

Europa als Sorge für die Seele

MARTIN CAJHAML

Department of Philosophy and Patrology

Palacký University Olomouc

Univerzitní 22

771 80 Olomouc

Czech Republic

martin.cajthaml@upol.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2022.004>

ABSTRACT*

In this paper, I offer a synthetic presentation of Jan Patočka's account of the spiritual roots of Europe. On this account, the most fundamental principle of Europe's spiritual life is the so-called care for the soul (*epimeleia tés psychés*). From the very beginning, Patočka argues, the principle had two forms: the Democritean and the Socratic-Platonic one. The Democritean was characterized by an unworldly contemplation of the unchangeable principles of the universe. In the Socratic-Platonic form of the care for the soul, the contemplative element has only a subordinated role. At least as important was the ethical-political and the eschatological dimension. The ethical-political dimension centered around the idea of a just *polis*, in which "the philosophers will not have to die." Key to the eschatological dimension was the question of the eternal destiny of the soul. In this eschatological vision, the soul acquired a new level of interiority and was set into relation to the fundamental moral order of good and evil. In the European spiritual history, the Democritean spiritual attitude prepared for a unilateral objectivist and depersonalized conception of the universe. By contrast, the Socratic-Platonic form of the care for the soul paved the way for later European ethical-political and eschatological ideals. The loss of this latter form of the care for the soul is, Patočka argues, the ultimate root of the spiritual crisis of modern Europe.

* Die Arbeit an diesem Aufsatz wurde vom Grant IGA_CMTF_2022_009 Nové výzvy pre systematickú teológiu a filozofiu unterstützt. Die erste Version dieses Aufsatzes ist im Jahr 2003 auf der Webseite www.o-p-o.net erschienen. Diese Webseite existiert nicht mehr.

„Europa hat zwei Wege zur Erderschließung gewiesen: einen äußeren der Welteroberung und Weltbemächtigung, an dem es zugrundegegangen ist als historisches Einheitsgebilde; einen inneren der Erderschließung als Welterschließung, des Werdens der Lebenswelt zur Welt, und den gilt es vielleicht nach den äußeren Katastrophen und inneren Wirrnissen und Versäumnissen wiederzufinden und zu Ende zu gehen.“

(Jan Patočka 1988, 207)

— Die politische und wirtschaftliche Vereinigung Europas läuft heute auf Hochtouren. Der Traum vom „gemeinsamen Haus Europas“ scheint seiner Verwirklichung näher als je zuvor zu sein. Dies ist sicher eine

wunderbare Entwicklung, die uns Europäer zu Recht mit großer Hoffnung für die Zukunft erfüllt.

Was jedoch Sorgen erweckt, ist die Tatsache, dass die geistigen Grundlagen dieser Einheit sehr schwach sind. Man behauptet gelegentlich, „die christlichen Werte“ seien die geistige Grundlage Europas. Inwiefern ist dies aber heute noch der Fall? Einerseits ist die christliche Tradition so tief in der europäischen Kultur eingebettet, dass sie trotz aller Versuche, sie abzuschütteln, immer noch eine bedeutende Rolle spielt. Andererseits ist unbestreitbar, dass wirklich überzeugte Christen im heutigen Europa eine Minderheit darstellen und sich daher schwertun, ihre Prinzipien und Werte in demokratischen Gremien durchzusetzen. In einer

solchen Situation kann der christliche Glaube nicht die geistige Grundlage Europas bilden. Die Ideen der Aufklärung – die größte Konkurrenz des Christentums in den letzten dreihundert Jahren – verlieren zwar seit einiger Zeit an Bedeutung, aber sie scheinen nicht ihm, sondern der sogenannten Postmoderne Platz zu machen, deren Konturen zwar in vieler Hinsicht sehr unklar sind, doch nicht so sehr, dass nicht erkennbar wäre, dass sie keine Erneuerung der christlichen Wurzeln Europas bedeutet. Nun scheint es, dass Christen, Aufklärer und Postmodernisten grundsätzlich verschiedene, ja sich gegenseitig ausschließende Weltanschauungen haben. Sie können sich zwar über einige allgemeine Prinzipien wie Menschenwürde und einige Menschenrechte verständigen. Sie wollen auch die Werte der Toleranz und des Respekts wahren. Doch bereits in der Interpretation und Begründung dieser Prinzipien und Werte unterscheiden sie sich radikal voneinander (dies wohl aufgrund der erwähnten weltanschaulichen Unterschiede und der damit verbundenen metaphysischen, ethischen und erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen).

Angesichts einer solchen Situation stellt sich die besorgniserregende Frage, ob die heute *real erreichbare geistig-intellektuelle Einheit* der Europäer stark genug ist, um die diversen Herausforderungen des europäischen Vereinigungsprozesses zu meistern.

Der einzige Weg aus einer solchen Situation ist allein ein ehrlicher und eingehender Dialog über die letzten

geistigen Grundlagen unseres geschichtlich-kulturellen Seins. Man kann sich zwar fragen, ob durch ihn eine tiefere geistige Einheit der Europäer überhaupt noch herzustellen ist. Man kann ja sogar befürchten, dass er nur zu neuen Streitigkeiten und dadurch zu einem weiteren Abbröckeln der bereits fragilen Einheit führen wird. Eines darf man sich aber gewiss sein: Nichts außer einem solchen Dialog kann zu einer echten geistigen Einheit der Europäer führen. Denn geistige Manipulation oder gar Gewalt, so „erfolgreich“ sie auch sein mögen, können echte geistige Einheit nicht herstellen. Diese kann nur in der gemeinsam erkannten Wahrheit liegen und der einzige Weg dazu ist der ehrliche und ernste Dialog.

Dieser Aufsatz stellt einen Teil eines größeren Projekts dar, in dem ich versuche, Jan Patočkas Beitrag zum Thema der geistigen Grundlagen Europas zu erforschen und kritisch zu bewerten. Ich beschränke mich in ihm auf den Versuch, anhand zweier zentraler Texte, in denen die Problematik der geistigen Grundlagen Europas behandelt wird,¹ Patočkas Auffassung der

1 Es sind die folgenden Texte: 1. Der ursprünglich auf Deutsch verfasste Essay *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, der in den Jahren zwischen 1970 und 1977 entstanden ist und an dem Patočka noch kurz vor seinem Tod gearbeitet haben muss. Das deutsche Original siehe in Patočka (1988). 2. Vorlesungen aus dem Jahr 1973, die später als *Platon und Europa* herausgebracht wurden. Der ursprünglich tschechische, durch Transkription von Tonbandmitschnitten entstandene Text wurde mit dem Einverständnis des

geistigen Grundlagen Europas darzustellen und zu erläutern. Trotz dieser Beschränkung hoffe ich, dass es mir gelingt, die Bedeutung von Patočkas Ausführungen zu diesem heute so aktuellen Thema sichtbar zu machen.

Welche ist Patočkas zentrale Aussage über die geistigen Grundlagen Europas? Sie lautet: Der ganze Gang der europäischen Geschichte kreist um ein einziges Prinzip, um die *epimeleia tés psychés*, d. h. die „Sorge für die Seele“.²

Patočka versucht diese These bzw. Hypothese, deren Kühnheit er sich bewusst ist,³ zu rechtfertigen, indem

er zunächst auf die Unzulänglichkeit einiger Versuche, den Sinn der Nachkriegsepoche zu ergründen, hinweist. Diese Unzulänglichkeit besteht ihm zufolge letztendlich in der Unfähigkeit, sich von europäischen Denkschemata zu befreien wie auch das Wesen Europas klar zu umreißen.⁴ Aus dieser Kritik der Versuche, die gegenwärtige Lage der Welt und Europas zu erfassen, leitet er das Bedürfnis ab, das Wesen des Phänomens „Europa“ zu beschreiben. Bei dem Versuch einer

unwahrscheinliches und hoffnungsloses Unternehmen zu sein.“

- 4 Patočka setzt sich insbesondere mit der geschichtlichen These G. Barracloughs auseinander, dass wir in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in eine Welt eingetreten seien, die von der vorhergehenden wesentlich verschieden sei – mindestens so, wie die sogenannte Neuzeit sich vom Mittelalter unterscheidet. Patočka übernimmt und radikalisiert diese These, indem er behauptet, die Nachkriegszeit sei nicht mehr eine „europäische“ (wie Altertum, Mittelalter und Neuzeit), sondern eine „nacheuropäische“ Zeit. Dies habe, so Patočka, Barraclough übersehen, weil er dasjenige, wovon sich diese neue Epoche absetzt, d. h. Europa, außer acht gelassen habe. Daran zeigt er, wie wichtig es ist, das für Europa Charakteristische herauszuarbeiten. Auf dasselbe weist auch Patočkas kritische Auseinandersetzung mit dem radikal-kritischen, revolutionären Standpunkt von Herbert Marcuse hin: Auch Marcuses Deutung des Weltkonflikts als einer Auseinandersetzung der *outcasts* mit der kapitalistisch-imperialistischen Ausbeutung sei nämlich wieder nur eine Übertragung europäischer Denkschemata auf Machtkonstellationen, die in diesen Kategorien überhaupt nicht adäquat zu fassen seien. Dies versucht Patočka am Beispiel Chinas zu illustrieren (siehe Patočka 1988, 224). Wir sehen hier von diesem an sich sehr interessanten Thema ab, weil es nicht unmittelbar zu der Fragestellung dieses Aufsatzes gehört.

Autors stilistisch bearbeitet. Eine deutsche Übersetzung liegt nicht vor. Ich habe mit dem tschechischen Original gearbeitet (*Platón a Evropa*, in Patočka (1999), zitiere hier aber aus verständlichen Gründen dessen italienische Übersetzung (Patočka 1997). In beiden Texten wird das Thema der Sorge für die Seele ähnlich behandelt (vielleicht hat *Europa und Nach-Europa* als Grundlage für die 1973 gehaltene Vorlesungsreihe gedient). Der Hauptunterschied der beiden Texte liegt darin, dass Patočka in *Europa und Nach-Europa* von Husserls Auffassung des „europäischen Prinzips“ ausgeht, um es durch die Entwicklung der Problematik der Sorge für die Seele konkreter und, wie er meint, adäquater zu bestimmen, während er in *Platon und Europa* das Thema der Sorge für die Seele in den Zusammenhang mit seinem eigenen Konzept der „asubjektiven“ Phänomenologie stellt.

- 2 Vgl. Patočka (1988, 207 und *passim*); vgl. auch Patočka (1997, 119 und *passim*).
- 3 So schreibt er gleich auf der ersten Seite von *Europa und Nach-Europa*: „Der Inhalt des Essays ist eine Hypothese, die sich ihrer Gewagtheit bewußt ist. Den ganzen Gang der europäischen Geschichte um ein einziges Prinzip kreisen zu lassen oder vielmehr um eine einzige, obschon große und entscheidende Konsequenz aus diesem Prinzip, scheint von vornherein ein

solchen Beschreibung stützt er sich auf Überlegungen seines Lehrers Edmund Husserls über Europa, die dieser in seiner letzten Schrift, der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, formuliert hatte (in Patočka 1988). Patočka knüpft insbesondere an diejenige Idee Husserls an, dass Europa auf einem *einzigsten Prinzip geistiger Natur* aufgebaut sei, und zwar auf einer „auf Einsicht beruhenden Reflexion“. Er distanziert sich jedoch gleichzeitig von Husserls *konkreter Auffassungsweise* dieses Prinzips⁵ und schlägt seine eigene Auffassung vor: die bereits erwähnte Sorge für die Seele. Im Folgenden soll der Gedanke der Sorge für die Seele, so wie Patočka ihn beschreibt, kurz umrissen werden.

Patočka beginnt mit der überraschenden Behauptung, dass auch bei Demokrit⁶ eine Art Sorge für die Seele zu finden sei, und kontrastiert sie mit der platonisch-sokratischen. Das Überraschende an dieser Behauptung liegt darin, dass Demokrit ein ausgesprochener Materialist und, wie man heute sagen würde, ein radikaler materialistischer Reduktionist und Monist ist. Die ersten zwei Prinzipien, durch welche er die ganze Welt in ihrer Vielfalt erklärt, sind ja bekanntlich der leere Raum und die Atome, d. h. ein Nichtsein und ein eindeutig materielles, wenn auch ewiges und

unveränderliches, weil unteilbares Sein.⁷ Die „menschliche Welt“ wird dabei konsequenterweise als etwas vom Materiellen Abgeleitetes aufgefasst. Man kann sich daher zu Recht fragen, wo es in einem solchen System noch Raum für eine Seele bzw. eine Sorge für sie gibt. Patočka ist sich dieser Schwierigkeit bewusst, weist jedoch auf die Fragmente hin, die seiner Meinung nach die Existenz einer Sorge für die Seele bei Demokrit belegen. Er schreibt:

Vor allem ist hier an Aussprüche zu erinnern, welche den Vorrang des Seelischen vor dem Leiblichen betonen, die Güter der Seele als das Göttliche (Unvergängliche) gegenüber den leiblichen als menschlichen ansprechen und offenbar etwas wie die Sorge für die Seele im Blick haben. Damit hängt dann weiter zusammen der merkwürdige Spruch, welcher die demokritische Entsprechung zur sokratisch-platonischen These über das Unrecht tun ist, daß nämlich der Unrechttuende unglücklicher ist als der Unrecht Leidende. Diese These hat nur im Zusammenhang der Sorge für die Seele Sinn und ist ein Beleg dafür, daß die Philosophie, ihre wissenschaftliche Form gewinnend, schon bei Demokrit eine Art Sorge für die Seele ist.⁸

5 Dies wird unten näher erläutert.

6 Patočka nimmt hier Demokrit stellvertretend für die ganze atomistische Schule.

7 Mehr zu Demokrits System in Patočka (1988, 246 ff.).

8 Vgl. Patočka (1988, 254). Vgl. auch die parallelen Ausführungen in Patočka (1997, 97 f.).

Welchen Charakter hat die demokratische Sorge für die Seele? Patočka erläutert:

Demokrits Sorge für die Seele geht von der Betrachtung aus, von ihrer erhebend-beruhigenden und den gewöhnlichen Bekümmernissen enthebenden Wirkung. Die Seele landet in einer anderen Gegend des Seins, wo es die Maßstäbe des gewöhnlichen praktischen und vor allem auch bürgerlichen Lebens nicht gibt, wo es nicht den Kampf gibt um Ehren und Vorrang, um Sein und Nichtsein, einen Kampf auf Leben und Tod. Denn es gibt diesen Unterschied eigentlich nicht mehr, wo unvergängliche Dinge einfach betrachtet und erklärt werden. In jener Welt gibt es nichts mehr zu betätigen und zu besorgen, sondern nur zu betrachten und aus Gründen zu erklären. Die Seelenruhe und das Streben nach allseitiger Wahrheit, nach Gleichmäßigkeit der Gesinnung, die Nichtbeachtung des Scheins kommen daher und dienen dieser allgemeinen Haltung. (Vgl. Patočka 1988, 255)

Der einseitig kontemplative Charakter der demokratischen Sorge für die Seele drückt sich in der Tendenz aus, sich um der Betrachtung der Wahrheit willen von der menschlichen Gemeinschaft in Familie und Polis zu trennen. Hier liegt in Patočkas Augen eine klare Grenze dieser Form der Sorge für die Seele:

Die Seele darf die Schärfe ihres Wahrheitssinnes keinen Augenblick

kompromittieren, sie darf sich nicht verderben, sonst ist sie für diese wahre Welt verloren, in die sie von der philosophischen Kontemplation geführt wird. Es wird ihr empfohlen, sich weder mit Familie noch mit bürgerlichem Ehrgeiz und politischem Unternehmungsgeist zu belasten. Eine Umkehr ist zwar auch bei Demokrit von der Seele gefordert und wird von ihr erwartet, aber es ist eine Umkehr ins Menschen-Entrückte. Kein Staat, keine Gemeinde gibt es in der Ursprungsregion, kein eigentliches Handeln. Die Seele soll zwar wachsen, aber ihr Wachstum ist ein begrenztes. Ein Zeichen davon, daß im Grunde der Weg nicht ins Freie führte, sondern in eine neue Begrenzung. (Ebd.)

Aus diesem Grunde, führt Patočka weiter aus, steht aber auch die Sorge für die Seele als solche nicht im Zentrum von Demokrits Bemühungen,

sondern ihre objektive Seite, das Erfahren, das begründete Wissen, das Erklären. Diese objektive Seite hat ein so eindeutiges Übergewicht, daß man sagen könnte, die Seele ist am Ende um der Welterklärung willen da, sie geht in der Wahrheit des Universums auf, sie hat keinen anderen Zweck und Sinn, als der Spiegelung des Alls zu dienen, eine Projektion ihres Grundbaus in eine weitere Dimension [...] zu sein. Die Seele ist nur oder vorwiegend um der Welterkenntnis willen da, nicht ist die Welterkenntnis um der Seele und

ihres Wachstumswillen da. (Ebd. Vgl. auch Patočka 1997, 121)

Dieser Charakter der demokritischen Sorge für die Seele hängt damit zusammen, dass Demokrits Ansichten, wie Patočka sagt, „weit entfernt vom dramatischen Zentrum des Weltgeschehens“ (Ebd.) heranreiften. Im Unterschied dazu entwickelte sich die platonisch-sokratische Sorge für die Seele in Athen, dem damaligen Weltzentrum der Kultur und der politischen Macht. Nur dort konnte eine Art Sorge für die Seele entstehen, „welche nicht bei der Natur, sondern bei der Seele selbst ansetzte und eine Zukunftsdimension aufriß, für welche es im damaligen hellenischen Geschichtsverlauf weder Vorgänger noch Vorbild gab“ (Ebd.).

Diese Art der Sorge für die Seele entwickelt sich, wie Patočka sehr plastisch ausführt, auf dem Hintergrund der Erfahrung einer wiederholt enttäuschten Hoffnung Platons auf eigene politische Tätigkeit in seiner Heimatstadt. Enttäuscht wird diese Hoffnung vor allem durch die Art und Weise, wie die wechselnden Herrscher der Polis den „gerechtesten aller Menschen“ (Sokrates) behandeln: Erst entgeht Sokrates gerade noch der Rache seiner ehemaligen Freunde; dann, nach der Rückkehr der Demokratie, wird Sokrates der Gottlosigkeit und Verführung der Jugend angeklagt und zum Tode verurteilt.

In Platons Augen wird die Auseinandersetzung zwischen Sokrates und der Polis zu einem Konflikt zweier Lebensweisen: dem Leben, das auf Meinung und überkommener Tradition gegründet ist,

und „dem Leben, das sich auf Einsicht (wenn auch vor allem auf eine negative, suchende) stützt“ (a.a.O., 261).

Das Prinzip der philosophischen Lebensweise, die Sokrates auf eine so einzigartige Weise durch sein Leben und seinen Tod verkörperte, ist die Sorge für die Seele. Sokrates, betont Patočka, geht es nur vordergründig um richtige Definitionen der Dinge; eigentlich zielt er auf ein Wissen des Guten, „dessen Besitz selbst gut ist und daher gut macht“ (a.a.O., 262).

Dieses Wissen ist und macht gut, weil es „eine Handlung ist, wodurch der Mensch sich selber behandelt, sich selber gewinnt, sich selbst in sein eigentliches Sein verwandeln kann. Solches Denken ist kein bloßes Anschauen, das sich mit dem Aufnehmen begnügt. Nicht daß Denken als solches ‘schöpferisch’ wäre. Das Denken ist auf das Wahre angewiesen, das es aufnimmt. Aber Denken geschieht in der Seele und bindet und verpflichtet sie: Es ist die Handlung der Seele in bezug auf die Seele, und zwar eine positive, inhaltvolle, bestimmende und daher formende Handlung“ (Ebd.).

Aus dieser Charakteristik der sokratischen Sorge für die Seele, die Platon übernimmt und weiterentwickelt, ergibt sich auch ihre Grundverschiedenheit von der demokritischen: Bei Platon sorgt man nicht für die Seele, damit man letzte Gründe, erste Ursachen ergründet, sondern man erkennt, *weil* man für die Seele sorgt (Ebd.). Während also bei Demokrit, wie oben angedeutet, für die Seele gesorgt werden muss, damit man letzte Gründe und erste Ursachen des Kosmos

ergründen und erschauen kann, ist für Platon die philosophische Erkenntnis ein Mittel bzw. ein Instrument der Sorge für die Seele: Indem man sich in eine ausdrückliche, durch mythologische Vermittlung unverschleierte Beziehung zum Universum in seiner Ganzheit setzt und es auf seine letzten Ursachen und Prinzipien energisch und beharrlich befragt, sorgt man für die eigene Seele.⁹

Dabei geht es primär um eine *Seinssteigerung* der Seele, die durch die noetische Überschreitung der sinnlichen Wirklichkeit in Richtung eines übersinnlichen, stets mit sich identischen und genau bestimmbaren intelligiblen Wirklichkeitsbereiches und die gleichzeitige Überwindung der Tendenzen, die mit dem Leib verbunden sind und die Seele an das Sinnliche fesseln, realisiert wird.

Diese noetische Überschreitung besitzt zu ihrem Vehiculum das „fragende Denken“, welches die Form eines „Redestehens im Gespräch“ hat (Patočka 1988, 262 f.). Dieses Redestehen geht immer weiter, darf nie abgeschlossen werden. Es ist aber wiederholbar und dadurch auch überprüfbar. Am Ziel ist man nur in dem Sinne, dass man bei dem fragenden Denken verweilt (Vgl. a.a.O., 263 f.). „Wohin man aber vordringt, sind die Gründe. Der Weg geht zunächst zu

den Gründen, Anfängen, Quellpunkten“ (Ebd.)

Die solcherart auf die ersten, beständigen und genau erfassbaren Gründe ausgerichtete Seele hat dadurch selbst eine feste und klare Gestalt erlangt, sie hat Kanten, sie weiß, was sie begründen kann und was nicht, sie weiß, was sie meint und wie die Gedanken sind, mit welchen sie arbeitet, wie ihr Aufbau ist; dies alles, obgleich sie ihre Grunderfahrung der Aporie, die Verlegenheit, das Nichtwissen, nie abgelegt und vergessen, sondern zum ständigen Vorzeichen des Weges selber gemacht hat. (a.a.O., 263 f.)¹⁰

Auf diese Weise findet die Seele den Maßstab für das eigene wahre Sein, wie für das wahre Sein überhaupt. Dieser Maßstab ist das Eine, das Beständige,

9 Siehe auch Patočka (1997, 110 f.): »Platone non si cura dell'anima perché questa possa percorrere l'universo come ciò che è eterno. Al contrario, l'anima percorre l'universo per diventare ciò che deve essere. La cura dell'anima non ha come scopo la conoscenza, ma la conoscenza è un mezzo per l'anima al fine di *diventare* quello che può essere, ciò che essa non è ancora del tutto.«

10 Vgl. auch Patočka (1997, 116): «La cura dell'anima è la formazione interiore dell'anima stessa, la sua formazione in una cosa unica, incrollabile e, in questo senso, essenziale, poiché si preoccupa del pensiero. E, dato che questo pensiero è un pensiero preciso, delimitato, che ha limiti, l'anima che si prende cura di sé riceve una forma determinata, a differenza di quella dell'uomo che non si dedica a fare domande e a cercare risposte, a ciò che Platone chiama dialogo interiore, ma al sentimento o al piacere, e che si disperde nell'indeterminazione dei piaceri e dei dolori corrispondenti. L'indeterminazione consiste nel fatto che i piaceri e i dolori non hanno alcun limite determinato, alcuna forma. [...] L'anima che si prende realmente cura di se stessa, riceve al contrario una forma solida, come anche ogni pensiero degno di questo nome è un pensiero *determinato*, che lavora con concetti determinati ed enuncia su essi una tesi determinata.»

das Genaue (Ebd.). „Hat die Seele aber diesen Maßstab erfahren und erlangt“, so weiter Patočka,

dann weiß sie auch, daß sowohl das gewöhnliche Leben in der Staatsgemeinde, als auch der gewöhnliche Umgang mit den Dingen um uns herum ihm nicht entspricht, daß hier ein Abgrund sich auftut. Der gewöhnliche, „natürliche“, naive Umgang mit Menschen und Dingen ist verschwommen, ungenau, schwankend, unbewußt widerspruchsvoll und uneinheitlich. Er ist dem Schein, der *doxa* verschrieben. Die Sorge für die Seele entdeckt beide, das Eine und das Nicht-Eine, das Entzweite; das Beständige und das Fließende; das Genaue und das Verschwommene. Beide Entdeckungen sind gleich fundamental. (Ebd.)

Die platonisch-sokratische Sorge für die Seele impliziert also eine gleichzeitige Entdeckung von zwei „Grundmöglichkeiten der Seele“ (Ebd.), die zugleich zwei Grade ihres Seins sind (a.a.O., 265):

Die Seele des täglichen Umgangs mit den Dingen und Menschen im naiv hingenommenen Gemeinwesen ist die Seele der unbestimmten Unmittelbarkeit, ihre Umwelt ist eindringlich, einfangend, aber unbestimmt, zerfließend, ohne festen Umriß schwankend: Es ist die Seele der *doxa*. Dagegen ist die Seele der fragenden Untersuchung die reflektierende Seele, die bei dem fest

Umrissenen, Reinen und Genauen verweilt. (a.a.O., 264 f.)

Die für sich selbst sorgende Seele erlebt etwas, was wir als eine fundamentale ethische Erfahrung bezeichnen können, auch wenn Patočka es nicht so nennt. Es handelt sich um keine Erfahrung *spezifischer Werte bzw. Wertqualitäten*, sondern um eine Grunderfahrung der Seele von sich selbst, von eigenen Seinsmöglichkeiten, vom Leben im Aufstieg (*vzmach*) oder im Verfall (*úpadek*). Obwohl es sich, wie gesagt, um keine Erfahrung von spezifischen Werten handelt, ist in ihr ohne Zweifel eine echte Werteinsicht impliziert, nämlich dass das Leben des zu der Sorge für die Seele Erwachten objektiv und an sich wertvoller ist als das Leben dessen, der ein „ungeprüftes Leben“ führt.

Diese ethische Einsicht, die in dem berühmten sokratischen Satz *ho anexetastos bios ú biótos anthrópó*¹¹ anklingt, spielt in Patočkas Denken eine absolut zentrale Rolle, da er um sie den letzten Sinn der Menschheitsgeschichte wie auch den der Existenz des individuellen Menschen kreisen lässt. Denn in beiden geht es letztlich um das moralische Drama, ob man das anspruchsvolle und riskante „Leben im Aufstieg“ wählt und es anstrebt oder in das mediokre und bequeme Leben im Verfall abgeleitet.¹²

11 Vgl. Platon, *Apologie des Sokrates*, 38a5.

12 Vgl. bereits die Jugendarbeiten Patočkas: „Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu“ und „Několik poznámek k pojmu 'světových dějin'“; beides in Patočka (1996). Vgl. auch seine späten *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte*.

Aus dem bereits Gesagten ergibt sich, dass das spezifisch platonische Verständnis dieses Aufstiegs in einer *Bewegung der für sich sorgenden Seele* liegt, deren *terminus a quo* die unbestimmte Unmittelbarkeit des naiven Daseins ist und deren *terminus ad quem* der übersinnliche Seinsbereich ist.¹³

Patočka arbeitet die Natur dieser Bewegung wie auch die seelische Dynamik, die darin impliziert ist, noch präziser heraus, indem er drei Hauptgesichtspunkte, unter denen Platon das Thema der Sorge für die Seele behandelt, analysiert (a.a.O., 265 ff.).¹⁴

Aus dem ersten Gesichtspunkt, d. h. der Sorge für die Seele in ihrer allgemeinen Äußerung als ontologischer Entwurf, ergibt sich das Bild der Seele als eines „Mittelwesens“ und Vermittlers zwischen den zwei Grundschichten der Wirklichkeit: der Sinneswelt und dem übersinnlichen Seinsbereich. Die Sorge für die Seele stellt sich in dieser Perspektive als eine „Bewegungstheorie“ der Seele dar. Die Seele ist immer

in existentieller Bewegung begriffen: entweder auf die übersinnliche Welt hin (die Bewegung des Aufstiegs der Seele) oder zurück in die sinnliche Welt (die Bewegung des Verfalls der Seele). Die erste Bewegung ist eine Bewegung auf das Sein hin und impliziert daher auch eine Seinssteigerung der Seele selbst. Die zweite Bewegung ist eine Bewegung auf das Nichtsein hin und kommt einem Seinsverlust der Seele gleich. Die Seele und ihre Bewegung wird daher in dieser Perspektive „metaphysisch lokalisiert“: Die Sorge für die Seele wird zu einer „metaphysischen Bewegung“ zwischen dem *mundus sensibilis* und dem *mundus intelligibilis* der platonischen Philosophie.¹⁵ Die Sorge für die Seele kann daher von dieser Perspektive aus in eine präzisere Formel gefasst werden: „Die Seele ist das sich selbst zu ihrem Sein Bestimmende und also entweder sich auf das gesetzliche Werden, auf das Sein, oder umgekehrt auf Verfall und Seinsverlust Richtende“ (Ebd.).

Darin kommt, so Patočka, die fundamentalste Rolle der Seele zum Vorschein: Die Seele ist dasjenige, wofür Gut und Böse Sinn hat. Das Gute existiert zwar in Platons System unabhängig von der Seele (es ist ja die Voraussetzung ihrer Bewegung), aber zum Ziel und Strebepunkt kann es erst dadurch werden, dass es ein Seiendes gibt, das es sich als Ziel setzt und nach ihm strebt, und dieses Seiende ist die Seele. Insofern

13 Patočka betont zwar in diesem Text den „sokratischen“ Aspekt des Platonismus, d. h. die Unvollständigkeit und stetige Korrekturbedürftigkeit der Einsicht, die Frage ist allerdings, ob diese Auslegung nicht einseitig ist und sie mehr Patočkas eigener philosophischer Überzeugung als der des historischen Platon entspricht. Aus diesem Grund bezeichne ich hier als *terminus ad quem* der Bewegung der Seele bei Platon den übersinnlichen Seinsbereich, denn dies entspricht der authentischen Auffassung dieser Bewegung bei Platon mehr als nur das sokratische „stets nur auf dem Wege Bleiben“. Leider kann an diesem Ort die Diskussion dieses Punktes nicht vertieft werden.

14 Vgl. auch die parallelen Ausführungen in Patočka (1997, 125 ff.).

15 Bemerkenswert ist, dass der übersinnliche Seinsbereich von Patočka im Einklang mit der Platon-Interpretation der sogenannten Tübinger Schule der Platon-Deutung rekonstruiert wird. Vgl. a.a.O. (268).

wird das Gute erst durch die Beziehung zu der Seele *real wirksam*. „Dadurch“, so Patočka, „ermöglicht die Seele nicht nur eine Auffassung der gesamten Seinshierarchie im Sinne des Guten, eine teleologische Auffassung, sondern ist zugleich die Rechtfertigung des Guten“ (Ebd.) Das Gute in Platons System rechtfertigt sich also, dieser bemerkenswerten Interpretation Patočkas zufolge, durch die Sorge für die Seele und der in ihr implizierten, oben erwähnten ethischen Einsicht, dass das Leben des zu der Sorge für die Seele Erwachten objektiv und an sich wertvoller ist als das Leben dessen, der ein „ungeprüftes Leben“ führt.¹⁶

Wenn nach Patočka die Darstellung der Sorge für die Seele im Zusammenhang des gesamten ontologischen (besser: henologischen) Entwurfs vor allem dazu dient, die Grundbewegungen der Seele „metaphysisch zu orten“ und das erste Prinzip des Guten *real wirksam* zu machen und es zu rechtfertigen, so dient die Darstellung der Sorge für die Seele unter dem zweiten Hauptgesichtspunkt, d. h. dem gemeinschaftlichen bzw. politischen, der Verdeutlichung der *inneren Struktur der Seele*, ihrer Komponenten und der Spannung, die zwischen diesen herrscht. Der Ausgangspunkt von Platons Reflexion über den Staat ist, wie bereits angedeutet, die Reflexion über Sokrates und seinen Konflikt mit der Polis. Dieser Konflikt ist in Platons Augen unvermeidlich. Er stellt sich nämlich, wie ebenfalls bereits erwähnt, als ein Konflikt zweier sich unversöhnlich

gegenüberstehender Lebensweisen dar: der philosophischen, die sich in der Sorge für die Seele realisiert und allein die Einsicht in das Gute ermöglicht, und der herkömmlichen, die naiv unreflektiert einen Wissensanspruch erhebt und durch die erste in ihrer Legitimität prinzipiell in Frage gestellt wird. Dieser Konflikt führt, wie das historische Beispiel des Sokrates belegt und wie Platon es im zweiten Buch der *Republik* an einem idealisierten Bild des Schicksals des absolut gerechten Menschen aufweist, zum Tod des Wahrhaften und Gerechten und zum daraus resultierenden Niedergang der Polis. Auf dem Hintergrund dieser Reflexion stellt sich also Platon die grundlegende Frage nach der Verfassung eines Staates der Gerechtigkeit und geistigen Autorität, in dem, wie Patočka es so schön formuliert, die „Philosophen nicht werden sterben müssen“.¹⁷ Die in der *Republik* niedergelegte Reflexion über die Beschaffenheit einer solchen „idealen“ Gemeinde führt dann gleichzeitig – durch die dort angewandte Analogie zwischen ihrer Struktur und der Struktur der Einzelseele – zu der Erhellung der inneren Beschaffenheit der Seele und der Hierarchie, die in ihr herrschen muss, damit sie gerecht ist. Wir können an diesem Ort Patočkas originelle Darstellung dieser Problematik im Einzelnen nicht darstellen (siehe Patočka 1988, 269–281), wollen aber zumindest auf die in ihr enthaltene interessante Interpretation des mittleren Teils der Seele, des *thymos*, besonders hinweisen (Vgl. a.a.O., 276 ff.).

16 Dieser Punkt würde freilich eine ausführliche Diskussion verlangen, die jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde.

17 Zu diesem Ausdruck siehe Patočka (1997, 117).

Der dritte Hauptgesichtspunkt, unter dem für die Seele gesorgt wird, ist das Leben der Seele für sich selbst. Die für sich sorgende Seele erreicht eine *völlig neue Stufe des Reichtums des inneren Lebens*. Die entscheidende Rolle spielt dabei die spezifisch philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod, der eigenen Sterblichkeit und der Leiblichkeit. Die für sich sorgende Seele flüchtet nicht mehr vor dem Tod, sondern heißt ihn im eigenen Leben willkommen und macht ihn „zum Vehiculum ihres Seinsverständnisses“ (a.a.O., 282). Im folgenden Passus beschreibt Patočka sehr eindrucksvoll das Verhältnis der Seele zum Leib und dem leiblichen Leben. Er bezieht sich dabei vor allem auf Platons *Philebos* und *Phaidon* und gibt dabei zugleich eine sehr interessante Interpretation der scheinbar paradoxen Gefühle, welche die Freunde des Sokrates am Tag seines Sterbens empfunden haben:

Das Leibliche wird insofern betrachtet, als es im Verkehr mit dem Dinglichen mitempfunden und miterfahren wird; und es zeigt sich dabei als Dingliches dem Dinglichen verwandt und zugewandt, d. h. dem Unbestimmten und Unbegrenzten in ihm. Das Unbestimmt-Unbegrenzte des Leiblichen zeigt sich in bezug auf die Seele in einem widersprüchlichen Verbundensein von Lust und Unlust, von Abweisung – Abwehr einerseits, Begehren – Sättigung andererseits, im Immerwieder der Begierde und in ihrem Verlangen nach Steigerung und Verlängerung, das grenzenlos

ist. Die Verfallstendenz des Lebens, seine Selbstverstrickung in diese eintönige Endlosigkeit ist desto auffälliger, je intensiver die Anlockung der Lust und die Bedrängnis der Schmerzen ist. Zwar ist nicht das Leibliche überhaupt, wohl aber das leibliche Lust- und Schmerzleben, diese Fesselung an die unmittelbare Befriedigung, in seinem Wesen betrachtet der Verfall selber. Dieses Unterlegensein, diese Passivität, diese ständige Verlockung und Bedrohung kann man nur mit dem leiblichen Leben selber loswerden. Die Unabhängigkeit von ihm, welche im Sinn der philosophischen Sorge für die Seele liegt, verweist also auf die „Befreiung“ vom Leiblichen, und deshalb auf den Tod. Der Philosoph strebt deshalb eine körperlose Seele an, die nicht mehr gegen dieses innere Verfallen anzugehen braucht. Dies ist ein paradoxes Streben. Die ganze Unmittelbarkeit und mit ihr die Dingwelt soll verschwinden; er fühlt sie in ihren Grundfesten wanken. Deshalb ist auch die Stimmung im Gefängnis am Tag der Hinrichtung so feierlich-zweideutig, es ist keine reine Freude am philosophischen Gespräch mehr, selbst diese reine Lust will nicht mehr einschlagen, alles Präsente und Gegenwärtige rückt in die Ferne beim Gedanken an diesen einmaligen Weggang – der Schmerz birgt aber trotzdem einen unbegreiflichen Freudenkern in sich. Das Angehen gegen die Leiblichkeit, der Wille zur Körperlosigkeit ist kein bloßes metaphysisches

Hirngespinnst, sondern hat eine erlebnismäßige Grundlage, welche als solche unbestritten und unbestreitbar ist. Es ist die Grundstimmung der Freiheit – Freiheit vom Realen, vom Weltinhalt überhaupt, die Stimmung, welche trotzdem nicht die des Nichts, sondern des Seins ist, und die, an der Grenze des Realen, sowohl „positiv“ als auch „negativ“ ist. (a.a.O., 284 f.)

Das Wichtigste an dieser dritten Art und Weise, wie sich die Sorge für die Seele darstellt, ist nun, so Patočka, dass im Unterschied zu allen früheren mythologischen Vorstellungen vom Vor- und Nachleben, in denen dieses Vor- und Nachleben eigentlich nur ein Sein-für-Andere war, das Sein der Seele für und in sich selber ausdrücklich wird. Die Seele hat hier ein wirkliches, wesentliches Eigenleben als Innenleben, sie hat Innerlichkeit bekommen, der Mensch ist dadurch innerlich geworden. Die „Unsterblichkeit“ hat einen Inhalt gewonnen, sie ist keineswegs mehr eine illusorische Fortsetzung des gewöhnlichen Lebens in einer anderen fantastischen Gegend und auf eine unerwünscht äußere Weise. Sie ist in eine fest begründete Beziehung getreten zur wesentlichen Seelenbewegung und dadurch zum Guten und Bösen, zu Vergeltung und Strafe im wesentlichen Sinn, zum Seinsgewinn und zur Verzweiflung des Seinsverlustes; das innere Geschehen hat eine umrissene Gestalt und Geschichte bekommen, eine Klarheit darüber, woher und wohin die Seele geht, wie ihre Schritte, wie ihr

Wandel ist (a.a.O., 286). So viel zu den drei Hauptgesichtspunkten, unten denen sich laut Patočka die Sorge für die Seele bei Platon darstellt.

Nachdem wir Patočkas Konzeption der Sorge für die Seele in ihren Hauptlinien nachgezeichnet haben, können wir nun die Frage stellen, inwiefern sie einen Beitrag zu dem heute dringend zu führenden Dialog über die geistigen Grundlagen Europas darstellt.

Bevor wir jedoch diese Frage stellen, werfen wir einen Blick auf die Art und Weise, wie Patočka selber die damalige Situation Europas sah und welche Rolle er dabei der Sorge für die Seele beimaß.¹⁸

Seit dem Zweiten Weltkrieg, behauptet Patočka mit G. Barraclough, auf dessen historische Analysen er sich in dieser Hinsicht stützt, leben wir in einer *nacheuropäischen* Epoche. Diese sei vor allem durch zweierlei¹⁹ gekennzeichnet: 1. Europa habe seine Führungsrolle als politische und wirtschaftliche Weltmacht verloren und dadurch den Auftritt neuer gesellschaftlich-kultureller Komplexe auf der Weltbühne ermöglicht bzw. erleichtert. 2. Durch die „wissenschaftlich-technische Revolution“ des

18 Wir stützen uns hier vor allem auf die entsprechenden Ausführungen in *Europa und Nach-Europa*.

19 Als weitere Zeichen des Niedergangs fügt Patočka noch hinzu: 1. den Niedergang der europäischen Sprachen; 2. das anscheinend definitive Absinken der klassischen Bildung und der klassischen Sprachen in die Bedeutungslosigkeit; 3. den Bedeutungsverlust der spezifisch europäischen Wissensgebiete wie Geschichte und Philosophie; 4. den Rückgang der Bedeutung der kleinen Staaten. Vgl. a.a.O., 216.

20. Jahrhunderts sei eine neue Stufe der Technik erreicht worden, die zu einem grundlegenden Strukturwandel der menschlichen Arbeit führe.

Diese nacheuropäische Epoche, so radikalisiert Patočka die These Barracloughs, setze sich von der ihr vorhergehenden noch klarer ab, als sich z. B. die Neuzeit vom Mittelalter absetzte. Barraclough habe dies nicht sehen können, meint Patočka, weil er einerseits noch europäischen Denkmustern verhaftet war (z. B. in der Vorstellung einer Menschheitsgeschichte, artikuliert auf der Basis einer europäischen Periodisierung der Geschichte), andererseits kein genügend klares Bild vom Wesen Europas hatte.

Und hier setzt Patočka mit seiner kühnen These an, dass Europa auf einem einzigen Prinzip aufgebaut sei: „der vernunftgemäßen, d. h. alles Handeln und Denken einsichtig begründenden Reflexion“ (a.a.O., 207 und *passim*). Patočka spricht von diesem Prinzip als von dem „europäischen Prinzip“, dem „Prinzip der europäischen Geistigkeit“ oder einfach der „Einsicht“. Die Kühnheit einer solchen, in ihrer Radikalität fast willkürlich erscheinenden These mildert in Patočkas Augen die Tatsache, dass sie, wie erwähnt, bereits von Husserl in seiner *Krisis*-Schrift vertreten wurde.

Patočka knüpft also an Husserl an, aber, wie bereits angedeutet, nicht ohne kritischen Vorbehalt. Er kritisiert insbesondere die *konkrete Art und Weise*, wie Husserl die auf „Einsicht beruhende Reflexion“ als das „europäische Prinzip“ versteht. Diese Kritik ergibt sich organisch aus seiner allgemeinen Kritik

an Husserls transzendentaler Phänomenologie²⁰ und lässt sich daher vor diesem Hintergrund besser verstehen. Entscheidend sind an ihr die zwei folgenden Punkte:

Erstens dürfe das europäische Prinzip nicht als eine *rein theoretische* Reflexion aufgefasst werden. Husserls Idee des phänomenologischen Philosophen als eines „uninteressierten Beobachters“ (und die korrelative Idee der phänomenologischen Reflexion als eines rein theoretisch Motivierten) sei abzulehnen. Die Reflexion dürfe nicht aus dem Zusammenhang des menschlichen Lebens mit seinem Kampf um Einsicht und Wahrheit gerissen, sondern müsse gerade im Gegenteil als ein vorzügliches „Umgestaltungsprinzip“ des Menschen als eines *endlichen Wesens* aufgefasst werden. Sie stehe im engen Zusammenhang mit unserer Freiheit in ihrem Kampf um eigene wahre Existenz, um ein „Leben in der Wahrheit“ (Ebd.).

Zweitens dürfe die der Reflexion zugrundeliegende Einsicht nicht als *ein simples und reines Schauen* des Objekts in der Immanenz des (transzendentalen) Bewusstseins verstanden werden. Denn die Reflexion erfasse ihren Gegenstand nicht prinzipiell unmittelbarer als etwa die äußere Wahrnehmung ihren Gegenstand. Alle Gegenständlichkeiten, ob subjektiver oder objektiver Natur, erschienen vielmehr nur auf der Grundlage einer *asubjektiven* Struktur des Erscheinens.

20 Dazu siehe insbesondere Jan Patočka: „Die natürliche Welt als philosophisches Problem‘ in der Meditation ihres Autors nach dreiunddreißig Jahren“, in Patočka (1990, 181–267).

Die Reflexion sei daher keine reine und somit auch definitive Schau, sondern vielmehr ein *Weg des verstehenden Denkens*, eine *fortschreitende Verdeutlichung des vor-reflexiv Gegebenen*.²¹

Die auf Einsicht beruhende Reflexion, so wie sie Patočka versteht, ist also im tieferen Sinne des Wortes „praktisch“ und nicht definitiv. Dadurch unterscheidet sie sich von der husserlschen Auffassung des europäischen Prinzips, die rein theoretisch und als Tor zum Absoluten in Gestalt des transzendentalen Bewusstseins aufgefasst wird.

21 Ohne dies hier näher ausführen zu können, muss Folgendes bemerkt werden: Es ist m. E. nicht richtig, wenn mit der Zurückweisung von Husserls transzendentalen Idealismus die Ablehnung einer evidenten, d. h. apodiktisch gewissen Erkenntnis einhergeht, wie es bei Patočka der Fall zu sein scheint. Denn es ist zwar wahr, dass bei Husserl (jedenfalls gemäß der Art und Weise, wie Patočka Husserl verstanden hat) die Möglichkeit apodiktischer Erkenntnis von der Möglichkeit der Reduktion und der transzendentalen Reflexion (und somit der transzendentalen Phänomenologie überhaupt) abhängt, es ist aber fraglich, ob sie in Wirklichkeit mit ihr so untrennbar verbunden ist, wie Husserl dachte. Wenn eine nicht transzendental-idealistische Begründung apodiktischer Erkenntnis möglich ist, was m. E. die realistische Phänomenologie Reinachs (1989, 531–550) und Hildebrands (1976) überzeugend darlegt, dann stellt sich die Frage, ob hier Patočka mit der Verwerfung der transzendentalen Phänomenologie Husserls nicht etwas aufgibt, was, objektiv gesehen, mit ihr notwendig verbunden ist und was darüber hinaus ein Kernstück jeder echten Philosophie sein muss. Denn selbst Patočkas eigene Thesen treten bisweilen mit dem Anspruch auf apodiktische Evidenz auf. Wie kann diesem Anspruch Rechnung getragen werden, wenn die Idee einer apodiktischen Erkenntnis verabschiedet wird?

Neben der auf diese Weise reformierten Idee eines einzigen Prinzips der europäischen Geistigkeit übernimmt Patočka von Husserl auch noch die Überzeugung, dass die Krise Europas mit dem In-die-Krise-Geraten dieses Prinzips aufs engste verknüpft ist.

Patočka interpretiert dieses In-die-Krise-Geraten des „europäischen Prinzips“ in einer eher freien Anlehnung an Husserl so: Das Wissen als Einsicht (das europäische Prinzip) hätte zwei Aufgaben übernommen: „das Vorgegebene begreiflich zu machen und das Selbst zu gestalten“. Die erste Aufgabe sei in dem metaphysischen System und der Auffassung der Sorge für die Seele Demokrits, die andere in dem metaphysischen System und der Sorge für die Seele Platons vorgezeichnet. Die Krise Europas bestehe letztlich darin, dass sich die Aufgabe, „das Vorgegebene zu begreifen“, in der Form der Hypostasierung der wissenschaftlichen Methode von der Aufgabe, „das Selbst zu gestalten“, emanzipierte und dadurch das geistige Gleichgewicht, in dem sich Europa trotz aller Erschütterungen für Jahrhunderte befand, zerstörte.²² Was folgte, war die

22 Dazu vgl. etwa die folgende Stelle: „Demokrits Vorstoß, seine von ihm auf allgemeine Ursprünge (Prinzipien) gestützte und nach möglichst exakten, wohldurchdachten Begründungsvorgehen aufgebaute philosophische Welterforschung war von einer nicht hoch genug einzuschätzenden Bedeutung für die geistige Grundlage Europas. [...] Auf Demokrits Spuren wird auf natürlichem Wege die Bemühung um eine Erforschung der materiellen Natur sich entfalten, welche es, soweit wir sehen, nie zur Bewältigung des Problems des Menschen bringen wird.“ Vgl. Patočka (1988, 256).

Mobilisierung der bisher gebändigten Naturkräfte durch eine Wissenschaftstechnik und der gleichzeitige Verlust an sittlicher Einsicht und Kraft, die allein imstande wären, die neu gewonnene Macht zum Guten für den Menschen zu verwenden. Dies führte zu der Selbstzerstörung Europas in den zwei Weltkriegen des 20. Jahrhunderts und dem daraus resultierenden Verlust seiner Weltdominanz.

Wenn also der Verlust dieses inneren Gleichgewichts, den die Hypertrophie und die Verselbständigung des „äußeren Weges zur Erderschließung“, von dem in dem eingangs angeführten Zitat die Rede ist, hervorbrachten, die eigentliche Ursache des äußeren, wirtschaftlichen und militärischen Zusammenbruchs Europas war, so muss heute, sollte Europa eine führende Rolle in der Welt zurückgewinnen, versucht werden, dieses Gleichgewicht wieder herzustellen.

Wir Europäer werden somit von Patočka aufgefordert, die „praktische Dimension des Wissens“, die „Sorge für die Seele“ wieder zu entdecken und unser Leben mit ihrer Hilfe umzugestalten.

Patočkas Beitrag zu dem eingangs geforderten Dialog über die geistigen Grundlagen Europas liegt also nicht nur in dieser bemerkenswerten Hypothese über das Wesen Europas und die Ursachen seiner Krise, sondern auch in der aus dieser Hypothese erwachsenden Aufforderung zu einer inneren Handlung, die sich an jeden von uns richtet und zu einer ständigen Umkehr aufruft: der Aufforderung zu der Sorge für die Seele. Davon, ob wir imstande sind, diese Aufforderung wahrzunehmen und ihr gemäß zu handeln, wird es abhängen, ob die Krise der geistigen Grundlagen Europas, in der wir leben, überwunden oder zu einem definitiven Zusammenbruch führen wird. Insofern stellt den Kern von Patočkas Botschaft an uns heute in Europa die Aufforderung dar, die eigene Verantwortung für unser gemeinsames Schicksal zu übernehmen: Den inneren Weg der Erderschließung als Welterschließung, des Werdens der Lebenswelt zur Welt, gilt es nach den äußeren Katastrophen und inneren Wirrnissen und Versäumnissen wiederzufinden und zu Ende zu gehen.

BIBLIOGRAPHIE

- Hildebrand, Dietrich von. 1976. *Was ist Philosophie?* Regensburg/Stuttgart: Habbel/Kohlhammer.
- Patočka, Jan. 1988. „Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme.“ In *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2. Herausgegeben von Klaus Nellen, Jiří Němec und Ilja Šrubař, 207–287. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Patočka, Jan. 1990. *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Ausgewählte Schriften*, Bd. 3, *Phänomenologische Schriften I*. Herausgegeben von Klaus Nellen und Jiří Němec. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Patočka, Jan. 1996. *Sebrané spisy. Péče o duši*, Bd. I. Herausgegeben von Ivan Chvatík und Pavel Kouba. Praha: OIKOYMENH.
- Patočka, Jan. 1999. „Platón a Evropa.“ In *Sebrané spisy. Péče o duši*, Bd. II. Herausgegeben von Ivan Chvatík und Pavel Kouba, 149–355. Praha: OIKOYMENH.
- Patočka, Jan. 1997. *Platoneel'Europa*, Herausgegeben von G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- Reinach, Adolf. 1989. *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*. Herausgegeben von Karl Schuhmann und Barry Smith. München: Philosophia Verlag.

