua apoditticità in quanto presuntiva. Del resto, le esperienze storiche degli anni Trenta del Novecento hanno avuto influenze inevitabili sulla filosofia husserliana, portando a quella crisi dei fondamenti rinvenibile nei suoi ultimi scritti. Landgrebe considera tale influenza storica sulla fenomenologia senz'altro positiva. Eugen Fink è sicuramente il filosofo più teoretico tra gli interlocutori di cui questa tesi si occupa. Questa sua cifra, che emergerà prepotentemente già dagli anni Trenta, è in parte dovuta ad alcuni suoi tratti biografici che lo vedono a fianco di Husserl sin dagli anni della giovinezza e poi fino alla morte del maestro con un intenso lavoro sui suoi testi e la preziosa opportunità di una vita filosofica in comunione con Husserl. L'analogia con il metodo dei fili conduttori landgrebiano è evidente non solo come intenzione, ma anche stilisticamente attraverso le continue domande regressive che Fink si pone nella sua trattazione. Per Fink l'obiettivo di rendere oggetto dell'indagine fenomenologica lo stesso fenomenologizzare è tematico, ovvero appartiene all'idea di una dottrina trascendentale del metodo. A questo proposito, si può tracciare un parallelo con l'indagine portata avanti da Landgrebe: le due riflessioni si richiamano sia sotto il profilo contenutistico, sia per quanto riguarda il procedimento "regressivo", nel quale si individuano precisi fili conduttori da se-

guire, che viene adottato. La sua peculiare *fenomenologia della fenomenologia* è un inedito che ha la sua ragione di esistenza nella critica che egli riserva alla fenomenologia husserliana, ovvero quella che potremmo definire la *pars destruens* del suo percorso filosofico. La principale mancanza che Fink ravvede in Husserl è l'aver focalizzato la sua attenzione sul rapporto soggetto-oggetto, lasciando del tutto inesplorato lo sfondo operativo ed organico di tale rapporto costituito dal mondo. Spesso si può leggere la filosofia di Fink come il tentativo di coniugare il pensiero di Husserl e di Heidegger, ma, molto più profondamente, la peculiare cifra che emerge è l'ambizione di comprendere la realtà attraverso l'applicazione di un metodo nuovo e rigoroso a una classica lettura filosofica dell'esistente. Secondo il giovane Fink, negli intenti husserliani degli anni Trenta, si trasmette una certa ossessione del concreto e si impone la necessità di comprendere l'esperienza come momento strutturale ed essenziale del tempo concreto. In questo contesto, è lecito chiedersi, ci troviamo ancora all'interno della fenomenologia? E se sì, quale concetto di fenomenologia si intende? È importante sottolineare che la domanda finkiana non è indirizzata al soggetto a cui appare la cosa, ma al luogo dal quale la cosa appare al soggetto. All'interno della riflessione finkiana avviene, quindi, una riabilitazione del mondo per liberare il pensiero dall'orientamento all'essere. Il labile rapporto tra apparenza ed essere resta fenomenologicamente accessibile, ma la struttura di senso di tale rapporto, ovvero l'essere di una dimensione nell'altra è radicalmente ermeneutica. Anche Jan Patočka, come Landgrebe e Fink, negli anni Trenta ha compiuto nei confronti del maestro Husserl e, più in generale, nei confronti della filosofia, una scelta di campo netta, che denota il suo coraggio e il suo forte senso di responsabilità per le sorti dell'umanità. Le considerazioni patočkiane contenute nelle corrispondenze, indicano altresì la sua peculiare attitudine nei confronti del pensiero; e cioè il fatto di vivere la pratica filosofica dall'interno, unico modo per comprenderla davvero. Emergerà chiaramente il fatto che le circostanze critiche in cui Patočka si trova a vivere non hanno inficiato il suo obiettivo vitale che rimane costante per tutta la sua esistenza: la fenomenologia e il suo destino. L'esperienza limite per l'uomo è rappresentata dalla libertà, tema che Patočka non solo affronta ma incarna, che si dà solo come possibilità. L'importanza della storia all'interno del percorso patočkiano è emblematicamente racchiusa nei frequenti tentativi di conferirle un senso fenomenologico ed anche questa sarà una forte critica nei confronti del pensiero husserliano: non aver compreso la storia all'interno della coscienza umana. Il suo intento di revisione fenomenologica sfocia nel progetto di una storia dell'ontologia della soggettività, alla cui elaborazione il filosofo si dedica a partire dalla seconda metà degli anni Settanta. Il contenuto di senso racchiuso nelle riflessioni che Patočka affida agli amici Landgrebe e Fink è molto ricco. Da questo punto di vista, ritengo che le cor-

rispondenze prese in esame siano determinanti per la comprensione degli albori del pensiero del filosofo ceco. I contrastati anni Trenta hanno rappresentato per lui una possibilità da cogliere, un'urgenza da incarnare e una missione da compiere. Se questa è una costante nei tre autori trattati, lo è ancora di più in Patočka. Egli inizia il suo percorso fenomenologico ponendosi le stesse domande dell'Husserl della *Crisi*, se cioè sia possibile pensare ad un mondo nuovo, o che senso possa avere ancora cercare un'identità dell'Europa di fronte al suo declino. Ma le prospettive che Patočka sviluppa vanno in direzione di una *fenomenologia asoggettiva* che non ha il proprio fondamento nella sfera della soggettività, bensì che ricerca il fondamento ultimo dell'apparire, del fenomeno inteso nella sua componente soggettiva e oggettiva. La costellazione fenomenologica presentata da Patočka appare ricca di sfaccettature e orizzonti tematici. Le diverse fasi che lo conducono verso la via della fenomenologia asoggettiva, non sono sempre esplicite e per scorgerele c'è bisogno di attuare quella *praxis* caratteristica del suo pensiero, accompagnando e proseguendo anche noi la *fenomenologia della fenomenologia* iniziata da Fink e Landgrebe, ognuno alla sua peculiare maniera.

A conclusione di indagine sembra che le diverse vie fenomenologiche percorse da Ludwig Landgrebe, Eugen Fink e Jan Patočka si incrocino spesso, tanto da cercarsi volutamente e teoreticamente per trovare un cammino comune. Continuare la fenomenologia credo che sia la necessità avvertita dai tre allievi di Edmund Husserl che sono stati fenomenologi per forza di cose negli anni giovanili e per scelta poi. Una consapevole scelta che comporterà diverse complessità, ma dalla quale nessuno di loro si è voluto tirare indietro. Il loro proseguire il cammino fenomenologico passa per un recupero innovativo della metafisica e proprio la *fenomenologia metafisica* mi è sembrato il lascito più importante e originale che Landgrebe, Fink e Patočka hanno pensato per il futuro. Il loro è un contributo alla fenomenologia avvenuto *in dialogo*, alla maniera autentica e originale della filosofia, la cui forza e sostanza sta proprio nella vitalità della pratica filosofica che non rinuncia mai al suo contesto storico ed esistenziale.

## Einleitung

### Das Ziel des Forschungsprojekts

Bevor wir *in medias res* gehen und ich die Gründe erläutere, die mich veranlasst haben ein Forschungsprojekt mit dem Titel *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog* in Angriff zu nehmen, ist es wohl nützlich, den Kontext ins Gedächtnis zu rufen, der als Hintergrund dient für die Gedankengänge dieser drei Philosophen. Ludwig Landgrebe, Eugen Fink und Jan Patočka haben in einer sehr komplexen Epoche der europäischen Geschichte gelebt. Die politisch-soziale Ordnung, in die sie hineingeboren worden waren, wurde durch den Ersten Weltkrieg vernichtet. In den 20er und 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben die Versuche einer sozialen Revolution und die Reaktionen der Staatsgewalt und der paramilitärischen Formationen sowie die große Weltwirtschaftskrise von 1929 in verschiedenen europäischen Ländern zum Zusammenbruch der Demokratie geführt. Die Konsequenzen des dramatischen Charakters der geschichtlichen Epoche, in der sie gelebt haben, zeigen sich im Bereich der Philosophie als dringende Notwendigkeit, einen phänomenologischen Sinn für die Geschichte zu finden – ein Erfordernis, das insbesondere von Jan Patočka empfunden wird – und in materieller wie theoretischer Hinsicht das Erbe Husserls zu retten.

Diese vitale philosophische Mission ist in ihrer vollen Reichweite in den Briefwechseln enthalten, die Fink und Patočka einerseits sowie Landgrebe und Patočka andererseits ihr ganzes Leben hindurch unterhalten haben. Das Ziel, das ich mir für die Präsentation ihrer Briefwechsel gesetzt habe, besteht darin, die jeweilige Korrespondenz zu rekonstruieren – in einem Fall haben wir sie auch heute noch lediglich in handschriftlicher Gestalt –, sodass die gründende und sinnschaffende Basis deutlich wird, auf die das Forschungsprojekt sich stützen wird – eine Basis, die ein unverzichtbares Element sein wird, um den roten Faden zu erfassen, der das Denken der drei Schüler Husserls in den 30er Jahren durchzieht und sie unvermeidlicherweise an die ursprünglichen Motive der Phänomenologie zurückbindet. Der „Mehrwert“ der Briefe ist nämlich eben dieser: Im spontanen Dialog zwischen den drei Denkern wird der gemeinsame Horizont deutlich, der jeden von ihnen bewegt, die Phänomenologie weiterzuführen. Auch an Differenzen fehlt es nicht, und in einigen Passagen kann man – wie vor allem im

Falle Patočkas öfter zu sehen sein wird – ausgesprochen kritische Stellungnahmen zu bestimmten Darlegungen oder Erörterungen des jeweiligen Gesprächspartners (also Landgrebes oder Finks) lesen. Aber das, was es hier zu erfassen gilt, ist das gemeinsame Bemühen um eine Deutung und systematische Vertiefung jener Phänomenologie, von der alle drei herkommen, die jedoch in der Gestalt, wie Husserl oder Heidegger sie gedacht haben, *nicht mehr genügt*. Insbesondere die lesende Vertiefung in den Briefwechsel zwischen Jan Patočka und Ludwig Landgrebe, der bis heute noch nicht publiziert ist, hat mich in eine andere Welt entführt, die keinen besseren Rahmen hätte haben können als den der Stadt Prag. Ich habe drei Wochen intensiven Studiums am Patočka-Archiv in Prag verbracht, aber ich hätte mir nicht vorgestellt, dass ich mich einem derart entscheidenden Inhalt der Briefe gegenübersehen würde, dass er nicht nur den zentralen Platz in meiner Dissertation einnehmen sollte, sondern mich auch die Notwendigkeit als dringend wahrnehmen ließ, ihre „Geschichte“ fortzusetzen. All das kommt vor jeder logischen und strukturellen Kategorisierung, die man diesen Texten geben kann, und auch vor jeder kritischen Edition, die man in der Zukunft ins Auge fassen wird und von der man wünschen darf, dass sie bald erscheinen möge. Vor allem anderen, weil ich einfach auf der Suche nach etwas ganz Bestimmtem war: Ich wollte für die Philosophie nach Husserl einen Sinn finden, der deren ursprünglichen Charakter nicht vollkommen auflöst und also noch Phänomenologie genannt werden kann. Schon bevor ich mich in die Korrespondenzen vertiefte, war mir klar, dass ich die besten Protagonisten für ein solches Unterfangen gefunden hatte. Worauf ich nicht gefasst war – und was man entschieden zu dem gehört, was man „das Glück der Forschung“ nennen kann –, war, dass infolge ihres Dialogs eine Art „Sturm und Drang“ die vorher festgelegte Ordnung auf der strukturellen – banal ausgedrückt: auf der Ebene der Gliederung meiner Dissertation – und konzeptuellen Ebene erfasste. Die Vitalität der Briefform ist nämlich weit entfernt von der Kristallisation des Denkens, welche die drei Philosophen in ihren publizierten Texten niedergelegt haben, und sie erfordert eine besondere Aufmerksamkeit für den nicht immer linearen und geordneten Gang der Gedanken, die wiederkehren, anspielen, andeuten und schließlich notgedrungen mit dem Ende des Briefes abgebrochen werden. Zweifellos lädt dieser literarische Stil schon von sich aus mehr als andere dazu ein, am Dialog teilzunehmen und seinen eigenen Beitrag einzubringen. Ich bin mir durchaus meines eigenen Hier und Jetzt bewusst und auch des daraus sich ergebenden schroffen zeitlichen und kontextuellen Sprunges, den meine Interpretation mit sich bringt; dennoch habe ich mich entschlossen, die Quellen in ihrer gewollten oder zufälligen *Unordnung* gleichsam zu „fotografieren“. Das scheint besonders klar zu sein im Falle der Korrespondenz zwischen Landgrebe und Patočka, die ja noch nicht ediert ist. Diese meine Entschei-

dung hat aber auch – weit davon entfernt, lediglich durch den literarischen Stil und durch den Respekt gegenüber den Autoren diktiert zu sein – einen philosophischen Sinn. Die neuen Wege der Phänomenologie, die in ausdrücklicher oder unausdrücklicher Weise von Fink, Landgrebe und Patočka gebahnt wurden, haben sich meinem Blick erschlossen, indem ich mich daranbegeben habe, die Dokumente in der Gestalt zu lesen, wie ich sie vorgefunden habe. Ein Zeitungsartikel aus jener Zeit, eine Erinnerung Patočkas, sein Lebenslauf aus der Feder eines angesehenen Kollegen – all das sind winzige Teile eines Puzzles, das ich ohne diese Elemente durchaus nicht hätte zusammensetzen können.

Im dritten Kapitel der Arbeit habe ich versucht, die Elemente der Phänomenologie im Dialog zwischen Landgrebe, Fink und Patočka in ihren Schriften aus den 30er Jahren und darüber hinaus wiederzufinden, um das philosophische Spezifikum schärfer umreißen zu können, welches das Denken eines jeden von ihnen am meisten prägt. Ludwig Landgrebe findet im Begriff des „Erlebnisses“ den Schlussstein des Verständnisses des Menschen von sich selbst und auch des entscheidenden Begriffs der natürlichen Welt. Landgrebe ist der Meinung, so vorgehen zu sollen, dass er „zurück-fragt“ mittels der Leitfäden, die zum ursprünglichen und fungierenden Boden des menschlichen Selbstverständnisses zurückführen. Das Neue und Schwierige bei dieser Vorgehensweise ist die Tatsache, dass der Leitfaden vom Forschungsgegenstand selbst gebildet wird: Der Begriff des Erlebnisses soll erforscht werden, und eben dieses wird dann dasjenige sein, das über sich hinausführen wird in jenen Bereich, aufgrund dessen wir nach dem Erlebnis fragen. Die phänomenologische Forschung, wie sie Landgrebe vorschlägt, geht so vor, dass sie ein bestimmtes Thema isoliert und es dann theoretisch analysiert, und zwar zuerst in seinem eigenen Wesen und dann in seinem Verhältnis zum Ganzen. Dieses Verhältnis wiederum verweist auf eine allgemeinere Ebene, auf der die Forschung selbst eine neue Richtung bekommt – so wie das beispielsweise beim Thema der Stimmungen der Fall ist. Es handelt sich dabei um einen Prozess, der auch Phasen des Stillstands kennt oder auch eine Art von „Flashbacks“ zurück zu etwas, das schon behandelt worden ist und zu dem dann weitere Puzzlestücke hinzugefügt werden, die den Weg und das Ganze durchaus verändern können, die aber dann dazu beitragen, ein Bild zu formen, das unserem Sein oder unserer Weise zu handeln immer näher kommt.

Wie sich im Verlauf der Arbeit zeigen wird, ist die Öffnung die Konstante in den durchaus unterschiedlichen phänomenologischen Wegen, die Landgrebe, Fink und Patočka beschreiben und verkörpern. Landgrebe bezeugt das dadurch, dass er die Phänomenologie nicht als eine abgeschlossene Lehre beschreibt, sondern als einen methodischen Weg des Denkens, eine

ständige kritische Revision der Forschungen Husserls, so wie er selbst es im Übrigen auch von seinen Schülern erwartete. Das Ziel Landgrebes besteht darin, einen Leitfaden zu finden, mithilfe dessen die der Husserl'schen Phänomenologie innewohnende Logik freigelegt werden kann. Der Begriff der Erfahrung bietet sich für dieses Ziel besonders an, insofern diese ständig in einem Prozess von Negationen, Relektüren und (Rück-)Verweisen steht, die das Maß ihrer Apodiktizität als einer präsumptiven gewährleisten. Im Übrigen haben die geschichtlichen Erfahrungen der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts einen unvermeidlichen Einfluß auf die Philosophie Husserls ausgeübt und zu jener Krise der Fundamente geführt, die sich in seinen letzten Schriften ausgedrückt findet. Landgrebe sieht diesen Einfluss der Geschichte auf die Phänomenologie ohne Weiteres als positiv an.

Eugen Fink ist sicherlich unter den Gesprächspartnern, mit denen sich diese Arbeit beschäftigt, der Philosoph mit der stärksten theoretischen Kraft. Dieses sein Spezifikum, das bereits in den 30er Jahren beherrschend hervortritt, ist zum Teil einigen Zügen seiner Biografie geschuldet: Wir sehen ihn sozusagen von Jugend an und dann bis zum Tode des Meisters an der Seite Husserls, und zwar in intensiver Arbeit an seinen Texten und mit der wertvollen Möglichkeit, ein philosophisches Leben in Gemeinschaft mit Husserl zu führen. Die Analogie zu Landgrebes Methode der Leitfäden ist bei ihm ganz deutlich, und zwar nicht nur qua Intention, sondern auch stilistisch, nämlich in den immer wiederkehrenden regressiven Fragen, die sich Fink im Laufe seiner Erörterung stellt. Für Fink gehört das Ziel, das Phänomenologisieren selbst zum Gegenstand phänomenologischer Forschung zu machen, zur Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Insofern kann man eine Parallele ziehen zu der von Landgrebe durchgeführten Untersuchung: Die beiden Gedankengänge erinnern oft aneinander, und zwar sowohl in inhaltlicher Hinsicht als auch im Hinblick auf das „regressive“ Vorgehen, das angewandt wird und bei dem präzise Leitfäden benannt werden, denen zu folgen ist. Finks spezifische *Phänomenologie der Phänomenologie* ist etwas ganz Neues, das seinen Existenzgrund hat in der Kritik, die er an der Husserl'schen Phänomenologie übt, bzw. in dem, was wir als die *pars destruens* seines philosophischen Weges bezeichnen könnten. Der wesentliche Mangel, den Fink bei Husserl sieht, besteht darin, dass er seine Aufmerksamkeit auf das Verhältnis Subjekt – Objekt fokussiert und dabei den operativen und organischen Hintergrund dieses Verhältnisses gänzlich unerforscht gelassen habe, den die Welt darstelle. Häufig lässt sich die Philosophie Finks lesen als ein Versuch, das Denken Husserls und dasjenige Heideggers miteinander zu verbinden, aber viel tiefer gesehen ist ihr eigentümliches Spezifikum das Bestreben, die Wirklichkeit durch die Anwendung einer neuen und strengen Methode auf eine

klassische philosophische Lektüre des Existierenden anzuwenden. Nach Meinung des jungen Fink kommt in den Intentionen Husserls während der 30er Jahre eine gewisse Obsession für das Konkrete zum Ausdruck, und es macht sich die Notwendigkeit geltend, die Erfahrung als ein strukturelles und essenzielles Moment der konkreten Zeit zu verstehen. An dieser Stelle ist es erlaubt zu fragen: Befinden wir uns überhaupt noch innerhalb der Phänomenologie? Und wenn ja: Welcher Begriff der Phänomenologie ist gemeint? Es ist wichtig, zu betonen, dass das Fragen Finks nicht auf das Subjekt gerichtet ist, dem das Ding erscheint, sondern auf den Ort, von dem her das Ding dem Subjekt erscheint. Im Denken Finks findet also eine Rehabilitation der Welt statt, um das Denken von seiner Orientierung auf das Sein hin zu befreien. Das labile Verhältnis zwischen Schein und Sein bleibt phänomenologisch zugänglich, aber die Sinnstruktur dieses Verhältnisses, nämlich die Tatsache, dass die eine Dimension in der anderen enthalten ist, ist radikal hermeneutisch.

Auch Jan Patočka hat, ebenso wie Landgrebe und Fink, in den 30er Jahren klar Partei ergriffen für seinen Lehrer Husserl und, allgemeiner, für die Philosophie – eine Entscheidung, die seinen Mut und seinen starken Verantwortungssinn im Hinblick auf das Schicksal der Menschheit anzeigt. Die Betrachtungen Patočkas in den Briefwechseln zeigen außerdem auch seine spezifische Einstellung gegenüber dem Denken, und zwar in dem Sinne, dass es darum geht, die Praxis der Philosophie von innen her zu erleben – als einzige Weise, sie wirklich zu verstehen. Es wird sich deutlich zeigen, dass die kritischen Umstände, in denen Patočka sich in seinem Leben vorfindet, sein vitales Ziel, das seine ganze Existenz hindurch konstant bleibt, nicht beeinträchtigt haben: die Phänomenologie und ihr Schicksal. Die Grenzerfahrung für den Menschen besteht in der Freiheit – ein Thema, mit dem sich Patočka nicht nur auseinandersetzt, sondern das er auch verkörpert –, welche aber lediglich als Möglichkeit gegeben ist. Die große Bedeutung der Geschichte für den Denkweg Patočkas ist auf emblematische Weise enthalten in seinen häufigen Versuchen, ihr einen phänomenologischen Sinn zu verleihen, und auch darin wird dann eine starke Kritik am Denken Husserls bestehen: dass sie die Geschichte im Inneren des menschlichen Bewusstseins nicht wirklich verstanden habe. Seine Absicht einer Revision der Phänomenologie mündet in das Projekt einer Geschichte der Ontologie der Subjektivität, deren Ausarbeitung er sich seit den 70er Jahren widmet. In den Überlegungen, die Patočka seinen Freunden Landgrebe und Fink anvertraut hat, ist also ein großer gedanklicher Reichtum enthalten. Unter diesem Gesichtspunkt bin ich der Meinung, dass die hier untersuchten Briefwechsel von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Anfänge des Denkens des tschechischen Philosophen sind. Die 30er Jahre mit ihren ausgepräg-

ten Gegensätzen stellten für ihn eine Möglichkeit dar, die er ergreifen musste, eine dringliche Forderung, der er mit seiner Existenz zu entsprechen hatte, und eine Mission, die von ihm zu erfüllen war. Auch wenn Ähnliches für alle drei hier behandelten Autoren gilt, so gilt es doch in noch höherem Maße im Falle Patočkas. Er beginnt seinen philosophischen Denkweg damit, dass er sich dieselben Fragen stellt wie der Husserl der *Krisis*, nämlich ob es möglich sei, sich eine neue Welt vorzustellen oder welchen Sinn es noch haben könne, eine Identität Europas zu suchen angesichts seines Niedergangs. Aber die Perspektiven, die Patočka entwickelt, gehen in die Richtung einer *asubjektiven Phänomenologie*, die ihr Fundament nicht in der Sphäre der Subjektivität findet, sondern das letzte Fundament des Erscheinens sucht, des Phänomens in seiner subjektiven und objektiven Komponente. Die phänomenologische Konstellation, wie sie von Patočka präsentiert wird, stellt sich dar als reich an Facetten und thematischen Horizonten. Ihre verschiedenen Phasen bis hin zur asubjektiven Phänomenologie sind nicht immer explizit, und um sie zu erfassen, bedarf es einer Aktivierung jener *praxis*, die für sein Denken charakteristisch ist, sodass auch wir die Phänomenologie der Phänomenologie, die von Fink und Landgrebe initiiert wurde, begleiten und fortsetzen, jeder auf seine eigene Weise.

Am Ende der Untersuchung wird es so scheinen, dass die verschiedenen phänomenologischen Wege, die Ludwig Landgrebe, Eugen Fink und Jan Patočka gegangen sind, sich häufig überschneiden, ja einander sogar absichtlich und in theoretisch-inhaltlicher Hinsicht gleichsam suchen, um einen gemeinsamen Weg zu finden. Die Phänomenologie fortzusetzen – das ist, glaube ich, die Notwendigkeit, die von den drei Schülern Edmund Husserls empfunden wurde, die zuerst, in den Jahren ihrer Jugend, gewissermaßen durch den Zwang der Umstände Phänomenologen waren und dann aus eigener Entscheidung – einer Entscheidung, die verschiedene Komplikationen nach sich ziehen wird, aber aus der keinen von ihnen sich hat zurückziehen wollen. Ihre Weise, den Weg der Phänomenologie fortzusetzen, geht hindurch durch eine innovative Wiedergewinnung der Metaphysik, und eben die *metaphysische Phänomenologie* ist mir als die wichtigste und originellste Hinterlassenschaft Landgrebes, Finks und Patočkas für die Zukunft erschienen. Ihr Beitrag zur Phänomenologie ist *im Dialog* zustandegekommen, in der authentischen und ursprünglichen Weise der Philosophie, deren Kraft und Substanz eben in der Vitalität der philosophischen Praxis besteht, die niemals auf ihren geschichtlichen und existenziellen Kontext verzichtet.

## 1. Der historische Kontext des Dialogs

Ludwig Landgrebe, Eugen Fink und Jan Patočka, die drei Philosophen, deren Weise zu denken und deren Suche nach einer Wahrheit jenseits von Husserl in dieser Arbeit diskutiert werden sollen, haben in einer sehr komplexen Periode der europäischen Geschichte gelebt. Die politisch-soziale Ordnung, in die sie hineingeboren worden waren, wurde durch den Ersten Weltkrieg ausgelöscht. In den 20er und 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts führten Versuche einer sozialen Revolution (wie der in Russland im Jahre 1917 mit der Eroberung der Macht vonseiten der Bolschewisten und der Etablierung des ersten kommunistischen Regimes), die Reaktion der staatlichen Streitkräfte und der paramilitärischen Formationen (*Fasci di Combattimento* in Italien, *Freikorps* in Deutschland) und die große Wirtschaftskrise von 1929 zum Zusammenbruch der Demokratie in verschiedenen europäischen Ländern.

In der Mitte zwischen einander entgegengesetzten Fanatismen schienen sich die Gewissheiten, auf die sich die europäische Kultur gründete, endgültig zu verflüchtigen, wie der Sieg des Faschismus in Italien und der des Nationalsozialismus ebenso zeigten wie die Etablierung der Union der sozialistischen Sowjetrepubliken: Regime neuen Typs, die es vorher nie gegeben hatte, autoritär, repressiv und brutal.

Besonders aussagekräftig ist der Lebensweg von Jan Patočka. Geboren 1907 in Turnov (Turnau) in Böhmen in der österreichisch-ungarischen Monarchie und aufgewachsen in der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918–1938), wird der Philosoph Zeuge der Hoffnungen, der Krise und der Tragödien der ersten und der zweiten Nachkriegszeit. In Berlin hat er 1932 den Aufstieg des Nationalsozialismus miterlebt: In den Versammlungen jener Jahre sieht er das beunruhigende Gefühl der Hoffnung, das gewaltige Massen von Menschen in Bewegung setzte und das sich in einer furchtbar feindseligen Weise gegen alles wandte, was sie im Bereich der Geschichte und der Politik erlebt hatten. Der nationalsozialistische Einmarsch in die Tschechoslowakei, das Ergebnis des Münchner Abkommens, in dem England und Frankreich, bloß um den Krieg abzuwenden, den Forderungen Hitlers nachgegeben hatten, setzte der Tätigkeit des *Cercle philosophique de Prague*, dessen Sekretär Patočka war, ein Ende. Die jüdischen Mitglieder des Cercle sind gezwungen zu emigrieren, und das Land lebt unter einer unerträglichen Glocke von Verfolgungen und drückender Germanisierung. Die tschechischsprachigen höheren Schulen werden geschlossen, und Patočka arbeitet, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, auch als Bauarbeiter beim Tunnelbau. Während des

Zweiten Weltkrieges machten die Deutschen, um den Tod des „Reichsprotectors“ Reinhard Heydrich zu rächen, der einem Attentat tschechischer Partisanen zum Opfer gefallen war, das Dorf Lidice dem Erdboden gleich (192 Tote) und deportierten 198 Frauen sowie 99 Kinder und Jugendliche unter 16 Jahren in die Konzentrationslager. Dasselbe Schicksal traf die Juden: Allein aus Prag wurden 50.000 von ihnen in die Vernichtungslager verschickt.

Die Hoffnung, dass das Ende des Krieges und die Befreiung durch die Rote Armee eine unbeschwertere Zeit, eine Zeit der Erneuerung mit sich bringen werde, währte nur kurz. Der Philosoph konzipierte einen umfangreichen Vorlesungszyklus zur Geschichte der Philosophie an der Karls-Universität, von dem er aber nur die der antiken Philosophie (Sokrates, Platon und Aristoteles) gewidmeten Vorlesungen tatsächlich hielt, und lehrte Philosophie an der pädagogischen Fakultät der Masaryk-Universität in Brno (Brünn). Aber das Klima wandelte sich rasch.

„Persönlich gesehen durchlebe ich ziemlich finstere Tage“, schrieb Patočka in einem Brief. „Stellen sie sich vor, dass ich des Existentialismus beschuldigt werde. Einer meiner früheren Assistenten, der Kommunist geworden ist, hat mich zweimal öffentlich angegriffen. Es scheint so, als würden auch wir unseren Disput über den Existentialismus bekommen, nur dass es sich dabei um einen Disput ohne Philosophie und ohne Philosophen handelt.“

Patočka wird angeklagt, ein „Exponent des deutschen Denkens“ zu sein, der voll sei von „bourgeoisem Idealismus“ und „subjektivem Existentialismus“. Im Jahre 1948 eroberten die Kommunisten die Macht, oktroyierten die Stalin'sche Version des Marxismus-Leninismus und den sozialistische Realismus als Leitidee für sämtliche Aspekte der Kultur. 1949 weigerte sich Patočka, der kommunistischen Partei beizutreten, und wurde vom Lehrbetrieb ausgeschlossen. Es folgen Jahre umfangreicher Säuberungen – bis hin zu dem Pseudo-Prozess gegen Rudolf Slánský, den Ersten Sekretär der KPČ, der zum Tode verurteilt und 1952 zusammen mit 13 anderen führenden kommunistischen Funktionären hingerichtet wurde. Auf Positionen in der zweiten Reihe abgeschoben, studiert Patočka als Forscher in der Akademie der Wissenschaften und dann als Angestellter in der Verlagsabteilung des Instituts für Philosophie der Akademie weiterhin Comenius und die griechischen Philosophen. Der Prozess der Destabilisierung, der nach dem 20. Parteitag der KPdSU in allen Ländern des Ostblocks seinen Anfang nahm, machte in der Tschechoslowakei die Notwendigkeit von und die Sehnsucht nach tiefgreifenden Reformen sichtbar. Das Regime wurde ein wenig weicher. Patočka reiste 1956 nach Heidelberg und Anfang der 60er Jahre zu Tagungen und Vorträgen an verschiedenen deutschen Universitäten nach Bonn, Mainz, Köln, Freiburg. 1964 wurde er Mitglied des

*Institut International de Philosophie* in Paris, besuchte das Husserl-Archiv in Löwen, nahm am Hegel-Kongress in Salzburg teil und lud Jean-Paul Sartre sowie seinen Freund Ludwig Landgrebe ein, in Prag Vorträge zu halten.

Der „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ Alexander Dubčeks – administrative Dezentralisierung, größere Pressefreiheit – schien die Dinge tatsächlich verändern zu können. Das Masaryk-Institut, das während des Stalinismus geschlossen worden war, wurde wiedereröffnet, und Patočka wurde zu seinem Leiter berufen. Aber der Prager Frühling des Jahres 1968 dauerte nur acht Monate, nämlich vom 5. Januar bis zum 20. August, als die Truppen der Sowjetunion und ihrer Verbündeten im Warschauer Pakt in das Land einmarschierten, um einem politischen Experiment ein Ende zu setzen, das für das sowjetische Regime zu gefährlich war. Die Selbsttötung Jan Palachs, eines Studenten der geisteswissenschaftlichen Fakultät, der sich aus Protest gegen die militärische Besetzung des Landes auf dem Wenzelsplatz lebendig verbrannte, und die Einleitung der sogenannten „Normalisierung“ machten Patočka sofort klar, dass erneut eine Situation wie die im Jahre 1948 bevorstand.

Der Philosoph wollte niemals das Land verlassen (wie viele führende Gestalten des Prager Frühlings es taten), auch wenn sich eine Gelegenheit bot: Im Herbst 1969 war er zu einem phänomenologischen Kongress in Deutschland, lehnte aber ab, als Eugen Fink ihn energisch drängte, nicht in die Tschechoslowakei zurückzukehren. Die Generation Patočkas befand sich erneut in der Situation, in einem feindlichen System leben zu müssen, das schwer zu entschlüsseln war und unweigerlich auf seine Selbsterstörung zuzulaufen schien.

„Two world wars in one generation, separated by uninterrupted chain of local wars and revolutions, followed by no peace treaty for the vanquished and no respite for the victor, have ended in the anticipation of a third World War between the two remaining world powers. This moment of anticipation is like the calm that settles after all hopes have died. We no longer hope for an eventual restoration of the old world order with all its traditions, or for the reintegration of the masses of five continents who have been thrown into a chaos produced by the violence of wars and revolutions and the growing decay of all that has still been spared. Under the most diverse conditions and disparate circumstances, we watch the development of the same phenomena – homelessness on a precedent scale, rootlessness to an precedent depth. Never has our future been more unpredictable, never have we depended so much on political forces that cannot be trusted to follow the rules of common sense and self-interest-forces that look like sheer insanity, if judged by the standards of other centuries. It is as though mankind had divided itself between those who believe in human omnipotence (who

think that everything is possible if one knows how to organize masses for it) and those for whom powerlessness has become the major experience of their lives. On the level of historical insight and political thought there prevails an ill-defined, general agreement that the essential structure of all civilizations is at the breaking point. Although it may seem better preserved in some parts of the world than in others, it can nowhere provide the guidance to the possibilities of the century, or an adequate response to its horrors. Desperate hope and desperate fear often seem closer to the center of such events than balanced judgment and measured insight. The central events of our time are not less effectively forgotten by those committed to a belief in an unavoidable doom, than by those who have given themselves up to reckless optimism.“<sup>1</sup>

So schreibt Hannah Arendt im Vorwort zur ersten Auflage von *The Origins of Totalitarianism*, die 1951 erschien. Man befand sich bereits mitten im Kalten Krieg. Nachdem der Zweite Weltkrieg zu Ende gegangen war – zum einem durch die vollständige Niederlage des Nationalsozialismus und zum anderen dadurch, dass Japan durch den Abwurf zweier amerikanischer Atombomben über Hiroshima und Nagasaki zur Kapitulation gezwungen worden war –, hatte sich die Welt sofort in zwei Blöcke geteilt, die sich auf der ideologischen, der politischen und der militärischen Ebene feindlich gegenüberstanden: auf der einen Seite die Sowjetunion mit ihren Verbündeten im Warschauer Pakt (den Ländern Osteuropas) und auf der anderen die Vereinigten Staaten von Amerika mit der NATO (den Nationen Westeuropas einschließlich Großbritannien sowie Kanada). Die Spannung zwischen den beiden Supermächten (die dann mit dem Fall der Berliner Mauer im Jahre 1989 endete) mündete auch deswegen nicht in einen offenen Krieg, weil ein „Gleichgewicht des Schreckens“ bestand: Die USA und die UdSSR hatten eine solche Zahl an Nuklearwaffen angehäuft, dass sie damit die Erde mehrfach hätten zerstören können.

Aber niemand wollte das Ende der Menschheit, und es gab lediglich lokale Konflikte (wie in Vietnam), auch wenn der Koreakrieg (1950–1953) und die Kubakrise (1962) die nukleare Katastrophe fürchten ließen.

Eine der ersten Persönlichkeiten, die die neue Situation klar formulierten, war Winston Churchill in einer Rede von 1946: „From Stettin in the Baltic to Trieste in the Adriatic an iron curtain has descended across the Continent. Behind that line lie all the capitals of the ancient states of Central and Eastern Europe. Warsaw, Berlin, Prague, Vienna, Budapest, Belgrade, Bucharest and Sofia, all these famous cities and the populations around them lie in what I

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1966, XXIX.

must call the Soviet sphere, and all are subject in one form or another, not only to Soviet influence but to a very high and, in many cases, increasing measure of control from Moscow.“<sup>2</sup>

Die Teilung betraf nicht nur Europa, sondern die ganze Welt, und abgesehen von den sogenannten blockfreien Staaten (wie Jugoslawien oder Indien) schlugen sich sämtliche Nationen auf die eine oder die andere Seite. Im kommunistischen Block etablierte Stalin, auch mit militärischer Gewalt, das sowjetische Einparteiensystem mit staatlicher Planwirtschaft, einem engmaschigen und erbarmungslosen Apparat zur Kontrolle der Bevölkerung und der Unterdrückung jeglicher abweichender Meinung. Der Westen war das Feld der liberalen Demokratie, der Freiheit des Marktes, der Bürgerrechte, aber auch hier gab es Hexenjagden (wie die vonseiten McCarthys in den USA), Diskrimination gegenüber Kommunisten (oder solchen, die dafür gehalten wurden) und die Unterstützung diktatorischer Regime (Somoza in Nicaragua, Pinochet in Chile, Videla in Argentinien), die die führenden Leute der linksgerichteten Parteien physisch eliminierten.

Der Kalte Krieg machte auch das Ende des Eurozentrismus offenbar: England, Frankreich, Deutschland die bis vor wenigen Jahrzehnten die Welt beherrscht hatten und deren Kolonien sich über alle Kontinente erstreckt hatten, waren auf die Stellung zweitrangiger Mächte reduziert und fast zu Satelliten der Amerikaner geworden. Der Zusammenbruch Europas begann am 28. Juni 1914 mit dem Attentat von Sarajevo, bei dem Erzherzog Franz Ferdinand, der österreichisch-ungarische Thronfolger, und seine Frau Sofia getötet wurden.

„»The lamps are going out all over Europe«, said Edward Grey, Foreign Secretary of Great Britain, as he watched the lights of Whitehall on the night when Britain and Germany went on war in 1914. ‚We shall not see them lit again in our lifetime.‘ In Vienna the great satirist Karl Kraus prepared to document and denounce that war in an extraordinary reportage-drama of 792 pages to which he gave the title *The Last Days of Humanity*. Both saw the world war was as the end of a world, and they were not alone. It was not the end of humanity, although there were moments, in the course of the thirty-one years of world conflict between the Austrian declaration of war on Serbia on 28 July 1914 and the unconditional surrender of Japan on 14 August 1945 – four days after the explosion of the first nuclear bomb – when the end of a considerable proportion of the human race did not look far off. There were surely times when the god or gods, whom pious human believed to have created the world and all in it, might

---

<sup>2</sup> Winston Churchill, *The Sinews of Peace*, in: Winston S. Churchill, *His Complete Speeches*, hrsg. von Robert Rhodes James, Bd. 7 (1943–1949), Chelsea House / R. R. Bowker, New York / London 1974, 7285–7293, 7290.

have been expected to regret having done so. Mankind survived. Nevertheless, the great edifice of nineteenth-century civilization crumpled in the flames of world war, as its pillars collapsed. There is no understanding the Short Twentieth Century without it. It was marked by war. It lived and thought in terms of world war, even when the guns were silent and the bombs were not exploding. Its history and, more specifically, the history of its initial age of breakdown and catastrophe, must begin with that of the thirty-one years' world war. For those who had grown up before 1914 the contrast was so dramatic that many of them – including the generation of this historian's parents, or, at any rate, its central European members, refused to see any continuity with the past. 'Peace' meant 'before 1914': after that came something that no longer deserved the name. This was understandable. In 1914 there had been no major war for a century, that is to say, a war in which all, or even a major of, major powers had been involved, the major players in the international game at that time being the six European 'great powers' (Britain, France, Russia, Austria-Hungary, Prussia – after 1871 enlarged into Germany – and, after it was unified, Italy), the USA and Japan. There had been only one brief war in which more than two of the major powers had been in battle, the Crimean War (1854–56) between Russian on one side, Britain and France on the other. Moreover, most wars involving major powers at all had been comparatively quick. Much the longest of them was not an international conflict but a civil war within the USA (1861–65). The length of war was measured in months or even (like the 1866 war between Prussia and Austria) in weeks. Between 1871 and 1914 there had been no wars in Europe at all in which the armies of major powers crossed any hostile frontier, although in the Far East Japan fought, and beat, Russia in 1904–5, thus hastening the Russian revolution.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The short twentieth century 1914–1991*, Abacus, London 1995, 22–23. – „Jetzt verlöschen die Lichter in ganz Europa«, sagte Edward Grey, Außenminister von Großbritannien, während er an jenem Abend im Jahr 1914, als Großbritannien und Deutschland in den Krieg eintraten, auf die Lichter von Whitehall blickte. »Wir werden sie nie wieder in unserem Leben brennen sehen.« In Wien bereitete sich der große Satiriker Karl Kraus darauf vor, diesen Krieg in einem ungewöhnlichen Reportagedrama von 792 Seiten zu dokumentieren und zu brandmarken, dem er den Titel *Die letzten Tage der Menschheit* gab. Beide sahen mit diesem Weltkrieg das Ende der Welt gekommen, und damit standen sie nicht allein. Es war nicht das Ende der Menschheit, obwohl es im Verlauf der einunddreißig Jahre des Weltkonflikts zwischen dem 28. Juli 1914, als Österreich Serbien den Krieg erklärte, und der bedingungslosen Kapitulation Japans am 14. August 1945 – vier Tage nach der Explosion der ersten Atombombe – Augenblicke gegeben hat, in denen das Ende eines beträchtlichen Anteils der Menschheit nicht weit ent-

Das Ende des Ersten Weltkriegs brachte nicht den Frieden, sondern die Geburt des Totalitarismus, mit – nach der Analyse von Hannah Arendt – gemeinsamen Zügen im nationalsozialistischen Deutschland und in der stalinistischen Sowjetunion, während der italienische Faschismus sich nicht vollständig in diesen neuen Systemtypus einordnen lässt.

Der Totalitarismus ist ein neues Phänomen des 20. Jahrhunderts, der sich nicht mit den traditionellen Diktaturen vergleichen lässt. Er entsteht aus dem Untergang der Klassengesellschaft, und zwar in dem Sinne, dass an die Stelle der Organisation der einzelnen Klassen ein undifferenziertes Sich-Zusammenfinden in der Masse tritt, an die sich die Eliten, welche die totalitären Ideologien tragen, dann wenden. Nach dem politischen Sieg über die Vertreter der alten

---

fernt schien. Es hat sicher Zeiten gegeben, zu denen der Gott oder die Götter, die fromme Menschen als Schöpfer der Welt und von allem, was in ihr ist, verehren, bedauert haben dürften, ebendas getan zu haben.

Die Menschheit hat überlebt. Doch das großartige Bauwerk der Zivilisation des 19. Jahrhunderts brach in den Flammen des Weltkriegs zusammen, als seine Säulen einstürzten. Das Kurze 20. Jahrhundert wäre ohne diese Geschichte nicht zu verstehen. Es war von Krieg gekennzeichnet. Es hat in den Vorstellungen eines Weltkriegs gelebt und gedacht, selbst als die Kanonen schwiegen und keine Bomben mehr explodierten. Seine Geschichte, genauer gesagt die Geschichte des Zeitalters seit dem Beginn seines Zusammenbruchs und der Katastrophe, muß mit der Geschichte des einunddreißigjährigen Weltkriegs beginnen.

Für viele, die vor 1914 aufgewachsen waren – wozu auch die Generation der Eltern des Autors und deren mitteleuropäische Familienmitglieder gehörten –, war der Kontrast derart dramatisch, daß sie sich weigerten, überhaupt irgendeine Kontinuität zur Vergangenheit zu sehen. »Im Frieden«, das bedeutete: »vor 1914«. Danach kam etwas, das diese Bezeichnung nicht länger verdiente. Und das war verständlich. Denn 1914 hatte es seit einem Jahrhundert keinen großen Krieg gegeben, das heißt einen Krieg, in den alle oder zumindest die Mehrheit der wichtigsten Staaten verwickelt gewesen wären. Die entscheidenden Figuren im internationalen Spiel waren damals die sechs europäischen »Großmächte« (Großbritannien, Frankreich, Rußland, Österreich-Ungarn, Preußen – nach 1871 vergrößert als Deutschland – und, nachdem es vereint war, Italien) sowie die USA und Japan. Es hatte nur einen einzigen kurzen Krieg gegeben, bei dem mehr als zwei Großmächte in die Schlacht gezogen waren: den Krimkrieg (1854–56) zwischen Rußland auf der einen und Großbritannien und Frankreich auf der anderen Seite. Hinzu kommt, daß die meisten Kriege, in die überhaupt Großmächte verwickelt waren, vergleichsweise kurz gewesen waren. Der bei weitem längste war denn auch kein internationaler Konflikt, sondern ein Bürgerkrieg innerhalb der USA (1861–65). Die Dauer eines Krieges wurde in Monaten oder sogar nur Wochen gemessen (wie der Krieg 1866 zwischen Preußen und Österreich). Zwischen 1871 und 1914 hatte es in Europa überhaupt keine Kriege gegeben, bei denen die Armeen der Großmächte eine feindliche Grenze überschritten hätten, obgleich Japan im Fernen Osten Rußland bekämpfte und besiegte (1904–05) und damit die Russische Revolution beschleunigte“ (Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Hanser, München 1995, 37–39).

Klassen errichten diese kleinen Gruppen von „Revolutionären“ das totalitäre Regime, dessen Säulen der Staatsapparat, die Geheimpolizei und die Konzentrationslager sind, in denen die Vertreter der Opposition, die zu Feinden erklärt worden sind, eingesperrt und vernichtet werden.

Die Lager des Gulag (Akronym für „Hauptverwaltung der Besserungsarbeitslager“) waren schon vom Zaren eingerichtet worden, aber es war Lenin, der bereits 1917, gleich nach der Eroberung der Macht, verkündet hatte, dass sämtliche Klassenfeinde genauso behandelt werden würden wie die schlimmsten Kriminellen, auch ohne Beweise. Gefangen genommene Adlige, frühere Unternehmer und Großgrundbesitzer, korrupte Beamte, aber vor allem politische Gegner und einfache Dissidenten endeten in den Lagern. Zig Millionen von Russen kamen in den „Archipel Gulag“, wie Alexander Solschenizyn es nannte, der sich über das ganze Sowjetreich erstreckte. Allein für die Zeit zwischen 1934 und 1953 sind 1.054.000 Todesopfer in den russischen Lagern dokumentiert, und zu ihnen müssen noch die ca. 800.000 Exekutionen von „Konterrevolutionären“ außerhalb des Gulag hinzugefügt werden. Aber nach Solschenizyn forderte der „Archipel Gulag“ bzw. das gesamte Sowjetsystem insgesamt 60 Millionen Opfer, einschließlich derer, die bei den zahlreichen Hungersnöten umkamen, die ebenfalls durch das Regime verursacht worden waren.

Im Deutschland Hitlers wurden die „Konzentrationslager“ 1933 eröffnet, um die politischen Gegner – Kommunisten, Sozialdemokraten, Kriegsdienstverweigerer – „umzuerziehen“. Nach den Nürnberger Rassegesetzen von 1935 wurden sie auch zum Ort der Vernichtung für Juden, Zigeuner, Homosexuelle, Staatenlose, Zeugen Jehovas und andere Minderheiten. Zwischen 1933 und 1945 wurden 20.000 Lager errichtet, die sich in allen Ländern befanden, die von den Nazis beherrscht wurden, vor allem in Deutschland, Polen, Österreich und der Tschechoslowakei. Ca. 11 Millionen Menschen starben in den Lagern, unter ihnen sechs Millionen jüdischer Abstammung.

Durch die Ideologie, die er aufzwingt (den Rassismus, den Kommunismus), und den Terror identifiziert sich der Totalitarismus mit der Natur, mit der Geschichte. Vorher hatte es nichts Vergleichbares gegeben: „[...] totalitarianism differs essentially from other forms of political oppression known to us such as despotism, tyranny and dictatorship. Wherever it rose to power, it developed entirely new political institutions and destroyed all social, legal and political traditions of the country. No matter what the specifically national tradition or the particular spiritual source of its ideology, totalitarian government always transformed classes into masses, supplanted the party system, not by one-party dictatorships, but by a mass movement,

shifted the center of power from the army to the police, and established a foreign policy openly directed toward world domination“, schreibt Arendt.<sup>4</sup> Die Ideologien zwingen mit stringenter Logik eine Sicht der Weltanschauung auf, in der die in dem totalitären Regime inkarnierten Ideen als Leitlinien eines schicksalshaften, unentrinnbaren Weges erscheinen, der natürlich und geschichtlich zugleich ist. In einem totalitären Regime ist die Ideologie „the logic of an idea. Its subject matter is history, to which the ‚idea‘ is applied; the result of this application is not a body of statements about something that *is*, but the unfolding of a process which is in constant change. The ideology treats the course of events as though it followed the same ‚law‘ as the logical exposition of its ‚idea‘. Ideologies pretend to know the mysteries of the whole historical process – the secrets of the past, the intricacies of the present, the uncertainties of the future – because of the logic inherent in their respective ideas.“<sup>5</sup>

Hannah Arendt fragt sich: „[...] what kind of basic experience in the living-together of men permeates a form of government whose essence is terror and whose principle of action is the logicity of ideological thinking“?<sup>6</sup> Die Antwort auf diese Frage wird gefunden in der Isolierung der Einzelnen in der politischen Sphäre, die der Entfremdung in der Sphäre der sozialen Beziehungen entspricht. „Loneliness, the common ground for terror, the essence of totalitarian government, and for ideology or logicity, the preparation of its executioners and victims, is closely connected with uprootedness and superfluosity which have been the curse of modern masses since the beginning of the industrial revolution and have become acute with the rise of imperialism at the end of the last century and the break-down of political institutions and social traditions in our own time. To be uprooted means to have no place in the world, recognized and guaranteed by others; to be superfluous means not to belong to the world at all“<sup>7</sup>, schreibt die Philosophin.

“What prepares men for totalitarian domination in the non-totalitarian world is the fact that loneliness, once a borderline experience usually suffered in certain marginal social conditions like old age, has become an everyday experience of the evergrowing masses of our century. The merciless process into which totalitarianism drives and organizes the masses looks like a suicidal escape from this reality.”<sup>8</sup> Arendt sieht die Elemente, die dem Totalitarismus zugrun-

---

<sup>4</sup> Arendt, *Origins* (wie Anm. 1), 460.

<sup>5</sup> Ebd., 469.

<sup>6</sup> Ebd., 474.

<sup>7</sup> Ebd., 475.

<sup>8</sup> Ebd., 478.

de lagen – den Antisemitismus, den Imperialismus, den Niedergang des Nationalstaates, das Expansionsstreben als Selbstzweck und das Bündnis zwischen dem Kapital und den Massen – als Ausdruck eines Problems oder eines Bündels von Problemen an, für die, als sie sich „kristallisiert“ hatten, der Nationalsozialismus eine furchtbare „Lösung“ anbot. Nach Hannah Arendt ist der Totalitarismus also aus Elementen zusammengesetzt, die sich schon vorher entwickelt hatten und sich dann nach dem Ersten Weltkrieg zu einem neuen Phänomen „kristallisiert“ haben, Elemente, die die verborgene Struktur des Totalitarismus konstituieren. Der Impuls zur Expansion war in seinen Anfängen ein ökonomisches Phänomen, gebunden an das Voranschreiten des Kapitalismus, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, das Eigentum aus etwas Stabilem, Festem zu einem beweglichen Reichtum zu machen, und zwar in einem Prozess, der kein Ende kennt. Es handelte sich um ein destruktives, aber nicht katastrophisches Phänomen. Das wurde es erst, als der Übergang von der Ökonomie zur Politik erfolgte. Und es ist der Imperialismus, der den Nationalstaat in die Krise führte, eine Institution, die von Individuen geschaffen worden war, ein Gebilde, das eine gesetzliche Ordnung zur Verfügung stellt und Rechte gewährleistet, mittels deren das Individuum Gesetzgeber und Staatsbürger sein kann.

Es besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem Begriff des Staates als eines Garanten von Rechten und der Idee der Nation als einer exklusiven Gemeinschaft. Der Niedergang des Nationalstaates erklärt nach Arendt, warum sich dem Massaker an den Juden so wenige Hindernisse in den Weg stellten, und er zeigt die Notwendigkeit auf, eine neue politische Ordnung zu errichten, welche die bürgerlichen und politischen Rechte nicht für eine bestimmte Gruppe von Menschen abschaffen kann. Das Schicksal der Menschen ohne Vaterland hat gezeigt, dass die universalen Menschenrechte, die den Individuen zu gehören schienen, nur dann eingefordert werden konnten, wenn man Bürger eines Staates war. Für diejenigen, die außerhalb dieser Kategorie standen, waren die unveräußerlichen Rechte der Person ohne Bedeutung. Die Juden wurden, weil sie keinen Staat hatten, in dem sie sich ihrer selbst als Volk vergewissern konnten, und kein Territorium, auf dem sie leben konnten, wie Staatenlose ihres Bürgerrechts beraubt – und damit eines rechtlichen Schutzes als Subjekte einer Rechtspersönlichkeit. Es ging nicht darum, als Menschen eine faktische Gleichheit vor dem Gesetz zu genießen, sondern um die Negation des grundlegenden Menschenrechts, nämlich des „Rechtes, Rechte zu haben“, und das bedeutet: zu einer politischen Gemeinschaft zu gehören. Arendt betont, dass der Rassismus nicht eine Form des Nationalismus sei, sondern – und zwar in mehrfacher Hinsicht – dessen Gegenteil. Der genuine Nationalismus ist strikt gebunden an ein spezifisches Territorium und an eine Kultur, und das heißt an die Handlungen und die Ziele,

die von bestimmten Menschen erreicht werden. Die Rasse ist im Gegenteil ein biologisches Kriterium, das durch das Territorium und die Kultur bestimmt wird, und bezieht sich auf naturgegebene physische Charakteristika. Wo die Menschen nach ihren naturgegebenen rassistischen Merkmalen identifiziert werden, werden die individuellen Unterschiede und die individuelle Verantwortung irrelevant. Der rassistische Determinismus mit seiner Unterscheidung zwischen höheren und niederen Rassen liefert eine perfekte Rechtfertigung für imperialistische Eroberungen und die Unterwerfung der eingeborenen Völker. Der Mob ist ein Vorgänger dessen, was im Totalitarismus für die Juden die Masse sein wird: Ihre Vertreter sind „weltlos“, weil sie keinen stabilen Bezugsraum mehr haben, keine Identität, keine Erwartungen, die sie mit anderen teilen können, sie haben keine Perspektive, mit der sie auf die Welt blicken, sie sind der ideologischen Manipulation ausgesetzt, sie leben in einer Situation der Entwurzelung. Das Bündnis zwischen dem Kapital und dem Mob beweist, dass das Subproletariat leicht dafür rekrutiert werden kann, Grausamkeiten zu begehen: Der Mob bestand aus „dem Abfall aller Klassen und aller Schichten“, es waren Abenteurer und Goldsucher, die sich dem Imperialismus unterworfen hatten, die „aus der Gesellschaft herausgeschleudert“ worden waren, die an nichts glaubten, ja dazu gebracht werden konnten, an alles Beliebige zu glauben. Die Verantwortungslosigkeit dieser neuen Schicht ging einher mit der Möglichkeit der Verwandlung der bürgerlichen Demokratie in einen Despotismus: Der Mob war nämlich ein direktes Produkt der bürgerlichen Gesellschaft und deshalb von dieser nicht zu trennen. Die skrupellose Machtpolitik konnte nur mit der Hilfe einer Masse von Menschen ins Werk gesetzt werden, die keine moralischen Prinzipien hatten und vollständig manipulierbar waren. In der unwirklichen Welt Schwarzafrikas wurde kein Individuum ermordet, wenn man einen Eingeborenen tötete, sondern ein Untermensch, ein Gespenst, das lediglich den Anschein erweckte, zu derselben menschlichen Gemeinschaft zu gehören.

Der Bezug zur Schoah liegt auf der Hand: So wie der Mob durch seinen Eroberungsdrang dem Imperialismus gedient hat, so hat die Masse dem Totalitarismus gedient durch ihr Bestreben, die Juden zu vernichten. Arendt vertritt die Meinung, der Antisemitismus sei vom Naziregime als „amalgamierender Faktor“ für die Errichtung des Totalitarismus benutzt worden, weil er mit jedem der Elemente, die sie genannt hatte, in Verbindung stand. Der Mob, der die Gesellschaft hasste, zu der er nicht mehr gehörte, konnte leicht dazu gebracht werden, sich feindselig zu verhalten gegenüber einer Gruppe wie den Juden, die sich halb außerhalb und halb innerhalb der Gesellschaft befand. Die rassistische Ideologie, in deren Namen die totalitären Bewegungen sich mobilisiert hatten, bedurfte in Europa eines Äquivalents für die Eingeborenen Afrikas, und die Juden waren geeignet für diese Rolle. Die totalitären Bewe-

gungen mussten die schwankenden Mauern des Nationalstaats zum Einsturz bringen, um neue Reiche zu errichten. Die Juden, die ohne Territorium und ohne Staat eine eigene Identität behauptet hatten, erschienen als die Einzigen, die – dem Anschein nach – bereits als ein rassisches politisches Gebilde organisiert waren. Die Juden hatten sich der Politik und der politischen Macht gegenüber uninteressiert gezeigt, und dieses Desinteresse für die Politik hatte sie dazu geführt, die enorme Gefahr, die für sie der moderne Antisemitismus darstellte, und die zerstörerische Kraft, die dieser mit sich brachte, nicht zu begreifen. Die Juden verwechselten zu Unrecht diesen Antisemitismus, der ökonomische, politische, soziale, religiöse und politische Wurzeln hatte, mit dem alten Hass, der seit der Antike Pogrome hervorgebracht hatte. Niemand begriff, dass das Problem an dieser Stelle ein politisches war. Allein die rechtliche und politische Gleichheit schützt die Individuen und Nationalitäten vor Diskriminierung und Verfolgung. Indem sie die Nürnberger Rassegesetze verkündeten, schufen die Nationalsozialisten eine „Rasse“, weil sie eine Gruppe von Menschen schufen, die ihrer Rechte beraubt und auf der rechtlichen Ebene ungleich waren. Der Antisemitismus des 20. Jahrhunderts hat an die Stelle des religiösen Hasses früherer Zeiten die Ablehnung der Differenz gesetzt, die Weigerung, dem anderen eben wegen seiner Eigenarten Respekt zu erweisen. Und diese Weigerung maskiert sich mit dem Respekt gegenüber der Normalität, mit dem Konformismus, aber sie kann bis zum äußersten Fall der biologischen Verteidigung der Rasse gehen.

„This book has been written against a background of both reckless optimism and reckless despair“<sup>9</sup>, schreibt Hannah Arendt in Vorwort von *The Origins of Totalitarianism*. „It holds that Progress and Doom are two sides of the same medal; that both are articles of superstition, not of faith. It was written out of the conviction that it should be possible to discover the hidden mechanism by which all traditional elements of our political and spiritual world were dissolved into a conglomeration where everything seems to have lost specific value, and has become unrecognizable for human comprehension, unusable for human purpose. To yield to the mere process of disintegration has become an irresistible temptation, not only because it has assumed the spurious grandeur of ‚historical necessity‘, but also because everything outside it has begun to appear lifeless, bloodless, meaningless, and unreal. The conviction that everything that happens on earth must be comprehensible to man can lead to interpreting history by commonplaces. Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, ex-

---

<sup>9</sup> Ebd., XXI.

aming and bearing consciously the burden which our century has placed on us – neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated attentive facing up to, and resisting of, reality – whatever it may be. In this sense, it must be possible to face and understand the outrageous fact that so small (and, in world politics, so unimportant) a phenomenon as the Jewish question and anti-Semitism could become the catalytic agent for first, the Nazi movement, then the world war, and finally the establishment of death factories. Or, the grotesque disparity between cause and effect which introduced the era of imperialism, when economic difficulties led, in a few decades, to a profound transformation of political conditions all over the world. Or, the curious contradiction between the totalitarian movements' avowed cynical ‚realism‘ and their conspicuous disdain of the whole texture of reality. Or, the irritating incompatibility between the actual power of modern man (greater than ever before, great to the point where he might challenge the very existence of his own universe) and the impotence of modern men to live in, and understand the sense of, a world which their own strength has established.“<sup>10</sup>

Eben dieser Frage nach dem Sinn der Geschichte geht Jan Patočka nach, und zwar im sechsten seiner *Ketzerischen Essays* (die 1975 heimlich in wenigen maschinenschriftlichen Exemplaren veröffentlicht wurden). Der Philosoph vertritt die Auffassung, dass mit den Kriegen des 20. Jahrhunderts die Möglichkeit, von einem Sinn der Geschichte zu sprechen, in eine radikale Krise geraten sei. Und dann analysiert er in erster Linie den Ersten Weltkrieg, den er, ebenso wie viele andere Denker und Historiker, für „das entscheidende Ereignis des 20. Jahrhunderts“ hält, während der Zweite Weltkrieg gar kein Ende gehabt habe, sondern in einen Zustand übergegangen sei, der kein Frieden, aber auch kein wirklicher bewaffneter Konflikt sei. Was den Zweiten Weltkrieg betrifft, stellt er die „orthodoxen“ Deutungen infrage, die damals in der Tschechoslowakei verbreitet waren: „Außerdem scheint bei uns die Überzeugung zu herrschen, dass es eine wahre, das heißt marxistische Deutung des Zweiten Weltkriegs geben müsse, irgendwo versteckt in den Ideentresoren der Partei, welche die Bewegung der Geschichte lenkt. Dass es eine solche Deutung tatsächlich nicht gibt, stört dann niemanden mehr ...“<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Ebd., XXIX–XXX.

<sup>11</sup> Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, übersetzt von Sandra Lehmann, hrsg. am Jan-Patočka-Archiv des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (Wien), Suhrkamp, Berlin 2010, 141.

Aber Patočka lehnt auch die am weitesten verbreiteten Erklärungen des Ersten Weltkriegs ab, denn: „Sie alle betrachten den Krieg aus der Perspektive des Friedens, des Tages und des Lebens unter Ausschluss seiner dunklen, nächtlichen Seite“<sup>12</sup>.

Und gerade da liegt der Irrtum: Der Konflikt der Jahre 1914–1918 wurden interpretiert mit den Ideen des 19. Jahrhunderts, mit „Ideen des Friedens, des Tages und seiner Interessen“, während das 20. Jahrhundert „eine Epoche der Nacht, des Krieges und des Todes“ sei.<sup>13</sup>

In Wirklichkeit, so der Philosoph, habe am Ursprung des Ersten Weltkrieges gestanden „die sich lange schon vorbereitende Überzeugung, dass es so etwas wie einen positiven, objektiven Sinn der Welt und der Dinge nicht gebe und dass es am Menschen läge, solchen Sinn in dem Umkreis, der ihm zugänglich ist, durch Kraft und Macht zu verwirklichen“<sup>14</sup>. Es gibt also nur eine einzige realistische Interpretation dieses kriegerischen Konflikts, in dem zweierlei Willen aufeinandertreffen: Der eine will den Status quo aufrechterhalten, der andere will ihn verändern. Die europäischen Staaten verteidigten das Bestehende, und es war das Eingreifen Amerikas und die sozialistische Revolution in Russland, durch welche die dagegen gerichteten Kräfte auf den Plan traten.

Das Deutschland nach Bismarck war – durch seinen Überfall auf Frankreich, eine konkurrierende und bedrohliche Macht – verantwortlich für diesen Angriff auf den Status quo – in einem scheinbaren Widerspruch zum Konservativismus der preußischen Militärokaste, zu seiner staatlichen Bürokratie, zur lutherischen Orthodoxie. Für Patočka „ist jedoch“, – abgesehen von den Vereinigten Staaten – „ebenjenes Deutschland das Gebilde, das trotz seiner traditionellen Strukturen der Wirklichkeit des neuen technowissenschaftlichen Zeitalters am nächsten kommt. Selbst sein Konservativismus dient im Wesentlichen der Disziplin, die vehement, rücksichtslos, unter Verachtung aller Bemühungen um Gleichheit und Demokratie auf die Akkumulierung von schaffender, organisierender und umgestaltender Energie gerichtet ist“<sup>15</sup>.

Das traditionalistische Zweite Reich wies hegemoniale Bestrebungen und innere Kräfte auf, die dazu beitrugen, eine Gesellschaft der Arbeit und der Disziplin, der Produktion und des planmäßigen Aufbaus zu schaffen. „Die konservativen Strukturen Vorkriegsdeutschlands dienten weitgehend dieser Entwicklung, sie bewirkten, dass sich der Prozess diszipliniert

---

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., 142.

<sup>14</sup> Ebd., 143.

<sup>15</sup> Ebd., 144.

vollzog, ohne große Erschütterungen, und dass sich die Massen trotz allem Zähneknirschen ihrer politischer Führer der Umgestaltung unterwarfen, ja dass Letztere sich beeilten, der politischen Organisation der Arbeitsklasse mittels Parteibürokratie dieselbe Marschrichtung vorzugeben<sup>16</sup>. Dieser Prozess wurde begünstigt auch durch eine Konzeption der Wissenschaft als Technik, welche die historischen, theologischen und philosophischen Traditionen beeinflusste.

„Der Erste Weltkrieg ist das entscheidende Ereignis in der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Er prägte dessen Charakter und hat gezeigt, dass die Verwandlung der Welt in ein Laboratorium, das über Milliarden von Jahren akkumulierte Energiereserven freisetzt, sich nur mittels Krieg vollziehen kann<sup>17</sup>, weil „der Krieg, der akute Widerstreit, das effizienteste Mittel zur schnellen Freisetzung der akkumulierten Kräfte ist“<sup>18</sup>. Durch den Krieg setzt sich nach Patočkas Meinung die Weise des Wirklichkeitsverständnisses durch, die im 17. Jahrhundert zum Durchbruch gekommen war mit dem Auftreten der mechanischen Naturwissenschaften, mit der Überwindung früherer Konzeptionen der Wirklichkeit und mit der Beseitigung all jener Konventionen, die den Weg zu dieser Entfesselung von Kräften verstellten. Er war tatsächlich „eine Umwertung aller Werte im Zeichen der Kraft“<sup>19</sup>. Der Philosoph zitiert die Erwägungen von Teilhard de Chardin über die Fronterfahrung und macht sie sich zu eigen: „Le front n’est pas seulement la nappe ardente où se révèlent et se neutralisent les énergies contraires accumulées dans les masses ennemies. Il est encore un lieu de vie particulière à laquelle participent seuls ceux qui se risquent jusqu’à lui et aussi longtemps seulement qu’ils restent en lui [...]“<sup>20</sup>. Und er fügt hinzu: „Il me semble qu’on pourra montrer que le front n’est pas seulement la ligne de feu, la surface de corrosion des peuples qui s’attaquent, mais aussi en quelque façon le »front de la vague« qui porte le monde humain vers ses destinées

---

<sup>16</sup> Ebd., 145.

<sup>17</sup> Ebd., 146.

<sup>18</sup> Ebd., 147.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris 1965, 210 – „Die Front ist nicht nur der Feuerteppich, wo die entgegengesetzten Energien, die sich in den feindlichen Massen aufgestaut haben, offen zutage treten und einander neutralisieren. Sie ist außerdem ein Ort eines besonderen Lebens, an dem nur diejenigen teilhaben, die sich bis zu ihr vorwagen, und auch nur so lange, wie sie dort bleiben [...]“ (Eigene Übersetzung.)

nouvelles [...] il semble qu'on se trouve à l'extrême limite de ce qui s'est réalisé et de ce qui tend à se faire [...]"<sup>21</sup>.

Mit einem Wort: Wer durch die Fronterfahrung hindurchgegangen ist, findet sich als einen neuen Menschen wieder. Das Leben im Schützengraben stellt eine Erschütterung und eine Verwandlung der menschlichen Existenz dar. Trotz seiner entsetzlichen Seiten behauptet Patočka: „[...] und doch findet, wer die Erfahrung des Fronterlebnisses voll durchlebt, dort etwas tiefgründig und rätselhaft Positives. Es handelt sich dabei weder um eine Anziehung durch den Abgrund noch um Abenteuerromantik, ebenso wenig um eine Perversion des natürlichen Empfindens. Vielmehr bemächtigt sich des Menschen an der Front schließlich ein überwältigtes Gefühl von Sinnfülle, das sich nur schwer in Worte fassen lässt, ein Gefühl, das viele Jahre anhalten kann“<sup>22</sup>.

Am Anfang ist die Front eine Abwesenheit von Zeit und unerträgliches Grauen, sie wird als etwas Absurdes erlebt, weil sie das menschliche Leben, das das Liebste ist, was der Mensch hat, in Stücke reißt. Das Bewusstsein der Zerstörung lässt ein eschatologisches Element zutage treten: Das Ende aller Werte des Tages und der Entschluss, jegliche Wirklichkeit zu vernichten, ermöglichen derartige Erfahrungen.

Die Absurdität des vorhergehenden Lebens und des Kämpfens im Krieg bringt den Menschen allmählich dazu, an einer anderen Front zu kämpfen, nämlich dem Krieg den Krieg zu erklären. Dieses neue Bewusstsein führt dazu, dass man jeden Sieg gegen den Feind als Antrieb sieht für neue Kämpfe und als Vorbereitung auf zukünftige Niederlagen. Auch der Sieger stellt nämlich fest, dass sich seine moralische Integrität in Auflösung befindet: Im Krieg lösen sich die Überzeugungen auf, Gleichgültigkeit gegenüber dem menschlichen Leben sowie das Gift des Argwohns und der Demagogie greifen um sich und tragen nicht nur zum äußeren Zusammenbruch des Feindes bei, sondern determinieren auch seinen inneren Zusammenbruch.

Patočka bemerkt, dass die *Kraft* sich des Friedens als eines (schlaunen) Kampfinstruments bedient, um zu triumphieren, um mit seiner Hilfe den Gegner niederzuwerfen. Und er fragt sich,

---

<sup>21</sup> Ebd., 201 – „Mir scheint, man könnte zeigen, dass die Front nicht nur die Kampflinie ist, die Korrosionsoberfläche der Völker, die einander angreifen, sondern auch gewissermaßen die „Stirnseite der Welle“, welche die Welt der Menschen neuen Geschicken zuführt [...] Es scheint, als befände man sich an der äußersten Grenze dessen, was sich verwirklicht hat und was danach strebt, sich zu verwirklichen [...]“ (Eigene Übersetzung.)

<sup>22</sup> Patočka, *Ketzerische Essays* (wie Anm. 11), 148.

wodurch der Tag, das Leben und der Friede über den Menschen herrschen: „Mit Hilfe des Todes, durch Bedrohung des Lebens. Aus der Perspektive des Tages ist das Leben für den Einzelnen alles, es ist der höchste Wert, der für ihn existiert. Für die Kräfte des Tages dagegen existiert der Tod nicht, sie verfahren, als ob es ihn nicht gäbe, bzw. planen den Tod aus der Distanz und statistisch, als bedeutete er, wie wir gesehen haben, eine bloße Übergabe von Funktionen.“<sup>23</sup> Um ohne den Krieg auszukommen, muss man sich daher von dieser Form des „Friedens“, von der Herrschaft des Tages und des Lebens befreien, „die den Tod ausklammert und vor ihm die Augen verschließt“<sup>24</sup>.

Um zu herrschen, müssen der Friede und der Tag die Menschen in den Tod schicken und von ihnen das Opfer ihres Lebens verlangen, um die Zukunft anderer Menschen zu retten: Das Leben mancher Menschen wird als relativ angesehen. Gegen diese Relativierung setzt Patočka noch einmal die Front als absolute Erfahrung, und wer daran teilhat, wird ergriffen von der absoluten Freiheit von allen Interessen des Friedens, des Lebens und des Tages: „Damit hat das Opfer dieser Geopferten plötzlich nicht mehr nur relative Bedeutung, es ist nicht mehr ein Beitrag zu den Programmen von Aufbau, Fortschritt und Erweiterung der Lebensmöglichkeiten, vielmehr hat es Bedeutung allein in sich selbst“<sup>25</sup>.

Der Friede, der sich in Willen zum Krieg verwandelt hat, hat den Menschen eben von den Möglichkeiten entfremdet, die er in Gefahr sah und zu deren Verteidigung er kämpfte: die Hoffnung auf einen normalen Alltag, auf einen Arbeitsplatz, die Möglichkeit einer Karriere. Dieses Modell, den Frieden zu planen, bricht zusammen, weil es den Menschen entfremdet hat und sich gegenüber unserer Sterblichkeit indifferent verhält. Nach Patočka „[...] verlieren alle Ideen von Sozialismus, Fortschritt, demokratischer Liberalität an Inhalt, Tragfähigkeit und Konkretheit. Sie tragen ihren vollen Sinn nicht in sich selbst, sondern nur in dem Maße, wie sie ihn von jenem Gipfel beziehen und wieder zu ihm zurückführen; wie sie den Menschen veranlassen, eine solche Verwandlung seines ganzen Lebens, seiner ganzen Existenz zu vollziehen; wie sie nicht die Erfüllung des Alltäglichen bedeuten, sondern sich als eine Kosmizität und Universalität gestalten, die der Mensch durch das absolute Opfer seiner selbst und seines Tages erreicht.“<sup>26</sup> Auf diese Weise wird der Feind nicht mehr als der absolute Gegner des Willens zum Frieden gesehen, der deshalb eliminiert werden muss. Im Gegenteil kann er

---

<sup>23</sup> Ebd., 151–152.

<sup>24</sup> Ebd., 152.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., 153.

teilhaben an der Erfahrung der Erschütterung des Tages und des Lebens, das alle Soldaten verbindet. Patočka nimmt einen Sinnhorizont an, der das „Gebet für den Feind“, die „Liebe zu denen, die uns hassen“ und die Solidarität der Erschütterten mit einschließt.<sup>27</sup> Dieser letzte Ausdruck bezieht sich auf die Fronterfahrung, dessen tiefste Entdeckung die folgende ist: „dieses Hineingehaltensein des Lebens in Nacht, Kampf und Tod; die Unmöglichkeit, diesen Posten aus dem Leben zu tilgen, der aus der Perspektive des Lebens als bloße Nichtexistenz erscheint; die Verwandlung des Lebenssinns, der hier an das Nicht stößt, an die unüberwindliche Ganze, an der sich alles ändert“.<sup>28</sup>

Für Patočka kann es auch eine andere Perspektive geben als die des Friedens, der den Krieg hervorbringt – vor allem dann, wenn die Fronterfahrung nicht als Unterwerfung unter das Leben erlebt wird, sondern als Erfahrung der Befreiung von dieser Sklaverei, als die Sphäre, in der sich das Drama der wahren Freiheit vollzieht: „Die Freiheit stellt sich nicht »erst danach« ein, wenn der Kampf beendet ist, sondern hat ihren Ort genau im Kampf [...] Frei sind die, die dem Druck der *Kraft* ausgesetzt sind, freier als jene, die in der Etappe sitzen und voll Besorgnis darauf warten, ob und wann die Reihe auch an sie kommt.“<sup>29</sup> Und in zweiter Linie ist es, damit die Fronterfahrung ein Geschichtsfaktor wird und man nicht, wenn der Krieg vorbei ist, wieder in die Banalität des Tages zurückfällt, notwendig, die Solidarität zwischen den Erschütterten zu realisieren, „[d]ie Solidarität derer, die zu verstehen imstande sind, um was es im Leben und im Tod und folglich in der Geschichte geht“.<sup>30</sup> In dieser Solidarität wird eine geistige Kraft gesehen, die in der Lage ist, die Welt, die sich im Krieg befindet, in bestimmte Grenzen einzuschließen. Die Solidarität bildet sich in der Verfolgung und in der Unsicherheit. Für Patočka gilt: „Die Alltäglichkeit der Faktologen und Routiniers muss erschüttert werden, es muss ihnen bewusst gemacht werden, dass ihr Platz auf *dieser* Seite der Front ist und nicht auf der Seite der Parolen des Tages.“<sup>31</sup>

Vielleicht auch auf der Basis dieser Überlegungen kam Patočka – ein Jahr nachdem er die *Ketzerischen Essays* geschrieben hatte – zusammen mit anderen Intellektuellen des Prager Frühlings wie Václav Havel und Jiří Hájek zu dem Entschluss, dass der Augenblick gekommen sei, „etwas zu tun“, nachdem die tschechoslowakische Regierung die Schlussakte der

---

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd., 153–154.

<sup>29</sup> Ebd., 157.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., 158–159.

Konferenz von Helsinki für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa formell unterzeichnet hatte, die einen internationalen Vertrag über Bürger- und politische Rechte vorsieht und 1976 in Kraft trat. So entstand die *Charta 77*, ein Manifest und eine Organisation, deren Wortführer Patočka wurde und die dafür kämpfte, dass auch in der Tschechoslowakei die Bürgerrechte respektiert würden. In dem Manifest, das auf den 1. Januar 1977 datiert ist, liest man: „Jeder hat seinen Teil der Verantwortung für die allgemeine Situation und damit für die Einhaltung der unterzeichneten Vereinbarungen, an die außer den Regierungen auch alle Staatsbürger gebunden sind.“ Der Philosoph engagierte sich höchstpersönlich in der Propaganda und bei der Gewinnung von Unterstützern – und zog schließlich die Aufmerksamkeit der Polizei auf sich. Die tschechoslowakische Regierung reagierte mit Härte: Die offizielle Presse beschrieb das Manifest als ein „illegales, staatsfeindliches, antisozialistisches und demagogisches Dokument“, und die Unterzeichner waren „Verräter und Renegaten, Agenten des Imperialismus, gescheiterte Politiker, internationale Abenteurer“. Sie hatten Gegenmaßnahmen zu erleiden: den Verlust des Arbeitsplatzes, Führerscheinentzug, das Verbot für ihre Kinder, ihr Studium fortzusetzen – bis zum Verlust des Bürgerrechts, zur Ausweisung und zur Inhaftierung. Patočka, der fast 70 Jahre alt war, wurde seitens der Polizei wiederholten, lange dauernden Verhören unterzogen, die ihn erschöpften und entkräfteten. Am 10. März wurde er zum letzten Mal von der Polizei vernommen. In der darauffolgenden Nacht erlitt er einen Hirnblutungsanfall, und er starb, nach drei Tagen im Koma, am 13. März 1977.

## 2. Die Briefwechsel

### Fink – Patočka, Patočka – Landgrebe

Der Dialog zwischen Landgrebe, Fink und Patočka ist nicht lediglich ein philosophiehistorischer gewesen, sondern zuallererst ein persönlicher und realer. Davon zeugen die Briefe, die Fink und Patočka auf der einen Seite sowie Patočka und Landgrebe auf der anderen in einem Zeitraum von vierzig Jahren miteinander austauschen. Sie sind der Beweis für einen Kontakt, der gesucht und gewollt wurde, vor allem (wie aus der Analyse, die wir entfalten werden, hervorgehen wird) vonseiten des tschechischen Philosophen – für einen Kontakt, für den die Notwendigkeit einer gelebten Philosophie eine wesentliche Rolle spielt, welche die Gesprächspartner verkörpern, wenn auch in unterschiedlichen Kontexten. Die Absicht dieses Kapitels ist es, die Briefwechsel zu rekonstruieren, die wir zum Teil auch heute noch nur in der Gestalt von Manuskripten besitzen, und zwar so, dass dabei die gründende und sinnschaffende Basis deutlich wird, auf der die Untersuchung aufruhen wird – eine Basis, die ein unverzichtbares Element sein wird, um den roten Faden zu erfassen, der das Denken der drei Schüler Husserls in den 30er Jahren durchzieht und sie unvermeidlich an die ursprünglichen Motive der Phänomenologie zurückbindet.

#### *2.1 Der Briefwechsel Fink – Patočka (1933–1977)*

Der Band *Briefe und Dokumente*<sup>32</sup>, der 1999 im Verlag Karl Alber erschienen ist, umfasst die gesamte Korrespondenz zwischen Eugen Fink und Jan Patočka aus einem Zeitraum von 40 Jahren. Dieser Austausch ist lediglich in den Kriegsjahren (1940–1945) zum Erliegen gekommen und sofort danach wiederaufgenommen worden, er zeugt also von einem beständigen philosophischen Interesse aneinander und von einer echten Freundschaft zwischen den beiden Denkern. In stilistischer Hinsicht gibt es Unterschiede: Fink erscheint knapper und

---

<sup>32</sup> Eugen Fink / Jan Patočka, *Briefe und Dokumente 1933–1977*, hrsg. von Michael Heitz und Bernhard Nessler, Alber, Freiburg i. Br. / München 1999.

geraffter, er vertraut seine Gedanken Glückwunschlaptops, Karten oder kurzen Briefen an; Patočka dagegen lässt sich zu wirklichen Erzählungen von fast literarischer Qualität hinreißen, in denen all seine Gedanken und Emotionen, auch familiäre, mitgeteilt werden. Die Bedeutung dieses Briefwechsels liegt jedoch in dem ursprünglichen Motiv ihrer Korrespondenz: den Problemen der Phänomenologie. Es ist nämlich ein rein philosophisches Interesse, das Fink und Patočka dazu bringt, in Kontakt zu bleiben. Und als Husserl im April 1938 starb, empfanden die beiden Denker – der eine in Freiburg, der andere in Prag – das Bedürfnis, des Meisters nicht nur wegen der Beziehung zu gedenken, die er zu seinen Schülern herzustellen vermocht hatte, sondern vor allem auch wegen der Perspektiven, die seine Methode ihnen eröffnet hatte. Der geschichtliche Kontext hat auch im Denken der beiden Philosophen eine erhebliche Rolle gespielt, und das, was er in persönlicher und existenzieller Hinsicht bedeutet hat, bezeugt ja Patočkas Biografie zur Genüge. Sicher ist jedenfalls, dass das Kriegsende – unvermeidlicherweise – Patočka und Fink zu neuen philosophischen Positionen führt, die in beiden Fällen nicht mehr apolitisch und losgelöst von der Geschichte und der Existenz jedes Einzelnen sein können, wie es vorher die reine phänomenologische Forschung gewesen war. Im Hintergrund ihres Briefwechsels und ihrer Schriften in den letzten Jahren stand eine neue Lesart Husserls, die sie dazu führt, die Geschichtlichkeit der Philosophie anzuerkennen. Während sich die Fäden dieses reichen philosophischen Geflechts verknüpfen, ist schwer zu unterscheiden, in welchem Maße das Denken Finks und Patočkas aus einer philosophischen Husserl-Lektüre her stammt oder umgekehrt aus einer expliziten Distanzierung von der Phänomenologie – wobei das Denken Finks auf das Konzept der Welt zentriert ist und dasjenige Patočkas um die Geschichte und die Idee der Bewegung kreist.

Eine aufmerksame Analyse des Briefwechsels zwischen den beiden Philosophen wird uns erlauben, in diesem Punkt Klarheit zu schaffen, indem sie die tragenden Prinzipien hervortreten lässt, die nach der Auffassung von Fink und Patočka die Phänomenologie motivieren.

Die literarische Form des Briefes gewährleistet eine lebendige und direkte Übermittlung der Gedanken, die bei beiden Autoren – insbesondere in dem Zeitraum, der die vorliegende Arbeit interessiert, nämlich den 30er Jahren – noch nicht die Gestalt einer festen Position angenommen haben. Aus diesem Grund wird die hier vorgelegte Lektüre einen Durchgang durch die Korrespondenz versuchen, der ihren verschiedenen Charakteristika Rechnung trägt: persönliche Situation, geschichtlicher Kontext, besondere Interessen des Augenblicks, äußere Einflüsse usw. Und das wird in dem Bewusstsein geschehen, dass die philosophisch besonders interessanten Punkten, die in der Spontaneität des (schriftlichen) Dialogs zwischen den

beiden Philosophen auftreten werden, manchmal lediglich diesem selbst geschuldet und keine Kristallisation des Denkens Finks oder Patočkas sind. Einer der Problemknoten, über den die Schüler Husserls eine Auseinandersetzung führen, ist die phänomenologische Reduktion. Das wird bereits seit den ersten Notizen deutlich, die wir in dem Briefwechsel finden. In einem Dokument aus dem Nachlass Finks, das sich auf ein Gespräch mit Patočka im Sommer 1933 bezieht, ist die Rede von der „Frage nach dem Motiv der phänomenologischen Reduktion. Die *Motivlosigkeit*“<sup>33</sup>. Diese Problematik ist im Fink’schen Denken zentral, wie sich in einem anderen sehr wichtigen Aufsatz aus dem Jahre 1933 zeigt, nämlich *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*<sup>34</sup>. In diesem Text tritt deutlich das Neue an der Phänomenologie hervor im Sinne einer Öffnung auf Horizonte hin, die im Denken Husserls zwar implizit gegenwärtig sind, aber noch nicht in ihrer Tiefe theoretisch ausgelotet werden. Und es war der Gründer der Phänomenologie selbst, der das Vorwort zu Finks 1933 in den *Kant-Studien* erschienenem Aufsatz schrieb. Die Untersuchung hat ein defensives Ziel: In den 30er Jahren waren nämlich die Angriffe auf die Phänomenologie zahlreich, insbesondere vonseiten der Kritizisten. Husserl hat nie direkt geantwortet, er hat stets geschwiegen, weil die Einwände seiner Auffassung nach das zentrale Motiv der Phänomenologie derart gründlich verfehlten, dass es geradezu an einem „Streitgegenstand“ mangelte. Husserl überlässt also Fink, seinem Ausnahmeschüler, den er vom Anfang seiner akademischen Laufbahn an begleitet hat, die Aufgabe, die hauptsächlichsten Missverständnisse aufzuklären. Ebenfalls in Husserls Vorwort kann man lesen, dass es in diesem Aufsatz keinen Satz gebe, dem er selbst nicht vollständig zustimmen oder der nicht sein eigenes Denken widerspiegeln würde. Und dem Vorwort kommt darüber hinaus eine noch bedeutsamere Rolle zu insofern, als es auch die Thesen bestätigt, die den theoretisch starken Inhalt der Untersuchung ausmachen. Werfen wir einen kurzen Blick auf die Grundmotive von *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*.

Generell kann man sagen, dass der Text eine Antwort sein will auf den Kritizismus Rickerts und auf seine Schule, und zwar insbesondere bezogen auf zwei Texte: *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzlehre* (1932) von Rudolf Zocher sowie *Phänomenologie und Kritizismus* (1930) von

---

<sup>33</sup> Ebd., 26.

<sup>34</sup> Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in: *Kant-Studien* 38 (1933), 321–383 (auch in: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, 79–156).

Friedrich Kreis. Das generelle Urteil des Kritizismus über die Phänomenologie lautet, dass diese ein relatives und begrenztes Recht haben könne als vorphilosophische Wissenschaft vom unmittelbar Gegebenen. Das ist eine Einschätzung, die nach Fink auf einem grundlegenden Vorurteil beruht: Die Phänomenologie wird als eine dogmatische und nicht-wissenschaftliche Philosophie angesehen, und das zieht die kritische Ablehnung der phänomenologischen Methode nach sich. Das Vorurteil besteht, zusammenfassend gesagt, darin, dass die phänomenologische Reduktion als die zentrale Methode der Philosophie Husserls nicht verstanden wird. Die Reduktion ist der Weg, der das Erkennen vom vorphilosophischen Denken zum „thematischen“ Feld der Philosophie hinführt, bis zum Eingang zur transzendentalen Subjektivität. Der Einwand der Kritizisten bezieht sich entweder auf die Zeit vor der Entdeckung der phänomenologischen Reduktion – die der *Logischen Untersuchungen* – oder auf die Zeit danach, die der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Man kann zwei wesentliche Formen von Kritik an der Phänomenologie erkennen: Die erste ist die des Intuitionismus bzw. einer unangemessenen Ausweitung des Begriffs der „Anschauung“. Es findet also eine in doppeltem Sinne intuitionistische Interpretation statt: eine allgemeine, die das Erkennen an sich betrifft, und eine besondere im Hinblick auf das philosophische Erkennen. Aber welche Version des Intuitionismus auch immer gewählt wird – die Konsequenz ist, dass die Phänomenologie als eine dogmatische interpretiert wird, also als ein Denken, das auf der Ebene der Selbstgegebenheit des Gegenstands der Erfahrung (die in der „Evidenz“ eine formelle Gestalt gewinnt) stehen bleibt, ohne weiter nach dieser Selbstgegebenheit zu fragen, das heißt ohne sich das Problem der Erfahrung und, in der Folge, der Gegenständlichkeit zu stellen.

Die zweite Grundform der Kritik sieht die Phänomenologie als eine ontologische an. „Ontologismus“ in diesem Sinne bezeichnet die ungerechtfertigte Beschränkung des thematischen Bereichs des Erkennens auf Seiendes. Durch diese Vorannahmen werden die wesentlichen Motive der Phänomenologie missdeutet, indem diese auf ein bloßes Stehenbleiben bei der Gegebenheit der Gegenstände reduziert wird, bei dem die Bedingungen der Möglichkeit des Sich-Gebens der Dinge nicht analysiert werden. Daher macht – philosophisch gesprochen – die Phänomenologie mit ihrem Motto, das ihr die programmatische Losung liefert – „Zu den Sachen selbst!“ –, (nach Ansicht der Kritizisten) aus der Not eine Tugend. Das Prinzip wird von den Kritizisten verstanden als Verzicht auf das philosophische Verstehen. Die Phänomenologie wäre folglich nichts anderes als eine analytische Beschreibung, die das Gegebene so nimmt, wie es sich präsentiert. Der Hauptteil der Einwände richtet sich vor allem gegen die

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, welche die sogenannte „zweite Phase“ des Husserl’schen Denkens eröffnen. Nach Fink lässt sich nur über die *Ideen* die lebendige Intention und die philosophische Stoßrichtung der *Logischen Untersuchungen* erfassen – ein Gedanke, der die Einheit des Denkweges Husserls betont und damit die relative Unmöglichkeit, die beiden Texte als voneinander getrennt anzusehen. An dieser Stelle nimmt die Argumentation Finks (sozusagen) Fahrt auf und antwortet direkt auf die beiden Gruppen von Einwänden. Auf der einen Seite findet die Kritik am Intuitionismus Husserls in den *Logischen Untersuchungen* keine Anhaltspunkte: Es geht nicht um einen Primat des Sehens als Erkenntnisvermögen, sondern um den Primat der Evidenz jeder Erkenntnis im Gegensatz zur bloß signitiven Erfüllung der Erkenntnis. Die Erkenntnis ist überall und für alle Modi der Selbstgegebenheit evident bei ihren Sachen, die sie als „sie selbst“ konzipiert und besitzt. Die Kritik ist also blind gegenüber dieser absoluten Neuheit der Husserl’schen Lehre als der ersten voll durchsichtigen Aufklärung des intentionalen Wesens der Evidenz. Ferner besteht ein großes Missverständnis hinsichtlich der Wesensschau, die interpretiert wird als eine Art mystischer Akt, als Schau des Immateriellen oder auch als rezeptive Intuition. In Wirklichkeit ist das *eidōs* ein Korrelat einer Denkoperation, eine spontane Leistung des Verstandes. Auf der anderen Seite geht die kritische Auffassung, welche die phänomenologische Lehre vom *eidōs* in den Ontologismus verfallen sieht, aus von der Differenz zwischen dem Seienden und dem Geltenden: In den *Logischen Untersuchungen* werden die beiden Begriffe nicht voneinander unterschieden, und dadurch öffnet sich die Flanke für die Kritik. Die weite Ausdehnung des Begriffs des Seienden ist jedoch kein Hinweis auf eine doktrinaire These, die das Reale und das Ideale als homogene Seiende ansehen würde, sondern sie lässt die Möglichkeit offen, die ontologische Frage nach verschiedenen Modalitäten des Seins und des Realen zu stellen. Der kritische Idealismus ist ein Idealismus der Konstitution, der den Dogmatismus der Naivität (der bei der gegebenen Wirklichkeit bleibt) überwindet durch die Anbindung der Realität an ein theoretisches Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist in keinem Fall ein Seiendes, sondern eine reine Form absoluten Bewusstseins, und als solche ist es die Voraussetzung jeglichen Seienden.

Fink schließt dann eine Reflexion über das Ergebnis der kritischen These über die Phänomenologie an. Die Kritizisten sind der Auffassung, dass die „entscheidende Abweichung der Phänomenologie vom Kritizismus“, mit dem sie gleichwohl das Problem und die Richtung, in der die Lösung gesucht wird, teile, darin bestehe, dass sie „in sublimierter Auswirkung ihres intuitionistischen und ontologischen Methodencharakters“ das Seiende nicht durch den Rück-

gang zu seinen transzendentalen Voraussetzungen aufkläre – wie es dagegen der Kritizismus tue –, sondern Seiendes durch Seiendes erkläre. Die bedeutsame Antwort Finks auf die These der Kritizisten verdient es, im Wortlaut wiedergegeben zu werden: „Die Phänomenologie kann sich gar nicht vom Kritizismus entfernen, weil sie nie bei ihm war.“<sup>35</sup> Die Differenz zwischen Phänomenologie und Kritizismus betrifft fundamentale Fragen, welche die beiden Denkrichtungen von Anfang an voneinander trennen, es handelt sich sozusagen um eine „ontologische Differenz“.

Die kritische Philosophie stellt ihre Probleme auf dem Boden der Welt, sie nimmt also einen mundanen Charakter an, und ihre Interpretation bleibt weltimmanent. Dagegen ist die primäre und gründende Frage der Phänomenologie die nach dem Ursprung der Welt. Die Negation der dogmatischen Metaphysik ist die erste Aufgabe der philosophischen Konstruktion. Die Kritik ist bis dahin gelangt, dass sie die Möglichkeit einer Erkenntnis der Welt im Hinblick auf das transzendente Fundament der Welt selbst verneint. Das Problem der Philosophie wird vorgestellt auf der Grundlage dieser Konzeption oder vom Gesichtspunkt der Erkenntnis des innerweltlichen Seienden aus – entweder in der naiven positivistischen Form des Fixierens eines Seienden oder auch in der Weise einer Rückkehr zu den apriorischen Voraussetzungen des Seienden. Aber noch vor dem Problem des Seins im Ursprung seiner Konstitution selbst, seiner Faktizität, bleibt zu verstehen, was das Sein ist. Da die Problemstellung des Kritizismus in der Interpretation des Sinnes des Seins liegt und er darauf antwortet durch eine konstruktive Erfüllung der transzendentalen Sinnvoraussetzungen bzw. durch die Gründung der Sphäre des Sinns, stellt sich die Frage nach dem Ursprung nicht als theoretisches Problem.

Die Phänomenologie dagegen sieht ihr entscheidendes Grundmotiv in der Frage nach dem Ursprung der Welt, und zwar dank der Reduktion befreit von allen naiven und vorkritischen Auffassungen des Seins. Während für die dogmatische Metaphysik das Grundmotiv der Ursprung des Seienden ist, fragt die Phänomenologie im Gegenteil nach dem Ursprung der Welt. Die Phänomenologie fragt nach der Einheit des Seienden und der Form der Welt und stellt – um hier die Terminologie zu benutzen, die dem Kritizisten Zocher teuer ist – das Gesamte von Gegründetem und gründender Sphäre infrage. Die kritische Philosophie dagegen präsentiert sich als eine Aufklärung des Innerweltlichen auf dem Wege über die Form der Welt: Darin besteht, wie wir sagen möchten, die „Verschlossenheit“ dieses Denkens. Das,

---

<sup>35</sup> Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, 336 (99).

was man dagegen auf den komplexen Pfaden sehen kann, auf denen Fink die Phänomenologie vom Kritizismus befreit, ist eine wirkliche phänomenologische Öffnung, auch durch eine integrierende Wiedergewinnung der nichtdogmatischen Metaphysik in dem Moment, wo die Frage nach dem Ursprung der Welt gestellt wird. Diese Wiedergewinnung ist ein Element, das Fink mit Patočka gemeinsam hat, der dann später eine Rezension zu eben diesem Aufsatz von Fink schreiben wird, in dem er sich als vollkommen einverstanden mit seinen Thesen erklären wird.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass in einem kritischen Aufsatz wie dem von 1933, auf den wir einen kurzen Blick geworfen haben, die grundlegenden Themen der Fink'schen Philosophie auftauchen. Die Anfänge des theoretischen Denkens dieses Philosophen werden nämlich bekräftigend fortgeführt durch die *VI. Cartesianische Meditation*, die in den 30er Jahren entstanden ist und in deren Mittelpunkt ebenfalls die phänomenologische Reduktion steht. Dieser Schlüsselbegriff stellt für Fink eine Reflexion über die Welt als die Situation des Menschen dar und macht den Anfang des Philosophierens aus. Nachdem dieser Punkt explizit gemacht worden ist, wird aber bald die kritische Prägung spürbar, die das Fink'sche Denken auszeichnet, und im fünften Paragraphen der *VI. Cartesianischen Meditation* stellt er die Frage: „Aber fragen wir, wenn wir so die Welt fraglich und zum Thema unserer Selbstbesinnung machen, nicht gerade von uns weg und auf ein Anderes, die Welt, hin? Oder fragen wir doch nach uns, sofern wir unter dem anderen Seienden auch als ein Teil, eine bestimmte Region, des welthaft Seienden in der Welt vorkommen?“<sup>36</sup> Aus der Sicht einer ausgearbeiteten Philosophie erscheint die Antwort auf diese Fragen unumgänglich: „Die Welt gilt uns jetzt nicht mehr abgesetzt und schlechthin ohne das sie erlebende Leben und als von ihm unabhängig, sondern sie gilt uns noch als Phänomen unserer Situation.“<sup>37</sup> Auch wenn das wohl einsichtig und unzweifelhaft erscheinen mag, muss man doch betonen, dass in der Reflexion auf die Welt, die durch unsere Situation *in* der Welt ermöglicht ist, zwei gleichzeitig gegenwärtige Ebenen erscheinen: auf der einen Seite die Geschichte, welche die Situation selbst durchzieht, und auf der anderen Seite das Verstehen des Gegenwärtigen als weltlich Gegenwärtiges. Um diese Aspekte zusammenzuhalten, genügt es nicht, bei einer „bloßen Phänomenalisierung der Welt stehen zu bleiben“<sup>38</sup>, sondern es gilt, radikaler zu sagen: „Die »Welt« als universales Thema unserer

---

<sup>36</sup> Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil I: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988, 26–27.

<sup>37</sup> Ebd., 27.

<sup>38</sup> Ebd., 34.

Selbstbesinnung muss gerade in der Weise, wie sie für uns Situation ist, beschrieben werden. Damit ist ein thematischer Rückgang auf der Subjektivität notwendig gefordert.“<sup>39</sup>

Der Rückgang auf die Subjektivität, verstanden als das „welterfahrende Leben“, von dem Fink spricht, hat nichts zu tun mit einer positivistischen Position (der „geisteswissenschaftlichen Einstellung“), sondern setzt den Fokus auf das universale Konzept des „Für-uns-Seienden“. Dieser zentrale Kern des Fink'schen Denkens regt das Interesse und das Nachdenken Patočkas sehr an, und dieser schreibt im September 1933, gerade zurück in seinem geliebten Prag, einen langen Brief, den bedeutendsten des gesamten Briefwechsels, an seinen Freund Fink. Das Thema, an dem der tschechische Philosoph arbeitet, ist das des „natürlichen Weltbildes“, über das er öfter mit Fink, den er sehr schätzt, diskutiert hat. Auch Patočka fragt nach dem Ursprung der Welt, wenn auch aus einem anderen Blickwinkel, als das bei Fink geschieht: „Wenn aber diese ursprüngliche Auslegung unter den Titel Apperzeption gehört, dann ist sie kein sozusagen absolutes Apriori, sondern muß einen ganz bestimmten Ursprung haben. Man muß also nach ihrem Ursprung fragen. Sie ist meines Erachtens eine Ausbreitung des Gegebenheitsmodus des dinglich Begegnenden. Die Selbstverständlichkeit dieses Gegebenen wird zum Ausgangspunkt einer »Interpretation« des Seins.“<sup>40</sup> Nach den Überlegungen Patočkas fällt die Ebene der sinnlichen Gewissheit mit dem Beginn der Interpretation des Seins zusammen. Fundamental wird es also sein, die Struktur der intentionalen Prozesse, die zum dinglich Gegebenen führen, gründlich zu verstehen und zu beschreiben.

Diese schwierige Aufgabe wird sich, wie wir sehen werden, auch Ludwig Landgrebe zu eigen machen, angefangen bei seiner wichtigen Untersuchung, die zwischen 1929 und 1932 entstanden ist und den Titel trägt: *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*.

„Wie ist nun die Struktur dieses Prozesses konkreter zu erfassen?“, fragt Patočka.<sup>41</sup>

Die Überlegungen, die er seinem Freund Fink darlegt, haben viel zu tun mit dem Hegel'schen Begriff des Unendlichen. Er bestimmt ihn als einen Prozess der Verdeckung bzw. „Selbstverdeckung“, der notwendig ist für das Erfassen des dinglich Gegebenen: „Die Räumlichkeit des

---

<sup>39</sup> Ebd., 35.

<sup>40</sup> Eugen Fink / Jan Patočka, *Briefe und Dokumente 1933–1977* (wie Anm. 32), 32.

<sup>41</sup> Ebd.

Subjekts wird als Räumlichkeit eines Dinges aufgefaßt.<sup>42</sup> Die Schematisierung des intentionalen Prozesses, den Patočka zusammenfasst, weist zahlreiche kritische Punkte auf, die man jedoch nicht übergehen darf, wenn man zu einem vollen phänomenologischen Verständnis gelangen will. Nicht unterzubewerten ist auch die Tatsache, dass Patočka in den 30er Jahren das Studium seines Lehrers Husserl durch die Lektüre von Philosophen wie Fichte oder Hegel ergänzte, die sicherlich mehr als nur *eine* Anregung liefern sowohl für seine kritische Lektüre der Phänomenologie als auch für die spätere Ausbildung seines ureigenen Denkens. Der Briefwechsel zwischen Patočka und Fink im Jahre 1933 bezeugt einen lebendigen Kontakt zwischen den beiden Phänomenologien, und gerade die Antwort des Letzteren auf den langen und dichten Brief seines Freundes Jan ist der Beweis dafür. Dass Patočka das Fink'sche Denken als „Phänomen der Apperzeption“ auffasst, findet dessen Zustimmung, und er fügt hinzu: „Die in der Sprache dokumentierte Auslegung des Seienden ist zunächst eine Tradition, in die wir hineinwachsen, ein intersubjektiver Erwerb, der nicht ausdrücklich nachvollzogen wird, sondern unausdrücklich übernommen wird.“<sup>43</sup> Ein anderer privilegierter Beobachtungspunkt für die Analyse der Interpretation des Fink'schen Denkens durch Patočka sind die Rezensionen (aus dem Jahre 1934) zu *Vergegenwärtigung und Bild* und zu dem bereits erwähnten Aufsatz *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*.<sup>44</sup> Es geht dabei um die grundlegenden Prinzipien der transzendentalen Phänomenologie, und daher wird es von Interesse sein, zu sehen, wie sie von dem tschechischen Philosophen aufgefasst werden. Nach Fink geht es in der phänomenologischen Forschung par excellence nicht um die Erlangung der eidetischen Erkenntnis bestimmter Erlebnisse, sondern vielmehr um die genetisch-konstitutive Erforschung dieser Erlebnisse.

Die Analyse der Problematik der Erscheinung im Erscheinen ähnelt der transzendentalen Erscheinung bei Kant, und in diesen Denkhorizont müssen die theoretischen Überlegungen zurückgestellt werden, die Fink und Patočka im Jahre 1933 austauschen. Während die Phänomenologie Husserls von Rickert, Zocher und Kreis rezipiert wird als Versuch einer kritischen Philosophie, die nach den Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis sucht, sich schließlich jedoch im Dogmatismus der Wesensschau und in der Idee regionaler Ontologien wiederfindet, sieht Fink seinerseits die Phänomenologie nicht als eine Erkenntnistheorie an.

---

<sup>42</sup> Ebd., 33.

<sup>43</sup> Ebd., 35.

<sup>44</sup> In der Korrespondenz die Texte 7 und 8 (37–41).

Wie wir bereits analysiert haben, kann – nach Fink, aber auch nach Patočka, der diesen Punkt in seiner Rezension unterstreicht – die Philosophie Husserls allein von der phänomenologischen Reduktion her verstanden werden, und daher muss man beim Prozess der Reduktion auch eine Zeit lang verweilen. In dem Vorsatz, diesen Prozess zu analysieren, gewinnen Fink und Patočka ihren gemeinsamen Ausgangspunkt: Das Thema ist nicht die Welt als apriorischer Horizont der Erkenntnis, sondern der Ursprung dieser Welt selbst. Der kritische Punkt, über den insbesondere Patočka nachdenkt, ist die Fink'sche Konzeption der Reduktion als „ein fortschreitender Akt des Selbstverständnisses des Absoluten“, und an dieser Stelle kann seiner Meinung nach die Hegel'sche Philosophie hilfreich sein: „Dennoch liegt in Finks Ausführungen eine gewisse Zweideutigkeit, die kritisch untersucht werden müsste, damit die Beziehungen zwischen Hegel und Husserl ins Licht gerückt würden. Die Selbsterkenntnis des Absoluten kann, aber muß nicht zugleich absolute Erkenntnis sein.“<sup>45</sup>

Während des Zweiten Weltkriegs schreiben sich die beiden Philosophen nur selten und dann meistens in Gestalt kurzer Postkarten. Man muss bis 1946 warten, um wieder einen der gewohnten Berichte Patočkas an seinen Freund Fink zu lesen, und zwar diesmal über sein Leben während der Kriegsjahre. Die Hochachtung, die der tschechische Philosoph Fink gegenüber hegt, ist unverändert geblieben, wie aus den folgenden Worten hervorgeht: „Es wäre schön, wenn die Freiburger Reihe gerade durch Sie weitergeführt werden könnte, durch Sie, auf den so viele Augen heute blicken als denjenigen, welcher vielleicht das weitere wichtige Wort auszusprechen hat.“<sup>46</sup>

Ein Echo auf diesen Wunsch bildet der Brief aus den 60er Jahren, in dem Patočka seine Freundschaft, seine Zuneigung und seine Dankbarkeit für seinen Freund Eugen zum Ausdruck bringt und die zahlreichen philosophischen Leistungen aufzählt, die er ihm zuschreibt<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Ebd., 40.

<sup>46</sup> Ebd., 47.

<sup>47</sup> „Du hast unter dem Segen der zwei Großen, deren liebender Streit (bei aller durch Begleitumstände verursachten Bitterkeit) den Boden für eine neue Metamorphose der ewigen Philosophie schuf, in einer meist undankbaren Zeit Dein eigenes Lebenswerk geschaffen. Du hast versucht, dem Weltproblem den Rang zurückzugeben, welchen ihm die Philosophie vorenthielt, indem sie es unterschlug; Du hast die Phänomenalität deutlicher herausgearbeitet, als es bisher geschah; Du hast versucht, die Philosophie von der Alleinherrschaft der Sprache und der darin gründenden Logik in ein weiteres Feld zu führen, hast Grundphänomene des menschlichen Mitseins, die zugleich Zugang zu den Dimensionen des Seienden indizieren, auf klassische Weise herausgestellt, hast auch Undenkbarkeiten, die trotzdem unser Sein bestimmen, philoso-

und die ihn in seinen Augen zu so etwas wie einem unbestrittenen Erben der Phänomenologie machen: „Das Übrige ist aber ein Werk der Philosophen selbst. Der Philosophen, die, wie Du, unentwegt und ohne nach rechts und links zu schauen, das Ihrige tun und ohne auf Lohn in welcher Gestalt auch immer zu warten, der Sache selbst treu bleiben.“<sup>48</sup> Die große Bewunderung, die Patočka für seinen Freund Fink hegt und die wir am deutlichsten ausgedrückt finden in dem Brief vom 6. Dezember 1970, ist sicherlich dem philosophischen Denkweg Finks zu verdanken, den Patočka ununterbrochen verfolgt hat. Im Mai 1970 treffen sich die beiden Freunde zum letzten Mal aus Anlass eines Besuchs Patočkas in Freiburg. Von diesem Moment an verstärkt sich Patočkas Sehnsucht – so groß ist die tiefe Bedeutung, die Freiburg und die Phänomenologie für ihn in persönlicher und in philosophischer Hinsicht gehabt haben.<sup>49</sup> Das darauffolgende akademische Jahr 1971/72 wird dann für Jan Patočka das letzte Jahr des Lehrens sein. Danach wird er mehr freie Zeit haben, um sich der Auslegung philosophischer Texte zu widmen, einer Tätigkeit, die für ihn von vitaler Bedeutung ist und nach der er Sehnsucht äußert in den vielen bewegten Momenten seines Lebens, in denen er sie hat unterbrechen müssen.

Trotzdem – trotz eines vertieften Studiums der Texte Husserls und des Deutschen Idealismus, insbesondere Hegels, sowie der ununterbrochenen Auseinandersetzung mit Fink – bleibt das Problem des Ursprungs für ihn noch ungelöst, und das lässt seinen Geist nicht zur Ruhe kommen: „Das Dumme ist, daß ich diese meine relativ gute Situation nicht vermag, in eine positive Arbeit umzusetzen. Zwar ist mir immer klarer, daß der Husserlsche reflexive Subjektivismus eine Sackgasse bedeutet, denn der »absolute Boden« Husserls ist nirgends zu greifen; ich glaube auch, daß Husserl wohl nicht recht hatte, als er einen transzendentalen Idealismus als alleinige Alternative zum objektivistischen Dogmatismus hinstellte. Die Phänomenologie als Erscheinungslehre der Seienden greift nicht auf die Subjektivität, sondern auf Sein zurück.“<sup>50</sup> In dieser Passage vom 29. Oktober 1971 wird seine kritische Position gegenüber der Husserl’schen Phänomenologie deutlich, und es ist das erste und einzige Mal, dass diese Position in einem Briefwechsel auftaucht. Patočka vertraut seine kritischen Überlegun-

---

phisch abgetastet – im Allgemeinen Dich vorgewagt, wo wenige zu Gast, niemand wohl wirklich zu Hause ist“ (ebd., 74).

<sup>48</sup> Ebd., 75.

<sup>49</sup> Es ist im Übrigen hervorzuheben, dass die Lebensgeschichte Jan Patočkas ein Zeugnis darstellt für die substantielle Identität von Philosophie und Person.

<sup>50</sup> Ebd., 88–89.

gen über das Denken seines Meisters Husserl in besonderem Maße einer Schrift aus dem Jahre 1969 an: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Der Schlüssel seiner Kritik liegt darin, dass er als Zielpunkt der Phänomenologie nicht mehr die Subjektivität ansieht, sondern das Sein. Im Zentrum des theoretischen Denkens Patočkas steht nämlich nicht mehr das Subjekt, dem das Phänomen erscheint, sondern vielmehr das Erscheinen selbst. Und dabei handelt es sich nicht nur um einen Wandel der Perspektive, sondern um einen Wechsel des Inhalts: Die materialen Gegebenheiten des Erscheinens müssen nicht bloß im Subjekt gesucht werden, wie Husserl meinte, sondern auch in den Elementen der Natur. Es geht um eine Öffnung des Begriffs der Phänomenologie, die in einer bedeutsamen Weise bereits von Martin Heidegger vorgenommen worden war und die es Patočka möglich macht, eine asubjektive Phänomenologie zu konzipieren. Aufgrund des unverzichtbaren Beitrags Heideggers wird die Phänomenologie also zu einer „Erscheinungslehre“. Auf diesem denkerischen Wege, den er einschlägt, stellt Eugen Fink für Patočka einen herausragenden Weggefährten dar, mit dem dieser die jeweiligen Ansichten über diese Problematik austauschen kann.

Die Lektüre von Finks Platon-Deutung in seinem Buch *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, das eben im Jahre 1970 erschienen war, liefert dem tschechischen Philosophen weitere Anregungen für die Analyse. Patočka meint, dass Fink „im Intimsten Platoniker“ sei, insofern er sich ins Innere der „platonischen Weltsicht“ hineinbegeben habe. Auch in dieser Erwägung, die in dem Brief vom November 1971<sup>51</sup> mitgeteilt wird, kommt die besondere phänomenologische Haltung zum Ausdruck, welche die beiden Gesprächspartner (und auch ihr gemeinsamer Freund Ludwig Landgrebe) gemeinsam haben: Die philosophische Praxis von innen her, im Innersten und in der Tiefe zu leben ist die einzige Weise, wie man sie wirklich verstehen kann. Im Besonderen verweilt Patočka bei der Interpretation der Seele als Bewegung: „[...] auch die Seele als unsterbliche ist nur als Bewegungsquell, als bewegende Bewegung zu verstehen, und diese bewegende Bewegung ist seit Anfang da im sokratischen Begreifen dessen, was *für die Seele Sorge tragen* heißt.“<sup>52</sup>

Das Thema der ursprünglichen Bewegung, des Transzendentalen, führt ihn zu seinen Überlegungen über die Husserl'sche Analytik. 1971 ist für Fink ein Jahr intensiver philosophischer Produktion. Die gewohnte Aufmerksamkeit und kritische Lektüre, die Patočka den Texten und Aufsätzen seines Freundes zukommen lässt, führt ihn dazu, zu einem zentralen Punkt, der

---

<sup>51</sup> Ebd., 95–99.

<sup>52</sup> Ebd., 96.

von Fink in seinem Leuener Vortrag behandelt wird, die Frage zu stellen: „Ist das Feld der Phänomenologie ein transzendentes Bewußtsein, oder ist es einfach das Feld des Erscheinens als eines solchen?“<sup>53</sup> Das, was hier infrage steht, ist das transzendente Feld der Analytik des Bewusstseins in der Phänomenologie. Ob Fink diese Transzendentalität anerkennt oder nicht, ist wichtig, um das Verhältnis zwischen Erscheinen und Sein besser zu bestimmen und zu erfassen sowie den zentralen Begriff der transzendentalen Subjektivität, der, wie soeben gesehen, von Patočka kritisiert wird. Wenn man radikal über die Ursprungsfrage der Phänomenologie nachdenkt, bringt das mit sich, dass eine Verschiebung der Ebenen stattfindet: „Natürlich ist das Sein sowohl des Wirklichen wie der Erscheinung ein Problem, das Seinsproblem überbrückt beides, denn Sein ist Grundlage der Erscheinung, aber betrifft Seiendes, ist Sein des Seienden.“<sup>54</sup>

Fink seinerseits tut einige Jahre vorher etwas Entsprechendes, indem er die Frage stellt: „Ist die Seinsfrage ein Bewußtseinsproblem – oder eher umgekehrt: das Bewußtsein in seinem eigenen Bestehen, sofern es Vernunft und Freiheit zusammenspannt und einen Bezug auf seiende Gegenstände hat, ein ontologisches Problem?“<sup>55</sup> Und trotzdem – eine wirkliche Antwort auf Patočkas Frage bietet Fink nicht, auch wenn die gemeinsame Intention auf der Hand liegt, die ontologische Frage im Inneren der Phänomenologie zu vertiefen und zu radikalisieren: „Die Seinsproblematik ist aber keine *Ablösung* der Idee der Phänomenologie, sondern ihre *Vertiefung*.“<sup>56</sup> Aus dieser Passage ergibt sich deutlich die Position Patočkas im Hinblick auf seine eigenen Überlegungen und auf die Finks: Diese fügen sich vollständig ein in den Weg der Phänomenologie, der Husserl’schen Idee wird kein Abbruch getan, indem die Achse verschoben wird vom Feld des Bewusstseins auf dasjenige des Seins. Im Gegenteil: Gerade kritische Interpretationen wie die von Fink und Patočka stellen die natürliche Weiterentwicklung von Husserls Arbeit dar, die von ihr selbst her unvollendet bleibt, wie Patočka (ebenfalls in dem Brief aus dem Jahre 1971) sagt: „Deshalb scheint mir aber auch, daß die Husserlsche Problematik einer Phänomenologie als philosophischer Wissenschaft nicht abgetan ist.“<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Ebd., 97.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Eugen Fink, *Bewußtseinsanalytik und Weltproblem*, in: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Alber, Freiburg/München 1976, 280–298, 289.

<sup>56</sup> Eugen Fink / Jan Patočka, *Briefe und Dokumente 1933–1977* (wie Anm. 32), 97.

<sup>57</sup> Ebd., 98.

Schließlich, kurz vor Weihnachten, antwortet Fink auf die vielen Briefe seines Freundes Jan.<sup>58</sup> Die Übereinstimmung mit Patočkas Interpretation seines Denkens ist vollständig, und umfassend ist auch sein Interesse an den neuen philosophischen Entwicklungen bei Patočka: „Mit großem Interesse verfolge ich Deine Konzeption einer reinen Erscheinungslehre, einer asubjektiven Phänomenologie.“<sup>59</sup> Im Übrigen sieht man einen Fink, der verbittert ist durch die Wendung, welche die Philosophie in Deutschland gerade nimmt: „Hierzulande schwindet der Sinn für Philosophie mehr und mehr, und ein lebenspraktischer Materialismus ist an der Tagesordnung“<sup>60</sup> – und daraus folgt sein eigener eiserner Wille, zu reflektieren und, zusammen mit dem Freund, mit noch größerer Dringlichkeit wirklich Philosophie zu machen. Den Hintergrund dieses Briefes bildet seine Erinnerung an die Tage, die er zusammen mit seiner Frau Susan bei Patočka in Prag verbracht hat, und seine Pläne für zukünftige Publikationen, die sich nicht mehr realisieren werden. Mit Sicherheit ist aber, auch ohne die jüngsten Beschwerden, in den Augen des tschechischen Philosophen das Feld, das durch das Denken Finks eröffnet worden ist, ein sehr weites: „*Dir* Eugen, kann wirklich die Achtung oder Nichtachtung der heutigen Welt gleichgültig sein, denn Du hast einen bis dahin ungesehenen und ungeahnten Gedanken auf die Welt gebracht, und das kann weder geleugnet noch vergessen werden.“<sup>61</sup>

Im Juni 1972 geht Patočka in den Ruhestand – eine Nachricht, die Fink nicht gleichgültig lässt, der seinen Brief folgendermaßen beginnt: „Lieber, herzlieber Jan, die Nachricht von Deiner Emeritierung hat mich tief berührt, da ich weiß, mit welcher Leidenschaft Du ein Lehrer im Geiste bist. Verzeih, daß ich immer wieder zu große Pausen im Schreiben lasse, meine Freundschaft für Dich intermittiert nicht.“<sup>62</sup> Im Übrigen ist die vitale Leidenschaft für das Lehren und das Miteinander-Teilen der Philosophie das Merkmal, das Patočka besonders auszeichnet und das in seinem Schreibstil noch deutlicher hervortritt als in den Inhalten. Die Besorgnis Finks angesichts der Pensionierung seines Freundes ist daher mehr als berechtigt. Dennoch hat der Weg Patočkas als Mensch immer wieder gezeigt, dass auch die schwierigen

---

<sup>58</sup> Allein in diesem Jahr schreibt Patočka viermal an Fink, und dazu ein fünftes Mal gleich nach Weihnachten.

<sup>59</sup> Ebd., 104.

<sup>60</sup> Ebd., 103.

<sup>61</sup> Ebd., 107.

<sup>62</sup> Ebd., 109.

und manchmal extremen Umstände, in denen er sich befand, sein vitales Ziel in keiner Weise haben infrage stellen können: die Phänomenologie und ihr Schicksal.

In jenen Jahren relativer Ruhe kann Patočka also seinen Reflexionen mehr Zeit widmen. Insbesondere ist es die Geschichte, die seiner Meinung nach von der Phänomenologie nicht wirklich verstanden wird, auch nicht in ihrer Heidegger'schen Version: „Ich versuche mich in den letzten Jahren in Heidegger tiefer hineinzuarbeiten. Dabei habe ich aber die *Phänomenologie* im Sinn, und versuche auch aus der Husserlschen dasjenige herauszuarbeiten, was für eine *asubjektive* Phänomenologie geeignet ist. Ich strebe danach, rein Phänomenologisches (Antwort auf die Frage, warum das Sich-Zeigende sich so zeigt, wie es sich zeigt) bei beiden Denkern auszuarbeiten in verschiedenen Hinsichten: Epoché – „Schritt zurück“; veränderter Ansatz von Rede, Sprache, Wahrheit gegenüber der Tradition; Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft – Wesen der Technik als Gefahr; Lebenswelt – Mensch im Geviert der Welt. – Außerdem habe ich immer das Problem der Geschichte im Sinn, das die Phänomenologie klären soll.“<sup>63</sup>

Zusammen mit der Öffnung der Phänomenologie auf das Forschungsfeld des Ursprungs der Welt hin ist das Problem der Geschichte der andere wichtige Punkt, der allen drei Philosophen gemeinsam ist. In diesem Zusammenhang weist Patočka auf das interessante Projekt Landgrebes hin: „Landgrebe schrieb von einigen Monaten einen Brief, aus welchem ich große Pläne ersehe, eine Grundlegung der Sozialwissenschaft, auch eine Reflexion über das Problem der Geschichte.“<sup>64</sup>

Die letzten Briefe, die Jan Patočka an Eugen Fink schreibt, stammen aus dem Jahre 1975<sup>65</sup> und haben einen reflexiven Charakter, beinahe den eines Kompendiums dessen, was ihr Weg als Menschen und Philosophen im Laufe ihres Lebens gewesen ist, das sich für beide dem Ende zuneigt. Die eine Existenz, die von Eugen Fink, ist für Patočka (wie im Laufe der Korrespondenz an mehreren Stellen deutlich wird) immer ein Vorbild gewesen, und das ursprüngliche Motiv dafür kommt in den folgenden Zeilen zum Ausdruck: „Du hast immer nicht nur das Philosophische, sondern auch das Menschliche-Allzumenschliche bei mir mit einer Art schonender Sympathie verfolgt, mit einer Art nicht Mitleid, sondern Mitleiden, wel-

---

<sup>63</sup> Ebd., 117.

<sup>64</sup> Ebd., 119.

<sup>65</sup> Eugen Fink starb am 25. Juli 1975 in Freiburg i. Br.

ches Dein Modus des Angehens der Kreatur überhaupt zu sein scheint, diese Mischung von großartiger Noblesse und einem Verständnis für das schmerzleidende Fleisch der anderen.“<sup>66</sup> So ist ihr Interesse für die Geschichte, ihr Wille, sie phänomenologisch zu verstehen, natürlich kein Zufall, und ebenso wenig ihr forschendes Fragen nach dem Sich-Erschließen der Welt. Und es geht auch nicht um bloße Theorie, um eine individuelle Herangehensweise unter anderen in Bezug auf die Phänomenologie. Freiburg repräsentierte das Prinzip, die philosophische Begegnung par excellence, wie im antiken Griechenland, zwischen dem Schüler Patočka und den Meistern Husserl und Heidegger, Fink und Landgrebe. Aber dann gewann die Geschichte im Leben von ihnen allen die Oberhand, und die schwerste Aufgabe behielt sie denen vor, die noch Philosophen sein wollten – in der *absoluten Zerrissenheit* (um es mit einem anderen ganz Großen zu sagen, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der ihnen gleichsam im Nacken saß und der gerade mit der Geschichte seine größten Interpretationsprobleme hatte).

Die transzendente Phänomenologie Husserls hat nicht alles umfasst, und sie konnte es auch schon wegen ihres eigenen Wesens nicht. Eine der Lehren, die das Fink'sche Denken in sich birgt, könnte sicherlich die folgende sein: Die Phänomenologie ist ein Teil eines größeren Ganzen, einer Ontologie, die verschiedene Sinnbereiche kennt; und der Weltbegriff, den wir im Zentrum seines Denkens finden, ist ein anderer als der Heideggers, wie Patočka selbst sagt: „Und im Vortrag über »Die intentionale Analyse und das spekulative Denken« wird die ältere subjektivistische Phänomenologie schon aus allen ihren angeblich nicht-metaphysischen Schlupfwinkeln herausgejagt. Dann aber, am Ende dieses Aufsatzes, erscheint Finks Zentralbegriff der Welt in einem ganz anderen Sinn als der Heideggersche in »Sein und Zeit«. Welt ist hier ein ontologischer Begriff in einem neuen Sinn, der eigentliche Zielpunkt des spekulativen Denkens, der Phänomenologie wird dann zwar ein bestimmter Seinsbereich ausgewiesen, aber ihre prinzipielle philosophische Bedeutung stark beschränkt, beinahe annulliert; fast scheint es, als hätte in der vorgeschlagenen Vereinigung von intentionaler Forschung und spekulativem Denken ausschließlich das letztere das Wort.“<sup>67</sup>

Kurz vor seinem tragischen Tod bringt Jan Patočka in seinem letzten Brief an Susanne Fink vom Februar 1977 in zwei Zeilen die ganze Dankbarkeit gegenüber denen zum Ausdruck, denen er das volle Verständnis der Zeit, in der er gelebt hat, und der Welt – auch und vor al-

---

<sup>66</sup> Ebd., 124.

<sup>67</sup> Ebd., 142–143.

lem der philosophischen –, die er bald verlassen wird, verdankt: „Mit Großen hat mein Leben angefangen, mit Husserl und Eugen – wie anders geht es jetzt zu Ende!“<sup>68</sup>

Wenn man den dichten und langen Briefwechsel zwischen den beiden Philosophen Revue passieren lässt, treten mehrere gemeinsame Leitmotive hervor. Es ist sicherlich Eugen Fink, der die härteste kritische Arbeit leistet: die Auseinandersetzung mit den Problemen der Phänomenologie zu wagen, sie herauszuarbeiten, sie zu analysieren und in dem Versuch, sie zu lösen, bis zu ihrem Ursprung vorzudringen. Das (oben skizzierte) Aus-dem-Felde-Schlagen der Kritizisten nimmt – abgesehen davon, dass es den philosophischen Rang Finks zeigt – noch einen umfassenderen Sinn an, nämlich den einer ganz neuen Interpretation der phänomenologischen Reduktion, durch die dann die ontologische Frage eröffnet wird.

Die Phänomenologie hat nämlich mit den verschiedenen Modi des Seins und des Wirklichen zu tun, und ihr Grundmotiv ist das Fragen nach dem Ursprung der Welt. Fink erweitert den phänomenologischen Horizont und gewinnt dabei auch einen gewissen kritischen Idealismus zurück, und zwar im Zusammenhang mit dem Begriff der *Konstitution*, also der Bindung der Wirklichkeit an das theoretischen Bewusstsein, welche die Voraussetzung jegliches Seienden ist. Es überrascht also nicht, dass die dritte große philosophische Tradition, die im theoretischen Denken Finks in Anspruch genommen wird, die Metaphysik ist – wie es in dem hervorragenden Aufsatz *Die Metaphysikkritik Finks und Patočkas* heißt, der als Anhang des Korrespondenzbandes fungiert: „»Die traditionelle Metaphysik stützte sich in ihrem konstruktiven Vorgehen ohne Zweifel gleichfalls auf die Erfahrung der Transzendenz und auf das innere Drama der Freiheit.« Auch aufgrund dieses Zusammenhangs ergibt sich für ihn trotz der Metaphysikkritik »eine innere Berechtigung« der Metaphysik.“<sup>69</sup> Es geht dabei natürlich um eine nichtdogmatische Metaphysik – so wie auch Finks Verweis auf einige Schlüsselbegriffe Hegels kein *absoluter* ist: „Hegel ist zum Leitfaden zu wählen, weil er nicht nur das gesamte metaphysische Denken integriert, sondern auch mit dem »An-und-Fürsichsein« unausdrücklich »das einheitliche Ganze des Seins, seine Lichtung und Verbergung« oder in Finks Sprache »die Welt als das Verschlussene der Erde und das Offene des Himmels« denkt.“<sup>70</sup> In der Wiedergewinnung philosophischer Traditionen, die weit weg von seinem Meister Husserl

---

<sup>68</sup> Ebd., 147.

<sup>69</sup> Ebd., 172.

<sup>70</sup> Ebd., 161.

liegen, nimmt die phänomenologische Forschung jedoch (nach Fink) genau das in den Blick, wofür diese ursprünglich gedacht war: die genetisch-konstitutive Erforschung der Erlebnisse.

Ludwig Landgrebe hat, wie wir später sehen werden, mit seiner hermeneutischen Philosophie einen bedeutenden Beitrag zur Sache der Phänomenologie geleistet, so wie Fink sie verstanden hat. Und dasselbe soll für Jan Patočka gesagt werden, für den das Selbstverstehen eine Interpretation des Seins ist. Und eben an diesem Punkt setzt auch seine Kritik an Husserl an: Der letzte Zielpunkt der Phänomenologie ist das Sein und nicht die Subjektivität – wobei die ontologische Fragestellung auch bei ihm jeden „Absolutismus“ meidet, insofern sie sich als Fundament des Erscheinens setzt. Die Freiheit ist für Patočka die Grenz- und die höchste Erfahrung des Menschen, eine Erfahrung, die nur als Möglichkeit gegeben ist: „Was bedeutet Erfahrung der Freiheit? Es handelt sich für Patočka grundsätzlich um eine andere Erfahrungsart als die der Sinneserfahrung. Er nennt sie eine Erfahrung, »die wir sind« und unterscheidet sie von Erfahrungen »die wir haben« [...]. Damit sind bereits eine Reihe von Abgrenzungen vollzogen. Freiheitserfahrung ist weder auf einen Gegenstand noch auf eine Tatsache gerichtet. Sie ist nicht von der Art eines Besitzes und gehört überhaupt nicht in den Dingbereich. [...] Es geht also um eine aktive Erfahrung des Menschen schlechthin, doch als Möglichkeit.“<sup>71</sup>

Das Problem des Seins wird von Patočka als Radikalisierung der Phänomenologie aufgefasst und nicht als deren Ende. Und dasselbe gilt auch für den Begriff der Geschichte, ein anderes Leitmotiv, das den an dem Briefwechsel beteiligten Philosophen gemeinsam ist. Wenn es wahr ist, dass das Feld der Phänomenologie sich geöffnet hat auf andere Seinsfelder hin, die bisher verschlossen waren, dann ist es auch wahr, dass bei all dem die Geschichte nicht ausgeklammert werden kann. In Patočkas Worten gesagt: „Der Sinn der Geschichte ist nichts Festgefügtes oder Allgemeines, eine Idee, die vielleicht in der Geschichte eines Volkes verwirklicht wird, sondern die wiederholbare, geschehende und kämpfende Möglichkeit des freien Sein, die uns wesentlich berührt.“<sup>72</sup> Und die Herausgeber kommentieren: „Auch in dieser umfassenden Bedeutung meint Geschichte für Patočka die Bewegung vom Faktum zur Eröffnung neuer Möglichkeiten.“<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Ebd., 170–171.

<sup>72</sup> Ebd., 169–170.

<sup>73</sup> Ebd., 170.

## 2.2 Der Briefwechsel Patočka – Landgrebe (1940–1976)

Die Dokumente, die den Briefwechsel zwischen Jan Patočka und Ludwig Landgrebe von den 40er Jahren bis zur Mitte der 70er Jahre bezeugen, werden im Patočka-Archiv in Prag<sup>74</sup> aufbewahrt. In der Mappe befinden sich außer den Briefen auch noch Aufsätze der beiden Philosophen, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind, auf Tagungen vorgetragene Texte, Zeitschriftenartikel über aktuelle Themen, Lebensläufe, Ansichtskarten und Fotos. Den Briefwechsel so zu rekonstruieren, dass auch den zahlreichen vorhandenen Beilagen ein Sinn zuerkannt wird, ist keine ganz leichte Sache.<sup>75</sup> Bei der Analyse des Briefwechsels wird im Folgenden chronologisch vorgegangen (so wie übrigens auch die Briefe in der Mappe chronologisch angeordnet sind). Was die anderen dort vorhandenen Dokumente betrifft, die keiner Chronologie folgen, werden sie, sofern sie für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung von Bedeutung sind, im Hinblick auf ihren Inhalt und auf die Begriffe, auf die sie verweisen, einbezogen werden.

### *Die Mappe „Různé I“ (Different/Varia)*<sup>76</sup>

Am Anfang des Abschnitts „Varia“ steht ein Text, den Landgrebe im August 1953 in Brüssel auf einer Tagung mit dem Thema „Métaphysique et ontologie“ vorgetragen hat. Mit seinem Beitrag unter dem Titel *Die Aporien des Dingbegriffs und die Fremdheit der Welt* will Landgrebe den Ursprung des Begriffs des Dinges aufklären, und er tut dies mittels eines philosophiegeschichtlichen Exkurses. Die Bezugnahme auf Heidegger ist in diesem Zusammenhang unumgänglich, und er fragt: „Was ist aber dieses Mehr, das Sein der Dinge, das allen Dingen als Dingen zukommt und um dessentwillen wir sie als solche bezeichnen?“<sup>77</sup> Landgrebe schlägt also einen begrifflichen Zugang vor, und zwar auf dem Weg über die Etymologie des Wortes „res“ in seinem Bezug auf den Menschen: „Eine Übersetzung von *res* ist unsere Aus-

---

<sup>74</sup> Ich danke Herrn Prof. Ivan Chvatik, dem Direktor des Patočka-Archivs in Prag, für die Erlaubnis, diese Manuskripte einzusehen und zu zitieren.

<sup>75</sup> Man weiß nämlich nicht, ob alle Dokumente in der Mappe zur ursprünglichen Korrespondenz selbst gehören oder ob einige erst später hinzugefügt worden sind.

<sup>76</sup> Der gegenwärtige Abschnitt trägt die Nummer 5018/1.

<sup>77</sup> Dokument 5018/1, 145.

druck »Ding«, und unser Verhältnis zu den Dingen und damit unser Weltverständnis ist durch diese Wendung bestimmt.<sup>78</sup> Mit dem Ausdruck „Seiendheit“ will Landgrebe auf eine Zweifelhait hinweisen, die in der *res essentia* liegt: „Das *esse* des *res* bezeichnet also ein Doppeltes: eine *essentia* haben und den *actus essendi*.“<sup>79</sup> Die Formen der Dinge sind die Ideen, die vom Menschen erkannt werden können und die dasjenige sind, was das Urteilen und das Sich-Zeigen des Seins ermöglicht. Unter diesem Blickwinkel nimmt auch der Begriff der Wahrheit eine andere Bedeutung an: „Wahrheit bezeichnet hier also primär nicht die Beziehung auf den urteilenden Menschen, sondern das, was diese ermöglicht, das Geschaffensein.“<sup>80</sup>

Landgrebe scheint also einen gewissen Realismus zu vertreten, insofern das Sein der Dinge nicht aus dem menschlichen Denken hervorgeht, sondern ihm gegeben ist und nur aufgrund seiner die Erfahrung der Dinge möglich ist: „Es zeigt sich darin mit anderen Worten, daß *der Erfahrung von Dingen zugrunde liegt die Erfahrung von Welt* in irgendeiner Form.“<sup>81</sup> In der Welterfahrung im Sinne Landgrebes kehrt die Frage nach dem Verhältnis von Welt und Mensch wieder, die als einigendes Band zwischen Landgrebe, Fink und Patočka fungiert. Das Erkennen und die Beschreibung dieses schwierigen Verhältnisses geht hindurch durch die Aporien des Dingbegriffs und führt uns hin zur Fremdheit der Welt für uns. Von dieser Fremdheit kann – unter Anwendung der Leitfadennethode, die typisch für Landgrebe ist und die wir später im Einzelnen in den Blick nehmen werden – der theoretische Weg seinen Anfang nehmen, der dann zur Wiedererinnerung des Vergessenen führt: „Wenn sich zeigen läßt, daß sie in der Aufweisung der »*Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung*« vergessen wurde, dann kann die philosophische Analyse als Erinnerung an dieses Vergessene den Weg weisen, auf dem die uns fremd gewordene Welt uns wieder heimisch werden kann.“<sup>82</sup> Allein über diesen theoretischen Weg werden die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gewonnen.

Gleichfalls in der Abteilung „Varia“ findet sich ein Lebenslauf Patočkas aus dem Jahre 1972. Der tschechische Philosoph erwähnt darin den Plan des *Cercle philosophique de Prague*, Werke Husserls zu übersetzen – angesichts der Tatsache, dass lediglich *Erfahrung und Urteil* bereits erschienen war. Interessant sind dann die Passagen, die sich auf das philosophische

---

<sup>78</sup> Ebd., 147.

<sup>79</sup> Ebd., 148.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Ebd., 149.

<sup>82</sup> Ebd., 148.

Verhältnis zu Landgrebe und Fink beziehen: „Von Landgrebe wurde ich dann öfters zu Vorträgen in Deutschland eingeladen, über Comenius / darüber sprach ich auch in Bonn und Mainz, wo ich Klaus Schaller traf, mit dem sich später eine enge Zusammenarbeit entspann / im J. 1957, später über Hegels Lehre von der Vergangenheit der Kunst / Köln, Aachen, über kulturgeschichtliche Themen wie Prag in der Geistesgeschichte / Aachen, Heidelberg. E. Fink lädt mich auch nach Freiburg ein, wo ich über tschechische Philosophie und über das Problem der Leibesbewegung gesprochen habe“<sup>83</sup>.

Ebenfalls aus den 70er Jahren stammen die diversen Zeitungsartikel, die sich in der Abteilung „Varia“ finden. Es handelt sich dabei insbesondere um Passagen und Ausschnitte aus deutschen Zeitungen, die Patočka als den Philosophen und Phänomenologen par excellence beschreiben, der er bis zum Letzten sein wollte – was es erlaubt, ihn nicht nur aufgrund geschichtlicher Kontingenz oder wegen des Briefkontakts, sondern auch in thematischer und begrifflicher Hinsicht in seinem Verhältnis zu Landgrebe und zu Fink zu studieren. So gibt Werner Paul seinem Nachruf auf Patočka in der *Süddeutschen Zeitung* (Nr. 61/1977, S. 23) den Titel *Die Pflichten eines Philosophen*: „Es war aber keineswegs persönliche Verbitterung, die Patočka zu der Charta 77 führte, sondern vielmehr seine Auffassung des „Sinns der Geschichte“, den er in der Suche nach der Wahrheit und Freiheit fand. Auch hier blieb er ein Schüler von E. Husserl: die Freiheit ist für ihn nicht die Anpassung und nicht der Bund, sondern der Raum für die Menschlichkeit.“<sup>84</sup>

#### *Die Mappe „Letters“<sup>85</sup>*

Es ist kein Zufall, dass Werner Paul in seinem Nachruf auf Patočka eine Verbindung herstellt zwischen der Gestalt des tschechischen Philosophen und dessen Lehrer Husserl. Auch Ernst Wolfgang Orth betont in seinem Nachruf auf Patočka bereits im Titel die enge Verbindung zu Husserl: *Philosoph, Schriftsteller, Politiker und Europäer. Zum Tode des tschechoslowakischen Wissenschaftlers Jan Patočka – Ein Schüler Edmund Husserls*. In diesem Text, der im *Trierischen Volksfreund* erschienen ist, liest man eine grundlegende Charakteristik Patočkas:

---

<sup>83</sup> Dokument 5018/1/2. Curriculum vitae Patočka, 3.5.1972.

<sup>84</sup> Dokument 5018/1/6/1: „*Die Pflichten eines Philosophen*“. *Zum Tod von Jan Patočka*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 61/1977, 23.

<sup>85</sup> Die Dokumente in dieser Abteilung tragen den Code 5018/2.

„Er war vielmehr ein Gelehrter von europäischem Rang, in dessen Person die denkerische Betrachtung der Wirklichkeit zur sinnfälliger Praxis geworden war. Philosophie und geschichtliche Besinnung machte er nicht zu Tätigkeiten neben dem Leben, sondern zum erfüllten Ausdruck des Lebens selbst.“<sup>86</sup> Im darauffolgenden Dokument finden wir den Nachruf Landgrebes auf Patočka. Der Text, der sich in der Abteilung „Letters“ findet, ist in englischer Sprache abgefasst, in der Übersetzung von Professor Kah-Kyung Cho. Landgrebe erzählt, dass die Produktivität Patočkas nicht wegen der historisch-politischen Ereignisse nachgelassen, sondern geradezu zugenommen habe, als ihm das Lehren verwehrt war: Seit 1968 traf er sich mit einer kleinen Gruppe zu wöchentlichen Kolloquien über die Probleme der Phänomenologie, über die Philosophie der Geschichte und der Religion und zu allgemeinen Vorträgen über Platon und Aristoteles. Bedeutsam ist der Schluss des Landgrebe’schen Nachrufs, der betont, dass Patočka ein sokratisches Schicksal gewählt habe: „In the beginning of philosophy Parmenides spoke of the signs which stand on the difficult path to truth. Patočka’s death has placed on such sign.“<sup>87</sup> Im selben Horizont bewegt sich der Kommentar Roman Jakobsons zum Lebenslauf des tschechischen Philosophen. Am Ende seiner Bemerkungen bezieht sich Jakobson auf den Artikel Ricoeurs zum Tode Patočkas, der am 19. März 1977 in *Le Monde* erschienen war: „It is because Jan Patočka knew no fear that he has literally been put to death by the authorities.“<sup>88</sup>

Als Abschluss der Abteilung „Letters“ finden wir Patočkas Aufsatz *Some Comments Concerning the Concept of a „World History“* in der Übersetzung von Josef Novák. In diesem Text besteht der tschechische Philosoph auf der Geschichtlichkeit der Geschichte und darauf, dass es lediglich vom menschlichen Bewusstsein her möglich sei, sie zu verstehen. Er stellt sich also gegen die historistische Tradition, die das Objekt vom Subjekt trennt. Und darin nimmt er das Denken Heideggers wieder auf: Der Mensch macht die Geschichte, während er ein Teil von ihr ist, und eine Umkehrung ist notwendig, um unsere Welt von der praktischen bzw. natürlichen Welt (naive world) her zu verstehen, die nicht identisch ist mit der Welt der neuzeitlichen Wissenschaften (world of modern science): „The point of history is that humans seek to give their lives an objective sense in active creation. That sense is nothing other than

---

<sup>86</sup> Dokument 5018/2/3: Ernst Wolfgang Orth, *Philosoph, Schriftsteller, Politiker und Europäer. Zum Tode des tschechoslowakischen Wissenschaftlers Jan Patočka – Ein Schüler Edmund Husserls*, in: *Trierischer Volksfreund* Nr. 65 vom 18. März 1977, 18.

<sup>87</sup> Dokument 5018/2/1977.

<sup>88</sup> Dokument 5018/2/: Roman Jakobson, *From the curriculum vitae of an Czech philosopher*.

the formation and realisation of our own will, that is no mystical conception.<sup>89</sup> Die Geschichte ist ein kreativer Prozess vonseiten verschiedener Kräfte – unter ihnen der Geist, verstanden als bewusstes Verhältnis des Menschen zu seiner Welt –, mit dem Ziel das Leben leiten und erfüllen: „Precisely because the ‚creative energy‘ of history is something which passes from our life into our will and because it is never perfectly individuated, it cannot be captured in a view which looks only on ‚facts‘ and ‚events‘.“<sup>90</sup> Die Fähigkeit zum Erfassen dieser kreativen Energie ist keine bloß logische Fähigkeit, und es ist charakteristisch, dass Patočka diesen Teil (den zweiten) mit einem Verweis auf eine metaphysische Behandlung des Problems abschließt.<sup>91</sup> Die Quintessenz dieses Aufsatzes im Zusammenhang von Patočkas Philosophie und ihrer universalen Offenheit ist *in nuce* in den folgenden Zeilen enthalten: „In truth the task of universal history is in the last instance a philosophical rather than a historico-empirical task, since the methodology of reflection about the world as a whole and its variability is basically a philosophical reflection.“<sup>92</sup>

### *Der Briefwechsel Patočka – Landgrebe*<sup>93</sup>

Hier beginnt der Briefwechsel zwischen Patočka und Landgrebe im eigentlichen Sinne.

Die Abteilung 5018/4 der untersuchten Mappe enthält nämlich sämtliche Briefe, die der tschechische Philosoph an seinen österreichischen Phänomenologenfreund gerichtet hat.

Der erste Brief, den Patočka an Landgrebe schrieb, datiert vom 3. Januar 1940. Er erzählt von Patočkas enormen universitären und akademischen Pflichten und gibt dabei zu verstehen, wie sehr die Arbeitslast ihn müde gemacht hat. Bei dieser Gelegenheit fragt Patočka Landgrebe, wie das universitäre Leben in Leuven sei, und führt aus, dass seine eigenen philosophischen Interessen sich im Bereich der griechischen Philosophie bewegten. Ebenfalls im Januar 1940

---

<sup>89</sup> Dokument 5018/2/1981: Jan Patočka, *Some comments concerning the concept of a „World History“* (1935), übersetzt von Josef Novák, 5.

<sup>90</sup> Ebd., 6f.

<sup>91</sup> Im Denken Patočkas gibt es eine enge Verbindung zwischen der Geschichte und der Metaphysik, wie ja auch sein Leben selbst bezeugt.

<sup>92</sup> Ebd., 12.

<sup>93</sup> Die Dokumente, die zur Korrespondenz zwischen Patočka und Landgrebe gehören, tragen den Code 5018/4.

finden wir ein anderes briefliches Zeugnis, diesmal auf Französisch geschrieben von Helena Patočka, der Frau des Philosophen, an Landgrebes Frau Ilse Maria Goldschmidt. Wie im Falle von Patočka und Fink war auch hier das Verhältnis zwischen beiden Familien sehr eng.

Dann muss man jedoch bis 1944 warten, bis man den ersten langen Brief von philosophischen Charakter, den Patočka an Landgrebe schreibt, zu lesen bekommt. In diesem Dokument<sup>94</sup> tritt schon in den ersten Zeilen die ständige sehnsüchtige Erinnerung an seine Freiburger Zeit hervor, die ihn durch sein ganzes Leben hindurch begleiten wird. Und es ist gerade die philosophische Motivation, die ihn dazu treibt, seinem Freund Landgrebe – so wie er es auch im Briefwechsel mit Fink getan hatte – seine philosophische Krise anzuvertrauen, die sich, wie wir wissen, bei Patočka nicht trennen lässt von der geschichtlich-existenziellen Verantwortung, die er in einer tiefen Weise empfindet und lebt: „Auch ich habe eine philosophische Krisis zu überwinden und bin gar nicht fertig damit; auch ich bin darauf angewiesen, die Lösung dieser Aufgabe in der Husserlschen Terminologie durchzuführen, welche für derartige Dinge keineswegs geschaffen, aber die einzige Sprache ist, die ich philosophisch einigermaßen verstehe.“<sup>95</sup> In dieser bedeutsamen Passage zeigt sich das Bedürfnis, die geschichtlich-existenzielle Situation, in der er sich in seinem Leben vorfindet, in phänomenologische Begriffe zu übersetzen, sie nicht von sich fernzuhalten oder zu isolieren, sondern sie philosophisch und lebendig zu machen. Man kann von einer allumfassenden gegenseitigen Durchdringung der verschiedenen Ebenen bei Patočka, die den den Sinn des Lebens zum Schicksal einer philosophischen Existenz (von dem Husserl in der *Krisis* sprach) werden lässt. Im Anschluss daran äußert sich Patočka in demselben Brief zur Philosophie Landgrebes: Diese vertiefte Husserls Sicht der Naturwissenschaft, indem sie auf Hegel Bezug nehme und so in ihrer Gesamtheit der Tatsache Rechnung trage, dass bei Husserl positivistische und metaphysische Motive nebeneinanderstünden, wobei jede der beiden Seiten wirklich philosophischen Rang habe und durchaus nicht zufällig oder nebensächlich sei. Nach Patočkas Ansicht nimmt Landgrebe die Idee der Philosophie als einer strengen Wissenschaft in ihrer vollen Tragweite an.<sup>96</sup> Er betont auch, dass es für die Philosophie wichtig sei, sich auf die Natur und auf die Naturwissenschaft zu beziehen, denn ohne diese Bezugnahme bleibe sie gerade als absolute Wissenschaft unvollständig. An dieser Stelle geht Patočka näher auf den Begriff der „Natur-

---

<sup>94</sup> Dokument 5018/4/1944: Brief Patočkas vom 6. Dezember 1944.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Das Denken Landgrebes ist in den Augen Patočkas kein Verrat an seinem Lehrer Husserl, sondern vielmehr eine Vertiefung von dessen Phänomenologie.

wissenschaft“ ein, die etwas anderes sei als „bloße Technik“ und auch als „totale Metaphysik“: „In der Gesamtentwicklung des Absoluten ist sie selbst [die Naturwissenschaft] nur eine zu überwindende Stufe, wenn ich mich in der von Ihnen erwählten Sprache ausdrücken darf.“<sup>97</sup> Der tschechische Philosoph bringt seine Position dazu zum Ausdruck, indem er zu verstehen zu geben versucht, was er als den „Brennpunkt“ des Problems ansieht, nämlich die „Unaufhebbarkeit der Subjekt-Objekt-Spaltung“: „So ergibt sich ein Bild der Lage, wo das Objektive zwar faßbar, aber abgeleitet, das Subjektive ursprünglich (weil Grund des Objektiven), aber direkt unfaßbar ist. Ich glaube trotzdem, daß man gerade aus dieser Lage, nämlich aus der Ungegenständlichkeit des Ursprünglichen und aus dem nur natürlichen Hang zum Objektivieren, welcher die gewohnten psychologischen Begriffe hervorbringt, die Stellung der Psychologie und ihre ewige Krisis verstehen kann.“<sup>98</sup> Dann folgt eine grundlegende Passage Teil darüber, wie Patočka die phänomenologische Reduktion interpretiert: «Kurz, ich verstehe die konstitutiven Leistungen nicht als in schlicht-gegenständlicher Reflexion *gegebene*, sondern als eine durch das in der Reduktion zur vollständigen Freiheit gesteigerte Selbstverständnis gewonnene *Deutung* des eigenen Kontakts mit fremdem Seienden. Der absolute Ursprung ist nie rein objektiv zu gewinnen – und deshalb kann auch die konstitutive Phänomenologie keine absolute Wissenschaft sein [...], sondern – indem sie die Grundlage jeder objektiven Wissenschaft abgibt – ist sie ein Selbsterweis des Absoluten im Sinne des Freien.“<sup>99</sup> Am Schluss dieses langen und dichten Briefes Patočkas findet sich eine Kritik am Denken Landgrebes: Die Selbstexplikation des Absoluten erreicht lediglich die Ebene der Freiheit, aber die letzte Rechtfertigung Sicherheit liegt nicht in ihm selbst. Ganz im Stil des Sokrates schließt Patočka seinen Brief damit, dass er sagt, er habe sich beruflich von der Philosophie entfernt und fühle sich als Dilettant.<sup>100</sup>

In den 60er Jahren treten die persönlichen Sorgen Patočkas an die Stelle der philosophischen Erörterungen. Das vertraute Verhältnis zur Familie Landgrebe erlaubt es ihm, seine Probleme offen auszusprechen und auch um Hilfe zu bitten. Im Oktober 1963 formuliert Patočka zwei Bitten an seinen Freund Landgrebe: Die erste besteht darin, er möge zwei sehr begabte Mit-

---

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Ebd. Es ist wichtig, besonders auf den Schlussteil des Zitats zu achten: Das Absolute im Sinne Patočkas wird verstanden „im Sinne des Freien“ und nicht im Sinne des Göttlichen.

<sup>100</sup> Eine unglaubliche Bescheidenheit ist im Übrigen ein Charakterzug, der in den Briefen Patočkas häufig aufscheint.

gliedern der Prager philosophischen Fakultät in Deutschland Aufnahme gewähren – es handelt sich um zwei Spezialisten für die zeitgenössische deutsche Philosophie, nämlich Dr. Dubský und Dr. Cerný –, und die zweite ist dringlicher und persönlicher: Die zweijährige Tochter Patočkas leidet an einer chronischen Krankheit, die in Prag nicht behandelt werden kann, weil es an dem entsprechenden Medikament fehlt. So fragt Patočka bei Landgrebe an, ob dessen Frau Ilse, die binnen Kurzem eine Reise nach Prag plant, ihm eine bestimmte Dosis des Medikaments mitbringen könne. Seiner Bitte wurde entsprochen, denn im November 1963 schreibt Patočka einen Brief an Ilse Landgrebe, um ihr für diese Tat zu danken, die sehr wertvoll für die Gesundheit seiner Tochter Jana gewesen sei, und er bringt dann seine Glückwünsche zum Ausdruck für den gelungenen Auftritt ihres Mannes und Enzo Pacis auf dem philosophischen Kongress in Mexiko: „Im französischen Wochenblatt »L’Express« steht ein Artikel von Goldmann über den<sup>101</sup> Mexico-Kongress, in welchem besonders das Auftreten von Husserlianern, Landgrebe und Paci, betont wird als das philosophisch Wichtigste an der ganze Versammlung. Es freut mich sehr, daß diese Anerkennung meinem verehrten Freund zuteil wird.“<sup>102</sup>

Die nostalgischen und pessimistischen Berichte Patočkas finden in den 70er Jahren ihre Fortsetzung: Im Dezember 1972 erzählt er dem Ehepaar Landgrebe von seiner physischen Situation als alter Mann, aber auch und vor allem von derjenigen im Zusammenhang mit der Arbeit. Seine Pension ist nicht sehr hoch, aber er beklagt sich nicht darüber, sondern eher darüber, dass er nicht mehr lehren könne – etwas, was ihm sehr am Herzen lag.

In der Schlussbemerkung des Briefes nimmt Patočka Bezug auf eine Artikelserie von Barraclough, welche die Bedeutung Deutschlands in der Welt in den Mittelpunkt stellt, eines Landes, mit dem sich Patočka außerordentlich verbunden fühlt. Dass sich Überlegungen, die die private Sphäre betreffen, mit solchen rein philosophischer Natur abwechseln, daran hat sich der Leser der Briefe Patočkas ja bereits gewöhnt. Und so lässt in der Tat auch ein philosophiegeschichtliches Resümee nicht auf sich warten: „Sollte man nicht, in der Nachfolge Husserls, durch Besinnung auf das allgemein Geglaubte – die Wissenschaft – und durch Vertiefung ihrer lebensmäßigen Voraussetzungen wieder zur Sorge für die Seele vordringen, in welcher das alles ursprünglich gegründet war? Was die Seele ist, hat man freilich mitunter

---

<sup>101</sup> In der Handschrift steht „das“.

<sup>102</sup> Dokument 5018/4/1963: Brief Patočkas an Ilse Landgrebe vom 14. November 1963.

vergessen ...<sup>103</sup> Im Juni 1973 bringt Patočka – wahrscheinlich anlässlich der Hochzeit von Landgrebes Tochter Marianne, an der er leider nicht hat teilnehmen können – seinen Kummer darüber zum Ausdruck, dass viel Zeit vergangen ist, ohne dass er seinen Freund gesehen hat. Und ein weiteres Mal verbinden sich die nostalgischen persönlichen Bemerkungen über die dahinfließende Zeit mit philosophischen: „Wie viele Verluste, wie viele Veränderungen, was für unerwartete Perspektiven auch, was für dialektische Wechsel! Die ersten sind die letzten geworden und oft umgekehrt, nur eins bleibt in diesem Wandel »from chaos to chaos«, glaube ich, bestehen: die Liebe (Freundschaft einbegriffen) und Leiden, daran hat der Mensch sich zu halten und das hat er zu erwarten und zu bestehen.“<sup>104</sup> Mag auch die Zeit der Phänomenologie vorbei sein und mag das bei Patočka auch immer wieder der Anlass sein für Augenblicke der Erinnerung und der Sehnsucht – für den tieferen Sinn der Philosophie Husserls, den er auf seine Weise sein Leben lang zum Leuchten zu bringen versucht, kann dergleichen nicht gesagt werden. Und so steht auch in einem Brief von 1974 noch einmal eine Einleitung in die Phänomenologie aus seiner Feder: „Eine Epoche der Phänomenologie schließt sich ab. Im Laufe eines John Cairns, Gurwitsch, Breda ... Das Paradox ist, daß dieser Flame Husserl zum Bürger der frankophonen Welt gemacht hat, daß durch ihn Husserl der große Philosoph, der Klassiker der französischen Nachkriegszeit wurde [...]. Aber Philosophie war nur *eine* Seite seiner Tätigkeit, man muß denken daran, was alles er am Menschenschicksalen und -leben gerettet oder gefördert hat, wie Geld und Mühe für ihn nichts bedeutete ...»<sup>105</sup>. Patočka überlässt sich jedoch nicht dieser nostalgischen Sehnsucht, sondern sucht unablässig eine philosophische Auseinandersetzung mit Landgrebe, die wenigstens zum Teil die räumlich Entfernung, die sie trennt, überwinden soll. In einem Brief vom April 1974 skizziert Patočka die drei Projekte, an denen er gerade arbeitet und über die er sich mit Landgrebe austauschen möchte: ein Buch über Platon, der Begriff Europas in der *Krisis* und die Rolle der Gesellschaft in Philosophie bzw. der europäischen Gesellschaft.; Einleitung in die Philosophie. Im selben Brief findet sich auch eine Umschreibung des Begriffs der „Lebenswelt“ durch Patočka: „Ich möchte da weiter die Lebenswelt in die Mitte stellen zwischen Universum und ontol[ogischen] Weltbegriff und sie nicht zum reflexiv erfassten Subjekt, sondern zu den Grundbewegungen des Menschenlebens in Beziehung setzen [...]“<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Dokument 5018/4/1973: Brief Patočkas vom 10. Januar 1973.

<sup>104</sup> Ebd. (26. Juni 1973).

<sup>105</sup> Dokument 5018/4/1974: Brief Patočkas vom 8. März 1974.

<sup>106</sup> Ebd. (4. April 1974).

Gegen Ende des Jahres 1974 äußert Patočka eine negative Bewertung des zu Ende gehenden Jahres, und zwar sowohl wegen der zahlreichen persönlich-affektiven Verluste als auch, auf der Ebene der Welt im Ganzen, wegen der verheerenden Auswirkungen des Krieges. Der Schlussteil des Briefes ist interessant wegen der Kontakte, die er zu der Gruppe französischer Psychotherapeuten (um De Waelhens) gehabt hat, welche die Phänomenologie in der Daseinsanalyse fruchtbar machen.

Das folgende Jahr scheint nicht unter besseren Vorzeichen zu stehen: In einem Brief aus dem Jahre 1975 erzählt Patočka Landgrebe von der sich verschlechternden Situation an der Prager Universität, wo kaum noch Philosophie gelehrt werde. Wie immer lässt ihn die Erinnerung an die in Freiburg verbrachten Jahre neuen Mut fassen, und sein dringender Wunsch, dazu beizutragen, dass die Phänomenologie nicht stirbt, wird noch heftiger beim Gedanken an ihre herausragenden Vertreter, die nicht mehr am Leben sind, und er bleibt lebendig durch Bücher<sup>107</sup>, die er liest, und durch Entwicklungen, die er verfolgt. Zu diesen philosophischen Entwicklungen gehört natürlich auch das Denken seines Freundes Ludwig Landgrebe. Der Brief vom August 1975 ist vollständig der Erörterung einiger Aspekte von *Faktizität und Individuation* gewidmet. Patočka stellt also seinem Freund einige spontane Fragen, beispielsweise die, auf welche Weise sich der Übergang von einer phänomenologischen Vorgehensweise zu einer hermeneutischen vollziehe.<sup>108</sup> Im zweiten Teil des Briefes kommt er noch einmal auf den Tod großer Philosophen in diesen Jahren zu sprechen – „Breda, Gurwitsch, Fink!“<sup>109</sup> –, und legt dabei einen besonderen Akzent darauf, was für sie beide, Patočka und Landgrebe, der Verlust ihres Freundes Eugen Fink bedeutet.

Die Zeilen, die der tschechische Philosoph Landgrebe anvertraut, bringen die ganze Mühe zum Ausdruck, die Patočka beim Schreiben des Briefes hatte – eben wegen der emotionalen Erschütterung, die bei ihm (und, wie er empathisch annehmen durfte, auch bei Landgrebe) der Tod Finks hervorgerufen hatte, sowie, immer und immer wieder, wegen seines Anspruchs, diesen Schmerz in einen phänomenologischen Horizont zu übersetzen: „Du schreibst schon in Deinem Husserl-Artikel, daß die Phänomenologen der ersten Zeit eine Art Lebenserneuerung

---

<sup>107</sup> Beispielsweise Ricoeurs Buch *La métaphore vive*.

<sup>108</sup> Diese Frage zeigt die Schwierigkeiten, die es Patočka – und nicht nur ihm – bereitet, das Denken Landgrebes ausschließlich und vollständig in eine der beiden philosophischen Traditionen oder Bewegungen einzuordnen.

<sup>109</sup> Dokument 5018/4/1975: Brief Patočkas vom 29. August 1975.

anstreben, ich glaube, so etwas ist bis zuletzt nicht ganz verloren gegangen, erst mit dem Tod löst sich so etwas.“<sup>110</sup> Im darauffolgenden Brief aus dem November 1975 insistiert Patočka noch einmal auf der Wichtigkeit der Phänomenologie, ausgehend von einem Brief, den er von Walter Biemel bekommen hat und der seine Überlegungen, die er Landgrebe anvertraut, angeregt hat: «Denn ich glaube nach wie vor, es sei die Phänomenologie die einzige Richtung unseres Jahrhunderts, der es gelungen ist, die großen Traditionen des Denkens würdig fortzusetzen und eine Art ausdrücklich zu eruieren, deren die Philosophierenden sich zwar immer bedient, aber nie im vollen Bewußtsein ihrer Reichweite und ihres Vorrangs vor allen sonstigen philosophischen »Methoden«.“<sup>111</sup>

Ebenfalls aus dem Jahre 1975 stammt Landgrebes Schrift *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie*, dessen Inhalt in Zusammenhang steht mit dem, was er in *Faktizität und Individuation* ausgeführt hatte. Angesichts ihrer freundschaftlichen Beziehung, zu der auch die philosophische Auseinandersetzung miteinander gehörte, schickte Landgrebe die Schrift noch im selben Jahr 1975 an Patočka und bekommt von ihm eine Stellungnahme dazu, und zwar in einem Brief aus dem Dezember dieses Jahres. Der tschechische Philosoph identifiziert einen kritischen Punkt in der Lehre vom transzendentalen Erscheinung und die Frage, die er indirekt an Landgrebe richtet, lautet, ob er nicht der Meinung sei, dass er mit diesem Begriff in das Problem des Deutschen Idealismus zurückfalle. In diesem Zusammenhang hebt Patočka zwei Seiten des Ich-Problems hervor: Einerseits ist das Ich der Grund der Welt, das absolute Denken; und andererseits repräsentiert es die Endlichkeit, die Gewissheit der Faktizität der existierenden Menschen.

Das darauffolgende Jahr, das Jahr 1976, ist das letzte, in dem Patočka an Landgrebe schreibt. Im Zentrum steht weiterhin die phänomenologische Auseinandersetzung zwischen den beiden Philosophen. Besonders lang ist der Brief vom August 1976: Patočka interessiert sich sehr dafür, wie Landgrebe das Thema „Lebenswelt und Geschichtlichkeit“ behandelt – die gleichnamige Schrift wird dann 1977 erscheinen –, da er selbst gerade dabei war, ein ähnliches Projekt auszuarbeiten, das aber darauf verzichtete, die Paradoxien der Husserl’schen Lebenswelt zu analysieren. Die „Lebensweltproblematik“ nimmt bei Patočka im Vergleich zu Husserl eine andere Gestalt an, die ihn dazu führt, sich mit dem Begriff der Geschichte im eigentlichen Sinne zu befassen, der unauflöslich verknüpft ist mit der menschlichen Freiheit. Ein an-

---

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Ebd.: Brief Patočkas vom 4. November 1975.

derer Punkt im Denken Landgrebes, der den tschechischen Philosophen interessiert, betrifft die Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens – eine Problematik, die auch beim späten Heidegger präsent ist. Die Fragen, die Patočka Landgrebe im Hinblick auf diesen Punkt stellt, berühren den inneren Kern der Phänomenologie beider (sc. Landgrebes und Heideggers): „Die Wendung, welche da dem ursprünglichen »ich kann« und seiner Grenze gegeben wird, scheint mir sehr gewichtig zu sein, und es scheint mir, daß auch Heid[egger] die Gottesfrage auf diese Grenze der menschl[ichen] Macht und die mögliche Ankunft Gottes (er sagt freilich des Gottes) zuspitzt, ihr allerdings einen viel tragischeren und problematischeren Charakter gibt, als sie im christlichen Glauben haben kann. – Bist Du nicht etwas zu streng gegen den »Gott der Philosophen« eingestellt? [...] Ist nicht auch deine Umgrenzung der Glaubensfrage<sup>112</sup> einem philosophischen Konzept der sozusagen »objektiven«, seienden Problematik des im Ganzen Seienden verbunden?“<sup>113</sup> Patočka arbeitete schon seit einiger Zeit an einer Revision der Phänomenologie Heideggers und Husserls und teilt (ebenfalls in dem Brief vom August 1976) seine diesbezüglichen Überlegungen mit Landgrebe: „Das Ergebnis des Epoché ist auch bei Husserl eine Ontologie, freilich eine unsystematische, und ohne klare Einsicht in die ontologische Differenz. [...] In diesem Anfang muß man schon, glaube ich, vielleicht die Einführung der »Grenze der Reflexion« in Betracht ziehen, dem ist Phänomenologie nicht primär eine Wissenschaft, sondern Methode der Ontologie, dann kann Phänomenol[ogie] als Daseinsanalyse keine reine Reflexionswissenschaft sein, sondern selbst wieder nur eine »Fundamentalontologie«, und daher hermeneutisch vorgehen.“<sup>114</sup> Diese Worte Patočkas sind deswegen wichtig, weil sie die Richtung anzeigen, in die sich das phänomenologische Projekt der drei Philosophen anzeigen, mit denen wir uns hier befassen: Patočka, Landgrebe und Fink. Der „Mehrwert“ des Briefwechsels besteht nämlich gerade hierin: Im spontanen Dialog zwischen den drei Denkern wird der gemeinsame Horizont sichtbar, der jeden von ihnen dazu bewegt, mit der Phänomenologie fortzufahren. Es fehlt durchaus nicht an Differenzen, und in manchen Fällen liest man auch (wie wir es bei Patočka oft gesehen haben) wirkliche kritische Einwände gegen bestimmte Gedankengänge Landgrebes oder Finks oder gegen ihren Umgang mit bestimmten Begriffen: Aber das, was hier verständlich gemacht werden soll, ist die gemeinsame Anstrengung der Interpretation und der theoretischen Vertiefung jener Phänomenologie, von der alle drei herkommen und die dennoch in der

---

<sup>112</sup> Hier steht in der Handschrift noch einmal ein „nicht“.

<sup>113</sup> Dokument 5018/4/1976: Brief Patočkas vom 20. August 1976.

<sup>114</sup> Ebd.

Gestalt, wie Husserl oder wie Heidegger sie gedacht hat, *nicht mehr genügt*. Das Streben nach einer Revision der Phänomenologie ist bei Patočka um die Mitte der 70er Jahre kein Selbstzweck, denn sie steht im Dienste des Projekts einer Geschichte der Ontologie der Subjektivität. Am 21. Dezember 1976 schreibt der tschechische Philosoph zum letzten Mal (jedenfalls soweit wir wissen bzw. soweit es der Inhalt der betreffenden Mappe im Patočka-Archiv in Prag erkennen lässt) an das Ehepaar Landgrebe. Wie beim vorhergehenden Mal handelt es sich um einen langen Brief, der bedeutsame Rückmeldungen zu den jeweiligen phänomenologischen Projekten enthält. Immer wieder kehrt jedoch auch der Grundpessimismus wieder, der die brieflichen Äußerungen Patočkas begleitet – motiviert durch die sich verschlimmernde politische Situation in seinem Heimatland, die sich nicht nur auf seine Stimmung auswirkt, sondern auch auf seinen theoretischen Elan. Bis zuletzt entzieht sich Patočka jedoch nicht der philosophischen Auseinandersetzung mit Landgrebe: Seine philosophische Anthropologie scheint ihm gut begründet durch das Apriori, das in den einzelnen Existenzen gegenwärtig ist. Mit dem offensichtlichen Wunsch, von Landgrebe eine Stellungnahme zu bekommen, nutzt er die Gelegenheit, dem Freund den Inhalt seiner letzten drei Publikationen zu schildern: Die erste ist *Was ist Phänomenologie?*, eine Schrift, in der eine direkte Bezugnahme auf Heidegger stattfindet – eine Bezugnahme, die den Begriff der phänomenologischen Ontologie aufnimmt, und zwar im Ausgang von der Epoché Husserls, die nur auf die Thesis der Welt angewandt wird: Sonst würde Husserl positivistisch interpretiert – im Sinne einer „strengen Wissenschaft“, die in diesem Fall gleichbedeutend wäre mit positiver Wissenschaft. Die zweite Veröffentlichung zeigt die verschiedenen Versionen, in denen die phänomenologische Reduktion gedacht wird: Zunächst wird sie im Sinne eines Cartesianismus (wie er für die *Ideen I* typisch ist) aufgefasst, und dann zeichnet sich immer mehr eine Entwicklung hin zu einer Daseinsanalytik ab, ohne dass diese Tendenz zu einem Abschluss käme. Die dritte Untersuchung schließlich hat die Kritik Husserls an der Technisierung der (Natur-)Wissenschaft zum Gegenstand, und zwar in einer Gegenüberstellung zu Heideggers Konzeption des Wesens der Technik, aus der sich ergibt, dass die philosophische Idee ihr Fundament verloren habe. Patočka schlägt im Lichte seiner Überlegungen einen systematischen bzw. hermeneutischen Weg vor, der die Grenzen der Phänomenologie, die durch seine Untersuchungen aufgezeigt worden sind, überschreiten sollen: „Man sollte vielleicht einmal auch jene neue anthropologisch-moralische Metaphysik in ihrem Gange schildern, welche aufgrund der trad[itionellen] Dialektik, der moral[ischen] Freiheitsidee und des Ideals der höchsten Guts sich entwickelte, teilweise durch die Wiederholung der Ontotheologie im d[eutschen] Idealismus gehemmt wurde, aber dann durch Auseinandersetzung mit Kant bei Dichtern und Denkern zu einer

neuen Problematik, zum Denken des Lebenssinns, zu Ideen, welche der Daseinsanalyse nahe sind, zur Problematik des Nihilismus bis Nietzsche voranschritt.<sup>115</sup>

### *Der Briefwechsel Landgrebe – Patočka*

Die Dokumente, die in dieser Abteilung der untersuchten Mappe enthalten sind, tragen überhaupt keinen Code, sondern sind einfach nach der chronologischen Reihenfolge der Briefe Landgrebes geordnet. Im Vergleich zu dem tschechischen Philosophen ist Landgrebe in der Korrespondenz weniger stetig, und er fasst sich kürzer. Bei ihm finden wir die langen Exkurse nicht mehr, an die wir uns bei Patočka mit seinem unverwechselbaren literarischen Stil gewöhnt hatten, aber mit diesem gemeinsam hat er das durchgängige systematische Interesse an der Suche nach einem philosophischen bzw. phänomenologischen Sinn der Welt, der – auch nach den Beschreibungen Landgrebes – sich immer mehr zu verlieren scheint. Eben deswegen sind für beide die Briefwechsel, die hier untersucht werden, von vitaler Bedeutung. Der Zeitraum, in dem Landgrebe Briefe an Patočka schreibt, reicht (ebenfalls) von den 40er Jahren bis zur Mitte der 70er Jahre. Es gibt also keine Schwankungen oder Zeiten, in denen es keine Briefe Landgrebes an Patočka gäbe, lediglich ist das „Material“ schlichter, und nicht immer ist zu einem bestimmten Brief die ihm entsprechende Antwort zu finden. Sicherlich kann man aber – ungeachtet des unterschiedlichen Schreibstils – sagen, dass das Vertrauensverhältnis zwischen beiden ein gegenseitiges ist – wie es auch die Anrede der Briefe bezeugt, die Landgrebe an seinen „lieben Freund“ Patočka richtet.<sup>116</sup>

Die Briefe des Jahres 1944 sind reich an philosophischen Gehalt, anknüpfend an die Auseinandersetzung über die Begriffe, die Landgrebe und Patočka in ihren eigenen Texten diskutieren. So bringt Landgrebe in seinem Brief vom 31. August 1944 zum Ausdruck, dass er sich für Patočkas Theorie des Mythos interessiert – ein Thema, dem der tschechische Philosoph ein unvollendetes Manuskript gewidmet hat, das den Mythos in der Romantik und in der Geschichte der Philosophie behandelt. Der österreichische Philosoph stellt in diesem Zusammenhang Patočka die Frage, ob er Schellings Philosophie der Mythologie berücksichtigt habe. Nach diesem ersten Feedback in Bezug auf die philosophische Produktion Patočkas geht Landgrebe zu begrifflichen Erwägungen über, die seinen eigenen denkerischen Weg betreffen

---

<sup>115</sup> Dokument 5018/4/1976: Brief Patočkas vom 21. Dezember 1976.

<sup>116</sup> Landgrebe spricht Patočka mit den Worten „Lieber Freund!“ oder „Mein lieber Freund!“ an.

und die er Patočka natürlich deswegen darlegen möchte, weil er von diesem gerne eine Stellungnahme hätte.

Im Mittelpunkt des Denkens beider steht das Subjekt und die Analyse des menschlichen Bewusstseins im Ausgang von einem phänomenologischen Fundament. Bei Landgrebe beschreibt die „Selbstentfaltung des Absoluten“ die Entwicklung des Menschen: Jeder Augenblick ist das klare Wachsein, das klare bewusste Erlebnis, und daher kann der Sinn der Weltgeschichte nicht als ein Fortschreiten in sich selbst erfahren werden, sondern man muss den einzelnen Augenblicken seine Aufmerksamkeit widmen. Das konstituiert eben das, was Landgrebe als die Bewegung der Zeit bezeichnet: „Jeder bewußte Blick des Genies ist die Sinnerfüllung des Universums und die Überwindung seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit, weil diese dadurch unwesentlich geworden ist.“<sup>117</sup> Das, was im Fokus der Aufmerksamkeit stehen soll, ist also das Erleben. Nur so wird die Erschließung des Absoluten im endlichen Subjekt möglich: „Was erlebt wurde, hat seine Ewigkeit in sich und ist Sinnerfüllung, gleichgültig, was danach kommen mag. Hierin ist nichts mehr von einem Fortschritt und einer Steigerung. Jede große Minute menschlichen Wachseins ist ein letzter Gipfel in sich. Das Absolute hat viele, unzählich viele solche Gipfel, und das »nicht mehr« und das »noch nicht« sind nur ganz unwesentliche Bestimmungen.“<sup>118</sup> Zum Schluss des Briefes bringt Landgrebe sein Bedauern darüber, dass es zu wenige philosophische Diskussionen gebe, zum Ausdruck sowie seinen Wunsch, dass er bald die Möglichkeit haben werde, das von ihm Erarbeitete mit Patočka zu diskutieren.

Die Gelegenheit, die von Patočka angesprochenen philosophischen Fragen und Themen zu diskutieren, bietet sich mit dem Brief, den Landgrebe im November 1944 an seinen tschechischen Freund schickt. Die Frage, die er stellt, ist von entscheidender Bedeutung: „Welcher Art ist diese Wirklichkeit? Ist es Wirklichkeit im Sinne der »objektiven Realität«, dieser Ausdruck im Kantischen Sinne genommen, also Wirklichkeit als »Erscheinung«, oder ist es Wirklichkeit im Sinne des »Dinges an sich«? Meine ganze Bemerkungen haben nur Sinn, wenn letztere damit gemeint ist.“<sup>119</sup> Und daraus ergibt sich: „Denn nur als Bewältigung des *Seins* und nicht der bloßen Phänomenalität muß diese Logik ja gerade Dialektik sein.“<sup>120</sup> Die kanti-

---

<sup>117</sup> Brief Landgrebes vom 31. August 1944, III.

<sup>118</sup> Ebd., IV.

<sup>119</sup> Brief Landgrebes vom 30. November 1944, I.

<sup>120</sup> Ebd.

sche Entgegensetzung von Erscheinung und Ding an sich ist überwunden durch die transzendente Subjektivität Husserls, die einen Parallelismus zwischen „Sein für Bewusstsein“ und „Sein an sich“ vorsieht. Der kantische Dualismus, der einerseits die Existenz von Dingen vorsieht, die nur durch den endlichen Verstand gegeben werden können, und andererseits von Dingen, die ausschließlich der intelligiblen Gegebenheit (Gott) zugehören, ist dem Denken Husserls fremd. In der Phänomenologie gibt es eine theoretische Erkenntnis des Seins an sich, während das für Kant nur in der praktischen Philosophie möglich ist. In diesem Zusammenhang weist Landgrebe auf die Überwindung der kantischen Philosophie durch Hegel hin: „In ähnlicher Richtung geht der Versuch zur Überwindung Kants bei Hegel: es gibt eine theoretische Erkenntnis des Absoluten – freilich, das, was Kant als Bereich der Erscheinung ansieht, ist für Hegel nur eine dialektisch (in der Dialektik der sinnlichen Gewissheit) zu überwindende Unterstufe der Erkenntnis des Absoluten.“<sup>121</sup> In der Husserl’schen Phänomenologie gibt es ein enges Band zwischen dem an sich Seienden und der bewussten Subjektivität; es ist nicht mehr möglich, die Natur als ein Phänomen des Erscheinens im Sinne Kants aufzufassen, sondern sie muss im Gegenteil als ein *totum simul* aufgefasst werden, als ein Gegenstand des göttlichen Intellekts. Diese Interpretation Landgrebes liegt vollkommen auf einer Linie mit dem Denken Patočkas: „Wird dagegen das Sein nicht in dieser auf die bewußte Subjektivität beschränkten Einengung, sondern als das in der Natur zugrundeliegende und bewegende monadenhafte Sein verstanden, so ist dies eine Leistung, die nicht nur einem göttlichen Verstande möglich ist.“<sup>122</sup> Am Schluss des Briefes verschweigt Landgrebe seine Kritik an der Philosophie seiner Zeit nicht, so wie es auch Patočka seinerseits in seinen Briefen wiederholt getan hat. In diesem Fall liegt die Kritik in der Klage Landgrebes darüber, dass die Philosophie darauf verzichte, irgendein Fundament für das Wesen des Menschen zu liefern, und so ihre Schwäche und einen Mangel an Mut zeige.

In den 70er Jahren<sup>123</sup> kommt der österreichische Philosoph dann noch einmal auf seine Kritik an den Tendenzen im Denken seiner Zeit zurück: Er wirft einen kritischen Blick auf das Verhältnis der neuen Generation von Philosophen zur analytischen Philosophie und betont, dass es eine Rückkehr zu Kant gebe. Aus phänomenologisch-hermeneutischer Sicht ist dasjenige, was Landgrebe am meisten ärgert, die Oberflächlichkeit, mit der seine Zeitgenossen den Be-

---

<sup>121</sup> Ebd., I–II.

<sup>122</sup> Ebd., II.

<sup>123</sup> Brief Landgrebes vom 30. Dezember 1972.

griff der Lebenswelt vor sich hertragen – ohne eine systematische Sicht des Ortes und der inneren Bezüge dieses Begriffs.

In seinem Brief vom 1. September 1974 kommt Landgrebe mehr zum Kern seiner Kritik, indem er das Denken von Lothar Eley einer eingehenden Prüfung unterzieht, das zu einer transzendentalen Phänomenologie und zu einem Gesellschaftssystem tendiert, welches die phänomenologische Analyse auf eine kantische Weise weiterentwickelt. In diesem Zusammenhang nennt Landgrebe das Problem der absoluten Isolierung, das den Kern der Wahrheit trifft, die hinter der Husserl'schen Monadologie steht: Dieses Thema wird er dann in *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie* behandeln, einem Buch, an dem er bereits arbeitete und in dem er das Verhältnis von Phänomenologie und Hermeneutik neu bestimmen wird. Nach Landgrebes Auffassung ist hier die Lehre Heideggers unverzichtbar: „Ohne den Begriff des »Seins zum Tode« in seinem Zusammenhang mit dem des Gewissens ist hier nicht weiterzukommen. Dieser Abschnitt in »Sein und Zeit« ist noch immer das Beste, was bisher überhaupt über das »Gewissen« gesagt wurde. Alles, was zur Kritik an der gängigen Lehre vom Gewissen als »Stimme der Gesellschaft« gesagt werden kann, ist dort bereits zu finden. Man muß es nur aus der Heideggerschen Diktion in eine Sprache übersetzen, welche der heutigen Generation verständlich ist.“<sup>124</sup> Die 70er Jahre sind für Landgrebe eine besonders produktive Zeit; im August 1976 arbeitete er an der Druckversion seiner Vorträge über „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, die er im März desselben Jahres in Dubrovnik gehalten hatte. In dem gleichzeitigen Brief an Patočka<sup>125</sup> vertraut Landgrebe dem Freund seinen Versuch an, einen Weg zu finden, um das Programm Husserls als „Ontologie der Lebenswelt“ zu interpretieren, und die diesem Versuch entsprechende Notwendigkeit, zu einer transzendentalen und phänomenologischen Reflexion zu gelangen, welche die von Husserl entwickelten „Paradoxien“ auflösen kann, indem sie deren Aporien aufzeigt. Die Art von Reflexion wird auch von Ulrich Claesges vorangetrieben, wie Landgrebe sagt: „Claesges hat hierzu mit seinen »Zweideutigkeiten in Husserls Lebensweltbegriff« schon wichtige Arbeit geleistet, an die sich anknüpfen ließ. Dazu muß die genetische Phänomenologie als transzendente »Geschichte der Erfahrung des Bewußtseins« verstanden und ihr Verhältnis zur faktisch-empirischen Geschichte geklärt werden.“<sup>126</sup> Die Aufgabe, die

---

<sup>124</sup> Brief Landgrebes vom 1. September 1974, 2.

<sup>125</sup> Brief Landgrebes vom 5. August 1976.

<sup>126</sup> Ebd.

sich Landgrebe gestellt hat, ist sehr komplex, und dasselbe ist bisher nie versucht worden. Um ihr gerecht zu werden, bedarf es einer unerhörten „logischen Revolution“ wie der, die Hegel'sche Dialektik auf Husserls Phänomenologie anzuwenden. Das Element, das ihn bei diesem Unternehmen am meisten anzuregen scheint, ist die kritische Auseinandersetzung mit dem Denken von Lothar Eley. In dem letzten Brief, den Landgrebe (am 17. Dezember 1976) an Patočka schickt, äußert er sich ausführlich zu der Interpretation der Hegel'schen Logik, die sich in Eleys Buch *Hegels Wissenschaft der Logik* von 1976 findet. Die Analyse von Eleys Denken führt Landgrebe dazu, methodologische Parallelen zu ziehen zwischen der Analyse der genetisch-phänomenologischen Konstitution und der Dialektik, und zwar aufgrund des Hegel'schen Übergangs vom Weg der absoluten Logik zur Dialektik der sinnlichen Gewissheit in der *Phänomenologie des Geistes*. Das reine Wissen erweist sich als die Bewegung der Sprache. An dieser Stelle stellt Landgrebe einige entscheidende Fragen: Was charakterisiert die Bewegung der Sprache als vorreflexive Unmittelbarkeit der Selbstbewegung der transzendentalen Subjektivität, die sich vermittelt als lebendige Gegenwart, die nicht lediglich ein bloßes Jetzt ist? Operiert Hegel nicht mit einem Bewusstseinsbegriff, in dem die Horizontstruktur fehlt? In seiner Analyse identifiziert Landgrebe vier Problemdimensionen: die genetische Phänomenologie, die Hermeneutik, die Dialektik und die Geschichte. Im Horizont dieser vier koexistenten Dimensionen skizziert er sein eigenes Denken, und zwar mit all den Schwierigkeiten, die es mit sich bringt, ohne irgendetwas auszulassen. Im zweiten Teil des Briefes stellt er Patočka dann einige Fragen, die dessen Forschungen betreffen: „[...] in welchem Sinne sprichst Du von Geschichte als dem unumkehrbaren Geschehen der ständigen Wiederholung des Werdens der menschlichen Freiheit? In welchem Sinne »Wiederholung«? Auf den ersten Blick scheinen sich Unumkehrbarkeit und Wiederholung zu widersprechen. Was für einen Zeitbegriff braucht man, um beides vereinigen zu können?“<sup>127</sup> Landgrebe interessiert sich sehr für Patočkas Projekt einer Geschichte der Ontologie der Subjektivität, das einen Teil von Heideggers Programm einer Dekonstruktion des ontologischen Begriffs des Grundes wiederaufzunehmen scheint.

---

<sup>127</sup> Ebd., 3.

### 3. Die Phänomenologie im Dialog

Die neuen Wege, die sich in den Briefwechseln zeigen

Im vorigen Kapitel haben wir tiefe Einblicke in das Leben von Eugen Fink, Ludwig Landgrebe und Jan Patočka gewonnen. Auf dem Weg über die Briefe, die sie einander schrieben, einzutreten in ihre facettenreiche Welt voller historischer Kontingenzen, die Spannungen, Unzufriedenheit, Sehnsüchte und Leidenschaften hervorriefen, ist zuallererst eine starke und sehr schöne emotionale Erfahrung gewesen. Die Lebendigkeit der Briefform ist nämlich weit entfernt von der Kristallisation des Denkens, wie sie in den publizierten Werken der drei Philosophen vorliegt, und sie erfordert eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber dem nicht immer linearen und geordneten Gang der Gedanken, die wiederkehren, anspielen, andeuten und dann mit dem Ende des Briefes zwangsläufig abgebrochen werden. Zweifellos lädt dieser literarische Stil schon von sich aus mehr als andere dazu ein, am Dialog teilzunehmen und seinen eigenen Beitrag zu leisten. Durchaus dessen bewusst, dass ich mich in einem eigenen Hier und Jetzt befinde und dass meine Interpretation einen deutlichen Sprung – in zeitlicher Hinsicht und im Hinblick auf den Kontext – mit sich bringt, habe ich mich entschlossen, die Quellen in ihrer gewollten oder zufälligen *Unordnung* sozusagen zu „fotografieren“. Das liegt ja besonders nahe im Falle der Korrespondenz zwischen Patočka und Landgrebe, die noch nicht publiziert ist. Diese meine Entscheidung hat aber auch – weit davon entfernt, lediglich durch den literarischen Stil und durch den Respekt gegenüber den Autoren diktiert zu sein – einen philosophischen Sinn. Die neuen Wege der Phänomenologie, die in ausdrücklicher oder unausdrücklicher Weise von Fink, Landgrebe und Patočka gebahnt wurden, haben sich meinem Blick erschlossen, indem ich mich daranbegeben habe, die Dokumente in der Gestalt zu lesen, wie ich sie vorgefunden habe. Ein Zeitungsartikel aus jener Zeit, eine Erinnerung Patočkas, sein Lebenslauf aus der Feder eines angesehenen Kollegen – all das sind winzige Teile eines Puzzles, das ich ohne diese Elemente durchaus nicht hätte zusammensetzen können. Freilich hat diese Vorgehensweise die *Unordnung* nicht aufgehoben, und es ist jetzt, in diesem Kapitel, meine Aufgabe, aus den vielen Fragmenten ein organisches Puzzle zusammenzusetzen und dann zu sehen, welches Bild sich dabei ergibt.

Wir gehen dabei schrittweise vor: Wir fassen zunächst *in nuce* die wesentlichen Elemente zusammen, die sich in unserer Erkundung in der Geschichte und in den Briefwechseln gezeigt

haben. Dabei gehen wir von dem gemeinsamen Hintergrund aus, der sich im Dialog zu erkennen gibt, um dann das jeweils eigene Profil jedes einzelnen Philosophen herauszuarbeiten, das seinerseits dazu beitragen wird, solide bewegliche Grundlagen<sup>128</sup> zu konstituieren, mit deren Hilfe man sich auf den neuen Wegen der Phänomenologie orientieren kann. Die beiden Briefwechsel, die wir untersucht haben, rekonstruieren einen Dialog, der sich von Anfang an – mehr noch als ein philosophiegeschichtlicher – als ein persönlicher und realer darstellt. Dennoch zeigt sich aber ganz deutlich, dass im Mittelpunkt der Überlegungen von Fink, Landgrebe und Patočka die ursprünglichen Motive der Phänomenologie stehen. Die spezifische Haltung der drei Gesprächspartner besteht darin, die Praxis der Philosophie von innen heraus zu leben, im Innersten und in der Tiefe, denn nur so ist es ihrer Auffassung nach möglich, sie wirklich zu verstehen. Jeder von ihnen bringt also, wenn er sich der phänomenologischen Forschung widmet, sein eigenes Leben und seine eigene Geschichte mit, und zwar nicht nur notgedrungen wie im Falle Patočkas, sondern mit dem Ziel, die Phänomenologie gegenwärtig werden zu lassen.

Die Verflechtung zwischen persönlichen Erfahrungen und phänomenologischen Erfordernissen springt bei Patočka besonders ins Auge. Die Revision der Husserl'schen Phänomenologie bei Jan Patočka geht hindurch durch eine vollständige Befreiung von den Interessen, die das alltägliche Leben der Menschen in Friedenszeiten durchdringen, verbunden mit der Erfahrung der Nacht und der Dunkelheit, und wahrscheinlich ist auch das ein Grund dafür, dass im Mittelpunkt von Patočkas Phänomenologie nicht die Subjektivität steht, sondern das Erscheinen selbst. Die asubjektive Phänomenologie ist eine Erscheinungslehre, bei der die Grundidee Husserls dadurch, dass die Achse vom Feld des Bewusstseins zu dem des Seins verschoben wird, keine Einbuße erleidet. Die geschichtliche Komponente durchzieht das ganze Leben und die Interessen Patočkas, dem bewusst wird, in welchem Maße die Geschichte von der Phänomenologie nicht wirklich verstanden wird. Seiner Meinung nach bedarf es eines Wechsels der Perspektive, der die Geschichtlichkeit der Geschichte anerkennt und klar macht, dass sie allein im Ausgang vom menschlichen Bewusstsein verstanden werden kann. Seine philosophische Krise wird dann gerade in der Notwendigkeit bestehen, die geschichtlich-existenzielle Situation, in der er sich in seinem Leben vorfindet, in phänomenologische Begriffe zu übersetzen und sie dadurch philosophisch und vital zu machen. Der Begriff der Lebenswelt im

---

<sup>128</sup> Ich verwende den Ausdruck „bewegliche Grundlagen“, um anzuzeigen, dass die neuen phänomenologischen Wege, die von Fink, Landgrebe und Patočka eröffnet werden, dynamisch und stets im Werden begriffen sind – auch wenn sie freilich auf ein solides und wohldefiniertes Fundament nicht verzichten.

Sinne Patočkas bewegt sich zwischen „Universum“ und „ontologischer Welt“, um schließlich zum reflexiv-erfahrenden Subjekt zu führen. Das Projekt einer Geschichte der Ontologie der Subjektivität, das Patočka in den 70er Jahren verfolgt, ist gleichzeitig sein ureigener Weg in der Phänomenologie und ein großes Erbe, das er der Nachwelt hinterlässt, damit wir auf diesem Weg weitergehen.

In analoger Weise ist für Eugen Fink das wesentliche und grundlegende Thema der Phänomenologie der Ursprung der Welt. Die Öffnung der Phänomenologie geschieht also für Fink durch die Wiedergewinnung einer nicht-dogmatischen Metaphysik im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung der Welt. Der phänomenologischen Forschung *par excellence* geht es nicht um die Gewinnung einer eidetischen Erkenntnis der Erlebnisse, sondern um die genetisch-konstitutive Untersuchung dieser Erlebnisse. Die Phänomenologie kann sich – weit davon entfernt, eine Erkenntnistheorie zu sein – selbst nur verstehen im Ausgang von der phänomenologischen Reduktion. Der Prozess der Reduktion ist ein Akt fortschreitender Selbsterkenntnis des Absoluten, und das Bewusstsein des Absoluten von sich selbst kann, aber muss nicht *eo ipso* absolute Erkenntnis sein. Das Denken Eugen Finks ist sicherlich das strukturiertere und bedeutendste – eine Einschätzung, die auch Patočka in seinen Briefen zum Ausdruck bringt: Es handelt sich hier nicht nur um eine andere Theoriebildung oder eine von den anderen abweichende Herangehensweise im Hinblick auf die Phänomenologie, sondern um ein originelles metaphysisches Denken, das auf die Phänomenologie angewandt wird.

Für Ludwig Landgrebe dreht sich die Phänomenologie ganz und gar um die Frage des Verhältnisses von Welt und Mensch – eine Frage, die auch das Verbindende zwischen den drei Philosophen ausmacht. Mit dem Ziel, dieses Verhältnis vertieft zu erforschen, benennt und untersucht Landgrebe die Aporien, die im Begriff des „Dings“ liegen und die zu einer umfassenden Fremdheit der Welt für uns führen. Seine originelle Methode der Leitfäden wird dabei das Instrument sein, mit deren Hilfe das Vergessene in die Erinnerung zurückgerufen werden kann. Landgrebe bahnt auf diese Weise einen Weg, mit dessen Hilfe die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gewonnen werden und sich eine Entwicklung des Menschen ergibt, in der jeder Moment ein klares Wachsein ist. Die Bewegung der Zeit ist von besonderer Bedeutung in diesem Prozess, wo die Aufmerksamkeit für den einzelnen Augenblick die größtmögliche ist. Bei Landgrebe fällt letztlich das „Für-das-Bewusstsein-Sein“ mit dem Sein an sich ineins, und in den 70er Jahren versucht er, einen Weg zu finden, wie sich Husserls Programm im Sinne einer Ontologie der Lebenswelt interpretieren lässt, in der transzendente Reflexion und Phänomenologie zusammenfallen. In diesem Zusammenhang nennt Land-

grebe vier thematische Dimensionen, auf die sich seine Theorie einer Ontologie der Lebenswelt gründen soll: Die erste ist die genetische Phänomenologie, die zweite die Hermeneutik, die dritte die Dialektik und die vierte die Geschichte.

### ***3.1 Ludwig Landgrebe und die „Methode der Leitfäden“***

Der fundamentale Text, der die Basis bildet für das gesamte Denken Ludwig Landgrebes, ist die zwischen 1929 und 1932 verfasste Untersuchung mit dem Titel *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*. Es handelt sich dabei um eine dichte phänomenologische Ausarbeitung über den Begriff des Erlebens, die mit einer strengen und originellen Methodik durchgeführt wird, der „Methode der Leitfäden“. Diese ist in der Lage, das Verständnis unserer selbst und das Gesamte der Seele zu erhellen. In der Einleitung zu dieser Schrift („Das Problem des Erlebens als Problem unseres Selbstverständnisses. Sinn und Methode der Untersuchung“) arbeitet Landgrebe gleich zu Beginn seine Untersuchungsmethode heraus. Er stellt den Begriff des Erlebens als Schlussstein des Verständnisses des Menschen von sich selbst und auch des zentralen Begriffs der natürlichen Welt heraus und hält es dann für notwendig, mit einer Methode des „Rückgangs“ auf dem Wege über die Leitfäden vorzugehen, die zurückführen auf den ursprünglichen und fungierenden Boden des Selbstverständnisses des Menschen. Das Neue und zugleich die Schwierigkeit bei dieser Vorgehensweise besteht darin, dass der Leitfaden nichts anderes ist als eben das Feld der Untersuchung selbst: Es ist beabsichtigt, den Begriff des Erlebens zu erforschen – und es wird dann gerade dieser Begriff selbst sein, der über sich hinausführt wird, und zwar auf jenes Gebiet, aufgrund dessen wir die Frage nach dem Erlebnis stellen: nämlich das Selbstverstehen des Menschen, das dann auf phänomenologischem Wege zur Intentionalität führt.

Das methodische Vorgehen Landgrebes gestaltet sich als ein praktischer Vollzug der Phänomenologie, der sich nicht so sehr für die extrinsische Definition der Begriffe interessiert als vielmehr für die tatsächliche Relevanz, die sie für uns haben. Mittels der Methode der phänomenologischen Reduktion, also einer Einklammerung, die allmählich immer radikaler wird, gelingt es, gleichsam das pulsierende Herz der Intentionalität zu isolieren, und im Hinblick darauf stellt sich das Problem: „Es ist damit zugleich die Aufgabe gestellt, den Begriff des

Bewusstseins selbst zum Thema zu machen und danach zu fragen, welchen Sinn und welches Recht es hat, nach den einzelnen Bestimmungen unseres Seins als nach Phänomenen des Bewusstseins zu fragen. Sind diese Einheiten als Einheiten der Intentionalität, als Einheiten des intentionalen Gerichtetseins auf Gegenständliches, charakterisiert, so wird damit zugleich der Begriff der Intentionalität zum Problem.<sup>129</sup> Ein Insistieren Landgrebes auf der Effektivität der Wesensforschung begegnet auch in § 7 der Einleitung („Die Frage nach der Seinsart des Ganzen, das wir selbst sind, als Wesensfrage. Exkurs über die Methode der Wesenserfassung“), wo er darauf besteht, dass die Wesenserkenntnis eine notwendige Dimension in der Anschauung sei: „Wesenserkenntnis ist also nicht eine Erkenntnis rein aus Begriffen, und der Wesensbegriff nicht ein leerer Begriff, sondern er verweist auf die Veranschaulichung, auf seine *Bewährung* in der Anschauung.“<sup>130</sup> Bei Landgrebe nimmt die Interpretation unserer natürlichen Selbsterkenntnis am Leitfaden der Frage nach dem Erleben die Gestalt einer Ontologie des Menschen an, einer Anthropologie a priori. Um dazu zu gelangen, dass man unser Wesen als ein Ganzes auffasst, das als Seiendes verstanden wird, muss man die Vorurteile einklammern, die den Menschen als ein Seiendes unter anderen Seienden umschreiben. Zu diesem Zweck führt Landgrebe eine „Folge von Reduktionen“ durch: „Damit erfolgt der Übergang von der »psychologisch-phänomenologischen« Reduktion, die uns selbst als ein Seiendes in der Welt bestehen und uns den Begriff von der Ganzheit unser selbst als Kategorie einer Region von weltlich Seiendem gewinnen lässt, zur *transzendentalen Reduktion*.“<sup>131</sup> Mittels der transzendentalen Reduktion fasst sich der Mensch nämlich nicht mehr als Seiendes unter Seienden auf, sondern als jene Subjektivität, die in ihrem Selbstverstehen der Ursprung aller Verständnisse des Seins und der Regionen des Seienden ist. Der Diskurs über den Ursprung des Menschen, über sein Wesen, kann nicht abgekoppelt werden von demjenigen über den Ursprung der Welt. Es vollzieht sich also eine Überwindung der aprioristisch-phänomenologischen Fragestellung, und zwar durch die transzendente Zugangsweise: „Erst der auf dem Boden der mundan-ontologischen Fragestellung ausgearbeitete Begriff von dem Ganzen unser selbst kann den *Leitfaden* abgeben für die transzendente Fragestellung.“<sup>132</sup> Um diesen fundamentalen Übergang ins Werk zu setzen, bezieht sich Landgrebe erneut auf

---

<sup>129</sup> Ludwig Landgrebe, *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit* [1929–1932], Königshausen & Neumann 2010, 32–33.

<sup>130</sup> Ebd., 37.

<sup>131</sup> Ebd., 40.

<sup>132</sup> Ebd., 41.

die Notwendigkeit, die Leitfäden auf dem mundan-ontologischen Boden zu finden oder wiederzufinden. Zuerst scheint Landgrebe fortfahren zu wollen mit der Eliminierung der Naivitäten, aufgrund deren der Mensch der Meinung ist, es in seinem Leben stets mit Erlebnissen zu tun zu haben. Mittels dieser phänomenologischen Vorgehensweise wird dann eben der Begriff des „Erlebens“ herausgearbeitet werden, und zwar so, dass er deskriptiv und genetisch analysiert wird – wobei die Psychologie außerhalb der Betrachtung bleibt.

Das „Sein bei Bewusstsein“ ist für Landgrebe die Voraussetzung dafür, dass etwas erfahren werden kann. Der Modus des „Wach-Seins“ bezeichnet bei ihm nicht ein bloßes Faktum, das im Gegensatz zum Schlaf steht, sondern eher eine Modalität unseres Seins: *„Unser Wach-Sein ist also ein Sein in der Weise des »ich bin«.*<sup>133</sup> Zusammen mit unserem Hier-Sein steckt die Tatsache, dass wir in unserem Handeln auf etwas gerichtet sind, den ersten Begriff der „aktiven Intentionalität“ bei Landgrebe ab: *„Unser Wach-Sein hat ständig in sich eine aktive Intentionalität in dem Sinne, dass wir ständig in ihm tuend bei etwas dabei, von uns aus darauf gerichtet sind.“*<sup>134</sup> In dieser Hinsicht nimmt Landgrebes Darstellung in vielem den frühen Husserl wieder auf, der die Intentionalität des ersten Typs, das heißt die aktive, eben als ein Gerichtet-Sein-auf beschrieben hatte. In der Folge wird Husserl dann diese Art von Intentionalität unterscheiden von einer passiven und sich dadurch von der Theorie Brentanos entfernen, der das gesamte Bewusstsein als intentional ansieht, weil es immer Bewusstsein von etwas ist, ein Bewusstsein, das ein Bezugsobjekt in sich enthält. Das Gegenwärtig-Sein im Handeln wird charakterisiert als ein Gerichtet-Sein-auf-etwas, mag dieses „etwas“ nun das primäre oder ein sekundäres Thema sein. Folglich wird es zwei intentionale Modi geben: einen aktuellen und einen potenziellen, der nichts anderes ist als die Nichtaktualität von etwas, das *noch nicht* Gegenstand unserer Aufmerksamkeit ist. Alle Bestimmungen unserer selbst sind Möglichkeiten unseres Seins, das als ein „Seinkönnen“ charakterisiert ist: Dieser Möglichkeitscharakter bringt die „Wirklichkeit dieser Bestimmungen“ hervor. In der phänomenologischen Architektur Landgrebes tritt also die bedeutende Rolle des „Zu-Etwas“ zutage, und zwar als Charakteristikum der Struktur unseres „Bewusst-Seins“ als „Sein-Können“. Die Haltung des Subjekts gegenüber den eigenen Charakteristika muss sich also ausprägen als Möglichkeit im Sinne der Hinneigung-zu-etwas: Es besitzt sie nicht, es setzt sich lediglich zu ihnen in Relation. Das Erlebnis im existenzialen Sinne kann sich nicht auf eine Habitualität

---

<sup>133</sup> Ebd., 51.

<sup>134</sup> Ebd., 56.

gründen. Erst wenn auf diese Weise die *Konkretheit des Handelns* und dessen innere Struktur verstanden wird, die aus dem Subjekt ein handelndes Ich macht – bzw. die Haltung und die Entscheidung des Subjekts selbst im Hinblick auf sein Sein –, kann man die Frage nach dem Träger dieses Handelns bzw. dieser Entscheidung stellen, das heißt die Frage nach dem eigenen „Selbst“. In diesem gegliederten Gefüge trifft Landgrebe auf eine Schwierigkeit, nämlich die, wie darin die Stimmungen einzuordnen sind: Anders als das Handeln widerfahren sie nämlich dem Subjekt, aber sie sind keine bloßen Prädispositionen einer Bestimmung dieses Subjekts, sondern vielmehr Möglichkeiten seines Seins, ein Modus des Sich-Verhaltens zu etwas. In seinem methodischen Vorgehen betont Landgrebe – wie es auch in der Wahl der Titel für die einzelnen Abschnitte deutlich zum Ausdruck kommt (beispielsweise für § 25: „Die Frage nach dem Charakter des Zusammenhangs der Stimmungen. a) Vordeutung auf die durch diese Frage geforderte Wendung der Untersuchung“<sup>135</sup>) –, dass die Phänomenologie mithilfe der Methode der Leitfäden auf eine Weise voranschreitet, die alles andere als flüchtig und selbstverständlich ist.

Die phänomenologische Forschung, wie sie Landgrebe vorschlägt, geht so vor, dass sie ein bestimmtes Thema isoliert und es dann theoretisch analysiert, und zwar zuerst in seinem eigenen Wesen und dann in seinem Verhältnis zum Ganzen. Dieses Verhältnis wiederum verweist auf eine allgemeinere Ebene, auf der die Forschung selbst eine neue Richtung bekommt – so wie das beispielsweise beim Thema der Stimmungen der Fall ist. Es handelt sich dabei um einen Prozess, der auch Phasen des Stillstands kennt oder auch eine Art von „Flashbacks“ zurück zu etwas, das schon behandelt worden ist und zu dem dann weitere Puzzlestücke hinzugefügt werden, die den Weg und das Ganze durchaus verändern können, die aber dann dazu beitragen, ein Bild zu formen, das unserem Sein oder unserer Weise zu handeln immer näher kommt. Der Begriff der Welt, der sich aus den Überlegungen ergibt, die Landgrebe in diesem Text darlegt, ist ein interpretatives Produkt unseres natürlichen Selbstverständnisses (unseres „In-der-Welt-Seins“). Der Autor setzt sich also das Ziel, den Begriff der natürlichen Welt zu behandeln, der den phänomenologischen Projekten unserer drei Autoren gemeinsam ist. Im dritten Kapitel des ersten Abschnitts mit dem Titel „Der Zusammenhang der Stimmungen und die Horizontstruktur der Welt“ vertieft Landgrebe seine Analyse und konzentriert sich dabei auf das Merkmal der Stimmungen, dass sie sich der Rationalität entziehen, und damit auf ihre „Befremdlichkeit“, die uns aber doch unmittelbar und immer schon vertraut ist. Landgrebe

---

<sup>135</sup> Ebd., 85.

stellt nun gerade die Frage, woher diese Vertrautheit stammt, die durch den Ausdruck „Assoziation“ angezeigt wird, einen Ausdruck, den er unter die existenziale Kategorie des „Erinnerns-an“ fasst. In § 29 („Der Zusammenhang der Stimmungen als assoziativer Zusammenhang des »Erinnerns-an«“) fragt Landgrebe nach den Modi der Erinnerung, die im Bewusstsein aufsteigen eben aufgrund der Verflechtung zwischen den Stimmungen und dem Gerichtetsein auf etwas. Genauer gesagt will er die Struktur des „Erinnerns von etwas“, das uns widerfährt, erforschen, und zwar als eine Art von Bestimmung unseres eigenen Seins: „Es hängt nicht einfach uns selbst, wie wir jeweils in unserem Sein bestimmt sind, noch in Gestalt dieses Erinnertwerdens eine Eigenschaft an, sondern *das Erinnertwerden ist eine existenziale Bestimmung unser selbst, zu der wir uns immer irgendwie verhalten.*“<sup>136</sup> Schon aus dieser Aussage ergibt sich deutlich, in welchem Sinne das „Erinnern-an“ eine Stimmung mit sich bringt: „*Immer ist also das »Erinnern-an ...« der Assoziation ein gestimmtes Erinnern*, es führt mit sich eine Stimmung, zu der wir in eins mit unserem Verhalten zu der Erinnerung uns verhalten.“<sup>137</sup> Die Klippe, die beim Thema der Erinnerungen zu umschiffen ist, ist die Tatsache, dass es unmöglich ist, genau zu bestimmen, woher eine bestimmte Erinnerung plötzlich aufgestiegen ist, insofern – analog zu dem, was bei den Stimmungen geschieht – die Kette der unerwarteten Verknüpfungen nicht ins Bewusstsein tritt. In diesem Sinne soll die Frage nach der Vertrautheit der befremdlichen Stimmungen, die uns überfallen, zu einer Antwort führen, die einen Blick auf den Charakter der Beziehungen und der Stimmungen überhaupt ermöglicht und so deren „Farben“ wiederherstellt. Den Ausgangspunkt eines solchen Prozesses findet Landgrebe in den „Brücken“, die das Sich-Vergegenwärtigen der Erinnerung, die ins Bewusstsein zurückkehrt, möglich machen; denn in der Vergangenheit hat man sich ja bereits in einer ähnlichen Situation ebenso gestimmt befunden. Die „Ähnlichkeit der Situation“ in der Erinnerung ermöglicht die „assoziative Weckung“, eine Weise des Zusammenhangs zwischen Stimmungen. Am Ende von § 29 stellt Landgrebe eine Reihe von Fragen, die die bisher durchgeführte Analyse betreffen, und fragt dabei auch, ob mit den bisher angestellten Überlegungen tatsächlich das fundamentale Charakteristikum des Zusammenhangs der Stimmungen gefunden sei. Die auf diese Frage folgende Vertiefung richtet sich nun auf den Begriff, der in der Analyse zuletzt neu aufgetaucht ist: auf den Begriff der Ähnlichkeit. Haben die Assoziationen allesamt den Charakter der Ähnlichkeit? „Und ferner, ist wirklich alle Assoziation Assoziation der Ähnlichkeit, sei es der Ähnlichkeit von Stimmungen oder von Situationen in

---

<sup>136</sup> Ebd., 96–97.

<sup>137</sup> Ebd., 98.

ihrem gegenständlichen Gehalt, wie das doch nach unseren Ausführungen so scheint?<sup>138</sup> Ein Beispiel, das dieser Theorie zu widersprechen scheint, kommt aus der Psychologie: die assoziative Erinnerung an die Reihe des Alphabets, in der nach dem A das B kommt und bei der die Silben eine Brücke bilden, die nicht den Charakter der Ähnlichkeit hat. Landgrebe fragt also: „Was ist überhaupt der Grundcharakter des assoziativen »Erinnerns-an ...«?<sup>139</sup> Das, was in diesem vielgestaltigen und unzugänglichen Universum bleibt, ist die „Einheit unserer Umwelt“: „Die Vertrautheit einer uns befremdlich überfallenden Stimmung verweist daher auf die *Einheit unserer Umwelt*, in der wir uns befinden und schon immer befunden haben, und auf die in ihr bestehenden Beziehungen des »Erinnerns-an ...«<sup>140</sup> Am Ende von § 31 („Das Sein unser selbst als In-der-Welt-Sein und die Notwendigkeit der Voraussetzung der Einheit der Welt“) gelangt Landgrebe dahin, eine Wesensnotwendigkeit namhaft zu machen, welche die Struktur unseres eigenen Seins haben muss: „*In Wesensnotwendigkeit sehen wir ein, dass das Sein unser selbst diese Struktur haben muss, dergemäß es ein einheitliches ist*, so dass sich alle Erfahrungen unser selbst *nach einer festen Typik* zur Einheit einer Erfahrung, zur Einheit eines Bewusstseins zusammenfügen müssen.“<sup>141</sup> So beginnt in seinem Gedankengang der fungierende und bedeutungstragende Boden der *einen* Welt deutlicher zum Vorschein zu kommen: „*Alles Seiende, bei dem wir je dabei sein können, ist Seiendes innerhalb des Horizontes der einen, einheitlichen Welt.*“<sup>142</sup> Unser eigenes Sein ist nämlich nur denkbar innerhalb dieser sich durchhaltenden Horizontstruktur. An diesem Punkt stellt Landgrebe die Frage nach dieser Einheit, er will deren apriorische Struktur freilegen, die nicht zusammenfällt mit der Einheit des Ichbewusstseins. Die Untersuchung dieser Frage beginnt mit § 32 seiner Schrift, dessen Titel („Der Sinn der Problematik des »natürlichen Weltbegriffs« und die Aufgabe seiner Auslegung“) viele Analogien aufweist mit den Gedanken, die Patočka entwickelt eben in Richtung einer Öffnung der Phänomenologie. In den folgenden vier Paragraphen des dritten Kapitels ist es dann eine Untersuchung auf zwei Ebenen, die Landgrebe in Angriff nimmt: Auf der ersten geht es darum, ein Verständnis der fundamentalen Struktur der Welt auszuarbeiten, und auf der zweiten darum, die Modi unseres Seins zu beschreiben, insofern es In-der-Welt-Sein ist. Die Prämisse der Untersuchung besteht in der Feststellung, dass

---

<sup>138</sup> Ebd., 100.

<sup>139</sup> Ebd.

<sup>140</sup> Ebd., 102.

<sup>141</sup> Ebd., 107.

<sup>142</sup> Ebd.

das grenzenlose Fortschreiten der Erfahrung nicht im Widerspruch steht zu der Tatsache, dass jedes Subjekt in die Grenzen seiner Umwelt eingeschlossen ist, sondern dass es für dieses Subjekt eine Möglichkeit darstellt. In jeder Erfahrung dessen, was geschehen kann, bleibt immer etwas Fremdes und Unverständliches. Und eben diese Tatsache ist es, welche die Offenheit des Horizontes ermöglicht, wie Landgrebe in einer langen und wichtigen Passage darlegt, die hier in voller Länge wiedergegeben zu werden verdient: „Wenn wir sagen, zum Begriff der Welt gehöre die Offenheit des Horizontes, so haben wir damit also keineswegs ein abstraktes Idealsubjekt angesetzt, sondern wir behaupten damit nur: Wie immer überhaupt das Sein des Menschen in seiner Umwelt umgrenzt sein mag, wie immer die Horizonte des ihm Zugänglichen und Verständlichen eingeengt sein mögen, durch historische und welche Bedingungen immer, immer gehört zur Ständigkeit des Bewusstseins seiner selbst, die vorausgesetzt sein muss, wenn wir überhaupt von ihm als einem in einer Welt seienden sollen sprechen können, diese Offenheit des Horizontes, die nichts anderes besagt, als dass alles und jedes, das ihm innerhalb seiner Grenzen Zugängliche und das außerhalb ihrer Bleibende, ihm Unverständliche und Fremde, ihn vielleicht in dieser Fremdheit Bedrängende und ihm Unheimliche, die ganz »fremde Welt«, zur Einheit seiner Erfahrung muss zusammengehen können, dass es ihm nicht anders gegeben werden kann als in der Weise der Ausfüllung eines bisherigen Leerhorizontes, zwar sofern es sich um ganz Fremdes handelt, nicht in der Weise der Bestätigung seiner Erwartungen hinsichtlich des bestimmten Stiles des Fortgangs seiner Erfahrung, sondern in der Weise ihrer Enttäuschung, der Enttäuschung eben durch die Befremdlichkeit des Neuen und Unverständlichen, das da gegeben wird.“<sup>143</sup> Der Begriff der natürlichen Welt, wie ihn Landgrebe umschreibt, enthält beide Aspekte: einerseits die faktischen Grenzen des Horizonts und andererseits die Offenheit des Horizonts selbst. Die Welt wird dabei verstanden als der Horizont alles Erfahrbaren. In § 34 („Abweisung der erkenntnistheoretischen Missdeutungen des natürlichen Weltbegriffs. Die natürliche Selbstauffassung vom Sein unser selbst »in« der Welt und der Weg ihrer weiteren Auslegung“) präzisiert Landgrebe – in der Absicht, die Missverständnisse zu beseitigen, mit welchen die kantische Erkenntnistheorie den Begriff der natürlichen Welt belastet hat –, dass die Untersuchung nicht lediglich die Beschreibung des Begriffs der Welt zum Gegenstand habe, sondern auch die Frage nach dem „an sich“ der Welt stelle, die hier zur philosophischen Frage wird. Landgrebe weist auf den sozusagen ontologischen Modus unseres In-der-Welt-Seins hin: „Den Sinn unseres Seins in der Welt verstehen, heißt also nicht anderes, als diese Strukturen selbst als die Strukturen

---

<sup>143</sup> Ebd., 113.

unseres In-der-Welt-Seins verstehen, sie ausdrücklich auf den nunmehr sichtbar gewordenen Boden der Welt zurückbeziehen. Alle die Fragen nach dem Tun und seinem Zusammenhang mit dem Gestimmtsein sowie nach dem Zusammenhang der Stimmungen betreffen Strukturen der Welt und des In-der-Welt-Seins. Erst wenn sie als solche in Angriff genommen sind, werden wir auch verstehen können, was es besagt, dass wir in der Welt sind nicht in der Weise eines dinglich Seienden, dass wir nicht durch Bedingungen der Kausalität, sondern der Motivation bestimmt sind.“<sup>144</sup> Die vorläufigen Begriffe, die ans Licht gekommen und von Landgrebe untersucht worden sind, beispielsweise der des Handelns, der des Gestimmt-Seins als existenzialer Möglichkeit usw., ergeben sich also aus Prämissen, bei denen nachfolgende Klärungen auf tiefergehende Probleme verweisen. Im Verlauf der durchgeführten Analyse zeigt sich, inwiefern die Methode der Leitfäden die Struktur und den Angelpunkt, das Ganze und den Teil von Landgrebes Denken ausmacht. An diesem Punkt geht der Autor also dazu über, die Vor-Begriffe (positiv verstanden) auf die Struktur des In-der-Welt-Seins anzuwenden, wie der Titel von § 35 („Übergang zur Auslegung des Tuns als einer Struktur des In-der-Welt-Seins. Statische und genetische Auslegung“) anzeigt. Diese Analyse soll zu einem Verständnis des Verhältnisses zwischen In-der-Welt-Sein und assoziativer Weckung führen. Das Werden, nach dem hier gefragt wird, ist dasjenige unserer Erfahrung im doppelten Sinne: als Werden unserer Erfahrungen und als Werden dessen, was in ihnen erfahren wird. An erster Stelle wird der Horizont unserer Welt eröffnet durch die Weise, wie wir gestimmt sind. Wie wir gesehen haben, nehmen die Stimmungen eine wichtige Position in der phänomenologischen Architektur Landgrebes ein, der das Kapitel und damit auch den ersten Teil der Schrift mit der „These von der Ständigkeit unseres Gestimmtseins“ schließt: „In diesem Sinne ist die *These von der Ständigkeit unseres Gestimmtseins* erwiesen. Sie ist erwiesen durch die Einsicht, dass wesensnotwendig, wann und wie immer wir uns in unserer Welt finden, dieses Uns-Finden als ein solches in unserem tuenden Dabeisein bei Seiendem nur möglich ist auf dem Grunde der Offenheit des Horizontes unseres Tuns, einer Offenheit, die primär durch eine Weise des Gestimmtseins ausgemacht ist, eine bestimmte Weise des vertrauten »Erinnerns-an ...«, das unserem Tun seine Direktion gibt.“<sup>145</sup>

Der zweite Teil der Studie („Die Auslegung unseres Selbstverständnisses als Problem der Intentionalität“) ist dadurch geprägt, dass er die Vorgehensweise der genetischen Phänomeno-

---

<sup>144</sup> Ebd., 116–117.

<sup>145</sup> Ebd., 124.

logie an das Thema des Erlebens heranträgt.<sup>146</sup> Die Analyse, die Landgrebe vorantreibt, ist mit dem Begriff der „assoziativen Weckung“ an einem bedeutenden Wendepunkt angelangt. Dieser Begriff zeigt nämlich eine Struktur der Horizontkonstruktion an. Die Erörterung des Problems der Stimmungen hat offenbart, dass dieses Problem mit dem Problem der Horizontkonstruktion selbst zusammenfällt. Nun bleiben also noch diejenigen Strukturen zu untersuchen, welche die Welt zu einem Horizont machen, die „Erwartungen“: „Diese »Erwartungen« sind nichts anderes als die *Struktur des Offenstehens selbst*; sie sind geweckt durch das *assoziative »Erinnern-an ...«* und dieses ist daher *primär eine assoziative Weckung von Erwartungen*.“<sup>147</sup> Landgrebe gibt an diesem Punkt seine erste bedeutsame Definition von „Welt“, die im Übrigen auch von Fink und Patočka geteilt wird:<sup>148</sup> „Welt ist der Horizont, innerhalb dessen wir uns in unserem Tun bewegen: Das besagt daher, sie ist überhaupt nur Welt für uns, weil sie Bezug hat auf das, was wir sein können und sein werden.“<sup>149</sup> Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Sein bei einem Seienden und den Erwartungen, die wir mit diesem verbinden, und die „stimmungsmäßige Eröffnung“ ist die unabdingbare Voraussetzung für das „Dabeisein“. Auch das Sich-Erinnern ist, insofern es unser Handeln ist, nur möglich als das Sich-Realisieren einer Erwartung: Die „Erinnerungszeichen“ veranlassen uns zum Handeln. In diesem Sinne ist das Sich-der-Vergangenheit-Zuwenden lediglich ein Sonderfall des Handelns. Landgrebe bestimmt den Begriff der Intentionalität folgendermaßen: „Dieses aktive Von-uns-aus-Dabeisein war zugleich der erste Begriff der Intentionalität.“<sup>150</sup>

Die Strukturen der Horizontkonstruktion sind Modi unseres Bewusst-Seins – oder auch mögliche Richtungen unseres Sich-Wendens, die im Hintergrund verborgen bleiben und als *Tendenzen* unser Handeln leiten können. Im phänomenologischen Horizont Landgrebes finden

---

<sup>146</sup> Darauf wird auch im Nachwort von Karel Novotný und Hans Rainer Sepp hingewiesen: „Die Analyse ist in zwei Hauptabschnitte unterteilt: Im ersten Abschnitt (§§ 12–37) soll ein statisch-phänomenologisches Vorgehen die Einzelstrukturen auf ein Ganzes beziehen, dessen Struktur das In-der-Welt-sein ausmacht, wie Landgrebe unter Entlehnung des Heideggerschen Begriffs formuliert; der zweite Abschnitt will in einer genetisch-phänomenologischen Vertiefung des Begriffs des Ganzen den Ursprung der einzelnen Strukturen aus diesem Ganzen nachweisen“ (ebd., 211).

<sup>147</sup> Ebd., 132.

<sup>148</sup> Der Begriff der Welt bildet das Fundament der *neuen Phänomenologie*, wie sie von Landgrebe, Fink und Patočka entwickelt wird, und stellt die phänomenologische Offenheit im wahren Sinne des Wortes dar.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> Ebd., 134.

sich Passivität und Aktivität also geeint als verschiedene Nuancen des Bewusst-Seins. In diesem Sinne hat das Bewusstsein eine zweifache Dimension: Auf der einen Seite ist es das, was wir sind, wenn wir handeln, auf der anderen Seite ist es Horizontbewusstsein. In einer Passage expliziert Landgrebe, was er unter der ursprünglichen Struktur der Intentionalität versteht: „Mit dieser Struktur ist also dasjenige bezeichnet, *was der Rede von der Intentionalität unseres Bewusstseins erst eigentlich ihren Sinn gibt*, nämlich dass sie ein erwartendes Sich-offenhalten, ein Sich-entgegen-Strecken den Horizonten unserer Welt ist. Dies ist die *ursprüngliche Struktur der Intentionalität*, des Intendieren in ihr selbst, das, was sie also zur Intentionalität macht. Das »Gerichtetsein-auf...«, die »Akte« des tuenden Dabeiseins sind erst sozusagen ihr Endprodukt, das Fertige, dessen Werden sie selbst ist.“<sup>151</sup> Innerhalb des Bewusstseins verweisen Aktivität und Passivität ständig aufeinander: Die beiden Zustände sind nicht einander entgegengesetzt, sondern stehen in einer dialektischen Verbindung miteinander, die allein ihre Einheit ermöglicht. Die Eröffnung des Horizonts ist eine passive Selbstkonstruktion. Die Passivität zeigt nicht nur die einfach und nicht weiter analysierte Tatsache des Offenbleibens des Horizonts an, sondern ist auch das interne Konzept der Strukturen, welche die Offenheit des Horizonts konstituieren. So schreibt Landgrebe: „Nur auf Grund eines solchen Behaltens, eines Behaltens alles Erfahrenen als typischer Vorzeichnung für künftige Erfahrungen, ist überhaupt assoziative Weckung als Öffnung des Horizontes für den weiteren Fortgang unserer Erfahrungen, unseres tuenden Dabeiseins möglich.“<sup>152</sup> Die „typische Vorzeichnung für weitere Erfahrungen“ ist die Fähigkeit der reinen Passivität, die den Horizont des Handelns bildet, und auf dieser Basis gründet die Einheit des Selbstbewusstseins als Einheit der Erfahrung und dessen, was in ihr erfahren wird. Durch die aktive und passive Genesis konstituiert sich die Einheit der Intentionalität: „*Die Intentionalität als Einheit von Aktivität und Passivität verstehen, heißt, sie verstehen als diese Einheit von aktiver und passiver Genesis*, heißt verstehen, wie nur auf Grund der passiven Horizont bildenden Genesis die zunächst zutage liegende Genesis unserer Welt, und das heißt unserer Erfahrung, in dem doppelten Sinne möglich ist.“<sup>153</sup> Aber an diesem Punkt stellt Landgrebe eine entscheidende Frage: „Inwiefern ist aber die Passivität als horizontbildende selbst eine Genesis?“<sup>154</sup> In diesem Zusammenhang ist der Begriff des „Behaltens“ erhellend; denn dieses ist nur dann fassbar, wenn

---

<sup>151</sup> Ebd., 138.

<sup>152</sup> Ebd., 143.

<sup>153</sup> Ebd., 144.

<sup>154</sup> Ebd.

es sich als Genesis darstellt, unabhängig davon, ob diese aktiv ist, ob sie als ein Werden geschieht. Auch das Behalten selbst ist eine Beschreibung der zugänglichen und nicht bloß verschlossenen Struktur. Ein Beispiel dafür stellt das Binom Wachen/Schlaf dar. In welchem Sinne, fragt Landgrebe, sind wir in der Welt, wenn wir schlafen? Wir sind in der Welt in dem Modus, in dem wir in jedem beliebigen Augenblick erwachen oder geweckt werden können – und umgekehrt können wir noch im Zustand des Wachseins verstehen, was der Schlaf ist: „Selbstverständlich können wir, was Schlafen ist, nur im Wachsein auslegen, weil im Schlaf ein Auslegen als unser Tun nicht möglich ist.“<sup>155</sup> Der Philosoph zieht dann eine Parallele zwischen dem Träumen und der reinen Passivität des assoziative „Erinnerns-an“, die Träume sind „unsere“ so wie etwas Erinnertes. Es besteht eine notwendige Verbindung zwischen dem Geträumten als Bedingung der Erfahrbarkeit und der freien Fantasie. Das Subjekt als ein Seiendes kann nämlich nichts anderes sein als ein in der Welt Seiendes: „Darin liegt, dass *auch das Geträumte an die Bedingungen der Erfahrbarkeit gebunden* ist, ebenso wie die noch so freie Phantasie. Es ist daran gebunden in der Weise, dass wir als Seiende nicht anders sein können als in einer Welt seiend.“<sup>156</sup> Negativ formuliert, ergibt sich die folgende Feststellung: „Aber was prinzipiell nicht erfahrbar ist, kann auch nicht geträumt werden, ebenso wenig wie es anschaulich phantasiert werden kann.“<sup>157</sup> Die Möglichkeit des Traums zeigt an, dass im Schläfe der Horizont der Welt geschlossen ist, aber ihre Affektivität doch nicht verloren gegangen ist: „Die Möglichkeit des Träumens deutet darauf, was es heißt, dass im Schlafen die Horizonte unserer Welt zwar geschlossen sind, aber doch ihre Affektivität nicht verloren gegangen ist, darauf, *wie eine Affizierbarkeit bei geschlossenen Horizonten überhaupt verstanden werden kann*.“<sup>158</sup> In seiner Analyse mehr in die Tiefe gehend, formuliert Landgrebe die These, es müsse ein dem Zustand des Schlafens eigenes Wissen geben: „Es muss also ein »Wissen« um unser Schlafen geben, damit überhaupt dieses »wieder« möglich ist, damit es möglich ist, das Schlafen überhaupt als eine Unterbrechung und damit eben *als* Schlafen zu verstehen.“<sup>159</sup> Das Schlafen ist also ein passives Warten: „Insofern ist Schlafen ein Affizierbarbleiben, es ist Kontinuität des passiven Erwartens, der »jederzeitigen« Bereitschaft, sich

---

<sup>155</sup> Ebd., 146.

<sup>156</sup> Ebd., 153.

<sup>157</sup> Ebd.

<sup>158</sup> Ebd., 155.

<sup>159</sup> Ebd., 158.

wieder in die sich öffnenden Horizonte hineinzurichten.“<sup>160</sup> Im Denken Landgrebes ist es also möglich, von einer passiven Genesis zu sprechen: „Es ist also *erwiesen, dass die Passivität selber eine Genesis ist*, dass die Rede von einer passiven Genesis, auf deren Grund die aktive, das Weiterschreiten unserer Erfahrung im tuenden Dabeisein geschieht, ihr Recht hat.“<sup>161</sup> Auch bei der Analyse des Zustands des Schlafes und des Traumes und seines Verhältnisses zum Zustand des Wachseins und zu den darauf bezogenen Erinnerungen wird sichtbar, wie die (für Landgrebe) eigentümliche Methode der Leitfäden als Hilfe fungiert beim auflösenden Verstehen begrifflicher Gegensätze oder Aporien, die auf den ersten Blick unlösbar erscheinen: so beispielsweise beim Aufweis – mithilfe eines gedanklichen Weges, den wir als hermeneutisch bezeichnen könnten – der inneren Genesis der Passivität, die sich zeigt, wenn sie mit der Aktivität der Erfahrung kontrastiert wird. Die Zeit besteht darin, den Übergang vom Schlafen zum Wachsein zu regulieren, und unser Leben selbst erhält seinen Rhythmus durch diesen Übergang: „Die Zeit, die im Schlafen vergeht, ist *unsere* Zeit, und das Schlafen ist unser Zustand, eine Möglichkeit unseres Seins, weil die passive Genesis, die Kontinuität der puren Passivität, die durch das Schlafen hindurchgeht, in sich selber ein »Wissen« um unsere Zeit ist, um diese Zeit, die durch den regelmäßigen Wechsel von Schlafen und Wachen »eingeteilt« ist. Das heißt, unser Leben ist selbst durch diesen Wechsel eingeteilt.“<sup>162</sup> Die Frage, die Landgrebe im zweiten Kapitel des genetisch-phänomenologischen Teils des Buches („Das Ganze des Lebenszusammenhangs und die Produkte seines Werdens“) beantworten möchte, betrifft den „Ursprungsort“ der „Diskrepanz“ zwischen der psycho-phänomenologischen Beschreibung der Erlebnisse (wie Husserl sie gibt) und der Suche nach dem ganzen Menschen und der Zugehörigkeit der Erlebnisse zum Subjekt. Ein weiteres Mal zeigen sich notwendige oder, um es so zu sagen, konstitutive begriffliche Spannungen, nämlich an der Stelle, wo nach unserem Sein als *In-der-Welt-Sein* gefragt wird: „Andererseits ist von diesem Geschehen der passiven Genesis als dem all dies ermöglichenden selbst ein Begriff zu gewinnen; es ist zu zeigen, was diese passive Wandlung der Horizonte eigentlich ist im Unterschied von der aktiven Genesis, von der Wandlung der Horizonte in unserem Tun und auf Grund seiner, und inwiefern in der passiven Genesis der Boden für ein Verstehen unseres Seins im Ganzen als eines In-der-Welt-Seins und seiner einzelnen Momente gegeben ist.“<sup>163</sup> Alles, was uns in der

---

<sup>160</sup> Ebd.

<sup>161</sup> Ebd., 160.

<sup>162</sup> Ebd., 161.

<sup>163</sup> Ebd., 166.

Welt gegeben ist, muss einen Sinn haben – und sei es nur im Modus der Unverständlichkeit –, um uns gegeben werden zu können. Das Herz der Phänomenologie Landgrebes liegt eben im universalen Sinn des Seins: „*Sinn* in dieser universalen Bedeutung ist *nicht trennbar von Sein*. Es kann kein Seiendes für uns geben, das schlechthin sinnlos wäre, da diese Bedeutung von Sinn nichts anderes in sich schließt als den Inbegriff der Strukturen, die überhaupt Seiendes für uns <als> solches sein lassen, Erfahrbares überhaupt, Explikables, solches, das uns in unserer Welt begegnen kann.“<sup>164</sup> Das Problem der Wahrheit reduziert sich nach Landgrebe auf dasjenige des Verhältnisses zwischen (verschiedenen) Sinnesleistungen innerhalb unseres „aktiven Erfahrens“<sup>165</sup>: beispielsweise die Welt als ganze oder das Subjekt als erfahrendes. Das, was ein „Erfahrungsbesitz“ ist, wird zu einem „Urteilsbesitz“; und hier erläutert Landgrebe auch genauer, was er unter „Besitz“ versteht, nämlich einfach den Besitz der Horizonte, die neue Erfahrungen möglich machen. Unsere Welt ist nicht solipsistisch, sondern eine Welt, die wir mit anderen teilen und in der wir zusammen mit ihnen leben: „Unsere Welt, in der wir uns finden, ist nicht die unser selbst als isolierter Subjekte, gleichsam als *solus ipse*; sondern es ist die Welt, die wir mit den Anderen »teilen«, in der wir gemeinsam mit ihnen »leben«.“<sup>166</sup> Die vorgefertigte Welt, in der wir aufgewachsen sind und die Verständlichkeit und Unverständlichkeit in sich enthält, hat ihre Grenzen, aber unsere eigene ontologische Konstante des *In-der-Welt-Seins* besteht gerade darin, dass wir in unserem Handeln immer auf das Sein gerichtet sind: „Wann immer wir uns besinnen, immer finden wir uns in unserem Tun dabei bei Bestimmtem. Es ist bestimmt als Seiendes dieses und dieses Sinnes, und durch die Festigkeit des Sinnes ist unser Tun selbst bestimmt, eben als Dabeisein-bei..., Gerichtetsein-auf... so und so ausgelegtes Seiendes. In unserem unmittelbaren Tun sind wir auf das Seiende selbst gerichtet, das einfach für uns als das und das vorgegeben dasteht.“<sup>167</sup> Landgrebe vollzieht in seiner Untersuchung eine Reduktion „rein auf das »Vermeinte als solches«“: „Es ist also eine *Reduktion rein auf das »Vermeinte als solches«*, eine Reduktion, die *noch nicht die transzendente*, sondern sozusagen eine *psychologisch-phänomenologische* ist.“<sup>168</sup> Daher kann Landgrebe, an Husserls Gedankengang in den *Ideen* anknüpfend, im Hinblick auf die durchgeführte Analyse sagen: „Vielmehr betreffen unsere Analysen die *gemeinsame Grund-*

---

<sup>164</sup> Ebd., 167.

<sup>165</sup> Ebd., 168.

<sup>166</sup> Ebd., 170.

<sup>167</sup> Ebd., 172–173.

<sup>168</sup> Ebd., 176.

*struktur alles intentionalen Verhaltens* (nämlich das Tun und das, was das Tun zu dem von uns vollzogenen macht), auf Grund deren jene Scheidungen, die sich zunächst als schon gegebene der statischen Analyse darbieten, an sich erst möglich werden.<sup>169</sup> Und ein Stück weiter fährt er fort: „Dieser Zusammenhang der Werdens soll der der passiven Genesis der Intentionalität sein.“<sup>170</sup> Der eigene Charakter des Seienden ist nicht identisch mit dem Wesen und der Modalität des Eintritts dieses Charakters in unser Handeln, deshalb ist der Gesamtzusammenhang des Werdens so wichtig.

Man muss sich immer vor Augen halten, dass ein bestimmtes Erlebnis, ebenso wie eine bestimmte Handlung, nur ein Element unter anderen ist und dass das, was gesucht werden soll, die „Zusammenhangscharaktere der Lebensbedeutung“ sind: „Wollen wir also das Wesen des Unterschiedes von Sinn, wie er dem Seienden in sich zukommt, und „Lebensbedeutung“, die dem Tun dieses Sinnes zukommt, erfassen, so dürfen wir diese *Zusammenhangscharaktere der Lebensbedeutung* nicht so nehmen, wie sie sich uns zunächst als Produkte einer reflektiven Sinnbildung geben, sondern wir müssen sie nehmen *als Index* für jenes Werden, auf Grund dessen das Tun als unseres, als von uns vollzogenes überhaupt erst verstehbar ist; wir müssen sie nehmen *als Leitfaden zum Vordringen in jene Dimension, die diese »Unsrigkeit« des Tuns erst ermöglicht.*“<sup>171</sup> In § 57 („Relativität jeder Sinnbildung als einer Leistung im Miteinandersein – Absolutheit des Werdens des je eigenen Lebenszusammenhangs“) setzt sich Landgrebe mit der Frage der Relativität jeglicher Sinnbildung auseinander: „Diese *Relativität einer jeden auf Zusammenhangscharaktere gerichteten Sinnbildung* ist *unaufheblich*, weil unser Tun als In-der-Welt-Sein nur in den Richtungen erfolgen kann, die in der affektiven Horizontvorzeichnung gegeben sind.“<sup>172</sup> Dass der Zusammenhangscharakter nicht als Produkt der Sinnbildung, sondern als ein „Index“ verstanden wird, der dazu dient, das Geschehene zu verstehen, ermöglicht es, ihn als Verweisung auf den abgeschlossenen Lebenszusammenhang des Einzelnen anzusehen. Der universale Begriff des Werdens, der sich im Denken Landgrebes zeigt, ist ein Charakteristikum, das sich auch in der Philosophie Finks und Patočkas findet. Der Gesamtzusammenhang des Werdens ist universal in dem Sinne, dass jedes Individuum ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist. Abgelehnt wird also eine Deutung

---

<sup>169</sup> Ebd., 177.

<sup>170</sup> Ebd., 178.

<sup>171</sup> Ebd., 184.

<sup>172</sup> Ebd., 185–186.

des Werdens, die wir als „statisch-reflexiv“ bezeichnen könnten: „Anders wäre Einheit unserer Erfahrung als Einheit einer *fortschreitenden* Erfahrung, wäre unser Lebensverlauf als eine Entwicklung in irgendeinem Sinne nicht möglich. Das heißt: Wäre die Zusammenhangsbeziehung jedes einzelnen Momentes unseres Tuns von unserer jeweiligen reflektiven Sinnbildung abhängig, würde sie darin erschöpfend ausgedrückt sein, dann wäre gar kein Fortschreiten der Erfahrung möglich, sondern nur ein ständiges Kreisen um denselben Punkt.“<sup>173</sup> Der Gesamtzusammenhang des ursprünglichen Werdens der Erfahrung ist ein „Faktum des Seins unser selbst“: „Er ist der Inbegriff *unserer* Möglichkeiten, der Möglichkeiten unseres Tuns als eines Entscheidens, und damit dasjenige, was das Tun jeweils unser eigenes sein lässt, Entscheiden für unsere je eigenen Möglichkeiten, die wir mit keinem Anderen teilen.“<sup>174</sup> Die schwierige Aufgabe, die sich Landgrebe gestellt hat, wird noch einmal in § 59 („Die statischen Voraussetzungen im Vorbegriff der Assoziation und der ursprüngliche Begriff der assoziativen Horizontbildung“) ausdrücklich formuliert: „Es war die Aufgabe gestellt, die Weisen der jeweiligen Öffnung der Horizonte, die bestimmten in ihnen vorgezeichneten Affektionen als Produkte der Öffnung der Horizonte im Ganzen, so wie sie durch die passive Genesis bedingt ist, zu verstehen.“<sup>175</sup> Landgrebe erläutert dann genauer den Sinn der Hinweise auf das Ganze des Lebens, die unter Bezugnahme auf die Reflexion untersucht und auf diese Weise geklärt werden können. Allerdings können solche Analysen nicht anzeigen, zu welchem Ergebnis eine bestimmte Reflexion führen wird, und auch nicht, welche die Modalitäten des Handelns innerhalb des Horizonts dieser Reflexion sein werden. Man kann also nicht enthüllen, was im Inneren der Struktur, in ihrem innersten Wesen, eingeschlossen ist, sondern nur auf eine Sinnbildung nach der anderen hinweisen, und zwar in einer Art Kette, die in ihrer vollständigen Genese nur vom Gesamtzusammenhang des Werdens her zu erfassen ist.

Im dritten und letzten Kapitel seines Werkes („Erleben und Ganz-sein-Können“) setzt sich Landgrebe mit der Thematik der passiven Genesis (von der wir gesehen haben, dass sie als ein Werden in der Zeit charakterisiert ist) in der Dimension der Gegenwart auseinander. In diesem Zusammenhang stellt der Philosoph eine grundlegende Frage: „Was heißt überhaupt Gegenwart?“<sup>176</sup> Die Frage ist alles andere als selbstverständlich, denn das Subjekt kann kein

---

<sup>173</sup> Ebd., 188.

<sup>174</sup> Ebd., 189.

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Ebd., 196.

Bewusstsein von einer vergehenden reinen Zeit an sich haben, sondern nur von einer Zeit, in der etwas geschieht, und zwar dann, wenn dieses Etwas in ihm geschieht (und das auch dann noch, wenn das Etwas, das in ihm geschieht, nichts anderes ist der Versuch, die Zeit in ihrer Abstraktheit zu denken). Die Antwort Landgrebes ist die folgende: „Gegenwart ist das jeweils Anwesende, bei dem wir tuend dabei sind; und jeweils ist anderes Gegenwart.“<sup>177</sup> Wir erfahren nicht die Zeit in ihrem Geschehen, sondern bringen sie zu einem Stillstand, der nicht zu verstehen ist als eine Art von Festigkeit, sondern als Produkt des Werdens der passiven Genesis der Intentionalität und ihres zeitlich verfassten ursprünglichen Geschehens. Wir haben den Begriff der Gegenwart nicht im Sinne eines Moments der Zeit, sondern im Sinne der Zeit, die geschieht. Dasselbe gilt für die Begriffe von Vergangenheit und Zukunft. Die Zeit ist wie eine Kette, die aus Steinen besteht, die aufeinander folgen und die ihre bestimmte Ausfüllung durch ein bestimmtes und genau umschriebenes Dabeisein finden.

Zum Schluss setzt sich Landgrebe mit dem Problem der ursprünglichen Zeitlichkeit unseres Lebens auseinander, das als Aporie erscheint: „Unser *Freisein als unser Ganz-sein-Können* ist daher *nichts Lokalisierbares und Temporalisierbares*, und wenn die Reden von Erleben-Können auf dieses Sich-Halten in unserer Freiheit zielen, darauf, dass wir wirklich als Ganze existieren, uns im Ganzen der durch unsere „Geworfenheit“ vorgezeichneten Möglichkeiten halten, so greifen wir sofort ins Leere, wenn wir sie an einem bestimmten, jetzt und jetzt aufweisbaren Moment unseres Seins explizieren, ihn als den Moment eines eigentlichen »Erlebnisses« bezeichnen wollen.“<sup>178</sup>

Landgrebes Öffnung der Phänomenologie ist damit vollzogen, und das Forschungsfeld scheint nunmehr abgesteckt zu sein. Die Koordinaten dafür hat der Philosoph jedoch gewonnen, indem er sich pragmatisch auf die Probe gestellt und so die Praxis der Phänomenologie geübt hat, so wie es Husserl empfahl. In diesem Sinne bezeichnet Landgrebe seine Reflexion als eine biografische: „Es ist sozusagen eine *biographische Reflexion*, der alle diese Reden von Erleben Ausdruck geben, und ihr Ziel ist, das Leben des jeweils Einzelnen als eine aus freiem Können so und so gestaltete Ganzheit zu charakterisieren, als eine Ganzheit für den Beschauer in ein *Bild* zu bringen.“<sup>179</sup> Das, was sich durch die Analyse des Begriffs des Erleb-

---

<sup>177</sup> Ebd., 197.

<sup>178</sup> Ebd., 203.

<sup>179</sup> Ebd., 204–205.

nisses gezeigt hat, ist ein komplexes Labyrinth, in dem sich zu orientieren und einen Sinn<sup>180</sup> zu gewinnen möglich ist aufgrund der *Leitfäden*: „So legt sich in den Reden von »Erleben« eine ganz bestimmte, aus einer historisch bedingten Auslegungsrichtung stammende Weise des Wissens um unsere Freiheit als um ein Ganz-sein-Können aus; und sie konnten als Leitfäden zur Frage nach dem Wesen dieses Ganz-sein-Könnens dienen, zur Frage nach einer Struktur, die aber auch ganz unabhängig davon, ob sie in unserem alltäglichen Selbstverständnis diese Auslegung gefunden hat, ein Apriori unseres Selbstverständnisses als des Selbstverständnisses des Seins als eines Miteinanderseins im Werden der Erfahrung ausmacht.“<sup>181</sup>

Die Ausführungen Landgrebes, die in der soeben besprochenen Schrift enthalten sind, erscheinen uns sehr wichtig für das Verständnis des phänomenologischen Weges, den dieser Philosoph bahnt, und auch für dessen Differenzen zu dem Projekt Husserls. In erster Linie ist es seine Methode, die ihn dazu führt, einen phänomenologischen Weg einzuschlagen, der zweifellos hermeneutischer<sup>182</sup> und – wir werden noch sehen, in welchem Sinne – auch weiter gefasst ist. Wie schon öfter erwähnt im Hinblick auf die drei Philosophen, mit denen diese Arbeit sich beschäftigt, ist die Öffnung die Konstante in den sonst durchaus unterschiedlichen phänomenologischen Wegen, die Landgrebe, Fink und Patočka beschreiben und verkörpern. In diesem Zusammenhang – nämlich um in der Richtung weiterzugehen, die durch Landgrebes Analyse des Erlebnisses eröffnet worden ist – erweisen sich einige seiner Aufsätze als besonders erhellend, die in den Jahren zwischen 1938 und 1960 entstanden und in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind und die dann gesammelt wurden in dem Band *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*. Im Vorwort zu der Ausgabe von 1963 sagt Landgrebe – damit die soeben in Erinnerung gerufene Öffnung bestätigend –, dass die Phänomenologie keine abgeschlossene Lehre sei, sondern ein methodischer Weg des Denkens, eine ständige kritische Revision der Forschungen Husserls – so wie er selbst das ja im Übrigen auch von seinen Schülern erwartete. Zu diesem Zweck bedarf es nach Landgrebe einer Analyse der historisch-systematischen Aspekte, die oft nur auf eine fragmentarische und aporetische Weise behandelt werden. Ein Text von 1939 mit dem Titel *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung* ist eine kritische Reflexion

---

<sup>180</sup> In der doppelten Bedeutung von „Sinn der Welt“ und „Sinn unseres In-der-Welt-Seins“.

<sup>181</sup> Ebd., 206.

<sup>182</sup> Die Hermeneutik ist nämlich das Merkmal, das uns mehr als alle anderen das Denken Landgrebes zu charakterisieren scheint.

Landgrebes über die Husserl'sche Phänomenologie, und zwar durch eine Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers. Um eine einheitliche und bruchlose Sicht der Phänomenologie zu gewinnen, ist eine Integration zwischen dem Denken Husserls und demjenigen Heideggers notwendig. Landgrebe stellt die letzten Voraussetzungen der von Husserl verwendeten Methode zur Diskussion und rückt deren Grenzen ins Licht.<sup>183</sup> Die deskriptive Methode Husserls wird überstiegen durch eine konstruktive Phänomenologie, welche die Probleme der Metaphysik in Angriff nehmen und lösen soll. Darin besteht für Landgrebe das Ziel, nach dem die Phänomenologie streben soll. Das Tor zur Zukunft der Phänomenologie hat sich jedoch geöffnet, und zwar dank der Analyse Heideggers, der mit der Faktizität das Fundament jedes möglichen Sich-Zeigens geliefert hat, und dank Husserl, der seinerseits mit der absoluten Subjektivität den methodischen Boden für diesen Weg angegeben hat. Nachdem das Ziel der Phänomenologie geklärt ist, tritt das Kardinalthema von Landgrebes Denken in herausragender Weise hervor in dem Aufsatz von 1940, der den Titel trägt: *Welt als phänomenologisches Problem*. Und nicht zufällig konvergieren ja die philosophischen Interessen der drei Gesprächspartner, die in dieser Arbeit untersucht werden, auf den Begriff der Welt hin. Den Hinweis darauf liefert uns bereits Landgrebe selbst, und zwar im Untertitel des Buches, der ja lautet: *Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Der Begriff der ursprünglichen Erfahrung ist es nach Landgrebe, der den Weg der Phänomenologie vorzeichnet, jener Boden universaler Geltungen – um es in Husserl'schen Termini auszudrücken –, der eine Repräsentation der Welt bildet im Sinne einer „systematische[n] Konstruktion der Unendlichkeit möglicher Erfahrungen“.<sup>184</sup> Die Welt ist nach Landgrebe eine und zugleich vielfältig: „Das heißt, unser »natürlicher« Weltbegriff, der uns fraglos selbstverständliche, schließt in sich das Wissen um die Vielheit der Umwelten, derart daß alle diese verstanden werden als zur einen und selben Welt gehörig als dem Totalhorizont möglicher Erfahrungen, unserer wirklichen und möglichen eigenen, direkt von uns zu machenden Erfahrungen und derjenigen wirklicher und möglicher anderer mit uns in Konnex stehender oder zu denkender Menschen.“<sup>185</sup> Landgrebe wendet die phänomenologische Reduktion auf die Welt als Ganzes an. Die erste Aufgabe besteht nämlich darin, die subjektiven Operationen zu verstehen, im Ausgang von denen sich für

---

<sup>183</sup> Vgl. Ludwig Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 9–39, 10.

<sup>184</sup> Ludwig Landgrebe, *Welt als phänomenologisches Problem*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 41–62, 54.

<sup>185</sup> Ebd., 52.

uns die Tatsache der Welt als Natur konstituiert, angefangen bei der Bildung des zeitlichen Horizonts selbst bis hin zur konstitutiven Bildung der Strukturen der Urimpression. Wie sich auch schon bei der Analyse von Landgrebes Methode der Leitfäden gezeigt hat, sind nämlich Rezeptivität und Spontaneität eng miteinander verbunden und spielen beide bei der Konstitution des phänomenologischen Horizonts eine wichtige Rolle. Es ist interessant zu bemerken, dass sich auch in diesem Aufsatz von 1940 – wie das auch sonst in Landgrebes Schriften oft vorkommt – ein Verweis auf den Deutschen Idealismus findet. Der Sinn dieses historischen und philosophischen Rekurses wird vom Autor auch ausdrücklich erläutert: „Kann in seinem [Husserls] ersten Ansatz der Analyse des Zeitbewußtseins noch ein Widerschein des Kantischen und bei Kant unaufgelöst bleibenden Gegensatzes von Receptivität und Spontaneität wiedergefunden werden, so weist diese letztere Zielstellung in eine Dimension der Problematik, die im Hinausgehen über Kant bereits vom Deutschen Idealismus geahnt wurde. Eine weitere Verfolgung dieses von Husserl selbst nicht ausdrücklich gemachten historischen Beziehung ist hier nicht möglich. Sie würde freilich nicht dazu führen, den letzten Sinn der Husserlschen Phänomenologie durch die Zielsetzung des Deutschen Idealismus zu interpretieren, sondern allenfalls umgekehrt die Möglichkeit geben, Problemstellungen des Idealismus durch eine phänomenologische Interpretation zu verdeutlichen.“<sup>186</sup> Mittels dieser „Sinnklärung“, wie wir es nennen könnten, steckt Landgrebe einen genau bestimmten phänomenologischen Weg ab: „Die phänomenologische Aufgabe, den Ursprung der Welt aus intentionalen Leistungen der Subjektivität aufzuweisen, ist erst erfüllt, wenn es gelingt, den Ursprung dieses umfassenden Horizontes jeglicher Vertrautheit und Bekanntheit selbst ans Licht zu bringen.“<sup>187</sup>

Um das Spezifische des Landgrebe'schen Denkens zu erfassen, ist der Aufsatz *Das Problem einer absoluten Erkenntnis* von 1946 erhellend. In ihm findet sich ein philosophiehistorischer Abriss zum Problem des Denkens, der das Ziel hat, die Angelpunkte herauszuarbeiten, auf die sich eine strenge Erkenntnis gründen kann. Um Erkenntnis zu sein, muss die Erkenntnis nach Landgrebe absolut sein: „Wir müssen es erst wieder verstehen lernen, was es heißt, daß Erkenntnis ihrem Wesen nach absolute Erkenntnis ist, daß alle übrige Erkenntnis, sei sie zu welchen Zwecken immer nütze, nur soweit Erkenntnis ist, als sie auf dem Grunde philosophischer Erkenntnis ruht, und daß diese keine andere als absolute Erkenntnis sein könne. Nichts

---

<sup>186</sup> Ebd., 60.

<sup>187</sup> Ebd.

anderes besagt die These von der Identität von Denken und Sein als dies, daß Erkenntnis nur Erkenntnis ist, wenn sie absolut ist.<sup>188</sup> Ohne irgendeine Form von Dualismus zwischen Erkennen und Sein ist die von Landgrebe eröffnete Perspektive ein Panoramablick über die Philosophie, eine *volle Konkretion*. Das Bewusstsein ist keine *tabula rasa*, sondern es muss über die Strukturen verfügen, die Erfahrung und Erkenntnis möglich machen: „Das Bewußtsein bringt das Schema der Gegenständlichkeit von sich aus mit. Es bildet erst den Horizont des Seins – also diejenige Leistung, die in der Antike das εἶδος hatte und die nun auf Grund der Innenwendung als eine Leistung der Innerlichkeit, der Subjektivität begriffen werden muß.“<sup>189</sup> Aber es ist ebenfalls klar, dass das Sein, das sich mittels der Subjektivität zeigt, nicht das Sein der Dinge selbst ist, sondern das, was in der Erfahrung gegeben werden kann. Es gibt also einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen der Subjektivität und dem Sein an sich, und deshalb gilt: „Das philosophische Denken ist zuhächst die Frage nach dem letzten Grunde des Seins.“<sup>190</sup> Das Sein zeigt seinerseits seine Kraft im Denken, so wie es in der Philosophie Heideggers eindrucksvoll dargestellt wird: Das Sein an sich ist also nichts anderes als etwas, was vom Denken gesetzt wird. An dieser Stelle führt Landgrebe nun die Phänomenologie Heideggers und die Philosophie Hegels zusammen, um den Schlüssel zu der ontologischen Frage zu gewinnen: „Wir sagten, das Sein enthüllt sich im Denken und kann sich nirgends anders enthüllen. Das heißt, das Denken ist damit selbst als Prozeß begriffen – nicht wie in der Antike als die in sich ruhende Durchsichtigkeit des Seins im νοῦς als dem Ort der Ideen. Nun gilt es aber, dieses Werden des Absoluten mit den Mitteln der Logik zu erfassen. Aber ein Satz über das Werden ist schon im nächsten Augenblick, wenn das Werdende anderes geworden ist, unwahr geworden. Die im Satz festgestellte Wahrheit muß also aufgehoben werden, und so gewinnt die Logik den Charakter der Dialektik.“<sup>191</sup> Im Schlussteil des Aufsatzes erläutert Landgrebe, wie wichtig es für die zeitgenössische Philosophie sei, das Hegel'sche Projekt der Erkenntnis wiederaufzunehmen: „In der Tat ist es die abstrakte Fassung des Subjekts als Denken, gegen die sich das Empfinden einer neuen Epoche auflehnt. Aber diese Einwände wieder auf ein Niveau zu bringen, das wirklich dem Ansatz Hegels gemäß ist, ist die Aufgabe, deren Lösung die Zeitgenossen Hegel schuldig geblieben sind. Und damit stehen wir an dem

---

<sup>188</sup> Ludwig Landgrebe, *Das Problem einer absoluten Erkenntnis*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 63–73, 64.

<sup>189</sup> Ebd., 67.

<sup>190</sup> Ebd., 69.

<sup>191</sup> Ebd., 70.

Punkt, an dem die heutige Philosophie ansetzen muß, wenn sie überhaupt noch einmal wieder auf einen festen Boden kommen soll.“<sup>192</sup> Das Husserl'sche „immer wieder von vorn anfangen“ kommt auch im Denken Landgrebes zum Vorschein und gibt so seine Dringlichkeit zu erkennen: „Sagt das aber etwas anderes, als daß das Existieren, die konkrete Erfüllung des Augenblicks, in dem der einzelne sich in dem, was er ist und sein kann, zu verwirklichen hat, nicht durch das Denken abgenommen werden kann? Ist damit der Charakter der Erkenntnis als absoluter Erkenntnis geleugnet? Nein, denn erst im Erkennen vergewissert sich der Mensch dessen, daß es so ist und zu sein hat. Die Erkenntnis spricht das letzte Wort über das, was ist.“<sup>193</sup> Die erkenntnistheoretische Aufgabe ist par excellence dasjenige, was die Philosophie auszeichnet und was das Bewusstsein für die Identität von Sein und Wissen wiederherstellt: „Die Tiefe des Erlebnisses ins Wissen zu erheben und damit das Wissen zum absoluten werden zu lassen, ist ein Ziel, das für die Philosophie nicht aufgegeben werden darf. Denn der Mensch ist nicht mehr als das, als was er sich weiß. Das was er ist, für ihn ins Wissen zu erheben, daran hängt es, ob er das wird, was er zu sein hat. Und so ist der Grund seiner Existenz die durch das abstrakte Denken nicht anlotbare Identität von Denken und Sein.“<sup>194</sup>

Ende der 40er Jahre publiziert Landgrebe einen Aufsatz, der in sich das Spezifische seines Denkens enthält: *Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik*. Dieser Aufsatz, der ursprünglich in dem 1949 erschienenen Band *Phänomenologie und Metaphysik* enthalten war, muss zusammen mit dem Briefwechsel zwischen Fink und Patočka gelesen werden, insofern er zur Behandlung desselben Problems gehört: Wie kann die Phänomenologie die Metaphysik wiedergewinnen, die ihr wesensverwandt und für sie wesentlich notwendig ist? Das Problem der Metaphysik, das mit der Frage nach dem Ursprung der Welt aufgeworfen ist, ist der rote Faden, der die Philosophie Landgrebes, Finks und Patočkas durchzieht, nämlich als Bedingung der Möglichkeit der Öffnung und des Voranschreitens der Phänomenologie. Diese ist nämlich nach Landgrebe nicht zu verstehen als ein vager und gewöhnlicher Sinn für die Wesensintuition, sondern als die Methode der Bewusstseinsanalyse auf dem Boden der phänomenologischen Reduktion: „Dieser Aufgabe [nämlich die „systematischen Grundgedanken“ der Reduktion zu thematisieren] dient die folgende Skizze, die wenigstens in groben Umrissen zeigen soll, daß die Reduktion nicht nur ein vorbereitender methodischer Schritt ist,

---

<sup>192</sup> Ebd., 71.

<sup>193</sup> Ebd., 72.

<sup>194</sup> Ebd., 73.

den man, einmal getan, dann hinter sich lassen könnte, daß sie vielmehr der Boden ist, auf dem allein Metaphysik nach dem Scheitern ihrer bisherigen Versuche noch möglich ist – eine Metaphysik, die nicht »neu« sein will, die nicht Hinzufügen eines neuen »Systems« zu der Unzahl der in der Geschichte der Philosophie aufgetretenen Systeme bedeutet, sondern Wiederaufnahme der Problems, das von Anbeginn der abendländischen Metaphysik an überhaupt ihr Um und Auf ausmacht.<sup>195</sup> Das Forschen Landgrebes auf jenem „Holzweg“ der Metaphysik, die in ihrem innersten Wesen mit der Phänomenologie verbunden ist und von ihr wiedergefunden wurde, ist freilich nicht dasjenige, das Heidegger im *Brief über den Humanismus* beschreibt: Es handelt sich nämlich nicht um ein humanistisch-existenzielles Bedürfnis, das uns zur Metaphysik zurückführt, womit dann für immer der wahre Sinn der von Husserl begründeten Methode hinfällig geworden wäre. Im Gegenteil wird gerade durch diese phänomenologisch-reduktive Methode die Metaphysik als wesenhafter innerster Kern der Forschung entdeckt werden: „Nur wenn gezeigt werden kann, daß die phänomenologische Philosophie ihr Leben hat in diesem einheitlichen Horizont der abendländischen Metaphysik – und einen anderen gibt es für uns nicht, er ist das Schicksal, unter dem wir stehen und das zu verleugnen Fallen ins Bodenlose bedeutete –, nur wenn nachzuweisen ist, daß die Phänomenologie, ergriffen in ihrer letzten Möglichkeit, diese Fragen wieder aufnimmt, und zwar auf dem Punkt, an dem sie unbeantwortet liegengeblieben sind, und in der Weise, die durch die geistige Situation der Gegenwart gefordert ist, dann kann behauptet werden, daß die Zusammenstellung von »phänomenologischer Bewußtseinsanalyse und Metaphysik« keine willkürliche ist.“<sup>196</sup> Die Husserl'sche Phänomenologie ist nicht nur eine Erneuerung der Prinzipien der Wissenschaft, sondern das Mittel zur Erneuerung des gesamten Lebens, und darin besteht das hehre Ziel, zu dem die Philosophie nach Landgrebe hinführen soll: „Nicht eine Darstellung der Husserlschen Phänomenologie in ihrer bereits historisch gewordenen Gestalt kann daher hier die Aufgabe sein, sondern das Ergreifen einer Möglichkeit, die in ihrem Ansatz beschlossen ist.“<sup>197</sup> Für das Erreichen des Ziels par excellence der Philosophie kommt der Frage nach dem Sein eine entscheidende Bedeutung zu. Insbesondere Staunen und Verwunderung sind charakteristische Züge der Erkenntnis, wie bereits die antike Philosophie lehrt. Es wird also von grundlegender Bedeutung sein, zum Bewusstsein unseres Erkenntnisvermögens als der

---

<sup>195</sup> Ludwig Landgrebe, *Phänomenologische Bewußtseinsanalyse und Metaphysik*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 75–110, 75–76.

<sup>196</sup> Ebd., 77.

<sup>197</sup> Ebd.

Voraussetzung der menschlichen Existenz zu gelangen: „Das theoretisch-philosophisch-erkennende Verhalten des Menschen ist also nichts anderes als der ausdrückliche Vollzug seiner Bindung an das Ganze des ihm offenbar gewordenen Seins in der Erkenntnis. So versteht es sich, daß metaphysische Erkenntnis in diesen Anfängen nicht ein abstraktes und unverbindliches Verhältnis zur Wirklichkeit bedeutet, sondern Erschließung des Seins, die zugleich dem Dasein Halt und Sicherheit gibt. Die Theorie ist nicht nur Erkenntnis, sondern zugleich diejenige Lebenshaltung, in der sich menschliches Dasein in seiner höchsten, sich selbst genügenden Gestalt verwirklicht.“<sup>198</sup> Im Anschluss an einen philosophiegeschichtlichen Überblick über die Metaphysik von der „Ersten Philosophie“ des Aristoteles bis zur *mathesis universalis* Descartes’ findet Landgrebe bereits bei Descartes das Ende der abendländischen Metaphysik: Die Erkenntnis stellt sich von nun an dar als ein Instrument, durch das der Mensch die Wirklichkeit beherrscht. Der Deutsche Idealismus erscheint als der letzte Versuch, die Metaphysik in ihrer Funktion für die menschliche Existenz zu retten: „Fassen wir das Ergebnis dieses Rückblicks auf Ursprung und Sinn der Metaphysik zusammen. Sie ist einmal, vom Menschen her gesehen, denkende Erinnerung an seine Bindung im Ganzen des Seins. Zum anderen Male aber, vom Sein her gesehen, ist sie dessen Selbstoffenbarung im Medium der Erkenntnis des Menschen. Sie hat zum Thema die Frage nach dem Sinn des Seins, das der Ursprung all dessen ist, wovon wir sagen können »es ist«, und zugleich in seiner Offenbarkeit die Ermöglichung seiner Erkenntnis.“<sup>199</sup> In einem solchen metaphysischen Horizont nimmt Landgrebe auch Heideggers Begriff der Transzendenz als eines wesenhaften Charakters des Menschen auf: „In diesem Sinne sprechen wir von der Transzendenz des Seins gegenüber dem Seienden als dem Grunde der Ermöglichung des Seienden und seiner Erkenntnis. Indem in der Tradition der Metaphysik dieser Unterschied von Sein und Seiendem als ein solcher der Rangordnung gefaßt und somit als das Thema der Metaphysik das »höchste« Sein angegeben wurde, lag darin die Gefahr beschlossen, daß die wesenhafte (ontologische) Differenz von Sein und Seiendem übersehen und die Frage nach dem Sinn der Transzendenz des Seins gegenüber dem Seienden verfehlt wurde. Diese Gefahr zu bannen ist die erste methodische Aufgabe bei der Neubegründung der Metaphysik.“<sup>200</sup> Und nachdem er den Blick auf die Vergangenheit gelenkt hat sowie auf die Elemente, die für die Neubegründung der Metaphysik notwendig sind, erläutert Landgrebe die Wichtigkeit und den Sinn dieser

---

<sup>198</sup> Ebd., 78–79.

<sup>199</sup> Ebd., 80–81.

<sup>200</sup> Ebd., 81.

Wiederaufnahme: „Wenn wir nun den Zusammenbruch der alten Metaphysik festgestellt haben, so könnte noch gefragt werden: Warum bedarf es der Erneuerung und Wiederaufnahme ihrer alten Frage nach dem Sein? Die Antwort ergibt sich aus dem Gesagten von selbst: Metaphysik ist nicht ein Aufputz des Denkens, sondern ausdrücklicher Vollzug derjenigen Funktion des menschlichen Daseins, seiner Transzendenz, ohne die es überhaupt kein menschliches sein kann, so daß der Zusammenbruch der Metaphysik in letzter Konsequenz zum Zusammenbruch des menschlichen Wesens geführt hat, hinter dem daher notwendigerweise die Aufgabe der Erneuerung der Metaphysik steht.“<sup>201</sup> In diesen Worten aus Landgrebes Text zeigt sich deutlich, was das innerste Motiv der Husserl’schen *Krisis* war: Das Bild des Phoenix, der aus der Asche Europas emporsteigt, stellt wohl am besten die Notwendigkeit dar, den metaphysischen Ursprung, aus dem der Mensch stammt, wiederzufinden – und allein von dort auszugehen. So beginnt ein Weg, der zu Recht als „neu“ bezeichnet werden kann, insofern er ausgeht von einer phänomenologischen Zugangsweise innerhalb eines metaphysischen Bodens, der das „Dasein“ charakterisiert – eine Zugangsweise, die nur eine metaphysische sein kann. Damit dieser Weg in Angriff genommen werden kann – ein Weg der Landgrebe, Fink und Patočka gemeinsam ist, freilich mit je eigenen Akzenten und Nuancen – ist Folgendes erforderlich: „Um das zu verstehen, müssen wir uns den Sinn der phänomenologischen Reduktion nach der in ihr angelegten Möglichkeit in groben Zügen vergegenwärtigen.“<sup>202</sup> Die Methode der phänomenologischen Reduktion ist die ständige Anstrengung, auf dem Boden der Metaphysik zu bleiben – oder das Verschwinden jeder Gewissheit einer Transzendenz als objektiver Macht im Gegenüber zur Subjektivität: „Wenn also Metaphysik nichts anderes ist als das Ausdrücklichwerden eines Geschehens, in dem alles menschliche Dasein wurzelt und aus dem es entspringt, und wenn gemäß unserer vorangestellten Behauptung die Methode der phänomenologischen Reduktion die fortlaufende Anstrengung des Sichhaltens auf dem Boden der Metaphysik ist, so kann die in ihr vollgezogene Reduktion auf das jeweils eigene Ich in seiner Vereinzelung als den letzten und einzigen Ausgangspunkt der philosophischen Besinnung nichts anderes bedeuten als das Ausdrücklichwerden eines bereits mit uns geschehenen Ereignisses, des Dahinschwindens jener Gewißheit einer Transzendenz, die als eine objektive Macht der Subjektivität gegenübersteht.“<sup>203</sup> Der Ausgangspunkt der Phänomenologie liegt nach Landgrebe dort, wo nach dem Weg gesucht wird, der zum Absoluten in der Tiefe der

---

<sup>201</sup> Ebd., 82.

<sup>202</sup> Ebd., 83.

<sup>203</sup> Ebd., 86.

Subjektivität führt: „Die Reduktion fortführen bedeutet als nächsten Schritt die Welt wieder aufbauen, aber mit geänderten Vorzeichen, sie nicht einfach stehenlassen als das an sich Seiende, der Subjektivität Fremde, sondern sie aufbauen aus dem Nachvollzug der intentionalen Leistungen, aus denen sie entspringt, und das heißt: sie verstehen in ihrem Ursprung aus absoluter Subjektivität.“<sup>204</sup> Im Folgenden legt Landgrebe dann ausführlich die Bedeutung der Reduktion als einer intersubjektiven dar, wobei er die Intersubjektivität primär mit der Welt als einer objektiven in Verbindung bringt: „Die Welt ist objektiv als intersubjektive. Ich bin auf sie intentional bezogen, genauer gesagt, nicht auf die Welt, sondern auf Dinge in der Welt, auf weltlich Seiendes in der Weise, daß zum Sinne seiner Gegebenheit gehört »nicht nur für mich, sondern auch für die anderen.«“<sup>205</sup> Diese Feststellung führt Landgrebe dahin, eine schmale, aber deutliche Grenzlinie zu ziehen zwischen dem „Ich“ und den „Du“, die als das Ergebnis einer Entwicklung erscheint: „Die Auslegung dieser Sinnesstrukturen, auf Grund derer der einzelne Akt des »ich denke« erst möglich und verständlich ist, erweist die Vorgängigkeit der Welt als gemeinsamen Horizontes, der in ständiger Umbildung durch meine eigenen Erfahrungen und, im Austausch, durch die der anderen, der »Mitmenschen« ist.“<sup>206</sup> Es zeichnet sich also der Primat des „Du“ ab, insofern jede objektive Realitätssetzung bereits – ihrem Sinne nach – die Strukturen des Horizonts der Welt als einer gemeinsamen voraussetzt: „Die Subjektbezogenheit der Welt als vermeinter Welt ist also nicht Bezogenheit auf mich als den Einzigen, sondern auf Intersubjektivität.“<sup>207</sup> Anschließend analysiert Landgrebe die Perspektiven der phänomenologischen Metaphysik und stellt sich dabei die Aufgabe, die phänomenologische Methode zur Lösung und Integration der Probleme heranzuziehen, die aus dem Hegel’schen Idealismus entsprungen sind. Seine Überzeugung ist dabei, dass sich durch diese Implementierung das wesenhaft Spezifische der Aufgabe der (Existenzial-)Philosophie ergeben werde und dass sich dadurch der Weg zu zukünftigen Überlegungen öffnen werde. Das zentrale Thema der Metaphysik ist das Absolute, das den Menschen und sein Erkennen übersteigt und das für das Subjekt das Band und das Fundament seiner selbst darstellt: „Aus ihm [dem „Nachweis der Intersubjektivität“] folgt, daß die echte Transzendenz, das Absolute, des-

---

<sup>204</sup> Ebd., 88–89.

<sup>205</sup> Ebd., 90–91.

<sup>206</sup> Ebd., 96.

<sup>207</sup> Ebd., 97. – Der Primat der Intersubjektivität, auf dem Landgrebe hier besteht, ist kein Konzept, das sich bei Husserl schon seit seinen ersten Werken finden würde. Es handelt sich also um eine Rekonstruktion [oder gar: „Weiterentwicklung“] des Husserl’schen Denkens durch Landgrebe.

sen Deutung in einem dinglichen Sinne als »Ding an sich«, als Objekt, ein für allemal abgeschnitten ist, nur bestimmt werden kann als »Subjekt«, als solches, das in der Weise des »Du« begegnet, womit die Hegelsche Forderung, die »Substanz« als »Subjekt« zu begreifen, ihre Erfüllung findet.<sup>208</sup> Die Subjektivität erweist sich als absolut in der Existenz des Einzelnen, der reflektiert und sich auf den Nächsten hin öffnet: „In dieser Weise enthüllt sich Subjektivität als absolute in der jeweiligen Existenz des reflektierenden einzelnen, aber als eine solche, die nicht allein und ihrer selbst mächtig ist, sondern die offen ist für die Anrede des Du, das weltlich begegnet als der andere, der Mitmensch, dessen gesetzter Sinn als weltliche Subjektivität ebenso der Reduktion unterzogen werden muß, um in ihm absolute Subjektivität zu erkennen.“<sup>209</sup> Bei der Analyse der Problematik des Ursprungs der Welt unterscheidet Landgrebe zwei Weisen, wie der Ursprung verstanden werden soll: Einerseits ist er die apriorische Bedingung der Möglichkeit für die Erkenntnis der Gegenstände; und andererseits ist er die Welt selbst als allumfassender Horizont jeder Gegenständlichkeit der Gegenstände. Der Punkt, an dem das Absolute, die Transzendenz, sich verwirklicht, ist der Ursprung der Identität von Denken und Sein: „Erst wenn das der Fall ist, wird sie verstanden als der Punkt, in dem die Identität von »Denken« und »Sein«, das Grundthema und der Spielraum der Metaphysik schlechthin, ihren Ursprung hat, nämlich als die absolute Subjektivität, die ihre Wirklichkeit nur in konkreter augenblicklicher Existenz hat, in der sie aber weder bloß dieser »Mensch in der Welt« mit seinem Bewußtsein ist noch auch das Absolute selbst, sondern der Punkt, an dem das Absolute, die Transzendenz sich verwirklicht, was besagt, für sich selbst im Vernehmen seiner selbst da ist: »Die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit.«<sup>210</sup> Das große Verdienst der Existenzphilosophie besteht nach Landgrebe darin, dass sie die unverkürzten Strukturen der weltlichen und menschlichen Existenz als Leitfäden ins Licht gestellt habe: „Werden aber die unverkürzten Strukturen menschlich-weltlichen Daseins – sie aufgewiesen zu haben ist das Verdienst der Existenzphilosophie – zum Leitfaden der konstitutiven Rückfrage nach den Leistungen absoluter Subjektivität genommen, so enthüllt sich diese in einer Weise, die die Philosophie zwingt, nicht mehr von der ihr unbekannt bleibenden Transzendenz zu sprechen, sondern über Gott selbst etwas auszusagen, zu sagen, daß er der ist, der in absoluter augenblicklicher Existenz des Menschen selbst da ist und nirgends anders ist und nichts darüber hinaus ist, daß sie

---

<sup>208</sup> Ebd., 102.

<sup>209</sup> Ebd., 103.

<sup>210</sup> Ebd.

das Medium ist, in dem allein er sich für sich selbst offenbart.“<sup>211</sup> Besonders interessant ist der Fokus, den Landgrebe reserviert für das menschliche Dasein als den Mittelpunkt, von dem die Leitfäden ausgehen, die zur Erkenntnis seiner selbst führen: „Menschliches Dasein, rein genommen, wie es ist in den möglichen Weisen seiner Existenz, gibt, wenn diese ausgelegt und nach dem Grunde der Möglichkeit ihres so und so Seins befragt werden, den Leitfaden, um zu solcher Eindeutigkeit zu gelangen.“<sup>212</sup> In der Perspektive Landgrebes wird der Gegensatz zwischen „Bewusstsein“ und „Sein“ sowie zwischen „Erkennen“ und „Glaube“ überwunden durch die Analyse der intentionalen Struktur des Horizonts. Landgrebe macht sich ein weiteres Mal die Worte Hegels zu eigen, um seine Idee einer starken Philosophie zum Ausdruck zu bringen, die, weit davon entfernt, bloße Vorahnung zu sein, sich gestaltet als eine Wissenschaft und eine Methode: „Eine Erkenntnis, die nicht Erkenntnis des Absoluten ist, verdient nicht diesen Namen. Denn die »Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.«“<sup>213</sup>

Um das Absolute in der Tiefe der Subjektivität zu erreichen, das Landgrebe, wie wir gesehen haben, als den Ausgangspunkt der Phänomenologie ansieht, ist es wichtig, die Rolle der Empfindungen zu analysieren. In einem Aufsatz von 1953 mit dem Titel *Prinzipien der Lehre vom Empfinden* betrachtet Landgrebe das Empfinden als die Struktur des In-der-Welt-Seins gemäß dem universalen methodischen Prinzip der phänomenologischen Reduktion: „Will man also einen Begriff von Empfinden bilden, der wirklich das Empfinden als ein Strukturmoment des Erleben faßt, so muß dieses Prinzip ausdrücklich und mit methodischem Bewußtsein angewendet werden. Dieses methodische Prinzip ist kein anderes als das der phänomenologischen Reduktion. In diesem Sinne machen die Empfindungsanalysen von Straus, Merleau-Ponty usw. von ihm Gebrauch. Es zeigt sich dabei, daß die phänomenologische Reduktion ihre Bedeutung als methodisches Prinzip der Bewußtseinsanalyse auch dann behält, wenn man die metaphysischen idealistischen Konsequenzen, die Husserl aus seiner Anwendung gezogen hat, ablehnt. Dieses methodische Prinzip bedeutet dann nichts anderes als folgendes: Wenn man zu Aussagen über Bewußtsein, seine Elemente, Strukturen und Leistungen gelangen will, muß man sich rein an das halten, was eben wirklich Moment des Bewußtseins, des Erlebens

---

<sup>211</sup> Ebd., 105.

<sup>212</sup> Ebd., 106.

<sup>213</sup> Ebd., 110.

ist.<sup>214</sup> Im Zusammenhang der Intentionalität des Bewusstseins expliziert Landgrebe die Parallelität zwischen der Position Husserls und derjenigen Kants, welche die Ebene der Objektivität des Empfindens mit derjenigen des Sich-seiner-selbst-bewusst-Seins verbindet: „Als solches ist alles Empfinden ein Sich-selbst-Empfinden; man könnte es auch als ein Sich-Fühlen bezeichnen, wenn nicht die Ausdrücke Fühlen und Gefühl durch ihre terminologische Belastung aus der traditionellen Gegenüberstellung von Erkennen, Fühlen, Wollen eine Mißdeutung allzu nahe legten. Besser ist von einem Sich-Befinden zu sprechen, wobei das »sich« schon auf das Seiner-selbst-bewußt-Sein hindeutet, das zum Empfinden als Moment des Bewußtseins gehört.“<sup>215</sup> Das Empfinden ist ein kinästhetisches Bewusstsein, und die Bewegung tritt erneut als ursprüngliche und einzige Verbindung zwischen Subjekt und Welt auf, wie es auch in den Überlegungen von Fink und Patočka deutlich zu sein scheint. Die Verknüpfung zwischen Empfinden und Bewegung führt zum Bewusstsein der Bewegung hin, wie die Tastempfindungen bezeugen, auf die Husserl oft Bezug nimmt am Anfang des phänomenologischen Prozesses des *solus ipse* in der Erkenntnis seiner selbst in der Welt. Landgrebe warnt jedoch vor einer idealistischen Interpretation des Bewusstseins der Bewegung: „Selbstverständlich heißt das keineswegs im Sinne des Idealismus, daß das Subjekt selbst seine Empfindungen erzeugt; sie bleiben das, was nur durch Affektion gegeben werden kann, aber die Affizierbarkeit des Bewußtseins ist nicht eine letzte, nicht weiter auf den Grund ihrer Möglichkeit befragbare Tatsache, sondern sie ist fundiert in der Spontaneität des »ich bewege mich.«“<sup>216</sup> Das Betätigungsfeld des Bewusstseins der Spontaneität des Sich-Bewegens ist die Welt unserer Erfahrung, die das Bewusstsein des Horizonts und des Hintergrundes mit umfaßt. In der Analyse des Empfindens und der Bewegung kommt dem Körper eine zentrale Rolle zu, wie Landgrebe sagt: „Ich befinde mich leiblich, das heißt, ich verstehe mich in meinen Möglichkeiten, mich bewegend das Seiende zur Erscheinung zu bringen. Das Sichbewegen ist gelenkt durch die elementaren Qualitäten der Anziehenden, Abstoßenden usw., in denen mir meine Lage inmitten des Seienden zu verstehen gegeben ist.“<sup>217</sup> Allein eine Analyse, die vom Empfinden als einer Modalität des In-der-Welt-Seins ausgeht, wird auf dieses Licht werfen können, nachdem es, nach der Aussage Landgrebes, eher ein Slogan als ein Gegen-

---

<sup>214</sup> Ludwig Landgrebe, *Prinzipien der Lehre vom Empfinden*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 111–123, 114.

<sup>215</sup> Ebd., 116.

<sup>216</sup> Ebd., 119–120.

<sup>217</sup> Ebd., 122.

stand konkreter Forschung geworden ist: „Den Anfang muß die Frage nach dem Empfinden als einer Weise des In-der-Welt-Seins bilden, auf welchem Wege zugleich das In-der-Welt-Sein selbst aus einem weitergegebenen Schlagwort zu einem Thema wirklicher Analyse werden kann.“<sup>218</sup> In dieser letzten Passage, die den Aufsatz von 1953 abschließt, meint man zwischen den Zeilen eine kritische Anmerkung zu den Heidegger’schen Analysen zum Thema des In-der-Welt-Seins zu lesen. Nach Landgrebe liegt die Aufgabe für die Zukunft der Philosophie in einer notwendigen Integration zwischen den Einsichten Heideggers und der authentischen phänomenologischen Methode, die in der phänomenologischen Reduktion zu finden ist.

Auf dem von Landgrebe gebahnten Weg ist nicht nur das Empfinden, sondern auch die Erfahrung von fundamentaler Wichtigkeit. Diesem Begriff ist der Aufsatz *Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung* von 1956 gewidmet, der schon durch seinen Titel anzeigt, dass er von Hegel inspiriert ist. Der Punkt, über den Landgrebe nachzudenken einlädt, ist die unumgängliche Beziehung, die das philosophische Denken an die Erfahrung bindet: „Wieweit aber die Philosophie als die Vollendung dieser Funktion [sc. der Orientierungsfunktion] des Denkens diesen Dienst leisten kann, das hängt davon ab, wie sie das Unmittelbare der Erfahrung aufnimmt, und zwar nicht nur wie zulänglich, sondern ob sie überhaupt imstande ist, es dort zu suchen und zu finden, wo es ist; und das ist keineswegs selbstverständlich. So wird sie sich also zuerst darüber verständigen müssen, was die Erfahrung mit dieser ihrer Unmittelbarkeit des Sichbegegnenlassens des Wirklichen überhaupt ist.“<sup>219</sup> Und deshalb gilt: „Die Philosophie hat es dabei nach Hegel mit dem wahrhaft Wirklichen zu tun.“<sup>220</sup> Die Philosophie muss also das Existierende auf der Basis des Prinzips der Wirklichkeit erfassen: „Wenn also nach Hegels Wort der Gehalt der Philosophie kein anderer ist als die Wirklichkeit, so heißt das nicht, daß sie es mit einer bloßen Schilderung dessen zu tun hätte, was sich unmittelbar in der Erfahrung als Wirkliches anbietet, mit der sogenannten reinen Empirie, sondern daß sie es im Hinblick auf das Prinzip zu verstehen sucht, das es Wirkliches sein läßt.“<sup>221</sup> Landgrebe geht so vor, dass er seine einleitenden Worte über den rationalen Diskurs und die Wirklichkeit mit einem Fragezeichen versieht und dabei auch den Verlauf der Philosophiegeschichte analysiert. Das

---

<sup>218</sup> Ebd., 123.

<sup>219</sup> Ludwig Landgrebe, *Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 125–141, 125–126.

<sup>220</sup> Ebd., 126.

<sup>221</sup> Ebd.

Denken des 19. Jahrhunderts stellt sich dabei nach seiner Lektüre dar als ein Kampf der Vernunft mit sich selbst: „Das Denken des 19. Jahrhunderts in seinen maßgeblichen Schritten – es sind nicht die, die zumeist in den Kompendien der Philosophiegeschichte verzeichnet werden – kann geradezu als der Index dieses Kampfes der Vernunft mit sich selbst angesehen werden, in dem sie sich in ihrem Verhältnis zum Unmittelbaren der Erfahrung zu bestimmen und dabei den Netzen zu entwinden sucht, die sie sich selbst gestellt hat, wobei sie sich aber noch tiefer in sie hinein verstrickt.“<sup>222</sup> Das Problem der Unmittelbarkeit hat in der neuzeitlichen Philosophie eine Entwicklung durchgemacht, und zwar von Kant an: Während sich im kantischen Denken die Lehre von einer begrenzten Sinnlichkeit findet, die unserer Vernunft unzugänglich sei, wird bei Hegel diese Grenze durch die Dialektik der sinnlichen Gewissheit überstiegen. Aber der entscheidende Schritt nach vorn in Richtung der unmittelbaren Wirklichkeit geschieht mit Marx: Diese enthüllt sich dem körperlich-sinnlichen, nicht als denkendes Wesen verstandenen Menschen mittels dessen, was sich als materialistische Methode darstellt. Landgrebe gelangt also zu einer Zusammenfassung der wichtigsten Versuche, die Welt auszulegen: „So haben sich nicht nur älteste Motive des Denkens, sondern alle seit Kant bis heute überhaupt maßgeblichen Versuche der Weltauslegung gleichsam verschworen, um den Menschen dessen zu versichern, daß das unmittelbar Wirkliche der Erfahrung in dem Prinzip seines Wirklichseins entweder gar nicht erkennbar ist (Kant) oder daß es dieses Unmittelbare gar nicht gibt (Idealismus) oder daß es restlos aufgeht in dem in wissenschaftlicher Bestimmung Erkennbaren und Aussagbaren.“<sup>223</sup> Das Ergebnis, zu dem diese drei durchaus unterschiedlichen Positionen der neuzeitlichen Philosophie geführt haben, ist die Vorstellung, es gebe in der Wirklichkeit nichts, was nicht von der erkennenden Vernunft erfasst werden könne: „Die erkennende Vernunft scheint in eine Falle geraten zu sein, die sie sich selbst gestellt hat, so daß sie keinen Ausweg aus ihr finden kann.“<sup>224</sup> Die Aufgabe des Denkens ist es daher, sich zu fragen, ob das Verhältnis der denkenden Vernunft zur unmittelbaren Wirklichkeit der Vernunft überhaupt schon hinreichend bestimmt worden ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist es die Phänomenologie Husserls, die den entscheidenden Schritt vorwärts in der erkenntnistheoretischen Forschung tut, indem sie sich für die reine Beschreibung des Erlebnisses, so wie es erlebt wird, interessiert und damit die Interpretation der Sinnlichkeit als rezeptives Vermögen hinter sich läßt sowie den Objektivismus ablehnt: „Denn die Erfüllung dieser Forderung

---

<sup>222</sup> Ebd., 129.

<sup>223</sup> Ebd., 133.

<sup>224</sup> Ebd.

reiner Beschreibung des Erlebten, so wie es erlebt ist, zwingt zur Preisgabe der Deutung der Sinnlichkeit als eines rezeptiven, bloße Data gebenden Vermögens.<sup>225</sup> Unsere Denkopoperationen kommen von der unmittelbar erlebten Welt, von unserer Erfahrung her. Die allgemeinen Strukturen, die sich aus der elementaren und allgemeinen Struktur des Menschen ergeben, werden als Leitfäden fungieren bei dem Unterfangen, die unmittelbare Welt der Erfahrung von den verschiedenen Umwelten zu unterscheiden, die im Laufe der Geschichte auftreten: „Denn alle diese Denkleistungen gehen aus von der unmittelbar erlebten und noch nicht in dieser unbedingt allgemeinen Verbindlichkeit objektiv bestimmten, aber doch schon immer irgendwie verstandenen Welt unmittelbarer Erfahrung. Sie zu beschreiben in der Reflexion auf die Weise, wie und durch welche Leistungen, die zum Menschen als solchen [sic!] gehören, sie zustande kommt, ist daher die erste Aufgabe. Es treten dabei die allgemeinen Strukturen hervor, die sich aus der elementaren und allgemeinen Grundverfassung des Menschen ergeben, dergemäß er nicht nur ein denkendes, sondern ein leibliches Wesen ist, und damit ein Wesen, das sich in seinem kinästhetischen Verfügen über die empfindenden Leibesorgane in seiner Welt zeitlich und räumlich orientiert, und zwar zunächst in einer nicht objektiv fixierbaren, sondern relativ auf seine Lage inmitten der Dinge bezüglichen Weise. Diese allgemeinen Strukturen geben den Leitfaden ab und lassen die Möglichkeit erkennen, wie sich diese natürliche unmittelbare Erfahrungswelt zu den verschiedenen historischen Umwelten differenziert.“<sup>226</sup> Die phänomenologische Methode der Deskription und der Reflexion führt zu einer Erschließung der unmittelbaren und unverkürzten Wirklichkeit: „Diese Methode der Erschließung der unmittelbaren, unverkürzten Wirklichkeit ist eine Methode der Deskription und Reflexion: der Deskription, die aber nicht ein bloßes Registrieren empirischer Fakten ist, sondern Herausheben des Konstanten und Wesenhaften im Vielerlei der Fakten; der Reflexion: sie beschreibt das Erfahrene, so wie es Erfahrenes ist, und reflektiert daher auf die Weise seines Erfahrenwerdens, auf das Erleben, das Bewußtsein, wie und in welchen Strukturen es fungiert, um solche Erfahrung zustande zu bringen.“<sup>227</sup> Die durch die philosophische Reflexion erschlossene Wirklichkeit ist in der Lage, dem Begriff des Phänomens seinen organischen und einheitlichen Sinn zurückzugeben, ohne jemals die Tatsache, dass sich dieses Phänomen aufgrund der Erfahrung ständig verändert, aus dem Blick zu verlieren: „Denn das Erscheinende ist nicht etwas von dem Getrenntes, für den es erscheint, sondern unser Verhältnis zum

---

<sup>225</sup> Ebd., 135.

<sup>226</sup> Ebd., 136.

<sup>227</sup> Ebd.

Erscheinenden ist in seinem Verstehen schon immer mit einbegriffen. Jedes Begreifen des Unmittelbaren schließt schon immer ein Sichselbstverstehen in sich – vor aller Objektivierung in der Aussage. So steht das Denken der philosophischen Besinnung jenseits der Alternative von theoretischer Reflexion und praktischer Selbstgewißheit; es geschieht in der Wurzel von beiden. Sein »Gegenstand« ist ständig in Bewegung und wird mit jedem Schritt des Begreifens verändert.<sup>228</sup> Zum Schluss des Aufsatzes formuliert Landgrebe das Spezifikum seines philosophischen Denkens und dessen primäre Funktion: „Denn wenn sich zeigen läßt, daß das in der Unmittelbarkeit der Erfahrung sich erschließende Prinzip der Wirklichseins des Wirklichen, der Grund seines Seins, zwar kein im Entwurf der Vernunft Beherrschbares, darum aber doch ein Verstehbares und verbindlich Auslegbares ist, dann wird von daher die Aufforderung an den Menschen begründet werden können, diese Fähigkeit des Vernehmens, das nicht herrschen will, wieder auszubilden und sich einer Ordnung des Seins zu fügen, die eine ihm schlechthin und unverfügbar gegebene und auferlegte ist. Ein solches Denken schließt freilich kein Verstehen in sich, das die heute überall gesuchten objektivierbaren Garantien und Sicherheiten gibt, sondern ein solches, das die Aufforderung bedeutet, sich dem Unmittelbaren auszusetzen und dieses Wagnis seiner Freiheit auf sich und in seine Verantwortung zu nehmen.“<sup>229</sup>

Aber die Erfahrung allein genügt nicht: In dem Aufsatz *Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie* begründet Landgrebe, warum das so ist. Es bedarf nämlich einer Reflexion darüber, wie wir dazu kommen, die Unterschiede im Seienden als Unterschiede zwischen den Gegenständen unseres Bewusstseins zu erkennen. Auch hier muss man noch einmal aus der Phänomenologie Husserls schöpfen, um auf einen erfolgversprechenden Weg zu gelangen: „In der neueren Husserl-Interpretation ist mehrfach darauf hingewiesen worden, daß [der] methodische Sinne des Konstitutionsbegriffs scharf unterschieden werden muß von seiner idealistischen Deutung, obwohl diese Unterscheidung von Husserl freilich von Anfang an nicht klar durchgeführt, sondern der methodische Begriff von Konstitution scheinbar in einen idealistischen hinübergespielt wird. Das geschieht gleichfalls bereits im 1. Band der *Ideen*, in dem Konstitution als Leistung des Bewußtseins von Anfang an nicht bloß bedeutet das Zur-Erscheinung-Bringen des Seienden für das Bewußtsein, sondern vielmehr

---

<sup>228</sup> Ebd., 140.

<sup>229</sup> Ebd., 140–141.

»Weltschöpfung« als Schöpfung des Seins durch die Setzungsleistungen des Bewußtseins.<sup>230</sup> Diese „Weltschöpfung“ ist das Grundlegende, das den Weg eröffnet für die Forschungen unserer drei Philosophen und sie in einem gemeinsamen Horizont zusammenschließt, den wir als „kosmo-phänomenologisch“ bezeichnen könnten. Nachdem er die Interpretation des Konstitutionsbegriffs durch Fink besprochen hat, schematisiert Landgrebe die Ontologie in drei Phasen (die zugleich „Regionen“ entsprechen): Die erste Phase besteht in der Konstitution der materiellen Natur, die zweite in der Konstitution der animalischen Natur und die dritte in der Konstitution der geistigen Welt. Diese drei Schichten konstituieren sich eine über der anderen, und das, was diesen Prozess der Konstitution leitet, ist der „regionale Grundbegriff“, der als Leitfaden für sich selbst fungiert: „Jede dieser Regionen hat ihren regionalen Grundbegriff, der den »Leitfaden« für die Darstellung ihrer Konstitution gibt.“<sup>231</sup> Die gegenseitige Durchdringung von Regionen ist eine Konstante in der regionalen Ontologie; so besteht zum Beispiel eine Korrelation zwischen „materiellem Ding“ und „beseeltem Lebewesen“. Der Effekt dessen ist eine ständige Abhängigkeit von der Position, und zwar derart, dass aus jeder Positionsveränderung eine Veränderung der Wirkungen folgt.<sup>232</sup> Das in der Intersubjektivität gedachte Subjekt kann mittels des Leibes Empfindungen empfangen. Das Element, welches das gesamte Sein in sich versammelt, ist das Bewusstsein, das sich damit als die absolute Region bestimmt: „Mit diesem Übergang wird aus dem methodischen Gedanken, daß alles Sein notwendig Sein für Bewußtsein ist, der Gedanke, daß alles Sein Sein durch Bewußtsein, von ihm Gesetztes ist, derart daß das Bewußtsein, so wie wir unser als reflektierendes Ich bewußt werden können, zum absoluten Sein, zur absoluten »Region« wird.“<sup>233</sup> Daraus ergibt sich das grundlegende methodische Prinzip der Phänomenologie, nämlich die Beschreibung des Bewusstseins in der Modalität, in der es bewusst ist. Dieses Prinzip ist die Methode der universalen Reflexion: „Mit anderen Worten: Es müßte dann im Sinne des absoluten Idealismus das schlicht Gegebene und das Empfinden als Bewußtsein von schlichter Gegebenheit auch aus den Setzungsleistungen des Geistes deduziert werden. In der Tat finden sich dazu in den späteren Manuskripten Husserls gelegentlich Ansätze. Ein solcher Versuch steht aber im Wider-

---

<sup>230</sup> Ludwig Landgrebe, *Seinsregionen und regionale Ontologie in Husserls Phänomenologie*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 143–162, 147.

<sup>231</sup> Ebd., 148.

<sup>232</sup> Vgl. ebd., 151.

<sup>233</sup> Ebd., 157.

spruch zu dem methodischen Grundprinzip der Phänomenologie, dem sie ihre Erfolge verdankt, zu dem Prinzip, das Bewußtsein rein so zu beschreiben, wie es Bewußtsein ist, und das in ihm Bewußte jeweils, wie es in ihm bewußt ist, und dabei jede Deutung, die aus welchen wissenschaftlichen oder metaphysischen Voraussetzungen immer stammt, auszuschalten.“<sup>234</sup> Das Ergebnis der von Landgrebe entwickelten Überlegungen findet seinen stärksten Punkt im empfindenden Ich: „Es kann als ihr Ergebnis nur gesagt werden, daß dieser Aufbau nicht in Korrelation zu dem objektivierend-setzenden reinen Ich aufgeklärt werden kann, sondern daß die Korrelation, die hierbei in Betracht gezogen werden muß, die zum ganz konkret verstandenen empfindenden »Ich« sein muß, wie es seiner selbst nicht nur als denkendes, sondern als empfindend-gestimmtes bewußt ist.“<sup>235</sup> Aus Landgrebes Analyse der Husserl’schen Regionalontologien ergibt sich, dass der Schritt nach vorn, der in den *Ideen* zu finden ist – und zwar trotz der Grenzen, die sich in deren zweitem Band zeigen –, darin besteht, dass die Grenzen einer universalen Naturalisierung deutlich herausgearbeitet werden und dass gezeigt wird, dass deshalb auch eine Verabsolutierung der Schichten des Seins unmöglich ist.

Der Aufsatz, der den Band beschließt – *Husserls Abschied vom Cartesianismus* –, ist von besonderer Wichtigkeit für die hermeneutische Potenz von Landgrebes Denken. Dort bietet Landgrebe eine Exegese der Vorlesungen Husserls unter dem Titel *Erste Philosophie* aus den Jahren 1923 und 1924 sowie im Anschluss daran einen kritischen Abriss der Husserl’schen Phänomenologie, um dann schließlich das Ergebnis der kritischen Analysen vorzustellen. Die Bedeutung der Analyse dieses Husserl’schen Textes besteht nach Landgrebe darin, dass er den phänomenologischen Weg zur transzendentalen Subjektivität eröffnet, der sich dann als zum Scheitern verurteilt erweisen wird – was wiederum zu der methodologischen Wende in der *Krisis* führen wird. Es ist jedoch von grundlegender Bedeutung, den Prozess in den Blick zu nehmen, der die so unterschiedlichen Überlegungen Husserls miteinander verbindet: „Es war freilich Husserls Absicht gewesen, in dieser Vorlesung eine Darstellung des Weges in die Phänomenologie zu geben, die all den Fortschritten Rechnung tragen sollte, die sein Denken seit dem Erscheinen der *Ideen* (1913) gemacht hatte, und mit der die Phänomenologie in ihrer historischen und systematischen Notwendigkeit ein für allemal begründet werden sollte. Aber es ist das paradoxe, von Husserl selbst in seiner ganzen Tragweite erst allmählich verstandene Ergebnis dieses Versuchs, daß dieser Weg und diese Begründung überhaupt nicht gangbar ist,

---

<sup>234</sup> Ebd., 159.

<sup>235</sup> Ebd., 161.

so daß dann schließlich im Spätwerk der *Krisis* ein ganz anderer Weg eingeschlagen wird.<sup>236</sup> Im Hinblick auf das Verständnis der Entwicklungsgeschichte des Husserl'schen Denkens zieht Landgrebe Hegels *Phänomenologie des Geistes* zum Vergleich heran: „Für das Verständnis der Entwicklungsgeschichte von Husserls Denken hat dieses Werk also eine ähnliche Bedeutung wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* in der Entwicklung seines Systems, und die Geschichte seiner Entstehung als die Geschichte einer immer weiter getriebenen Improvisation ist auch mit der Entstehungsgeschichte der Hegelschen Phänomenologie vergleichbar.“<sup>237</sup> Die unerhörte Anstrengung der Husserl'schen Radikalität besteht darin, dass er immer wieder voraussetzungslos von vorn beginnt: „Nicht nur, daß er [Hegel] den Schlüssel bedeutet für das Verständnis der Entwicklung der Phänomenologie Husserls, indem die in ihm zutage tretenden Aporien es erst ermöglichen, die späteren Arbeiten Husserls richtig in den Gang dieser Entwicklung einzuordnen und mit den früheren in Verbindung zu bringen, so daß von hier aus verständlich wird, warum dann Husserl im Spätwerk der *Krisis* sich genötigt sieht, einen neuen Weg einzuschlagen, – dessen Neuheit freilich durch die Selbstinterpretation, die er ihm gibt, auch wieder zum Teil verdeckt wird –; über diese Bedeutung für die Interpretation der Phänomenologie selbst hinaus ist sein Gewicht darin begründet, daß sich hier sozusagen vor der Augen des Lesers das Scheitern des transzendentalen Subjektivismus als eines geschichtslosen Apriorismus und als der Vollendung des neuzeitlichen Rationalismus vollzieht.“<sup>238</sup> Auf dem Hintergrund des Ziels, eine *mathesis universalissima* der Erkenntnistätigkeiten zu begründen, die oberhalb sämtlicher Wissenschaften liegt, ist der Prozess von großer Bedeutung, der zu der Ersten Philosophie führt, die jener zugehört und auf die sie sich gründet: „Nach der Vorlesung von 1923/24 dagegen soll die Erste Philosophie nicht nur die Aufgabe der systematischen Darstellung dieser Idee haben, sondern sie soll die Meditationen und Vormeditationen über den Weg zu ihr und über den absoluten Anfang dieses Weges als gleichfalls zu ihrem Systemgehalt gehörig in sich schließen. Die *Erste Philosophie* ist also sich selbst von einem absoluten Anfang her absolut begründende universale Wissenschaft.“<sup>239</sup> In diesem absoluten Anfang besteht die Aufgabe des Philosophen und seine Verantwortung als Mensch: „Der Entschluß der anfangenden Philosophen ist also der Entschluß, ernst zu

---

<sup>236</sup> Ludwig Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, in: ders., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gütersloh 1963, 163–206, 163–164.

<sup>237</sup> Ebd., 164.

<sup>238</sup> Ebd., 164–165.

<sup>239</sup> Ebd., 167.

machen mit dem Streben, das im Leben des Menschen schon angelegt ist, Entschluß zur »universalen Kritik des Lebens«, und »so beschließt die Idee der Philosophie selbst eine Art Endgültigkeit und eine Art Radikalismus der Endgültigkeit«, der nichts minderes voraussetzt als »eine Art Zusammenbruch aller naiven Erkenntnis- und Wissenschaftswerte ... in der Erkenntnis ..., daß ein völlig neues Anfangen und eine völlig neuartige Wissenschaft notwendig sei.«<sup>240</sup> In diesen ersten Überlegungen stellt Husserl eine Analogie zwischen den Begriffen „apodiktisch“ und „adäquat“ her und macht sich so die cartesianische Maxime der Unbezweifelbarkeit als Prinzip der vollkommenen Rechtfertigung zu eigen: „»Das erkennende Subjekt ist im erzielenden Gestalten sich dessen bewußt, nun bei dem Ziel selbst zu sein. Er erschaut erkennend die ›Wahrheit‹, das ist eben das Erzielte, das ›es selbst‹ des urteilsmäßigen Meinens« im Gegensatz zur »bloßen«, »leeren« Meinung.«<sup>241</sup> An dieser Stelle des Prozesses kommt erneut der Begriff der Erfahrung ins Spiel, der die unmittelbare Gewissheit gewährleistet: „Auch der Sinn der Rede von an sich bestehenden Wahrheiten gilt nur in der Korrelation zu der sie erfahren könnenden Subjektivität, und das heißt nicht in der Korrelation zu einem möglichen, sie erfahrenden Bewußtsein überhaupt, sondern zur faktischen Urerfahrung der Subjektivität.“<sup>242</sup> Das Ziel Landgrebes, das in all seinen Überlegungen zum Denken Husserls wiederkehrt und das Spezifikum des in dieser Methodologie liegenden theoretischen Beitrags darstellt, besteht hier darin, einen Leitfaden zu finden, mithilfe dessen die der Husserl'schen Phänomenologie innewohnende Logik freigelegt werden kann. Der Begriff der Erfahrung bietet sich für dieses Ziel besonders an, insofern diese ständig in einem Prozess von Negationen, Relektüren und (Rück-)Verweisen steht, die das Maß ihrer Apodiktizität als einer präsumptiven gewährleisten. Landgrebe bezieht sich noch einmal auf den Hegel'schen Erfahrungsbegriff, um den phänomenologischen Sinn des Prozesses zu klären, durch den das Subjekt sich in der absoluten Zerrissenheit (und allein durch diese) selbst findet: „Aber eine solche Erfahrung kann dem Maßstabe der Apodiktizität nicht standhalten; sie ist immer präsumptiv, sich im weiteren Verlauf korrigierend, bereits vermeintlich Erfahrenes als Schein entlarvend und negierend, ja, es besteht überhaupt keine apodiktische Gewißheit, daß sie als Welterfahrung überhaupt kontinuierlich weitergeht, daß nicht an Stelle solchen kontinuierlichen Fortgangs sich das kontinuierliche Erfahrungsbewußtsein mit allen seinen Präsumtionen,

---

<sup>240</sup> Ebd., 169.

<sup>241</sup> Ebd., 170.

<sup>242</sup> Ebd., 174.

Korrekturen und Negationen in ein »Gewühl von Empfindungen« auflöst.<sup>243</sup> Der Schritt, der auf die reflexive Selbsterfahrung des „ich bin“ (oder, mit anderen Worten, auf die cartesianische Egologie) folgt, besteht darin, eine Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion durchzuführen: „Die systematische Bedeutung dieses Teiles beruht also in folgendem: Es war zunächst behauptet, daß nach der Reduktion auf die »apodiktische« Evidenz des Ich-bin nach Kritik der mundanen Erfahrung nicht nur ein leeres punktuellles Bewußtsein zurückbleibt, sondern das Bewußtsein »ich bin, und bin diese Welterfahrung erlebend«. Es ist also zu zeigen, wie im jeweiligen Akt des Erfahrens, das zuunterst als Erfahrung von weltlich Seiendem ein Wahrnehmen ist, nicht nur jeweils jetzt dieses und jenes wahrgenommen ist, sondern wie in diesem aktuellen Wahrnehmen als einem Gegenwärtigen eines Seienden, im »Selbst [sic!] da« seiner sinnlichen Gegebenheit bereits Welterfahrung impliziert ist.«<sup>244</sup> Die Intersubjektivität stellt sich in diesem Szenario als eine Erfahrung der Menschheit, verstanden als umfassende Gemeinschaft personalen Handelns, auf die sich auch das Bewusstsein von der Welt gründet: „Das Bewußtsein ist nicht nur Bewußtsein von Realem in der Welt des Seienden, sondern auch Bewußtsein idealer Gegenstände und Beziehungen, der logischen, mathematischen usw., aber immer auf dem Grunde des Weltbewußtseins, denn auch alle idealen Welten der Wissenschaft, Kunst usw. und ihrer Gebilde gehören mit zu unserer Welt.«<sup>245</sup> Das Erfahren kommt vor jeder Diskursivität der einzelnen Erfahrung. An dieser Stelle erhebt sich das Problem des geschichtlichen Horizonts dieses „ich bin“, dessen Gewinnung den Sinn liefert für die historisch-teleologische Begründung der Phänomenologie Husserls: „Diese Teleologie der Geschichte wird nur entdeckt, wenn sie in den Willen des sich Besinnenden aufgenommen wird, der damit dieses sein eigenes Dasein begründende Faktum übernimmt. Insofern ist die Teleologie eine Idee, aber nicht eine in einem absoluten Bereich zu schauende, sondern eine durch die eigene Geschichte gestellte und im Entschluß ergriffene Aufgabe, so daß dem Entschluß zu ihrer Übernahme als einer gegebenen jedes Moment der Willkür abgeht. So stellt sich heraus, daß die »absolute Erfahrung«, auf die sich alle Verantwortung und Rechtfertigung des Lebens gründet, eine geschichtliche Erfahrung ist. Ihre Absolutheit und Endgültigkeit beruht nicht auf einer Erkenntnis einer an sich seienden Wahrheit, nicht auf dem Ergreifen oder Überwältigtwerden von einer »ewigen Wahrheit«, sondern sie ist absolut im Sin-

---

<sup>243</sup> Ebd., 176.

<sup>244</sup> Ebd., 182.

<sup>245</sup> Ebd., 183.

ne des Gestelltseins vor eine unübersteigliche und nur hinzunehmende Faktizität.<sup>246</sup> Nach der Analyse Landgrebes fällt also die „absolute Erfahrung“ zusammen mit der geschichtlichen Erfahrung. Der Sinn der Einheitlichkeit, der sich aus der Husserl-Interpretation Landgrebes ergibt, wird von diesem selbst noch einmal verteidigt und bekräftigt: „Zu dem möglichen Einwand, daß eine solche, die Konsequenzen weiterziehende Interpretation dem Husserlschen Werke Gewalt antäte, ist darauf hinzuweisen, daß sie allein es ermöglicht, die Kontinuität und innere Logik in der Entwicklung des Husserlschen Denkens von den *Ideen* über die *Erste Philosophie* bis zum Spätwerk der *Krisis* zu begreifen.“<sup>247</sup> Im Übrigen haben die geschichtlichen Erfahrungen der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts einen unvermeidlichen Einfluß auf die Philosophie Husserls ausgeübt und zu jener Krise der Fundamente geführt, die sich in seinen letzten Schriften ausgedrückt findet. Landgrebe sieht diesen Einfluss der Geschichte auf die Phänomenologie ohne Weiteres als positiv an: „Freilich folgte dieser letzte Schritt Husserls nicht aus einer Konsequenz des reinen Denkens – nur seine Möglichkeit ist durch die Problematik des *Ersten Philosophie* eröffnet worden –, es waren vor allem die geschichtlichen Erfahrungen der dreißiger Jahre, in denen Husserl sozusagen demonstriert wurde, daß der »Zusammenbruch« mehr bedeutet als eine Grundlagenkrise der Wissenschaften, daß er vielmehr nur zu verstehen ist auf dem Grund eines geschichtlichen Zusammenbruchs des »europäischen Menschentums«. Und wo gäbe es einen großen Denker, der nicht aus solchen geschichtlichen Erfahrung seine letzten und verborgenen Antriebe erhalten hätte?“<sup>248</sup> Die phänomenologische Erfahrung geht hervor aus der reflexiven Erfahrung des Erfahrens der Welt. Das ist der Horizont, in dem sich Landgrebe, Fink und Patočka bewegen; ihre Reduktion ist eine Öffnung zur Welt, die möglich gemacht wird durch die Erfahrung.

Nun fehlt noch die Auseinandersetzung mit dem fünften Abschnitt des bedeutsamen Aufsatzes Landgrebes von 1961, dessen Titel lautet: „Die Problematik der Absolutheit der transzendentalen Subjektivität und ihrer Begründung durch die Theorie der phänomenologischen Reflexion“.<sup>249</sup> Im Rahmen der Analyse dieser Problematik erläutert Landgrebe die Struktur der Reflexion: „Die Reflexion ist also ein »Nachgewahren«. Sie besteht darin, »daß das reflektierende Ich vollziehendes eines Aktus ist, der das vordem latente Ich zum Objekt des Aktus,

---

<sup>246</sup> Ebd., 188.

<sup>247</sup> Ebd., 189.

<sup>248</sup> Ebd.

<sup>249</sup> Ebd., 192–203.

zum intentionalen Objekt macht.«<sup>250</sup> Die phänomenologische Reduktion nimmt so für das Subjekt, das sie vollzieht, die Bedeutung einer umfassenden Freiheit an: „Die phänomenologische Reduktion bedeutet also den Akt, in dem sich das Ich dieser seiner Freiheit zu absoluter Selbstverantwortung bewußt wird.«<sup>251</sup> Wenn der Charakter der Freiheit dem der Verantwortlichkeit an die Seite gestellt wird, dann stellt das den vollen Sinn des Husserl'schen Begriffs der Subjektivität wieder her und gibt ihm seinen Platz auf jener *via media*, die ihm am meisten angemessen ist: „Darum schillert der Begriff der absoluten Subjektivität zwischen dem eines freien und in seinem Sichvorwegsein für absolute Erfahrung und Verantwortung offenen Ich und dem idealistischen Begriff eines absoluten Seins, das in der interessenlosen theoretischen Betrachtung seiner selbst sich dieses Seins vergewissert.«<sup>252</sup> Zum Abschluss seiner kritischen Analysen hebt Landgrebe die Methode der Reduktion als den wichtigsten Schlussstein des Husserl'schen Denkens heraus, da sie in der Lage sei, die Phänomenologie wirklich zu einer transzendentalen zu machen: „In dieser Hinsicht nennt Husserl die Phänomenologie zu Recht transzendente Phänomenologie, und zwar »transzendental« im Kantischen kritischen Sinne, wenn sie auch nach Methode und Umfang ihrer Thematik von Kants Transzendentalphilosophie unterschieden ist. »Welt« ist danach das in der Geschichte des Menschen sich ständig wandelnde Ergebnis der Konstitution als einer Interpretation, Auslegung eines vor dieser Auslegung und ohne sie Namenlosen und Unaussprechlichen.«<sup>253</sup>

Die abschließenden Worte von Landgrebes Aufsatz enthalten das Spezifikum seiner Zusammenfassung und Würdigung der Husserl'schen Phänomenologie und geben einen Vorblick auf das philosophische Projekt, das er mit Fink und Patočka teilt und das wir als das Projekt einer „metaphysischen Phänomenologie“ bezeichnen könnten: „All dies sei hier nur als Andeutung und als Hinweis darauf gesagt, wie dieser in seiner eigenen Absicht gescheiterte Entwurf der *Ersten Philosophie* gerade in seinem Scheitern nie ein Ende, sondern einen Anfang, die Eröffnung der ganzen Fülle von Problemen bedeutet, die nicht nur das Verständnis der Husserlschen Werke und seiner Einheit betreffen, sondern den Horizont der Fragen, die

---

<sup>250</sup> Ebd., 193.

<sup>251</sup> Ebd., 199.

<sup>252</sup> Ebd., 202.

<sup>253</sup> Ebd., 203.

sich nach dem Ausgang der neuzeitlichen Metaphysik als unabweisliche mit der Aussicht auf einen Weg ihrer Beantwortung stellen.“<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> Ebd., 206.

### 3.2 Eugen Fink: *Phänomenologie der Phänomenologie*

Eugen Fink ist sicherlich unter den Gesprächspartnern, mit denen sich diese Arbeit beschäftigt, der Philosoph mit der stärksten theoretischen Kraft. Dieses sein Spezifikum, das bereits in den 30er Jahren beherrschend hervortritt – wir werden genauer sehen, in welcher Weise –, ist zum Teil einigen Zügen seiner Biografie<sup>255</sup> geschuldet: Wir sehen ihn sozusagen von Jugend an und dann bis zum Tode des Meisters an der Seite Husserls, und zwar in intensiver Arbeit an seinen Texten<sup>256</sup> und mit der wertvollen Möglichkeit, ein philosophisches Leben in Gemeinschaft mit Husserl zu führen. Hinzu kam noch der Kontakt zu Heidegger, dem Zweitkorrektor seiner Dissertation von 1929 mit dem Titel *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, sowie eine kritische Auseinandersetzung mit den tragenden Säulen der Phänomenologie. Der historische Rahmen, in den Fink sich versetzt findet, stellt auch für ihn (ebenso wie für Landgrebe und Patočka) eine existenzielle Situation dar, welche auf die Abgründe der Menschheit trifft und ihn vor Trümmer stellt, die es wieder aufzubauen gilt. Das Jahr 1933 ist für Fink das Jahr der Bewusstwerdung, wenn wir uns so ausdrücken wollen. Eugen Finks Witwe erzählt von diesem tragischen, aber auch philosophisch so wichtigen Augenblick folgendermaßen: „Jedoch kam 1933 die Entscheidungsstunde: die Universitätslaufbahn wäre ihm nur möglich gewesen, wenn er sich von Husserl getrennt hätte, der als Jude unerwünscht war. Das aber entsprach weder seinem Wesen noch seinen Prinzipien. Er blieb also, – gegen alle Anfeindungen und angesichts einer ungewissen Zukunft – als Privatassistent bei Husserl, zeitweise unterstützt durch Stipendien aus England und USA, wo emigrierte Schüler und Freunde Husserls sich für ihn einsetzten, nachdem ab 1933 die »Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft« ihm weitere Stipendien verweigert hatte.“<sup>257</sup> Das Jahr 1933 ist auch das Jahr, in dem in den *Kant-Studien* der wichtige Aufsatz *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* erscheint,

---

<sup>255</sup> Vgl. den biografischen Abriss, verfasst von der Witwe Eugen Finks: Susanne Fink, *Die Biographie Eugen Finks*, in: Anselm Böhmer (Hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, 267–276.

<sup>256</sup> Man denke etwa an die Arbeit der Relektüre und Neufassung der *Cartesianischen Meditationen*, aus der schließlich die *VI. Cartesianische Meditation* Finks hervorging.

<sup>257</sup> Ebd., 269.

der dann im Briefwechsel mit Patočka wiederaufgenommen und diskutiert werden wird.<sup>258</sup> Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist auch dieser Aufsatz, von dem nur der erste Teil publiziert wurde und dessen Ziel es ist, die Husserl'sche Phänomenologie zu verteidigen, ursächlich dafür gewesen, dass Fink eine weitere Finanzierung seiner Forschungstätigkeit verweigert wurde – umso mehr, als Husserl selbst ein Vorwort zu dem genannten Aufsatz geschrieben hatte, in dem er den Inhalt der Studie dadurch gewissermaßen legitimiert, dass er erklärt, er könne sich jedes Wort daraus selbst zu eigen machen. Es ist bedeutsam, zu betonen, dass Fink damit gleichzeitig – auch wenn seine unmittelbare Absicht darin bestand, das Denken Husserls gegen die kritizistischen Angriffe, die dagegen von verschiedenen Seiten vorgetragen wurden, zu „verteidigen“ – das Tor öffnete hin zu dem, was dann sein eigener philosophischer Denkweg im Rahmen der Geschichte der Phänomenologie werden wird. Was sofort hervortritt, ist die zentrale Stellung der phänomenologischen Reduktion und das, was ihr besonderes Spezifikum ist, nämlich die „Motivationslosigkeit“. In dem Aufsatz von 1933 entfaltet Fink ferner die These (die dann in der *VI. Cartesianischen Meditation* wiederaufgenommen und erweitert werden wird), dass der kritische Idealismus ein Idealismus der Konstitution sei. Die vorrangige und grundlegende Frage der Phänomenologie ist also die nach dem Ursprung der Welt, und in diesem Zusammenhang ist sofort auf die *VI. Cartesianische Meditation* zu verweisen, und zwar im Hinblick auf das Nachdenken über die Welt, das ermöglicht ist durch unsere Situation *in* der Welt. Nach Fink geht es in der phänomenologischen Forschung um die genetisch-konstitutive Untersuchung der Erlebnisse und nicht um ihr eidetisches Erkennen, und die Problematik des Seins, die sich dann in ihrer ganzen Tragweite in seinem Denken stellen wird, wird nicht als eine Auflösung der Idee der Phänomenologie aufgefasst, sondern als eine Vertiefung dieser Idee. Mit diesen bedeutsamen Voraussetzungen wenden wir uns nun den Schriften Finks aus den 30er Jahren zu, in denen er die zentralen Probleme der Phänomenologie wiederaufnimmt. Unsere Absicht ist es dabei – ebenso wie bei Landgrebe –, sein spezifisches philosophisches Profil nachzuzeichnen, das eine neue Richtung für die Phänomenologie selbst anzeigt, eine Richtung hin auf einen Weg, der erst noch zu gehen ist.

In erster Linie müssen wir uns konzentrieren auf die bereits erwähnte *VI. Cartesianische Meditation*, die zwischen 1930 und 1932 ausgearbeitet wurde. Diese Arbeit ist entsprungen aus den Revisionsarbeiten an den *Cartesianischen Meditationen* Husserls, denen Fink sich in den

---

<sup>258</sup> Vgl. den Abschnitt 2.1 der vorliegenden Arbeit.

Jahren 1929–1932 widmete mit dem Ziel, die *Cartesianischen Meditationen* neu zu fassen und eine Darstellung von Husserls Denken in einem System der phänomenologischen Philosophie zum Druck zu geben. Die Revisionen des ersten Teils des Werkes von der Hand Finks führten zu einer neuen Version der *I. Meditation* und zu einer Neufassung der *II. Meditation* vonseiten Husserls. Diese Tatsache bezeugt die konkrete und tägliche philosophische Auseinandersetzung, die zwischen Fink und Husserl üblich geworden war, und es ist von fundamentaler Bedeutung, das auch im Auge zu behalten, wenn man sich in die *VI. Cartesianische Meditation* vertieft. Der erste Teil von Finks Werk (der einzige, der zusammenhängend ausgearbeitet ist), erschienen im Jahre 1932, trägt den Titel *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, und sofort wird der Zweck dieser Meditationen deutlich formuliert: „Nur »Prolegomena« wollen diese Meditationen sein für künftige, sich in ihrer Problematik spezialisierende phänomenologische Konstitutionsforschungen, Prolegomena aber in dem Sinne, dass keine konstitutive Besinnung ohne sie überhaupt möglich ist. Was in diesen Meditationen also erstrebt ist, ist das *Ganze der philosophischen Grundbesinnungen*, durch die überhaupt die Dimension der philosophischen Frage eröffnet und somit die Philosophie eingeleitet wird.“<sup>259</sup> Und nachdem klar ist, dass das Ziel darin besteht, zu den „Grundbesinnungen“ zurückzukehren, um dann den Weg fortsetzen zu können, ist für Fink ebenfalls klar, welche Methode bei der Untersuchung anzuwenden ist: „Das phänomenologische System selbst als die Architektonik der Transzendentalphilosophie kann nicht im voraus entworfen werden, sondern ist nur im *Durchgang durch die konkrete phänomenologische Arbeit aus den »Sachen selbst« zu entnehmen*.“<sup>260</sup> Die Aufgabe, die Fink sich stellt, besteht also darin, über die Prinzipien der Phänomenologie zu reflektieren und dabei die phänomenologische Methode anzuwenden. In diesem Sinne erklärt er: „M. a. W. die transzendente Methodenlehre intendiert nichts anderes als eine *Phänomenologie der Phänomenologie*.“<sup>261</sup> Nachdem er seine Absichten geklärt hat, benennt Fink das Kernstück der Untersuchung, nämlich die phänomenologische Reduktion. Diese enthält *in nuce* die gesamte Systematik der phänomenologischen Philosophie: „So wird durch die Reduktion das eigentliche *Thema der Philosophie* eröffnet: die *transzendente Weltkonstitution* in den Synthesen und Einheitsbildungen, Habitualitäten und Potentialitäten des transzendentalen Lebens, das als solches die Einheit einer sich im Konstitutionsprozess

---

<sup>259</sup> Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil I: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988, 4.

<sup>260</sup> Ebd., 8.

<sup>261</sup> Ebd., 9.

vergemeinschaftenden Monadenintersubjektivität darstellt.<sup>262</sup> An diesem Punkt beginnt die „Phänomenologie der Phänomenologie“ in eigentlichen Sinne, und Fink stellt die Frage nach den durch die Epoché eröffneten Problemen. Und eben durch diese „Radikalisierung des Zweifels“ öffnet sich dann das Feld für die philosophische Konstitutionsforschung, und die *konstruktive Phase* kann stattfinden. Die transzendente Methodenlehre soll dabei auf folgende Fragen eine Antwort geben: „Hat nicht der phänomenologische Zuschauer sich herausgerissen aus der *innersten Lebenstendenz* des transzendentalen Lebens: der Weltverwirklichung, eben durch den *Akt der Epoché*? »Konstituiert« überhaupt noch der transzendente, an der Weltkonstitution unbeteiligte Zuschauer? Und wenn – *welchen Sinn* hat dann überhaupt noch »Konstitution«?<sup>263</sup> In § 3 der Meditation, der „Die »Selbstbezogenheit« der Phänomenologie“ überschrieben ist, radikalisiert Fink die Problematik der Konstitution und des letzten Sinnes der Untersuchung, die er im Begriff ist durchzuführen. Die Selbstbezüglichkeit erweist sich dabei als das unterscheidende Spezifikum der transzendentalen Elementenlehre: „So ist also die transzendente *Elementarlehre* die durch den phänomenologisierenden Zuschauer in seinem theoretischen Tun sich vollziehende *Bewegung des »Zu-sich-selbst-Kommens«* der transzendentalen Subjektivität, *sofern diese und soweit sie konstituierender Ursprung der Welt* als des Universums alles Seienden ist. [...] Auf die abstrakte Formel herabgesetzt, ist die transzendente Methodenlehre: *transzendentes Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens*.“<sup>264</sup> Aus diesen Überlegungen ist zu entnehmen, dass die Methode, der Fink in seiner konstitutiven Philosophie folgt, dieselbe ist wie die der Phänomenologie überhaupt und dass sie deren Struktur widerspiegelt: „Das bedeutet: Die transzendente Methodenlehre *setzt sich selbst voraus*, wir können nur ihren Begriff gewinnen, wenn wir sie schon in einem gewissen Sinne betätigen. Sie hat somit Teil an der Fundamentalstruktur der Phänomenologie überhaupt: der *Selbstbedingtheit* alles phänomenologischen Verstehens.“<sup>265</sup> Die Vorgehensweise der Analyse Finks verwirklicht sich, indem sie den Sinn und die Gültigkeit der erreichten Ergebnisse immer wieder problematisiert und die Probleme radikalisiert, die sich im Laufe der Untersuchung nach und nach zeigen. Die Analogie zu Landgrebes Methode der Leitfäden<sup>266</sup> ist hier deutlich, und zwar nicht nur qua Intention, sondern

---

<sup>262</sup> Ebd., 11.

<sup>263</sup> Ebd., 12–13.

<sup>264</sup> Ebd., 15–16.

<sup>265</sup> Ebd., 30.

<sup>266</sup> Vgl. den Abschnitt 3.1 der vorliegenden Dissertation.

auch stilistisch, nämlich in den immer wiederkehrenden regressiven Fragen, die sich Fink im Laufe seiner Behandlung stellt. Und wenn er bisher nichts anderes getan hat, als die praktizierte Methode zu klären, dann wird jetzt auch noch eben diese Praxis in Zweifel gezogen: „Lässt sich eine Vorstellung von dem methodischen Fungieren irgendwie »antizipieren«?“<sup>267</sup> Wenn wir den häufigen Verweis Finks auf die Ausübung der phänomenologischen Praxis in Betracht ziehen, lässt sich die Antwort auf diese Frage rasch geben, und sie ist zweifellos negativ. Und das um so mehr, als seine Meditation so vorgeht, dass sie den Zweifel auch auf den Anfang der Phänomenologie anwendet und die Motivation der phänomenologischen Reduktion infrage stellt: „M. a. W. dies ist die *Frage nach der Motivation* der phänomenologischen Reduktion. Damit ist natürlich nicht gefragt nach der jeweils faktischen Motivation des Phänomenologen, sondern nach den *Gründen*, von denen das Erkenntnisstreben des anfangenden Philosophen überhaupt gezwungen wird oder gezwungen werden soll, die natürliche Einstellung preiszugeben und in den Vollzug der Reduktion einzutreten.“<sup>268</sup> Im Einklang mit der phänomenologischen Praxis, die Fink aktiv vorantreiben möchte mit dem Ziel, die Frage nach dem Ursprung der Welt zu stellen, ist der Anfang von fundamentaler Bedeutung, und ein so umfangreicher Verzicht wie der, den die Epoché vollzieht, muss nicht nur gerechtfertigt, sondern überhaupt einmal verstanden werden. Das, worauf in der phänomenologischen Reduktion verzichtet wird, ist die mundane Erfahrung, die sich dem Subjekt in der natürlichen Einstellung darbietet. Das schafft in den Augen Finks ein nicht ausgesprochenes Paradox: „Warum, in aller Welt, soll ich denn den Erfahrungsglauben »inhibieren«; habe ich nicht gerade durch das Vertrauen in die Erfahrung erst die Welt, das Seiende, mit dem ich umgehe, die Dinge, die mich umgeben, die ich erforschen, zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen machen will?“<sup>269</sup> Und weiter fragt Fink: „Warum soll ich nun schlechterdings *alle* Erfahrungsgeltungen »einklammern«? Stehe ich dann nicht vor dem »Nichts«; ist dann überhaupt noch Erkenntnis und Wissenschaft möglich? Ist es nicht paradox und ungereimt, aus Furcht vor einer möglichen Täuschung auf Erkenntnis überhaupt zu verzichten?“<sup>270</sup> Sicherlich bringt Fink der Erfahrung eine neue Wertschätzung entgegen, wie auch durch die Einpfropfung des Hegel'schen Denkens in das Innere der konstitutiven Phänomenologie deutlich wird. Aber in dem Kontext der *VI. Cartesianischen Meditation*, in dem wir uns hier bewegen, leitet

---

<sup>267</sup> Ebd., 31.

<sup>268</sup> Ebd., 33.

<sup>269</sup> Ebd., 34.

<sup>270</sup> Ebd.

das Ans-Licht-Ziehen der Paradoxien der Reduktion, die auf die Erfahrung verzichtet, über zur Problematik der Selbstbedingtheit des gesamten phänomenologischen Verstehens: „Eine universale Epoché ist in der natürlichen Einstellung nicht nur undurchführbar, sondern auch sinnlos.“<sup>271</sup> Nachdem er das Sinnfeld abgesteckt hat, in dem die Reduktion allein konzipierbar ist, reflektiert Fink noch über die „causa prima“, welche die Reduktion überhaupt hervorbringen kann: „Ist die auf *Gewissheit* primär abzielende Philosophie nicht schon an *allen fundamentalen Wahrheiten* vorbeigegangen und in die Belanglosigkeit einer »ganz sicheren« Erkenntnis eingemündet? Noch »radikaler« gefragt: Ist der Rückgang auf sichere und apodiktisch gewisse Wahrheiten nicht ein Ausweichen vor der eigentlichen Problematik, eine Flucht vor der *Unsicherheit und Unheimlichkeit* des erschütterten menschlichen Daseins? Entspringt so die Methode der Epoché einer *Sicherungstendenz*?“<sup>272</sup> Eine Antwort auf diese Fragen, die Fink in erster Linie mit dem Ziel stellt, zu einer radikaleren phänomenologischen Reflexion aufzufordern, gibt es nicht und kann es nicht geben, wenn wir den Sinn seines Unternehmens der Begründung einer konstitutiven Philosophie nicht völlig verfehlen wollen. Oder man müsste sagen: Sie liegt gerade in der „Motivationslosigkeit“ der Reduktion, von der in dem Aufsatz von 1933 die Rede ist und die auch im Briefwechsel mit Fink Gegenstand der Diskussion ist. Und grundsätzlich ist es für die Methodenlehre auch nicht problematisch, sich diese Eigenart der phänomenologischen Reduktion bewusst zu machen. Es ist der Blickpunkt des „phänomenologisierenden Zuschauers“, der einen Chiasmus mit sich bringt: „Dürfen wir doch das phänomenologisierende Erkennen weder am Leitfaden des mundanen Erkennens noch auch im Lichte der konstitutiven Aufklärung der weltlichen Erkenntnis und Reflexion auffassen. Die transzendente *Andersartigkeit* des phänomenologisierenden Ich – im Gegensatz zum konstituierenden – ist, wie wir gesehen haben, gerade der *Grund des Problems* der Methodenlehre.“<sup>273</sup> Für Fink ist das Ziel, das Phänomenologisieren selbst zum Gegenstand phänomenologischer Forschung zu machen, thematisch, das heißt es gehört zur Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Insofern kann man eine Parallele ziehen zu der von Landgrebe durchgeführten Untersuchung: Die beiden Gedankengänge erinnern oft aneinander, und zwar sowohl in inhaltlicher Hinsicht als auch im Hinblick auf das „regressive“ Vorgehen, das angewandt wird und bei dem präzise Leitfäden benannt werden, denen zu folgen ist. Das Ziel, das Fink sich setzt, ist es, zum phänomenologischen Erkennen der Konstitution der Welt zu

---

<sup>271</sup> Ebd., 39–40. Vgl. auch die bedeutsamen Überlegungen Finks zur Epoché in Anm. 100 auf S. 40.

<sup>272</sup> Ebd., 50.

<sup>273</sup> Ebd., 57.

gelangen: „Wir verstehen alsdann, dass wir durch die phänomenologische Reduktion die transzendente Subjektivität in einer *besonderen Situation* ihrer Seinsweise eröffnen: nämlich als *begriffen* in der transzendentalen Aktivität der Weltkonstitution.“<sup>274</sup> Die Schwierigkeit, eine „Phänomenologie der Phänomenologie“ durchzuführen, liegt gewissermaßen in ihrer DNA, denn das durchgängige Thema der Überlegungen Finks ist, wie er selbst erklärt, „ein transzendentes Leben, das bereits *inmitten* der Weltkonstitution steht“.<sup>275</sup> An diesem Punkt beginnt die *pars construens* von Finks Überlegungen. Nachdem er sich auf regressive Weise an den Problemen abgearbeitet hat, die durch die phänomenologische Reduktion aufgeworfen werden, ist es nun notwendig, zu jenem „unerforschten Konstituens“ vorzudringen, das sich zeigt und das das wahre Erbe Husserls darstellt: „Die *Grundlegung* der konstruktiven Phänomenologie geschieht durch die Ausbildung der Motivationen, die zum Entwurf von Problemen führen, die grundsätzlich im Horizont der regressiven Phänomenologie *nicht mehr lösbar* sind. Diese Motivationen entspringen zwar noch innerhalb der regressiven Phänomenologie, und zwar an ganz verschiedenen »Stellen«, in jeweils verschiedener Weise; sie sind die »*exempla crucis*« derselben.“<sup>276</sup> Die Hauptaufgaben der konstruktiven Phänomenologie sind zwei: zum einen muss man sich mit den Problemen auseinandersetzen, die mit der epistemologischen Totalität zusammenhängen, und zum anderen mit denjenigen im Zusammenhang mit der Intersubjektivität. Das Neue, was wir bei Fink finden, ist der besondere Stil, den die „Konstruktion“ annimmt; sein Insistieren auf der Methode als dem Wesen der Phänomenologie führt in Bereiche hinein, die von der regressiven Phänomenologie nicht erkundet wurden: „Sie [die konstruktive Phänomenologie] zeigt somit eine innere Mannigfaltigkeit der Methoden, eine Vielfalt heterogener Problemkomplexe, die es ganz unmöglich machen, einen zureichenden Vorbegriff derselben zu entwerfen.“<sup>277</sup> Man begreift nun, dass – eben wegen der Heterogenität der Probleme, auf die man trifft, und der Vielfalt der verwendeten Methoden – man in der konstruktiven Phänomenologie eine fungierende und aktive Einstellung annehmen muss, die in kleinen Schritten voranschreitet, ohne jemals irgendetwas als selbstverständlich oder ein für alle Mal bestimmt anzunehmen. Auf diesem rauen und verschlungenen Weg ist es wichtig, über die Beziehung zu reflektieren, die Sein und Erkennen verbindet: „*Sein und Erkenntnis*: dieses sind die beiden untrennbaren Komponenten der Erkenntnisrelation. Jede

---

<sup>274</sup> Ebd., 64.

<sup>275</sup> Ebd., 65.

<sup>276</sup> Ebd., 66.

<sup>277</sup> Ebd., 71.

Erkenntnis hat nur ihre Wahrheit, sofern sie sich misst am Seienden selbst, mit diesem »übereinstimmt«. Prinzipiell kann nichts anderes Gegenstand der Erkenntnis sein als nur Seiendes.<sup>278</sup>

In § 9 („Das Phänomenologisieren als Ideieren“) befragt Fink die eidetische Methode der Phänomenologie, wobei er ein weiteres Mal auf den begrifflich-terminologischen Usus Landgrebes zurückgreift, der die eigentümliche Vorgehensweise der Untersuchung ankündigt: „Das mundane Wesen wird zum Leitfaden für die Aufweisung transzendentaler Konstitutionsprozesse, wird der Ausgang für die transzendente Theorie des Eidetischen.“<sup>279</sup> In diesem Fall ist es das mundane Wesen, das zum Ausgangspunkt wird für die transzendente Theorie des Eidetischen, und im Übrigen gilt, wie Fink sagt: „Das Eidos ist in der natürlichen Einstellung uns immer »apriori« gegeben, d. h. gegeben im unthematischen Vorgegebenheitswissen vor seiner ausdrücklichen Thematisierung und Vergegenständlichung in der Ideation.“<sup>280</sup> Für das Verständnis der phänomenologisierenden Einstellung im Ausgang von der natürlichen Einstellung wird mittels der Analogie vorgegangen, allerdings mit präzisen Warnhinweisen: „[...] weil eben die *ontischen* Bedeutungen gar nicht die »*nichtontischen*« transzendentalen Bedeutungen analogisieren können, da sie überhaupt nicht miteinander verglichen werden können.“<sup>281</sup> Dabei besteht die Notwendigkeit – auf die Fink besonders nachdrücklich hinweist –, sich nicht auf die bloße Lektüre der phänomenologischen Ergebnisse zu verlassen, sondern den forschenden Weg dahin wiederholend nachzuvollziehen. Eben kraft dieser spezifischen Vorgehensweise bleibt die Philosophie Finks eine aktive und konkrete Phänomenologie: „Es ist daher ganz unmöglich, phänomenologisch »definieren« zu wollen, prädikative Grundbegriffe und Bedeutungen festlegen zu wollen, die ein für allemal feststehen sollen. Vielmehr bringt es gerade die eigentümliche Inadäquatheit aller phänomenologischen Prädikationen mit sich, dass alle Begrifflichkeit seltsam *fliessend* und offen ist.“<sup>282</sup>

Die andere wichtige Dimension des transzendentalen Lebens ist die Intersubjektivität, die auch in diesem Fall auf „regressive“ Weise erreicht wird, also durch eine Rückkehr zur natürlichen Einstellung aufgrund der „transzendentalen Lebensgemeinschaft“, die in dieser gewis-

---

<sup>278</sup> Ebd., 79.

<sup>279</sup> Ebd., 88.

<sup>280</sup> Ebd., 92.

<sup>281</sup> Ebd., 99.

<sup>282</sup> Ebd., 102.

sermaßen enthalten ist: „Der Prozess des »Fürsichwerdens« des transzendentalen Lebens muss nicht nur notwendig ausgehen von der natürlichen Einstellung, sondern muss auch in sie *zurückkehren*, wenn eben der Philosophierende für *die Anderen*, mit denen er in einer letzten transzendentalen Lebensgemeinschaft steht, die aber noch in der beschränkten Situation der natürlichen Einstellung befangen sind, *mitphilosophiert*.“<sup>283</sup>

In § 11 setzt sich Fink mit dem Problem „Das Phänomenologisieren als »Verwissenschaftlichen«“ auseinander und differenziert verschiedene Bedeutungen von „Wissenschaftlichkeit“ mit dem Ziel, die institutionelle Organisation des Wissens zu diskutieren. Die Wissenschaft wird dabei als freie Möglichkeit des Menschen aufgefasst: „Das »Subjekt« der Wissenschaft ist der »Mensch«, aber nicht der individuell Eine, sondern der in der Einheit einer Kulturtradition stehende historisch-generative Lebenszusammenhang. »Wissenschaft« ist so eine *intersubjektive*, historisch sich tradierende Willenshabitualität des Menschengeschlechtes, in die der Einzelne sich einfügt als Funktionär, als Glied in der Kette.“<sup>284</sup> Das Verhältnis des Phänomenologisierens zu seiner Manifestation ist schwer zu erfassen, und auch dabei zeigt sich die typische Vorgehensweise Finks in seinen Analysen mit einer Folge kritischer Fragen im Hinblick auf die Begriffe, die es von Mal zu Mal zu verstehen gilt.

So fragt Fink beispielsweise: „[...] ist das Phänomenologisieren als die prätendierte Überwindung der natürlichen Einstellung nicht eine »Flucht vor der Endlichkeit«? Wenn wir das zugeben müssten, dann wäre das Phänomenologisieren als eine Weise des menschlichen Philosophierens ein Ausweichen vor der Wirklichkeit des Menschseins, ein Selbstbetrug und ohne letzte Wahrheit.“<sup>285</sup> Auch das Subjekt des Phänomenologisierens ist nicht leicht zu bestimmen: Es ist das Ergebnis einer dialektischen Einheit zwischen dem Transzendentalen und dem Mundanen: „Das *vollseitige Subjekt* des Phänomenologisierens ist weder das transzendente (in seiner Transzendentalität verbleibende) Ich, noch der »Mensch« in der die Naivität der natürlichen Einstellung ausmachenden Verslossenheit gegen das Transzendente, sondern vielmehr die *in der Welt* – durch uneigentliche Verweltlichung – »*erscheinende*« *transzendente Subjektivität*.“<sup>286</sup> Die Einstellung, die der Mensch einnehmen soll angesichts des Aufgangs einer neuen Wissenschaft, besteht nicht darin, dass er versuchen würde, den Horizont

---

<sup>283</sup> Ebd., 109.

<sup>284</sup> Ebd., 113.

<sup>285</sup> Ebd., 123.

<sup>286</sup> Ebd., 127.

seiner Möglichkeiten zu überschreiten, sondern darin, dass er sich darauf beschränkt, ihn mit Sinn zu erfüllen. Wenn man dieser Spur folgt, wird man im Verlauf des Weges entdecken, dass der intersubjektive Charakter des Phänomenologisierens zusammenfällt mit seinem Charakter als Wissenschaft: „Durch die Verweltlichung des phänomenologischen Erkennens, d. i. durch das Eingestelltwerden desselben in die natürliche Einstellung und die damit gegebene Möglichkeit, vermittels der Objektivierung der transzendentalen Erkenntnisse im Medium der natürlichen Sprache sich an die in der Weltbefangenheit lebenden Mitmenschen zu adressieren und ihnen selbst die phänomenologischen Erkenntnisse zu übermitteln, um damit in ihnen das Phänomenologisieren in Gang zu setzen, bildet sich allererst so etwas wie eine *transzendente Intersubjektivität*.“<sup>287</sup> Die Intersubjektivität muss sich aufbauen in der „konstitutiven Auslegung“ der Empathie: „Aber soviel mag uns deutlich geworden sein, dass die dem Phänomenologisieren rein transzendental (vor aller Verweltlichung) zukommende »Intersubjektivität« keine solche ist, die *von vornherein* den Gegenstand, und korrelativ die Erkenntnis und Wahrheit des Phänomenologisierens bestimmt, sondern dass sie sich allererst in der konstitutiven Auslegung der einen nicht nur mitkonstituierenden, sondern auch *mitphänomenologisierenden* Anderen ausweisenden Einfühlung aufbauen muss.“<sup>288</sup> Ein Stück weiter verweist Fink ausdrücklich auf den „Funktionär der Menschheit“, von dem Husserl in der *Krisis* sprach: „Als Funktionär der menschlichen Gemeinschaft philosophiert der phänomenologisch Erkennende, er gliedert sich ein in die menschlich-generative Habitualität des Philosophierens, tradiert, lehrt, publiziert usw.“<sup>289</sup> Aus dem Gesagten ergibt sich deutlich, dass es bei Fink eine Art neuer Wertschätzung der natürlichen Einstellung als der Voraussetzung jeglichen phänomenologischen Wissens gibt: „Nicht durch eine *Formalisierung*, sondern allein durch eine *thematische Reduktion der mundanen Wissens- und Wissenschaftsidee* können wir zu einem Verständnis des phänomenologischen Wissenschaftsbegriffes vorstossen.“<sup>290</sup> Der phänomenologische Begriff des Absoluten ähnelt dem transzendentalen; es handelt sich also um eine synthetische Einheit antithetischer Momente: des konstituierenden Lebens auf der einen Seite und des phänomenologisierenden Lebens auf der anderen: „Die ungeheure Erschütterung, die jeder erlebt, der durch die phänomenologische Reduktion wirklich hindurchgeht, hat ihren Grund in der bestürzenden Erkenntnis, dass die unfasslich grosse,

---

<sup>287</sup> Ebd., 135–136.

<sup>288</sup> Ebd., 138.

<sup>289</sup> Ebd., 145.

<sup>290</sup> Ebd., 153.

grenzenlose, weite Welt den *Sinn eines konstitutiven Resultates* hat, dass sie somit im *Universum der Konstitution nur eine relative »Totalität«* darstellt.<sup>291</sup> Das Absolute im Sinne Finks gestaltet sich also als eine unendliche Einheit des unablässigen Hinübergehens von einem Moment zum anderen. Die mundane Wissenschaft ist in der absoluten enthalten, sodass die beiden Begriffe nicht im Gegensatz zueinander stehen. Das Subjekt der absoluten Wissenschaft ist das Absolute selbst: Dieses vollzieht sein Für sich-Werden, und das Phänomenologisieren wird von Fink aufgefasst als die Erkenntnisbewegung des Absoluten. Das Echo Hegels in der Theorie Finks ist sehr stark, sowohl auf der terminologischen wie auf der begrifflichen Ebene, und das gilt in noch höherem Maße von der Zusammenfassung, die Fink von der in der *VI. Cartesianischen Meditation* durchgeführten Analyse gibt: „In ihrer, wenn auch ganz vorläufigen Auszeichnung vollendet sich der *Entwurf der Idee* einer transzendentalen Methodenlehre, die sich nun *selbst* im Begriff der absoluten Wissenschaft in einer gewissen Weise *aufhebt*, sofern die *antithetische Unterscheidung* von transzendentaler Elementarlehre und Methodenlehre in der letzten Synthesis des absoluten Wissens verschwindet.“<sup>292</sup> Das verwirklichte Für-sich-Sein des Absoluten konstituiert das System der lebendigen Wahrheit. Letzten Endes gilt also: „»Phänomenologie als transzendentaler Idealismus« ist nichts anderes als die *phänomenologische Diskussionsthese*.“<sup>293</sup> Der konstitutive Idealismus Finks, in dem vieles auf die Philosophien Fichtes und Hegels verweist, findet seinen Sinn im „*Erfahrungsbezug von Mensch und Aussenwelt*, formal ausgedrückt, [der] *intramundane[n]* Subjekt-Objekt-Korrelation“.<sup>294</sup> Der Tiefensinn und die Kraft der idealistischen These, die sich Fink zu eigen macht, kommen in dem folgenden wichtigen Passus zum Ausdruck: „In der Verfolgung solcher Gedankengänge, die keineswegs leere Spekulationen zu sein brauchen, sondern motiviert sein können in konkreten und systematischen Untersuchungen der universalen Bezogenheit alles Seienden auf subjektive Gegebenheitsweisen usw., bildet sich alsdann die idealistische These dahin aus: *Das Sein der »Aussenwelt«* hat prinzipiell nur den Sinn eines *Korrelates subjektiver seinsmeinender, seinsbewährender Erlebnisse*.“<sup>295</sup>

---

<sup>291</sup> Ebd., 159.

<sup>292</sup> Ebd., 169.

<sup>293</sup> Ebd., 171.

<sup>294</sup> Ebd., 177.

<sup>295</sup> Ebd., 176.

Die ergänzenden Texte, die auf den Haupttext der *VI. Cartesianischen Meditation* folgen, enthalten ebenfalls interessante Anregungen im Hinblick auf die Themen, um die das Fink'sche Denken kreist. An dieser Stelle scheint es uns wichtig, auf zwei Punkte hinzuweisen, die hier hervortreten und die diese Notizen mit dem soeben besprochenen Gedankengang verbinden. Der erste betrifft die Bedeutung, die Fink der „Gegenwartsgeschichte“ zuspricht: „In der Welt und zunächst der gegenwärtigen Umwelt leben ist beständig in mitmenschlichen Motivationen verflochten leben. So ist Leben Leben in lebendiger Motivation und lebendiger Konstruktion der Umwelt, der Dinge selbst in ihrem Kennenlernen, der Anderen und ihrer objektivierten Geistesgebilde, durch sie hindurch sie selbst. Das ist *Gegenwartsgeschichte*.“<sup>296</sup> Die Ko-Konstitution ist sicherlich das primäre Charakteristikum des Lebens in der Welt, und in diesem Sinne spricht Fink von „mitmenschlichen Motivationen“. Die zweite Passage, an den wir hier erinnern wollen, findet sich in der Sektion „C. Lose Blätter“ und ist eine Notiz vom Januar 1934, in der Fink sich mit dem Thema der „Selbstenthüllung des phänomenologisierenden Subjekts“ auseinandersetzt.<sup>297</sup> In diesem kurzen Text aus dem Anhang taucht erneut das Problem des Schlafes auf, das auch Landgrebe seinerseits in seinem Buch *Der Begriff des Erlebens* behandelt hatte<sup>298</sup> – genauer gesagt das Problem der Bedeutung des Schlafes für das phänomenologisierende Subjekt: „Nun aber erwächst das Problem des Schlafens. Als transzendentes Ego in konkreter Selbstkonstitution und Weltkonstitution begriffen finde ich mich, das Absolute, in einer universalen Selbstverzeitigung und darin mich in meiner menschlichen Raumzeitlichkeit und meiner seelischen Immanenz als das, <das> hinter sich und vor sich Perioden des Schlafens hat.“<sup>299</sup>

Wegen der Dichte der Analysen Finks in der *VI. Cartesianischen Meditation* kann man mit vollem Recht sagen, dass diese Schrift nicht nur den Weg öffnet zur Entwicklung seines späteren Denkens, sondern auch den ganzen Fink als Phänomenologen *in nuce* in sich enthält. Seine spezifische *Phänomenologie der Phänomenologie* ist etwas ganz Neues, das seinen Existenzgrund hat in der Kritik, die er an der Husserl'schen Phänomenologie übt, bzw. in dem, was wir als die *pars destruens* seines philosophischen Weges bezeichnen könnten. Der wesentliche Mangel, den Fink bei Husserl sieht, besteht darin, dass er seine Aufmerksamkeit

---

<sup>296</sup> Ebd., 201.

<sup>297</sup> Ebd., 215–216.

<sup>298</sup> Vgl. den Abschnitt 3.1 der vorliegenden Arbeit.

<sup>299</sup> Ebd., 215–216.

auf das Verhältnis Subjekt – Objekt fokussiert und dabei den operativen und organischen Hintergrund dieses Verhältnisses gänzlich unerforscht gelassen habe, den die Welt darstelle.

Das große Verdienst, das wir Fink meinen zusprechen zu können – die *pars construens* im wahrsten Sinne des Wortes –, ist in dem folgenden Satz enthalten, der aus dem Nachwort von Alfredo Marini zur italienischen Ausgabe der *VI. Cartesianischen Meditation* stammt: „D'altra parte bisognava ammettere, e ancora oggi io lo penso, che Fink è il solo ad aver illustrato, anche vivendola, la problematicità della riduzione in tutti i suoi aspetti.“<sup>300</sup> Das Kernstück der gesamten Phänomenologie ist also nicht „il fenomeno, non le ontologie regionali, non le essenze, non l'intenzionalità, non il vissuto, né il mondo-della-vita, non la correlazione universale, non la soggettività, né l'intersoggettività, ma l'*epoché* relativa al senso d'essere o non essere del mondo. *Il fatto che* in ogni esperienza sia possibile presentire, cercare e scegliere di vedere »il momento dell'essere«. E tutto ciò che questo implica.“<sup>301</sup>

Nachdem wir den Sinn der *VI. Cartesianischen Meditation* gründlich untersucht haben, müssen wir nun auch noch etwas bei den übrigen wichtigen Schriften Finks aus den 30er Jahren verweilen. Diese sind in dem Band *Studien zur Phänomenologie 1930–1939* gesammelt, der 1966 aus Anlass von Finks 60. Geburtstag in der Reihe *Phaenomenologica* erschienen ist. Die Texte dieses Bandes bezeugen die Notwendigkeit einer beharrlichen und unablässigen Revision der Texte, wie sie typisch ist für den Stil des phänomenologischen Denkens – und auch den dramatischen Ereignissen geschuldet, die Deutschland in jenen Jahren heimgesucht haben und die auch ihre Auswirkungen auf das Leben Husserls und Finks hatten, wie wir schon Gelegenheit hatten zu sehen.

Der erste Aufsatz, den wir in diesem Band finden, stammt aus dem Jahr 1930 und trägt den Titel *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*. Die

---

<sup>300</sup> Eugen Fink, *VI Meditazione cartesiana* (Parte I), hrsg. von Alfredo Marini, Franco Angeli, Milano 2009, 208–209. „Auf der anderen Seite musste man zugestehen, und ich glaube es auch heute noch, dass Fink der Einzige ist, der, auch indem er sie lebte, die Problematizität der Reduktion in all ihren Aspekten anschaulich gemacht hat.“ (Eigene Übersetzung.)

<sup>301</sup> Ebd., 220. „[...] das Phänomen, nicht die regionalen Ontologien, nicht die Wesenheiten, nicht die Intentionalität, nicht das Erlebnis, nicht die Lebenswelt, nicht das universale Korrelationsapriori, nicht die Subjektivität und auch nicht die Intersubjektivität, sondern die *Epoché* bezüglich des Sinns des Seins oder Nicht-Seins der Welt: *die Tatsache, dass* es in jeder Erfahrung möglich ist, »das Moment des Seins« zu vergegenwärtigen und zu versuchen und sich dafür zu entscheiden, es zu sehen – und all das, was darin impliziert ist.“ (Eigene Übersetzung.)

starke Botschaft, die in dieser Analyse Finks enthalten ist, lautet, dass das Sich-Berufen auf das Unwirkliche nicht bedeutet, ins Reich der Negation einzutreten, sondern im Gegenteil dasjenige in die Gegenwart einzuführen, was – qua *Nicht-Gegenwärtiges* – bereits wesenhaft mit dem Gegenwärtigen verbunden ist: „Das Sein oder Nichtsein der intentional vermeinten Gegenstände interessiert uns hier nicht, sondern das in das Sein der intendierten Gegenstände selbst mitaufgenommene, in ihrem Sinn mitbeschlossene Nichtsein“<sup>302</sup> Dabei ist beachtenswert, dass die Aufmerksamkeit Finks für das, was „sich hinter dem Rücken des Bewusstseins“ vollzieht (um einen typisch Hegel’schen Ausdruck zu benutzen) immer größer wird. Das Bestreben, die „Schattenzone“ des Seins, das Nicht-Thematisierte, das Unbewusste zu verstehen, tritt bei den Autoren, mit denen sich diese Arbeit befasst, sehr deutlich hervor, wenn auch aus jeweils unterschiedlichen Blickwinkeln. Was Fink betrifft, ist es nun klar, dass das, was sich durch die *Phänomenologie der Phänomenologie* erschließt, das grenzenlose Feld des Seins der Welt ist. Die „Rückfrage“, die nach Fink das Charakteristikum der phänomenologischen Forschung ist, nimmt die spezielle Form der Reduktion an. Der Mensch als ein Seiendes in der Welt ist also Gegenstand einer philosophischen Befragung, die in erster Linie das Zur-Diskussion-Stellen nicht der Tatsache erfordert, dass er in der Welt ist, sondern der Selbstverständlichkeit dieser Tatsache. Seiner eigenen Methodologie folgend, schreibt Fink in Bezug auf die Fantasie: „Heißt »in der Einbildung sein« schon ohne weiteres »immanent sein«?“<sup>303</sup> Das, was die Vergegenwärtigungen zu privilegierten Objekten der phänomenologischen Analyse macht, ist die Tatsache, dass sie den Zugang zu der *horizontalen* Dimension des Bewusstseins ermöglichen, da man, indem man den Ablauf einer beliebigen Vergegenwärtigung verfolgt, in die vielfältigen *zeitlichen Horizonte* vorzudringen vermag, die den Hintergrund des aktuellen Bewusstseinslebens ausmachen sowie ständig dessen phänomenales Sich-Zeigen sowie – an der Basis – die intentionale Konstitution bestimmen. Im Hinblick auf die in dem Aufsatz durchgeführte Analyse der Vergegenwärtigung lauten die abschließenden Worte Finks: „Unsere analytische Explikation verlief in einer absichtlich innegehaltenen phänomenologischen Naivität, sofern sie es unterließ und auch unterlassen mußte, in die temporale Problematik des transzendentalen Erlebnisstromes hinabzusteigen. Allererst die phänomenologische Analytik der egologischen Zeitlichkeit läßt ein Verständnis auf-

---

<sup>302</sup> Eugen Fink, *Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, 1–78, 67.

<sup>303</sup> Ebd., 58.

brechen dafür, wie die Vergegenwärtigungen in einem elementaren Sinne auf die Zeit bezogen und in ihrem Wesen zeithafter sind als alle anderen intentionalen Erlebnisse.<sup>304</sup>

Der zweite Aufsatz, den wir in dem Sammelband finden – *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*<sup>305</sup> –, geht auf das Jahr 1933 zurück und ist der bedeutendste. Fink selbst bezieht sich wiederholt auf ihn, und zwar sowohl im Briefwechsel mit Patočka als auch auf thematischer Ebene im Sinne eines Hinweises auf Fragen, die in der *VI. Cartesianischen Meditation* vertieft behandelt werden. All das weist auf die Bedeutung und den Wert hin, den dieser Text in erster Linie für ihn selbst hatte. Der Angelpunkt der Studie ist das Problem des *Sich-zeigen-Könnens* der Welt in seiner transzendentalen Struktur, also der Möglichkeit eines „Erscheinens“, das sich nicht auf den bloßen „Schein“ reduzieren lässt.

Die Thematik des „Selbst“, des *auto-nomen* Zuges der Phänomenologie oder der Tatsache, dass sie zur Realisierung und Explikation ihrer selbst von sich selbst abhängig ist, wird wieder aufgenommen und von Neuem ausgearbeitet im dritten Aufsatz des Bandes, der ursprünglich in der Zeitschrift *Die Tatwelt* erschienen ist. Es handelt sich um den Text *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die phänomenologische Grundlegungsidee)* aus dem Jahre 1934, in dem Fink den Schlüssel zu einem richtigen Verständnis der Phänomenologie im Begriff der „Grundlegung“ findet, der eine authentische Selbstinterpretation voraussetzt. In diesem Sinne wird die phänomenologische Philosophie Husserls von Fink als eine Art Befreiung aufgefasst: „Die philosophische »Entfesselung«, das Sich-Losreißen aus der Macht der naiven Hingegebenheit an die Welt, das Heraustreten aus der uns immer geborgen haltenden Vertrautheit mit dem Seienden, mit einem Wort: die phänomenologische „Epoché“, ist nichts weniger als eine unverbindliche, „bloß“ – theoretische, intellektuelle Aktion, sondern ist eine den *ganzen Menschen umgreifende* geistige Selbstbewegung und, als Angriff auf die uns zutiefst haltende »Unbewegtheit«, der Schmerz eines *Umbruchs bis in die Wurzeln*.“<sup>306</sup> In dieser Studie, in denen man an vielen Stellen das Echo Hegels vernehmen kann und die gelegentlich die Tendenz hat, sehr rhetorisch zu werden, ist der „Geist“ die begriffliche Figur, der

---

<sup>304</sup> Ebd., 66.

<sup>305</sup> Eugen Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, 79–156.

<sup>306</sup> Eugen Fink, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die phänomenologische Grundlegungsidee)*, in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, 157–178, 160–161.

Fink die Aufgabe zuweist, eine tiefe Verwandlung des Verhältnisses zu Welt und damit der Weise, wie die menschliche Subjektivität in der Welt lebt, zu realisieren. In diesem Zusammenhang zeigt sich der zwingende Charakter der mit der Phänomenologie einhergehenden Entscheidung: „Erst in der Phänomenologie erhebt sich ein *ganz neuartiges* Wissen, das zu einer *Verwandlung des Begriffs der Wissenschaft* zwingt.“<sup>307</sup> Die typischen Züge der Philosophie Finks treten alle in diesem Text von 1934 zutage – angefangen bei der Interpretation der Welt im Hinblick auf deren *Konstitution*, die hindurchgeht durch eine Wiederaufnahme der klassischen Themen der Metaphysik im Dienste einer Subjektivität, die sich schließlich als Quelle des Sinns – und damit des (Selbst-)Verstehens – der Wirklichkeit entdeckt, in der sie lebt.

Am Ende der *Studien zur Phänomenologie* findet sich der Aufsatz *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, der schon im Titel eines der großen Leitmotive des Fink'schen Denkens aufgreift. Die phänomenologische Philosophie diagnostiziert einen „Wissensausstand“ und fordert dazu auf, „[...] dort wissend zu suchen, wo scheinbar alles gefunden, alles bekannt und fraglos ist; Problem ist hier die Fragwürdigkeit des Selbstverständlichen“.<sup>308</sup> Das Aufkommen der Frage erzeugt im Menschen ein *Staunen* angesichts der Verwandlung des Selbstverständlichen in Zweifelhaftes, des Sicherem in Unsicheres – ein Prozess, der jedoch nicht einen Ausdruck in sein Gegenteil verkehrt, denn das, was fragwürdig geworden ist, ist es ja in einem völlig neuen, noch nicht da gewesenem und deshalb erschütternden Sinne. Deswegen ist das Staunen ein beunruhigendes, bestürzendes Geschehen, das den Menschen erschüttert und ihn zittern lässt angesichts der Umkehrung des Erscheinens in Schein: ein Ereignis, das destabilisiert und entfremdet, aber zugleich damit befreit vom alltäglichen Gefangensein in der (bloß angenommenen und grundlosen) Vertrautheit mit dem Seienden. Mit den Worten Finks gesagt: „Die Philosophie nun ist die Erschütterung des tragenden Grundes menschlicher Vertrautheit mit dem Seienden, ist das Beben des Bodens, der die Voraussetzung der fortschrittlichen Erkenntnissteigerung bildet, ist das Wanken der Grundlagen der Erkenntnis, ist das *Fragen* nach dem Seienden als Seiendem und nach der Natur der Wahrheit.“<sup>309</sup> Der Zustand der Armut, der theoretischen Bedürftigkeit, in den der Mensch sich hingeworfen sieht aufgrund der destabilisierenden Frage, die in der phänomenologischen Per-

---

<sup>307</sup> Ebd., 176.

<sup>308</sup> Eugen Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls?*, in: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, 179–223, 182.

<sup>309</sup> Ebd., 181.

spektive formuliert wird, lässt ihn gleichzeitig verstehen, dass er in die „*Not einer neuen Auseinandersetzung mit dem Seienden gerät*“ und dass er sich mit der Notwendigkeit eines „*neue[n] Entwurf[s] des Sinnes von »Sein« und »Wahrheit«*“ konfrontieren lassen muss.<sup>310</sup> Denn, so sagt Fink: „Wenn überhaupt ein eigentliches Wissen vom Seienden möglich sein soll, so kann es nur in einem Sichoffenbaren, einem ursprünglichen Sichzeigen, einem *Erscheinen* des eigentlich Seienden seinen Grund nehmen. Die Idee einer *Selbstgebung des Seienden* ist die Bedingung der Möglichkeit von Wissen überhaupt.“<sup>311</sup> Es ist also der *phänomenale* Zug des Seienden – die „Selbstgebung des Seienden“<sup>312</sup> –, welche die Erzeugung eines Wissens über das, was ist, über das, was existiert, ermöglicht, eines Wissens, das – alle naiven, dogmatischen oder an eine zum Staunen unfähige philosophische Tradition gebundenen Konzeptionen hinter sich lassend – ausdrücklich mit dem Erscheinen des Existierenden (des Seins in der Gestalt des Seienden) beginnt. Der Zugang zum Seienden geschieht nach Fink mithilfe der intentionalen Analytik des Bewusstseins (ein Zug, der ihn von Heidegger abhebt und ihn in Einklang mit Husserl bringt) als der Sinnquelle und des Ortes eines jeden möglichen Wissens. Und nun ist es noch einmal das Studium des Bewusstseins, nur in ontologischer Perspektive, das die philosophische Erfahrung der Phänomenologie bestimmt.<sup>313</sup> Häufig lässt sich die Philosophie Finks lesen als ein Versuch, das Denken Husserls und dasjenige Heideggers miteinander zu verbinden, aber viel tiefer gesehen und unter Absehung von autobiografischen Zügen ist ihr eigentümliches Spezifikum, das hervortritt, das Bestreben, die Wirklichkeit durch die Anwendung einer neuen und strengen Methode auf eine alte und auch dadurch geadelte philosophische Lektüre des Existierenden anzuwenden.

Zur Bestätigung dessen, was sich bei der Analyse der wichtigsten Schriften Finks aus den 30er Jahren gezeigt hat, scheinen die Aufsätze besonders bedeutsam zu sein, die im Heft 1/1998 der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie* erschienen sind, einem Heft, in dem die Beiträge der internationalen Tagung gesammelt sind, die vom 6. bis zum 11. April 1997 anlässlich des 20. Jahrestages des Todes von Jan Patočka in Prag stattgefunden hat, organisiert

---

<sup>310</sup> Ebd., 183.

<sup>311</sup> Ebd., 200.

<sup>312</sup> Ebd.

<sup>313</sup> Um diese Denkstruktur vollständig zu verstehen, sind die *Sinnverweisungen* (die auch als Leitfäden bezeichnet werden – daher die in dieser Arbeit ja bereits mehrfach erwähnte Analogie zu Landgrebe) von fundamentaler Bedeutung, die Fink benutzt, um den der phänomenologischen Forschung verborgenen Seinssinn wiederherzustellen.

vom Patočka-Archiv beim Centrum pro teoretická studia (Centre for Theoretical Study) zusammen mit der Karls-Universität Prag und der Prager Akademie der Wissenschaften und mit dem Thema „Das Phänomen als philosophisches Problem. Grenzgänge mit Jan Patočka und Eugen Fink“.

Natalie Depraz beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit dem Titel *D'une apparence l'autre. L'apparaître comme trans-paraître* mit den Erscheinungsmodi des Gegenstandes als typischem Charakteristikum der phänomenologischen Forschung. Das von Depraz in dem Aufsatz verfolgte Ziel ist es, das Erscheinen (apparaître) als ein „Durch-scheinen“ (trans-paraître) zu präsentieren, und zwar mithilfe der Philosophie Finks: „La voie de la trans-parution ne s'oppose en rien à celle de l'apparaître. Elle en souligne la dynamique, c'est-à-dire l'allègement par rapport à l'objet, l'étant ou l'être: la légèreté de l'apparaître, c'est son apparence incarnée car s'incarnant sans cesse à mesure de son déploiement.“<sup>314</sup> Das Fazit, zu dem Depraz gelangt, erkennt Husserl und Fink das gemeinsame Ziel zu, Rechenschaft zu geben von der Dynamik, die einem Erscheinen zu eigen ist, das der Mensch als einen Akt des Durch-scheinens erkennt: „Au fond, l'un et l'autre déclinent deux possibilités d'un apparaître incarné, soit principalement corporel, kinesthésique et pulsionnel, soit principalement mondain, passif et affecté.“<sup>315</sup>

Das Element der Möglichkeit, das in dem Aufsatz von Depraz im Zusammenhang mit dem Fink'schen Begriff der Imagination auftaucht, wird auch in dem Beitrag *Schwingung et phénoménalisation* von Marc Richir<sup>316</sup> wiederaufgenommen. Hier analysiert der Autor den Denkweg von nicht weniger als vier Philosophen – Heidegger, Fink, Husserl und Patočka – im Hinblick auf den Prozess der Phänomenalisierung. Der Sinnweg wird eröffnet mit der

---

<sup>314</sup> Natalie Depraz, *D'une apparence l'autre. L'apparaître comme trans-paraître*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 31–51, 41. „Der Weg der Durch-scheinung (trans-parution) ist dem des Erscheinens in keiner Weise entgegengesetzt. Er unterstreicht dessen Dynamik, das heißt die Erleichterung in Bezug auf den Gegenstand, das Seiende oder das Sein: Die Leichtigkeit des Erscheinens, das ist sein inkarnierter Anschein – inkarniert, weil sich unablässig nach Maßgabe seiner Entfaltung inkarnierend.“ (Eigene Übersetzung.)

<sup>315</sup> Ebd., 51. „Im Grunde deklinieren der eine und der andere zwei Möglichkeiten eines inkarnierten Erscheinens, sei es nun primär leiblich, kinästhetisch und triebhaft oder primär mundan, passiv und affektionsbestimmt.“ (Eigene Übersetzung.)

<sup>316</sup> Marc Richir, *Schwingung et phénoménalisation*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 52–63.

Heidegger'schen Konzeption des Daseins als In-der-Welt-sein, wobei die Welt nicht verstanden wird als Gesamtheit des Seienden, sondern als Welt aller Möglichkeiten von Seiendem und der möglichen Artikulationen dieser Möglichkeiten. Man steht hier also vor der Möglichkeit als reiner Möglichkeit. Im Denken Heideggers ist das Phänomen die Bewegung zwischen der Harmonie des Daseins und der „Schwingung“ der ganzen Zeitlichkeit durch die Verzeitlichung. Das Dasein befindet sich am äußersten Ende der Möglichkeit: Erscheinen und Verschwinden sind in paralleler Weise die beiden instabilen Pole der Zeitlichkeit. Die Phänomenalisierung des Phänomens als Phänomen ist instabil und reziprok zum Erscheinen im Verschwinden und zum Verschwinden im Erscheinen. Nach Meinung des jungen Fink kommt in den Intentionen Husserls während der 30er Jahre eine gewisse Obsession für das Konkrete zum Ausdruck, und es macht sich die Notwendigkeit geltend, die Erfahrung als ein strukturelles und essenzielles Moment der konkreten Zeit zu verstehen. Bei Husserl findet sich keine Lösung, sondern ein Problem, und zwar das Problem des Zugangs zur konkreten Phänomenologie, das man nach Richir verstehen kann, wenn man die Denkwege Finks und Patočkas nachgeht.

Auf dem Hintergrund des Sinnweges, den Richir vorgestellt hat, erscheint die Frage, die Pavel Kouba an den Anfang seines Aufsatzes stellt, als besonders treffend: „Kann es Phänomenologie nach Heidegger geben? Mit anderen Worten: Kann es eine Phänomenologie geben, die die transzendente Subjektivität als Grund aller Phänomenalität verläßt, den Grund, der »außerhalb« der Welt lag und eben deshalb letzte Ausweisbarkeit verbürgen konnte?“<sup>317</sup> Bei beiden Autoren – Fink und Patočka – kann man eine Ontologisierung der Phänomenologie beobachten, wie Kouba sagt: „Fink und Patočka beschreiten ihren je eigenen Weg; ihre Wege sind aber in gewissem Sinne komplementär. Jeder von ihnen entwickelt nämlich einen der Grundaspekte des In-der-Welt-seins. Fink arbeitet einen kosmologischen Weltbegriff aus, der den umfassenden und bestimmenden Rahmen auch für das menschliche Existieren bildet, Patočka denkt den Begriff der natürlichen Welt und ihrer Grundbewegungen primär aus der dramatischen Bewegtheit der menschlichen Existenz.“<sup>318</sup> Beim Begriff der Phänomenalität unterscheiden sich die beiden Autoren ebenfalls: Während Fink von einem „spekulativen“ Moment der Philosophie spricht, geht es Patočka um die phänomenologische Philosophie. An dieser Stelle ist es erlaubt zu fragen: Befinden wir uns überhaupt noch innerhalb der Phänomenolo-

---

<sup>317</sup> Pavel Kouba, *Die Erscheinung als Konflikt im Sein*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 74–84, 74.

<sup>318</sup> Ebd.

gie? Und wenn ja: Welcher Begriff der Phänomenologie ist gemeint? Diese Fragen sind es, die Pavel Kouba bewegen, und mit seiner Definition des Erscheinungsbegriffs legt er Rechenhaft ab von der Komplexität der Phänomenologie: „Es liegt im Begriff des Erscheinens, daß etwas nicht nur ist, sondern sich auch zeigt, und zugleich, daß sich etwas nicht nur so und so zeigt, sondern zugleich noch anders ist.“<sup>319</sup> Wenn die Spannung, die dem Erscheinen innewohnt, in ihrer Tiefe erfasst wird, versteht man auch das Subjekt, seine Position in der Welt und den Konflikt, den es verkörpert, in adäquater Weise: „Es gilt vielmehr die Subjektivität selbst als Bestandteil einer tieferen Struktur aufzuzeigen; derjenige, dem das Seiende erscheint, ist kein Schöpfer oder Träger des Erscheinens, sondern gehört ihm zu.“<sup>320</sup> Das Fragen Finks ist daher nicht auf das Subjekt gerichtet, dem das Ding erscheint, sondern auf den Ort, von dem her das Ding dem Subjekt erscheint; es findet also eine Rehabilitation der Welt statt, um das Denken von seiner Orientierung auf das Sein hin zu befreien. Die Versuche Finks, die eine große Ähnlichkeit aufweisen zu denen des späten Heidegger, sind darauf gerichtet, „*die Welt aus dem Ding zu denken*“.<sup>321</sup> In dieser Hinsicht hat Kouba keine Zweifel: „Diese Darlegungen bewegen sich zum Teil auf metaphorischer Ebene, sie bleiben aber – vielleicht eben deswegen – im ursprünglichen Sinn phänomenologisch, sind nicht »spekulativ«. Eben hier, an konkreten Phänomenen, gelingt es Fink, die alles durchherrschende Zweideutigkeit zu erfassen, die dort nicht in den Blick gerät, wo die Welt nur als kosmisches Raumgewähren und Zeitgeben gedacht wird.“<sup>322</sup> Das labile Verhältnis zwischen Erscheinung und Sein bleibt phänomenologisch zugänglich, aber die Sinnstruktur dieses Verhältnisses, nämlich die Tatsache, dass die eine Dimension in der anderen enthalten ist, ist radikal hermeneutisch. Am Ende seines Aufsatzes antwortet Kouba auf die Eingangsfrage seiner Überlegungen – ob es eine Phänomenologie nach Heidegger geben könne – positiv und schlägt einen Weg vor, den – unserer Meinung nach – Landgrebe, Fink und Patočka auf eine gute Weise begonnen haben und der fortgeführt werden sollte: „Falls das Erscheinen diesen Charakter trägt, liegt die Antwort auf die Frage nahe, von der wir mit Fink und Patočka ausgingen: Phänomenologie kann es auch nach Heidegger geben, sie muß aber *konsequent* hermeneutisch werden. Die Phänomenologie selbst kann wiederum dasjenige bieten, was der Hermeneutik nach Heidegger in der fast aus-

---

<sup>319</sup> Ebd., 75.

<sup>320</sup> Ebd.

<sup>321</sup> Ebd., 78.

<sup>322</sup> Ebd.

schließlichen Orientierung am sprachlichen Verstehen fühlbar fehlt: die ontologische Reichweite.<sup>323</sup>

Der Beitrag von Hans Rainer Sepp – *Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf* – analysiert das Denken Finks als eine spekulative Metaphysik, als eine neuartige Kombination von Metaphysik und Ontologie. Nachdem er den spekulativen Charakter des Fink'schen Denkens benannt hat, stellt Sepp die Frage: „Ist eine *Negativphänomenologie als (positive) Phänomenologie denkbar?*“<sup>324</sup> In den kritischen Überlegungen Sepps wird der mediale und meontische Charakter von Finks Denken deutlich, exemplifiziert an den Begriffen „Spiel“ und „Bild“. Das ontologische Projekt der Gegenwart ist nur in Relation zur Tradition denkbar: Konkret gesprochen sind die Hauptbezugspunkte Finks Hegel, Husserl und Heidegger. Durch die ständige Auseinandersetzung Finks mit den großen Philosophen der Vergangenheit wird sein spekulativer Entwurf deutlich: „Das spekulative Entwerfen hält sich nicht wie das Entwerfen gemeinhin, wie Fink betont, im Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern »ist gerade das Denken des Unterschieds von Möglichkeit und Wirklichkeit«.<sup>325</sup> Auf der anderen Seite ist die Subjektivität gleichsam mit doppeltem Faden an die reine Spekulation gebunden: „Mehr noch: Zugleich ist es allein diese Subjektivität, die durch ihr äußerstes Vermögen: der reinen [sic!] Spekulation, die einzige Möglichkeit besitzt, einen explizit wissenden Zugang zu diesem vollkommen Anderen, zur Welt, zu gewinnen.“<sup>326</sup> Die philosophischen Begriffe sind nach Fink keine Schöpfungen aus dem Nichts, sondern verfügen über einen Motivationshorizont, und daraus folgt: „In gleichem Sinn spricht Fink in *Spiel als Weltsymbol* von einem unthematischen Wissen um das Umgreifende der Welt, das sich selbst nicht der Erfahrung verdanke und durch sie auch nicht ausweisbar sei. Es meine Welt nicht als ein summatives Ganzes, als ein übergroßes Seiendes, sondern durchziehe alles Erfahrungswissen von Seiendem und sei, da es nicht benennbar ist und dem fassenden Zugriff entgleitet, selbst nicht von der Seinsart des Seienden.“<sup>327</sup> Die „Negativphänomenologie“, die Sepp als Lektüreschlüssel für das Denken Finks vorschlägt, gewinnt ihren Sinn vom Erscheinen her: „Diese Phänomenologie präsentiert das Negativ des Erscheinenden, indem sie das

---

<sup>323</sup> Ebd., 84.

<sup>324</sup> Hans Rainer Sepp, *Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 85–93, 86.

<sup>325</sup> Ebd., 89.

<sup>326</sup> Ebd., 90.

<sup>327</sup> Ebd., 92.

Erscheinende umkehrt: Im Erscheinenden ›sieht‹ sie *all* das, was Erscheinendes *nicht* ist: die Welt.<sup>328</sup> Es ist an dieser Stelle interessant zu bemerken, dass in den noch so unterschiedlichen Beiträgen, mit denen wir uns hier befassen, doch durchgängig etwas präsent ist, was wir als *konstitutive Spannung* bezeichnen könnten, die die Autoren in der Phänomenologie finden und die besonders im Denken Finks und – wir werden noch sehen, in welcher Weise – Patočkas zum Vorschein kommt.

Ronald Bruzina folgt in seinem Beitrag *Jan Patočka – Eugen Fink. Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus* ebenfalls der Linie einer Vertiefung des Denkens dieser Autoren. Insbesondere untersucht er zwei Schriften Finks, von denen wir gesehen haben, dass sie von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis der konstitutiven Phänomenologie sind, nämlich den Aufsatz von 1933 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* und die *VI. Cartesianische Meditation*. Nach Bruzina ist die theoretische Kraft dieser beiden Schriften so groß, dass sie die Basis des Fink'schen Denkens (und auch desjenigen Patočkas) ausmachen: „Nicht weniger deutlich lassen diese zwei zentralen Dokumente aus der Freiburger Werkstatt die Basis des Themas erkennen, das sowohl Fink als auch Patočka zur Hauptidee machten: der phänomenologische Sinn der Welt, in dem die Welt sowohl das grundstrukturierende Horizontgewebe des menschlichen Seins und Lebens als auch das Urprodukt der transzendentalen Konstitution ist.“<sup>329</sup> Der zentrale Gedanke, der von Fink und Patočka geteilt wird, lautet: „Das erfahrende und erkennende Subjekt – in diesem Falle der Philosoph, der versucht, die Rolle und die Struktur der menschlichen Existenz zu verstehen, sei es Descartes oder Husserl oder Sie oder ich – bleibt gerade ein Subjekt *innerhalb* der Welt und kann deswegen niemals das letzte »fundamentum inconcussum« des die Wirklichkeit erkennenden Vermögens sein.“<sup>330</sup> Die Dezentrierung in Bezug auf das Subjekt, um das Fundament, den Ursprung der Welt, zu finden und damit die konstitutive Philosophie auf den Weg zu bringen, öffnet das Feld der Philosophie, die nun eine Philosophie auf dem Weg wird, die niemals unbeweglich und sicher sein kann. In vielen Texten Finks wird im Übrigen Rechenschaft gegeben von der Vorläufigkeit jeder erreichten Theorie und jedes erreichten Begriffs, eben durch die unablässigen radikalen Fragen, die der Philosoph *mit* der Phänomenologie an die Phänomenologie stellt. Auf dieselbe Weise problematisiert Bruzina in sei-

---

<sup>328</sup> Ebd., 93.

<sup>329</sup> Ronald Bruzina, *Jan Patočka – Eugen Fink. Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 110–124, 112.

<sup>330</sup> Ebd., 113.

nem Aufsatz den Begriff des „absoluten Lebens“: „Also bleibt die Frage: was »*absolutes*« Leben heißen soll, d. i. ein »lebendiger Prozeß«, der die Weltlichkeit alles Erscheinens und Sein entstehen läßt, ohne daß er selbst ein *in* der Weltlichkeit konstituiertes und erfahrenes Phänomen ist? Wenn das »absolute Leben« wirklich *absolut* ist, dann läßt es sich nicht mit Begriffen, die das menschliche Dasein definieren, kennzeichnen.“<sup>331</sup> Das von Husserl entworfene und von Landgrebe, Fink und Patočka fortgeführte phänomenologische Projekt lässt sich nach Bruzina bestimmen als eine „Teleologie des »Systems der universalen Seinskonstitution« als Streben nach dem »Guten«“ und damit als moralisch konnotiert.<sup>332</sup> Im Zusammenhang mit diesem wichtigen Charakteristikum der Phänomenologie ist es nützlich, auch die folgende Überlegung Bruzinas wiederzugeben: „Nochmals aber könnte man fragen: scheint dies nicht *gefährlich* in der moralischen Atmosphäre des Deutschlands von 1934 oder 1936, wenn es nicht sogar ein Zugeständnis an diese Atmosphäre ist? Im Gegenteil! Der Philosoph, d. h. der Philosoph, der die Radikalität der phänomenologischen Fragestellung begreift, darf sich nicht daraus motivieren, die moralischen Ideale, die ein bestimmte Kultur besitzt – oder einst besaß – zu bekräftigen. Statt dessen, schreibt Fink, »Aufgabe der Philosophie = die Befreiung des Lebens von der *Transzendenz der Werte*, der Verlorenheit in die Selbstobjektivierung der ›*Kultur*‹.« In der Phänomenologie ist die radikale Frage nach dem Ursprung keine Aufgabe mit einem Ziel innerhalb der Kultur, mit direkter Anwendbarkeit auf die alltägliche menschliche Praxis; sie ist wesentlich »unzeitlich«.“<sup>333</sup> Und so gesehen gilt: „Gerade aufgrund des Engagements für die Phänomenologie waren diese Freunde Husserls Feinde des konventionellen Denkens, Feinde jeder und damit auch der im Namen des Nationalsozialismus verbreiteten Ideologie.“<sup>334</sup> Im Übrigen haben wir ja schon hingewiesen auf die signifikative Parteinahme Finks für Husserl, die zuallererst aufgrund der starken Botschaft der Phänomenologie zustande gekommen ist: „Das Hauptergebnis des Finkschen Denkens über das Wesen des phänomenologischen Fragens nach dem konstitutiven Ursprung ist, daß jeder Versuch, ein System der Prinzipien für das menschliche Tun und Handeln auf »das Ursprungsabsolute« zu gründen, ausgeschlossen ist.“<sup>335</sup> Ein Durchdenken der traditionellen Charakteristi-

---

<sup>331</sup> Ebd., 116.

<sup>332</sup> Vgl. ebd., 117.

<sup>333</sup> Ebd., 117–118.

<sup>334</sup> Ebd., 118.

<sup>335</sup> Ebd., 118–119.

ka der Phänomenologie in einer notwendig<sup>336</sup> neuen Weise ist ein gemeinsames Merkmal der Denkwege Finks und Patočkas sowie, wie wir gesehen haben,<sup>337</sup> auch Landgrebes. Insbesondere kann man aus dem Dialog zwischen Fink und Patočka ein gemeinsames Prinzip heraus hören: „Was immer die tatsächlichen Worte der Gespräche zwischen Fink und Patočka über die Jahre hinweg waren – und die einige unter uns könnten aus erster Hand etwas darüber erzählen –, läßt sich aus den Dokumenten, schon der ersten Zeit, das folgende Prinzip erkennen: das philosophische Denken ist das unermüdliche Denken über Schein und Erscheinung hinaus.“<sup>338</sup> Das ist das Erbe, das diese Philosophen – insbesondere Fink – uns hinterlassen haben, und Bruzina scheint es sich ganz zu eigen zu machen, wenn er in der Absicht, den Weg der Phänomenologie fortzusetzen, im „Nachwort“ zu seinem Beitrag die Frage stellt: „Wenn der Begriff des »Transzendentalen« in der Phänomenologie nach der von Fink in der »VI. Cartesianischen Meditation« dargelegten transzendentalen Methodenlehre ausschließlich dem Bereich der genetischen Ursprungsfrage gehört und nur darin gelten darf, die Strukturen des urkonstituierenden »Absoluten« auszulegen und zu charakterisieren, wie soll man dann eine nicht-positivistische Ethik entwickeln?“<sup>339</sup>

Eine weitere interessante Analyse des Denkens von Fink und Patočka stellt Guy van Kerckhovens Aufsatz *Diessseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka* dar. Der Autor erörtert zwar das späte Denken der beiden Philosophen, aber das, was uns hier interessiert, ist das Leitmotiv, das sich dabei zeigt und das sich sehr wohl verbinden lässt mit dem Gedankengängen aus den 30er Jahren. Seit den 50er Jahren ist für beide Autoren klar, worin das Hauptziel der Phänomenologie besteht, nämlich darin, das Erscheinen als solches zu thematisieren, und zwar dort, wo, und in der Weise, wie es sich gibt. Es ist also der

---

<sup>336</sup> Dieses „notwendig“ muss in einer mindestens zweifachen Weise verstanden werden: zum einen auf der Ebene des historischen Rahmens, den wir besprochen haben, als Notwendigkeit, die Gegensätze ihrer Welt mithilfe der Phänomenologie zu leben, und zum anderen auf der begrifflichen Ebene als Notwendigkeit, das „Unvollendete“ bei Husserl herauszuarbeiten – das in einigen Fällen für Landgrebe, Fink und Patočka den negativen Sinn des „Irrtums“ annimmt – und hier das Fehlende zu ergänzen bzw. ihm einen Sinn zu geben.

<sup>337</sup> Vgl. den Abschnitt 3.1 der vorliegenden Arbeit.

<sup>338</sup> Ebd., 121.

<sup>339</sup> Ebd., 123–124.

Begriff des Phänomens, der die Überlegungen von Fink<sup>340</sup> und Patočka in Anspruch nimmt: „Die Frage, die E. Fink – und mit ihm auch J. Patočka – stellt, ist keine andere als die, ob und inwiefern die Phänomenalität des Phänomenalen in ihrem Kern als ein solches Datum eines intentionalen Bewußtseins aufgefaßt werden darf.“<sup>341</sup> Kerckhoven reflektiert über die folgende Feststellung: „Erscheinen ist zunächst und zuerst kein Datum, sondern ein »Medium«. Es ist, wie Fink andeutet, »das Medium, in das der Mensch als Mensch versetzt ist, die allzu selbstverständliche Atmosphäre seines irdischen Aufenthalts«. Das Seiende, von dem wir immer unmittelbar sprechen, ist für uns nur vermittelt durch das Erscheinen.“<sup>342</sup> Das große Verdienst des Fink’schen Denkens ist es, Licht in das Verhältnis gebracht zu haben, welches das Phänomen und das Sein miteinander verbindet, indem er das Erscheinen als „absolutes Medium“ interpretiert: „»Absolut« bedeutet hier also »irrelativ«. Und diese irrelative Charakter des Erscheinens hängt an seiner nicht-ontischen Natur.“<sup>343</sup> Das Echo Hegels, das im Denken Finks präsent ist, wird hier oft deutlich, und zwar in der Terminologie, vor allem aber auch in der Wirksamkeit Hegel’scher Begriffe innerhalb der konstitutiven Phänomenologie. Und vielleicht ist tatsächlich die „Bewegung des Begriffs“ derjenige Zug der Hegel’schen Ontologie, der sich bei Fink am häufigsten wiederfindet: „Diesen Gedanken aus der Ontologie Hegels streift Fink, nicht nur etwa deswegen, weil in ihm die Bewegung ursprünglicher gesetzt wird als die Dinge, sondern vor allem auch deswegen, weil in ihm sowohl die subjektive als die substantielle Bestimmung des Seins des Seienden selbst nur als Durchgangsmomente einer rein begrifflichen Bewegung gefaßt werden, – weil Wissen und Selbstentbergung nur Momente der Bewegung des Begriffes sind.“<sup>344</sup> Und auch aufgrund dieser philosophischen „Integration“ präsentiert Fink die ewige Dichotomie Subjekt – Objekt in einer neuartigen Weise, und zwar mithilfe des Begriffs der „Gegend“: „*Die Gegend ist eine Dimension möglichen Vorscheins und Anscheins von Dingen.* [...] Gegend besagt also nicht eine umgreifende Einheit der Objekte, sondern grundsätzlich eine *Situation*, die Subjekt und Objekt zu-

---

<sup>340</sup> Vgl. insbesondere die Freiburger Vorlesung Finks im Wintersemester 1955/56 über das Problem des Phänomenbegriffs unter dem Titel *Sein, Wahrheit, Welt*.

<sup>341</sup> Guy van Kerckhoven, *Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 125–142, 126.

<sup>342</sup> Ebd., 127.

<sup>343</sup> Ebd., 137.

<sup>344</sup> Ebd., 138.

gleich umfängt, zusammenschließt und zusammenhält. Die Gegend ist die Dimension möglicher Vermittlung der Dinge miteinander und mit uns.<sup>345</sup>

---

<sup>345</sup> Ebd., 140–141.

### 3.3 Jan Patočka und die asubjektive Phänomenologie

Jan Patočka war der Gesprächspartner beider Philosophen, die wir bisher behandelt haben, also von Landgrebe und von Fink. Was er ihnen an Großzügigkeit in der brieflichen Mitteilung, an Beschreibungen und Erzählungen aus dem Alltag mit all seinen Schwierigkeiten und seinen Gefährdungen gegeben hat, das zu sehen hatten wir in der vorliegenden Arbeit ausführlich und des Öfteren Gelegenheit.<sup>346</sup> Den vollen Sinn des gelebten Lebens Patočkas liefert er selbst in einem autobiografischen Passus eines Briefes an Eugen Fink aus dem Jahre 1975: „Mein Leben war seitdem eine Art paradoxer Versuch, *à cheval* zwischen diesen zwei Welten zu existieren und eine Art Brücke zu werden; vielleicht eine Aufgabe für ein Kollektiv, für ein Generation, für ganze Völker – zu viel für einen isolierten Einzelnen.“<sup>347</sup> Ebenso wie Patočka haben auch Landgrebe und Fink in den 30er Jahren klar Partei ergriffen für ihren Lehrer Husserl und, allgemeiner, für die Philosophie. Im Falle Finks besitzen wir ein Zeugnis von niemand Geringerem als Patočka für diese Entscheidung, die Finks Mut und seinen starken Verantwortungssinn im Hinblick auf das Schicksal der Menschheit anzeigt: „Er [Fink] harrete in dieser schweren Zeit unter persönlichem Risiko bei Husserl aus – er gehörte zu jenen, die seit 1939 in Löwen an der Rettung des *opus posthum* [sic!] Husserls mitgewirkt haben und verließ aus diesem Grund das damalige Deutschland.“<sup>348</sup> Die Themen, die Patočka am Herzen liegen, haben sich in aller Ausführlichkeit in den Briefwechseln gezeigt, und sie zeigen bereits den phänomenologischen Weg an, den er in seinem späteren Denken gehen wird. An erster Stelle ist es die Frage nach dem Ursprung der Welt – die er zum großen Teil von seinem Freund Fink sozusagen geerbt hat – die Patočkas Überlegungen begleitet, allerdings mit einem bedeutsamen Wechsel der Perspektive: Durch einen Prozess der „Enthüllung“ wird Patočka schließlich dahin gelangen, die Gegebenheit des Dinges in der Weise zu verstehen, dass er die sinnliche Gewissheit als Anfang der Thematisierung des Seins interpretiert. Das phänomenologische Verstehen lässt sich nach Patočka nur erreichen durch eine Schematisie-

---

<sup>346</sup> Vgl. Kapitel 2.

<sup>347</sup> Eugen Fink / Jan Patočka, *Briefe und Dokumente 1933–1977*, hrsg. von Michael Heitz und Bernhard Nessler, Alber, Freiburg i. Br. / München 1999, 124.

<sup>348</sup> Josef Zmr, *Mit Jan Patočka über Philosophie und die Philosophen*, in: *Perspektiven der Philosophie* 17 (1991), 385–417, 396. – Das Interview mit Patočka ist ursprünglich auf Tschechisch erschienen in: *Filosophický časopis* 15 (1967), 585ff.

zung des intentionalen Prozesses – insofern kann man sagen, dass der tschechische Philosoph, ebenso wie Fink und Landgrebe, in methodologischer Hinsicht im Innersten Husserlianer bleibt. Die Absetzung vom Meister vollzieht sich jedoch auf der begrifflichen und inhaltlichen Ebene: Das Ziel der Phänomenologie ist nicht mehr die Subjektivität, sondern das Sein. Der Dreh- und Angelpunkt der These Patočkas wird so das Erscheinen selbst, und so kommt es zu einer Öffnung der Phänomenologie auf sämtliche Elemente der Natur hin: Und eben diese Elemente werden dann das Thema seines späten Denkens ausmachen.

Die Betrachtungen Patočkas in den Briefwechseln zeigen außerdem auch seine spezifische Einstellung gegenüber dem Denken, und zwar in dem Sinne, dass es darum geht, die Praxis der Philosophie von innen her zu erleben – als einzige Weise, sie wirklich zu verstehen. Wir haben wiederholt daran erinnert, dass die kritischen Umstände, in denen Patočka sich in seinem Leben vorfindet, sein vitales Ziel, das seine ganze Existenz hindurch konstant bleibt, nicht beeinträchtigt haben: die Phänomenologie und ihr Schicksal. Die Grenzerfahrung für den Menschen besteht in der Freiheit – ein Thema, mit dem sich Patočka nicht nur auseinandersetzt, sondern das er auch verkörpert –, welche aber lediglich als Möglichkeit gegeben ist. Die große Bedeutung der Geschichte für den Denkweg Patočkas ist auf emblematische Weise enthalten in seinen häufigen Versuchen, ihr einen phänomenologischen Sinn zu verleihen, und auch darin wird dann eine starke Kritik am Denken Husserls bestehen: dass sie die Geschichte im Inneren des menschlichen Bewusstseins nicht wirklich verstanden habe. Die philosophische Krise, durch die Patočka hindurchgeht und die er seinem Freund Landgrebe anvertraut, betrifft eben die Notwendigkeit, die historisch-existenzielle Situation, in der er lebt, in phänomenologische Termini zu übersetzen. In diesem Sinne kann man von einer allumfassenden gegenseitigen Durchdringung der theoretischen Ebenen sprechen, und zwar unter Rückgriff auf einige Elemente von Husserls *Krisis*-Schrift, insbesondere auf das *telos*, eine philosophische Existenz zu leben. Innerhalb der Philosophie Patočkas ist die Verbindung zwischen Geschichte und Metaphysik durchaus stark, begleitet auch durch das immer wiederholte Bezugnehmen auf die Natur und die Naturwissenschaften. In diesem reichen und weiten Gefüge steht der Mensch in einer zweifachen Lage: Auf der einen Seite ist er die Vernunft der Welt, die absolute Reflexion; und auf der anderen Seite ist er endlich, in der Gewissheit der Faktizität der existierenden Menschen. Die Husserl'sche Problematik der Lebenswelt wird von Patočka in Beschlag genommen, der sie zur menschlichen Freiheit in Beziehung setzt. Seine Absicht einer Revision der Phänomenologie mündet in das Projekt einer Geschichte der Ontologie der Subjektivität, deren Ausarbeitung er sich seit den 70er Jahren widmet. In den

Überlegungen, die Patočka seinen Freunden Landgrebe und Fink anvertraut hat und an die wir hier kurz erinnert haben, ist also ein großer gedanklicher Reichtum enthalten. Unter diesem Gesichtspunkt sind wir der Meinung, dass die hier untersuchten Briefwechsel von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Anfänge des Denkens des tschechischen Philosophen sind. Die 30er Jahre mit ihren ausgeprägten Gegensätzen stellten für ihn eine Möglichkeit dar, die er ergreifen musste, eine dringliche Forderung, der er mit seiner Existenz zu entsprechen hatte, und eine Mission, die von ihm zu erfüllen war. Auch wenn Ähnliches für alle drei hier behandelten Autoren gilt, so gilt es doch in noch höherem Maße im Falle Patočkas.

Patočkas Denken stellt eine perfekte Synthese dar zwischen der Husserl'schen Intentionalität als Ausgangspunkt und den Zeitanalysen Heideggers als ihrer Weiterentwicklung beim Studium der Phänomene. Das hat vielleicht eher noch biografische als theoretische Gründe, wie Patočkas eigene Worte (ebenfalls aus dem Interview von 1967) beweisen: „Freiburg bedeutete vor allem die persönliche Begegnung mit Husserl. Er ist zwar seit 1929 emeritiert gewesen, nahm mich aber mit offenen Armen auf, warnte mich vor dem Versuch, seine Philosophie mit der Heideggers zu verbinden, sagte sogar ausdrücklich, er wünsche nicht, daß ich Heideggers Vorlesungen besuche – was ich als Stipendiat tun mußte und ihn auch loyalerweise darauf aufmerksam machte. Er widmete mir aber seine ganze private Aufmerksamkeit und Zeit und veranlaßte vor allem den damaligen Assistenten und heutigen Freiburger Ordinarius E. Fink, mit mir systematisch eine Reihe der wesentlichen Probleme der Einführung in die Phänomenologie durchzugehen.“<sup>349</sup> Es handelt sich eben deswegen um eine kritische Synthese, weil Patočka, nachdem er in persönlichen und philosophischen Kontakt mit Husserl und mit Heidegger getreten war, zu beiden auf Distanz gegangen ist und ein ganz originelles eigenes Denken entwickelt hat. Er beginnt seinen philosophischen Denkweg damit, dass er sich dieselben Fragen stellt wie der Husserl der *Krisis*, nämlich ob es möglich sei, sich eine neue Welt vorzustellen oder welchen Sinn es noch haben könne, eine Identität Europas zu suchen angesichts seines Niedergangs. Aber die Perspektiven, die Patočka entwickelt, gehen in die Richtung einer *asubjektiven Phänomenologie*, die ihr Fundament nicht in der Sphäre der Subjektivität findet, sondern das letzte Fundament des Erscheinens sucht, des Phänomens in seiner subjektiven und objektiven Komponente, wie man auch sagen könnte.<sup>350</sup> Die Phänomene be-

---

<sup>349</sup> Ebd., 395–396.

<sup>350</sup> „Nur auf der Grundlage von etwas, was uns gegeben ist, des Erscheinens einer Welt (eines „il y a“, wie Merleau-Ponty sagte), das heißt auf der Grundlage eines Phänomens, einer Bedeutung, der Welt-Bedeutung ist dann überhaupt jeder Zweifel möglich, jede Bestätigung oder Widerlegung der gegebenen Bedeutungen

schränken sich also nicht darauf, sich in der Intuition zu geben, sondern müssen erobert werden. Die Reflexion gewinnt bei Patočka eine dialektische Dimension, in der die Aufgabe phänomenologischer Explikation die Forderung beinhaltet, auch verdeckte Möglichkeiten zu übernehmen und gegebenenfalls auch Vergessenes oder Täuschungen herauszuarbeiten.<sup>351</sup> Deshalb geht die Reflexion zusammen mit der Praxis und der Suche nach sich selbst, sie macht sich auf den Weg zu einer Klärung ihrer selbst, die als Realisierung ihrer selbst verstanden wird, und sie soll das menschliche Leben in der Gemeinschaft und in der Geschichte leiten.<sup>352</sup> Das ursprüngliche Verhältnis des Subjekts zu den Dingen der Welt ist nicht theoretisch-kontemplativer Art, sondern steht immer in Funktion zu einem praktisch-existenziellen Interesse, durch das sich der Mensch, wenn er sich zu den Dingen und zur Welt verhält, immer auch zu seinem eigenen Sein verhält. Der Mensch ist selbst der Ort des Erscheinens und des Verstehens der Dinge und seiner selbst. Um die Korrelation zwischen der Welt und dem Bewusstsein von ihr zu interpretieren, entwickelt Patočka im Anschluss an den Husserl'schen Ansatz einen grundlegenden Begriff, nämlich den der *natürlichen Welt*. Ein strukturierter und reicher, gegliederter und beweglicher Kontext also, in den der Mensch auf eine ursprüngliche Weise einbezogen ist, ein Sinnhorizont, in dem sich Dinge erscheinen, sich zeigen, vor allem in der Wahrnehmung. Das, was innerhalb der natürlichen Welt ihre verschiedenen Elemente (den Menschen, die Dinge, den Kontakt mit den anderen Menschen) gewissermaßen sammelt, ist die *Bewegung des menschlichen Lebens*. Das bringt Patočka treffend zum Ausdruck, indem er fragt: „Wie soll man aber nun die Beziehung kennzeichnen, die wir zu demjenigen einnehmen, was im Gesamthorizont auf und untergeht, was in ihm, auf seinem Hintergrund

---

– bis hin zum Sich-Zeigen von Widersprüchen im Inneren der Erfahrung, die so schwerwiegend sind, dass sie die Möglichkeit des Sich-Konstituierens einer Welt überhaupt infrage stellen“ (Guido Davide Neri, *La fenomenologia*, in: Jan Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, hrsg. von Alessandra Pantano, Mimesis, Milano 2003, 39 [eigene Übersetzung]).

<sup>351</sup> Die Nähe der phänomenologischen Vorgehensweise Patočkas zu Landgrebes Methode der Leitfäden liegt auf der Hand.

<sup>352</sup> Wir werden noch sehen, welche fundamentale und beherrschende Rolle die Intersubjektivität – verstanden als bedingungsloses Sich-dem-anderen-Geben – bei Patočka spielt. Sie wird vor allem im Zusammenhang mit der dritten fundamentalen Bewegung im Leben des Menschen expliziert, nämlich derjenigen von Wahrheit und Offenheit.

erscheint?“<sup>353</sup> Und er gibt die folgende Antwort: „Ich vermute, daß der Leitfaden zu dieser Charakteristik unserer Begegnungen in der Welt die Tatsache ist, daß das Medium dieses Begegnens die *Bewegung* ist – unsere eigene Bewegung im Rahmen der Welt und alles dessen, was in ihr vorkommen und erscheinen kann.“<sup>354</sup> Patočka entwickelt auf der Basis des grundlegenden Begriffs der Bewegung des menschlichen Lebens eine dreifache Lehre. Die Bewegungen, um die es dabei geht, sind: die Bewegung der Einwurzelung und der Annahme; die Bewegung der Reproduktion und der Bewahrung; die Bewegung der Offenheit und der Wahrheit. Jede dieser Bewegungen ist ihrerseits noch einmal intern gegliedert gemäß jeweils eigentümlichen Formen, und ihre Gesamtheit zeichnet ein reiches Geflecht von zeitlichen, leiblichen und intersubjektiven Beziehungen. Die erste menschliche Bewegung der Einwurzelung oder *Verankerung* stellt die elementare und unverzichtbare Bedingung dafür dar, dass es überhaupt eine menschliche Existenz geben kann, insofern der Mensch im Gegensatz zu den Dingen sich nicht indifferent dazu verhält, ob er von den anderen angenommen wird oder nicht.<sup>355</sup> So sagt Patočka in seinem Aufsatz von 1965 über die „Wissenschaft von der Bewegung“: „Die Welt gewinnen, in ihr Anker werfen, Wurzel schlagen, kann man nur durch Vermittlung Anderer. Diese einfache empirische Tatsache der menschlichen ursprünglich-kindlichen Hilflosigkeit ist nicht lediglich ein *factum brutum*: Sie steht im Zusammenhang mit der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Daseins, in dem Sinne, daß der Mensch nicht als fertige Montage instinktiv vorbereiteter Reaktionen auf die Welt kommt, sondern daß er sich seine Welt wirklich *selbst aneignen* muß, obwohl allerdings unter dem Schutz, den die Aufnahme durch die Anderen gewährt, durch die die Erde warm, herzlich, freundlich wird.“<sup>356</sup> Hier sieht man, dass die Intersubjektivität die erste Eintrittspforte in die natürliche Welt darstellt – anders als bei Husserl, der durch eine anfängliche solipsistische Epoché in sie eintrat, die dann weiterführte zur transzendentalen Intersubjektivität. Diese Intersubjektivität wird

---

<sup>353</sup> Jan Patočka, *Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens*, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 135.

<sup>354</sup> Ebd.

<sup>355</sup> Ein Beispiel dafür besteht darin, dass es jemanden geben muss, der den Neugeborenen, also denjenigen, der „zur Welt kommt“, aufnehmen und ihn vor der Fremdheit der Welt selbst schützen muss, indem er ihm Fürsorge angedeihen lässt und ihm Wärme und Zuneigung schenkt. So gesehen ist das Dasein nicht nur in die Welt „geworfen“, sondern auch in ihr *angenommen*. Die Wiederaufnahme und Vertiefung der Heidegger'schen Thematik des „Daseins“ liegt hier auf der Hand.

<sup>356</sup> Ebd., 139.

freilich in allen Momenten der von Patočka entwickelten Bewegungslehre stets präsent bleiben, wenn auch mit anderen Nuancierungen.<sup>357</sup> Und sie werden wir auch wirken sehen in der zweiten fundamentalen Bewegung der menschlichen Existenz, derjenigen der Reproduktion und der Bewahrung, in der sich der Übergang vollzieht von einer Situation, in der die Individualität einen unwiederholbaren Wert hat und die Quelle bedingungsloser Annahme ist, zu einer Welt, in der jeder seine Rolle und seine Funktion hat, durch die er ganz in Anspruch genommen wird. Dieses Moment impliziert eine direkte Auseinandersetzung mit den Dingen und den anderen Menschen: Der Mensch versetzt sich in eine Position oberhalb der Dinge, er humanisiert sie und imitiert sie auch, wenn er sie sich zunutze macht. Die zweite Bewegung des Lebens eröffnet das Feld der menschlichen Aktivität als Feld der Arbeit, der sozialen Organisation und der Herrschaft. Die Dinge werden verstanden als Mittel im Hinblick auf ein Ziel, das kein anderes ist als das Leben, das die Fortführung und die Reproduktion der Existenz darstellt. Die dritte fundamentale Bewegung, welche die beiden anderen wiederaufnimmt und vervollständigt, schließt in gewisser Weise die Dynamik der Existenz, aber nur, um sie zu öffnen auf ihren tiefsten Sinn und ihre eigenste Möglichkeit hin: die Bewegung der Wahrheit und Offenheit. Durch diese Bewegung entfaltet sich im höchsten Grade die Verbindung mit dem Nächsten, mit anderen Worten: die Intersubjektivität. Das führt zu einem freien Leben in der Vernunft, die die Auflösung in die Objektivität hinein, die man bei der zweiten Bewegung angetroffen hatte, aufhebt und die Existenz in einen Entwurf einfügt, der sie für die Beziehung zu sich selbst öffnet. Aber die freie Beziehung hat ihre Kehrseite in der Möglichkeit des Konflikts. Eben weil die Wahrheit nicht etwas ist, was ein für alle Male erobert wird, indem man einen Schleier hebt, sondern eine ständige Bewegung des erneuten Erwachens, der Zerstreuung und Zersplitterung des Lebens, ein aktiver Widerstand des Ichs gegen die Kräfte der Verdinglichung, der Unwahrheit – eben deshalb ist sie Kampf: ein Kampf, der sich radikal unterscheidet von der egoistischen Entgegensetzung von Willen und Willen. Sie ist nämlich der wahre Kampf, der die Eroberung eines Lebens begleitet, das uns nicht einfach gegeben ist und das die Grundlage bildet für die Gewinnung eines Bewusstseins von sich selbst, deren erster Schritt in der Anerkennung der Endlichkeit und des Todes besteht. Der Mensch, der in

---

<sup>357</sup> Vgl. zu diesem Thema den wichtigen Aufsatz von 1967 mit dem Titel *Natürliche Welt und Phänomenologie*, in dem Patočka sagt: „So stellen wir fest, daß die wesentlichen Beziehungen zur Welt gleichzeitig zeitliche Beziehung sind, das bedeutet Bewegungen, in denen wir dem Nächsten, dem Anderer begegnen“ (Jan Patočka, *Natürliche Welt und Phänomenologie*, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* [Phänomenologische Schriften II], hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 225).

der Wahrheit kämpft, hat wirklich seiner eigenen Sterblichkeit zugestimmt und hat sich auf diese Weise frei gemacht, und zwar nicht so sehr für den Tod als für einen *Sinn*, dessen Bezeugung und Verteidigung bereit macht zu sterben. An genau diesem Punkt in Patočkas Überlegungen findet man eine einzigartige Vermischung zwischen dem Heidegger'schen Gedanken des Seins zum Tode und dem Kampf auf Leben und Tod bei Hegel. Das Besondere bei Patočka besteht darin, dass der Kampf nach der Auffassung des tschechischen Philosophen nur durch die bedingungslose Übergabe an den anderen aufgelöst werden kann: „Ich manifestiere die Tatsache, daß ich nicht endlich bin, dadurch, daß ich auf mein endliches Sein gänzlich verzichte, daß ich es ganz dem Anderen gebe, der mir dafür das seinige gibt, in dem das meinige enthalten ist.“<sup>358</sup> Sich dem anderen zu übergeben bedeutet also, ihn wieder aufzuwecken zu der Bewegung der Wahrheit und auch selbst wieder aufgeweckt zu werden: In diesem Sinne vollzieht sich anstelle eines Kampfes um Leben und Tod ein Kampf um die Wahrheit, der eine entschiedene Ablehnung der menschlichen Entfremdung zum Ausdruck bringt.<sup>359</sup> Die drei fundamentalen Bewegungen der menschlichen Existenz implizieren sich gegenseitig, und alle zusammen konstituieren sie für den Menschen seine Bewegung in der Welt und zugleich auch die Bewegung der Welt: „Die Welt und der Mensch befinden sich in wechselseitiger Bewegung – die Welt schließt den Menschen in einer Weise ein, daß der Mensch darin zusammen mit den Anderen die Bewegung der Verankerung, der Selbstverlängerung durch Selbstberaubung und der Selbstfindung durch Selbstaufgabe vollziehen kann.“<sup>360</sup> Der Triade der Bewegungen, die den Angelpunkt von Patočkas Denken bildet, entspricht dann folgerichtig eine Dreiheit von phänomenologischen Kategorien, die intrinsisch mit jenen verbunden sind: Die Leiblichkeit verbindet sich mit der ersten Bewegung der Verwurzelung, die Zeitlichkeit mit der zweiten der Reproduktion und die Intersubjektivität mit der dritten der Offenheit. Aber auf welcher Basis geschieht diese (gegenseitige) begriffliche Implikation? Die phänomenologischen Kategorien werden enthüllt, wenn man die Frage stellt nach dem Hintergrund der fundamentalen Bewegungen der menschlichen Existenz: Diese haben nämlich einen Boden, der durch die Erde dargestellt wird, und eine Peripherie, dargestellt durch den Himmel, und mit diesen Elementen verbinden sie sich auf jeweils verschiedene Weise. Um es mit den Worten Patočkas zu sagen: „Die Erde und der Himmel bilden etwas, das nie völlig in den Rahmen des praktischen Umgangs und dessen Einstellung eingeschlossen werden kann.

---

<sup>358</sup> Ebd., 217.

<sup>359</sup> „Der Kampf ist notwendig als ein Kampf des Erwachens“ (ebd., 223).

<sup>360</sup> Ebd., 226.

Gewiß sind Erde und Himmel praktisches Referens, sie sind jedoch nicht dies allein: Es ist ihnen ihre eigene, uns nicht zugekehrte Tiefe eigen, die wir stets empfinden.<sup>361</sup> Das Verhältnis, welches das Zentrum der Welt, das von den Menschen, den Dingen und dem Kontakt mit den anderen repräsentiert wird, mit dem Boden und der Peripherie verbindet, ist also schwer zu definieren und genau zu bestimmen. Die Erde und der Himmel sind zwei Bezugspunkte, die ununterbrochen auf die natürliche Welt einwirken, indem sie ihr die nötige Zeitlichkeit und Räumlichkeit verleihen. Die Erde ist die Macht, die die Gesamtheit des Körperlichen beherrscht, während der Himmel, der sich durch Ferne und Unberührbarkeit auszeichnet, die letzte Quelle der Klarheit repräsentiert, die in sich die Himmelskörper und zusammen damit jene Lichter umfasst, dank deren die Dinge erscheinen können: „[...] so wie die Erde allem das »wo« verleiht, verleiht der Himmel das »wann«, denn der Himmel ist die Sphäre des Lichts und der Finsternis, des Tages und der Nacht, sowie die Sphäre der Anbrüche und Übergänge.“<sup>362</sup> Die komplexen und verwickelten gegenseitigen Beziehungen zwischen Bewegungen, die doch stets zusammenfließen in der einzigen Bewegung der menschlichen Existenz, spiegeln die innere Struktur des Phänomens wider, das erscheint, sich auslegt und ist, und zwar auf dem Hintergrund von Himmel und Erde, wie man, den Gedanken Patočkas folgend, sagen könnte. Und gerade wenn man auf die Dynamik der Bewegungen innerhalb der einzigen Bewegung der menschlichen Existenz achtet, wird man bemerken, wie die von Patočka entwickelte asubjektive Phänomenologie sich einfügt in den Weg einer fruchtbaren Gegenüberstellung von Hegel und Husserl, und das unter einer Vielzahl von Gesichtspunkten. Wie schon zu Beginn dieses Abschnitts erwähnt, geht das Denken des tschechischen Philosophen aus von einer direkten Anknüpfung an die Husserl'sche Phänomenologie, es führt sie weiter und nimmt auch die Probleme auf, die mit der Sinnkrise der Menschheit zusammenhängen. Nachdem er eben in dem Aufsatz über die Philosophie der Krisis der Wissenschaften nach Edmund Husserl die Grundlinien seines Denkens dargestellt hat, stellt Patočka die Frage: „Aber ist der Glaube an die Vernunft, wie sie Husserl verstand, zurückgekehrt? Keineswegs.“<sup>363</sup> Diese Negativität sollte aber nicht als Misstrauen gegenüber der Philosophie gelesen werden, die etwa nicht in der Lage wäre, der Menschheit einen Sinnhorizont zu eröffnen,

---

<sup>361</sup> Ebd., 208.

<sup>362</sup> Ebd.

<sup>363</sup> Jan Patočka, *Die Philosophie der Krisis der Wissenschaften nach Edmund Husserl und sein Verständnis einer Phänomenologie der Lebenswelt*, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 310–329, 311.

sondern als eine problemorientierte Radikalisierung der Phänomenologie, die Guido Davide Neri folgendermaßen zusammenfasst: „Vivere nel mondo e prenderne anche le distanze non è una condizione facile. È anzi una condizione inquietante, perché impone di rinunciare ad un’esistenza sostenuta da certezze e garanzie, come quelle del mondo mitico. È una condizione che Patočka riassume in una frase: »imparare a vivere nella problematicità.«<sup>364</sup> Und die Problematizität besteht vor allem anderen in der scheinbaren Gewissheit der Welt, die uns gegeben ist, darin, dass die Phänomene nicht thematisiert werden: „Die Philosophie hat sich an erster Stelle zu bemühen, unter der Oberfläche der allgemeinen, vermeintlichen Gewißheiten die wirklichen Fragen zu ergründen. Dazu gehört es, die Selbstverständlichkeit, mit der uns die Metaphysik der Allianz von Wissenschaft und Technik beherrscht, wieder in Frage zu stellen.“<sup>365</sup> Das Selbstverständliche ist nichts anderes als das Phänomen, das erscheint und dabei sein eigenstes Sein offenbart und zugleich verbirgt, sodass es erst enthüllt werden muss. In der philosophischen Forschung muss man ausgehen von den Dingen der Welt, in die auch wir eingelassen sind, von diesen so banalen Dingen, die sich als gewiss und unproblematisch geben; und gerade in dieser *Armut des Anfangs*, wie man sagen könnte, findet Patočka den ersten Kontaktpunkt zwischen der Philosophie Husserls und derjenigen Hegels: „Dies ist im Grunde die Methode, die Husserl von Anbeginn seines Philosophierens praktiziert, die Methode eines überaus fruchtbaren Enthüllens von Dingen, welche sonst wegen ihrer Banalität unthematisiert bleiben. Daran hatte Hegel gedacht, als er sagte, daß, was wir kennen, von uns eben deshalb noch nicht erkannt ist.“<sup>366</sup> Der Weg beider Phänomenologien, der Husserl’schen und der Hegel’schen, nimmt seinen Anfang von demselben Ziel aus: die Phänomene zu enthüllen. Diese stehen dann im Zentrum dieser beiden im Übrigen sehr unterschiedlichen Denkwege, und so bestimmt Patočka auf den letzten Seiten seines Aufsatzes *Die Philosophie der Krisis der Wissenschaften nach Edmund Husserl und sein Verständnis einer Phänomenologie der Lebenswelt* (1972) seine Idee von Phänomenologie, indem er innerhalb eines hegelianischen Kontextes Husserl’sche Begriffe verwendet: „Und es ist die Erscheinung, das Sein

---

<sup>364</sup> Guido Davide Neri, *La fenomenologia* (wie Anm. 350), 53. „In der Welt zu leben und dabei auch in Distanz zu ihr zu gehen ist keine leichte Sache. Und es ist sogar beunruhigend, weil es dazu zwingt, auf eine Existenz zu verzichten, die von Gewissheiten und Sicherheiten gestützt wird, wie es sie in der mythischen Welt gibt. Es ist eine Situation, die Patočka in einem Ausdruck zusammenfasst: »lernen, in der Problematizität zu leben.«“ (Eigene Übersetzung)

<sup>365</sup> Jan Patočka, *Natürliche Welt und Phänomenologie* (wie Anm. 357), 192.

<sup>366</sup> Ebd., 322.

des Phänomens, nach denen meiner Auffassung nach die Phänomenologie fragt. Ich schließe daher mit einem Zitat aus Hegels Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«, das man hier abgelöst vom Kontext des absoluten Geistes verstehen möge: »Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.«<sup>367</sup> Im Übrigen ist der operative Rückgriff auf Hegel kein Charakteristikum, das wir nur bei Patočka finden würden, sondern es findet sich auch bei Landgrebe und Fink. Und sicherlich kann man sagen, dass die unterschiedlichen phänomenologischen Wege, die von ihnen eingeschlagen werden, sich das Erbe der Hegel'schen Phänomenologie bewusst wieder aneignen – im Unterschied zu dem, was man bei Husserl lesen kann. Die kosmologische und asubjektive Version der Phänomenologie, die der tschechische Philosoph vorlegt, öffnet den begrifflichen Horizont für innovative philosophische Querverweise, die historisch noch nicht möglich waren, und zwar dank einer fruchtbaren Beziehung zwischen der phänomenologischen und der dialektischen Methode, einer Beziehung, die wiederum möglich geworden ist durch die Analyse des Erscheinens. In diesem Zusammenhang wird es nützlich sein, hier die letzten Zeilen von Patočkas Aufsatz *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz* wiederzugeben: „Die Phänomenologie des Weltganzen, welcher dies vorschwebt, ist keine Metaphysik, welche hinter den Erscheinungen eine »wahre Welt« zu entdecken strebt, sondern der Versuch, die Erscheinungen selber auf die in ihnen selbst gegenwärtige eine Ganzheit durchsichtig zu machen.“<sup>368</sup>

Wir haben bisher den Kern des phänomenologischen Denkens Patočkas dargestellt im Anschluss an seine Schriften aus den Jahren nach 1960. In der Tat hat der tschechische Philosoph nämlich sein in höchstem Maße phänomenologisches Denken in seinem Spätwerk entfaltet – nachdem er jedoch eben in den 30er Jahren die Phänomenologie von innen her (mit Husserl, Heidegger, Fink und Landgrebe) erlebt hatte, wie wir bereits gesehen haben. Das ist kein Zufall, sondern folgt dem roten Faden von Patočkas Existenz: Das Thema, das im Mittelpunkt seines Denkens steht, ist von Anfang an der Begriff der Bewegung, die Leib und Welt miteinander verbindet. Während die systematische Fassung der asubjektiven Phänomenologie in den Jahren nach 1960 stattfindet, betreibt Patočka in den 30er Jahren eine Art

---

<sup>367</sup> Ebd., 328–329.

<sup>368</sup> Jan Patočka, *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 257–264, 264.

„Meta-Philosophie“. Seine frühesten Überlegungen – die sich zum großen Teil in seiner Habilitationsschrift von 1936 mit dem Titel *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* finden – zeigen bereits die Richtung an, die Patočka einschlagen wird, und zwar auf dem Wege über ein erneutes Stellen der Frage: „Was ist Phänomenologie?“<sup>369</sup> Bereits 1934, in dem Jahr, in dem Patočka den Aufsatz *Bemerkungen über die Stellung der Philosophie innerhalb und außerhalb der Welt* publiziert, erscheint in aller Klarheit die Position des Philosophen im Hinblick auf die universale Reichweite des Denkens: Das Absolute wohnt nämlich im Inneren des Menschen, und Patočkas Ideal ist eine Philosophie des Heroismus und ein Heroismus der Philosophie, den er selbst auch auf vollkommene Weise verkörpert. Während der Gegenstandsbereich der Philosophie so umfassend ist wie das Absolute, gibt es ein Element, das nach Patočka von der Phänomenologie noch nicht begriffen worden ist: die natürliche Welt. Seine Habilitationsschrift ist eine Rehabilitierung der natürlichen Welt, die ihren Ausgang nimmt von den Überlegungen, die sich in Husserls *Krisis* finden. Die fatale Entscheidung des modernen Menschen ist die Entwertung der Lebenswelt<sup>370</sup>, auf die Patočka antwortet durch eine Analyse des praktischen Verhältnisses zwischen Mensch und Welt, wie auch Ilja Srubar im Vorwort zu dem Band *Die Bewegung der menschlichen Existenz* betont: „Im Verlauf der Beschäftigung mit der Frage der lebensweltlichen Praxis des Menschen und der darin enthaltenen Möglichkeiten eines Durchbruchs zur Wahrheit und Unverborgenheit der Welt entsteht Patočkas Entwurf einer asubjektiven Phänomenologie, die das nichtliche Erscheinungsfeld, in dem sich sowohl das Subjekt als auch die Dinge zeigen, thematisiert.“<sup>371</sup> Die Konstitution der Welt hat eine intersubjektive Wurzel, die früher kommt als der Solipsismus des Husserl’schen „ego cogito“, und durch sie allein wird die Existenz der Welt möglich. Die Rolle der Intersubjektivität ist demnach eine fundamentale: Gerade die Annahme durch andere konstituiert nämlich die erste der Bewegungen der menschlichen Existenz: „Die vereinernde, beschützende Akzeptierung durch die Anderen ermöglicht die Verwurzelung des Subjekts in einer vertrauten, sinnhaften Welt, die als eine heimische, undifferenziert einheitliche, wenn

---

<sup>369</sup> So lautet auch der Titel eines zuerst 1979 veröffentlichten Aufsatzes: Jan Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 424–452.

<sup>370</sup> Dieses Element kommt auch in der Korrespondenz mit Landgrebe zum Vorschein. Vgl. dazu den Abschnitt 2.2 der vorliegenden Arbeit.

<sup>371</sup> Ilja Srubar, *Zur Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Jan Patočka*, Vorwort zu: Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 7–29, 8.

auch zwischen »vertraut« und »fremd« sich ausdehnende Welt erlebt wird.<sup>372</sup> Wenn man bei Patočka von einer Metaphysik sprechen kann, dann stellt sich diese lediglich als eine Wiederaufnahme des Wirklichen in seiner Totalität dar, als eine theoretische Aktivität, die ein intimeres Verhältnis zu den uns umgebenden Dingen ermöglichen soll. Die Theorie ist nämlich ein Phänomen, das sich von den anderen unterscheidet: Sie kann das freilegen, was sie zur Theorie macht. Das paradigmatische Beispiel, das Patočka in diesem Zusammenhang heranzieht, ist die Sprache. Die – wesenhaft intersubjektive – Sprache ist für den Menschen der Zugang zur Welt, und die Phänomenologie muss sich mit ihr untersuchend beschäftigen, wenn sie nicht in der Abstraktion und im transzendentalen Solipsismus verharren will. Außer der Metaphysik ist ein anderes Charakteristikum, das man der Philosophie Patočkas zuschreiben kann, sicherlich das, dass sie eine existenziale sei. Aber auch in diesem Fall handelt es sich um eine Existenz, die bei ihm eine eigene Bestimmung annimmt und die schließlich mit der Bewegung zusammenfällt. In der unablässigen phänomenologischen Selbstreflexion, die er betreibt, nimmt Patočka auch das Subjekt ins Visier: Sein hauptsächliches Charakteristikum ist es, sich selbst von sich aus infrage zu stellen als dasjenige, was es zu verwirklichen gilt; seine Seinsweise muss also in der *praxis* gesucht werden. Das Bemühen Patočkas richtet sich auf den Versuch, diese dynamische Dimension der Existenz zu charakterisieren, und das Projekt, das er zu diesem Zweck skizziert, ist eine Phänomenologie der Existenz, die zusammenfällt mit der phänomenologischen Kosmologie.<sup>373</sup> Die Verbindung zwischen der phänomenologischen und der kosmologischen Ebene wird hergestellt durch die Bewegung, die zum Artikulationspunkt des Prozesses wird. Es handelt sich hier um einen philosophischen Akt, der sein eigenes Substrat selbst herstellt: „Als eine solche Möglichkeit der Aufhebung der Selbstvergessenheit ist die Philosophie mit der weltlichen Praxis, innerhalb deren sie wirkt und die sie – diese erschütternd – neu erschließen kann, eng verbunden. Sie führt an die Momente dieser Praxis heran, in welchen der Mensch sich selbst als den Boden der Begründung eigener Möglichkeiten entdecken kann.“<sup>374</sup> Die Bewegung der Welt selbst schließt die Phänomenologie und die Kosmologie ein, die ihr gemeinsames Maß finden in der phänomenologischen Ontologie, die Patočka dann entwickelt als eine Art erneuerten und radikalisierten Aristotelismus. Die Analogien zwischen dem phänomenologischen Weg Patočkas und demjenigen Finks sind zahlreich, und im Übrigen ist der Einfluss von Finks Denken auf die Überle-

---

<sup>372</sup> Ebd., 17.

<sup>373</sup> Insofern scheint der Verweis Patočkas auf das kosmologische Projekt Finks deutlich zu sein.

<sup>374</sup> Ebd., 11.

gungen Patočkas durchaus explizit, ebenso wie die hohe Wertschätzung, die der tschechische Philosoph Fink, dem Erben par excellence der Phänomenologie Husserls, entgegenbrachte.<sup>375</sup> Nach Ilja Srubar kann man auch bei Patočka von einer *Phänomenologie der Phänomenologie* sprechen: „Eine »Phänomenologie der Phänomenologie« zeichnet sich hier ab – das Philosophieren ist auf seine lebensweltlichen Grundlagen zurückzuverfolgen. Erst vor einem derart geklärten Hintergrund kann die Phänomenologie als Wissenschaft vom Sinn der Dinge und des Lebens auftreten.“<sup>376</sup> So zeigt sich bei Patočka die phänomenologische Notwendigkeit, bei der Analyse der menschlichen Existenz zu verharren, ohne deren Schwierigkeiten auszuweichen: „Aus dem gleichen Grunde betont er die Notwendigkeit der Fokussierung der phänomenologischen Betrachtungsweise auf die dialektischen Momente der Bewegung menschlicher Existenz, in der das Verhältnis von Mensch und Seiendem aufgrund eines Dritten sichtbar wird, in welchem dieses Verhältnis aufgehoben wird, so daß es in seiner Unmittelbarkeit immer auch ein vermitteltes ist.“<sup>377</sup> Es gibt also Momente im Sich-Geben der Welt, die nicht subjektiv sind – im Gegensatz zu dem, was Husserl meinte: „Die hier enthaltene Akzentuierung der nichtsubjektiven Momente der Weltgegebenheit bringt Patočka auf Distanz zu Husserls transzendentaler Position, deren einseitigen Subjektivismus er nun bemängelt und als Grund für das Scheitern der Husserlschen Lebenswelttheorie ansieht.“<sup>378</sup> Die teleologische Dynamik des Erscheinens kommt (wie wir schon gesehen haben) durch eine Befruchtung der Phänomenologie durch die Dialektik Hegels hinzu: „Die teleologische Dynamik des Erscheinens, die der natürlichen Welt in ihrer Geschichtlichkeit eigen ist, läßt Patočka über eine mögliche Befruchtung der Phänomenologie durch die Dialektik Hegels nachdenken. Er kann hier an seine langjährige Beschäftigung mit Hegel, aber auch auf Heideggers und Finks Überlegungen in diese Richtung anknüpfen.“<sup>379</sup> Die dialektische Phänomenologie nimmt im Laufe des Denkwegs Patočkas die Gestalt einer asubjektiven Phänomenologie an: „Eine Dialektisierung der Phänomenologie wäre also nichts ihr Wesensfremdes – im Gegenteil: Es würde die Möglichkeit eröffnen, die Verflochtenheit der Dynamik der Geschichtlichkeit und der Sozialität der natürlichen Welt mit ihrer asubjektiven Gegebenheitsweise adäquater fassen zu kön-

---

<sup>375</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Briefe Patočkas an seinen Freund Fink, die im Abschnitt 2.1 der vorliegenden Arbeit behandelt worden sind.

<sup>376</sup> Ebd., 13.

<sup>377</sup> Ebd., 21.

<sup>378</sup> Ebd.

<sup>379</sup> Ebd., 24.

nen. [...] Vielmehr kann die Dialektisierung der Phänomenologie zum Verständnis der lebensweltlichen Gebundenheit und der gleichzeitig möglichen Freiheit des menschlichen Geistes führen, die zugleich in und über der Wirklichkeit ist und damit die Geschichtlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins offenhält.<sup>380</sup> Die wichtigste Intention der Philosophie Patočkas besteht, im Einklang mit seinem Leben, darin, die asubjektive Phänomenologie zu begründen und auszubauen: „Der Grundintention seines philosophischen Denkens getreu, ist sein Entwurf der asubjektiven Phänomenologie so kein akademisches Unterfangen, sondern erhebt den Anspruch, praktische Philosophie zu sein, die nicht nur am Bezug zu ihrer Lebenswelt interessiert ist, sondern sich als dieser zu realisieren versucht.“<sup>381</sup> Die praktische Philosophie Patočkas öffnet den phänomenologischen Weg auf das Ganze der Welt hin (wie es auch bei Landgrebe und Fink geschieht), und ihre Mission scheint schon seit den 30er Jahren klar zu sein. Aus dem Jahre 1936 stammt nämlich der Aufsatz *Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität*, in dem man liest: „Die Philosophie entsteht als der Versuch, das Ganze der Welt thematisch zu machen und denkend zu durchleuchten. In ihr wirkt sich also die ursprüngliche Offenbarung der Welt in der Richtung auf die Erfassung oder wenigstens auf eine einheitliche Interpretation der Phänomene aus.“<sup>382</sup> In seinem Bestreben, das Ganze der Welt zu thematisieren, wird Patočka gleichsam der „Sokrates von Prag“: „Die Philosophie in unserem Sinne ist entstanden, als Sokrates den Logos zur Norm des philosophischen Lebens proklamiert hat, als er aus dem Logos die Regel der universalen Klarheit, welche das immanente Telos der Philosophie ist, gemacht hat.“<sup>383</sup>

Die phänomenologische Konstellation, wie sie von Patočka präsentiert wird, stellt sich dar als reich an Facetten und thematischen Horizonten. Ihre verschiedenen Phasen bis hin zur asubjektiven Phänomenologie sind nicht immer explizit, und um sie zu erfassen, bedarf es einer Aktivierung jener *praxis*, die für sein Denken charakteristisch ist, sodass auch wir die Phänomenologie der Phänomenologie, die von Fink und Landgrebe initiiert wurde, begleiten und fortsetzen, jeder auf seine eigene Weise. An dieser Stelle ist es von Nutzen, die wesentlichen Leitmotive der Philosophie Patočkas noch einmal zu benennen, um seinen phänomenologi-

---

<sup>380</sup> Ebd., 25.

<sup>381</sup> Ebd., 29.

<sup>382</sup> Jan Patočka, *Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität*, in: *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, 33–42, 41.

<sup>383</sup> Ebd., 42.

schen Weg noch genauer zu beschreiben, und zwar mithilfe einiger Aufsätze aus dem schon zitierten Heft 1/1998 der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie*.

Filip Karfík scheint die praktisch-philosophische Mission, die Patočka beschwor, beim Wort zu nehmen, wenn er in seinem Aufsatz *Die Welt als das non aliud und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka* die Frage stellt: „Worum geht es in Patočkas Versuch, eine »asubjektive« Phänomenologie zu konzipieren?“ Und seine Antwort lautet: „»Asubjektiv« ist bei Patočka ein Schlagwort mit zwei Schneiden. Die eine, schärfere, ist gegen Husserls transzendentalen Idealismus gerichtet, die andere, weniger scharfe, gegen Heideggers fundamentale Ontologie in der Gestalt, in der sie uns in *Sein und Zeit* begegnet.“<sup>384</sup> Die Struktur des Erscheinens bei Patočka weist drei Momente auf, die nicht aufeinander reduzierbar sind: das, *was* erscheint, *wem* es erscheint und *wie* es erscheint. Karfík spricht in diesem Zusammenhang von einem Apriori des Erscheinens als solchen: „Patočka nennt diese Struktur auch *Feld* bzw. *Erscheinungsfeld*, gelegentlich auch *Hof* bzw. *Erscheinungshof*. Sie bildet in seiner Auffassung ein *a priori*, jedoch kein subjektives, kein *a priori* der Vorstellung im Kantschen Sinne, sondern ein »a priori des Erscheinens als solchen.«<sup>385</sup> Das Erscheinen soll im Vordergrund stehen, und die Phänomenologie hat nach Patočka die Aufgabe, es zu erforschen: „In der »phänomenologischen« Einstellung, auf Grund der Epoché, sehen wir nicht das, was uns in der »natürlichen« Einstellung erscheint, d. h. mit Patočka gesprochen *dasjenige, was* die »Phänomene phänomenalisieren« – d. h. Personen, Dinge, Sachverhalte, sachliche Bezüge, Gedanken usw. –, sondern wir sehen das Erscheinen selbst mit seiner *eigenen* Struktur, die eine grundsätzlich andere ist als diejenige der erscheinenden Dinge.“<sup>386</sup> Die Vorgehensweise Patočkas nimmt die Gestalt der aristotelischen Bewegung im Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit an, einer Bewegung, die sich innerhalb der Welt vollzieht und die charakteristische Züge annimmt, die von Karfík glänzend beschrieben werden: „Die Welt ist in Patočkas Auffassung keine Realität, kein Seiendes. Sie ist aber auch kein Horizont aller Horizonte im Sinne vom Husserls intentionalem Horizontbewußtsein, noch eine Welt im Sinne der Bewandnisstruktur, die auf das Sein des Daseins in der Auffassung von Heideggers *Sein und Zeit* zurückweist. Die Welt ist für Patočka ein »offenes Feld der Möglichkeiten.«“<sup>387</sup> Die Dy-

---

<sup>384</sup> Filip Karfík, *Die Welt als das non aliud und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 94–109, 95.

<sup>385</sup> Ebd., 98.

<sup>386</sup> Ebd., 99.

<sup>387</sup> Ebd., 101.

namik des phänomenologischen Prozesses im Sinne Patočkas geht über die Eröffnung der Welt als eines Feldes von Möglichkeiten hinaus in Richtung einer Verwirklichung dieser Möglichkeiten: „In diesem Sinne ist sie ein Ermöglichungsgrund. Ermöglichungsgrund wovon? Von der Bewegung der Aktualisierung der Möglichkeiten, die sie offen hält. Diese Aktualisierung ist nichts anderes als das In-Erscheinung-treten der Phänomene. Deshalb ist das In-Erscheinung-treten – die Phänomenalisierung der Phänomene – selbst eine Bewegung, ein Prozeß.“<sup>388</sup> Der Horizont des Erscheinens umfasst also alles Seiende einschließlich des Menschen; es geht also darum, ihn in seinem Sein erscheinen zu lassen: „Der Mensch ist also nicht nur ein Seiendes, welches in Erscheinung tritt, sondern ein solches, welches in seinem In-Erscheinung-treten auch des Prozesses des Erscheinens selbst inne wird. Das Seiende erscheint ihm in seinem Sein. Dieser Zug seiner Wesensstruktur macht den Menschen zu einem Seienden, dessen Bestimmung darin besteht, *Seiendes in seinem Sein erscheinen zu lassen*. Patočka nennt diese Bestimmung *Sendung des Menschen zu den Dingen*.“<sup>389</sup> Im Hinblick auf Patočkas Versuch, eine Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchen vorzulegen, stellt Karfík eine Reihe kritischer Fragen,<sup>390</sup> mit denen man sich nicht nur mit dem Ziel auseinandersetzen muss, das Erbe Patočkas richtig einzuschätzen, sondern vor allem auch um seinen Weg fortsetzen zu können. Sicherlich ist gerade dieser Versuch das stärkste systematische Spezifikum von Patočkas Denken.

Wertvoll ist auch der Beitrag, den wir in der Sektion „Dokumentation“ des Heftes 1/1998 der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie* finden: nämlich ein Manuskript Patočkas aus dem Jahre 1974, transkribiert und herausgegeben von Karel Novotný, mit dem Titel: *Transzendente Epoché und theoretische Haltung*. Patočka stellt dort von Anfang an die phänomenologische Reduktion<sup>391</sup> in den Mittelpunkt der Untersuchung: „Die phänomenologische Reduktion führt also vor das Thema »Welt« in einer denkwürdigen Weise: nicht die Welt als Gesamtheit des Seienden soll in ihrem Aufbau theoretisch erfaßt werden, wobei die Idee eines objektiven Seienden an sich vorausgesetzt wird, sondern diese Seinsart und ihr Verhältnis zum subjektiven Bewußtseinsleben soll thematisch werden.“<sup>392</sup> Die Wissenschaft vom Erkennen will und

---

<sup>388</sup> Ebd.

<sup>389</sup> Ebd., 106.

<sup>390</sup> Vgl. den Schluss von Karfíks Aufsatz, ebd., 109.

<sup>391</sup> Die ja, wie wir gesehen haben, auch bei Fink ein zentrales Problem ist.

<sup>392</sup> Jan Patočka, *Transzendente Epoché und theoretische Haltung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 143–151, 143.

soll nach Patočka zur wesentlichen Klarheit führen. Deshalb taucht, nachdem Patočka die phänomenologische Reduktion erörtert hat, als primäres Problem die Lebenswelt auf: „Die Lebenswelt ist der erste und ursprüngliche Boden der Selbstvergessenheit des Seins; die fortschreitende Entfremdung des Seins von sich selber, welche in der objektivistischen Wissenschaft vor sich geht, wäre ohne sie unverständlich, desgleichen die Leere der modernen formalisierten mathematischen Naturwissenschaft, welche ihrem Sinn nach auf ein anschauliches Modell zurückweist, welches nur in der Lebenswelt zu finden ist.“<sup>393</sup> In dieser Hinsicht nimmt Patočka eine Position ein, die wir als realistisch bezeichnen könnten, wenn er sagt: „Die »Rehabilitation der Doxa« ist aber notwendig, wenn man den Ursprung des falschen Ideals eines exakten Ansichseins wirklich in den Griff bekommen soll.“<sup>394</sup> Man begreift nun die fundamentale Rolle der Reduktion: „Sollte da eingewendet werden, das in der Epoché nach vollzogener Reduktion als Residuum Verbliebene sei kein Vorgegebenes, da ja die Epoché dies Sein erst entdecken läßt, so wäre daran zu erinnern, daß die Reduktion doch die Aufgabe hat, die natürliche Einstellung als »Selbstvergessenheitsmodifikation« des Transzendenten darzustellen, also das Transzendente [als] in dieser Vergessenheit irgendwie schon da seiend.“<sup>395</sup> Das, was uns Patočka mit dieser phänomenologischen Konstellation verschafft, ist eine Befreiung: „Die Epoché bedeutet Freiheit, Befreiung von jeglicher Bindung [an] »Thesen« des Seienden.“<sup>396</sup> Patočkas Interpretation der Epoché unterscheidet sich von derjenigen Husserls gerade durch die Öffnung auf das Nicht-Objektive hin und durch die Befreiung von den Fesseln des Seienden, die sie uns präsentiert: „Die Epoché ist durch etwas Nicht-Objektives motiviert, Husserl macht von ihr aber nur Gebrauch, als wäre das Objektive, d. h. Konstatierte und deshalb in einem Sinne theoretisch Aufgenommene, das im Verhältnis zur Welt Primäre, und so kommt er zu einem Ergebnis, das eigentlich schon vor der Epoché feststand: das Seiende ist Subjekt-immanent.“<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup> Ebd., 146–147.

<sup>394</sup> Ebd., 147.

<sup>395</sup> Ebd., 149.

<sup>396</sup> Ebd., 150.

<sup>397</sup> Ebd., 151.

## Schluss

### Unterwegs zu einer neuen metaphysischen Phänomenologie

Der Dialog zwischen Landgrebe, Fink und Patočka, der in dieser Arbeit präsentiert werden sollte, ist zuallererst der Ausdruck einer gemeinsamen Notwendigkeit gewesen: derjenigen nämlich, die Philosophie zu leben. Eben diese Notwendigkeit, welche die drei Autoren in ihrem Denken in den verschiedenen Weisen aufgenommen haben, die wir diskutiert haben, ist der Schlüssel, der die Tür der Phänomenologie, die von Husserl halb verschlossen worden war, für das Ganze der Welt öffnen wird. Das Nachdenken über die Probleme der Phänomenologie bildet das ursprüngliche Motiv für den Austausch von Briefen und auch der Anfang ihrer jeweils eigenständigen philosophischen Theoriebildung. Die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts, die als wesentlicher Hintergrund dienen für die Phänomenologie in der Diskussion zwischen Landgrebe, Fink und Patočka, führen notwendig dahin, dass man die Geschichtlichkeit der Philosophie anerkennen muss. Angesichts der Ereignisse jener Jahre und der persönlichen Erlebnisse der philosophischen Protagonisten wird die Phänomenologie die Geschichte verstehen müssen, anders als das bei Husserl selbst der Fall gewesen war. Ihr Versuch, *auf phänomenologische Weise* über die Phänomenologie hinauszugehen, beginnt im eigentlichen Kern ihrer Methode, der phänomenologischen Reduktion. Anders als Husserl sind Landgrebe, Fink und Patočka nämlich der Meinung, dass der Gegenstand par excellence des phänomenologischen Fragens nicht das Subjekt sei, sondern der Ursprung der Welt. Die phänomenologische Forschung vollzieht sich durch eine genetisch-konstitutive Untersuchung der Erlebnisse, und zwar mit dem Ziel, die Struktur der intentionalen Prozesse zu beschreiben und zu verstehen, die zur dinglichen Gegebenheit führen. In diesem Sinne ist die Phänomenologie nach Landgrebe, Fink und Patočka keine Erkenntnistheorie, sondern ein Akt fortschreitender Selbsterkenntnis des Absoluten, sie ist der Prozess der Reduktion selbst. Am Grund der Gedankengänge der drei Autoren finden wir eine Methode, die zahlreiche Anklänge an die Dialektik Hegels hat, die von jedem von ihnen oft und gern erwähnt wird und die im Inneren der Phänomenologie operativ wird, ebenso wie die Metaphysik und die Ontologie. Die Phänomenologie wird zu einer *Erscheinungslehre*, wie Patočka in einem Brief an Fink sagt: „Die Phänomenologie als Erscheinungslehre des Seienden greift nicht auf die Subjektivität, son-

dern auf Sein zurück.<sup>398</sup> Hier wird das (vor allem Fink und Patočka) gemeinsame Ziel deutlich, nämlich dasjenige, die ontologische Frage im Inneren der Phänomenologie zu vertiefen und zu radikalieren, einer Phänomenologie, die zum Teil eines größeren Ganzen wird, eine echte Ontologie mit verschiedenen Sinnbereichen. Der Begriff der Konstitution ist fundamental im Sinne einer Voraussetzung alles Seienden, und er wird als Verbindungsglied fungieren zwischen der Realität und dem theoretischen Bewusstsein. Die Beziehung, welche die Welt und den Menschen aneinander bindet (Landgrebes „Welterfahrung“), wird das wirkliche Bindeglied zwischen Landgrebe, Fink und Patočka ausmachen, nach deren Meinung die Seinsproblematik eine Radikalisierung der Phänomenologie darstellt und nicht deren Auflösung. Wir stehen hier vor einer allumfassenden gegenseitigen Durchdringung der theoretischen Ebenen, die den Fokus von den Tatsachen weg verschiebt hin zu neuen Möglichkeiten, die gewissermaßen nur noch darauf warten, mit Sinn gefüllt zu werden. Die hier durchgeführte Revision der Phänomenologie gestaltet sich als die Methode der Ontologie, sie wird zu einer wirklichen „Fundamentalontologie“, die hermeneutisch vorgeht. Bei Patočka führt diese Revision dazu, dass er eine Geschichte der Ontologie der Subjektivität konzipiert, um die Grenzen der Phänomenologie zu übersteigen, die er in seinen Jugendschriften aufgewiesen hat. Wenn man innerhalb dieses Szenarios von einer Öffnung der Phänomenologie gegenüber dem Sein und der Welt sprechen kann, begegnet man einer solchen Öffnung auch im endlichen Subjekt, welches das Absolute in sich selbst findet. Landgrebe unternimmt, wie wir gesehen haben, den Versuch, das Denken Husserls als Ontologie der Lebenswelt zu deuten, und dazu wendet er die dialektische Methode Hegels auf die Husserl'sche Phänomenologie an. Mittels seiner innovativen Methode der Leitfäden analysiert Landgrebe den Begriff des Erlebens, um zu einem Verstehen des menschlichen Subjekts und des Ganzen der Seele zu gelangen. Sein Denken gestaltet sich notwendigerweise als ein transzendentes und phänomenologisches, und dasjenige, was das Selbstverstehen des Menschen leitet, ist die Intentionalität. Das Denken Landgrebes stellt sich dar als eine Anthropologie a priori, als eine Ontologie des Menschen, welche die metaphysische Frage nach dem Ursprung der Welt wiedergewinnt, insofern sie verknüpft ist mit der Frage nach dem Ursprung des Menschen. Mit anderen Worten: Der Begriff der Welt, der aus den Analysen Landgrebes entspringt, ist ein interpretatives Produkt des Selbstverständnisses des Menschen. Die Ziele des phänomenologischen Weges, den Landgrebe präsentiert, sind im Wesentlichen zwei: Zum einen ist er auf der Suche nach der

---

<sup>398</sup> Eugen Fink / Jan Patočka, *Briefe und Dokumente 1933–1977*, hrsg. von Michael Heitz und Bernhard Nessler, Alber, Freiburg i. Br. / München 1999, 89.

fundamentalen Struktur der Welt, und zum anderen bezieht er sich auf die Seinsweisen des Menschen qua In-der-Welt-Sein. Dabei ist es wichtig, die Konstante zu betonen, welche der Begriff der Möglichkeit im Denken Landgrebes darstellt: Im unbegrenzten Sich-Entwickeln der Erfahrung bleibt nämlich immer etwas für den Menschen, der in den Grenzen seiner eigenen Umwelt eingeschlossen ist, Fremdes und Unverständliches. Die Unbekannte des An-sich der Welt wird zur philosophischen Frage Landgrebes, der sie ins Innere unseres In-der-Welt-Seins einführt. Seine spezifische Definition der Welt wird auch von Fink und Patočka geteilt: „Welt ist der Horizont, innerhalb dessen wir uns in unserem Tun bewegen: Das besagt daher, sie ist überhaupt nur Welt für uns, weil sie Bezug hat auf das, was wir sein können und sein werden.“<sup>399</sup> Die Bewegung des Werdens innerhalb der Welt ist von entscheidender Wichtigkeit für die drei Autoren, die wir behandelt haben. Jedes Individuum ist nämlich wie ein in sich geschlossenes Universum, und deshalb ist die Erfahrung von fundamentaler Bedeutung, verstanden als ununterbrochener Fortschritt in der universalen Erkenntnis. Das eigentliche Ziel, auf das die konstruktive Phänomenologie Landgrebes hinstrebt, ist es, die Probleme der Metaphysik in Angriff zu nehmen und zu lösen; sein phänomenologischer Denkweg besteht also in einer Sinnklärung durch die phänomenologische Interpretation der Fragen des Idealismus. In diesem Sinne kann man mit Landgrebe sagen, dass das methodisch strenge Wissen mit dem absoluten Wissen zusammenfällt, das (wie wir gesehen haben) durch Sinnerfüllungen von Möglichkeiten voranschreitet. Die einzige Weise, wie die dem Menschen angeborene Metaphysik wiedergewonnen werden kann, besteht darin, den metaphysischen Ursprung wiederzufinden, aus dem der Mensch hervorgeht; und deshalb muss man nach Landgrebe, um den phänomenologischen Weg zu beginnen, den Zugang finden, der zum Absoluten in der Tiefe der Subjektivität führt. Wenn man diesen Weg geht, gelangt man zur Intersubjektivität der Welt als einer objektiven und zum Vorrang des „Du“ vor dem „Ich“. Durch die originelle metaphysische Phänomenologie, die Landgrebe vorlegt, wird der Dualismus zwischen den Bewusstseins- und den Seinsbegriffen zum Verschwinden gebracht – oder auch der zwischen Erkennen und Glauben, insofern die Analyse der intentionalen Struktur des Horizonts den Begriff eines Absoluten wiederherstellt, das den Menschen und seine Erkenntnis übersteigt und gleichzeitig das einigende Band und das Fundament dafür darstellt.

Die Bewegung kehrt als ursprüngliche und einzige Verbindung zwischen Subjekt und Welt auch bei Fink und Patočka wieder, die – genau wie Landgrebe – die Wichtigkeit der Erfah-

---

<sup>399</sup> Ludwig Landgrebe, *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, 132.

nung anerkennen: Unsere Denkopoperationen kommen im Übrigen her von der unmittelbar erlebten Welt unserer Erfahrung. Die phänomenologische Erfahrung wird also gegeben durch die reflexive Erfahrung des Erfahrens der Welt. In diesem Sinne ist die phänomenologische Reduktion eine Offenheit, die durch die Erfahrung möglich gemacht wird, und sie ist ein Akt vollster Freiheit.

Eugen Fink reflektiert mit besonderer Insistenz über die fundamentalen Probleme der Phänomenologie, und er legt nichts Geringeres vor als eine Phänomenologie der Phänomenologie, welche die Methoden der Phänomenologie benutzt, um die Prinzipien der Phänomenologie zu analysieren, und zwar im Ausgang von der phänomenologischen Reduktion, die für alle drei Autoren die Ausgangsbasis ist. Seine „Radikalisierung des Zweifels“ öffnet das Feld für die konstruktive Phase des philosophischen Forschens, das zu einer transzendentalen Methodenlehre wird. Die konstruktive Phänomenologie Finks ist geprägt durch die konstante fungierende und aktive Einstellung, die in kleinen Schritten voranschreitet, ohne jemals irgendetwas als selbstverständlich zu nehmen. Im Zentrum seiner Reflexionen steht – ebenso wie bei Landgrebe und Patočka – das Verhältnis zwischen Sein und Erkennen. Aufgrund dieses Verhältnisses stellt sich das Subjekt des Phänomenologisierens dar als das Resultat einer Dialektik zwischen dem Transzendentalen und dem Mundanen. Die Einstellung, die man angesichts einer neuen Wissenschaft einnehmen soll, besteht nach Fink darin, den Horizont seiner Möglichkeiten nicht zu überschreiten, sondern ihn mit Sinn zu erfüllen. In diesem Zusammenhang ist die Intersubjektivität eine wichtige Dimension des transzendentalen Lebens, sie bestimmt den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie. Ein anderes Charakteristikum, das sich im Denken Finks gezeigt hat, ist die neue Wertschätzung der natürlichen Einstellung als der Voraussetzung des phänomenologischen Wissens: Der von ihm konzipierte Begriff des Absoluten liegt in der unendlichen Einheit des ständigen Übergangs vom konstitutiven zum phänomenologischen Moment. In der transzendentalen Methodenlehre Finks gibt es also ein ständiges Aufeinander-Verweisen von mundaner und absoluter Wissenschaft. Im Übrigen ist auch für Fink das Phänomenologisieren zuallererst die Erkenntnisbewegung des Absoluten, welches das sich auf dem Weg befindende Subjekt seines Wissens bestimmt, nämlich das Absolute selbst in seinem An-sich-Werden. Die Epoché bezüglich des Seins oder Nichtseins der Welt ist der Kern der gesamten Phänomenologie, und Fink legt den Akzent darauf, dass es möglich ist, in jeder Erfahrung „das Moment des Seins“ zu wählen. Mittels dieser Möglichkeit öffnet die Phänomenologie der Phänomenologie, wie sie Fink präsentiert, für das unbegrenzte Feld des Seins der Welt. Seine konstitutive Interpretation der Welt nimmt die klassi-

schen Themen der Metaphysik wieder auf und stellt sie in den Dienst einer Subjektivität, die verstanden wird als Quelle des Sinns der Wirklichkeit, in der das Subjekt lebt. So versteht man, wie bei Fink die Phänomenologie hermeneutisch wird: als ein Versuch, die Welt von den Dingen her zu denken, der in einer originellen Weise Metaphysik und Ontologie kombiniert und sich als eine spekulative Metaphysik darstellt. Die Dezentrierung in Bezug auf das Subjekt, die von den drei untersuchten Philosophen vollzogen wird, öffnet, um den Grund und den Ursprung der Welt zu finden, das Feld der Phänomenologie, die zu einer auf dem Weg befindlichen, möglichen Phänomenologie wird, die niemals unbeweglich und sicher ist. Wir finden bei Fink auch den Freiheitscharakter der Philosophie wieder: Ihre Aufgabe ist es nämlich, das Leben von der Transzendenz der Werte zu befreien. Nach Landgrebe, Fink und Patočka ist die Phänomenologie das unermüdliche Nachdenken über die Erscheinung und das Erscheinen. Das besondere Verdienst des Fink'schen Beitrags besteht darin, Licht gebracht zu haben in das Verhältnis, welches das Phänomen mit dem Sein verbindet, und die Wichtigkeit der Bewegung des Begriffs herausgestellt zu haben, des Elements der Hegel'schen Ontologie, das man bei Fink am meisten wiederfindet.

Für Patočka führt die Frage nach dem Ursprung der Welt zu einem Prozess der Enthüllung, der die dingliche Gegebenheit versteht, indem er die sinnliche Gewissheit als Anfang der Thematisierung des Seins interpretiert. So steht auch für den tschechischen Philosophen im Zentrum der Phänomenologie nicht mehr die Subjektivität, sondern das Erscheinen selbst. Die Intentionalität bleibt stets gleichsam der Motor des phänomenologischen Verstehens, das sich bei Patočka auf alle Elemente der Natur hin öffnet und die Merkmale einer allumfassenden gegenseitigen Durchdringung der theoretischen Ebenen annimmt. Bei ihm fällt das *telos*, eine philosophische Existenz zu leben, zusammen mit der Notwendigkeit, die dramatische geschichtlich-existenzielle Situation, in der er lebt, in phänomenologische Termini zu übersetzen. Nach Patočka geben sich die Phänomene nicht einfach, sondern müssen erobert werden durch eine wirkliche phänomenologische Explikation, die eine dialektische Dimension in sich enthält – eine Dimension, zu der nicht zuletzt das Erfordernis gehört, auch verdeckte Möglichkeiten zu übernehmen und gegebenenfalls auch Vergessenes oder Täuschungen in der Reflexion herauszuarbeiten. Dabei wird ans Licht kommen, dass das ursprüngliche Verhältnis des Subjekts zu den Dingen der Welt nicht ein theoretisch-kontemplatives, sondern ein praktisch-existenzielles ist und dass der Mensch ineinsfällt mit dem Ort des Erscheinens und des Verstehens der Dinge und seiner selbst. Innerhalb der reichen phänomenologischen Konstellation, die Patočka skizziert, ist der Begriff der natürlichen Welt fundamental, der auf dem

Wege über die Bewegungen des menschlichen Lebens die Korrelation zwischen Welt und Weltbewusstsein interpretiert. Die natürliche Welt Patočkas ist, ebenso wie diejenige Landgrebes und Finks, wesentlich intersubjektiv. Es ist nämlich gerade die Intersubjektivität, die das erste Eingangstor zur natürlichen Welt darstellt und in allen Momenten von Patočkas Bewegungslehre fungierend bleibt. Sein Nachdenken geht aus von einer Konstatierung des Problematischen, das im Selbstverständlichen liegt, in den Phänomenen, die als selbstverständlich ausgegeben und nie thematisiert werden. Aus diesem Grund kann die Phänomenologie Patočkas mit vollem Recht als eine solche bezeichnet werden, welche die Metaphysik als Wiederaufnahme des Wirklichen in seiner Gesamtheit wiedergewinnt; sie ist eine theoretische Aktivität, die ein intimeres Verhältnis zu den uns umgebenden Dingen ermöglicht. Das andere Element, das sich in der asubjektiven Phänomenologie Patočkas findet, ist die Bewegung, die nicht nur das Grundelement der erwähnten Lehre ausmacht, sondern auch ein Strukturelement von Patočkas Philosophie der Existenz ausmacht. Auch in diesem Fall haben wir es mit einer unablässigen phänomenologischen Selbstreflexion zu tun, bei der die Zentrierung auf das Subjekt die Merkmale der *praxis* annimmt: Es handelt sich dabei um etwas, was noch zu realisieren ist, und nicht um etwas immer schon Vorkonstituiertes. Die Öffnung der Phänomenologie durch Patočka ist so weitreichend, dass sie auch die Kosmologie mit umfasst, und sie findet ihr unterscheidendes Merkmal in der praktischen Philosophie, die den Weg der Phänomenologie auf das Ganze der Welt hin öffnet und sich deshalb als eine asubjektive konfiguriert. Die Welt ist für Patočka ein offenes Feld von Möglichkeiten, die es zu verwirklichen und mit Sinn zu erfüllen gilt, so wie es auch Landgrebe und Fink ihrerseits angestrebt haben. Patočkas Versuch, eine Phänomenologie vorzulegen, die das Korrelat des Erscheinens als eines solchen ist, öffnet deren Epoché auf das Nicht-Objektive hin und stellt eine wirkliche Befreiung von den Bindungen an das Seiende und das Subjektimmanente dar.

Ungeachtet der jeweils unterschiedlichen charakteristischen Merkmale führt die neue metaphysische Phänomenologie, wie sie von Landgrebe, Fink und Patočka gedacht wurde, drei Leitmotive mit sich: Öffnung, Möglichkeit und Freiheit. Dieses begriffliche Triptychon bildet den Kern ihres gemeinsamen Bestrebens, *mit* der Phänomenologie *über* die Phänomenologie *hinauszugehen*. Nun steht es bei uns, ihre Geschichte fortzusetzen und dabei die Öffnung, die Möglichkeit und die Freiheit aufrechtzuerhalten.

## Bibliografie

### Korrespondenzen

Eugen FINK und Jan PATOČKA, *Briefe und Dokumente* (1933–1977), hrsg. von Michael Heitz und Bernhard Nessler, Alber, Freiburg/München 1999 (Orbis Phaenomenologicus).

Der Briefwechsel Jan PATOČKA – Ludwig LANDGREBE (1940–1976), unveröffentlichte Manuskripte, Jan-Patočka-Archiv, Prag.

### Schriften Landgrebes

Ludwig LANDGREBE, *Was bedeutet uns heute Philosophie? Eine Einführung*, Marion von Schröder, Hamburg 1948.

DERS., *Phänomenologie und Metaphysik*, Marion von Schröder, Hamburg 1949.

DERS., *Philosophie der Gegenwart*, Athenäum, Bonn 1952.

DERS., *La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendantale?*, in: *Les Études philosophiques* 9 (1954), 315–323.

DERS., *Das Problem der Dialektik*, in: Iring FETSCHER, Ludwig LANDGREBE und Ulrich DUCHROW (Hrsg.), *Marxismus-Studien*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen<sup>3</sup>1960.

DERS., *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn, Gütersloh 1963.

DERS., *Phänomenologie und Geschichte*, Mohn, Gütersloh 1968.

DERS., *Erinnerungen an meinem Freund Jan Patočka*, in: *Perspektiven der Philosophie* 3 (1977), 295–312.

DERS., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 1982

DERS., *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit*, hrsg. von Karel Novotný, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010 (Orbis Phänomenologicus Quellen 2).

#### Schriften Finks

Eugen FINK, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 1/2 (1939), 226–270.

DERS., *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), 321–337.

DERS., *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1958.

DERS., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

DERS., *Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 33 (1971), 540–558.

DERS., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Alber, Freiburg/München 1976.

DERS., *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Jann Holl, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.

DERS., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, Alber, Freiburg/München 1977.

DERS., *VI. Cartesianische Meditation*, hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1988 (Husserliana II/1–2).

### Schriften Patočkas

Jan PATOČKA, *Erinnerungen an Husserl*, in: Walter BIEMEL (Hrsg.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

DERS., *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* (Phänomenologische Schriften I), hrsg. von Klaus Nellen und Jiří Němec, Ernst Klett, Stuttgart 1990.

DERS., *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hrsg. von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Srubar, Ernst Klett, Stuttgart 1991.

DERS., *Transzendente Epoché und theoretische Haltung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 143–151.

DERS., *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von Helga Blaschek-Hahn und Karel Novotný, Alber, Freiburg/München 2000 (Orbis Phaenomenologicus).

DERS., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, hrsg. von Alessandra Pantano, Mimesis, Milano 2003.

DERS., *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, hrsg. von Giuseppe di Salvatore, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009.

DERS., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, übersetzt von Sandra Lehmann, hrsg. am Jan-Patočka-Archiv des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (Wien), Suhrkamp, Berlin 2010.

*Saggi eretici sulla filosofia della storia*, italienische Übersetzung von Gianlorenzo Pacini, CSEO, Bologna 1981.

DERS., *Some comments concerning the concept of a „World History“*, übersetzt von Josef Novák, Dokument 5018/1981 der Briefwechsel Landgrebe/Patočka.

### Werke Husserls

*Husserliana – Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag

Band I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1929–31)*, hrsg. von Stephan Strasser, 1963.

Band II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (1907)*, hrsg. von Walter Biemel, 1950.

Band III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*, hrsg. von Walter Biemel, 1950.

Band III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband: *Ergänzende Texte* (1912–1929), hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.

Band IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel, 1952.

Band V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von Marly Biemel, 1952.

Band VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), hrsg. von Walter Biemel, <sup>2</sup>1962.

Band XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Text der 1. und 2. Auflage, hrsg. von Elmar Holenstein, 1975.

Band XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, 1984.

Band XIX/2: *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von Ursula Panzer, 1984.

Band XXV: *Aufsätze und Vorträge* (1911–1921), hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 1987.

Band XXVII: *Aufsätze und Vorträge* (1922–1937), hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, 1989.

## Sonstige Quellen/Forschungskontext

Adriano ARDOVINO (Hrsg.), *Eugen Fink. Interpretazioni fenomenologiche*, NEU, Roma 2011.

Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, New York 1966.

Rudolf BERNET, ISO KERN und Eduard MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg 1989.

Simona BERTOLINI, *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, Mimesis, Milano/Udine 2012.

Walter BIEMEL, *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

Anselm BÖHMER, *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

Ronald BRUZINA, *Jan Patočka – Eugen Fink, Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 110–124.

DERS., *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, Yale University Press, New Haven/London 2004.

Dorion CAIRNS, *Conversations with Husserl und Fink*, hrsg. von Richard M. Zaner, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

Ulrich CLAESGES, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.

DERS. und Klaus HELD (Hrsg.), *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972.

DERS., *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794–95*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974.

DERS., *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bonn 1981.

Winston CHURCHILL, *The Sinews of Peace*, in: DERS., *His Complete Speeches*, hrsg. von Robert Rhodes James, Band 7 (1943–1949), Chelsea House / R. R. Bowker, New York/London 1974, 7285–7293.

Alphonse DE WAELHENS, *Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne*, in: *Revue Philosophique de Louvain* 52 (1954), 234–249.

DERS., *Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient: Husserl et Hegel*, in: Herman Leo VAN BREDA und Jacques TAMINIAUX (Hrsg.), *Edmund Husserl 1859–1959*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.

Natalie DEPRAZ, *D'une apparence l'autre. L'apparaître comme trans-paraître*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 31–51.

Alwin DIEMER, *La Phénoménologie de Husserl comme métaphysique*, in: *Les Études philosophiques* 9 (1954), 21–49.

Lothar ELEY, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962.

DERS., *Hegels Wissenschaft der Logik: Leitfaden und Kommentar*, Fink, München 1976.

DERS., *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1990.

DERS., *Fichte, Schelling, Hegel: Operative Denkwege im „deutschen Idealismus“*, Ars Una, Neuried 1995.

Susanne FINK, *Die Biographie Eugen Finks*, in: Anselm BÖHMER (Hrsg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, 267–276.

Hans-Helmuth GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Klostermann, Frankfurt am Main 2001.

Theodor L. HEARING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Band 2, Scientia Aalen, Leipzig 1963.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Meiner, Leipzig <sup>5</sup>1949.

DERS., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Meiner, Hamburg <sup>6</sup>1959.

Eric J. HOBBSAWM, *Age of Extremes. The short twentieth century 1914–1991*, Abacus, London 1995.

Christoph JAMME und Otto PÖGGELER (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

Filip KARFÍK, *Die Welt als das non aliud und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 94–109.

DERS., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

Guy van KERCKHOVEN, *Diesseits des Noumenon. Welt als epiphantisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 125–142.

Pavel KOUBA, *Die Erscheinung als Konflikt im Sein*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 74–84.

Jan Blahoslav KOZAK und Emil UTITZ (Hrsg.) *Edmund Husserl zum Gedächtnis: zwei Reden gehalten von Ludwig Landgrebe und Jan Patočka*, Academia, Prag 1988.

Riccardo LAZZARI, *Eugen Fink e le interpretazioni fenomenologiche di Kant*, Franco Angeli, Milano 2009.

Leo LUGARINI, *Filosofia e metafisica*, Argalia, Urbino 1964.

Georg MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Friedrich Cohen, Bonn 1930.

Ernst Wolfgang ORTH (Hrsg.), *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme*, Alber, Freiburg/München 1975 (Phänomenologische Forschungen 1).

DERS., *Philosoph, Schriftsteller, Politiker und Europäer. Zum Tode des tschechoslowakischen Wissenschaftlers Jan Patočka – Ein Schüler Edmund Husserls*, in: *Trierischer Volksfreund* Nr. 65 vom 18. März 1977, 18.

DERS. (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Jan Patočka*, Alber, Freiburg/München 1985 (Phänomenologische Forschungen, Band 17).

Enzo PACI (Hrsg.), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1962.

DERS., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.

DERS., *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974.

Guy PLANTY-BONJOUR, *Phénoménologies hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx: travaux des sessions d'études*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1981.

Christian RABANUS, *Die Rezeption des philosophischen Werks von Jan Patočka im deutschsprachigen Raum. Ein Bericht*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 152–170.

Marc RICHIR, *Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka)*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 52–63.

Hans Rainer SEPP (Hrsg.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Alber, Freiburg/München 1988.

DERS., *Medialität und Meontik Eugen Finks spekulativer Entwurf*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 85–93.

DERS. und Armin WILDERMUTH (Hrsg.), *Konzepte des Phänomenalen: Heinrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.

Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris 1965.

László TENGELYI, *Sinn und Bedeutung in phänomenologischer Sicht*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1/1998, 64–73.

### Zeitschriften

*Il pensiero*, rivista fondata da Giovanni Emanuele Barié, 7 (1962).

*Internationale Zeitschrift für Philosophie*, hrsg. von Günter Figal und Enno Rudolph, Heft 1/1998, J. B. Metzler, Stuttgart 1998.

*Perspektiven der Philosophie*, hrsg. von Rudolph Berlinger, Eugen Fink, Friedrich Kaulbach und Wiebke Schrader, Rodopi, Amsterdam (u. a.) 1 (1975) ff.

*Rivista di filosofia neo-scolastica* 23 (1932) Suppl., Vita e Pensiero, Milano 1932.

*Studia Phaenomenologica*. Romanian Journal for Phenomenology, hrsg. von Ivan Chvatík, 7 (2007): *Jan Patočka and the european heritage*, Humanitas, Bucharest 2007.