

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI

FILOSOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA GERMANISTIKY



Alžbeta Cajthamlová

PŘEKLAD ČÁSTI FILOSOFICKÉHO TEXTU
EVROPA A PÉČE O DUŠI
S KOMENTÁŘEM

DIPLOMOVÁ PRÁCE

VEDOUcí PRÁCE

PhDr. Veronika Prágerová, PhD.

OLOMOUČ 2014

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla veškeré použité prameny a literaturu.

V Olomouci, dne 15. 7. 2014

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	4
Einleitung	6
1 Eigene Übersetzungsarbeit und die Theorie des Übersetzens	8
1.1 Die wechselseitige Beziehung zwischen Sprachphilosophie und Linguistik. Ihre Auswirkung auf die Theorie des Übersetzens	8
1.2 Kriterien für eine gute Übersetzung?	9
1.3 Das Original – Der Ausgangstext der Übersetzung	10
1.4 Makrostrukturelle Perspektive, Textverständnis, Zeit Aspekt	12
1.5 Zielgruppe	15
1.6 Übersetzungsprozess als Kompromiss und Wahl	16
1.7 Außersprachliche Determinanten: Sachbezug und Zeitbezug	17
1.8 Grenzen einer Übersetzung. Übersetzungskritik	18
1.9 Hermeneutischer Prozess des Übersetzens	18
1.10 Kulturspezifik	20
2 Übersetzung	22
3 Kommentar	36
3.1 Inhalt des Buches	36
3.2 Allgemeiner Kommentar zu der Übersetzung	37
3.2.1 Zitate	37
3.2.2 Patočkas Werke. Chronologie und Patočka Archiv	37
3.2.3 Seitenangaben bei Paraphrasen	38
3.2.4 Allgemeine Schwierigkeiten mit der Übersetzung	39
3.2.5 Fremdwörter	39
3.2.6 Rechtschreibregeln	40
3.2.7 Übersetzung des Titels	40
3.3 Zusammenfassung der einzelnen Absätze mit Bemerkungen zur Übersetzung	44
3.4 Zitatvergleich	57
3.5 Die sprachlichen Eigentümlichkeiten der Texte von Patočka. Fragen an die Übersetzer	62
Schlusswort	65
Literaturverzeichnis	68
Die auf Deutsch erschienenen Texte von Patočka im Patočka Archiv in Prag	69
Beilage: Originaltext	71
Annotation	89

Einleitung

Den Kern der vorliegenden Arbeit bildet die Übersetzung eines philosophischen Textes in die deutsche Sprache. Es handelt sich um ein Kapitel aus dem Werk *Evropa a péče o duši*.¹ *Patočkovo pojetí duchovních základů Evropy*, das auf Tschechisch verfasst wurde, inzwischen als ein Buch erschien und auch in einer englischen Fassung publiziert wurde.²

Das Buch behandelt das Thema der Sorge für die Seele, ein zentrales Thema des Werkes von Jan Patočka, eines der bedeutendsten tschechischen Philosophen der zweiten Hälfte des 20. Jh.

Jan Patočka wurde 1907 geboren. Er studierte an der Karls-Universität Romantik, Slawistik und Philosophie. Weiter studierte er an der Pariser Sorbonne, Fridrich-Wilhelm-Universität Berlin und an der Ludwig-Alberts-Universität Freiburg. Seine Philosophie wurde von seinen Lehrern Edmund Husserl und Martin Heidegger beeinflusst. Während der Nazi- und Kommunisten-Diktatur wurde ihm sein Beruf als Universitätsprofessor und seine wissenschaftliche Tätigkeit untergesagt. Er arbeitete als Übersetzer und hielt Privatvorträge. In 1977 wurde er zum Sprecher der Charta 77. Er wurde immer wieder von der Geheimpolizei verhört. Nach einem der Verhöre starb er im 1977 in Prag.

Um seine Werke vor der Geheimpolizei zu verschonen, wurde sein Nachlass kopiert und nach Wien gebracht. In Wien wurden seine Werke bearbeitet und einige von ihnen als Samisdatveröffentlichungen gedruckt. Seit 1990 übernahm das Archiv Jana Patočky die Aufgabe das wissenschaftliche Erbe Jan Patočkas aufzubewahren, zu bearbeiten und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.³

Der Autor, Martin Cajthaml, studierte Philosophie an der Karls-Universität in Prag. Nach dem Bakkalaureatsabschluss setzte er sein Magister- und Doktoratsstudium der Philosophie an der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein (IAP) fort. Nach dem Erwerb des Dokortitels wirkte er als Assistenzprofessor an der IAP. Ab 2007 wirkt er an der Theologischen Fakultät der Palacký Universität in Olomouc (CMTF). In seiner Habilitationsschrift beschäftigt er sich mit dem Problem Sorge für die Seele bei Patočka. Die Habilitati-

¹ Cajthaml, M., *Evropa a péče o duši. Patočkovo pojetí duchovních základů Evropy*, Praha: Oikumené, 2010.

² Cajthaml, M., *Europe and the Care of the Soul. Jan Patočka's Conception of the Spiritual Foundations of Europe*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2014.

³ Vgl. Cajthaml, M., *Evropa a péče o duši. Patočkovo pojetí duchovních základů Evropy*, Praha: Oikumené, 2010. S. 10-11, Fußnote 2 und weitere dort angegebene Literatur.

onsschrift bildet die Grundlage des Buches *Evropa a péče o duši. Patočkovo pojetí duchovních základů Evropy*.⁴

Ich habe nach dem Sprachaufenthalt in Salzburg mit dem Studium der Philosophie an der IAP begonnen und das Studium mit der Bakkalaureatsprüfung abgeschlossen. Das Magisterstudium habe ich im Fach Germanistik an der Philosophischen Fakultät der Palacký Universität in Olomouc absolviert.

In meiner Diplomarbeit habe ich die Bereiche der Philosophie und der Germanistik verbinden wollen. Ich habe mich für eine Übersetzung des philosophischen Textes mit Kommentar entschieden. Ich war überzeugt, dass meine, wenn auch begrenzte Grundkenntnisse der Philosophie, mir dabei nützlich sein könnten. Auch der ausländische Studienaufenthalt an der IAP schien mir eine gute Basis für eine philosophische Übersetzung zu sein.

Teilung der Diplomarbeit

Meine Diplomarbeit ist in drei Teile gegliedert. In dem ersten, „theoretischen“ Teil werden nicht nur verschiedene Themen aus der Theorie des Übersetzens, sondern auch konkrete Probleme, die mit der Übersetzung des philosophischen Textes zusammenhängen, besprochen. Ich gehe z.B. auf Unterschiede zwischen verschiedenen Texttypen ein. Ich versuche auch meinen Zugang zu dem übersetzten philosophischen Text zu beschreiben. Die Besprechung der theoretischen Probleme des Übersetzens in diesem Teil geht immer von den Problemen und Schwierigkeiten aus, denen ich im Übersetzungsprozess begegnet habe. Der zweite Teil besteht aus der eigenen Übersetzung. Ich habe den Text in Absätze geteilt und zu jedem Absatz einen Kommentar geschrieben. Kommentar ist auch der dritte Teil meiner Diplomarbeit. Ich beschreibe in ihm, Absatz nach Absatz, konkrete Probleme bei der Übersetzung und versuche meine Entscheidungen als Übersetzerin zu erklären und zu rechtfertigen. Zu der Arbeit wird als Anhang der tschechische Originaltext beigelegt. So kann man leichter das Original mit der Übersetzung vergleichen. Die Arbeit enthält auch eine Umfrage mit Antworten von zwei Übersetzern Patočkas Werke, die wertvolle Einsichten in die Problematik der Übersetzung philosophischer Texte enthalten.

⁴ Zum Leben und Werk von M. Cajthaml vgl. http://kfcmtf.upol.cz/martin_en.htm

1 Eigene Übersetzungsarbeit und die Theorie des Übersetzens

1.1 Die wechselseitige Beziehung zwischen Sprachphilosophie und Linguistik. Ihre Auswirkung auf die Theorie des Übersetzens

Gleich am Anfang möchte ich kurz die wechselseitige Beziehung zwischen Philosophie und Linguistik erwähnen. Es ist nicht im Sinne dieser Arbeit, diese Beziehung ausführlich zu behandeln. Ich werde mich daher nur darauf beschränken, einige Aspekte der Beziehung zwischen Philosophie und Linguistik zu erwähnen, die für die Theorie des Übersetzens bzw. die konkrete Übersetzungsarbeit wichtig sind.

Die Sprachphilosophie ist eine Disziplin, die die Philosophie und die Linguistik verbindet. Bereits die antiken Philosophen beschäftigten sich mit dem Verhältnis zwischen Worten und ihren Bedeutungen wie auch mit dem Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit und zum unseren Denken. Schon in Platons Philosophie können wir die Anfänge der Sprachphilosophie sehen.¹ Platons Schüler Aristoteles und später die Stoa entwickelte die Logik als eine Theorie der propositionellen Wahrheit, der Wahrheit der Aussagen.

In der modernen Zeit, vor allem seit dem 19. Jhdt. setzte sich der hermeneutische Zugang zur Deutung der Texte durch (F.D. Schleiermacher, W. Dilthey, H.-G. Gadamer u.a.). Da die Sprache als Kommunikationsmittel dient, suchten im 20. Jhdt. die analytischen Philosophen nach einer idealen Sprache (G. Frege).

Diese und andere philosophischen Ansätze bewegten die Linguisten in der Semiotik, Semantik oder in der Sprechakttheorie Antworten auf verschiedene sprachphilosophische Probleme zu suchen. Die Hauptdarsteller der Sprechakttheorie Searle und Austin vertreten die Position, dass die sprachliche Äußerungen als ein „Sprechakt“ (speech act), d.h. als eine Art „Handlung“ betrachtet werden sollen.

¹ Eine besondere Bedeutung für die Sprachphilosophie hat Platons Dialog *Kratylos* und, allgemein gesehen, natürlich Platons Ideenlehre, die eine spezifische Interpretation der Beziehung zwischen Worten, Dingen und Bedeutungen darstellt.

Die Sprachphilosophie und somit auch die Linguistik greifen heutzutage in andere wissenschaftliche Bereiche, z.B. in die Psychologie und Soziologie hinüber.

Diese, hier nur stichwortartig erwähnte komplexe Beziehung zwischen Philosophie und Linguistik spiegelt sich auch in der Übersetzungstheorie wider. Sie führt dazu, dass es mehrere, oft gegensätzliche Ansichten über diese Theorie gibt. So fragt z.B. Arbogast, die diese Ansichten gegenüber stellt, ob es eine wissenschaftliche Methode für die praktische Übersetzungsarbeit oder ob es nur eine reine Theorie des Übersetzens gibt, aus der keine konkreten Regeln für die praktische Übersetzungsarbeit abgeleitet werden können.²

Um sich in den Texten zu der Theorie des Übersetzens zu orientieren, ist es gut mindestens die Grundkenntnisse der Linguistik und der Philosophie zu haben. Sie helfen bei dem Verständnis der Problematik.

1.2 Kriterien für eine gute Übersetzung?

Mein erster Anhaltspunkt auf dem Weg des Übersetzens war das Buch von Jiří Levý *Umění překladau*.³ Das Buch beschäftigt sich mit der Theorie des Übersetzens. Wie schon der Titel des Buches andeutet, ist das Übersetzen eine Kunst, die nach bestimmten Regeln ablaufen muss. Obwohl Levý von der theoretischen Seite des Übersetzens ausgeht, benutzt er im Buch auch viele konkrete Beispiele, um die Theorie verständlicher zu machen.

Wenn ein Übersetzer eine gute Übersetzung machen will, sollte er bestimmte Grundprinzipien einhalten. Diese Prinzipien entstehen aus der Wahl zwischen zwei gegensätzlichen Thesen.⁴ Eine wichtige Orientierung in der Frage der Kriterien für eine gute Übersetzung gibt Gerzymisch-Arbogast.⁵ Sie vergleicht das Übersetzen

² Gerzymisch-Arbogast H., *Übersetzungswissenschaftliches Propädeutikum*, Tübingen und Basel: Francke Verlag, 1994, S. 11-13.

³ Levý, J., *Umění překladau*, Praha: Ivo Železný, 1998.

⁴ Die Grundprinzipien ergeben sich nach Levý aus den Antworten auf diese Fragen: Soll die Übersetzung die Worte oder die Ideen des Originals wiedergeben? Soll die Übersetzung als das Original oder als eine Übersetzung gelesen werden? Soll die Übersetzung den Stil des Autor oder des Übersetzers widerspiegeln? Soll die Übersetzung als ein Text aus der Zeit, in der das Original entstanden ist, oder aus der Zeit, in der der Übersetzer lebt, gelesen werden? Soll die Übersetzung im Vergleich zum Original etwas mehr beinhaltet oder soll in der Übersetzung etwas ausgelassen werden? Vgl. Levý, *op. cit.*, S. 33.

⁵ Gerzymisch-Arbogast, *op. cit.*, S. 14: „Im Gegensatz zu dieser Vielfalt von Ansichten oder Philosophien vom Übersetzen scheint es uns besonders wichtig zu betonen, dass eine wissenschaftliche Methode des Übersetzens *klare und einheitliche Kriterien* für die individuellen Entscheidungen beim Übersetzen bereitstellen muss. Die Forderung nach klaren, einheitlichen Kriterien heißt allerdings nicht, dass wir beim Übersetzen ganz auf die Subjektivität des einzelnen verzichten können. Wir brauchen uns daher nicht – um bei unserer Reisemetapher zu bleiben – bemühen, Einfallsreichtum und Kreativität aus unserem Reisegepäck zu verbannen. Wir wollen aber versuchen, die individuelle Subjektivität bei der Entscheidungsfindung für einen Dritten nachvollziehbar, fachlich formuliert: *intersubjektiv überprüfbar* bzw. *transparent* zu machen.“

mit einem Kunstlauf. Es kann die ganze Darstellung erst dann bewertet werden, wenn die individuelle Kreativität und die Erfüllung der Pflichtfiguren absolviert ist.⁶ Sie fragt sich, ob es eine Übersetzungswissenschaft als solches geben kann, wenn sie nicht dieselbe Objektivität wie z.B. die Naturwissenschaften besitzt. Sie verteidigt die Übersetzungswissenschaft durch die allgemeine Charakteristik „*der Untersuchung der Phänomene*“ und „*der Vorgabe eines Modells oder einer Theorie*“. Sie sieht in dieser Wissenschaft die empirischen, theoretischen und angewandten Elemente.⁷

Eine gute Übersetzung soll, mit den Worten Reiß, äquivalent sein:

Die „Äquivalenz“ ist in übersetzungswissenschaftlichem Zusammenhang ein Kernbegriff. Äquivalent soll beim Übersetzen hergestellt werden sowohl zwischen Gesamttext des Originals und der zielsprachlichen Version als auch zwischen den einzelnen Übersetzungseinheiten. „Äquivalenz“ ist nicht nur „Entsprechung“, auch nicht Kopie der ausgangssprachlichen Einheit. Äquivalenz ist, was ihr Name besagt: Gleichwertigkeit, d.h. die zielsprachliche „Entsprechung“ ist als optimal äquivalent zu betrachten, wenn sie nach Maßgabe des sprachlichen und situationellen Kontextes, der Sprach- und Stilebene, der Intention des Autors etc. ausgewählt ist und im Sprachsystem der Zielsprache die gleiche „Wertigkeit“ besitzt wie die ausgangssprachliche Einheit in der Ausgangssprache.⁸

In den Büchern von Reiß und Arbogast wird die Übersetzung als eine Beziehung hervorgehoben. Es geht um die Beziehung zwischen Original und der Übersetzung. Keiner von den beiden kann isoliert betrachtet werden. Auch die Beurteilung kann nicht nur falsch und schlecht reduziert werden. Es muss immer „in Bezug auf etwas“ beurteilt („Aspekte“ bei Arbogast). Arbogast hebt die Beziehung der „makrostrukturellen und mikrostrukturellen Perspektive“ hervor (makrostrukturelle Perspektive: z.B. Texttyp, Textfunktion, Äquivalenz; mikrostrukturelle Perspektive: Satz- und Satzteilenebene).

1.3 Das Original – Der Ausgangstext der Übersetzung

Grundlage und Ausgangspunkt jeder Übersetzung ist das Original. Er steht am Anfang jedes Übersetzungsprozesses. Die Übersetzung steht nicht für sich selbst,

⁶ Ebenda.

⁷ *Op. cit.*, S. 16.

⁸ Reiß, K., *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*, Würzburg: Max Huber Verlag, 1971, S. 12.

sondern immer im Zusammenhang mit dem Original, von dem sie nicht getrennt betrachtet werden soll. Texte werden auf pragmatische (inhaltsbetonte) und literarische (formbetonte) Textarten grob geteilt. Oft wird es kurz mit „was“ und „wie“ bezeichnet.

In der Fachliteratur für die Theorie des Übersetzens stoßen wir auf eine mehr differenzierte Klassifizierung der Textarten. Reiß fasst die verschiedenen „übersetzungsrelevanten Texttypologien“ im Kapitel 2 zusammen. Sie stimmt zu, dass es in den pragmatischen Texten mehr um die Informationsvermittlung geht und bei den literarischen um die Vermittlung von ästhetischen Werten.⁹ Sie kritisiert aber die enge Theorie der Übersetzungsmethode nach der Textbestimmung. Nach ihr gibt es zwar klare Klassifizierung der Texte, aber es kommt oft zur Überlappung der verschiedenen Textarten oder die Trennung der verschiedenen Texttypen ist schwer realisierbar. Sie schreibt:

Ein starres Entweder-Oder bei der Übersetzungsmethode ist weder sachdienlich noch praktikabel. Vielmehr muss die Übersetzungsmethode sich ganz dem Texttyp anpassen. Naturgemäß muss die Textbestimmung dabei von dem individuellen Text ausgehen und diesen einem bestimmten Typ zuordnen, für den dann jeweils eine Übersetzungsmethode zuständig ist, deren vornehmlichstes Ziel es sein muss, das Wesentliche, den Typ Bestimmende des Textes auch in der Übersetzung zu erhalten.¹⁰

„Das Material“, mit dem bei einer Übersetzung gearbeitet wird, sieht Reiß in der Sprache. Sie geht von K. Bühlers Theorie über die Funktion der Sprache aus (Darstellung, Ausdruck, Appell). Sie teilt die Texte auf die inhaltsbetonte, formbetonte, appellbetonte und audio-mediale.¹¹ Dabei ist sie sich „der Überschneidungen und der Mischformen“¹² bewusst:

Während der Texttyp wesentlich über die Methode des Übersetzens und die Rangfolge des in der Zielsprache zu Bewahrenden entscheidet, bestimmt die Textart darüber, welche der innersprachlichen Instruktionen vorrangig bei der Übersetzung zu beachten sind.¹³

⁹ *Op. cit.*, S. 25.

¹⁰ *Op. cit.*, S. 31.

¹¹ Reiß ordnet schematisch zur Funktionen der Sprache den Texttyp: Darstellung – inhaltsbetont, Ausdruck – formbetont, Appell – appellbetont. *Op. cit.*, S. 33.

¹² *Op. cit.*, S. 32.

¹³ *Op. cit.*, S. 34.

Sie teilt dann die Texttypen in die Textarten. Ich werde mich hier auf die Erläuterung der inhaltsbetonten Texte konzentrieren. Sie betont, dass auch bei inhaltsbetonten Texten die Form eine wichtige Rolle, wenn auch nicht die gleiche, wie bei den formbetonten Texten, spielt. Auch in den geisteswissenschaftlichen Texten hinterlässt der Autor eine gewisse (obwohl begrenzte) persönliche literarische Form (eigene Stilistik, Formgestalt, Ausdrucksmittel usw.).

In der ersten Linie ist aber die Funktion des inhaltsbetonten Textes die Vermittlung von Inhalt, wobei die „sprachliche Gestaltung der Übersetzung sich ohne Vorbehalt den Gesetzen der Zielsprache anpaßt“¹⁴. Zugleich, weil die Zielsprache dominierend ist, muss „der informatorische Gestalt“ „in sprachüblicher Form“ dem Leser gebracht werden.¹⁵

1.4 Makrostrukturelle Perspektive, Textverständnis, Zeit Aspekt

Wir lesen am Anfang des Buches von Levý, dass außer den Sprachkenntnissen der beiden Sprachen auch die Kenntnis des Sachinhalts des übersetzten Textes vorausgesetzt wird.¹⁶ Levý schreibt, dass der gute Übersetzer vor allem ein guter Leser sein soll. Dabei geht es nicht nur um ein philologisches Verstehen. Der Übersetzer muss vielmehr den Gedanken des Autors dem Leser vermitteln.

Eine interessante Studie von Barry Smith zeigt, dass die deutsche philosophische Sprache einen spezifischen Charakter hat:

Meine These war damals die, daß gewisse Formen des philosophischen Schreibens und Sprechens dadurch bestimmt sind, daß sie zu Ergebnissen führen, die eine Ähnlichkeit mit gewissen poetischen und religiösen Texten aufweisen, in dem Sinn, daß sie absichtlich den Rahmen des bisher bestehenden Sprachgebrauchs sprengen.¹⁷

Er vergleicht in seiner Studie angelsächsische und deutsche philosophische Texte und kommt zum Schluss, dass mindestens von der sprachlichen Seite her die angelsächsischen philosophischen Texte leichter zu verstehen und zu übersetzen sind als die deutschen (es zeigt sich auch an den vielen Kommentaren zu den deutschen Texten). Erstens sieht er eine Asymmetrie in den unterschiedlichen

¹⁴ *Op. cit.*, S. 37.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Levý, *Umění překlada*, S. 17.

¹⁷ Smith, B., „Über die Grenzen der Übersetzbarkeit“, in: *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen*. München: Erich Schmidt Verlag, 1994, S. 295-301.

stilistischen Merkmalen des täglichen Gebrauchs der beiden Sprachen. Zweitens weist er darauf hin, „dass im deutschen Sprachraum noch gewisse literarische Assoziationen des Fachs Philosophie bestehen“.¹⁸ Drittens besitzt die deutsche Philosophie, nach Barry Smith, „lebendiges und emotional kraftvolles Verhältnis zu ihrer eigenen sprachlichen Vergangenheit“.¹⁹ Er weist auf das enge Verhältnis zwischen der philosophischen Sprache einer bestimmten philosophischen Tradition und ihren Vertretern hin (viele Philosophen verwenden als Musterbeispiel Heidegger und sein Sprachgebrauch). Als letztes fügt er hinzu, dass die deutsche Philosophie auch einen Beitrag zu dem intellektuellen und politischen Leben leistet.²⁰

Smith spricht in seinem Artikel über die Eigentümlichkeiten der deutschen philosophischen Texte. Er bezeichnet die philosophische Sprache als „ein Spiel mit Abstraktionen“ und „eine Entpersonalisierung des Menschlichen“.²¹ Die Nutzung der deutschen philosophischen Terminologie darf nach ihm nur komplex verstanden werden, obwohl sie aus einzelnen abstrakten Termini besteht (die Termini verlieren ihre gewöhnliche Bedeutung und bestehen nur in eigentümlichen Begriffssystemen).²²

Smith sieht die Differenzen der einzelnen europäischen Kultursprachen, betont aber das enge Zusammenwachsen der philosophischen Kulturen. Er betrachtet das Übersetzen wie auch das Philosophieren als einen historischen Prozess, der einer *Übersetzungstradition* bedarf (Entwicklung von Kommentaren, Paraphrasen, Glossare usw.). Er sieht die Lösung der Übersetzbarkeit im „Common Sense“ (die Beziehung der Sprache zu der Außenwelt als Grundlage des Verständnisses):

*Daß unsere natürlichen Sprachen (die Sprache des Common Sense) ineinander übersetzbar sind, läßt sich nichtsdestoweniger leicht dadurch erklären, daß diese Sprachen in intimstem Zusammenhang mit der außersprachlichen Welt entwickelt wurden, einer Welt, die (wenigstens in den für den Common Sense wichtigsten Hinsichten) allen Menschen gemeinsam ist und die eine unerläßliche Stütze der gegenseitige Verständigung darstellt.*²³

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ *Op. cit.*, S. 296.

²⁰ Ebenda.

²¹ *Op. cit.*, S. 298.

²² Eine noch präzisere Beschreibung des holistischen Zugangs zum Fachtext siehe in: Mudersbach, K., „Die holistische Betrachtung von Fachtexten und deren Übersetzung“ in: *Wege der Übersetzungs- und Dolmetschforschung*, Tübingen: Günter Narr Verlag, 1999. S. 13-41.

²³ Smith, „Über die Grenzen der Übersetzbarkeit“, S. 300.

Die Problematik der Normen und Erwartungen, die von den kulturellen Hintergründen der einzelnen Sprachen und damit verbundenem Denken beeinflusst werden, wird auch in den Studien von Juliane House behandelt. Sie führt es an Beispielen aus dem praktischen Leben vor.²⁴ In einem anderen Aufsatz führt sie aus, dass es durch die Entwicklung der Informations- und Kommunikationstechnik zur Angleichung der unterschiedlichen kommunikativen Präferenzen und intellektuellen Stils kommt.²⁵ Diese Erfahrung des täglichen Sprachgebrauchs von House steht im Kontrast zum Gebrauch der philosophischen Sprache, der in einer philosophischen Strömung verankert ist.

Was das Textverständnis des von mir übersetzten Textes betrifft, sind Grundkenntnisse in der Philosophie vorteilhaft. Man kann z.B. mit *Filosofický slovník*²⁶ oder mit dem *Historischen Wörterbuch der philosophischen Begriffe*²⁷ arbeiten. Um einige Fremdworte zu verstehen, ist es gut sie mit der Hilfe vom Duden vergleichen, ob sie in der Form auch auf Deutsch existieren. Viele Worte in dem Text sind Fachworte. Einerseits wird man dadurch bei der Wortwahl eingeschränkt (im Sinne von Synonymen), andererseits kann man falsche Interpretationen vermeiden.²⁸

Der sachorientierte Text ergibt eine enge Anknüpfung oder eine Entwicklung der Sätze, was als ein Vorteil wie auch als Nachteil angesehen werden kann. Man muss die Grundgedanken verfolgen und kann dabei nicht so leicht vom Weg „ab-rutschen“, eigene Interpretationen einarbeiten.

Arbogast spricht im Kapitel 3.2. über Textverständnis und Kohärenz. Anhand der Netzdarstellung versucht sie an vielen Beispielen zu zeigen, wie man bei einer Übersetzung vorgehen soll, um Kohärenz zwischen dem Original und der Übersetzung zu erzielen. Sie fasst es so zusammen:

Wenn man sich nach dem Textverständnis als Grundlage der Übersetzung fragt, so müssen folgende Bedingungen erfüllt sein:

(1) Das Textverständnis des Originals muss intersubjektiv nachvollziehbar bzw. abbildbar sein.

Wir haben gesehen, dass dies in Form semantischer Netze möglich ist.

²⁴ House J., „Zum Erwerb interkultureller Kompetenz im Unterricht des Deutschen als Fremdsprache“, in: *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, Darmstadt 1997.

²⁵ House J., „Zur Relevanz kontrastiv-pragmatischer und interkultureller Diskursanalysen für das Fachübersetzen“ in: *Wege der Übersetzungs- und Dolmetschforschung*, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1999. S. 43-54.

²⁶ *Filosofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.

²⁷ *Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 13 Bände, Schwabe Verlag, 1971 bis 2007.

²⁸ Gerzymisch-Arbogast, *Übersetzungswissenschaftliches Propädeutikum*, S. 26: „Für Fachtexte gilt eher das „eindeutige“ Verstehen des fachlichen Textzusammenhangs als Gebot, während das individuell unterschiedliche Textverständnis nach Möglichkeit ausgeschaltet werden soll.“

(2) Das Textnetz des Originals muss in einer Beziehung zu einem Zieltextnetz stehen.“

Hier ist jetzt – je nach Funktion – zu präzisieren: Soll der Zieltext ähnlich modelliert sein wie der Ausgangstext bzw. soll er eine ähnliche Gestalt (Makrostruktur) haben? Dann gilt das sprachenunabhängige Netz als Vorlage oder Folie für die Erstellung des Zieltextes.

Man kann also sagen, dass die Netzstruktur des Ausgangstextes jetzt mit ziel-sprachlichem Material auszufüllen ist. Der Grad der Ähnlichkeit von Originalnetz und Zieltextnetz bestimmt die „Nähe“ der Übersetzung in Bezug auf das Original.²⁹

Da das semantische Textnetz eines philosophischen Textes praktisch identisch mit dem semantischen Textnetz der Übersetzung sein soll, bleibt der „Spielraum“ für den Übersetzer begrenzt. Dasselbe gilt auch für die semantische Entwicklung des philosophischen Textes, die ähnliche enge semantische Anknüpfung in der Übersetzung aufweisen soll. Ich habe mich in meiner Übersetzung so viel wie möglich in der Struktur der Sätze, wie auch in der Semantik an das Original gehalten. Es war aber nicht immer möglich. Vieles kann man bei Arbogast in dem Teil über Mikrostruktur des Textes lernen, in dem sie an konkreter Übersetzung die Komponentenanalyse beschreibt.³⁰

1.5 Zielgruppe

Wie das Original so auch die Übersetzung wird mit einer Absicht geschrieben und ist für eine Zielgruppe bestimmt. Das Original des von mir übersetzten Textes wurde nicht nur für Fachphilosophen, sondern auch für ein breiteres gebildetes Publikum geschrieben. Es soll sich um Menschen im dreisprachigen Raum, die mindestens Grundkenntnisse aus der Philosophie haben, handeln. Menschen, die Philosophie Patočkas entweder kennen oder kennenlernen wollen. Menschen, die die Problematik der Sorge um die Seele interessiert. Dasselbe sollte auch für die Übersetzung gelten.

²⁹ *Op. cit.*, S.72.

³⁰ *Op. cit.*, Kapitel 4, S. 100-122.

1.6 Übersetzungsprozess als Kompromiss und Wahl

In der Einführung von Reiß lesen wir, dass die „*Gestaltung eines zielsprachlichen Textes unter ständiger Rückbindung an einen Ausgangsprachlichen Text*“ abläuft und der Übersetzer nach optimalen Lösungen in der Zielsprache sucht.³¹

Zuerst muss der Übersetzer den Texttyp einordnen, weil er nicht „*alle Elemente des Originals zu bewahren*“³² imstande ist. In der Bestimmung des Texttypus sieht Reiß eine wichtige Kategorie, die dem Übersetzer hilft, die Rangfolge des Bewahrenden einzuhalten. Bei den inhaltsbetonten Texten muss es in erster Linie um die „*Invarianz der Information*“ gehen und der Übersetzer muss sich den Erfordernissen des Texttypus unterordnen. Vereinfacht gesagt: Wenn wir inhaltsbetonte Texte mit formbetonten vergleichen, verlangen die formbetonten Texte außer der Invarianz der Informationen zusätzlich noch eine sprachliche Gestaltung und ästhetische Auswirkung.³³

Wenn man ein allein stehendes Wort sieht, kann man, je nach den Kenntnissen, mehrere Äquivalente finden. In dem Text und bei der Übersetzung steht das Wort immer in einem Kontext. Damit wird die Wahl des möglichen Wortes eingeschränkt. Je präziser der Text geschrieben ist, desto einfacher ist es für den Übersetzer eine Wahl zu treffen.

Oft passiert es, dass nicht nur ein kleiner Abschnitt eines Textes in Rücksicht genommen werden muss, sondern man muss den ganzen Text berücksichtigen, um das richtige Wort wählen zu können. Im Kommentar zu meiner Übersetzung beschreibe ich die Erfahrung mit dem Übersetzten des Titels. Hier habe ich nicht nur den Text berücksichtigen müssen, sondern ich habe auch weitere Faktoren in Betracht gezogen, z.B. die bereits existierenden deutschen Übersetzungen Patočkas Texte.

Reiß spricht von „*semantischen*“ und „*lexikalischen*“ Instruktionen bei dem Übersetzen. Wenn man den Inhalt des Originals erhalten will, muss man die semantische Äquivalenz einhalten. Eine Übersetzung wäre schlecht, wenn sie nicht das Gemeinte des Autors eindeutig ausdrückt. Der Ausgangstext ist das Fundament. Im zielsprachlichen Text ist die lexikalische Adäquatheit maßgebend. Oft ergibt sich, besonders bei formbetontem Text, die Wort-für-Wort-Übersetzung als eine falsche Übersetzung, weil sie zwar das gemeinte ausdrückt, aber bei dem Leser der Übersetzung nicht dasselbe Bild, wie bei dem Leser des Originals, hervorruft.

³¹ Reiß, *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*, S. 11.

³² *Op. cit.*, S. 52.

³³ Bei appellbetonten Texten muss auch die Affektauslösung berücksichtigt werden und bei den audio-medialen die nichtsprachlichen Ausdrucksmittel. *Op. cit.*, S. 53.

1.7 Außersprachliche Determinanten: Sachbezug und Zeitbezug

In dem Teil 4. bei Reiß lesen wir von weiteren Faktoren (Determinanten), die eine Übersetzung beeinflussen können:

Es geht bei ihnen um eine breite Skala außersprachlicher Faktoren, die den Autor eines Textes dazu veranlassen, eine ganz bestimmte Auswahl unter den Mitteln zu treffen, die ihm seine Muttersprache zur Verfügung stellt, um sich einem Hörer oder Leser verständlich zu machen, die es ihm unter Umständen sogar erlauben, auf gewisse sprachliche Mittel zu verzichten und dabei trotzdem noch von den Angehörigen seiner Sprachgemeinschaft verstanden zu werden. Da alle diese Faktoren die sprachliche Gestaltung des Textes mitbestimmen, seien sie als außersprachliche Determinanten bezeichnet.³⁴

Ich werde nur einige von diesen Determinanten erwähnen. Eine wichtige außersprachliche Determinante bei den Fachtexten ist der Sachbezug. Einem Übersetzer, der bestimmte Kenntnis der deutschen philosophischen Texte hat, fällt es leichter die Terminologie und Phraseologie den Gewohnheiten der „philosophischen Sprache“ anzupassen. Er wählt bewusster Worte, die ihm aus den deutschen philosophischen Texten bekannt sind (Anpassung der Terminologie).³⁵

Was die philosophische Sprache, vor allem in der Phänomenologie, betrifft, so muss man sagen, dass die meisten Fachtermini erst in dem jeweils spezifischen Kontext ihre eigene Bedeutung bekommen, die nicht ohne weiteres auf andere Texte übertragbar ist. Daher reicht es nicht, eine allgemeine Kenntnis der Philosophiegeschichte und der dort verwendeten Fachtermini zu haben, um phänomenologische Texte richtig zu verstehen und übersetzen zu können. Nach dieser fachspezifischen Bemerkung kehren wir aber zu der allgemeinen Übersetzungstheorie zurück.

In dem Abschnitt über außersprachliche Determinanten beschäftigt sich Reiß auch mit dem Zeitbezug der Texte. Diese Determinante war für meine Übersetzung nicht wichtig. Sie ist nämlich dann relevant, wenn „ein gegebener Text der Sprache einer bestimmten Epoche stark verhaftet ist“³⁶ (z.B. Übersetzungen der älteren Texte und damit verbundene Problematik des Übersetzungszugangs; Übertragung eines

³⁴ Reiß, *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*, S. 70.

³⁵ *Op. cit.*, S. 73: „Dabei wirken sich die sachbezogene Determinanten in der zielsprachlichen Version vorwiegend auf der lexikalischen Ebene im weitesten Sinne aus. Dazu gehört etwa auch, dass bei der Übersetzung von Fachtexten ins Deutsche in wesentlicher stärkerem Maße Fremdwörter verwendet werden können, weil die Übersetzung im andern Fall läuft, „laienhaft“ zu wirken.“

³⁶ *Op. cit.*, S. 74.

Textes in die zeitgenössische Sprache usw.). Der Text, den ich übersetze, wurde nur vor wenigen Jahren geschrieben. Dazu kommt, dass es sich um einen philosophischen Text handelt. Diese Art von Fachschriften unterliegt nicht so stark der Wandlung der Sprache (Sprache als lebendiger Organismus) wie die literarischen Texte, vor allem Dichtung.

1.8 Grenzen einer Übersetzung. Übersetzungskritik

Ich habe bei meiner Übersetzungsarbeit auf die drei Kategorien, die Reiß als „Möglichkeiten einer sachgerechten Übersetzungskritik“³⁷ acht zu nehmen versucht. Nach ihnen wird eine Übersetzung als eine adäquate Übersetzung beurteilt. Es besteht weiterhin die Frage, in wie weit ein Übersetzer von dem Original abweichen kann, ohne das sein Werk den Charakter einer Übersetzung verliert.

In dem letzten Abschnitt lesen wir bei Reiß von den speziellen Funktionen einer Übersetzung. Hier können wir sehen, dass ein spezieller Leserkreis durch die „Außerachtlassung des Texttyps“³⁸ gezielt angesprochen wird. D.h., dass eine Abweichung vom Original unter bestimmten Sichtpunkt, wie z.B. Zweck, möglich sein kann. Es handelt sich aber nicht mehr um eine Übersetzung im engen Sinne, sondern eher um „eine Übertragung“,³⁹ was auch in der übersetzten Ausgabe erwähnt werden sollte (ob es sich um Resümee, Rohübersetzung, Schulausgabe usw. handelt).

Die funktionalistische Übertragung kann bei den wissenschaftlichen Texten im Falle einer Popularisierung vorkommen. Die Fachsprache des Textes wird durch die Gemeinsprache ersetzt, um verständlicher und lockerer zu werden.

*Dies alles steht dann im Dienst der Funktion, den Inhalt des Originals einem weiteren Leserkreis mitzuteilen, als es mit der ausgangssprachlichen Version beabsichtigt war.*⁴⁰

1.9 Hermeneutischer Prozess des Übersetzens

Mit der Problematik der Textinterpretationen beschäftigten sich der deutsche Philosoph Hans-Georg Gadamer und seine Schule. Eine Interpretation des Originals

³⁷ Eine literarische Kategorie (Texttyp), eine sprachliche Kategorie (innersprachliche Instruktionen) und eine pragmatische Kategorie (außersprachliche Determinanten). *Op. cit.*, S. 89.

³⁸ *Op. cit.*, S. 90.

³⁹ *Op. cit.*, S. 91.

⁴⁰ *Op. cit.*, S. 104.

in der Übersetzung verkompliziert noch den hermeneutischen Zugang zu den Texten.

Nach Gadamer ist „die Sprache die Mitte der Verständigung“.⁴¹ Die Grundlage einer Verständigung ist das Gespräch. Eine extreme Situation entsteht durch eine Übersetzung zwischen zwei fremden Sprachen, in der ein Übersetzer als Vermittler „den zu verstehenden Sinn in den Zusammenhang hinübertragen“ muss und ihn nicht verfälschen darf.⁴² Gadamer setzt fort:

„Der Sinn soll vielmehr erhalten bleiben, aber da er in einer neuen Sprachwelt verstanden werden soll, muss er in ihr auf neuer Weise zur Geltung kommen. Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen.“⁴³

Für Hermeneutik liegt das Problem nicht in der Sprache, sondern in der Verständigung über eine Sache. Viel mehr als eine fremde Sprache zu sprechen, geht es darum in ihr zu denken.

Gadamer entwickelt seine Überlegungen am Leitfaden des Textverständnisses. Auch hier nennt er die Übersetzung als Extremfall. Der Übersetzer macht durch die Übersetzung keinen Mitvollzug, sondern eine Auslegung:

„Es ist ein anderes neues Licht, das von der anderen Sprache her und für den Leser derselben auf den Text fällt. Die Forderung der Treue, die an die Übersetzung gestellt wird, kann die grundlegende Differenz der Sprachen nicht aufheben. Auch wenn wir noch so getreu sein wollen, werden wir vor mißliche Entscheidung gestellt. Wenn wir in unserer Überzeugung einen uns wichtigen Zug des Originals herausheben sollen, so können wir das nur, indem wir andere Züge in demselben zurücktreten lassen oder ganz unterdrücken.“⁴⁴

Der Übersetzer zeigt durch die Übersetzung wie er den Sinn versteht. Er muss den Abstand von eigener Meinung nehmen und die beste Lösung finden, die immerhin nur ein Kompromiss ist. In der Hermeneutik ist der Übersetzer dem Interpreten ähnlich. Er vollzieht den hermeneutischen Zugang zum Text, eine Aus-

⁴¹ Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990. S. 387.

⁴² Ebenda.

⁴³ *Op. cit.*, S. 387 n.

⁴⁴ *Op. cit.*, S. 389.

legung des Verstehens durch die Sprache. Die Fixierung einer sprachlichen Überlieferung vermittelt die „Koexistenz von Vergangenheit und Gegenwart“.⁴⁵

An die Gedanken von Gadamer schließt I. Fehér an. In seinem Artikel über die Problematik der Übersetzungen der philosophischen Werke Heideggers zeigt er, dass der Übersetzer beachten soll, was im Text versprachlicht wird und was nur implizit ausgedrückt wird. Der Übersetzer gerät dann nicht mehr in die Versuchung etwas zu überinterpretieren bzw. hineinzuinterpretieren.⁴⁶

Wie es schon oben erwähnt wurde, ist der Übersetzer in erster Linie der Leser. Wie jeder Leser, ist auch er ein Interpret des Textes. Darin liegen auch die Begrenztheiten der Übersetzung. Trotz den besten Voraussetzungen objektiv zu bleiben oder „in die Haut des Originalautors zu schlüpfen“⁴⁷ ist „jede Übersetzung notwendigerweise auch Interpretation“⁴⁸. Man könnte meinen, dass bei den inhaltsbetonten Texttypen die Interpretationen geringer sind. Wie schon oben erwähnt wurde, bieten sich jedem Übersetzer mehrere Möglichkeiten an und er muss eine Wahl treffen. Maßgeblich für die Entscheidung wird sein, welchen Werten bzw. Aspekten des Originals der Übersetzer Vorrang gegeben hat. Diese individuelle Entscheidung macht die Individualität der Übersetzung aus.

1.10 Kulturspezifik

Wenn wir die Literatur zu Übersetzungsproblematik lesen, stoßen wir immer wieder an kulturspezifische Fragen. Ich habe gedacht, dass dieses Problem einen philosophischen Text nicht betrifft. Oft wird die Übersetzungsproblematik an dem ganz spezifischen Beispiel der Bibel vorgeführt. Ich kann nicht genau beurteilen, inwiefern die westliche Philosophie zu anderen philosophischen Richtungen kulturspezifisch ist. Es ist aber eindeutig, dass Cajthamls Denken Züge einer Kulturspezifik in sich trägt, die damit zusammenhängen, dass es sich um einen Tschechischen Denker der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts handelt, der eine spezifische philosophische Bildung bekommen hat. Beide Faktoren (Nationalität, Bildung) sind in dem Thema des Buches wie auch seiner Behandlungsweise zu erkennen. An dem Buch ist zu erkennen, dass sich mit Patočka ein tschechischer Philosoph beschäftigt (er kennt die Realien und die Muttersprache von Patočka auf eine Art und Weise, die für einen Ausländer kaum erreichbar ist). Insofern das Buch

⁴⁵ Op. cit., S. 393.

⁴⁶ Fehér I., „Übersetzbarkeit philosophischer Texte und philosophische Probleme ihrer Übersetzung: Der Fall Heidegger“, in: *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen*. München: Erich Schmidt Verlag, 1994, S. 269-285.

⁴⁷ Reiß, *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*, S. 107.

⁴⁸ Ebenda.

auch eine kritische Auseinandersetzung mit Patočka darstellt, wird der zweite genannte Faktor sichtbar. Cajthaml kritisiert einige Grundgedanken Patočkas auf der Basis der philosophischen Formation, die er während seines Studiums an der Internationalen Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein bekommen hat. Es war einerseits die sogenannte „realistische Phänomenologie“, andererseits die sogenannte „Tübinger-Interpretation“ der platonischen Dialoge.

2 Übersetzung

III

Die Sorge für die Seele in der europäischen Geistesgeschichte

1. Die sokratisch - platonische Sorge für die Seele als das geistige Erbe

- 1 In diesem Kapitel möchten wir Patočkas Auffassung der geistigen Grundlagen Europas, in der seine lebenslangen Überlegungen über Europa und ihr Geisteswesen ihren Höhenpunkt erreicht hatten, darlegen. Der Kern dieser Auffassung, die Patočka in einer Reihe von Texten aus den Siebziger Jahren entwickelte, ist der Gedanke, dass Europa im geistigen Sinne des Wortes aus der sokratisch-platonischen Sorge für die Seele entstanden ist, dass sie daraufhin dieses geistigen Fundament in die stoische und später in die christliche Gestalt der Sorge für die Seele transformiert hat, und dass sie in eine Krise geraten ist, indem sie, am Anfang der Neuzeit, den geistigen Still der Sorge für die Seele verlassen hat.
- 2 Zuerst erklären wir die These Patočkas, wie es zu verstehen ist, dass Europa geistig aus der Sorge für die Seele *entstanden ist*. Denn hätten wir auch die These von der Grundbedeutung der sokratisch-platonischen Sorge für die Seele für unsere westliche Zivilisation angenommen, ist es doch noch nicht offensichtlich, dass die Sorge für die Seele die geistige Grundlage von *Europa* ist. Immerhin liegen zwischen der Formung des ethischen Ideals der Sorge für die Seele in der klassischen Zeit der griechischen Philosophie und der Entstehung von Europa fast tausend Jahre.¹ Patočka ist sich jener Tatsache natürlich bewusst und darum betont er ausdrücklich, dass die sokratisch-platonische Sorge für die Seele die Grundlage von Europa im Sinne *eines geistigen Erbes*, das durch *zwei geschichtliche Katastrophen* weitervermittelt wurde, ist; es handelt sich um den Untergang der griechischen *polis* und den Zerfall der römischen *civitas*.² Die geistige Einheit (westlichen) Europas hatte ihre Grundla-

¹ Betrachten wir Europa als eine Ganzheit, d. h. *sowohl westliches wie auch östliches Europa*, dann könnte als der Zeitpunkt der Entstehung Europas als eines Kontinentes die Entstehung des karolingischen Reichs auf der einen Seite und die Fortführung des römischen Reiches in Byzanz und ihre Aufgabe bei den slawischen Nationen auf der anderen Seite betrachtet werden. Siehe z. B. Ratzinger, J., *Europa. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen*, Vortrag am 28. November 2000 in der Bayerischen Vertretung in Berlin.

² Die Art und Weise, wie dieses geistige Erbe übermittelt wurde, beschreibt Patočka systematisch im vierten seiner „Ketzerischen Essays“, genannt *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts*. Die Beschreibung der Sorge für die Seele als des grundlegenden geistigen Erbes Europas, das trotz der beiden geschichtlichen Katastrophen der griechischen *polis* und des

ge in der Idee des heiligen Reiches (*sacrum imperium*), die es von dem zerfallenden römischen Reich geerbt hat.³ Das römische Reich wird zwar hauptsächlich durch den Gedanken des Imperiums beherrscht, d.h. durch den Gedanken der Bildung eines Staates und somit auch des Machterwerbs und der Machterhaltung. Zugleich aber war in ihm der stoisch-platonische Gedanke der Erziehung zum allgemein Guten, zur Universalität, zum Staat des Rechtes und der Gerechtigkeit präsent.⁴ Gerade an diesen Gedanken knüpft die Idee des Heiligen Reiches an, die zum politischen Programm des christlichen Europa wurde.

- 3 Da das römische Reich weiterhin das Erbe der klassischen griechischen Philosophie entwickelte, nach der der Staat ein Staat der Gerechtigkeit und des Rechtes sein sollte,⁵ und da, wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, die Gerechtigkeit laut Sokrates und Platon durch *die Sorge für die Seele* verwirklicht wird, entwickeln die hellenistischen Denker und die Denker der Kaiserzeit das geistige Erbe der Sorge für die Seele.⁶

römischen Reiches fort dauert und zugleich sich verallgemeinert, siehe auch in: *Platón a Evropa* [Platon und Europa], S. 157-159.

- ³ Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert, vgl. Patočka, J., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Hrsg. von Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. S. xx.
- ⁴ Ebenda, S. xx. Patočka stellte im römischen Reich die Schwankung zwischen der Besessenheit von der Idee des Imperiums fest, d. h. vom Haben und Herrschen, und dem griechischen Gedanken, dass der Staat ein Staat der Gerechtigkeit und des Rechtes sein sollte. Diese Schwankung führe zum Zerfall der Solidarität zwischen dem Staat und der Öffentlichkeit, und somit zum Zerfall des römischen Reiches. Vgl., *Zamyšlení nad Evropou* [Besinnung über Europa], S. 259.
- ⁵ *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert*, in Patočka, J., *Ketzerische Essays*, Hrsg. von Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. xx. siehe auch *Zamyšlení nad Evropou* [Besinnung über Europa], S. 259.
- ⁶ Patočka fasst seine These über die Sorge für die Seele als das grundlegende geistige Erbe, das durch die geschichtliche Katastrophen weiter vermittelt und durch diese Weitervermittlung zugleich vertieft und generalisiert wird, folgendermaßen zusammen: „Im Ganzen kann man somit sagen, dass das europäische Erbe immer ein Gleiches in verschiedener Gestalt ist, und die Sorge für die Seele durch zwei große historische Katastrophen gewandelt wird: durch die Katastrophe der Polis und die Katastrophe des Römischen Reiches. Und weiter kann man sagen, dass eben dieses Erbe dazu beigetragen hat, dass die beiden Katastrophen sich aus rein negativen Erscheinungen zu versuchen gewandelt haben, alles zu überwinden, was unter den aktuellen historischen Bedingungen und in der Anpassung und zugleich Generalisierung des europäischen Erbes sklerotisiert und lebensunfähig geworden war. Denn im Römischen Reich nimmt die Sorge für die Seele die Gestalt der Bemühung an, einen Rechtszustand herzustellen im Bereich der ganzen *oikúmené*, die das Imperium zum größten Teil wirklich erfasst und deren Rest es zumindest durch Anspruch und Einfluß erreicht; das christliche *sacrum imperium* des Westens wiederum schafft eine viel größere Menschengemeinschaft, als es die römisch-mediterrane war, und diszipliniert und vertieft zudem den inneren Menschen. Also ist es die Sorge für die Seele, die Europa geschaffen hat – diese These kann man ohne jede Übertreibung vertreten.“ (in *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert*, S. 109.). Siehe auch *Zamyšlení nad Evropou* [Besinnung über Europa] S. 259: „Daraus ergeben sich die geschichtlichen Katastrophen und deren Erbe. Erstens: die Katastrophe der Polis mit dem Erbe der Sorge für die Seele und die Katastrophe des römischen Reiches mit dem Erbe des griechischen Erbes, das nicht imstande war, sich in die eigene Realität zu inkarnieren. Zweitens: der Gedanke des *sacrum imperium*. Jede Katastrophe ist zugleich ein Tor zur Generalisierung. Wie dieser Konflikt aussieht, hat Platon realistisch und dramatisch in seinem ganzen Werk dargestellt: Der Konflikt des Menschen, der wahrheitsgetreu leben will, mit dem Staat, der nur ein Schein der Gerechtigkeit ist. Das Gericht der Welt über die Philosophie und das Gericht der Philosophie über die Welt. Aus diesem Erbe wächst Europa und wächst aus ihm bis in das 15. Jh.“

- 4 Stellte der Gedanke der Sorge für die Seele als des wesentlichen geistigen Erbes, aus dem Europa aufwächst, die durch Vertiefung und fortschreitende Universalisierung dieses Erbes gewährte grundlegende *Kontinuität* inmitten tiefer historischen Wandlungen dar, so führt die Behauptung über den Abkehr von diesem Erbe, zu der nach Patočka ab dem 16. Jh. kommt, zur Postulierung der grundlegenden und tiefsten Diskontinuität im Prozess der Formung der europäischen Geistesgeschichte. Diese Diskontinuität ergibt sich laut Patočka aus der Veränderung des grundlegenden geistigen Stils des europäischen Menschentums am Anfang der Neuzeit. Sie entspringt daraus, dass über dem ursprünglichen geistigen Stil der Sorge für die Seele (die Sorge um/für *Sein*) das geistige Stil die Oberhand gewinnt, der von der Sorge um/für die Außenwelt und ihre Beherrschung (die Sorge um/für *Haben*) durchdrungen ist.⁷
- 5 Diese Wende in der europäischen Geistesgeschichte wurde durch einen Zusammenspiel von einer ganzen Reihe verschiedener Faktoren verursacht und stimuliert. Einer davon waren die Entdeckungsfahrten. In erster Linie die Entdeckung der Neuen Welt, die Treibjagd nach ihrer Reichtümer, die diese Entdeckung hervorgezogen hat.⁸ Weiter war es die Reformation, die gerade in der Verbindung mit den Überseeentdeckungen, durch die sie zu einem Organisationsprinzip des nordamerikanischen Kontinents wurde, eine entscheidende politische Bedeutung gewann.⁹ Der dritte Faktor war die grundlegende Wandlung des menschlichen Wissensideals. Wir finden es vornehmlich in Bacons neuer Auffassung des Wissens, die sich wesentlich von der, die durch die Sorge für die Seele bestimmt wurde, unterscheidet. Bacon schreibt: „Wissen ist Macht, nur ein effizientes Wissen ist ein wirkliches Wissen, was früher nur für Praxis und Produktion galt, gilt für das Wissen überhaupt; das Wissen soll uns zurück ins Paradies führen, in ein Paradies der Erfindungen

⁷ „Als Kontrast zum Thema der Sorge um die Seele tritt in den Vordergrund ein anderes Thema hervor, das sich dem Gebiet nach dem Gebiet, der Politik, der Wirtschaft, des Glaubens und des Wissens ermächtigt und gestaltet sie nach dem neuen Stil um. Mitnichten die Sorge *um die Seele*, die Sorge um *Sein*, sondern die Sorge um *Haben*, die Sorge um die Außenwelt und ihre Beherrschung wird dominant“ (*Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert*, S. xx). Siehe auch *Europa und seine Erbe. Skizze zu einer Geschichtsphilosophie*, S. xx. Patočka fügt bei, dass das Prinzip Haben und Beherrschen schon im Rom existierte, angeblich aber schämte sich die Gesellschaft dafür und täuschte höhere Interessen vor *Zamyšlení nad Evropou* [Besinnung über Europa], S. 260). Das Prinzip, das angeblich von dem Gedanken des *sacrum imperium* „eher bedeckt als bewältigt wird“, tritt mit dem beginnenden 16. Jh. wieder hervor. (Ebenda). In einem weiteren seiner Texte sieht Patočka den Anfang der oben erwähnten Wende des europäischen geistigen Stils schon *deutlich früher* und zwar bereits am Ende des 13. Jh. bei Raimundus Lullus. Patočka schreibt: „Bei Lullus wird das Wissen nicht als etwas verstanden, was einen autonomen, in sich immanenten Sinn besitzt, sondern als wirkungsvolle Aktivität, deren Aufgabe nicht so sehr das Schauen des Gegebenen ist, sondern das Entdecken und das Schaffen.“ (*Comenius und mathesis universalis*, xx).

⁸ *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert*, S. xx. Vgl. auch *Europa und sein Erbe. Skizze zu einer Geschichtsphilosophie* S. xx. In der Skizze *Zamyšlení nad Evropou* [Besinnung über Europa] fügt Patočka bei: „Die entfesselten Kräfte führen von dem Sprung über das Meer zum Sprung zum Reichtum und zum Treffen mit dem vorkolumbischen Menschen. Europa wird zum Machthaber oder noch eher zum Räuber des Weltreichtums. Das ist der Übergang vom Spätmittelalter zur Renaissance und zur Reformation, der bisher noch nicht dialektisch durchschaut wurde (Theologische und ethische Motivation im Zusammenhang mit der Lebensänderung).“ *Zamyšlení nad Evropou*, [Besinnung über Europa] S. 260).

⁹ *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert*, S. xx. Vgl. auch *Europa und seine Erbe. Skizze zu einer Geschichtsphilosophie* S., xx.

und Möglichkeiten, die Welt zum eigenem Nutzen zu verändern und zu meistern, wobei der Nutzen völlig unbestimmt und unbeschränkt bleibt“.¹⁰

- 6 Hinsichtlich dieser Veränderungen und im Gegensatz zu der mittelalterlichen Auffassung, der nach die Macht auf der Grundlage der Autorität beruht, werden die Staaten zur „Schutz- und Trutzeinrichtung, die den gemeinsamen Besitz sichern soll“.¹¹ Das Wirtschaftsleben wird modern kapitalistisch organisiert. Ab diesem Zeitpunkt, betont Patočka, existiert für das expandierende Westeuropa „kein universelles Band, keine universelle Idee mehr, die in eine konkrete, wirksame und alle verbindende Institution und Autorität eingehen könnte“.¹²

2. Philosophie der Renaissance

- 7 Da bei diesem Konzept der Geistesgeschichte Europas die tiefste Zäsur zwischen Ende des Mittelalters und dem Anfang der Neuzeit verläuft, kommt hier *der Philosophie der Renaissance* eine besondere Bedeutung zu.¹³ Von einer revolutionären Bedeutung dieser Periode war Patočka schon zu Beginn der vierziger Jahre überzeugt. Schon in der Einleitung zu seiner Philosophie der Geschichte, an der er wahrscheinlich zwischen den Jahren 1940-1942¹⁴ gearbeitet hat, die aber nur als ein Torso blieb, bezeichnet er die Philosophie der Renaissance als „das wichtigste geisteswissenschaftliche Thema der ganzen modernen Entwicklung“.¹⁵ Es ist jene Periode, im deren Verlaufe „aus dem christlichen Menschen ein Mensch ohne Christentum entstanden ist, der nachchristliche Mensch“.¹⁶ Dabei fasst Patočka das eigentliche Wesen der Renaissance als „den Kampf des Christentums, das seinen innersten Impuls verloren hat, um neue Klarheit und Festigkeit“ auf.¹⁷ Das in der Renaissance die christliche Lebensform Gefährdende kommt also laut Patočka nicht von außen (fortgeschrittene Laisierung, neue Ideen, neue Wirtschaftsformen), sondern von Innen: innere Entwicklung des Christentums, die zur Verkennung und zur Vergessenheit seines inneren Wesens, d.h. des tiefen innerlichen Erlebnisses des christlichen Glaubens, führte. Dadurch kommt es in der Renaissance zum Zerfall der geistigen Substanz der mittelalterlichen Welt, die Patočka als *eine Einheit der Außen- und Innerwelt* charakterisiert, d.h. der Welt des sittlichen Kampfes einerseits und der objektiven Ordnung andererseits. Diese Einheit, die mit der grenzenlosen Autorität des christlichen Gottes gebürgt wird,¹⁸ ist die Bedingung der *Harmonie*. Sie ist keine Harmonie der Antike, die die negative Aspekte der menschlichen Existenz ignorierte oder unterdrückte. Vielmehr ist es eine Harmonie, die durch den Abstieg zu den negativen und schmerzlichen Seiten des Lebens und durch das Verweilen bei ihnen, charakterisiert wird. Das Wesen der mittelalterlichen Lebens-

¹⁰ *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts*. S. xx.

¹¹ Ebenda.

¹² Ebenda

¹³ Zur Patočkas Auffassung der Renaissance vgl. vor allem Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*. S. 133-156.

¹⁴ Karfík, F., *Jan Patočka Strahov-Nachlass und sein unvollendetes opus grande*, S. 42.

¹⁵ *Filosofie dějin* [Philosophie der Geschichte], *Úvod* [Einführung], S. 350.

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Patočka, J., *Andere Wege in die Moderne*. Hrsg. Ludger Hagedorn, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, S. 96.

form wird also nach Patočka durch die Harmonie von zwei im Grunde auseinanderstrebenden Tendenzen charakterisiert. Es sind: „das Vertrauen in die objektive Harmonie des Universums, in seine göttliche Erfüllung als den wahren Gehalt des Lebens einerseits, die Verzweiflung an allem bloß Menschlichen, an den menschlichen Kräften und Möglichkeiten andererseits“.¹⁹ Angesichts der Gegenläufigkeit dieser Tendenzen, die nur die absolute Autorität des christlichen Gottes zusammenhält, der zugleich die Grundlage der Rationalität des Universums und der Herr der Erlösungsgeschichte ist,²⁰ wird die daraus resultierende Harmonie brüchig. Deswegen bezeichnet Patočka diese Harmonie als „eine Harmonie über dem Abgrund“ oder als „eine gespannte und in dieser Spannung versöhnte Harmonie“.²¹ Diese Harmonie hält nur die innere Kraft des christlichen Glaubens zusammen und gerade dieser Glaube lässt zu Beginn der Renaissance nach. Daraus folgt die allmähliche Verselbständigung der oben erwähnten Tendenzen, d.h. des Vertrauens in die objektive Harmonie des Universums, dessen philosophisches und kulturelles Ausleben nach Patočka das eigentliche Wesen der Renaissance ist. Die Renaissance bedeutet laut ihm „sicher nicht nur den entfesselten Individualismus einiger mächtiger Einzelner, sondern auch eine positive Lebensstimmung, die gewillt ist, die Welt klar und deutlich zu sehen, mit einem Blick, der nicht getrübt ist vom Schleier der eigenen Angst und Schuldigkeit“.²²

- 8 Auf den Portraits einigen Hauptdarstellern der Philosophie der Renaissance (Cusanus, Ficino, Pico, Pomponazzi)²³ versucht Patočka seine allgemeine Typologie des Humanisten und des Renaissance Philosophen konkret vorzustellen. Sie wird nach ihm dadurch geprägt, dass der Lebensinhalt dieser Gelehrten „zur Weltlichkeit tendiert und auf das Ausleben der menschlichen Kräfte, besonders der rationalen und ‚kulturellen‘ Kräfte, je nach den Erfordernissen der Person und des Augenblicks, gerichtet ist, ohne die christliche Distanz zum Unmittelbaren“.²⁴ Aus diesem Lebensinhalt fließt die Wertung des Talents, der natürlichen Gaben und ihrer Entfaltung. Für Patočka sind die Humanisten eigentlich *Virtuosen* – Menschen, deren Sinn des Lebens in der Virtuosität der Geistestätigkeit besteht. Die Frage nach der sittlichen Rechtfertigung rückt dabei in den Hintergrund. Diese Gebildeten, aus denen für Patočka besonders Petrarca als typischer Repräsentant hervortritt, verharren romantisch in dem ästhetischen Stadium, spielen mit der religiösen Stellungnahme, verpflichten sich ihr aber nie ernsthaft.²⁵ Und trotzdem spielt sich und kann sich diese Entwicklung der menschlichen rationalen und kulturellen Kräfte

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 134.

²¹ *Andere Wege*, S. 95. f.

²² *Op. cit.*, S. 104 f. Da also die Lebensform der Renaissance für Patočka *das Ereignis des Zerfalls der mittelalterlichen Lebensform* und keineswegs eine *neue* Lebensform ist, betont er, gemeinsam mit einer Reihe von Autoren, gegen Burckhardts Darlegung der Renaissance (J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*), der diese Periode im Gegensatz zur mittelalterlichen Absorption des Individuums durch die Gesellschaft und durch verschiedene objektiven Bindungen betrachtet, dass zwischen dem Mittelalter und der Renaissance die Kontinuität stärker ist als Diskontinuität.

²³ Jeder aus diesen Darstellern trägt mit eigenen Art und Weise zu dem oben erwähnten Zerfall der mittelalterlichen „gespannten Harmonie“ bei. Siehe dazu Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, S. 136-2146. Aus diesem Schema bleibt nur Cusanus aus, wenn auch nur begrenzt (Ebenda, 136 f.).

²⁴ *Andere Wege*, S. 107. f.

²⁵ *Op. cit.*, S. 107. Da die Virtuosität in der Entfaltung rationaler und „kultureller“ menschlichen Kräfte das eigene Sinn ihres Lebens und die Quelle ihres Hochmuts ist, ist für die Humanisten das Phänomen der Konkurrenz sehr charakteristisch, sowie Misstrauen und Neid, die sie hervorbringt.

te nur auf dem Hintergrund *der unbezweifelbarer Lebensgrundlage* abspielen, die dem Renaissancemenschen *die objektiv aufgefasste Kirche* bietet.²⁶ Nach Patočka unterscheidet diese Sicherheit den romantischen Renaissanceästhetizismus eines Petrarca von der Romantik des 19. Jh. Die Romantik der Renaissance ist keine Flucht vor der schmerzlichen Wirklichkeit, keine Reaktion auf einen anspruchsvollen Konflikt, sondern eine freie Zuwendung zu dem eigenen Inneren, seinen Gaben des Erlebens, der Bildlichkeit und des Schaffens, die die Sicherheit der harmonischen und friedlichen Welt ermöglicht.²⁷

- 9 Es wurde bereits erwähnt, dass Patočkas Auffassung der Renaissance aus den Kriegszeiten ein Versuch kennzeichnet, die Periode als eine Art *Dekadenz* des mittelalterlichen geistigen Stils „der gespannter Harmonie“ zu deuten. Die Renaissance wurde hier vor allem in Bezug auf die *vorausgegangene* Periode erfasst. Patočka kommt auf die Periode der Renaissance zwanzig Jahre später im Artikel *Bürckhardts Auffassung der Renaissance* aus dem Jahre 1965 zurück, in dem er vor allem die Renaissance in Bezug auf die *darauf folgende* Periode, d.h. die Neuzeit, reflektiert. Diese neue Perspektive führt auch zu einem anderen Zugang zu Burckhardt. Indem in den Texten aus den Kriegsjahren die These Burckhardts über prinzipielle Neuheit der Renaissance im Vergleich zum Mittelalter kritisiert wird, konzentriert sich Patočka in seinem Artikel aus dem Jahre 1965 auf die Methode, in der Burckhardt die Beziehung der Renaissance zur späteren Periode aufgefasst hat, vor allem zu Burckhardts Gegenwart. Angeblich versucht Burckhardt seiner Epoche „des entfesselten Individualismus und der gewaltsamen Disziplin“, der Epoche „der wechselnden Revolutionen und Restaurationen“, nicht nur ihr Ursprung zu zeigen, sondern zugleich *das Ausmaß ihres Verfalls*.²⁸ In seinem Konzept des Renaissanceindividualismus verbindet er *absichtlich* die zwei widersprüchlichen Konzepte des Individualismus, die bei dem Renaissancemenschen im Gleichgewicht waren. Später trennten sie sich voneinander und ihre zügellose Entfesselung führte zu den dekadenten Phänomenen der Zeit, deren Zeuge Burckhardt war. Das erste der Konzepte ist Individualismus als gesellschaftsfeindliche, „destruktive“ Doktrin der revolutionären Rationalisten des 18. Jh. Der zweite ist Individualismus als Kult der Individualität, der persönlichen Originalität und Genialität. Burckhardt versucht zu zeigen, dass im Renaissancemenschen diese zwei Tendenzen noch nicht voneinander getrennt waren und sie darum eine *positive* Bedeutung besitzen. Sie „bereichern, radikalieren, *hervorheben die Persönlichkeit als Ganzheit*, die noch nicht von dem einseitigen Willen zum Sachgewinn, oder noch vom ganz selbstständigen Wille zur Macht verflacht wird.“²⁹ Diese zwei Formen des Individualismus drücken im Grunde die zwei grundlegenden Pole der Rationalität aus: den nüchternen, analytischen Verstand einerseits, den Verstand als „eine geistige Macht“, als „eine die Welt durchdringende Geistigkeit“ andererseits.³⁰ Burckhardt versucht angeblich zu zeigen, dass während der Renaissancemensch imstande war diese zwei Grundpole der Rationalität im Gleichgewicht und in der gegenseitigen fruchtbaren Kooperation zu behalten, seine Gegenwart diese Fähigkeit verlor und sich von einer rein instrumen-

²⁶ Ebenda.

²⁷ Ebenda.

²⁸ „Zu Burckhardts Auffassung der Renaissance“ In: *Kunst und Zeit*. Kulturphilosophische Schriften, Hrsg. Von Klaus Nellen und Ilja Srubar, Stuttgart: Klett-Cotta 1987, S. 166. .

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda.

talen Auffassung der Vernunft sowie von der Versuchung eines durch nichts gebremsten Willen zur Macht beherrschen ließ.

- 10 Nach Patočka sollte man im Gleichgewicht zwischen der Vernunft als nüchternem analytischen Instrument und der Vernunft als einer geistigen Macht die eigentliche Ursache dessen sehen, dass sich der Renaissancemensch, der durch Galileo die eigentlichen Grundlagen der mathematischen Naturwissenschaft gelegt hat, *noch weigert* diese Methoden der modernen Mathematisierung der Natur als *Instrument zur Beherrschung der Welt* aufzufassen. Der Renaissancemensch, betont Patočka, steht immer noch unter dem Einfluss der Idee „eines einheitlichen, harmonischen Kosmos, in dem wie in einem Organismus alles mit allem zusammenhängt, und in dem die Isolierung eines materiellen Körpers, wie sie von der abstrakten Formel des grundlegenden Gesetzes der Mechanik verlangt wird, nicht denkbar ist.“³¹ Der Renaissancemensch hat zwar nach Patočka „die Möglichkeit und die Fähigkeit, die Welt in Gestalt einer rein materiellen, gefühllosen und sinnlosen Natur zu entdecken, der nach Gutdünken ein menschlicher Sinn eingeprägt werden kann. Er hat andererseits die Möglichkeit und die Fähigkeit, in seiner Subjektivität jenen sicheren Grund aufzufinden, auf dem sowohl ihre eigene Geltung beruht als auch die der Dinge“.³² Er wagt aber noch nicht diese Möglichkeit in *eine Wirklichkeit* umzusetzen. Es hindert ihn angeblich das, was Burckhardt als *Individualismus* bezeichnete: „das In-sich-selbst-verankert-sein, das Bemühen, dem eigenen Leben eine vollkommene, ausgewogene Gestalt zu verleihen, die keiner äußeren Macht unmittelbar verschrieben und preisgegeben ist“.³³ Patočka hebt also hervor, dass der Renaissancemensch noch nicht zu jenem *letzten* Schritt zu absolut analytisch rationaler Nüchternheit in der Sicht des Universums der Natur, deren Folge der siegreiche Zug der modernen mathematischen Naturwissenschaft im 17. Jh. und die Entstehung des modernen Menschen im eigentlichen Sinn sein wird.
- 11 Patočka veranschaulicht in seinem Artikel aus dem Jahre 1965 jenen *interim* Staus des Renaissancemenschen, der aus der geistigen Sicht *nicht mehr* der mittelalterliche Mensch, zugleich aber *noch nicht* der Mensch der Neuzeit im eigenen Sinn des Wortes ist. Während er in den Texten aus den Vierzigern diesen *interim* Status durch den Versuch die geistige Grundlage der Renaissance *im Zerfall der Lebensform des mittelalterlichen Menschen* festzulegen versuchte, d.h. in der Verselbstständigung des Vertrauens in die objektive Harmonie des Universums vom Erlebnis der Schwachheit und Unvollkommenheit alles rein Menschlichen, das im christlichen Glauben verankert ist, versucht er in den Texten aus der Mitte der Sechzigern diese geistige Grundlage *aus ihrer Beziehung zu der geistigen Beschaffenheit des neuzeitigen Menschen* her zu deuten, d.h. als ein Gleichgewicht der zwei Pole der Rationalität, das bei dem modernen Menschen verloren geht, indem die analytische Vernunft hypertrophiert während die Vernunft als eine geistige Macht verkümmert.³⁴

³¹ Ebenda.

³² Ebenda.

³³ Ebenda.

³⁴ In den Kontext der Patočkas Versuche die Geistesgrundlage der Renaissance zu ermitteln gehört auch der ursprünglich auf Deutsch verfasste Artikel aus dem Jahr 1973 „Der Sinn des Mythos vom Teufelspakt. Eine Betrachtung zu den Varianten der Faustsage“, als auch die vorherige Version desselben Themas mit dem Titel „Die Faustlegende von gestern und von heute. Einige Lesebetrach-

3. Die Philosophie der Aufklärung

- 12 Der sich mit dem Antritt der Renaissance und der Reformation durchsetzende neue geistige Styl „der Sorge für die Welt“³⁵ entwickelt sich vollständig im Verlauf *der Aufklärung*. Patočka befasste sich mit der Problematik der Aufklärung relativ intensiv in den vierziger Jahren, vor allem im Zusammenhang mit seiner Studie und seiner Übersetzung Herders Philosophie der Geschichte.³⁶ Aus dieser Zeit ist das bisher noch nicht publizierte Manuskript mit dem Titel *Die Aufklärung* erhalten geblieben.³⁷ In diesem Text charakterisiert Patočka die Aufklärung durch zwei Hauptmerkmale: durch den *Individualismus* und durch *die spezifisch aufklärerische Auffassung der Vernunft*. Den Individualismus der Aufklärung leitet er vom *Christentum* ab.³⁸ Die Antike fasst den Menschen als einen Bestandteil der Natur (des Kosmos) und der Gemeinde auf. Deshalb sieht sie den Individualismus als nihilistisch an. Das Christentum reißt den Menschen aus der strukturellen Bindung an Kosmos und an die Gemeinde heraus und macht ihn *direkt* von Gott abhängig und an ihn bezogen.³⁹ Die unmittelbare Beziehung zum Absoluten verursacht eine absolute Abhängigkeit, die aber in der ersten Linie eine lebenspraktische, nicht epistemische ist. Diese Verantwortung wird im Kontext des Glaubens realisiert.⁴⁰ Patočka postuliert also die folgende Genese des Phänomens der Individualität: die christliche Unmittelbarkeit zum Absoluten – die absolute Verantwortung (der Glaube) – die Individualität.

tungen über den Doktor Faustus“. Zur Bedeutung der in diesen Texten vorgelegten Interpretation der Faustuslegende für Patočkas Philosophie der Renaissance vgl. Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, S. 150-156.

- ³⁵ In der früheren Auffassung der Kehrtwende in der geistigen Geschichte Europas aus dem Essay *Věčnost a dějinnost* [*Ewigkeit und Geschichtlichkeit*] betont Patočka, dass zum Durchbruch nicht so sehr in Renaissance, die er eher als „die abschließende Periode der mittelalterlichen Motivik als ein Neubeginn“ betrachtet, sondern erst in „der Reformationspaltung, die tatsächlich das Europa spaltete und das (nicht verwirklichte) Programm einer völligen Ablösung von dem klassischen Denken mit sich brachte“ (*Věčnost a dějinnost*, S. 167) Diese These entspricht Patočkas Philosophie der Renaissance, die er in den Manuskripten aus den Jahren 1940/1942 entwickelte.
- ³⁶ Auf diese Problematik kommt er noch mal in dem Artikel aus dem Jahre 1971 „*Německá duchovnost Beethovenovy doby*“ [Die deutsche Geistigkeit der Beethovens Zeit] zurück.
- ³⁷ Das Manuskript ist ein Bestandteil des sgn. *Strahov Nachlasses*. Es wurde bisher nur in deutscher Übersetzung publiziert: *Andere Wege*, S. 365-385.
- ³⁸ Ebenda, S. 365-368.
- ³⁹ Patočka hat Recht, dass (a) im Christentum die Beziehung zu Gott nicht durch die Beziehung zur Ganzheit der Welt oder durch die Beziehung zur politischen Gemeinschaft vermittelt wird und (b) die Beziehung des christlichen Menschen zu Gott im Vergleich mit der Beziehung des Menschen der Antike zum Göttlichen eine neue Qualität hat und in ihr liegende neue Form „der Unmittelbarkeit zum Absoluten“. Andererseits soll nicht die Tatsache vergessen werden, dass auch im Christentum die Beziehung zu Gott *vermittelt* wird und zwar durch die Gemeinschaft der Kirche (die Sakramente, die Liturgie usw.). Auch die christliche „Unmittelbarkeit zum Absoluten“, obwohl sie gegenüber der Antike etwas Neues und Innerliches ist, ist eine *vermittelte* „Unmittelbarkeit“.
- ⁴⁰ Patočka legt in diesem Text eine interessante Analyse der grundlegenden metaphysischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens dar. Der Glaube setzt angeblich das Bewusstsein des Kontrastes zwischen dem absoluten Sein und dem kontingenten menschlichen Dasein voraus. Dabei nimmt dieser Kontrast Form *des* eminenten *Interesses* eines kontingenten menschlichen Daseins auf *dem Erwerb des dauerhaften Seins*. Dieses Interesse wird einerseits durch das Bewusstsein der Möglichkeit des Seinsverlustes, andererseits durch das Bewusstsein der ursprünglichen Dekadenz des menschlichen Daseins geweckt. Der Glaube ist also ein die menschliche Existenz steigernde und bereicherndes Gefühl der Unsicherheit bezüglich eigener Existenz, welches durch das Bewusstsein der Möglichkeit des Erwerbs oder des Seinsverlustes hervorgerufen ist.

- 13 Die aufklärerische Auffassung der Vernunft hat nach Patočka ihre Wurzel in der *Antike*. In der altgriechischen Auffassung der Vernunft sind untrennbar verbunden *logos* und *noësis*, d.h. die diskursive und intuitive Dimension der Vernunft, wobei die Rationalität als autonom und als die eigentliche Quelle der menschlichen Freiheit aufgefasst wurde.⁴¹ In der aufklärerischen Auffassung der Vernunft geht die intuitive (noetische) Dimension der Vernunft verloren, die diskursive Dimension wird mit der Sinneswahrnehmung verbunden und allmählich von ihr abhängig gemacht. Die Vernunft hört somit der göttliche Element im Menschen auf zu sein und wird zu einem rein menschlichen, endlichen Vermögen (als das am meisten charakteristische Beispiel dient Patočka der aufklärerische Sensualismus von Condillac).⁴²
- 14 Die Idee einer grundsätzlichen Veränderung in der Auffassung der Vernunft als eines am meisten charakteristischen Merkmals der Aufklärung arbeitet Patočka in seiner Herder-Studie aus dem Jahre 1942 *Die doppelte Vernunft und die Natur in der deutschen Aufklärung* heraus.⁴³ Er hält vor allem an der gerade erwähnten Idee, dass der traditionelle spekulative Vernunftbegriff, der im Grunde auf die Metaphysik Platons und Aristoteles zurückgeht, eine intuitive und eine diskursive Dimension innehat. Die diskursive Vernunft steht dabei in der Dienstfunktion zur intuitiven Vernunft, mit deren Hilfe die traditionelle Philosophie das letzte Wesen der Welt und des Seins zu erfassen vermeint.⁴⁴ Dieses letzte Wesen der Welt und des Seins scheint eine Einheit zu sein, deren ewige axiologische Grundlage die intelligible Formen sind, d.h. die platonischen Ideen oder die aristotelischen Formen. Die so erscheinende Welt ist eine organische und harmonische Ganzheit, eine hierarchische Einheit. Die Vernunft, die die Fähigkeit besitzt bis in das eigentliche „Herz“ der so aufgefassten Welt durchzudringen, ist die Einheit, Analogie und Harmonie suchende Vernunft. Diese spekulative Auffassung der Vernunft wird von Descartes allmählich durch eine radikal verschiedene Auffassung ersetzt, deren Grundlage nicht die Einheit und Harmonie ist, sondern die Einfachheit und Klarheit, und in deren Rahmen die Begriffe wie Wahrheit, Welt und Seiendes eine grundlegend neue Bedeutung gewinnen. Die Wahrheit ist, „was man konstatiert und von Fall zu Fall konstruiert“,⁴⁵ die Welt besteht aus Fakten und notwendigen Gedankenkonstruktionen, ist ohne Analogien und hierarchischen Stufen; das Seiende wird nie einer direkten und unmittelbaren Vernunftseinsicht gegeben, sondern wird eher zum Fluchtpunkt, das vor den rationalen Konstruktionen zurückweicht. Diese neue Vernunft verwirklicht sich mit einer enormen Energie in der modernen Naturwissenschaft.⁴⁶

⁴¹ *Op. cit.*, S. 369.

⁴² *Op. cit.*, S. 370. Der Text beinhaltet noch eine Reihe von weiteren interessanten Bemerkungen (die Beziehung der Freiheit und der Vernunft beim antiken Menschen, das lebendige Bewusstsein von der Notwendigkeit des Kampfes in der Antike u. a.), deren innerer Zusammenhang aber eher nur implizit ist.

⁴³ „Zweierlei Vernunft und Natur in der deutschen Aufklärung. Eine Herder-Studie.“ in: *Andere Wege*, S. 387-407.

⁴⁴ Ebenda.

⁴⁵ *Op.cit.*, S. 393.

⁴⁶ „Diese Wissenschaft geht aus der Mathematik als ihrem Zentrum hervor, bemächtigt sich bestimmter Zweige der Physik, vor allem der Mechanik, der Optik und der Bewegungstheorie, um dann in Newton eine erste große Synthese zu erfahren, die allen weiteren Bemühungen als Antrieb und

- 15 Neben dieser interessanten Idee der paradigmatischen Veränderung der Vernunft, der gemäß sich die spekulative Vernunft mit der einrückenden Aufklärung in die nüchterne nicht spekulative Vernunft umwandelt, sollten wir unsere Aufmerksamkeit in der Patočkas Philosophie der Aufklärung vor allem auf den Gedanken des besonderen Charakters des deutschen Geisteslebens in der Zeit der Aufklärung richten. Nach Patočka sind es die westeuropäischen Länder (England, Holland, Frankreich), in denen sich die neue nüchterne nicht metaphysische Auffassung der Vernunft, deren Korrelat das neue geistige Styl bestimmt von dem Gedanken „der Sorge für die Welt“, d.h. von der Beherrschung der Außenwelt durch die Vermittlung des neuen, auf Praxis orientierten Wissens, realisiert.⁴⁷ Deutschland im Sinne einer kulturellen Sphäre, d.h. im Grunde das Mitteleuropa, behält nach Patočka ab der Zeit der Reformation bis in die Zeit des deutschen Idealismus geistige und intellektuelle Unabhängigkeit von dieser Entwicklung, die sowohl in der Aufrechterhaltung des traditionellen Prinzips der Autorität und Hierarchie im Staats- und Gemeinschaftsleben, dessen Ausdruck neben der Erhaltung des Heiligen römischen Reiches der deutschen Nation⁴⁸ die Gründung des Preußischen Staats⁴⁹ war, als auch vor allem in einer andauernden Auseinandersetzung mit diesem neuen geistigen Stil, ihren Ausdruck findet. Dabei bedeutet diese Auseinandersetzung nicht nur eine *Verteidigung* gegen diesen Stil, sondern teilweise auch dessen *Vertiefung durch die Rückbindung an traditionelle christlich-metaphysische Motive*.⁵⁰
- 16 Es ist anzunehmen, dass indem Patočka in seinen Texten, die dem Gedanken der Sorge für die Seele als der Hauptachse der europäischen Geistesgeschichte gewidmet wurden, betont, dass die Aufklärung nicht durch die Negation der Vernunft überwinden sein sollte, sondern durch *die Eindringung zu ihren tiefsten Dimension*, die, was die Intensität der geschichtlichen Wirkung betrifft am wirkungsvollsten in Platons Konzept der Sorge für die Seele ausgedrückt wird, und seine Zeitgenossen dazu auffordert, durch die Überwindung der aufklärerischer Lebensform und der Vernunft zu der Sorge für die Seele als der eigentlichen Grundlage der europäischen Geistigkeit zurückzukehren, stellt er sich somit in die gerade erwähnte Tradition der mitteleuropäischen (deutschen) Geistigkeit, um mit neuen Mitteln der phänomenologischen Philosophie Husserls und der fundamentalen Ontologie Heideggers und aus ihnen schöpfender Interpretationen der grundlegenden geistigen Motiven der Antike ähnliche Ziele zu verfolgen, die sich, wenn auch letztendlich vergeblich, die deutsche Philosophie des 18. und Anfangs des 19. Jh. gestellt hat.

Vorbild dient. Nach und nach sammelt sie auch all die Bemühungen um sich, die schon in bestimmten konkreten Wissenschaften unternommen worden waren; die Kenntnis von Chemikalien, Mineralien und der Erdschichten, die Einsichten der Botanik und anderer konkreten Naturwissenschaften - die Meteorologie wird reformiert und langsam bildet sich eine rationale Chemie heraus... - schließlich steht dann am Ende des 18. Jh. der systematische Korpus der modernen Naturwissenschaften vor uns“ (*Op. cit.*, S. 393).

⁴⁷ *Op. cit.*, S. 83, 98. „Německá duchovnost Beethovenovy doby“ [*Die deutsche Geistigkeit der Beethovens Zeit.*] S. 468 f.

⁴⁸ „Der Sinn des Mythos vom Teufelspakt“ In *Kunst und Zeit*, S. xx.

⁴⁹ „Zweierlei Vernunft und Natur in der deutschen Aufklärung. Eine Herder-Studie.“ In *Andere Wege*, S. xx.

⁵⁰ Vgl. F. Karfík. *Unendlichwerden durch Endlichkeit*, S. 155.

- 17 Es ist interessant Patočkas Spätauffassung der geistigen Geschichte Europas, deren Hauptachse die Sorge für die Seele ist, mit der früheren Auffassung aus den Fünfzigern zu vergleichen.⁵¹ Patočka gründet nämlich diese frühere Auffassung auf einer Voraussetzung, die der auf dem Motiv der Sorge für die Seele gegründeten Konstruktion der Geschichte im gewissen Sinne entgegengesetzt ist. Es ist die Voraussetzung, dass „das eigentliche sokratische Problem“, d.h. die Entdeckung der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, in den zweitausend Jahren „in *suspense* geblieben ist, weil es durch die klassische Metaphysik, die verhinderte, dass der Menschen sich vor allem aus sich selbst versteht, verdeckt wurde“.⁵² Sokrates (und seine Auffassung der Sorge für die Seele) wird in dieser älteren Konstruktion der Philosophie der europäischen Geistesgeschichte von Patočka nicht als eine Grundlage der Kontinuität des europäischen Geisteslebens aufgefasst, sondern als etwas, was durch *Platon* und der aus ihm schöpfenden klassischen Metaphysik *beseitigt* und durch eine komplizierte Art und Weise erst in der modernen Zeit *neu wiedergefunden wurde*. Patočka revidiert signifikant diese historische Konstruktion in seiner späteren Konzeption, die auf dem Motiv der Sorge für die Seele beruht. Die Hauptkorrektur betrifft gerade die Beziehung Sokrates – Platon. Während in der älteren Auffassung Platon, der als der Gründer der Metaphysik, d.h. einer positiven inhaltlichen Antwort auf die sokratische Frage nach dem menschlichen Guten, gilt, gegen Sokrates gestellt wird, d.h. er ist derjenige, der „das sokratische Problem“ verdeckt, wird in den späteren Texten vielmehr die Kontinuität der beiden Denker betont. Die Grundlage dieser Kontinuität bildet dabei gerade das Denkmotiv der Sorge für die Seele. Die Sorge für die Seele ist das, was Sokrates mit Platon *verbindet*. Platon ist also in jener späteren Konstruktion der europäischen Geistesgeschichte Patočkas nicht vor allem als der Gründer der Metaphysik aufgefasst, sondern als Denker, der *eigenständig das grundlegende Denkmotiv der Philosophie von Sokrates entwickelt hat*, d.h. die Idee der Sorge für die Seele, obwohl, verständlicherweise, auf eine Art und Weise, die das von Platon erarbeitete metaphysische Konzept berücksichtigt und reflektiert. Allerdings ist der Preis, den Patočka für die neu gefundene Kontinuität in der Beziehung Sokrates – Platon in jener späteren Konstruktion der europäischen Geistesgeschichte zahlt, die oben erwähnte problematische *Resokratisierung Platons*.⁵³ Platon wird als Philosoph der Sorge für die Seele aufgefasst, wobei diese Sorge in ihren Grundkonturen in den Kategorien der sokratischen Sorge für die Seele beschrieben wird. Die Resokratisierung Platons in Patočkas späteren Texten über die europäische Geistesgeschichte ist die Konsequenz des Versuches diese zwei schwer zu vereinbarende Postulate zu vereinbaren: (1) die Konstruktion der europäischen Geistesgeschichte nicht nur auf Sokrates, sondern vor allem auch auf Platon aufzubauen, und somit notwendig auch auf dem metaphysischen philosophischen Erbe, die er gegründet hat;⁵⁴ (2) diese Philosophie der Geschichte programmatisch nicht-metaphysisch auf der sokratischen Kategorie der Problematizität im Sinne „der Erschütterung des naiv angenommen Sinnes“, der nicht nur ein Durchgang zum „metaphysischen“, d.h. einem für allemal und universell Gültigem, Sinn verstanden, sondern zu einem allein absoluten und universellen Sinn der Menschheitsgeschichte erhoben wird, zu begründen.

⁵¹ Vgl. vor allem *Věčnost a dějinnost* [Ewigkeit und Geschichtlichkeit], S. 154-159.

⁵² *Op. cit.*, S. 157.

⁵³ Siehe oben, S. xx.

⁵⁴ Vgl. den Titel „Platón a Evropa“ [Platon und Europa] des oben genannten Vorlesungszyklus, in dem dieses Konzept dargelegt wird. Wohlgermerkt heißt er eben so und nicht „Sokrates und Europa“.

4. Drei Formen der Sorge für die Seele in der europäischen Geistesgeschichte

- 18 In den späten Texten erwähnt Patočka drei Formen der Sorge für die Seele, die drei historischen Perioden entsprechen: (1) die sokratisch-platonische Form, in der das eigentliche geistige Erbe der griechischen *Polis* enthalten ist; (2) die Sorge für die Seele bei Eklektikern und Spätstoikern, die das geistige Haupterbe des Hellenismus und der Kaiserperiode darstellt;⁵⁵ (3) die christliche Form der Sorge für die Seele, die die eigentliche geistige Grundlage von Europa ist.
- 19 Da Patočka – verständlicherweise – der christlichen Form der Sorge für die Seele eine Schlüsselbedeutung für die geistige Formung Europas zuschreibt, ist eine nähere Betrachtung ihrer Beschreibung lohnenswert. In dieser Beschreibung verbinden sich Züge, die die Kontinuität mit dem antiken Erbe betonten, mit jenen, die die Verschiedenheit der beiden Auffassungen betonen.
- 20 Die Kontinuität sieht Patočka vor allem in der Grundunterscheidung zwischen der authentischen, rein intelligiblen Welt einerseits und der sinnlich wahrnehmbaren Welt andererseits, die die metaphysische Hauptvoraussetzung der platonischen *und auch* der christlichen Form der Sorge für die Seele ist, und die laut Patočka in die christliche Theologie aus dem Platonismus, nicht aus dem jüdischen Glauben, eingegangen ist.⁵⁶ Ebenfalls konstatiert Patočka die strukturelle Ähnlichkeit zwischen Platons „Mythos vom Sokrates“ und der Evangelienbotschaft. In beiden Fällen ist „der einzige Gerechte“ (Sokrates, Christus) für Ungerechten erklärt, verurteilt und hingerichtet, wodurch seine Richter den göttlichen Zorn auf sich herbeirufen.⁵⁷

⁵⁵ Patočka erwähnt explizit Cicero und Seneca (*Europa und europäische Geschichte bis Ende des 19. Jh.*, in Patočka, J., *Ketzerische Essays*, Hrsg. Von Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. xx). Die stoische Form der Sorge für die Seele besteht nach Patočka in dem Gedanken der Erziehung zu allgemein Gutem, zu Universalität und bemüht sich um die Realisation des gerechten, auf der Wahrheit und Einsicht gegründeten Staates. Ihre detaillierte Form gibt er nicht an. Aber er deutet an, wodurch sie sich von der platonischen Form unterscheidet. Während die griechische politische Lehre nach der Staatsformation fragt, in der ein Leben in der Wahrheit möglich wäre, wobei diese Fragestellung genauso wie die Bemühung um einen solchen Staat ihren Endziel nicht findet, wird für Cicero das platonische und aristotelische Denken nur „die Rüstung dazu, um das gute Gewissen der römischen *civitas*“ zu stärken. Mit anderen Worten: während die Griechen in der philosophischen Fragestellung nach der besten Staatsform suchen, ohne das definitive Ergebnis zu erreichen, geht Cicero aus der praktischen Sicherheit aus, dass die römische *civitas* ein solcher Staat ist, weil sie erfolgreich ist. Die Philosophie wird somit auf den Legitimationsmittel einer bestimmten, bereits existierenden Staatseinrichtung degradiert, d. h. des römischen Imperiums (*Impérium*. [*Das Imperium*], S. 797-799).

⁵⁶ *Platón a Evropa* [Platon und Europa], S. 262; *Hat Geschichte einen Sinn?*, in Patočka, J., *Ketzerische Essays*, Hrsg. Von Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. xx. Diese These Patočkas sollte in der Hinsicht präzisiert werden, dass zwar die begriffliche Fixierung dieser Grundunterscheidung, mit der Metaphysik steht und fällt, wirklich vom Platon stammt, dass aber die theologische Auffassung des transzendenten Gottes schon in der biblischen Schöpfungslehre deutlich ausgesprochen wird. In diesem Sinne hat also die oben erwähnte Distinktion ihren Ursprung nicht nur in der Philosophie Platons, sondern *ebenfalls* in der jüdischen Religion.

⁵⁷ *Platón a Evropa* [Platon und Europa], S. 262 n. Patočkas Neigung die Christologie auf den „Mythos vom Gottesmenschen“ zu reduzieren, zu dem er dann eine Parallele in Platons „Mythos vom Sokrates“ als dem einzigen Gerechten findet, der wegen der Ungerechtigkeit anderer verurteilt und

- 21 Einer der Grundunterschiede zwischen der sokratisch-platonischen und der christlichen Form der Sorge für die Seele besteht darin, dass „in der christlichen Auffassung die Seele und die Sorge um sie *von dem Intellektualismus des griechischen Dialogs, der griechischen Dialektik entkoppelt wird*“.⁵⁸ Die platonische Sorge für die Seele hat zwar nicht nur philosophische Einsichten als Ziel, sondern – wie schon gesagt wurde – auch die Erziehung zur bedingungslosen Verantwortung und zur Mut.⁵⁹ In der christlichen Form der Sorge für die Seele *genügt* nicht einmal das.⁶⁰ Es ändert sogar nicht mal die Tatsache, dass der Moment der Einsicht in dem Christentum weiterhin in der Existenz der christlichen Dogmen präsent ist.⁶¹
- 22 Mit dieser Entkoppelung vom Intellektualismus der griechischen Dialektik hängt eng zusammen, dass die Wahrheit, um die jede christliche Seele kämpft, keine *Wahrheit der Einsicht* ist, wie bei Platon, sondern *Wahrheit ihres eigenen Schicksals*, die durch die Beziehung zu Christus gegeben wird. Das eigene Leben der Seele entsteht nicht, wie bei Platon, durch die Ideenschau, d.h. durch die Schau dessen, was ewig ist, sondern dadurch, dass sich die Seele dem Geheimnis der Gottmenschlichkeit Christi öffnet, wodurch sie zur Protagonistin des „beispiellosen Dramas“ der Erlösung und der Gnade wird.⁶²

getötet wurde, hat anscheinend ihren Ursprung in seinem wiederholt auftretenden „entmythologisierenden“ Zugang zur Grundlage des christlichen Dogmas. Patočka wurde offensichtlich von Bultmanns Theologie beeinflusst. In seiner Rezension Bultmanns Buches *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* identifiziert er sich explizit mit Bultmanns neutestamentarischen Theologie, indem er schreibt: „Es wird gegen Bultmann eingewendet, dass seine Lehre eher eine Anthropologie als eine Theologie ist. Ich glaube, dass sie eine wahre Theologie ist, die von Gott indirekt, durch die Art und Weise, wie der Mensch sich dem Glauben öffnet, spricht.“ Einer der Züge Bultmanns theologischen Konzeptes, das Patočka in dieser Rezension hervorhebt, ist dabei gerade seine entmythologisierende Tendenz. Patočka schreibt: „Es scheint mir, dass auf dieser Stelle eindeutig wird, dass Bultmann die kosmische Funktion Jesu für einen Aspekt der zeitgenössischen Mythologie hält, ohne den das Hören der Botschaft und ihre menschliche Rezeption unmöglich wird; die Göttlichkeit Jesu muss dann auch einen anderen Sinn als den traditionellen, mythisch-metaphysischen, haben.“ (Patočkas Besprechung von: R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, S. 315) Zur Hypothese des Einflusses Bultmanns neutestamentarischen Theologie auf Patočkas Neigung das Christentum zu entmythologisieren vgl. Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, S. 30. f.

⁵⁸ *Platón a Evropa* [Platon und Europa], S. 263. Kursiv M.C.

⁵⁹ Vgl. oben, S. 78.

⁶⁰ *Platón a Evropa* [Platon und Europa], S. 263.

⁶¹ Ebenda, S. 263.

⁶² Patočka schreibt: „Doch in der christlichen Konzeption der Seele gibt es einen grundlegenden, tiefen Unterschied. Er beruht nicht nur darauf, dass der christliche Mensch, wie der hl. Paulus es formuliert, die griechische *sofia tú kosmú* (Metaphysik) und ihre Methode des inneren Dialogs – die Ideenschau – als den Weg zu Sein, das notwendig der Entdeckung der Seele zugehört, ablehnt. Der wichtigste Unterschied scheint darin zu liegen, dass erst jetzt der eigentliche Inhalt der Seele entdeckt ist, der darin beruht, dass die Wahrheit, um die die Seele ringt, nicht eine Wahrheit der Einsicht, sondern die Wahrheit des eigenen Schicksals ist, eine Wahrheit, die mit der ewigen Verantwortung verschmilzt, aus der es für alle Zeiten keine Entlassung gibt. Nicht durch die Ideenschau und also durch die Bindung an das Seiende, das von Ewigkeit her *ist*, sondern durch das Sichöffnen gegenüber dem Abgründigen im Göttlichen und Menschlichen, diesem so ganz einzigartigen und deshalb definitiv sich selbst bestimmenden Gottmenschentum, entsteht das eigentlichen Leben der Seele, ihr wesenhafter Inhalt, der sich durchweg auf dieses beispiellose Drama bezieht. Der klassische transzendente Gott wird in Kombination mit dem alttestamentarischen Herrn der Geschichte zur Hauptperson in diesem inneren Drama, das er zu einem Drama der Erlösung und Gnade macht. Die Überwindung des Alltags bekommt hier die Gestalt der Sorge für das Heil der Seele, die angesichts des Todes eine innere Wandlung vollzogen hat und die zwi-

- 23 Mit der Entkoppelung von dem Intellektualismus der griechischen Dialektik hängt ebenfalls eine unterschiedliche *Begründung der Verantwortung* in der christlichen Form der Sorge für die Seele zusammen. Während in der platonischen Philosophie die Verantwortung des menschlichen Lebens durch die Transformation des Orgiasmus in den Eros begründet wird, in philosophische Liebe, die in der Ideenschau ihren Höhepunkt findet,⁶³ fasst das Christentum das verantwortungsvolle Leben als *Geschenk des Mysteriums*, das Züge von etwas überrationalem und dem Menschen für immer übergeordneten, obwohl dieses Mysterium das Charakter des Guten besitzt.⁶⁴ Menschliche Verantwortung ist also im Christentum „nicht mehr der menschlich einsehbare Essenz von Güte und Einsicht beigelegt, sondern einer einsehbaren Beziehung zur absoluten, höchsten Daseinsform, die uns nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich in der Hand hat“.⁶⁵ Das Christentum versteht das Gute, nicht wie Platon, als etwas *Gegenständliches*, sondern als „eine sich vergessende Güte und eine sich verleugnende (nicht orgiastische) Liebe“, also etwas Persönliches.⁶⁶ Was die Person ist, wird im Christentum vor allem „in Gestalt der Themen der göttlichen Liebe und des Gottmenschen, der unsere Schuld auf sich nimmt; auch die Schuld erhält einen neuen Sinn, sie ist eine Beleidigung der göttlichen Liebe, eine Missachtung des Allerhöchsten, sie hat einen persönlichen Charakter und kann nur persönlich gesühnt werden“.⁶⁷
- 24 Die Beziehung zwischen der sokratisch-platonischen und der christlichen Form der Sorge für die Seele, die für das Verständnis der Weise, wie sich nach Patočka die geistige Grundlage von Europa gebildet hat, entscheidend ist, würde sicher mehr Aufmerksamkeit verdienen, als wie viel sie durch die gerade erwähnte eher gelegentliche und etwas fragmentarische Bemerkungen Patočkas bekommt. Doch bereits die oben erwähnte Philosophie der Renaissance und der Aufklärung deutet an, dass sich Patočka lebenslang nicht so sehr mit der Problematik *der Konstitution* der geistigen Grundlage Europas beschäftigt hat, die sich nach seinen späteren Schifften durch die Transformation der antiken Form der Sorge für die Seele in die christliche Form bildet, als eher mit der Frage ihres fortschreitenden *Zerfalls*. Patočka ist deswegen, ähnlich wie der späte Husserl oder der junge Masaryk, vor allem ein Philosoph der geistigen *Krise* Europas. Der Betrachtung dieses lebenslangen Themas seiner Philosophie wird das nächste, abschließende Kapitel gewidmet.

schen Angst und Hoffnung schwankend im Bewusstsein der Sünde zittert und sich mit ihrem ganzen Wesen der Buße zum Opfer darbietet.“ „Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?“ In: *Ketzerische Essais*, Hrsg. Von Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, S. xx.

⁶³ *Op. cit.*, S. 105.

⁶⁴ *Op. cit.*, S. 106.

⁶⁵ *Op. cit.*, S. 107.

⁶⁶ „Die Freiheit des Weisen, der den Orgiasmus überwunden hat, kann immer noch als Dämonie betrachtet werden, als Wille zu Absonderung und Selbstständigkeit, als Ablehnung der völligen Ergebenheit und selbstvergessenen Liebe, in denen die Eigentliche Gottähnlichkeit besteht. Nun wird die Seele im aufsteigenden inneren Gespräch nicht mehr nur gesucht, sondern sie Empfindet auch seine Gefahr“ (Ebenda).

⁶⁷ Ebenda.

3 Kommentar

3.1 Inhalt des Buches

Der Autor betrachtet das Problem der kulturellen und geistigen Grundlagen von Europa als ein wichtiges Thema im heutigen Integrationsprozess und der heutigen Diskussion. Die Suche nach den kulturellen und geistigen Grundlagen von Europa und deren Begründung erläutert die Einflüsse und Prozesse, die die europäische Geschichte und die Menschen geprägt haben und bis heutigen Tagen immer noch prägen. Das ist das geistige Erbe von Europa. Es scheint, dass ohne das Bewusstsein der Grundlagen und der Pflege jenes Erbes dieses Prozesses zum Stocken kommen kann, was schwerwiegende Folgen haben könnte. Der Autor sieht in der Geschichte der Philosophie die verschiedenen Zugänge zu der Problematik der geistigen Grundlagen und will den Versuch des Philosophen Jan Patočka analysieren. Seine Habilitationsschrift soll die Ideen Patočkas dem Leser näher bringen und sie einer kritischen Reflexion unterziehen.

Das erste Kapitel wird dem Thema des *wahrhaftigen menschlichen Seins* bei Patočka gewidmet. Das zweite Kapitel wird der Darstellung der Sorge für die Seele bei Platon und Sokrates sowie der kritischen Auseinandersetzung mit dieser Darstellung gewidmet. Im dritten Kapitel stellt er Patočkas Auffassung der geistigen Wurzeln Europas dar. Das vierte Kapitel wird Patočkas Auffassung der Krise Europas gewidmet. In diesem Kapitel werden positive und negative Aspekte der modernen Technik und Wissenschaft behandelt.¹

¹ Cajthaml, M., *Evropa a péče o duši. Patočkovo pojetí duchovních základů Evropy*, Praha: OIKOYMENH, 2010, S. 9-12.

3.2 Allgemeiner Kommentar zu der Übersetzung

3.2.1 Zitate

In dem übersetzten Text findet man hauptsächlich Zitate aus Patočkas Werk. Zuerst habe ich fast alle Zitate übersetzt, weil ich mir nicht sicher war, welche von ihnen schon übersetzt worden sind. Ich nahm die Übersetzung der Zitate als eine Übung wahr. Durch diese Übersetzungsarbeit wollte ich mich auf den Besuch des Nachlasses vorbereiten und die spätere Vergleichsarbeit sollte für mich lohnenswert sein. Ein Teil des Kommentars wird dem Vergleich der Zitate gewidmet. Der Rest der Zitate gibt es nur auf Deutsch.²

In der Übersetzung habe ich alle Zitate, die schon übersetzt worden sind, übernommen. Einige von ihnen werde ich später in dieser Arbeit mit eigener Übersetzung vergleichen oder an Unstimmigkeiten aufmerksam machen. Warum habe ich mich zur Übernahme der Zitate entschieden? Es ist üblich, dass die bereits existierenden Übersetzungen, wenn sie gut sind, zu übernehmen. Ich habe mich an dieses Prinzip gehalten. Die bereits auf Deutsch existierenden Zitate in den erschienenen Werken sind aus den Büchern von Jan Patočka *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert* (Zitate in Fußnote 6, 7, 10, 11, 12), aus *Andere Wege in die Moderne* (Zitate in Fußnote 19, 21, 22, 24, 45, 46), aus dem Buch *Kunst und Zeit* (Zitate in Fußnote 28, 29, 30, 31, 32, 33) und aus dem Buch *Ketzerische Essais* (Zitate in Fußnote 62, 65, 66, 67).

Die noch nicht übersetzten Zitate habe ich versucht selber zu übersetzen. Dabei war es mir daran gelegen, die Eigentümlichkeit Patočkas Sprache in der deutschen Übersetzung Rücksicht zu nehmen. Von mir wurden die restlichen Zitate übersetzt. Aus dem Buch *Zamyšlení nad Evropu* [Besinnung über Europa] (Zitate in Fußnote 6, 7, 8,)), *Komenský a mathesis universalis* [Comenius und *mathesis universalis*] (Zitat in Fußnote 7), *Filosofie dějin* [Philosophie der Geschichte] Úvod [Einführung] (Zitat in Fußnote 15, 16, 17), *Věčnost a dějinnost* [Ewigkeit und Geschichtlichkeit] (Zitat in Fußnote 52), *Impérium* [Imperium] (Zitat in Fußnote 55).

3.2.2 Patočkas Werke. Chronologie und Patočka Archiv

Ein wichtiger Teil meiner Forschungsarbeit bestand darin, die zitierten tschechischen Schriften in den entsprechenden Deutschausgaben aufzusuchen. Dank

² Vgl. F. Karfík. *Unendlichwerden durch Endlichkeit* und Jan Patočka *Strahov-Nachlass und sein unvollendetes opus grande*, oder die Rezension zur Bultmanns Buch *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*.

dieser Suche konnte ich die bereits übersetzten Zitate finden. Es handelte sich oft um Artikel oder Essays, die in einem Sammelband herausgegeben worden sind (z.B. *Ketzerische Essays* oder *Andere Wege*). Im Anhang meiner Arbeit steht eine Liste dieser Übersetzungen.

Ich habe versucht die korrekten Seitenangaben in der deutschen Fassung der Texte (Patočka hat einige seine Texte ursprünglich auf Deutsch verfasst) oder in der deutschen Übersetzung anzugeben. Das Jan Patočka Archiv hat eigene Webseiten mit der Bibliographie; bei jedem Werk Patočkas gibt sie den Titel und das Erscheinungsjahr mit eventuellen Übersetzungen an³.

Die Titel der noch nicht übersetzten Bücher habe ich selber übersetzt und in Klammern [] gegeben (z.B. Fußnote 7: Patočka fügt bei, dass das Prinzip Haben und Beherrschen schon im Rom existierte, angeblich aber schämte sich die Gesellschaft dafür und täuschte höhere Interessen vor *Zamyšlení nad Evropou* [Besinnung über Europa], S. 260). Die Seitenangabe bei den nicht übersetzten Zitaten entspricht der Paginierung des tschechischen Originals.

3.2.3 Seitenangaben bei Paraphrasen

Im Text oder in den Fußnoten gibt es Paraphrasen, d.h. freie, nur sinngemäße Übertragung in eine andere Sprache. Paraphrase im Sinne einer Umschreibung eines Gedankens im Text mit eigenen Worten heißt, dass man keine konkrete Stelle zitiert. Damit ist es schwieriger konkrete Stelle zu finden und man muss den ganzen Text lesen um genaue Seite angeben zu können. Im Fall einer Publikation der Übersetzung sollte man mit Hilfe des Autor oder der Mitarbeiter des Patočkas Archivs die entsprechende Stellen im Original finden und die genaue Seitenangeben einführen. Ich habe nur das Werk angegeben und die Seiten mit den Zeichen „xx“ ersetzt.

Beispiel

Im Absatz 2. z.B. haben wir im Text ein Satz: Die geistige Einheit (westlichen) Europas hatte ihre Grundlage in der Idee des heiligen Reiches (*sacrum imperium*), die es von dem zerfallenden römischen Reich geerbt hat.

In Fußnote 3. sieht es so aus: *Europa und das europäisches Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhundert*, vgl. Patočka, J., *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Hrsg. von Klaus Nellen und Jiří Němec, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. S. xx.

³ <http://www.ajp.cuni.cz/index.php/Bibliografie>. Abgerufen am 13.5.2014

Bei der Übersetzung des dritten Kapitels des Buches „Evropa a péče o duši“ habe ich nur mit einer begrenzten Anzahl der Werke von Patočka gearbeitet. Sollte einmal das ganze Buch übersetzt werden, wäre es notwendig, die Chronologie Patočkas Werke, Buchregister und zitierte Literatur aufzustellen. Auf diese Aufgabe habe ich in meiner Arbeit, die sich nur auf ein Kapitel des Buches bezieht, verzichtet.

3.2.4 Allgemeine Schwierigkeiten mit der Übersetzung

In meiner Übersetzungsarbeit musste ich mich mit vielen Problemen auseinandersetzen. In dem Text sind lange, komplexe Sätze, die auch auf Tschechisch sorgfältig gelesen werden müssen, um verstanden zu werden. Immer wieder musste ich mir im Klaren sein, welches Genus das Subjekt des Hauptsatzes auf Deutsch hat (wenn es anders als im Tschechischen war), um es weiter in den Nebensätzen anzugeben. Es war nicht immer möglich, die langen tschechischen Perioden zu teilen. Dies würde nämlich den Gedankenfluss unterbrechen und der Text wäre „stotterig“. Nur selten habe ich versucht die sehr langen Sätze zu teilen. Wenn ich einen zu langen Satz zu teilen versuchte, war es, als hätte ich den Gedanken geteilt und es wirkte unnatürlich. Es schien mir auch einfacher, sich an das Original zu halten als ständig neue Anknüpfung an die vorherige Sätze erfinden zu müssen.

3.2.5 Fremdwörter

Ein eigenes Kapitel bei einem wissenschaftlichen Text stellen die Fremdwörter dar. Dem Thema der Funktion der Fremdwörter im Text könnte man ein eigenes Kapitel widmen, was im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist. Ich erwähne in diesem Absatz nur die Probleme an die ich bei der Übersetzung gestoßen bin.

Wie wir aus der eigenen Muttersprache wissen, gibt es Worte die übernommen und/oder der eigenen Sprache angepasst werden. Ich kann nicht alle Probleme, die damit verbunden sind, erwähnen. Ich werde nur konkrete Fälle aus dem Text erwähnen. In dem Text, der die Wurzeln von Europa in der griechischen und lateinischen Philosophie feststellt, stoßen wir auf Worte, die entweder aus dem Griechischen transkribiert werden (z.B. „oikúmené“, „polis“, „sofia tú kosmú“, „erós“) oder lateinisch geschrieben werden („sacrum imperium“, „in suspenso“ usw.). Der Autor hat sich bei der Transkription der griechischen und lateinischen Ausdrücke an die Regeln des tschechischen Verlegers (Oikoymenh) gehalten.

Ein anderes Thema auf diesem Gebiet sind die Namen der Philosophen. Es gibt Namen die transkribiert und/oder entlehnt worden sind (griechische Philosophen wie Sokrates, Aristoteles) oder jene, die zwei oder mehr Varianten haben (z.B. eine

lateinische und eine italienische: Pomponatius/Pomponazzi oder Ficinus/Ficino). Es passiert, dass wir in dem Text auf mehrere Formen desselben Namens stoßen.

Die Nutzung von Fremdwörtern hat auch eine andere Funktion. Eine der Funktionen der Fremdwörter ist die Signalfunktion.⁴ Oft benutzen die Autoren, um eine Sache zu betonen, die Fremdwörter. Wir finden bei Patočka z.B. das Wort „virtuosi“. Er will mit dem Wort den spezifischen Charakter des Renaissance Philosophen ausdrücken (die künstlerische Seite der Sprache der Renaissance Philosophen).

Die Philosophie gehört zu den wissenschaftlichen Bereichen, in denen oft Fremdwörter benutzt werden. Es liegt daran, dass die Philosophie in dem antiken Griechenland und später noch mehr in dem Römischen Reich ihre Wurzeln hat. In der Neuzeit beeinflussen die philosophischen Strömungen auch die Sprache der einzelnen Philosophen (z.B. im deutschsprachigen Raum beeinflusst die philosophische Sprache die Phänomenologie oder die Hermeneutik; den angelsächsischen Raum z.B. die Philosophie des Empirismus usw.). Die Nutzung der Fremdwörter hängt mit dem Hauptdarsteller jener philosophischen Strömung und mit der Weiterentwicklung jener Strömung zusammen.

3.2.6 Rechtschreibregeln

In dem Text gibt es Usancen und Konventionen, die in der Übersetzung w-möglich eingehalten werden sollten. Ihre Beobachtung und der Versuch, sie zu übersetzen, sind auch eine wichtige Lernerfahrung für einen beginnenden Übersetzer. Was ich mir auch selber einstudieren musste, waren die Rechtschreibregeln der Abkürzungen, Bindestrichen usw.

3.2.7 Übersetzung des Titels

Als erstes Problem stand vor mir die Übersetzung des Titels. Der Titel drückt das Hauptthema der Arbeit aus. Es war mir klar, dass man in dem Text immer wieder bestimmte Worte oder Wortverbindungen benutzen wird, die eine zentrale Rolle spielen. Das heißt, dass man gleich am Anfang eine Entscheidung, welches Wort oder welche Wortverbindung benutzen wird, treffen muss. Korrekturen sind immer möglich, aber sie beeinträchtigen die Effektivität des Übersetzens. Es kann bei dem Übersetzen passieren, dass in einem späteren Kontext ein anderes Wort besser passen würde. Es ist wichtig das geeignete Wort, welches am besten dem In-

⁴ <http://www.duden.de/sprachwissen/sprachratgeber/funktionen-von-fremdwuerten>: „Fremdwörter können darüber hinaus versachlichen, ermöglichen Präzision und Kürze und tragen dazu bei, störende Wiederholungen zu verhindern. Sie grundsätzlich meiden zu wollen, hieße, auf vielfältige sprachliche Möglichkeiten zu verzichten“. Abgerufen am 23.10.2014.

halt des Buches entspricht, gleich am Anfang zu finden. Die Entscheidung sollte auch genügend begründet sein, um spätere Diskussionen zu vermeiden.

Zuerst wollte ich das Problem mit der Übersetzung des Wortes *péče* mit Hilfe der Wörterbücher lösen. Dem Wort *péče* entspricht das Wort *die Pflege* genauso wie das Wort *die Sorge*. Im Duden fand ich diesen Aufschluss für das erste Wort *die Pflege*:

1. das Pflegen; sorgende Obhut
2. Behandlung mit den erforderlichen Maßnahmen zur Erhaltung eines guten Zustands
3. Mühe um die Förderung oder [Aufrecht]erhaltung von etwas Geistigem [durch dessen Betreiben, Ausübung]⁵

Und weiter fand ich noch:

Mühe um die Förderung oder [Aufrecht]erhaltung von etwas Geistigem [durch dessen Betreiben, Ausübung]

Beispiel

die Pflege von Kunst und Wissenschaft, der Sprache, guter [persönlicher, politischer] Beziehungen⁶

⁵ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Pflege>. Abgerufen am 27.1.2014

⁶ Ebd.

Ich suchte auch nach dem Wort *die Sorge* und fand folgendes:

1. (durch eine unangenehme, schwierige, gefährvolle Situation hervorgerufene) quälende Gedanken; bedrückendes Gefühl der Unruhe und Angst
2. (gehoben) Bemühen um jemandes Wohlergehen, um etwas; Fürsorge⁷

Und weiter:

(durch eine unangenehme, schwierige, gefährvolle Situation hervorgerufene) quälende Gedanken; bedrückendes Gefühl der Unruhe und Angst

Beispiele

- *drückende, ernste Sorgen*
- *sich um jemanden, etwas Sorge, [keine] Sorgen machen⁸ usw.*

Beide Wörter fand ich gleichwertig. Nach einer Überlegung gab ich dem Wort *die Sorge* den Vorrang. Es wird zwar bei dem Wort *die Pflege* auch die Pflege um etwas Geistiges erwähnt, aber die Verbindung der Sorge mit dem Gefühl der Unruhe fand ich mehr passend.

Erstens: In dem Text geht es nicht nur um eine Erhaltung des europäischen Erbes, sondern auch um ein Wohlergehen und um die zukünftige Entwicklung von Europa. Man soll nicht nur die Kultur, die Bildung, das griechische Erbe pflegen, sondern man macht sich auch Sorgen um die Situation, die nachher entstanden ist.

Zweitens: Ich habe hauptsächlich mit der Übersetzung von Klaus Nelen und Jiří Němec gearbeitet, die in Patočkas Texten den Ausdruck *péče o duši* als *Sorge für die Seele* übersetzen.

Drittens: *Sorge* ist ein Schlüsselbegriff der Fundamentalontologie von Martin Heidegger. Patočka wurde von seinem Denken und Vokabular maßgeblich beeinflusst. Man kann daher die These vertreten, dass die Art und Weise wie Patočka *péče o duši* von Sokrates und Platon interpretiert, in vieler Hinsicht der *Sorge* im Sinne Heideggers *Sein und Zeit* nahe ist.⁹

Es ist aber zu erwähnen, dass in der deutschen Übersetzung des Buches *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas* von dem italienischen Historiker der Philosophie

⁷ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Sorge>. Abgerufen am 27.1.2014

⁸ Ebd.

⁹ Diese Bemerkung entnehme ich meinen Konsultationen mit dem Autor.

Giovanni Reale, der Patočkas Auffassung der *péče o duši* rezipiert, die Übersetzerin des italienischen Originals ins Deutsche Sigrid Spath den Ausdruck *cura del anima* als *Pflege der Seele* übersetzt.¹⁰ In dem Kontext sieht es so aus:

Das geistige Fundament des Europabewusstseins ist allemal von den Griechen gelegt worden und kann mit der knappen Formel „Pflege der Seele“ ausgedrückt werden.“¹¹

„Eine detaillierte Klärung der These bietet Platon in seinem Dialog Alkibiades der Ältere mit einer gut gegliederten Argumentation, die um den folgenden Kerngedanken kreist: der Mensch pflegt sich selbst nur, wenn er seine Seele pflegt, ...¹²

Ich suchte auch in der Wortverbindung *péče o duši* nach passender Übersetzung. Auch hier handelt es sich um zwei ebenbürtige Bedeutungen: *sorgen um* und *sorge für*. In der Umgangssprache wird oft eher *sich für jemanden sorgen* oder *für etwas sorgen* benutzt. Im Duden finden wir bei dem Verb *sorgen* diese Erklärung:

sich um jemandes Wohlergehen kümmern, die Pflichten auf sich nehmen, die zur Erhaltung oder zum Gedeihen einer Sache erfüllt werden müssen¹³

Oder:

für das Essen, für eine gute Ausbildung, für jemandes Unterhalt, für Ruhe und Ordnung sorgen¹⁴

Als ich im Duden die Präpositionen *um/für* nachgeschlagen habe, fand ich die Übersetzung *Sorge um die Seele* besser.¹⁵ Trotzdem habe ich mich aus den oben erwähnten Gründen an die Übersetzungen von Klaus Nelen und Jiří Němec angelehnt.¹⁶

¹⁰ Reale, G., *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004.

¹¹ Ebd., S. 71.

¹² Vgl. S. 75.

¹³ <http://www.duden.de/rechtschreibung/sorgen#Bedeutung1>. Abgerufen am 27.1.2014.

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ https://www.duden.de/rechtschreibung/fuer_statt_wegen_zuliebe.z.B.für-zur-Angabe-des-Ziels-Zwecks-Nutzens-für-höhere-Löhne-kämpfen-oder-zugunsten-einer-Person-Sache-wir-sind-für-Neuerungen-für-mehr-Unterhaltung-etc. Abgerufen am 20.2.2014.

https://www.duden.de/rechtschreibung/um_herum_vorbei_fuer. z.B. umstellt in Abhängigkeit von bestimmten Wörtern eine Beziehung zu einem Objekt oder einem Attribut her (er kämpft um sie; um jemanden trauern, weinen, werben; die Sorge um die Kinder; ich weiß nicht, um was (umgangssprachlich; worum) er sich Sorgen macht; da kümmere ich mich gar nicht um etc.). Abgerufen am 20.2.2014.

¹⁶ Ich habe an meine Anfrage von Ludger Hagedorn, einer der Übersetzer von Patočka, diese Antwort bekommen: „Es geht hier eigentlich nicht um die Übersetzung des Tschechischen, sondern um die griechische *epimeleia tes psyches*. Diese würde man am besten wörtlich als ‚Sorge der Seele‘ übersetzen. Das ist im Deutschen nicht unmöglich, klingt aber merkwürdig und ist vor allem zweideutig (gen. obj. u. subj.). Die gefrorene Wendung dieses Genitivs ist ‚Seelsorge‘. Das ist grammatikalisch ganz in Ordnung, geht aber begriffsgeschichtlich überhaupt nicht, weil damit vor

3.3 Zusammenfassung der einzelnen Absätze mit Bemerkungen zur Übersetzung¹⁷

1/Zusammenfassung:

Der Autor skizziert den Inhalt des dritten Kapitels. Er formuliert in ihm den Hauptgedanken Patočkas spätere Auffassung der Sorge für die Seele als der geistigen Grundlage Europas.

1/Kommentar:

Da der ganze Absatz aus zwei Sätzen besteht, habe ich gedacht, dass ich den zweiten Satz in zwei oder sogar drei Sätze teilen werde. Der zweite Satz schien nur auf den ersten Blick kompliziert. Die Teilung der Sätze wäre sinnlos und entspräche somit nicht dem Original. Die Entwicklung des Satzgefüges kopiert die Gedankenentwicklung.

2/Zusammenfassung:

Der Autor bringt die These, dass Europa seine Grundlage in der sokratisch-platonischen Sorge für die Seele hat, näher. Trotz der erheblichen Zeitspanne zwischen Europa im eigentlichen Sinn und der klassischen Antike sieht Patočka die Kontinuität zwischen beiden Epochen darin, dass die Sorge für die Seele ein geistiges Erbe ist, dass von der Antike geerbt, im Römischen Reich weiter gepflegt und in der Idee des Heiligen Reiches weiter geführt wurde.

allein (und eigentlich fast ausschließlich) so etwas wie die Tätigkeit des Priesters gemeint ist. Der griechische Kontext würde ganz verschwinden. Ich glaube, deshalb nutzt es auch Schleiermacher nicht. Hier zwei Beispiele seiner Übersetzung:

„Denn nichts anders tue ich, als daß ich unhergehe um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daß diese aufs beste gedeihe...“ (*Apol*)

„Darum sagen sich auch alle solchen, o Kebes, jene alle, die irgend für ihre Seele Sorge tragen und nicht für der Leiber Bildung und Bedienung leben, los von diesen und gehen nicht gleichen Schritt mit ihnen, die ja nicht wissen, wohin sie gehen.“ (*Phaed.*)

Ich habe keine systematische Untersuchung angestellt, wie *epimeleia tes psyches* bei verschiedenen Übersetzern übertragen wird. Aus den genannten Gründen kommen eigentlich nur ‚Sorge für die Seele‘ und ‚Sorge um die Seele‘ in Frage. ‚Pflege‘ ist ganz unmöglich - das ist vor allem körperlich, so dass es zusammen mit der Seele unmöglich klingt - auch hat es eher etwas von Gemütlichkeit und Sorglosigkeit, gerade nicht Sorge). ‚Sorge um die Seele‘ ist ganz gut möglich, aber ich finde ‚Sorge für die Seele‘ besser, weil ich mir die Erweckung der *arete* in der Seele vorstelle. Man trägt Sorge für die guten Bestrebungen in der Seele. Die ‚Sorge um die Seele‘ geht mehr aufs Ganze, d.h. wenn ich mich ‚um‘ sie Sorge, dann geht es mir um ihr Geschick, z.B. ihr Weiterleben nach dem Tode etc. Das ist nicht falsch, klingt aber für mich zu eng, weil es nicht so sehr das Streben der Seele, die Entwicklung der guten Tugenden in den Vordergrund stellt.“ (Aus privatem Briefwechsel von 14.10.2014)

¹⁷ Die einzelnen Absätze habe ich nummeriert. Zu jedem Absatz habe ich eine Zusammenfassung seines Inhaltes gemacht. Zu den meisten Absätzen gibt es dann auch noch einen Kommentar.

2/ Kommentar:

In tschechischer Sprache schien mir das Wort *zrod* (Geburt) im Zusammenhang mit Europa ein anthropomorpher Ausdruck. In den tschechischen wissenschaftlichen Texten trägt dieser Wortwahl zur Ästhetik der Sprache bei. Nicht so sehr in deutschen philosophischen Texten. Deswegen habe ich als Übersetzung für *zrod* - *die Entstehung* gewählt.

Die altgriechischen Worte *polis* (Stadtstaat) und *civitas* (Staat, Gemeinde) übernehmen das Genus aus dem Altgriechischen wie andere Fremdworte. Das Verb *ovládat* könnte man statt *beherrschen* mit *steuern* oder *leiten* übersetzen. Diese Worte würden den Gedanken mildern: Beispiel: „*der Gedanke leitet/steuert das spätere Handeln*“. *Beherrschen* drückt besser die Stärke der Anziehungskraft, mit der die imperiale Macht die römischen Politiker anzieht.¹⁸

Das römische Reich wird zwar hauptsächlich durch dem Gedanken an das Imperium beherrscht...

Zu diesem Absatz bezieht sich Fußnote 2. Hier fand ich kein entsprechendes Äquivalent für *nejsoustavněji*. Ich wählte den Ausdruck *systematisch*, dass zwar keine Verstärkung ausdrückt, aber das Gemeinte am besten ausdrückt.

Das Wort *způsob* übersetzte ich mit der deutschen Wendung *Art und Weise* und nicht mit *Art* oder *Form*. Das hatte als Folge, dass ich im Nebensatz auf die Mehrzahl achten musste.

3/Zusammenfassung:

Das Römische Reich knüpfte an das griechische Erbe mit dem Gedanken des Staates der Gerechtigkeit und des Rechtes.

4/Zusammenfassung:

Die Sorge für die Seele gewann an Universalität. Trotzdem kommt es mit der Zeit zur Wende. Man zieht die Sorge um die Außenwelt vor der Sorge für die Seele vor.

4/Kommentar:

In dem Absatz 4 könnte die Wendung „...*das geistige Grunderbe, aus dem Europa aufwächst,...*“ als anthropomorph erscheinen (ähnlich wie *zrod* im zweitem Absatz).

¹⁸ <http://www.duden.de/rechtschreibung/beherrschen#Bedeutung3a>. Abgerufen am 10.4.2014.

Ich glaube, hier ist es nicht mehr möglich ein anderes entsprechendes Wort zu wählen.

5/Zusammenfassung:

Die Wende des geistigen Stils wird von mehreren Faktoren verursacht: Neuentdeckungen, „*Triebjagd nach Reichtum*“, neue Auffassung des Wissens.

5/Kommentar:

Ich stieß sehr oft in dem Text auf die Ausdrücke *obrat*¹⁹, *změna*²⁰, *proměna*²¹. Der Autor benutzt sie als Synonyme. Ich benutze auch im Text *die Wende*²², *die Veränderung*²³ oder *die Wandlung*²⁴ entsprechend dem Original. Im Wörterbuch finden wir unter diesen Begriffen weitere Synonyme.²⁵ Die Wortwahl wird durch den Kontext bestimmt. Ich habe mich an die Texte gehalten, zugleich aber im Kontext auf kleine Nuancen aufgepasst. Einige Beispiele: in Fußnote 6.: „*In einem weiteren seiner Texte sieht Patočka den Anfang der obenerwähnten Wende...*“ als *změna*. Oder im Absatz 5.: „*Diese Wende in der europäischen Geistesgeschichte...*“ als *obrat*. Oder im sechsten Absatz: „*Hinsichtlich dieser Veränderungen und im Gegensatz...*“ wieder als *změna*. Wieder in 15. Absatz „*...paradigmatische Wandlung der Vernunft...*“ als *proměna*.

6/Zusammenfassung:

Durch die obenerwähnten Faktoren verliert Europa die gemeinsame universelle Idee. Die einzelnen europäischen Staaten konzentrieren sich primär auf moderne kapitalistische Organisation des Staates.

¹⁹ <http://prirucka.ujc.cas.cz/?id=obrat>; „(podstatná) změna, proměna; převrat, zvrát: o. poměrů; v jeho životě nastal důležitý o.; v nemoci nastal o. k lepšímu (k horšímu); o. počasí; všechno vzalo nový o.“ Abberufen am 30.5.2014.

²⁰ <http://prirucka.ujc.cas.cz/?id=obrat>; „změna, -y ž.
1. přechod z jednoho stavu do druhého, přijetí jiných vlastností, jiného rázu: změna počasí; změny v názorech; převratné, kvalitativní změny; změny k lepšímu; nastaly změny; došlo k změnám.
2. zaměnění něčeho, někoho jiným téhož druhu, vystřídání: změna zaměstnání, jména, bytu, směru; změna stran při sportovním utkání.“ Abberufen am 30.5.2014

²¹ <http://prirucka.ujc.cas.cz/?slovo=prom%C4%9Bna&Hledej=Hledej>; „proměna, -y ž. úplná změna, přeměna v něco, někoho jiného“; Abberufen am 30.5.2014.

²² http://www.duden.de/rechtschreibung/Wende_Kehre_Umbruch_Neuerung. Abberufen am 14.4.2014.

²³ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Veraenderung>. Abberufen am 14.4.2014.

²⁴ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Wandlung>. Abberufen am 14.4.2014.

²⁵ <http://slovník.azet.sk/preklad/slovensko-nemecky/?q=zmena>. Abberufen am 14.4.2014.

6/Kommentar:

In dem Text finden wir die tschechische Präposition *díky*. Es drückt einen wirkursächlichen Zusammenhang aus, aber nur in den Fällen, in denen die Ursache als positiv gesehen wird, z.B. „*díky rychlé pomoci byl Karel zachráněn*“ („dank schneller Hilfe wurde Karl gerettet“). Wenn die Ursache als neutral oder negativ bewertet wird, verwendet man ein anderes Wort, meistens das Wort *kvůli*. Ein Beispiel: „*kvůli finančním problémům musel Karel vyhlásit bankrot*“ („aus finanziellen Schwierigkeiten musste Karl Insolvenz erklären“).

Beispiele des Auftretens der Präposition *díky*:

Dalším byla reformace, která právě ve spojení se zámořskými objevy, díky nimž se stala organizačním principem severoamerického kontinentu,... (Absatz 5)

Státy si díky těmto změnám – a v protikladu ke středověkému pojetí,... (Absatz 6)

In den tschechischen Texten wird diese Präposition *díky* oft benutzt. In den deutschen wissenschaftlichen Texten finden wir sie eher selten. Ich habe es deshalb ausgelassen und einmal durch „durch“, ein andermal durch „hinsichtlich“ ersetzt:

Weiter war es die Reformation, die gerade in der Verbindung mit den Überseeentdeckungen, durch die sie zu einem Organisationsprinzip des nordamerikanischen Kontinents wurde...

Hinsichtlich dieser Veränderungen und im Gegensatz zu der mittelalterlichen Auffassung,...

7/Zusammenfassung:

Eine entscheidende Rolle in der Geschichte Europas spielte nach Patočka die Philosophie der Renaissance. In dieser Epoche verliert das europäische Geistesleben seine christliche Substanz. Diese Veränderung kommt laut Patočka nicht durch äußere Umstände (neue Ideen, neue Formen des wirtschaftlichen Lebens), sondern von innen: durch den Verlust der Innerlichkeit des christlichen Glaubens. Die Einheit der moralischen Erfahrung und der metaphysischen (objektiven) Auffassung der Welt geht in der Zeit der Renaissance verloren. Die frühere Harmonie zwischen diesen zwei Polen, die das Mittelalter charakterisiert, wird durch eine „zerbrochene“²⁶ Harmonie ersetzt: die harmonische, metaphysische Auffassung des

²⁶ Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 133.

Universums wird beibehalten, die subjektive tiefe Erfahrung des Glaubens geht verloren.

7/Kommentar:

Wie schon oben erwähnt wurde, werden in wissenschaftlichen Texten häufiger Fremdworte benutzt. Eines davon war das Wort *césura*. In der Philosophie Patočkas und in den Arbeiten über seine Philosophie bin ich in diesem Zusammenhang bei F. Karfík auf das Wort *Intermezzo* oder *Interregnum*²⁷ gestoßen. Ursprünglich habe ich das Wort *Interregnum*²⁸ gewählt. Ich fand später im Wörterbuch auch das Wort *Zäsur*, somit blieb ich dem Original treu. Noch dazu bin ich überzeugt, dass das Wort *Zäsur* am besten den Gedanken ausdrückt:

*Zäsur: (bildungssprachlich) Einschnitt (besonders in einer geschichtlichen Entwicklung markanter Punkt)*²⁹

Hier möchte ich erwähnen, dass F. Karfík sich seit vielen Jahren mit den Werken Patočkas beschäftigt und einer der bedeutendsten Kenner Patočkas in Tschechien so auch in Ausland ist. Sein Werk war mir eine große Hilfe was den Wortschatz oder die Formulierung der Gedanken angeht.

Ein anderes Problem stellte das Wort „*laicizace*“ dar. Ich habe in mehreren Wörterbüchern nachgeschlagen. Im Duden fand ich nur das Wort *Laisierung*, *laisiert werden*³⁰. Es steht zur Diskussion, ob es nicht eher eine *Laizisierung* statt *Laisierung* sein sollte.

8/Zusammenfassung:

In seinen Studien versucht Patočka durch Portraits der einzelnen Renaissance Philosophen allgemeine Charakteristik eines Humanisten und Renaissance Menschen darzulegen. Nach ihm tritt bei einem Renaissance Philosophen das Moralische in den Hintergrund. Im Vordergrund steht das Ästhetische. Patočka unterscheidet aber die Romantik der Renaissance von der Romantik des 19. Jh.

²⁷ Ebenda.

²⁸ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Interregnum>. „Interregnum“: in der Politik; Zwischenregierung; vorläufige Regierung Zeitraum ohne offizielle Regierung. Abgerufen am 15.4.2014.

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Intermezzo>. „Intermezzo“: Zwischenspiel im Drama; Klavier- oder Orchesterstück; Begebenheit am Rande eines Geschehens. Abgerufen am 15.4.2014.

²⁹ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Zaesur>. Abgerufen am 15.4.2014.

³⁰ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Laisierung>. Abgerufen am 15.4.2014.

9/Zusammenfassung:

Im Aufsatz „Burckhardts Auffassung der Renaissance“ aus 1965 sieht Patočka die Periode der Renaissance vor allem in ihrer Beziehung zu der vorherigen Epoche, d.h. zum Mittelalter. Zwanzig Jahre später betrachtet er die Renaissance aus einer neuen Perspektive: der Neuzeit. Patočka zeigt dem Leser Burckhardts Auffassung des Individualismus in der Renaissance und in der Zeit danach. Er meint, die zwei Pole des Individualismus wurden noch in der Renaissance in einer Balance gehalten. In der Neuzeit wird der Individualismus nur ein Werkzeug der Macht.

9/Kommentar:

In diesem Absatz kamen erneut lange Sätze vor. Im ersten Fall bildete ich zwei Sätze:

Ve své koncepci renesančního individualismu proto záměrně spojuje dvě protikladné koncepte individualismu, které byly u renesančního člověka v rovnováze, které se však poději od sebe oddělily a jejich nevázané rozpoutání vedlo k úpadkovým fenoménům doby, již je Burckhardt svědkem.

In seinem Konzept des Renaissanceindividualismus verbindet er absichtlich die zwei widersprüchlichen Konzepte des Individualismus, die bei dem Renaissancemenschen im Gleichgewicht waren. Später trennten sie sich voneinander und ihre zügellose Entfesselung führte zu den dekadenten Phänomenen der Zeit, deren Zeuge Burckhardt war.

Im zweiten Fall wollte ich den Akzent, der auf die Tendenzen durch das Zitat gegeben wird, verdeutlichen:

Burckhardt se snaží ukázat, že v renesančním člověku nejsou tyto dvě tendence od sebe ještě odděleny, a mají proto kladný význam, „obohacují, radikalizují, zvýrazňují osobnost jako celek, která ještě není zploštěna jednostrannou vůlí k hmotnému zisku ani úplně osamostatněnou vůlí k moci.

Burckhardt versucht zu zeigen, dass im Renaissancemenschen diese zwei Tendenzen noch nicht voneinander getrennt waren und sie darum eine positive Bedeutung besitzen. Sie „bereichern, radikalisieren, hervorheben die Persönlichkeit als Ganzheit, die noch nicht von dem einseitigen Willen zum

Sachgewinn, oder noch vom ganz selbstständigen Wille zur Macht verflacht wird.

10/Zusammenfassung:

Der Verstand des Renaissancemenschen dient noch nicht als Mittel zur Machtergreifung der Welt, wie bei dem modernen Menschen. Der Renaissancemensch legt zwar die Grundlage der modernen Naturwissenschaften dar. Er betrachtet aber nach wie vor den Menschen als einen Teil des Kosmos und (noch) nicht als ein isoliertes Objekt, das an und für sich sinnlos ist.

10/Kommentar:

In einem der Zitate habe ich an das Problem der perfektiven und imperfektiven Verben, die in den slawischen Sprachen üblich sind, gestoßen.³¹ Sie drücken eine vollendete oder unvollendete Tätigkeit oder Zustand:

schopnost a možnost objevit svět v jeho podobě ryziho objektu, v podobě čistě hmotné, necitlivé, nesmyslné, již člověk právě proto může po libosti vtiskovat svůj smysl.

die Möglichkeit und die Fähigkeit, die Welt in Gestalt einer rein materiellen, gefühllosen und sinnlosen Natur zu entdecken, der nach Gutdünken ein menschlicher Sinn eingepägt werden kann.

Der Aspekt der Nichtvollendung des Verbs *einprägen* kann mit dem Hilfsverb *können* in passiver Form ausgedrückt werden.³² Die Unvollendung einer Tätigkeit könnte auch mit dem Adverb *immer, immer wieder*, usw. zum Ausdruck bringen.

11/Zusammenfassung:

Für Patočka ist der Renaissancemensch ein „Übergangsmensch“ zwischen zwei gegensätzlichen Perioden. In den früheren Texten stellt er den Renaissancemenschen dar, dessen Vertrauen in die objektive Erkenntnis erschüttert wird und der an allem Menschlichen zweifelt. Später beschäftigt er sich mit dem Vergleich des Re-

³¹ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Aspekt#Bedeutung3>: „(Sprachwissenschaft) [in den slawischen Sprachen besonders ausgeprägte] grammatische Kategorie, mit der die Sprecher[innen] die Vollendung oder Nichtvollendung eines Geschehens aus ihrer Sicht ausdrücken“. Abgerufen am 25.4.2014.

³² Marko, E., *Průručná gramatika Nemčiny*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1991, S. 98-99.

naissancemenschen mit dem Menschen der Neuzeit, der kein Gleichgewicht zwischen den zwei Polen der Rationalität findet.

11/Kommentar:

In der Fußnote 34 habe ich nach dem Synonym zu Nomen *postížení* gesucht. In dem Text habe ich oft mit den Begriffen *die Auffassung*, *die Darstellung*, *die Darlegung*, *die Meinung*, *die Ansicht* usw. operiert. Ich fand weitere Synonyme mit denen man den Text bereichern könnte.³³

12/Zusammenfassung:

Nach den Anfängen des neuen Stils der Sorge für die Seele in der Renaissance und in der Zeit der Reformation entfaltet sich dieser Stil weiter in der Zeit der Aufklärung. Patočka beschäftigte sich mit der Aufklärung besonders in dem Zusammenhang mit seiner Übersetzung von J.G. Herder. Patočka charakterisiert die Aufklärung durch zwei Merkmale: Individualismus und die aufklärerische Auffassung der Vernunft. Individualismus sieht er als ein Zeichen des Christentums, weil der Mensch im Unterschied zu der Antike nicht mehr als ein Bestandteil des Kosmos verstanden, sondern in eine unmittelbare Beziehung mit Gott gesetzt wird. Diese unmittelbare Beziehung zu Gott verpflichtet ihn zur Verantwortung und die persönliche Verantwortung macht ihn zum Individuum.

12/Kommentar:

In dem Text haben wir einige Prädikate, die aus den Substantiven abgeleitet werden und nicht so üblich in der Alltagssprache sind, z.B. Mittelalter – mittelalterlich, Renaissance – renaissancistisch, Aufklärung – aufklärerisch. Entweder sind es deutsche Worte (auch zusammengesetzte) oder Fremdworte. Ich habe zuerst im Wörterbuch gesucht, ob die Äquivalente existieren und nachher habe ich auf den Kontext Rücksicht genommen oder ich verließ mich auf die Erfahrung mit den philosophischen Texten: z.B. mittelalterlicher Mensch, Renaissancemensch, der Mensch der Aufklärung. Es ist möglich die Adjektive als *der Mensch des Mittelalters*, *der Mensch der Renaissance* usw. zu übersetzen. Bei dem Fremdwort wie *Renaissance* gibt es zwar das Prädikat *renaissancistisch*, ich habe es aber in der Übersetzung nicht benutzt, da es doch recht ungewöhnlich ist.

³³ <http://www.duden.de/rechtschreibung/Auffassung>: „Annahme, Anschauung, Ansicht, Betrachtungsweise, Blickwinkel, Einstellung, Gedanken, Haltung, Meinung, Position, Sicht[weise], Standpunkt, Überzeugung, Urteil, Vorstellung; (gehoben) Befinden, Dafürhalten, Warte; (bildungssprachlich) Perspektive“. Abgerufen am 25.4.2014.

In der Fußnote 40, die sich zu diesem Absatz bezieht, können wir einen Unterschied zwischen dem Original und der Übersetzung sehen. Im tschechischen Original kann der Unterschied zwischen *absolutní Bytí* und *lidské bytí* (*absolutes Sein* und *menschliches Sein*) durch die Klein- und Großbuchstabe gemacht werden. In der deutschen Übersetzung ist das nicht möglich, da alle Substantive mit einer Großbuchstabe beginnen.

13/Zusammenfassung:

Die Antike bildet die Grundlage für die Auffassung der Vernunft in der Aufklärungsperiode. Die Rationalität hört auf ein göttliches Prinzip und die Freiheitsquelle für den Menschen zu sein und wird zu einem rein menschlichen Vermögen herabgestuft, dessen ausschließliche Aufgabe es ist, Sinneswahrnehmungen zu ordnen.

14/Zusammenfassung:

Patočka bearbeitet die Problematik des neuen Verständnisses der Vernunft in einem seiner Artikel. Zuerst beschreibt er die platonische und aristotelische Auffassung der Vernunft als eine Einheit der intuitiven und diskursiven Dimension. Diese Auffassung wird durch die Auffassung von René Descartes ersetzt, in der die intuitive Dimension der Vernunft eliminiert wird.

14/Kommentar:

Eine Konsultation mit dem Autor führte zu der Entdeckung, dass in dem tschechischen Text ein Druckfehler aufgetreten ist:

Falsch: ...jednota, jejímž věčným hotovým základem jsou inteligibilní tvary,...

Richtig: ... jednota, jejímž věčným hodnotovým základem jsou inteligibilní tvary...

Deutsch: ...eine Einheit zu sein, deren ewige axiologische Grundlage die intelligible Formen sind...

15/Zusammenfassung:

Entsprechend der Wende von der spekulativen Vernunft der Antike zu der nicht spekulativen Vernunft verändert sich auch das geistige Leben, das sich auf die „Sorge für die Welt“ orientiert. Mitteleuropa hält noch ein Abstand von dieser Entwicklung und versucht an die christlich-metaphysischen Motive anzuknüpfen.

16/Zusammenfassung:

Da Patočka die Idee der Sorge für die Seele, die als ein Faden, der die Geistesgeschichte von Europa durchläuft, vertritt, stellt er sich in die Fußstapfen des Versuches der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jh., an die christlich-metaphysischen Motive wieder anzuknüpfen. Seine Aufforderung liegt keineswegs darin die Vernunft abzulehnen, sondern ihre tiefere Dimension zu suchen und zurück zur Sorge für die Seele zu finden.

16/Kommentar:

Der ganze Absatz ist ein langer „verschachtelter“ Satz. Zuerst schien es mir, dass ich ihn teilen sollte. Am Ende folgte ich den Gedanken- und Wordfolge des Originals, um den Gedankenfluss nicht zu unterbrechen.

17/Zusammenfassung:

In den früheren Texten vertrat Patočka eine andere Auffassung der europäischen Geistesgeschichte als in den späteren Arbeiten. Laut den früheren Texten wurde die Sorge für die Seele durch die platonische Metaphysik verdeckt und sollte neu entdeckt werden. In den späteren Texten hebt Patočka die Kontinuität der Sorge für die Seele bei Sokrates und Platon hervor. Dadurch kommt es zur einer „Resokratisierung“ Platons.

17/Kommentar:

In diesem Absatz habe ich das Wort *resokratizace* aus dem tschechischen Original übernommen. Ich habe es leider in keiner Fachliteratur finden können. In diesem Falle wird aus dem Text das Gemeinte verständlich und konnte daher als *Resokratisierung* weitergegeben werden. Ich habe keine Anmerkung dazu gemacht. Einem entsprechend gebildeten Leser wird die Position Patočkas klar.

18/Zusammenfassung:

In den Schriften Patočkas werden drei Formen der Sorge für die Seele, die im Laufe der europäischen Geistesgeschichte entstanden sind, erwähnt: die sokratisch-platonische, die stoische und die christliche.

19/Zusammenfassung:

Da die christliche Form der Sorge für die Seele eine Schlüsselrolle in der europäischen Geistesgeschichte spielt, soll diese näher betrachtet werden. Ihre Beschreibung hebt sowohl Unterschiede als auch Ähnlichkeiten zu der sokratisch-platonischen Form der Sorge für die Seele hervor.

19/Kommentar:

Erwähnenswert ist ein ziemlich selten benutztes Wort *akzentuieren*³⁴ (aus dem lat. Akzent). Es gibt dem Text einen gehobenen Charakter.

20/Zusammenfassung:

Die Kontinuität der beiden Formen der Sorge für die Seele liegt in der Unterscheidung zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt. Diese Unterscheidung bildet die metaphysische Grundlage sowohl der platonischen als auch der christlichen Form der Sorge für die Seele dar. Eine weitere Ähnlichkeit besteht in den Ansichten über die Gerechtigkeit.

20/Kommentar:

In der Fußnote 56 treffen wir dieselbe anthropomorphe Sprachwendung in beiden Sprachen *stojí a padá, steht und fällt* (die Metaphysik).

In der Fußnote 57 finden wir das Wort *demytologizující*. Auf Latein wird das Gegenteil durch Präfix *de-* gebildet. Auf Deutsch wird es durch *ent-* gebildet. Dieser Begriff bezieht sich im Text spezifisch auf Bultmanns neutestamentarische Theologie.³⁵

21. Zusammenfassung:

Ein Grundunterschied zwischen der sokratisch-platonischen und der christlichen Auffassung der Sorge für die Seele liegt in dem Intellektualismus der ersten im Vergleich mit der zweiten.

³⁴ <http://www.duden.de/rechtschreibung/akzentuieren>; „(gehoben) hervorheben, deutlich zeigen; (gehoben) etwas besonders kennzeichnen; einer Sache eine besondere Bedeutung geben; (gehoben) deutlich werden; sich nachdrücklich zeigen.“ Abberufen am 30.4.1014.

³⁵ „Entmythologisierung, auch Entmythisierung, ist allgemein der Versuch, eine in einem Mythos oder in mythischer Sprache tradierte Anschauung auf ihren Wirklichkeitsgehalt hin zu untersuchen und die eigentliche Aussageabsicht herauszuarbeiten. Im religiösen Kontext geht der Ausdruck auf den evangelischen Theologen Rudolf Bultmann zurück.“ Abberufen am 5.5.2014.

22/Zusammenfassung:

Ein weiterer Unterschied liegt in der Auffassung der Wahrheit: während in der sokratisch-platonischen Form der Sorge für die Seele die Wahrheit in der Ideenschau liegt, geht es in der christlichen Sorge für die Seele um Wahrheit im Sinne der „existenziellen“ Wahrhaftigkeit des inneren Schicksals der Seele; diese Wahrhaftigkeit ist durch die Beziehung zu Christus definiert. Die Ideenschau gibt es zwar auch im Christentum, aber sie wird durch die Beziehung zu Christus bedingt.

22/Kommentar:

Wie ich schon oben erwähnt habe, die Kenntnisse der einschlägigen philosophischen Literatur erleichtern dem Übersetzer die Übersetzungsarbeit. Man muss nicht mehr nach den richtigen Wörtern suchen und/oder in den verschiedenen Texten, aus denen der Autor geschöpft hat, nachzuschlagen. Vgl. vor allem den folgenden Satz:

S tímto vyvázáním se z intelektualismu řecké dialektiky úzce souvisí, že pravda, o kterou bojuje křesťanská duše, není jako u Platóna pravdou nazírání, nýbrž pravdou jejího vlastního osudu, která je dána vztahem ke Kristu.

Mit diesem Entkoppelt-Sein aus dem Intellektualismus der griechischen Dialektik hängt eng zusammen, dass die Wahrheit, um die jede christliche Seele kämpft, keine Anschauungswahrheit wie bei Platon ist, sondern die Wahrheit des eigenen Schicksals, die durch die Beziehung mit Christus gegeben wird.

Bei der Übersetzung dieses Satzes halfen mir die Fußnote 62 und die in ihr enthaltene Terminologie.

Erwähnenswert ist erstens das Wort *bohočlověčenství*, *Gottmenschwerdung*. Zweitens möchte ich auf eine kleine Nuance hinweisen, und zwar auf den Unterschied in der Bedeutung des Verbes *otvorením se tajemství*, das *Eröffnen des Christus Geheimnisses*. Durch die Übersetzung mit dem Verb *eröffnen* statt *öffnen* wird die Erstmaligkeit des Ereignisses unterstrichen.

³⁶ <http://www.duden.de/rechtschreibung/oeffnen>: „sich einem Menschen, einer Sache innerlich aufschließen; aufgeschlossen sein für jemanden, etwas; sich einer Idee, neuen Eindrücken öffnen“. Abgerufen am 12.5.2014.

³⁷ <http://www.duden.de/rechtschreibung/eroeffnen>: „[etwas Neues, Unerwartetes] mitteilen“; „sich jemandem anvertrauen“. Abgerufen am 12.5.2014.

23/Zusammenfassung:

Ein weiterer Unterschied zwischen der sokratisch-platonischen und der christlichen Auffassung der Sorge für die Seele ist das Verständnis der letzten Begründung der Verantwortung des Menschen. Die Verantwortung des menschlichen Lebens ist für die Griechen in der Wahrheit als Ideenschau gegründet (in der Schau der Idee des Guten). Im Christentum wird das verantwortungsvolle Leben als ein Geschenk eines Mysteriums gesehen. Das Gute im Christentum ist nicht gegenständlich zu fassen. Das Gute ist personaler Natur. Das Wesen des Personalen ist im Christentum durch die selbstopfernde Gottesliebe offenbart.

24/Zusammenfassung:

Die Beziehung zwischen der sokratisch-platonischen und der christlichen Form der Sorge für die Seele, die die geistigen Grundlagen von Europa darstellt, könnte und sollte noch gründlicher und umfassender untersucht werden als es in Patočkas Werk geschah. Doch Patočkas Denken ist mehr dem Thema der geistigen Krise Europas als ihrer Konstitution gewidmet.

3.4 Zitatenvergleich

Am Anfang dieses Kapitels möchte ich kurz die Übersetzer der auf Deutsch erschienenen Texte vorstellen. Patočkas Werke sind heutzutage in weiten philosophischen Kreisen bekannt. Wie schon erwähnt wurde, nach dem Studium mit Edmund Husserl und Martin Heidegger schrieb Patočkas einige seine Notizen und Artikel auf Deutsch.³⁸

Seine spätere Werke und Handschriften wurden nach dem Tod Patočkas in Wien bearbeitet. Nach der Wende übernahm diese Arbeit das Jan Patočka Archiv in Prag. Seine Werke wurden außer in die deutsche oder englische auch in die spanische und italienische Sprache übersetzt. Die auf Deutsch erschienenen Werke, aus denen ich die Zitate übernahm, wurden vor allem von Ludger Hagedorn und Ilja Šrubař übersetzt. Zur Hilfe standen ihnen die Mitarbeiter des Archivs, die Kollegen und die Schüler Patočkas.

Ilja Šrubař studierte an der Universität Prag und Frankfurt Philosophie, Soziologie und Geschichte. Als wissenschaftlicher Assistent und später als Professor wirkte er an den Universitäten Konstanz, Prag, Berlin und Erlangen.

Ludger Hagedorn studierte Philosophie und Slawistik an der Freien Universität Berlin. Er arbeitet an dem Institut für die Wissenschaften von Menschen (IWM) in Wien.

Klaus Nellen studierte Philosophie und Germanistik an der Ludwig-Maximilian Universität in München und Albertus Magnus-Universität in Köln. Er ist ein Permanent Fellow an der IWM in Wien.

Jiří Němec war ein tschechischer Psychiater, Philosoph und Übersetzer. Er war einer der Initiatoren der Charta 77. Er emigrierte nach Wien, wo er sich an den Publikationen der Werke von Patočka beteiligt hat.

Alle diese Menschen verbindet das Interesse an Patočkas Philosophie, die durch den phänomenologischen Zugang zu den philosophischen, soziologischen Problemen geprägt wird.

Weiter möchte ich in diesem Kapitel einige ausgewählte Zitate mit meiner Übersetzung vergleichen. Ich habe am Anfang die Zitate übersetzt, weil ich es als

³⁸ Patočka hat aus mehreren Gründen auf Deutsch geschrieben. Erstens, weil er sich oft Exzerpte aus der deutschen philosophischen Literatur machte. Zweitens, weil ihm die Publikationsarbeit in Tschechien untersagt worden ist. Drittens, weil sein Denken in der tschechischen Sprache eine viel kleinere Gruppe von Fachleuten als in der deutschen ansprechen konnte. Privatkorrespondenz mit Ing. Ivan Chvatík vom 23.10.2014.

eine Übung wahrnahm. Im Archiv habe ich die übersetzten Texte Patočkas nachgeschaut und in die Übersetzung eingearbeitet. Die restlichen Zitate versuchte ich so gut wie möglich zu übersetzen.

Fußnote 7

Das Original:

Proti tématu péče o duši vystupuje do popředí jiné téma, které se zmocňuje oblasti za oblastí, politiky, ekonomie, víry a vědění, a přetváří je podle nového stylu. Nikoliv starost o duši, starost být, nýbrž starost mít, starost o vnější svět a jeho ovládnutí se stává dominantní.

Die Übersetzung von P. Sacher:

Seit jener Zeit drängt sich im Gegensatz zu dem Thema der Sorge für die Seele ein anderes Thema in den Vordergrund, erobert einen Bereich nach dem anderen – Politik, Ökonomie, Glauben und Wissen – und formt diese Bereiche dem neuen Still entsprechend um. Nicht mehr die Sorge für die Seele, die Sorge um das Sein also, sondern die Sorge um das Haben, die Sorge um die äußere Welt und ihre Beherrschung wird dominierend.

Meine Übersetzung:

Als Kontrast zum Thema der Sorge für die Seele tritt in den Vordergrund ein anderes Thema hervor, das sich dem Gebiet nach dem Gebiet, der Politik, der Wirtschaft, des Glaubens und des Wissens ermächtigt und gestaltet sie nach dem neuen Stil um. Mitnichten die Sorge für die Seele, die Sorge um das Sein, sondern die Sorge um das Haben, die Sorge um die Außenwelt und ihre Beherrschung wird dominant.

Ich habe mich enger an das Original als Sacher gehalten. Er hat den Beginn des Satzes freier aufgefasst. Wir treffen auf das Wort *zmocnit se* - *sich zu bemächtigen*. Sacher übersetzt es als *erobern*, was ein Synonym ist.

Fußnote 11

Das Original:

obranným a branným zřízením k zajištění majetku

Meine Übersetzung:

der defensiven und wehrenden Einrichtung der Besitzsicherstellung

Die Übersetzung von J. Bruss, P. Sacher, T. Kletečka, J. Stárková, I. Šrubař, V. Šrubařová, S. Löwensteinová a F. Matula:

Schutz- und Trutzeinrichtung, die den gemeinsamen Besitz sichern soll

Im tschechischen Original fehlt das Wort *gemeinsamen*. Es ist nicht zu ermitteln, warum der Übersetzer das Wort hinzugefügt hat. Als Nichtmuttersprachlerin war mir die Wendung *Schutz- und Trutzeinrichtung* nicht bekannt.

Fußnote 12

Das Original:

universální pojítka, universální idea, která by se dovedla vtělit v konkrétní a účinnou spojující instituci a autoritu

Die Übersetzung von J. Bruss, P. Sacher, T. Kletečka, J. Stárková, I. Šrubař, V. Šrubařová, S. Löwensteinová a F. Matula.

kein universelles Band, keine universelle Idee mehr, die in eine konkrete, wirksame und alle verbindende Institution und Autorität eingehen könnte

Meine Übersetzung:

keine universelle Bindungskraft, keine universelle Idee, die sich in eine konkrete und wirkungsvolle verbindende Institution und Autorität inkarnieren konnte

Ich habe versucht zum Wort *vtělit* ein ähnliches deutsches Wort zu finden. *Inkarnieren* wird zwar in der Theologie und Philosophie schon genutzt.

Fußnote 22

Das Original:

rozpoutaný individualismus několika mocných jedinců, nýbrž i pozitivní životní nálada, která se odhodlává viděti svět jasně, v pohledu, který není zkalen žádným závojem vlastní úzkosti a provinilosti

Die Übersetzung von L. Hagedorn:

sicher nicht nur den entfesselten Individualismus einiger mächtigen Einzelner, sondern auch eine positive Lebensstimmung, die gewillt ist, die Welt klar und deutlich zu sehen, mit einem Blick, der nicht getrübt ist vom Schleier der eigenen Angst und Schuldbewusstsein

Meine Übersetzung:

kein entfesselter Individualismus der einzelnen mächtigen Individuen, sondern auch positive Lebensstimmung, die sich für klare Sicht der Welt entscheidet, Sichtweise, die kein Schleier der eigenen Beklommenheit und Schuldbewusstsein trübt.

Hier findet man keine großen Unterschiede in den beiden Übersetzungen. Hagedorn wollte wahrscheinlich die Behauptung durch das Adverb *sicher* verstärken. Die Wahl der Wortverbindung *několika mocných jedinců* als *einige mächtiger Einzelner* statt *einzelnen mächtigen Individuen* ist wahrscheinlich besser.

Fußnote 33

Das Original:

zakotvenost v sobě, snaha vypracovat vlastní život v dokonalý, vyvážený tvar, žádné vnější moci bezpodmínečně neupsaný a nevydaný vřanc

Die Übersetzung von I. Srubar:

das In-sich-selbst-verankert-sein, das Bemühen, dem eigenen Leben eine vollkommene, ausgewogene Gestalt zu verleihen, die keiner äußeren Macht unmittelbar verschrieben und preisgegeben ist

Meine Übersetzung:

Verankerung in sich selbst, die Bestrebung das eigene Leben in der Vollkommenheit anzustreben, die Ausgewogenheit, nicht der Außenwelt bedingungslos ausgeliefert sein

Fußnote 46

Das Original:

Tato věda vytryskuje z matematiky jako centra, zmocňuje se určitých odvětví fyziky, zvláště mechaniky, optiky, nauky o pohybu, načež dosahuje v Newtonovi první velké syntézy, která slouží popudem a vzorem všemu úsilí dalšímu; pak se sbírají poněmáhlu všechna ta úsilí, která již byla učiněna v určitých disciplínách konkrétních, ve znalosti chemikálií, minerálií, vrstev zemských, botanice a jiných konkrétních přírodovědách, reformuje se meteorologie, tvoří se poněmáhlu racionální chemie... a koncem 18. století stojí zde systematický korpus moderních přírodověd.

Die Übersetzung von L. Hagedorn:

Diese Wissenschaft geht aus der Mathematik als ihrem Zentrum hervor, bemächtigt sich bestimmter Zweige der Physik, vor allem der Mechanik, der Optik und der Bewegungstheorie, um dann in Newton eine erste große Synthe

se zu erfahren, die allen weiteren Bemühungen als Antrieb und Vorbild dient. Nach und nach sammelt sie auch all die Bemühungen um sich, die schon in bestimmten konkreten Wissenschaften unternommen worden waren; die Kenntnis von Chemikalien, Mineralien und der Erdschichten, die Einsichten der Botanik und anderer konkreten Naturwissenschaften - die Meteorologie wird reformiert und langsam bildet sich eine rationale Chemie heraus... - schließlich steht dann am Ende des 18. Jh. der systematische Korpus der modernen Naturwissenschaften vor uns.

Meine Übersetzung:

Diese Wissenschaft geht aus der Mathematik als dem Zentrum heraus, ermächtigt sich der bestimmten Gebieten der Physik, besonders der Mechanik, Optik, der Lehre von der Bewegung, dabei erreicht bei Newton die erste große Synthese, die als der Anreiz und als Beispiel für die weitere restliche Bemühung dient; danach versammeln sich schrittweise alle jene Bemühungen, die schon in bestimmten konkreten Disziplinen getan wurden, in der Kenntnis der Chemikalien, Mineralien, der Erdschichten, Botanik und anderen konkreten Naturwissenschaften, die Meteorologie wird reformiert, schrittweise wird die rationale Chemie begründet... und zum Ende des 18. Jh. steht da die systematische Korpus der modernen Wissenschaften.

Das deutsche Äquivalent zu dem tschechischen Wort *vytryskuje* wäre „sprudeln“. Es bleibt die Frage, wie die Wendung „diese Wissenschaft sprudelt aus der Mathematik...“ von dem deutschen Leser mit philosophischen Hintergründen angenommen würde. Vielleicht bräuchte der Übersetzer mehr Mut, um Patočkas Wendung widerzugeben, um dem Leser so seine literarische Sprache näherzubringen. Sonst muss er sich mit dem einfachen *herausgeht* zufrieden stellen.

Weiter habe ich nicht den Unterschied zwischen *ermächtigen* und *bemächtigen* realisiert. Im Wörterbuch finden wir bei beiden Worten das Tschechische *zmocnit se*. Aus dem Kontext wird klar, dass eine Übernahme von den wissenschaftlichen Gebieten und keine Bevollmächtigung über die Gebiete gemeint ist. In dem tschechischen Original wird zweimal die sehr schöne aber veraltete Form *ponenáhlů* benutzt. Ich musste es aber entweder auslassen oder durch *langsam* bzw. *schrittweise* ersetzen.

3.5 Die sprachlichen Eigentümlichkeiten der Texte von Patočka. Fragen an die Übersetzer

Da ich in meiner Übersetzungsarbeit viel mit bereits existierenden Zitaten Patočkas Werke gearbeitet habe, ist es sinnvoll, etwas über Patočkas philosophischen Still und seine Eigentümlichkeiten zu sagen. Deshalb habe ich eine Umfrage gemacht, mit der ich mich an die Übersetzer Patočkas Werke wandte. Ich habe ihnen drei Fragen gestellt:

1. Worin besteht die stilistische Eigenart von Patočkas Texten?
2. Wo lag für Sie das schwierigste Übersetzungsproblem in Patočkas Texten?
3. Gibt es Unterschiede, Ihrer Meinung nach, in dem tschechischen und deutschen Styl bei Patočka?

Antworten der Übersetzer:

Ludger Hagedorn

Ad 1. Das ist schwer für mich zu sagen, weil ich kein tschechischer Muttersprachler bin. Aber alle Kollegen sagen mir, dass er in seinem Tschechischen sehr deutsch klingt. Im Satzbau kann ich das auch oft sehen, weil grammatikalisch deutsche Konstruktionen nachgeahmt werden. Aber es gibt wohl mehr als das: Patočka neigt dazu, die sprachlichen Möglichkeiten zu überreizen, so dass die Bezüge in manchen Sätzen unklar oder falsch sind. Das Anakoluth ist bei ihm fast so etwas wie ein Stilmittel (oft sicher nicht gewollt, aber teilweise vielleicht sogar im Bewusstsein dieser Überforderung der Sprache). Außerdem ist Patočka aber auch ein großartiger Sprachschöpfer. Ich würde sein Verfahren dekonstruktiv nennen: Er nimmt die Terminologie aus anderen Quellen (sei es Comenius, sei es Heidegger, sei es Hegel etc.) und verfremdet sie durch neue Bezüge. Auch hier spielt manchmal die Übersetzung aus dem Deutschen eine wichtige Rolle: Wenn er tschechische Übersetzungen für Heidegger oder Husserl sucht, ist er gezwungen nach eigenen/anderen Bildern/Ausdrücken/Sprachverbindungen zu suchen. Daraus entsteht eine ganz eigene Sprache und Terminologie.

Ad 2. Die Schwierigkeiten ergeben sich aus der unter 1) beschriebenen Methode. Eigene Wortkreationen Patočkas v.a. im Umkreis der Phänomenologie Husserls und Heideggers lassen sich nicht einfach "rückübersetzen". Man

muss die Anspielung auf z. B. Heidegger klar erkennen können, gleichzeitig aber die Verfremdung oder Anpassung Patočkas mitübersetzen.

Auch seine „Überforderung der Sprache“ (Ivan Chvatík nennt das „tlačénka“) ist schwierig: Man kann natürlich keine „falschen“ Sätze haben, weil das als Fehler der Übersetzung gilt, und doch wäre es falsch, ihn in jeder Hinsicht klar und eindeutig zu übersetzen, als ob er ein Positivist wäre. Auch ist unsere Sprache heute „moderner“. Patočka schreibt sehr klassisch, das sollte man irgendwie bewahren, aber ohne seine Texte alt und überholt klingen zu lassen.

Ad 3. Ich glaube, dass sie nicht signifikant oder intendiert sind. Natürlich gibt es in den deutschen Texten Patočkas grammatikalische Fehler oder unglückliche Wendungen, die im Tschechischen so nicht vorkommen würden. Aber ich erkenne keinen so gravierenden Unterschied, dass ich von zwei verschiedenen Weisen seines Philosophierens sprechen würde. Gutes Anschauungsmaterial bietet seine Übertragung der Ketzerischen Essais ins Deutsche, die keine wirkliche Übersetzung ist, sondern eher eine Reformulierung und Überarbeitung.

Ilja Srubar:

Vaše otázky mohu zodpovědět už jen z distance tři desetiletí.

Ad 1. Patočkův styl byl, pokud si vzpomínám, rozlišný, záležející na tématu textu. Ve fenomenologických rozborech převládala samozřejmě přesnost práce s pojmy, zatímco v tématech bližších umění a historii do rozboru vstupovala i literární obrazivost jako prostředek ozřejmující abstraktní konstrukci argumentu. Ale i ve výkladu svých základních filosofických koncepcí Patočka neváhal zdůraznit jejich existenciální zakotvení volbou obrazné terminologie jako kupř. v případě označení a charakterizace svých tří pohybů existence.

Ad 2. Největší problém překladu Patočky do němčiny spočíval z mého pohledu v tom, jak dosáhnout toho, aby překlad nezněl jako text Heideggerových epigonů, protože by se tím zastírala originalita Patočkova přístupu. To bylo těžké, protože Patočka často navazuje na Heideggera pojmově, což byl sice obrovský přínos pro vývoj české filosofické řeči, ale v němčině musí překladatel ohlídat, aby neupadl do heideggerovského žargonu a nespolehal se na to, že tento bude nosnou konstrukcí překládané myšlenky, ale aby naopak myšlenka našla svůj adekvátní, originální výraz v cílové řeči. Nejsm si dnes zdaleka jist, zda se to vždy povedlo.

Ad 3. Asi ano. Měl jsem vždy dojem, že Patočkova němčina je striktnější, zatímco v češtině obraznost řeči měla své stálé místo. Ale to by byla záležitost přesnějšího rozboru a srovnání.

Vycházím-li ze své zkušenosti, pak základní problém překladu filosofického textu spočívá asi v tom, že je zapotřebí přeložit jeho smysl, což vyžaduje odchylky od lexikality výchozí řeči, ale tyto nesmí být tak zavádějící, aby nahradily myšlenku koncipovanou autorem interpretací překladatelovou. Ale to je konečně problém každého překladu.

Schlusswort

Mit der Entscheidung eine Übersetzung zu machen, entschied ich mich nicht nur dazu einen schwierigen philosophischen Text zu übersetzen, sondern auch mich mit der Theorie des Übersetzens auseinanderzusetzen.

Dies habe ich im ersten Teil versucht – immer im Bezug zu den praktischen Problemen der eigenen Übersetzungsarbeit. Den Kern der Arbeit bildet der zweite Teil – die Übersetzung eines philosophischen Textes. Die Arbeit an der Übersetzung war für mich das schwierigste an dieser Arbeit.

Die Grundlage für den dritten Teil waren die Notizen, die ich während der Übersetzungsarbeit gesammelt habe und die zum Teil nach Konsultation mit dem Autor entstanden sind. Der dritte Teil enthält auch einen Vergleich der Zitate. Durch den Vergleich habe ich eine andere Sichtweise der Texte bekoemmn.

Die Übersetzung eines philosophischen Textes verlangt außer guten Sprachkenntnissen der beiden Sprachen auch die Kenntnisse der bestimmten philosophischen Strömung. Da die Philosophie ihre Grundlagen in der Antike und dann im Römischen Reich hat, wird für einen Übersetzer altgriechische und lateinische Sprache zum Vorteil. Ich habe es auch durch die Suche nach der richtigen Übersetzung der Wendung „Sorge für die Seele“ erfahren. Ich habe die Entscheidung für die Wendung „die Sorge für die Seele“ zuerst intuitiv, erfahrungsgemäß und sprachlich lösen wollen. Durch die Korrespondenz mit L. Hagedorn sah ich die tiefere Grundlage für diese Variante der Übersetzung, bzw. ich konnte besser verstehen, warum die anderen Varianten, etwa „Pflege der Seele“, nicht zutreffend sind.

Jeder philosophische Text ist ein Original. Zugleich gehört er aber in eine philosophische Tradition. Der Text von Cajthaml, besonders der übersetzte Teil des Buches, stellt eine Darstellung der Philosophie von Jan Patočka dar. Insofern tritt in ihm die Sprache des Autors in den Hintergrund. Im Vordergrund steht eher die philosophische Sprache Patočkas. In anderen Teilen des Buches (Ende des ersten Kapitels, Schluss) tritt die philosophische und vermutlich auch die sprachliche Originalität des Textes in Vordergrund.

Einen Sonderfall, den auch meine Übersetzung darstellt, bilden die philosophischen Texte, die an die Philosophie Heideggers anknüpfen. Den Problemen der philosophischen Sprache Heideggers haben sich einige Autoren gewidmet (Smith, Fehér u.a.). Sie sahen das Problem in der Benutzung der Termini, die eng an den be-

stimmten Kontext bezogen sind und in einem anderen Kontext eine andere Bedeutung gewinnen. Patočkas Denken ist von Heideggers Denken und Sprache tief beeinflusst, obwohl er sich oft kritisch mit Heidegger auseinandersetzt. Aus den Antworten der Übersetzer Patočkas auf die ihnen gestellten Fragen sieht man, dass Patočka zwar viele Termini von Heidegger übernommen hat, trotzdem er aber seinen eigenen Stil entwickelte.

Der Übersetzer der philosophischen Texte sollte diese kleinen Nuancen in der Übersetzung berücksichtigen, um nicht in einen bestimmten Jargon abzugleiten und der Sprache des Autors treu zu bleiben. Dabei soll der Gedanke durch einen adäquaten und zugleich in der Zielsprache bereits existierenden Termin ausgedrückt werden, wie Srubar schreibt. Ich glaube, dass sich Cajthaml in seinem Text mit den Gedanken von Patočka auseinandersetzt, aber nicht seine Sprache „kopiert“ oder originelle Ausdrücke benutzt. Aufgrund seiner komplexen Ausbildung sowohl in der frühen (der frühe Husserl, Reinach, von Hildebrand) als auch späten Phase der deutschen Phänomenologie (der späte Husserl, Heidegger) bringt er gute Voraussetzungen mit, um sich mit Patočka einfühlsam und zugleich kritisch auseinanderzusetzen.

Wie die jeweilige Kultur eigene Sprache formt, formt die jeweilige Kultur auch die Sprache der Geisteswissenschaften. Die Phänomenologie ist eng an die deutsche kulturelle Vergangenheit und Bildung gebunden (Smith). Die philosophische Sprache ist dadurch allgemein konservativ. Bei der Übersetzung des philosophischen Textes muss der Übersetzer seine Wahl der sprachlichen Mittel diesem Aspekt unterordnen.

Jeder Übersetzer muss ein guter Leser sein. Das gilt auch, und vielleicht noch mehr, bei einem philosophischen Text. Das Textverständnis spielt eine entscheidende Rolle, weil es sich in der Philosophie, wie schon erwähnt, um Texte handelt, in denen die Fachtermini erst im gegebenen Kontext ihre exakte Bedeutung bekommen. Man kann daher als Übersetzer nicht mechanisch arbeiten, sondern man muss sich immer wieder fragen, was an dieser Stelle dieses Wort bedeutet und wie es in die Zielsprache am besten übersetzt werden kann.

Die semantische Übereinstimmung des Ausgangs- und Zieltextes muss nach Möglichkeit eingehalten werden. In dem philosophischen Text sind oft abstrakte Sachverhalte ausgedrückt, die erst durch den Kontext die Bedeutung bekommen. Als Grundlage für eine gute Übersetzung dient die semantische Netzdarstellung von Arbogast. Zuerst muss der Übersetzer den Inhalt ausdrücken und dann die sprachlichen Möglichkeiten unter Berücksichtigung der Eigenart der Sprache des Autors wählen.

Die Sätze in den philosophischen Texten weisen eine enge Anknüpfung aufeinander. Der Autor des Textes entwickelt den Grundgedanken, den er in seiner Arbeit behandelt. Er kann nicht von einem Gedanken zu einem anderen springen, sonst bricht er die Gedankenentwicklung ab. Die philosophischen Texte weisen sehr intensiv die semantische Dichte auf (die in ihnen erwähnten Beispiele unterzeichnen nicht nur das behandelte Problem, sondern tragen auch eine Botschaft in sich). Der Übersetzer muss in der Übersetzung den Gedankengang des Autors möglichst genau verfolgen und wiedergeben zu versuchen. In diesen Bereich gehört etwa die Frage, welcher Aspekt eines Gedankens sprachlich betont werden sollte (vgl. das oben behandelte Problem der Verbindung Sorge für die Seele/ Pflege der Seele).

Generell gilt, dass der Übersetzer philosophische Texte nicht „überinterpretieren“ sollte, bzw. in sie „hineininterpretieren“ sollte, was in ihnen nicht ist. Aus meiner Erfahrung kann ich sagen, dass ich oft eine zu freie oder ungenaue Interpretation des Textes dadurch vermeiden konnte, indem ich die Möglichkeit der Konsultation mit dem Autor genutzt habe. Der Übersetzer des philosophischen Textes unterliegt einer „direkten Kontrolle“ durch die Kreise der Philosophen, die sich mit bestimmter Philosophie beschäftigen.

Während meiner Übersetzungsarbeit habe ich festgestellt, dass philosophische Texte von Patočka, nur mit wenigen Ausnahmen, Philosophen mit linguistischem Hintergrund übersetzt haben (Hagedorn und Nellen studierten Philosophie und Sprachen, Srubar Philosophie und Soziologie). Es waren also Fachleute, die nicht nur die Fachkenntnisse der Philosophie mitbrachten, sondern auch philologisch und linguistisch geschult waren. Ich habe nicht das Gefühl, wie Hagedorn bei Patočka, dass der philosophische Text von Cajthaml den Sprachgebrauch springen würde. Ich habe mich an den Satzbau halten können und keine große Teilung der Sätze unternehmen oder neue Termini suchen müssen.

Am Ende der Arbeit möchte ich noch die einzigartige Leistung von František Novotný erwähnen. Der Philologe František Novotný übersetzte zwischen 1915 – 1961 ins Tschechische alle platonischen Dialoge. Man bemühte sich um eine neue Übersetzung von Platon. Leider endeten die Bemühungen ohne Erfolg. Wegen großen kritischen Vorbehalten sowohl der Philologen als auch der Philosophen blieb die Übersetzung von Novotný unübertroffen.

Literaturverzeichnis

- Cajthaml, M., *Evropa a péče o duši. Patočovo pojetí duchovních základů Evropy*, Praha : Oikumené, 2010.
- Cajthaml, M., *Europe and the Care of the Soul. Jan Patočka's Conception of the Spiritual Foundations of Europe*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2014.
- Frank, P., Maaß, K.-J., Paul, F., Turk., H. (Hrsg.), *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen*. München: Erich Schmidt Verlag, 1994.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- Gerzymisch-Arbogast H., *Übersetzungs-wissenschaftliches Propädeutikum*, Tübingen und Basel: Francke Verlag, 1994.
- Gerzymisch-Arbogast H., Gile, D., House, J., Rothkegel, A. (Hrsg.), *Wege der Übersetzungs- und Dolmetschforschung*, Tübingen: Günter Narr Verlag, 1999.
- House J., „Zum Erwerb interkultureller Kompetenz im Unterricht des Deutschen als Fremdsprache“, in: *Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht*, Darmstadt 1997.
- House J., „Zur Relevanz kontrastiv-pragmatischer und interkultureller Diskursanalysen für das Fachübersetzen“ in: *Wege der Übersetzungs- und Dolmetschforschung*, Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1999. S. 43-54.
- Levý, J., *Umění překladu*, Praha: Ivo Železný, 1998.
- Karfík, F., *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, S.133.
- Marko, E., *Príručná gramatika Nemčiny*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1991.
- Mounin G., *Teoretické problémy překladu*, Praha: Karolinum, 1999.
- Mudersbach, K., „Die holistische Betrachtung von Fachtexten und deren Übersetzung“ in: *Wege der Übersetzungs- und Dolmetschforschung*, Tübingen: Günter Narr Verlag, 1999, S. 13-41.
- Reale G., *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004.
- Reiß, K., *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*, Würzburg: Max Huber Verlag, 1971.

Slovníky:

- Filosofický slovník*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998.
- Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 13 Bände, Schwabe Verlag, 1971 bis 2007.

Die auf Deutsch erschienenen Texte von Patočka im Patočka Archiv in Prag

Jan Patočka Archiv in Prag ist seit 1993 eine Abteilung des Zentrums für theoretische Studien (CTS). CTS ist eine gemeinsame Einrichtung des Philosophischen Instituts der Tschechischen Akademie der Wissenschaften (Filosofický ústav ČSAV) und der Karlsuniversität Prag. Das Archiv wurde von den Schülern Patočkas gegründet. Der Zweck des Archivs ist es, Materialien zu sammeln und aufzubewahren, die für das Studium und Interpretation des philosophischen Erbes von Jan Patočka wichtig sind. Es enthält Patočkas Manuskripten, Bildmaterial und weitere Dokumente, die mit seinem Leben und Werk verbunden sind, einschließlich aller veröffentlichten Werke Patočkas in verschiedenen Sprachen.

Vor dem Besuch Patočka-Archivs in Prag habe ich mir eine Liste der Werke, die in dem Kapitel III. zitiert oder paraphrasiert werden, zusammengestellt. Ich habe vorher in der Bibliographie gesucht, ob die Werke aus denen zitiert wurde, bereits übersetzt worden sind. Im Archiv habe ich die konkreten Stellen in den übersetzten Büchern gesucht. Diese stellen stammen aus drei Bänden:

1) *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, Ed. K. Nellen a I. Šrubař, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.

Die konkreten Stellen stammen aus folgenden zwei Werken, die in diesem Band enthalten sind:

„Zu Burckhardts Auffassung der Renaissance“, S. 157–174.

„Der Sinn des Mythos vom Teufelspakt“, S. 201–216.

Aus diesem Buch wird in Fußnoten 28, 29, 30, 31, 32, 33 zitiert.

2) *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Ed. K. Nellen a J. Němec, Übers. J. Bruss, P. Sacher, T. Kletečka, J. Stárková, I. Šrubař, V. Šrubařová, S. Löwensteinová a F. Matula, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

Die konkreten Stellen stammen aus folgenden drei Werken, die in diesem Band enthalten sind:

„Hat Geschichte einen Sinn?“, S. 77–104.

„Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts.“, S.105-120.

„Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?“, S. 121–145.

Aus diesem Werk wird in Fußnoten 6, 7, 10, 11, 12, 62, 65, 66, 67 zitiert.

3) *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik.* Ed. Ludger Hagedorn, Übers. S. Lehmann und L. Hagedorn, Würzburg/Praha: Königshausen & Neumann/Oikoymenh, 2006.

Die konkreten Stellen stammen aus folgenden drei Werken, die in diesem Band enthalten sind:

„Einleitung. Geschichte als geistige Lebensform“, S. 65–79.

„Zweierlei Vernunft und Natur in der deutschen Aufklärung“, S. 387–407.

„Die Geistige Epoche Beethovens“, S. 421–443.

Aus diesem Werk wird in Fußnoten 19, 21, 22, 24, 45, 46 zitiert.

Beilage: Originaltext

III

Péče o duši v evropských duchovních dějinách

1. Sókratovsko-platónská péče o duši jako duchovní dědictví

V této kapitole se chceme věnovat výkladu Patočkova pojetí duchovních základů Evropy, jímž jeho celoživotní přemýšlení o problematice Evropy a její duchovní podstatě vrcholí. Základem tohoto pojetí, jež Patočka rozvíjí v řadě textů ze sedmdesátých let, je myšlenka, že Evropa v duchovním slova smyslu vznikla ze sókratovsko-platónské péče o duši, že tento svůj duchovní základ transformovala ve stoickou a posléze v křesťanskou podobu péče o duši a že se dostala do krize opuštěním životního stylu péče o duši počátkem novověku.

Nejprve vysvětleme, jak je třeba chápat Patočkovu tezi, že se Evropa duchovně *zrodila* z péče o duši. I kdybychom přijali tezi o základním významu sókratovsko-platónské péče o duši pro naši západní civilizaci, není přece ještě zřejmé, že péče o duši je duchovním základem *Evropy*. Vždyť mezi zformováním etického ideálu péče o duši v klasické době řecké filosofie a vznikem Evropy leží bezmála *tisíc let*.¹ Patočka si je této skutečnosti samozřejmě vědom, a proto výslovně zdůrazňuje, že sókratovsko-platónská péče o duši je základem Evropy ve smyslu *duchovního dědictví*, které se předávalo přes *dvě dějinné katastrofy*: zánik řecké *polis* a roz-

¹ Uvažujeme-li Evropu jako celek, tj. jako Evropu *západní i východní*, pak lze za vznik Evropy jako kontinentu považovat vznik karolínského říše na jedné straně a pokračování římské říše v Byzanci a jejího poslání u slovanských národů na straně druhé. Viz např. J. Ratzinger, *Evropa, její základy dnes a zítra*, str. 13.

1. Sókratovsko-platónská péče o duši jako duchovní dědictví

pad římské *civitas*.² Duchovní jednota (západní) Evropy měla svůj základ v myšlence svaté říše (*sacrum imperium*), kterou zdědila od rozkládající se říše římské.³ Římskou říši sice ovládala hlavně myšlenka impéria, tj. vytvoření státu, a tedy získání a udržení moci, zároveň v ní ale byla rovněž přítomna stoicko-platónská myšlenka výchovy k obecnému dobrému, k universalitě, ke státu práva a spravedlnosti.⁴ Právě na tuto myšlenku navazuje idea svaté říše, jež se stala politickým programem křesťanské Evropy.

Jelikož pak římská říše dále rozvíjela dědictví klasické řecké filosofie, podle níž stát má být státem spravedlnosti a práva,⁵ a poněvadž se – jak bylo ukázáno v druhé kapitole – spravedlnost podle Sókrata a Platóna uskutečňuje *péčí o duši*, rozvíjejí podle Patočky hellénističtí myslitelé a myslitelé doby císařské duchovní dědictví péče o duši.⁶

² Způsob, jímž se toto duchovní dědictví předávalo, popisuje Patočka nejsoustavněji ve čtvrtém z *Kacířských esejů o filosofii dějin*, nazvaném *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*. Popis péče o duši jako základního duchovního dědictví Evropy, které se zachovává a zároveň zobecňuje navzdory dvojí dějinné katastrofě řecké *polis* a římské říše, viz také in: *Platón a Evropa*, str. 157–159.

³ *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 85.

⁴ Tamt., str. 86. Patočka konstatuje v římské říši kolísání mezi posedlostí myšlenkou impéria, tj. myšlenkou mít a vládnout, a řeckou myšlenkou, že stát má být státem spravedlnosti a práva. Toto kolísání vyústilo v rozpad solidarity mezi státem a veřejností, a vedlo tak k rozpadu římské říše. Srv. *Zamyšlení nad Evropou*, str. 259.

⁵ *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 87; viz také *Zamyšlení nad Evropou*, str. 259.

⁶ *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 87. Patočka shrnuje svou tezi o péči o duši jako podstatném duchovním dědictví, které se předává přes dějinné katastrofy a tímto předáváním se zároveň prohlubuje a generalizuje, takto: „Vcelku lze tedy říci, že evropské dědictví je totéž v různých podobách, v něž se starost o duši přetváří skrze dvě velké dějinné katastrofy: katastrofu *polis* a katastrofu římské říše. A lze říci dokonce dále, že toto dědictví napomáhalo, aby se obě katastrofy proměnily z ryze negativních jevů v pokusy o překonání toho, co sklerotizovalo a bylo života neschopno v aktuálních historických podmínkách, a v přízpůsobení a zároveň generalizaci evropského dědictví. Neboť v římské říši starost o duši nabývá podoby snahy o právní poměry v oboru celé *oikúmené*, kterou zasahuje impérium z největší části skutečně, v ostatním aspoň svou pretencí a svým

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

Zajišťuje-li myšlenka péče o duši jako podstatného duchovního dědictví, z něhož Evropa vyrůstá, základní *kontinuitu* uprostřed hlubokých historických proměn, která je dána prohlubováním a postupující universalizací tohoto dědictví, vede teze o odvratu od tohoto dědictví, k němuž podle Patočky dochází od 16. stol., k postulování základní a nejhlubší *diskontinuity* v procesu formování evropských duchovních dějin. Tato diskontinuita je podle Patočky způsobena proměnou základního duchovního stylu evropského lidstva počátkem novověku, která spočívala v tom, že nad původním duchovním stylem péče o duši (starostí *být*) získává převahu duchovní styl ovládaný starostí o vnější svět a jeho ovládnutí (starostí *mít*).⁷

vlivem, a západokřesťanské *sacrum imperium* vytváří mnohem širší lidské společenství, než bylo římsko-mediteránní, a zároveň kázní a prohlubuje člověka vnitřního. Starost o duši, *tés psychés epimeleia*, je tedy tím, co vytvořilo Evropu – tuto tezi lze zastávat beze vší nadsázky“ (*Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 88). Viz také *Zamyšlení nad Evropou*, str. 259: „Odtud plynou dějinné katastrofy a jejich dědictví. Za prvé katastrofa *polis* s dědictvím starosti o duši a katastrofa římského impéria s dědictvím řeckého dědictví, které nedokázalo vtělit ve svou realitu. Za druhé myšlenka *sacrum imperium*. Každá katastrofa je zároveň branou ke generalizaci. Jak tento konflikt vypadá, vyličil Platón realisticky a dramaticky v celém svém díle – konflikt člověka, který chce žít pravdivě, se státem, který je jen zdáním spravedlnosti. Soud světa nad filosofií a soud filosofie nad světem. Z tohoto dědictví vyrostla Evropa a roste z něho až do 15. století.“

⁷ „Proti tématu péče o duši vystupuje do popředí jiné téma, které se zmocňuje oblasti za oblastí, politiky, ekonomie, víry a vědění, a přetváří je podle nového stylu. Nikoli starost o duši, starost *být*, nýbrž starost *mít*, starost o vnější svět a jeho ovládnutí se stává dominantní“ (*Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 88). Srv. také *Evropa a její dědictví*, str. 247. Patočka podotýká, že princip *mít* a vládnout existoval již v Římě, ale tam se prý za něj společnost styděla a předstírala vyšší zájmy (*Zamyšlení nad Evropou*, str. 260). Tento princip, jenž byl prý myšlenkou *sacrum imperium* „spíše překryt než překonán“, se od počínajícího 16. století dostává znovu na povrch. (Tamt.) V jiném ze svých textů vidí Patočka počátek výše uvedené změny v evropském duchovním stylu již *podstatně dříve*, a to již koncem 13. stol. u Raimonda Lulla. Patočka píše: „Vědění u Lulla není pochopeno jako něco, co má autonomní smysl, který nevystupuje ze svých hranic, vědění je samo v sobě působením, účinnou aktivitou, jejíž úlohou není ani tak hledět na to, co jest, jako vynalézat a tvořit“ (Komenský a *mathesis universalis*, str. 195 n.).

1. Sókratovsko-platónská péče o duši jako duchovní dědictví

Tento obrat v evropských duchovních dějinách byl způsoben a stimulován souhrou celé řady různorodých činitelů. Jedním z nich byly zámořské objevy, zejména objevení Nového světa, a hon za bohatstvím, jež tyto objevy vyvolaly.⁸ Dalším byla reformace, která právě ve spojení se zámořskými objevy, díky nimž se stala organizačním principem severoamerického kontinentu, získala rozhodující politický význam.⁹ Třetím činitelem byla proměna ideálu lidského vědění. Nacházíme ji zejména v Baconově novém pojetí vědění, jež se hluboce liší od toho, které bylo určováno starostí o duši. Vědění je u Bacona „moc, jenom účinné vědění je skutečné vědění, co dříve platilo jen pro praxi a produkci, platí pro vědění vůbec; vědění nás má uvést nazpět do ráje, ráje vynálezů a možností přetvářet a mistrovat svět ke své potřebě, přičemž potřeby nejsou nijak vymezeny a omezeny“.¹⁰

Státy se díky těmto změnám – a v protikladu ke středověkému pojetí, zakládajícímu moc na autoritě – stávají „obranným a branným zřízením k zajištění majetku“.¹¹ Hospodářský život je organizován moderně kapitalistickým způsobem. Od této doby – zdůrazňuje Patočka – již pro expandující západní Evropu neexistuje „universální pojítka, universální idea, která by se dovedla vtělit v konkrétní a účinnou spojující instituci a autoritu“.¹²

⁸ *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 88. Srv. také *Evropa a její dědictví*, str. 247. Ve skice *Zamyšlení nad Evropou* Patočka dodává: „Z uvolněných sil dochází ke skoku přes moře – ke skoku po bohatství a k setkání s předkolumbovským člověkem. Evropa se stává majetníkem či spíš lupičem světového bohatství, a to je přechod pozdního středověku do renesance a reformace, který je dosud dialekticky neprohlédnut (Theologické a etické motivace v souvislosti se změnou života.)“ (*Zamyšlení nad Evropou*, str. 260).

⁹ *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 88 n. Srv. také *Evropa a její dědictví*, str. 247 n.

¹⁰ *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 89.

¹¹ Tamt.

¹² Tamt.

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

2. Filosofie renesance

Vzhledem k tomu, že nejhlubší césura je v této koncepci duchovních dějin Evropy vedena mezi koncem středověku a počátkem novověku, získává v ní zvláštní význam *filosofie renesance*.¹³ O přelomovém významu tohoto období byl Patočka přesvědčen už začátkem čtyřicátých let. Již v úvodu ke své filosofii dějin, na níž pracoval pravděpodobně mezi lety 1940–1942,¹⁴ která však zůstala pouhým torzem, označuje filosofii renesance za „hlavní duchovědné téma celého moderního vývoje“.¹⁵ Je to totiž ono období, během něhož „z křesťanského člověka vznikl člověk bez křesťanství, člověk pokřesťanský“.¹⁶ Vlastní podstatu renesance přitom Patočka pojímá jako „boj křesťanství, jež ztratilo svůj nejvnitřnější impuls, o novou jasnost a pevnost“.¹⁷ To, co v renesanci křesťanskou životní formu ohrožuje, tedy podle Patočky nepřichází z vnějšku (pokročilá laicizace života, nové myšlenkové obsahy, nové formy hospodářství), nýbrž zevnitř: vnitřní vývoj křesťanství vedoucí k zneuznání, zapomenutí vlastní vnitřní podstaty, tj. vnitřní hluboký prožitek křesťanské víry. V renesanční době tak dochází k rozpadu duchovní substance středověkého světa, který je podle Patočky charakterizován *jednotou vnějšího a vnitřního světa*, tj. světa mravního zápasu a objektivního řádu. Tato jednota, která je zaručena bezmeznou autoritativností křesťanského Boha,¹⁸ je podmínkou *harmonie*, která není jako v antice harmonií ignorující nebo potlačující negativní a bolestné aspekty lidské existence, nýbrž harmonií, kterou charakterizuje sestup k negativním a bolestným stránkám života a *prodlení* u nich. Podstatu středověké životní formy tedy podle Patočky charakterizuje harmonie mezi dvěma ve své podstatě protichůdnými tendencemi, jimiž jsou „důvěra v objektivní harmonii

¹³ K Patočkově pojetí renesance srv. především F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, str. 133–156.

¹⁴ F. Karfík, *Jan Patočkas Strahov-Nachlass und sein unvollendetes opus grande*, str. 42.

¹⁵ [*Filosofie dějin*] *Úvod*, str. 350.

¹⁶ Tamt.

¹⁷ Tamt., str. 351.

¹⁸ *Renesance: Ficinus, Pico, Pomponatius*, str. 161.

2. *Filosofie renesance*

universa, v jeho božskou náplň jakožto pravý obsah života na jedné straně – zoufalství nad vším pouze lidským, nad lidskými silami a možnostmi na druhé“.¹⁹ Vzhledem k protichůdnosti těchto tendencí, které jsou pohromadě drženy pouze absolutní autoritou křesťanského Boha, jenž je zároveň základem racionality universa i pánem dějin spásy,²⁰ je výsledná harmonie křehká. Patočka ji proto označuje jako „harmonii nad propastí“ či jako „harmonii napjatou a v napětí usmířenou“.²¹ Tuto harmonii drží pohromadě pouze vnitřní síla křesťanské víry, a právě ta začíná počátkem renesance slábnout. Důsledkem je postupné osamostatnění první výše zmíněné tendence, tj. důvěry v objektivní harmonii universa, jejíž filosofické a kulturní vyžití je podle Patočky vlastní podstatou renesance. Renesance proto není podle Patočky pouze „rozpoutaný individualismus několika mocných jedinců, nýbrž i pozitivní životní nálada, která se odhodlává vidět svět jasně, v pohledu, který není zkalen žádným závojem vlastní úzkosti a provinilosti“.²²

Patočka se na portrétech některých hlavních postav renesanční filosofie (Cusanus, Ficino, Pico, Pomponazzi)²³ snaží předvést *in concreto* svou obecnou typologii humanisty a renesančního filosofa. Ta se podle něj vyznačuje tím, že životní obsah těchto učenců směřuje „k světskosti a vyžití lidských sil, zejména racionálních a ‚kulturních‘ ... bez křesťanské distance k bezprostřednímu“.²⁴ Z tohoto životního

¹⁹ Tamt., str. 162.

²⁰ F. Karfik, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, str. 134.

²¹ *Renesance: Ficinus, Pico, Pomponatius*, str. 161 n.

²² Tamt., str. 166 n. Jelikož je tedy pro Patočku renesanční životní forma *výsledkem rozpadu životní formy středověké* a nikoli životní formou *novou*, zdůrazňuje spolu s řadou autorů proti Burckhardtově výkladu renesance (J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*), který toto období pojímá v opozici vůči středověkému pohlcení individua společenstvím a různými objektivními vazbami, že mezi středověkem a renesancí převládá kontinuita nad zlomem.

²³ Každá z těchto postav přispívá svým vlastním způsobem k výše zmíněnému rozpadu středověké „napjaté harmonie“. Viz k tomu F. Karfik, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, str. 136–146. Z tohoto schématu vypadáva pouze Cusanus, byť i on jen do určité míry (tamt., 136 n.).

²⁴ *Renesance: Ficinus, Pico, Pomponatius*, str. 169.

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

obsahu plyne nové ocenění nadání, přírodních darů a jejich rozvíjení. Humanisté jsou tak pro Patočku v podstatě *virtuosi* – lidé, jejichž životní smysl spočívá ve virtuosní duševní činnosti, přičemž otázka mravního ospravedlnění ustupuje do pozadí. Tito vzdělanci, jejichž zvláště charakteristickým představitelem je Patočkovi Petrarca, setrvávají romanticky na estetickém stadiu, s náboženským stanoviskem si zahrávají, zcela vážně se mu ale většinou neodávají.²⁵ A přece se celý tento rozvoj lidských racionálních a „kulturních“ sil podle Patočky odehrává a může odehrávat jedinečně díky vědomí *nezpochybnitelného životního základu*, jež renesančnímu člověku poskytuje *objektivně pojatá církev*.²⁶ Touto jistotou se podle Patočky liší renesanční romantický estetismus Petrarcův od romantismu 19. století. Renesanční romantismus není útekem před bolestnou skutečností, reakcí na náročný konflikt, nýbrž je svobodným věnováním se vlastnímu nitru, jeho darům prožívání, obraznosti a tvorby, které je umožněno jistotou harmonického a klidného světa.²⁷

Bylo uvedeno, že Patočkovo pojetí renesance z válečných let je charakterizováno pokusem pochopit toto období jako v jistém smyslu *dekadenci* středověkého duchovního stylu „napjaté harmonie“. Renesance je zde tedy zachycena především ve vztahu k období, které jí *předcházelo*. Patočka se k epoše renesance vrací o dvacet let později článkem *O Burckhardtově pojetí renesance* z r. 1965, v němž uvažuje především o vztahu renesance k období, které po ní *následovalo*, tj. k novověku. Touto novou perspektivou je dán i odlišný přístup k Burckhardtovi. Zatímco v textech z válečných let je kritizována Burckhardtova teze o principiální novosti renesance ve srovnání se středověkem, zaměřuje se Patočka ve svém článku z r. 1965 na způsob, jímž pojímá Burckhardt vztah renesance k době pozdější, především k Burckhardtově současnosti. Burckhardt se prý snaží ukázat své době „rozpoutaného individualismu a násilného ukazování“, době „střídavých revolucí a restaurací“, nejen

²⁵ Tamt., str. 171. Jelikož je virtuoza rozvíjení racionálních a „kulturních“ lidských sil vlastním smyslem jejich života a zdrojem jejich pýchy, je pro humanistické učence velice charakteristický fenomén *konkurrence* a z něj plynoucí *podezřívavost* a *závist* (tamt., str. 170).

²⁶ Tamt., str. 167.

²⁷ Tamt., str. 171, 174.

2. *Filosofie renesance*

kde má svůj vznik, nýbrž zároveň *hloubku její pokleslosti*.²⁸ Ve své koncepci renesančního individualismu proto *záměrně* spojuje dvě protikladné koncepce individualismu, které byly u renesančního člověka v rovnováze, které se však později od sebe oddělily a jejich nevázané rozpoutání vedlo k úpadkovým fenoménům doby, jíž je Burckhardt svědkem. První z těchto koncepcí je individualismus jako protispolečenská, „rozkladná“ doktrína revolučních racionalistů 18. stol., druhý individualismus jako kult individuálnosti, osobní původnosti a geniality. Burckhardt se snaží ukázat, že v renesančním člověku nejsou tyto dvě tendence od sebe ještě odděleny, a mají proto *kladný* význam, „obohacují, radikalizují, *zvýrazňují osobnost jako celek*, která ještě není zploštěna jednostrannou vůlí k hmotnému zisku ani úplně osamostatněnou vůlí k moci“.²⁹ Tyto dvě podoby individualismu v podstatě vyjadřují dva základní póly racionality: chladný, analytický rozum na jedné straně, a rozum jako „duchovní moc“, jako „duchovnost pronikající svět“, na straně druhé.³⁰ Burckhardt se prý proto pokouší ukázat, že zatímco renesanční člověk byl schopen udržet tyto dva základní póly racionality v rovnováze a ve vzájemně se oplodňující kooperaci, jeho současnost tuto schopnost ztratila a nechala se zcela ovládnout čistě instrumentálním pojetím rozumu a pokušením ničím nebrzděné vůle k moci.

V rovnováze mezi rozumem jako chladným analytickým nástrojem a rozumem jako duchovní mocí je podle Patočky třeba vidět vlastní příčinu toho, proč renesanční člověk, který – v Galileovi – položil vlastní základy matematické přírodovědy, se *ještě zdráhá* pojmout tuto metodu moderní matematizace přírody jako *nástroj ovládnutí světa*. Renesanční člověk je – zdůrazňuje Patočka – stále ještě pod vlivem myšlenky „celistvého, harmonického kosmu, kde všechno spolu souvisí jako v organismu a kde není myslitelná izolace hmotného tělesa, jíž abstraktní formule základního zákona mechaniky vyžaduje“.³¹ Renesanční člověk má tedy podle Patočky sice „schopnost a možnost objevit svět v jeho podobě ryzího objektu,

²⁸ *O Burckhardtově pojetí renesance*, str. 198.

²⁹ *Tamt.*, str. 197.

³⁰ *Tamt.*, str. 200.

³¹ *Tamt.*, str. 203.

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

v podobě přírody čistě hmotné, necitlivé, nesmyslné, jíž člověk právě proto může po libosti vtiskovat svůj smysl. Má na druhé straně též schopnost a možnost objevit svou subjektivitu jako onen základ jistoty, která zajišťuje sebe i věci“,³² nejde však tak daleko, aby tyto možnosti proměnil ve skutečnost. Brání mu v tom prý právě to, co Burckhardt označil jako *individualismus*: „zakotvenost v sobě, snaha vypracovat vlastní život v dokonalý, vyvážený tvar, žádné vnější moci bezpodmínečně neupsaný a nevydaný všanc“.³³ Patočka tedy zdůrazňuje, že renesanční člověk ještě není schopen učinit onen *poslední* krok k naprosté analyticky racionální střízlivosti v pohledu na přírodní universum, jehož důsledkem bude vítězné tažení moderní matematické přírodovědy v 17. stol. a vznik novověkého člověka ve vlastním slova smyslu.

Patočka tak ve svém článku z roku 1965 dokresluje onen *interim* status renesančního člověka, který po duchovní stránce již není člověkem středověkým, zároveň však *ještě* není člověkem novověkým ve vlastním slova smyslu. Zatímco v textech ze čtyřicátých let vymezuje tento *interim* status pokusem vyložit duchovní podstatu renesance z rozkladu životní formy středověkého člověka, tj. z osamostatnění důvěry v objektivní harmonii universa od povědomí slabosti a nedostatečnosti všeho pouze lidského, jež je prožíváno v křesťanské víře, snaží se v textu z poloviny šedesátých let pojmut tuto duchovní podstatu z jejího vztahu k duchovnímu ustrojení novověkého člověka, tj. jako rovnováhu dvou pólů racionality, která bude u novověkého člověka ztracena hypertrofií čistě analytického rozumu na úkor rozumu jako duchovní moci.³⁴

³² Tamt.

³³ Tamt.

³⁴ Do souvislosti Patočkových pokusů o postižení duchovní podstaty renesance patří i původně německy psaný článek z r. 1973 *Smysl mýtu o paktu s ďáblem. Úvaha o variantách pověsti o Faustovi* (Der Sinn des Mythos vom Teufelspakt. Eine Betrachtung zu den Varianten der Faustusage), jakož i dřívější verze téhož tématu s názvem *Die Faustlegende von gestern und von heute. Einige Leserbetrachtingen über den Doktor Faustus*. K významu v těchto textech předložené interpretace faustovské legendy pro Patočkovu filosofii renesance srv. F. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, str. 150–156.

3. Filosofie osvícenství

Prosazuje-li se podle Patočky nový duchovní styl „péče o svět“ s nástupem renesance a reformace,³⁵ plně se rozvíjí v průběhu *osvícenství*. Patočka se problematikou osvícenství zaobíral poměrně intenzivně ve čtyřicátých letech, především v souvislosti se svým studiem a překladem Herderovy filosofie dějin.³⁶ Z této doby se zachoval dosud nepublikovaný manuskript s názvem *Osvícenství*.³⁷ Patočka v něm charakterizuje osvícenství dvěma hlavními znaky: *individualismem* a specificky *osvícenským pojetím rozumu*. Individualismus osvícenství odvozuje z *křesťanství*.³⁸ Antika pojímá člověka jako součást přírody (kosmu) a obce, a individualismus proto vnímá jako nihilistický. Křesťanství vytrhuje člověka ze strukturální vazby na kosmos a obec a činí jej *přímo závislým* a vztazeným k Bohu.³⁹ Bezprostřední vztah k absolutnu způsobuje absolutní zodpovědnost, která však není v první řadě zodpovědností poznání, nýbrž zodpovědnos-

³⁵ Ve starší koncepci svého pohledu na obrat v duchovních dějinách Evropy z eseje *Věčnost a dějinnost* Patočka zdůrazňuje, že k přelomu nedochází ještě ani tak v renesanci, kterou vidí jako „závěrové období středověké motiviky spíše než novopočátek“, nýbrž až v „reformačním rozkolu, který skutečně rozrazil Evropu a přinesl (neuskutečněný) program odtrhnout se od klasického myšlení úplně“ (*Věčnost a dějinnost*, str. 167). Tato teze odpovídá Patočkově filosofii renesance, kterou rozvíjel v manuskriptech z let 1940–1942.

³⁶ K této problematice se později vrací ještě zejména článkem z r. 1971 *Německá duchovnost Beethovenovy doby*.

³⁷ Manuskript je součástí tzv. strahovské pozůstalosti. Publikován byl zatím jen v německém překladu in: *Andere Wege in die Moderne*, str. 365–385.

³⁸ Tamt., str. 365–368.

³⁹ Patočka má pravdu v tom, že (a) v křesťanství není vztah k Bohu zprostředkovaný vztahem k celku veškerenstva či vztahem k politickému společenství obce a že (b) vztah křesťanského člověka k Bohu má ve srovnání se vztahem antického člověka k božskému novou kvalitu a v ní ležící novou podobu „bezprostřednosti k absolutnu“. Na druhé straně nesmí být opomenuta skutečnost, že i v křesťanství je vztah k Bohu *zprostředkovaný*, a to společenstvím Církve (svátostmi, liturgií atd.). Rovněž křesťanská „bezprostřednost k absolutnu“, jakkoli je proti antice něčím novým a niternějším, je bezprostředností *zprostředkovanou*.

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

tí životní praxe. Tato zodpovědnost se realizuje v kontextu víry.⁴⁰ Patočka tedy postuluje následující genezi fenoménu individuality: křesťanská bezprostřednost k absolutnu – absolutní odpovědnost (víra) – individualita.

Osvícenské pojetí rozumu podle Patočky vychází z *antiky*. Ve starořeckém pojetí rozumu jsou neoddělitelně spojeny *logos* a *noé-sis*, tj. diskursivní a intuitivní dimenze, přičemž racionalita je pojata jako autonomní a jako vlastní zdroj lidské svobody.⁴¹ V osvícenském pojetí rozumu je ztracena intuitivní (noetická) dimenze, diskursivní dimenze je spojena se smyslovým vnímáním a postupně se na něm stává závislá. Rozum tak přestává být božským prvkem v člověku a stává se čistě lidskou, konečnou mohutností (Patočkovi slouží jako nejcharakterističtější příklad osvícenského sensualismu Condillac).⁴²

Myšlenku základní proměny pojetí rozumu jako nejcharakterističtějšího znaku osvícenství Patočka rozpracovává ve své herderovské studii z r. 1942 *Dvojitý rozum a příroda v německém osvícenství*.⁴³ Podrzuje především právě uvedenou myšlenku, že tradiční spekulativní pojem rozumu, čerpaný v podstatě z Platónovy a Aristotelovy metafyziky, má intuitivní a diskursivní dimenzi; diskursivní rozum stojí přitom ve služebné funkci vůči intuitivnímu rozumu, o němž je tradiční filosofie přesvědčena, že jím postihuje poslední podstatu světa a jsoucna.⁴⁴ Tato poslední podstata světa a jsoucna se jeví jako

⁴⁰ Patočka v tomto textu předkládá zajímavou filosofickou analýzu základních metafyzických předpokladů křesťanské víry. Víra prý předpokládá vědomí kontrastu mezi absolutním Bytím a kontingentním lidským bytím. Tento kontrast přitom na sebe bere podobu cminentního *zájmu* kontingentního lidského bytí na *zisku trvalého bytí*. Tento zájem je vyvolán jednak vědomím, že lidské bytí lze rovněž ztratit, jednak vědomím jeho původní pokleslosti. Víra je tedy lidskou existenci stupňujícím a obohacujícím pocitem nejistoty ohledně vlastního bytí, jenž je vyvolán vědomím možnosti zisku, či ztráty tohoto bytí.

⁴¹ Tamt., str. 369.

⁴² Tamt., str. 370. Text obsahuje ještě řadu dalších zajímavých poznámek (vztah rozumu a svobody u antického člověka, živé vědomí nutnosti boje v *antice* aj.), jejichž vzájemná souvislost je však spíše jen implicitní.

⁴³ *Dvojitý rozum a příroda v německém osvícenství*, str. 81–99.

⁴⁴ Tamt., str. 85.

3. *Filosofie osvícenství*

jednota, jejímž věčným hotovým základem jsou inteligibilní tvary, tj. platónské ideje či aristotelské formy. Takto jevíci se svět je organickým a harmonickým celkem, hierarchickou jednotou. Rozum, který má schopnost pronikat až do samého „srdce“ takto pojatého světa, je rozumem hledajícím jednotu, analogii a harmonii. Toto spekulativní pojetí rozumu je počínaje Descartem postupně nahrazováno radikálně odlišným pojetím, jehož základem není jednota a harmoničnost, nýbrž jednoduchost a jasnost, a v jehož rámci pojmy pravdy, světa a jsoucna získávají zásadně nový význam. Pravda je to, „co se konstatuje a konstruuje od případu k případu“;⁴⁵ svět se skládá z fakt a nutných myšlenkových konstrukcí, je bez analogií a hierarchických stupnic; jsoucno není nikdy dáno přímému a bezprostřednímu rozumovému nahlédnutí, nýbrž je spíše úběžníkem ustupujícím před racionálními konstrukcemi. Tento nový rozum se s nesmírnou energií realizuje v moderní přírodovědě.⁴⁶

Vedle této pozoruhodné myšlenky paradigmatické proměny rozumu, v níž rozum spekulativní se s nastupujícím se osvícenstvím proměňuje ve střízlivý nespekulativní rozum, stojí v Patočkově filosofii osvícenství především za pozornost myšlenka zvláštního charakteru německého duchovního života v době osvícenství. Podle Patočky jsou to západoevropské země (Anglie, Holandsko, Francie), v nichž se realizuje nové střízlivé nemetafyzické pojetí rozumu, jehož korelátém je nový duchovní styl vedený myšlenkou „péče o svět“, tj. ovládnutím vnějšího světa prostřednictvím nového, k praxi orientovaného vědění.⁴⁷ Německo ve smyslu kulturního okruhu, a tedy v podstatě střední Evropa, si podle Patočky od doby reformace až po období německého idealismu udržuje duševní a myšlenkovou nezávislost na tomto vývoji, která se projevuje jak

⁴⁵ Tamt., str. 86.

⁴⁶ „Tato věda vytryskuje z matematiky jako centra, zmocňuje se určitých odvětví fyziky, zvláště mechaniky, optiky, nauky o pohybu, načež dosahuje v Newtonovi první velké syntézy, která slouží popudem a vzorem všemu úsilí dalšímu; pak se sbírají poněmáhle všechna ta úsilí, která již byla učiněna v určitých disciplínách konkrétních, ve znalosti chemikálií, minerálií, vrstev zemských, botanice a jiných konkrétních přírodovědách, reformuje se meteorologie, tvoří se poněmáhle racionální chemie... a koncem 18. století stojí zde systematické korpus moderních přírodověd“ (tamt., str. 86 n.).

⁴⁷ Tamt., str. 83, 98; *Německá duchovnost Beethovenovy doby*, str. 468 n.

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

podržením tradičního principu autority a hierarchie v pojetí státního a společenského života, jehož výrazem bylo vedle zachování Sváté říše římské národa německého⁴⁸ vytvoření pruského státu,⁴⁹ tak především dlouhodobým vyrovnáváním se s tímto novým duchovním stylem, a to nejen ve smyslu *obrany* proti němu, nýbrž částečně také pokusem o jeho *prohloubení zpětným napojením na tradiční křesťansko-metafyzické motivy*.⁵⁰

Lze se domnívat, že zdůrazňuje-li Patočka ve svých textech věnovaných myšlence *péče o duši jako vlastní osy evropských duchovních dějin*, že osvícenství má být překonáno nikoli odmítnutím rozumu, nýbrž *proniknutím k jeho nejhlubší dimenzi*, jež je mu co do intenzity dějinného působení nejučinněji vyjádřena v Platónově koncepci péče o duši, a vyzývá-li své současníky k tomu, aby se překonáním osvícenské formy života a rozumu vrátili k péči o duši jako k vlastnímu základu evropské duchovnosti, staví se tím pražský filosof vědomě do právě uvedené tradice středoevropské (německé) duchovnosti, aby se novými prostředky Husserlovy fenomenologické filosofie a Heideggerovy fundamentální ontologie a z nich vycházející interpretace nejpodstatnějších duchovních motivů antiky pokusil o dosažení podobných cílů, jež si, byť nakonec neúspěšně, kladla německá filosofie 18. a počátku 19. století.

Zajímavé je srovnání Patočkova pozdního pojetí duchovních dějin Evropy, jehož osou je péče o duši, s jeho dřívějším pojetím z padesátých let.⁵¹ Patočka totiž toto dřívější pojetí zakládá na předpokladu, který je v jistém smyslu opačný než ten, na kterém je založena konstrukce dějin postavená na motivu péče o duši. Tímto předpokladem je teze, že „vlastní sókratovský problém“, tj. objev dějinnosti lidského bytí, zůstal „*in suspensa* po dvě tisíciletí, poněvadž byl přiklenut klasickou metafyzikou, která bránila, aby byl člověk chápán především ze sebe samého“.⁵² Sókratés (a jeho pojetí péče o duši) je v této Patočkově starší konstrukci filosofie evropských duchovních dějin pojat nikoli jako *základ duchovní kontinuity* evropského duchovního

⁴⁸ *Smysl mýtu o paktu s ďáblem*, str. 514 n.

⁴⁹ *Dvojitý rozum a příroda v německém osvícenství*, str. 98.

⁵⁰ Srv. F. Karfík, *Unendlichwerden durch Endlichkeit*, str. 155.

⁵¹ Viz především *Věčnost a dějinnost*, str. 154–159.

⁵² Tamt., str. 157.

3. *Filosofie osvícenství*

života, nýbrž jako něco, co bylo *odsunuto Platónem* a z něj vycházející klasickou metafyzikou a co muselo být složitým způsobem *znovu nalezeno* až v době současné. Patočka tuto historickou konstrukci, která spočívá na příliš jednostranně kritickém zhodnocení významu klasické metafyziky pro evropské dějiny, ve své pozdější koncepci postavené na motivu péče o duši významným způsobem reviduje. Klíčová změna se přitom týká právě vztahu Sókratés – Platón. Zatímco ve starším pojetí je Platón jako zakladatel metafyziky, tj. pozitivní obsahové odpovědi na Sókratovu otázku po lidském dobrém, postaven *proti* Sókratovi, tj. je tím, kdo zastřel „sókratovský problém“, je v pozdních textech naopak zdůrazněna *kontinuita* obou myslitelů. Základem této kontinuity je právě myšlenkový motiv *péče o duši*. Péče o duši je to, co *spojuje* Sókrata s Platónem. Platón je tedy v této Patočkově pozdní konstrukci evropských duchovních dějin pojat nikoli především jako *zakladatel metafyziky*, nýbrž jako myslitel, jenž *svébytným způsobem rozvinul základní myšlenkový motiv Sókratovy filosofie*, tj. myšlenku péče o duši, byť pochopitelně způsobem, jenž zohledňuje a v sobě odráží Platónem vytvořený metafyzický rozvrh jsoucna. Cena, kterou Patočka platí za nově nalezenou kontinuitu ve vztahu Sókratés – Platón v této pozdější konstrukci evropských duchovních dějin, je ovšem výše zmíněná problematická *resokratizace Platóna*.⁵³ Platón je pojat jako filosof péče o duši, přičemž tato péče je ve svých základních konturách popisována v kategoriích sókratovské podoby péče o duši. Resokratizace Platóna v Patočkových pozdních textech o evropských duchovních dějinách je důsledkem pokusu skloubit dva obtížně slučitelné požadavky: (1) postavit konstrukci evropských duchovních dějin nejen na Sókratovi, nýbrž především také na Platónovi, a tudíž nutně i na metafyzickém filosofickém dědictví, které založil;⁵⁴ (2) založit tuto filosofii dějin programově ne-metafyzicky na sókratovské kategorii problematičnosti vyložené jako „otřes naivně přijatého smyslu“, který není jen průchodištěm k nalezení smyslu „metafyzického“, tj. jednou provždy a universálně platného, nýbrž je sám absolutním a universálním smyslem lidských dějin.

⁵³ Viz výše, str. 81–87.

⁵⁴ Viz titul „Platón a Evropa“ výše zmíněného přednáškového cyklu, v němž je tato koncepce vyložena, nikoli „Sókratés a Evropa“.

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

4. Tři podoby péče o duši v evropských duchovních dějinách

Patočka ve svých pozdních textech zmiňuje tři podoby péče o duši, odpovídající třem historickým obdobím: (1) sókratovsko-platónskou podobu, v níž je shrnuto vlastní duchovní dědictví řecké *polis*; (2) péči o duši u eklektiků a pozdních stoiků, vyjadřující hlavní duchovní dědictví hellénismu a doby císařské;⁵⁵ (3) křesťanskou podobu péče o duši, která je vlastním duchovním základem Evropy.

Vzhledem k tomu, že Patočka připisuje – celkem pochopitelně – křesťanské podobě péče o duši klíčový význam pro duchovní utváření Evropy, stojí za to blíže si povšimnout způsobu, jímž ji Patočka charakterizuje. V této charakteristice se pojí rysy zdůrazňující kontinuitu s antickým dědictvím s rysy, které akcentují odlišnost obou pojetí.

Kontinuitu vidí Patočka především v základní distinkci mezi pravým, čistě inteligibilním světem a světem smyslově vnímatelným, která je hlavním metafyzickým předpokladem platónské i křesťanské podoby péče o duši a která prý do křesťanské theologie přešla z platonismu, nikoli ze židovského náboženství.⁵⁶ Patočka rovněž konstatuje strukturální podobnost mezi Platónovým „mýtem o Sókrato-

⁵⁵ Patočka výslovně zmiňuje Cicerona a Seneku (*Evropa a evropské dědictví do konce 19. století*, str. 86). Stoická podoba péče o duši podle Patočky spočívala v myšlence výchovy k obecnému dobrému, k universalitě a usilovala o realizaci státu spravedlnosti, státu založeného na pravdě, na nahlédnutí. Její podrobnou charakteristiku nepodává, nicméně naznačuje, v čem spočívala její odlišnost od platónské podoby. Zatímco řecká politická nauka se táže po státním útvaru, kde by byl možný život v pravdě, přičemž toto tázání stejně jako usilování o takovýto stát nenachází svůj konečný cíl, je pro Cicerona platónské a aristotelské myšlení pouze „výzbrojí k tomu, aby posílil dobré svědomí římské *civitas*“. Jinými slovy: zatímco Řekové hledají ve filosofickém tázání nejlepší podobu státu, aniž by dospěli k definitivnímu výsledku, vychází Cicero z praktické jistoty, že římská *civitas* takovým státem je, protože je úspěšná. Filosofie je tak degradována na prostředek legitimace určitého již existujícího státního zřízení, totiž římského impéria (*Impérium*, str. 797–799).

⁵⁶ *Platón a Evropa*, str. 262; *Mají dějiny smysl?*, str. 73 n. Tuto Patočkovu tezi je třeba upřesnit v tom, že sice pojmové zachycení této základní distinkce, s níž stojí a padá metafyzika, skutečně pochází od Platóna, že ale theologické pojetí transcendentního Boha je již jasně vysloveno v biblické

4. Tři podoby péče o duši v evropských duchovních dějinách

vi“ a evangelijní zvěstí. V obou případech je „jediný spravedlivý“ (Sókratés, Kristus) označen za nespravedlivého, odsouzen a popraven, čímž na sebe jeho soudci přivolávají boží hněv.⁵⁷

Jeden ze základních rozdílů mezi sókratovsko-platónskou a křesťanskou podobou péče o duši spočívá v tom, že „v křesťanském pojetí je duše a péče o ni vyvázána z intelektualismu řeckého dialogu, řecké dialektiky“.⁵⁸ Platónská péče o duši sice nemá za cíl pouze filosofické nahlédnutí, nýbrž – jak již bylo řečeno – také výchovu k bezpodmínečné odpovědnosti a odvaze,⁵⁹ v křesťanské podobě péče o duši však již ani toto *nestačí*.⁶⁰ Nic na tom nemění skutečnost, že moment nahlédnutí je v křesťanství nadále přítomen v existenci křesťanských dogmat.⁶¹

nauce o stvoření; a v tomto smyslu má výše uvedená distinkce původ nejen v Platónově filosofii, nýbrž *rovněž* v židovském náboženství.

⁵⁷ *Platón a Evropa*, str. 262 n. Patočkův sklon redukovat christologii na „mýtus o bohočlověku“, k němuž pak nachází paralelu v Platónově „mýtu o Sókratovi“ jako jediném spravedlivém, který byl pro nespravedlnost ostatních odsouzen a usmrčen, má zřejmě svůj původ v Patočkově opakovaně se projevujícím „demytologizujícím“ přístupem k základům křesťanského dogmatu. Patočka zde byl patrně ovlivněn Bultmannovou teorií. Ve své recenzi Bultmannovy knihy *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* se s Bultmannovou novozákonní teorií výslovně identifikuje, když uvádí: „Bývá proti B-ovi namítáno, že jeho nauka je spíše anthropologie než theologii. Domnívám se, že je pravou theologii, která o Bohu hovoří nepřímým výrazem, skrze způsob, jímž víra si otvírá člověka.“ Jedním z rysů Bultmannovy theologické koncepce, který Patočka v této recenzi vyzdvihuje, je přitom právě její demytologizující tendence. Patočka uvádí: „Zdá se mi, že na tomto místě vysvětluje nedvojsmyslně, že B. považuje kosmickou funkci Ježíšovu za moment dobové mythologie, bez níž se slyšení zvěsti a její lidská recepce neobejde; božství Ježíšovo musí mít pak také jiný smysl než tradiční, mythicko-metafyzický.“ (Recenze: R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, str. 315) K hypotéze vlivu Bultmannovy novozákonní theologie na Patočkův sklon k demytologizaci křesťanství srv. I. Karfík, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, str. 30 n.

⁵⁸ *Platón a Evropa*, str. 263. Kurzivou M. C.

⁵⁹ Srv. výše, str. 78.

⁶⁰ *Platón a Evropa*, str. 263.

⁶¹ Tamt., str. 263.

III. Péče o duši v evropských duchovních dějinách

S tímto vyvázáním se z intelektualismu řecké dialektiky úzce souvisí, že pravda, o kterou bojuje křesťanská duše, není jako u Platóna *pravdou nazírání*, nýbrž *pravdou jejího vlastního osudu*, která je dána vztahem ke Kristu. Vlastní život duše nevzniká jako u Platóna nahlížením idejí, tzn. nazíráním toho, co je věčné, nýbrž otevřením se tajemství Kristova bohočlověčenství, čímž se duše stává protagonistkou „bezpříkladného dramatu“ spásy a milosti.⁶²

S vyvázáním se z intelektualismu řecké dialektiky rovněž souvisí odlišné *založení odpovědnosti* v křesťanské podobě péče o duši. Zatímco v platónské filosofii zodpovědnost lidského života zakládá transformace orgiasmu v *erós*, ve filosofickou lásku vrcholící ideovým zřením,⁶³ pojímá křesťanství zodpovědný život jako *dar mystéria*, jež má rysy něčeho nadrozumového a navždy člověku nadřazeného, přestože má toto mystérium charakter dobra.⁶⁴ Lidská odpovědnost je tedy v křesťanství vložena „nikoli do lidsky prohlédnutelné esence dobroty a jednoty, nýbrž do neprohlédnutelného vztahu k absolutnímu, nejvyššímu jsoucnu, které nás má v rukou nikoli po vnější, nýbrž po vnitřní stránce“.⁶⁵ Křesťanství totiž nechápe dobro jako

⁶² Patočka uvádí: „V křesťanské koncepci duše je zásadní, hluboký rozdíl. Není jen v tom, že křesťanský člověk, jak to formuluje sv. Pavel, odmítá řeckou *sofia tú kosmú* (metafyziku) i její metodu vnitřního dialogu – myšlenkové nazírání – jako cestu k tomu bytí, které patří nezbytně k objevení duše. Hlavní rozdíl zdá se spočívat v tom, že teprve nyní je objeven ten vlastní obsah duše, který spočívá v tom, že pravda, o kterou duše bojuje, není pravda nazírání, nýbrž pravda vlastního osudu, pravda spojená s věčnou odpovědností, z níž není odvolání na věky věků. Nikoli názorem idejí, a tedy vazbou k jsoucnu, které odvěce, věčně *jest*, nýbrž otevřením se propastnosti božství a lidství, bohočlověčenství zcela jedinečného, a proto definitivně o sobě rozhodujícího, vzniká vlastní život duše, její bytostný obsah, který se veskrze týče toho bezpříkladného dramatu. Klasický transcendentní Bůh v kombinaci se starozákonním Pánem dějin stává se hlavní osobou v tomto vnitřním dramatu, které činí dramatem spasení a milosti. Překonání každodennosti dostává podobu starosti o spasení duše, která se získala v mravní proměně, v obratu před tvář smrti a věčné smrti, která žije úzkostí a nadějí v nejužším spojení, chvěje se u vědomí hříchu a celou svou bytostí se nabízí v oběť pokání“ (*Je technická civilizace úpadková a proč?*, str. 107 n.).

⁶³ Tamt., str. 105.

⁶⁴ Tamt., str. 106.

⁶⁵ Tamt.

4. Tři podoby péče o duši v evropských duchovních dějinách

Platón *předmětně*, nýbrž jako „dobrotu sebezapomínavou a sebezapírající (nikoli orgiastickou) lásku“, a tedy *osobně*.⁶⁶ Co je *osoba*, je v křesťanství zpřítomněno zejména „v podobě problému boží lásky a bohočlověka, který na sebe bere naše provinění; provinění nabývá též nového smyslu, je to urážka boží lásky, znevážení nejvyššího, které má osobní ráz a jen osobně může být vyřešeno“.⁶⁷

Vztah mezi sókratovsko-platónskou a křesťanskou podobou péče o duši, který je klíčový pro pochopení způsobu, jímž se podle Patočky utvářel duchovní základ Evropy, by si jistě zasloužil více pozornosti, než kolik se mu dostává v právě uvedených spíše příležitostných a kusých Patočkových poznámkách. Již výše uvedená filosofie renesance a osvícenství nicméně naznačuje, že se Patočka celoživotně nezabýval ani tak problematikou *konstituce* duchovního základu Evropy, k níž podle jeho pozdních spisů dochází transformací antické podoby péče o duši v podobu křesťanskou, jako spíše otázkou jeho postupného *rozkladu*. Patočka je proto – podobně jako pozdní Husserl či raný Masaryk – především filosofem duchovní *krize* Evropy. Sledování tohoto celoživotního tématu Patočkova filosofování je věnována následující závěrečná kapitola.

⁶⁶ „Svoboda mudrce, který přemohl orgiasmus, může být stále ještě pojata jako démonie, vůle k odloučení a osamostatnění, k odporu k naprosté oddanosti a sebezapomenuté lásce, v níž je vlastní bohopodobnost. Duše se nyní [tj. v křesťanství] nehledá jen vzestupem vnitřního rozhovoru, nýbrž cítí též jeho nebezpečí. V poslední instanci není duše vztah k *předmětu* sebevznešenějšímu (jako platónské dobro), nýbrž k osobě, která do ní nablíží, autz je sama prohlížena“ (tamt.).

⁶⁷ Tamt.

Annotation

Autor: Cajthamlová Alžbeta

Institute: Filozofická fakulta UP, Katedra germanistiky

Název: Překlad části filosofického textu *Evropa a péče o duši* s komentářem.

Vedoucí práce: PhDr. Veronika Prágerová, PhD.

Počet znaků: 129 643

Počet příloh: 1

Počet titulů použité literatury: 17

Klíčová slova: duchovní základy Evropy, péče o duši, překlad filosofického textu, Jan Patočka, Martin Cajthaml, renesance, osvícenství

Key words: spiritual foundations of Europe, the care of the soul, the translation of a philosophical text, Jan Patočka, Martin Cajthaml, renaissance, enlightenment

Schlüsselworte: geistige Grundlagen Europas, Sorge für die Seele, Übersetzung eines philosophischen Textes, Jan Patočka, Martin Cajthaml, Renaissance, Aufklärung

Shrnutí: Těžištěm práce je německý překlad českého filosofického textu (třetí kapitola knihy M. Cajthamla, *Evropa a péče o duši. Patočkovovo pojetí duchovních základů Evropy*, Praha: Oikoymenh 2010). Překlada je předřazena teoretická část věnovaná teorii překladu se zvláštním zřetelem k překládání filosofických textů. Překlad doprovází komentář vysvětlující problémy při překlada daného textu a jejich řešení. Překládaný text je přiložen jako Dodatek.

Summary: The main part of the work is the German translation of a Czech philosophical text (third chapter of M. Cajthaml, *Evropa a péče o duši. Patočkovovo pojetí duchovních základů Evropy*, Praha: Oikoymenh 2010). The translation is introduced by a theoretical part focusing on the theory of translation with a particular emphasis on the translation of philosophical texts. The translation is followed by a commentary, in which the problems of the translation and their solutions are exposed. The original text is included in the appendix.