

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANEA
VOL. VII / NO. 1 / 2017

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANEA
VOL. VII / NO. 1 / 2017

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2018

Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea is a scientific journal founded by the Master Erasmus Mundus “German and French Philosophy in Europe (Europhilosophie)”. It is edited by the Amicale des étudiants Europhilosophie / Studienfreundeskreis EuroPhilosophie and published by the Karolinum Press and the Faculty of Humanities, Charles University. The journal is published since 2011 and specializes in French and German philosophy of the 19th and 20th century (German idealism, phenomenology, French philosophy).

Guest editors – Editeurs invités – Gastherausgeber

Jakub Homolka, Karel Novotný

Editorial Board – Comité d’édition – Redaktionsrat

Sophie Adler, Paula Angelova, Lucia Ana Belloro, Juliano Bonamigo, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Mariana Carrasco Berge, Élise Coquereau, Pedro Dias Bergheim, Irakli Dekanozishvili, Melina Duarte, Istvan Fazakas, Blerina Hankollari, Ivan Jurkovic, Ellen Moysan, Phillip Nolz, Oskar Palacios Bustamante, Semyon Tanguy-André, Anne-Perrine Tranchant, Hanna Trindade Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Charles University), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

Referies – Rapporteurs – Gutachter

Suzi Adams (Flinders University), Jakub Čapek (Charles University), Dragoș Duicu (Institut Catholique de Toulouse), Jan Frei (The Jan Patočka Archive in Prague), István Fazakas (Charles University/ Czech Academy of Sciences), Natalie Frogneux (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Ludger Hagedorn (Institut für die Wissenschaften vom Menschen), Petr Kouba (Czech Academy of Sciences), Sandra Lehmann (Webster University), James Mensch (Charles University), Jan Puc (Czech Academy of Sciences), Martin Ritter (Czech Academy of Sciences), Hans Rainer Sepp (Charles University), Michael Staudigl (Universität Wien), Christian Sternad (KU Leuven), Gustav Strandberg (Södertörn University), Francesco Tava (UWE Bristol), Anita Williams (Murdoch University)

<http://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2018

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

Introduction JAKUB HOMOLKA, KAREL NOVOTNÝ	7
Leben und Natur. Zur frühen Phänomenologie der natürlichen Welt bei Jan Patočka KAREL NOVOTNÝ	11
„Natürliche Welt“, Destruktion des Cartesianismus und Epoché bei Jan Patočka. Ein phänomenologischer Ansatz zwischen Husserl und Heidegger EMANUELE SOLDINGER	30
The Life of Inwardness. A subjectivity in Patočka's War Manuscripts MARTIN RITTER	47
The Ekstatic Animal in Jan Patočka's Phenomenology RICCARDO PAPARUSSO	60
The Bondage to Life, from Patočka to Chakrabarty MARION BERNARD	72
An A-subjective Coexistence GUSTAV STRANDBERG	86
Patočka's Transformation of Phenomenology JAMES MENSCH	102

Wahrheit als Freiheit. James Mensch über das Verhältnis von Bewegung
und Recht bei Patočka
HANS RAINER SEPP 117

Jan Patočka's Non-Political Politics
JAKUB HOMOLKA 130

INTRODUCTION

JAKUB HOMOLKA, KAREL NOVOTNÝ

The Czech philosopher Jan Patočka (1907–1977) published only a few larger works during his lifetime – most notably his habilitation thesis *The Natural World as a Philosophical Problem* (1936),¹ the work *Aristotle, his Forerunners and Successors* (1964),² the book of essays *On the Meaning of Today* (1969),³ and the samizdat edition of *Heretical Essays in the Philosophy of History* (1975).⁴ But beneath the published works, the volume of the manuscripts that were found after his death surprised even Patočka's close friends and students, who decided to save, order, and publish his heritage.

As a co-founder, signatory, and spokesman of Charter 77, Jan Patočka publicly supported the protest against the Czechoslovak authorities in favour of human rights, and met with the Dutch minister of foreign affairs Max van der Stoep. Their joint press conference was held on the 1st of March 1977 at the Hotel Intercontinental in Prague. After the event, Patočka, despite being ill,

¹ Patočka Jan, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha, Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého, 1936. See the English translation (tr. by E. Abrams): Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2016.

² Patočka Jan, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha, Nakladatelství ČSAV, 1964. See the French translation (tr. by E. Abrams): Patočka Jan, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, Paris, J. Vrin, 2011.

³ Patočka Jan, *O smysl dneška: Devět kapitol o problémech světových i českých*, Praha, Mladá fronta, 1969. The book was banned shortly after its publication. See also the Italian translation (tr. by G. Pacini): Patočka Jan, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Milano, L. Nigri, 1970.

⁴ Patočka Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha, Edice Petlice (samizdat), 1975. See the French translation (tr. by E. Abrams, preface by P. Ricœur, epilogue by R. Jakobson): Patočka Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981.

was interrogated to exhaustion by the Czechoslovak secret police. On the 4th of March, his health deteriorated – he was visited by a doctor at his home and subsequently taken to Strahov hospital, where he remained until the end of his life, the 13th of March.

Since 1977, Patočka's writings have been collected in the Czech samizdat edition (1977–1989), and the publication of the Czech edition of his *Collected Works* began in 1996 (edited by I. Chvatík, P. Kouba and a number of co-editors). But at the same time, Patočka's work has been already published abroad, most notably in French (since 1981, all important works are edited and translated by E. Abrams), selectively in German (*Ausgewählte Schriften* 1987–1992, edited by K. Nellen, J. Němec, I. Šrubař, P. Pithart, M. Pojar), Italian (two books in the 1970s and 1980s translated by G. Pacini) and English (one volume in 1989, translated and edited by E. Kohák; three volumes between 1996 and 1998, translated and edited by E. Kohák and J. Dodd). Subsequently, Patočka's writings have been translated, edited and published by many editors all over the world.⁵

Despite all the thematic richness of Patočka's work – which covers ancient Greek philosophy, the philosophy of history, Comenius studies, Czech philosophy and history and many other research topics –, there is no doubt that its core lies in the field of phenomenology. However, especially in recent years, scholars have also increasingly emphasised the political dimension of Patočka's legacy. A recent attempt to further develop philosophical as well as political aspects of Patočka's legacy is presented in James Mensch's book *Patočka's Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*.⁶

The book was introduced during the conference *Life and Environment in the Philosophy of Jan Patočka* (2nd–4th of November 2016, Prague)⁷ and represents an important point of departure for this issue, to which some of the articles presented below explicitly refer (see especially the articles by Hans Rainer Sepp and Jakub Homolka). More precisely, as James Mensch himself states, “philosophically and personally, Jan Patočka left a double legacy” – on the one hand, he developed

⁵ See the list of all of Patočka's publications and their translations online: Archiv Jana Patočky v Praze, *Bibliografie*, <http://ajp.cuni.cz/index.php/Bibliografie> (20. 12. 2017).

⁶ Mensch James, *Patočka's Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*, Würzburg, Königshausen & Neumann, *Orbis Phaenomenologicus Studien* 38, 2016.

⁷ The conference and the publication of the present issue were organised within the research framework of the project “Life and Environment. Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World”, 2015–2017, supported by the Czech Science Foundation (GA ČR), project n. 15-10832S. We also thank the project Q 21 “Text and Image in Phenomenology and Semiotics” of the Progres programme at the Faculty of Humanities, Charles University, Prague for further financial support.

the heritage of Husserlian and Heideggerian phenomenology; on the other hand, he also left a political legacy, which was expressed through his participation in Charter 77.

Following this approach, this issue of *Interpretationes* is focused on both of the two strands – i.e., Patočka's philosophical work and his political legacy –, with an emphasis on the former. More precisely, the issue gradually uncovers selected concepts of Patočka's thought – from his early analysis of the “natural world” to his final, yet only outlined concept of “asubjective phenomenology” – in order to link Patočka's philosophy to the problem of human rights and politics.

The roots of Patočka's thought are introduced by Karel Novotný and Emanuele Soldinger. Both authors focus on the concept of the “natural world”, which was a crucial concept in Patočka's early thought, most notably introduced in his habilitation thesis. Yet their approaches are different. Whilst Novotný focuses on the first revision of the Husserlian concept of the “natural world”, i.e., on Patočka's early philosophy of life, Soldinger shows how the Husserlian grounds of Patočka's philosophy were later confronted with the Heideggerian influence.

Consequently, as Martin Ritter's article shows, even Patočka's early writings, namely the analysis of the term “inwardness” which he elaborated in the 1940s, provide at least some links to the main motifs of his thought developed in the 1960s and 1970s, most notably characterised by the term of the “movement of human existence” and by the idea of “asubjective phenomenology”. Patočka's phenomenology then provides links to multiple problems and topics – such as the problems of “liberation”, as discussed by Marion Bernard, who compares Patočka's approach with that of Chakrabarty, or “animality”, as discussed by Riccardo Paparusso. But what is of crucial importance is what Gustav Strandberg's analysis of the idea of “asubjective co-existence” suggests – i.e., that Patočka's development of phenomenology leads to and therefore cannot avoid the problem of politics.

The topic outlined by Strandberg is elaborated further, though in a different manner, by James Mensch, Hans Rainer Sepp, and Jakub Homolka. What they all have in common is that they explicitly link Patočka's philosophy to the problem of human rights. More precisely, Mensch's article focuses mainly on Patočka's development of phenomenology, in which Mensch sees the grounds for a new concept of human rights. In this light, Sepp follows Mensch's approach and, by giving the example of the Aborigines, shows that such understanding of human rights can also be applied to intercultural analysis. The whole issue is then concluded by Homolka, who, linking Patočka's concept of the “spiritu-

al person” to the socio-political circumstances of Czechoslovakia in the 1970s, shows that Patočka’s engagement in Charter 77 can be understood within the framework of so-called “non-political politics”.

In this way, this issue contributes to both of the strands of Patočka’s heritage mentioned above – it elaborates his development of phenomenology as well as his political legacy. More precisely, it outlines the links between both topics, which should help us see Patočka’s political engagement in Charter 77 within the broader framework of his philosophical thought.

**LEBEN UND NATUR
ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE DER
NATÜRLICHEN WELT BEI JAN PATOČKA¹**

KAREL NOVOTNÝ

Abstract

The article focuses on Patočka's early phenomenological thought developed around the concept of the natural world. More precisely, the aim of the article is to explore Patočka's recently published manuscript studies and fragments, dating from the first half of the 1940s, in which Patočka attempts to establish a deeper living correlation between man and world based on a certain metaphysical conception of nature which is not, as for Husserl, just one of the horizons which experiencing creates around itself, nor is it just a basis on which the harmony of experiencing and its environment must develop, but in which nature also includes an aspect which is closed and alien to subjectivity. In this way, the article shows that Patočka makes a step beyond the bounds of Husserl's and Heidegger's schemes of a correlation of life and world, understanding and being. The article thus shows that Patočka's early writings throw a certain amount of light on his later phenomenological work that had been most notably developed from the 1960s onwards.

Das Thema der natürlichen Welt ist in der phänomenologischen Philosophie nicht gleich von Anfang an, aber doch schon sehr früh präsent, und zwar in einem der Philosophie der Natur zunächst eher fernen Kontext. Denn die Natürlichkeit der Welt wird nicht im Zusammenhang mit der Natur, etwa im Sinne ihrer kausalen Wirkung auf das Erleben, behandelt, sondern umgekehrt: Natürlichkeit weist hier auf das naive Erleben der Welt vor jeder Reflexion, sie entspricht somit der ursprünglichen Ge-

¹ Die vorliegende Publikation ist im Rahmen des Forschungsvorhabens *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Czech Science Foundation, GA ČR, n. 15-10832S) entstanden.

benheitsweise all dessen, was uns in der Erfahrung begegnet. Zu dieser natürlichen Gegebenheitsweise des aktuell Begegnenden, wie Edmund Husserl sie geduldig beschreibt und analysiert, gehören bekanntlich immer zugleich Hintergründe, die nicht unmittelbar thematisch gegeben sind, sondern eine solche thematische Präsenz in der Erfahrung allererst ermöglichen. Auf diese Weise kann auch die Welt als ein umfassender Hintergrund entdeckt werden, als Horizont aller Horizonte, wie es bei Husserl heißen wird. Die Natur gliche dann weder der so gefassten Welt noch der konkreten Umwelt, in der wir, die Menschen, leben, und auch nicht unserer Lebenswelt. Und doch ist die Natur in allen diesen Umwelten und Welten – und somit auch im Horizont aller Horizonte – da, sie gehört wesentlich dazu. Zur natürlich gegebenen Welt gehört die Natur. Die Natur gehört also in unsere Welt als eine ihrer Dimensionen; zur Natürlichkeit unserer Welt gehört aber wiederum, dass unsere Welt zugleich von der Natur irgendwie getragen ist, so wie die Erde alles Leben und Tun, jede Bewegung und Ruhe trägt. Und nicht nur das: Sie trägt eben auch all unser „natürliches“ Leben in der Welt, durch all die symbolischen kulturellen Bedeutungszusammenhänge und ihre Differenzen hindurch, durch die jede Welt ihre konkrete Gestalt annimmt. Diese Natürlichkeit der Welt ausdrücklich zum Thema zu machen – dazu hat sich Husserl Schritt für Schritt emporgearbeitet, zum Teil im Anschluss an den natürlichen Weltbegriff von Richard Avenarius, den er hoch schätzte, aber vor allem im Zuge von immer tieferen Analysen der anschaulichen, sinnlichen Modi der Intentionalität, deren Erforschung Husserl sich nach seinem die Phänomenologie inaugurierenden Werk *Logische Untersuchungen* in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts zuwendet. Bereits in der Phase der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, besonders im zweiten Buch, kommt Husserl u.a. auf die Aufklärung des Weltbezuges und seiner Dimensionen zu sprechen, in deren Rahmen sich auch das Verhalten des Menschen zur Natur als *einer* umfassenden Umwelt abspielt. Die Begriffe „Umwelt“ und „Natur“ und auch der in seiner Spätphilosophie zentrale Begriff der „Lebenswelt“ werden hier bereits genannt. Doch am nächsten kommt er der „tragenden“ Natürlichkeit der Welt dort, wo er über die Erde als *arché* nachdenkt als das, was jeder Konstitution durch das Bewusstsein vorangeht.

Im Unterschied zu den Gegenständen, die notwendig nur *in* der Welt sein können, nie anders als *in* der Welt gegeben sind, wird hier die Welt selbst zum Thema. Sie kann nicht wie ein Gegenstand gegeben werden und doch wird sie auf eine gewisse Weise gelebt. Funktion und Status dieses ‚gelebten Undings‘ in der Erfahrung sind nicht von der aktuellen Horizontbildung ableitbar, die mit jedem Gegenstandsbezug des Erlebens statthat, wohl aber kann ihre Vor-Gegebenheit durch sedimentierte Horizontstrukturen des Erlebens hindurch phänomenologisch rückerfragt und analysiert werden. Denn die Welt ist immer da, sie liegt jedem Akt

des Erlebens voraus, und in gewisser Weise – als eine Art Boden – ermöglicht sie die Gegenstands-Konstitution eher als dass sie ihr ‚Nebenprodukt‘ wäre. Dasselbe gilt von der Natur, nicht als Inbegriff aller materiellen Objekte, sondern im Sinne eines Milieus, das wie die Erde und andere Elemente immer schon da ist. Wie kann nun das Verhältnis zwischen dem Leben und dieser vorgegebenen Welt mit ihren Elementen, in der sich das Leben jeweils in Korrelation mit seinen Umwelten realisiert, näher gefasst werden? Ich möchte in meinem Beitrag ein Stück weit verfolgen, wie der frühe Jan Patočka diese Fragen im kritischen Anschluss an die transzendente Phänomenologie Husserls entwickelt hat.

I. Die Aufgabe der Interpretation „aller Existenz aus den inneren Quellen des Lebens selbst“

Patočka wird zum engen Schüler und Anhänger Husserls gerade in jener Phase, in der Husserl inmitten zahlreicher systematischer Projekte die Frage nach der Einheit der Welt im Zusammenhang der Situation der Krise der europäischen Menschheit besonders intensiv beschäftigt, was in den Wiener und Prager Vorträgen und dann vor allem in der *Krisisschrift* seinen Ausdruck findet. Von dieser Krise geht auch Patočkas Darstellung der Problematik der natürlichen Welt in der transzendentalen Phänomenologie Husserls in dem kleinen Buch *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* (1936) aus, mit dem er sich an der Karls-Universität in Prag habilitierte. Die Frage nach der Welt will Patočka in diesem Buch mit Husserl durch den Rekurs auf die gemeinsame Wurzel zweier unterschiedlicher Weltbezüge fassen. Beide, der Weltbezug des natürlichen Lebens und der der Naturwissenschaften, werden als Leistungen des sinn-konstituierenden Lebens der transzendentalen Subjektivität begriffen, wobei die wissenschaftliche Weltauffassung als eine abkünftige, von der natürlichen, vortheorietischen und anschaulichen Vorgegebenheit der Welt abhängige Objektivierung relativiert werden soll. Es gilt, die Nichtursprünglichkeit der wissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung durch die Genesis der idealisierenden Leistungen des theoretischen Bewusstseins vom Boden der natürlichen, anschaulich vorgegebenen Welt aufzuweisen. Die Aufgabe, der sich Patočka in seiner Habilitationsschrift stellt, besteht somit darin, mit Husserl von dem Gesamtschema des den Menschen umgebenden Universums zu den „Aktivitäten der letzten, unabhängigen Subjektivität“² reflexiv durchzudringen. Das Ziel ist dabei der Erweis, dass

² Patočka Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften III: Phänomenologische Schriften I, 1990, S. 26. Tschechisches Original: Patočka Jan, „Přirozený svět jako filosofický problém“, in Patočka Jan, *Fenomenologické spisy I*, Praha,

die Einheit der Welt in der Einheit des Geistes besteht.³ Bei der transzendentalen Subjektivität handelt es sich jedoch insofern um keine außer-weltliche Instanz, als ihr Sein seinen Sinn aus der Korrelation mit der Welt gewinnt, die sie konstituiert, indem sie sich dabei selbst verweltlicht und in die durch Konstitution artikulierte Wirklichkeit einordnet. Sie hat kein anderes, eigenes Sein außer in diesem Bezug auf die Welt, welche Patočka als einen Prozess, ein Werden auffasst, in dem ein „in ewig sprudelnder Aktivität“ geschaffener Sinn entsteht.⁴ Diesen Husserlschen Ansatz fasst er zusammen, wenn er dann im dritten Teil der Habilitationsschrift auf die ursprüngliche Zeit als den letzten Boden der transzendentalen Subjektivität zu sprechen kommt. Der letzte Satz des dritten Teils bündelt, was für unser Thema wichtig ist: „Der Wesensgrund des Lebens ist die konkrete Zeit. Das Leben selbst ist folglich etwas Einheitliches, Unteilbares, Nicht-Relatives, in dem die Ganzheit der Welt ständig gegenwärtig ist.“⁵ Der Bezug auf das Welt-Ganze ist im Wesen des Bewusstseins impliziert, insofern sein Leben im Prozess der Konstitution, der „Schöpfung der Wirklichkeit“, in der „ewig sprudelnden Aktivität“ der Sinnbildung besteht, deren Kontinuität im Wesen des Zeitflusses mit seiner Horizontbildung aus sich selbst schon eine Ganzheit herstellt. Diese ewige Aktivität überschreitet sich somit wesensmäßig auf eine umgreifende Ganzheit hin. Das ist eine Gesetzlichkeit, der jedes Erleben unterliegt, wenn es in bestimmter Weise auf die Einheit und Kontinuität seiner Inhalte hin intentional-analytisch betrachtet wird.

Es sei jedoch auch das noch zu erblicken, wie sich in unserer Welt das Leben selbst abbildet, notiert Patočka, und zwar in einem Kontext, wo er den Unterschied der Phänomenologie von den positivistischen Weltauffassungen markiert, die von den begrifflichen Mitteln der modernen Relations-Logik ausgehend der Welt die entsprechenden Strukturen unterlegen. Was hier mit der „Abbildung des Lebens in unserer Welt“ lediglich angedeutet bleibt, wird am Schluss des Buches klarer, wo Patočka eine andere Aufgabe der Philosophie formuliert als jene, die er zu Beginn seiner Habilitationsschrift anzeigte, dass nämlich „die transzendente, d.h. jene präexistente Subjektivität, die Welt *ist*“. Demensprechend war es die „Aufgabe der Philosophie, diesen Prozeß“, in dem sich die Welt konstituiert, „reflexiv zu erfassen“.⁶ In der konkreten Gegenwart, welche die „aktuelle Phase“ des Zeitstroms mit ihren

OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 6, 2008, S. 129. (Im Folgenden unter der deutschen sowie der tschechischen Seitenangabe.)

³ So die These: „Die Einheit, die von der Krise verdeckt ist, kann nicht in der Einheit der Dinge bestehen, aus denen sich die Welt zusammensetzt, sondern besteht in der dynamischen Einheit der Tätigkeiten, die der Geist ausübt.“ (*Ibid.*, S. 25/129.)

⁴ *Ibid.*, S. 50/150.

⁵ *Ibid.*, S. 137/225.

⁶ *Ibid.*, S. 49/150.

„retentionalen Modifikationen und den zu ihnen korrelativen Erwartungen“ enthält, ist der „konstitutive Prozeß in seiner Ganzheit (...) ständig gegenwärtig“, schreibt er dann im dritten Teil des Buches, in dem er die entsprechende Theorie Husserls darstellt, und fügt dann hinzu: In der konkreten Gegenwart „ereignet sich die Schöpfung der Wirklichkeit, und diese Schöpfung ist eben die Zeit“.⁷ Somit ist Husserls Ansatz, der den intentional-analytischen Zugang zur Einheit der Welt und die Aufgabe ihrer reflexiven Erfassung ermöglicht, erfasst, und Patočkas Satz „Die Welt ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit *ist* die Welt“⁸ kann im Sinne eines transzendentalen Idealismus gelesen werden.

Ganz am Ende seiner Habilitationsschrift notiert Patočka jedoch ausdrücklich, was über die erwähnte Aufgabe hinaus ein Desideratum bleibe, was also auch über die Grenze der reflexiven transzendentalen Phänomenologie Husserls hinausweise, und zwar die „Aufgabe der *Interpretation aller Existenz aus den inneren Quellen des Lebens selbst*“, die, wie er bemerkt, eine „weit intensivere analytische philosophische Arbeit voraussetzt“.⁹ Auch im oben zitierten Abschnitt zu Beginn der Habilitationsschrift, der den Titel „Antizipation eines eigenen Lösungsversuchs“ trägt, benennt er bereits die „übergroße Aufgabe“ der Philosophie, die – auch wenn sie sich in ihrem metaphysischen Versuch eines „bewußte[n] Wiedererleben[s] der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit“ auf das *menschliche* Leben beschränke – deswegen unendlich sei, „weil sich die Aktivität des schöpferischen Lebens ewig in uns fortsetzen wird“.¹⁰ Damit ist angezeigt, dass diese Einschränkung auf das Leben des Bewusstseins, auf unser Erleben, doch auf ein Leben verweist, an dem wir Menschen mit anderen Lebewesen teilnehmen und das wir reflexiv zwar nur durch das Medium der Korrelation erfassen können, die sich zwischen unserem Erleben und seinem Milieu etabliert und deren letzten Rahmen die ihr entsprechende Zeitstruktur bildet. Diesen Verweis gilt es jedoch auch über die Grenzen dieses Mediums und dieses Rahmens hinaus zu verfolgen.

II. Das Leben und die Natur in der ersten systematischen Revision

Auf das Leben zurückzugehen, noch diesseits der reflexiv feststellbaren Korrelation des Erlebens zu seinen Umwelten, – dieses Motiv entwerfen einige Manuskripte Patočkas aus den frühen 1940er Jahren, die unpubliziert, aber vom Autor

⁷ *Ibid.*, S. 117/209.

⁸ *Ibid.*, S. 128/218.

⁹ *Ibid.*, S. 179/261 und S. 179/260f.

¹⁰ *Ibid.*, S. 51/151.

aufbewahrt blieben. In ihnen scheint seine eigenständige philosophische Position erste Umrisse zu erhalten, die noch in seinen späteren publizierten Texten ab Mitte der 1960er Jahre durchscheinen. Ich möchte daher versuchen, die zuletzt zitierten Passagen der Habilitationsschrift über die Architektonik mit den späteren Schriften Patočkas zu verbinden, ausgehend von einem unveröffentlicht gebliebenen Projekt aus den 1940er Jahren, das bisher nur zu einem kleinen Teil außerhalb des tschechischen Sprachraums zugänglich¹¹ und daher nur in diesem Raum annähernd rezipiert wurde.¹² Die minimale Hypothese dabei lautet: Diese frühen Texte könnten – auch dadurch, dass sie nicht zur Publikation bestimmt waren und dadurch (ähnlich wie die Arbeitsmanuskripte Husserl) einiges direkter aussagen – mit ihrem Akzent auf dem „Leben“ auch etwas im Blick auf jene Lebensbegriffe erhellen, die in späteren Texten meist so verkürzt zum Ausdruck kommen, dass man den Eindruck gewinnt, ihre Ausarbeitung stünde noch aus. Es könnte sein, dass sich Patočka bei ihnen auf etwas stützt, das ihn bereits früher, Anfang der 1940er Jahre, intensiv beschäftigte und ihn nun auch in neuen Kontexten, vor allem ab Mitte der 1960er Jahre, prägt und daher als Spur *eines* Fadens im ganzen Werk Patočkas zu befragen wäre.

In diesem Abschnitt werde ich mich also auf einige der zum Teil abgeschlossenen, zum größeren Teil jedoch unabgeschlossenen Manuskripte aus den frühen 1940er Jahren beziehen. Insgesamt handelt sich in dem kürzlich erschienenen Band der tschechischen *Gesammelten Schriften* Patočkas um ungefähr 300 Seiten.¹³ Die ausführlichsten systematischen Texte, die *Studien zum Weltbegriff*, sowie das unbetitelte Manuskript über die „Phänomenologische Theorie der Subjektivität“ blieben unabgeschlossen; beide gehen zum Schluss in Notizen und Exzerpte über.¹⁴

¹¹ Vier kürzere Texte, die das Projekt programmatisch aus einigen wichtigen Teilperspektiven entwerfen, wurden ins Deutsche übersetzt. Vgl. Patočka Jan, „Das Innere und die Welt“, in Ciocan Cristian, Chvatík Ivan (eds.), *Jan Patočka and the European Heritage*, Bucharest, Humanitas, Studia Phaenomenologica VII, 2007, S. 26–70.

¹² Vgl. die Arbeiten von Filip Karfik, vor allem sein Buch *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus, 2008, bes. S. 32–43; Puc Jan, „O životě a smrti“, in *Reflexe*, 36, 2009, S. 25–34; Ritter Martin, „Odcizené nitro“, in *Reflexe*, 38, 2010, S. 99–107; Frei Jan, „Odcizené nitro, nebo zúžené vědomí“, in *Reflexe*, 39, 2010, S. 105–114; Ritter Martin, „Nitro a jeho základ“, in *Reflexe*, 40, 2011, S. 99–104; Ritter Martin, „Nitro a záhada hyletické vrstvy. Poznámky k Patočkovým analýzám těla, zejména ze čtyřicátých let“, in *Filosofický časopis*, 59, 7, 2017, S. 81–97.

¹³ So in der Edition der Auswahl dieser Texte im Rahmen der Gesamtausgabe der Schriften Patočkas. Vgl. Patočka Jan, *Fenomenologické spisy III/1: Nitro a svět. Nepublikované texty ze 40. let*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 8/1, 2014, S. 9–327.

¹⁴ Die um die Zeit des Kriegsendes gepflegte Praxis der persönlichen Notizen, in welche die beiden Manuskripte zum Schluss übergehen, hat Patočka nach dem Krieg noch ein Paar Jahre beibehalten – daraus ist ein philosophisches Tagebuch entstanden. Das umfangreiche Engagement Patočkas

Das Manuskript mit dem Titel „Welt und Gegenständlichkeit“ kündigt das folgende Programm an:

Da in unserer Fassung der transzendentalen Phänomenologie dadurch, dass auf der Grenze des menschlichen Dingverständnisses die reine Natur, die reine in sich selbst verschlossene Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt entdeckt wurde, ein grundlegender Wandel eingetreten ist, muss auch die Beziehung zu den verschiedenen Teilbereichen der philosophischen Problematik revidiert werden.¹⁵

Ein zentrales Phänomen eines tieferen Verhältnisses von Leben und Natur, das uns hier vor allem interessieren wird, ist in diesem neuen Konzept der transzendentalen Phänomenologie (übrigens ähnlich wie bei Merleau-Ponty) das Zusammenstimmen oder gar harmonische „Zusammenfließen“ mit der Natur in der menschlichen Sinnlichkeit. Es ist ein „Zusammenklang [von] zweierlei Indifferenzen“, von Subjekt und Objekt auf beiden Seiten des Kontakts im Empfinden, von dem Patočkas Entwurf seinen Ausgang nimmt: „Das Empfinden, Wahrnehmen ist ursprünglich ein sympathisches Zusammenklingen.“¹⁶ Dieses ist für Patočka nicht bloß eine Spur, sondern ein phänomenologisch überzeugendes „Dokument grundlegender Identität“. So lesen wir im Manuskript der *Studien zum Weltbegriff*, aus dem dieser Ausdruck stammt: „[V]on einem ‚Zusammenfließen‘ mit der Natur zu sprechen, kann einen ganz konkreten Sinn haben“, denn, so Patočka weiter:

(...) auch die Sinnlichkeit (auf der Ebene der Subjekt-Objekt-Polarität) ist letztlich ein Hinweis auf eine tiefere Einheit diesseits und jenseits des Subjekt-Objekt-Gegensatzes. Wenn sie nichts anderes als das Zurückstrahlen dessen ist, was das Innere in sich selbst erleben kann, nichts anderes als eine Projektion des Erlebens – was für einen Sinn hätte

an der Universität sowie sein Bemühen, die neuen philosophischen Errungenschaften und Aufgaben, die nach der Befreiung zugänglich und aktuell wurden, zu rezipieren, zogen vermutlich den Abbruch der Arbeit an den beiden wichtigsten Manuskripten nach sich. Von der großen Relevanz all dieser Texte für Patočka zeugt jedoch die Tatsache, dass er sie behalten und Ende der 1960er Jahre zusammen mit anderen Arbeiten und Dokumenten einem staatlichen Archiv – dem Nationalen Literaturarchiv mit Sitz im Prager Strahov-Kloster – anvertraut hat.

¹⁵ Patočka Jan, *Fenomenologické spisy III/1*, op. cit., S. 64; dt. Übersetzung in Patočka Jan, „Das Innere und die Welt“, op. cit, S. 46. Beide Verweise im Folgenden unter Seitenangabe der tschechischen und der deutschen Fassung. Wo die deutsche Seitenangabe fehlt, liegt keine Übersetzung vor; die entsprechenden Passagen wurden daher vom Verfasser aus dem Tschechischen ins Deutsche übertragen.

¹⁶ *Ibid.*, S. 65/48. „Das Gefühl, die Wahrnehmung sind ursprünglich ein sympathetischer Zusammenklang“, heißt es in der deutschen Übersetzung von Sandra Lehmann.

ein solches Zurückstrahlen denn sonst als den, ein Dokument grundlegender Identität zu sein?¹⁷

Ich werde in drei knappen Schritten das Verhältnis von Leben und Natur vorstellen, wie es sich in diesen Manuskripten abzeichnet. Es geht dabei vor allem um die beiden Pole dieses Verhältnisses sowie um die Frage, wie dieses ausgehend von der Korrelation des Bewusstseins und seiner Umwelt sowohl im Blick auf die ihm zugrunde liegende gemeinsame Natur als auch auf die das Verhältnis als Bezug ermöglichende Eigenart des menschlichen Lebens – seine Identität mit und Differenz vom Leben der Natur – (spekulativ) gedacht werden kann.

1. Das eigene Innere des menschlichen Lebens

Es geht Patočka um eine Erneuerung des philosophischen Unternehmens, in dem „das Subjektive im Grunde des Objektiven“ stehen würde, wenn auch nicht das rationalistische, abstrakte und objektivierte Subjekt des Idealismus.¹⁸ Patočka schlägt hier gegen die Versuche, den Menschen aus einem universalen System metaphysischer, naturalisierender oder wissenschaftlicher Objektivierung zu erklären, einen Weg „in das eigene Innere“ des Menschen ein. Der „Radikalismus der nach den letzten Gründen gehenden menschlichen Selbsterkenntnis“¹⁹ soll in seinem Projekt kein Subjektivismus oder Skeptizismus, sondern eine transzendente Phänomenologie des Lebens werden, deren Grundkonzept „das Innere“ bildet, das grundsätzlich nicht gegenständlich oder objektivierbar sein kann – weder auf der subjektiven Seite der Natur in uns noch auf der Seite der Natur außer uns. Durch dieses Konzept des „eigenen Inneren“ soll aber die transzendental-phänomenologische Idee der Leistung, d.h. die der Objektivierung zugrunde liegende Funktion des synthetisierenden Bewusstseins, nicht ersetzt, sondern aufgehellt werden, allerdings eben auf einer tieferen Basis des Lebens. Die klassisch phänomenologische Korrelation zwischen Bewusstsein und Gegenstand wird somit

¹⁷ Vgl. Patočka Jan, *Fenomenologické spisy III/1*, op. cit., S. 139.

¹⁸ „Die neuere Philosophie versucht sich seit einiger Zeit wieder an der Subjektivität des Subjekts (...) und sie führt diesen Versuch bis an das Extrem, unsere Welt, die Anschauungen, das Sein vollkommen auseinander brechen zu lassen. (...) Aber die Frage ist, ob das Unternehmen, das das eigentliche Werk der antiken Philosophie ist, nicht auf neuer Grundlage wiederholt werden kann, sodass – wenn der Versuch der alten Metaphysik scheiterte, das Subjekt objektiv zu verstehen – jetzt das Subjektive den Grund des Objektiven bildete. Das klingt ähnlich wie das Thema des konstruktiven Idealismus. Es ist jedoch alles andere als das, insofern Idealismus Rationalismus und einen abstrakten, objektivierten Subjektbegriff bedeutet.“ (Patočka Jan, *Fenomenologické spisy III/1*, op. cit., S. 13 n.; Patočka Jan, „Das Innere und die Welt“, op. cit., S. 31.)

¹⁹ *Ibid.*, S. 12/29.

durch das Konzept des Inneren vertieft, und dies sowohl auf dem subjektiven als auch auf dem objektiven Pol der Korrelation.

Das erstere, das „eigene Innere“ wird als eine „Unruhe in sich und aus sich heraus“ charakterisiert:

Die Unruhe des inneren Interesses, die wir an seinen Wurzeln betrachtet haben, ist die Negation jeder gegenständlichen Ruhe. (...) Die Unruhe bezeichnet keinen Übergang, keine Unruhe im Verhältnis zu etwas Äußerem, sondern innere Unruhe, Unruhe in sich selbst und von sich selbst her.²⁰

Das dem subjektiven Pol der Korrelation des Erlebens und seiner Umwelt zugrunde liegende Innere hat somit seine eigene Dynamik, es ist kein mechanisches Reagieren auf Bestimmungen von außen. Es ist aber auch kein Ich der Vorstellungen, kein dem inneren Geschehen entzogener leerer Pol, der es unbeteiligt begleiten würde. Im Inneren des Subjekts findet Patočka (ebenso wie Husserl) schon eher eine Bewegtheit des Lebens, die den Akten des Ich vorangeht, aber diese vor-ichlichen Bewegtheiten und Bewegungen gehen bei Patočka zugleich der – mit den Akten des Ich sich passiv generierenden – Zeitordnung des Erlebens voraus. Das zumindest scheint uns der Sinn der folgenden Passage zu sein:

Das Geschehen, um das es sich hier handelt, ist nicht Geschehen dadurch, dass es die zeitliche Ordnung in einer durchgängigen Reihe von Zuständen ausfüllt, sondern Geschehen an sich selbst und in sich selbst. (...) Da sich die ‚Bewegung‘ hier ganz und gar im Innern abspielt, ist jeder Moment des Lebens ‚Bewegungsgeschehen‘ (was wir freilich noch nicht mit dem ‚Akt‘, der Handlung oder der Leistung des Ich gleichsetzen dürfen – stattdessen geht es hier um das Allergrundlegendste, worin das Ich selbst wurzelt).²¹

An dieser Dynamik kann somit einerseits ein Moment der „Autonomie“ betont werden, denn das Innere ist eine Unruhe, Bewegtheit aus sich selbst heraus, die auch an sich selbst gebunden ist und bleibt. Im Grunde des Erlebens läge somit nicht (wie bei Husserl) eine passiv, fast automatisch sich generierende Zeitlichkeit, sondern das Drama einer Suche des unruhigen eigenen Inneren nach sich selbst. So verstehe ich die folgende Stelle, nach der

auf dem Grund des Inneren selbst eine Art Negativität liegt, ein Nicht-sein in sich selbst, ein Nicht-beruhen in sich selbst, obgleich freilich das Innere zugleich es selbst

²⁰ *Ibid.*, S. 19/56.

²¹ *Ibid.*, S. 20/56.

und in sich selbst ist. Es ist eine Art Entspringen aus sich selbst und zugleich die Fesselung an sich selbst: Bewegung und Interesse, und daraus entspringende *Spannung*. Was nicht in sich selbst beruht, kommt gleichsam von sich selbst ab, aber durch ein mächtiges Band wird es wieder an sich geknüpft. Sich selbst kann man niemals *haben*, z.B. kennen, und nur dadurch kann man überhaupt etwas ‚haben‘ und ‚kennen‘, und in all diesem Erwerben und Erkennen ist das grundlegende Interesse das Interesse an sich selbst, das Interesse an demjenigen, was sich weder haben noch kennen lässt. Unsere Spannung ist der Weg zu sich selbst, aber ein Weg derart, dass man sich hier niemals ausdrücklich und gegenständlich einholen kann.²²

Indirekt kann in diesen Zeilen eine Abstandnahme von der Auffassung der Innerlichkeit des Selbst, die wie bei Husserl auf dem inneren Zeitbewusstsein des Erlebens gründet, gefunden werden, so wie es Patočka später selbst zum Ausdruck bringt, wenn er die Gründe einer notwendigen Revision jenes Husserlschen Ansatzes benennt, den er noch in seiner Habilitationsschrift teilte.²³ Das Leben selbst ist in uns an sich selbst unmittelbar gebunden, enger als durch die zeitliche Selbstvermittlung des Erlebens, die es bereits vergegenständlicht und dadurch in seiner Unmittelbarkeit verloren hat. Und diese Gebundenheit an sich macht auch den Bestandteil der Unruhe des Lebens aus, das dadurch zugleich zum Begehren des Anderen wird. Patočka charakterisiert hier das innere Leben mit der distanzlosen Selbstbezogenheit, aber diese äußerste Innerlichkeit ist kein In-sich-Ruhen einer völligen Koinzidenz mit sich selbst, sondern eben Unruhe. Daher kann das eigene Innere in Korrelation mit dem Außen treten, und die Unruhe ist die Bedingung der Möglichkeit dieses Bezuges. Die Vertiefung der Korrelation des Erlebens in das Innere auf der subjektiven Seite ist somit noch mit einer transzendentalphilosophischen Perspektive der phänomenologischen Aufklärung der konstitutiven Leistung der Objektivation kompatibel, ähnlich wie übrigens die Radikalisierung der distanzlosen Innerlichkeit des Lebens bei Michel Henry. Erst die Unruhe des an sich gebundenen Lebens, eine „Nicht“-Erfülltheit im Selbst „ohne Distanz zu

²² *Ibid.*, S. 20/57.

²³ Vgl. die selbstkritische Bemerkung Patočkas, mit der er sich im Jahre 1976 bei Gelegenheit der französischen Ausgabe seiner Habilitationsschrift auf dieses frühe Werk bezieht: „Wir müssen anerkennen, dass die Grundlage der natürlichen Welt nicht ‚das innere Zeitbewußtsein‘, sondern die Sorge und die Zeitlichkeit ist.“ Doch bemerkt er sogleich an dieser Stelle, dass die Analysen von Heidegger die leibliche und intersubjektive Einwurzelung in die Welt übersehen, die man bei Husserl im Zusammenhang mit der Weltstruktur der Heimat und des Fremden finde. Patočka Jan, „Nachwort des Autors zur französischen Ausgabe“, in Patočka Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, op. cit., S. 272. Im Kontext der zitierten Stellen aus den frühen 1940er Jahren scheint Patočka deutlich tiefer in die Immanenz und Unmittelbarkeit des Lebens selbst hineinsteigen zu wollen, als es je vom hermeneutischen Ansatz Heideggers aus möglich war: noch diesseits jedweder Weltstruktur.

sich selbst“, treibt es zum Anderen. So lässt sich die folgende Charakteristik des Inneren lesen:

Diese Unruhe in sich selbst, dieses „Nein“ in jedem Moment des Lebens, ist also zwar an sich selbst etwas ganz Inneres, zugleich jedoch ist es die Bedingung der Möglichkeit des Bezugs zu etwas Äußerem; an sich selbst ohne jede Distanz, ist es die Bedingung der Möglichkeit aller Distanz. Nur dort, wo etwas nicht in sich selbst im Modus der ruhenden Gegenwart ist, kann eine wirkliche Beziehung entstehen, nicht in äußerlichem Sinne, nicht Beziehung als Ergänzungsbestimmung an den Dingen, sondern als zur Wesenheit gehörig, Beziehung nicht als Attribut, sondern als die ‚Substanz‘ selbst, wenn wir uns so ausdrücken dürfen – so, wie oft das Wesen des ‚Bewusstseins‘ definiert wird. – So ist vielleicht unser eigentliches Leben nicht bloßer ‚Prozess‘, sondern ein Vorgang im Sinne von Vorkommnis und Leistung, es ist Drama im ursprünglichsten Sinne; ein aus dem Inneren hervorgehendes, aus der Unruhe, dem inneren Nein, der inneren ‚Not‘ entspringendes Ereignis.²⁴

In diesen Passagen verbinden sich einige wichtige Fäden der Vertiefung der Korrelation des Erlebens mit ihrer gegenständlichen Umwelt in das vor-ichliche Leben des Inneren, was auch für die spätere Entwicklung der Phänomenologie Patočkas von Bedeutung sein wird: 1) Zum einen das, was ich als Relevanz der Subjektivität bezeichnen würde, die sich weder vom Ich noch von mir ableitet, sondern die auf eine noch ursprünglichere Innerlichkeit verweist, die sich jedem Versuch der Objektivierung, auch der Selbstbeziehung in mir, entzieht, also distanzlos geschieht, ohne die Möglichkeit, sich selbst zu verlassen und mich mir anzueignen (mich zu „haben“). 2) Diesem Ereignis wohnt zum anderen eben die Unruhe bei, die Unmöglichkeit der „ruhenden Gegenwart“, ein Forttreiben, eine Bewegtheit von sich weg, die 3) nicht nur den Bezug auf sich – durch den Bezug auf ein Außen – erst ermöglicht, sondern *verlangt*, wie Patočka im Folgenden (hier wie auch in anderen, späteren Werken) so nachdrücklich betont wird (im Unterschied zu Henry, der vielleicht auch deshalb nie zitiert wird). Es gehört zur „Substanz“ des subjektiven Inneren, in seinem Sich-ereignen einen Bezug auf Anderes zu öffnen, ohne welches es kein „eigenes“ Inneres werden kann.

2. Vom Empfinden

Wie schon erwähnt, fasst Patočka das Empfinden als ein sinnliches Zusammenstimmen des Inneren mit dem Außen, was nun auf der Ebene der tieferen

²⁴ *Ibid.*, S. 20/57.

Korrelation des Lebens als ein Zusammenstimmen von zwei Inneren, dem inneren Inneren mit dem anderen Inneren beschrieben werden muss. Warum ist auch das Andere ein Inneres? Weil das Empfinden eben, wie wir gesehen haben, für Patočka ein „Dokument grundlegender Identität“ ist.²⁵ Die Identität der zwei ungegenständlichen Indifferenzen von Subjekt und Objekt, im Eigenen und im Anderen, ist nur möglich, wenn das Andere in seinem Grund keine „tote stumme“ Materie ist, sondern „ein Grund, der selbst und dessen innerstes Sein – d.h. das Leben – mit dem Wesen des Lebendigen bis zu irgendeinem Grade verwandt sein“²⁶ muss. Auch hier muss, wie beim „eigenen Inneren“, ausdrücklich vor der Gefahr gewarnt werden, es als Grund zu objektivieren:

Dabei müssen wir aber vom Begriff ‚Grund‘ alles abstreifen, was das gegenständliche Denken ihm anhängt, die „Substantialität“ einer ununterbrochenen, gegenständlich-zeitlichen Dauer (ständige Gegenwart), die ‚Vorhandenheit‘ eines verlässlichen Grundes, auf den man das gesamte Gewicht der eigenen Sorgen und Bedürfnisse legen kann. Und zugleich ist vom Begriff des Ungegenständlichen abzustreifen, was bestimmte Gedankengänge ihm für gewöhnlich beilegen: dass es sich bei ihm um eine Art Gegenständliches handelt, für das uns die ‚Kategorien‘ fehlen.²⁷

Die tiefere Korrelation des Lebens spielt sich in der grundlegenden Sicht der *aisthesis* ab, sofern diese sowohl „ein Zusammenstimmen, eine Sympathie ist“ – denn wie wir schon gesehen haben, ist „die Wahrnehmung (...) durch ihren Grund ein Sympathisieren, Teilnahme am Leben, das uns übergreift“ – als auch ein Bezug auf die eigene Grenze:

Wenn jedoch das Leben gerade durch das, was in ihm über dem Gegensatz von Subjektivem und Objektivem steht, die Fähigkeit hat, mit einem anderen Leben zusammenzutreffen, dann muss genau dasselbe, was die obere Grenze der Aisthesis ist, auch die untere Grenze sein: nämlich die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, diesmal jedoch in sich verschlossen, nicht-exzentrisch, sondern in sich selbst konzentriert – und diese Identität, diese reine Lebendigkeit, bei der es deswegen keinen Gegensatz zwischen Äußerem und Innerem gibt, ist das *reine Bild*. Die Aisthesis geht also aus dem

²⁵ Vgl. die oben (Anm. 15) zitierte Stelle: Patočka Jan, *Fenomenologické spisy III/1*, op. cit., S. 139.

²⁶ „Es handelt sich hier nicht um einen dunklen und verlässlichen Grund, der in seiner Dunkelheit unantastbar und daher unerschütterbar, der in seiner Verlässlichkeit starr und leblos wäre, sondern um einen Grund, der selbst und dessen innerstes Sein – Leben – mit dem Wesen alles Lebendigen bis zu irgendeinem Grade verwandt sein müssen.“ (Patočka Jan, *Fenomenologické spisy III/1*, op. cit., S. 52; Patočka Jan, „Das Innere und die Welt“, op. cit., S. 33.)

²⁷ *Ibid.*

reinen Bild hervor, aber sie hat dieses ‚Bild‘ nie in reiner Form, denn das reine Bild ist etwas unfassbar und unsagbar Lebendiges, gerade so, wie unser allergeheimstes und sich vollkommen spontan entfaltendes ‚inneres‘ Leben.²⁸

Das ist das Resultat der Abschreitung der klassischen gegenständlichen Korrelation des Erlebens von der *aisthesis* aus (als ihrer grundlegendsten Schicht) zu ihren ungegenständlichen Polen, die beide der Subjekt-Objekt-Spaltung vorangehen. Die *aisthesis* stellt den Kontakt beider dar. Für diesen genetischen Rückgang ist das Außen nichts anderes als dieser Kontakt selbst. Von ihm aus kann ein transzendental-genetischer Aufbau versucht werden, ein Nachzeichnen der Konstitution der Umwelt für das eigene Innere, dem es aufgegeben ist, *zu sein*:

Auf der anderen Seite bewirkt gerade die besondere Diskrepanz zum allgemeinen Leben, bewirken gerade die besonderen inneren Möglichkeiten, um deretwillen wir leben und die uns zu Wesen machen, die für sich selbst Sorge tragen müssen und die in keinem unproblematischen, absoluten Leben leben, sondern für die das Sein eine *Aufgabe* bedeutet, all das bewirkt gerade, dass wir normalerweise die Dinge nicht von ihnen selbst her verstehen, sondern in Bezug auf uns. Sie sind für uns kein Ultralebendiges, sondern Mittel unseres eigenen Lebens, unserer eigenen, auf sich selbst konzentrierten Zwecke. Deswegen muss auch jedem bloßen, sympathetischen, ästhetisch hingenommenen ‚Datum‘ eine synthetische ‚Auffassung‘ unterlegt sein, die aus ihm ein Moment *unserer* Umgebung, einen Teil *unserer* Situation, mithin etwas in *unserer* Welt Begründetes und zu ihr Relatives macht.²⁹

Patočka wendet sich mit diesen transzendental-genetischen Skizzen an den Ansatz Husserls – auch in den *Studien zum Weltbegriff* ist dies deutlich, wenn er schreibt, dass der „Mitte der Welt“ die „Einheit des Erlebens“ korreliere, die sich in eine „Einheitlichkeit aller Horizontbewusstheit“ entwickle, so dass auch der Status der Welt (in Übereinstimmung mit Husserl) eindeutig bestimmt werden könne: „Die ursprüngliche Welt ist also die Welt des Erlebens, meine Welt.“³⁰ In diesem Zusammenhang erwähnt Patočka als ein Beispiel des Horizontbegriffes auch die „Natur“, die andere Horizonte impliziere, wie die „Natur als Material zur Arbeit und zum Werk, die sogenannte anorganische oder nicht lebendige Natur, außerdem die Natur, die selber wächst, und endlich jene, die über die Möglichkeit der Bewegung verfügt und diese auch in Anspruch nimmt“³¹. Unsere Fragestel-

²⁸ *Ibid.*, S. 62 f./44 f.

²⁹ *Ibid.*, S. 63/45.

³⁰ *Ibid.*, S. 81.

³¹ *Ibid.*, S. 80.

lung impliziert ja den Hinweis auf eine Natur, die alle Horizontbildung trägt und ermöglicht, und beim frühen Patočka sind wir deshalb ja auch von der programmatischen Formulierung des Manuskripts „Welt und Gegenständlichkeit“ ausgegangen, die sich gerade aufgrund des Einblicks in die „reine Natur“ gezwungen sieht, eine „grundsätzliche Wandlung“ des Husserlschen Ansatzes zu vollziehen.

3. Die Natur

Wir wenden uns daher jetzt nicht mehr der Konstitution der Welt zu, die Patočka in den *Studien zum Weltbegriff* ausführlicher behandelt, als es die im zitierten Manuskript „Welt und Gegenständlichkeit“ geleistete Zusammenfassung nahelegt, um uns zum Schluss einigen Überlegungen zur „Natur“ zu widmen. In dem genannten Manuskript ist jedoch diese „Natur“ bereits eingeführt:

Unsere normale Umgebung ist nicht die ursprüngliche Natur. Sie ist zwar sozusagen aus natürlichem Material gebildet, aber sie ist bereits so weit objektiviert, so weit aufgefasst als *bloßes* Objekt ohne eigenes Leben, als differenziertes und anschließend durch unendlich komplizierte Synthesen wieder zusammengesetztes Objekt, dass es uns zumeist nur ausnahmsweise möglich ist, der wirklichen, eigentlichen Natur zu begegnen, die als ungeheurer, harmonischer, rhythmischer Strom die Grenze der objektiven Welt selbst bildet, die sich ohne dieses Fundament nicht erkennen, nicht erfassen lässt. Diese Natur lässt sich nur indirekt ausdrücken, durch Analogie, durch Symbole, weil jeder Ausdruck objektiv und alles Objektive hier inadäquat ist.³²

Beginnen wir mit der Bedeutung der Erde für die Bewegung des Lebens, einem Thema, das zu einer Konstante in der Philosophie Patočkas werden wird. Patočka führt sie als erstes der Elemente an, die er hier als „unsere ursprünglichsten Tore zum Seienden“ bezeichnet, deren Gegensätze „in ihrer Steigerbarkeit eine Art Index des inneren Lebens oder Todes bedeuten, in jenem Umgreifenden, das sich uns somit als Element zu verstehen gibt“.³³ Über die Erde schreibt er hier:

Wenn ich etwas hebe, lege, bewege, halte, wenn ich selbst hinaufsteige, hinuntersteige, mich irgendwohin begeben, stehe, sitze, mich hinlege – in allen diesen Taten setze ich mich mit der Übermacht der Erde auseinander. Ich „setze“ mich mit ihr „auseinander“: ich fühle die Macht dieses übermächtigen, herrschenden, alles aufrechterhaltenden Ganzen, vor allem als wohlthuende Stütze, dann als Schwere und Hindernis, dann als

³² *Ibid.*, S. 65/47.

³³ Vgl. den Abschnitt 11 der *Studien zum Weltbegriff*, der den Titel „Elemente, Natur, Dinge, Objekte“ trägt. *Ibid.*, S. 93.

das, womit ich wirtschaften und woraus ich leben muss, das, worin die ganze Möglichkeit unseres Lebens enthalten ist, schließlich als riesige, drohende, unbeherrschbare Übermacht der festen, ‚toten‘ Materie.³⁴

Das Verhältnis des Inneren zur Differenz des eigenen und fremden Seins ist nun für uns insofern von Interesse, als die Natur sich zwar durch ihre Elemente dem Empfinden – sich also ein umgreifendes Leben einem umgriffenen Leben – „zu verstehen“ gibt, jedoch auch jenseits dieser Grenze „in sich verschlossen“, fremd, ihr Bestehen hat.³⁵

Was das fremde Sein angeht, so meldet es sich in dem, was wir in der Natur als Elemente erleben, indem wir dadurch, durch diese Erlebnisse der unserem Leben angemessenen, maßvollen Elemente, zugleich auch verstehen, „dass es in der Spannweite des Seins der Elemente eine so intensive Lebendigkeit und einen so absoluten Tod gibt, an welchen unser Sein nie teilnehmen kann, weil es eben hinter diesen Grenzen vollkommen aufhört“.³⁶ In diesen Grenzerfahrungen mit den Elementen kommt hinzu, dass sich ein „indirektes Verständnis des die Grenzen Überschreitenden“ einem direkten Verständnis annähert: „[W]ir fühlen uns schlechthin an den Grenzen dessen, was wir noch erleben können, wir fühlen die Grenzen jenes Lebens, das uns als Schicksal auferlegt wurde.“³⁷

Zum Schluss dieses Weges in die reine Natur, also noch jenseits des anderen Poles der Korrelation des Lebens, so wie es sich noch im Kontakt der *aisthesis* kundgibt, kommt Patočka darauf zu sprechen, was das Innere der Natur noch jenseits der Korrelation mit demjenigen Leben, „das uns als Schicksal auferlegt wurde“, wäre. Wenn es stimmt, dass jedes Sein nur als Ausdruck eines Inneren bestehen kann, wie ist es dann mit dem Sein der Natur selbst, mit der uns nach dem Tod nicht mehr das Band des Lebens verbindet? „Wem gehört dann das ‚Leben‘, das nach dem Tod des Ich übrigbleibt?“³⁸ So lautet die Frage, die sich Patočka im zentralen Abschnitt der *Studien zum Weltbegriff* stellt, der mit „Über den Tod und das Verhältnis zum Tod“ betitelt ist.

Für Patočka, der hier noch einmal seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, dass „das Sein nicht anders denn als ein Inneres und seine Expressionen möglich ist“,³⁹ hat auch die Natur ein Inneres: „Die Natur [ist] kein Geschaffenes, kein

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Vgl. die oben zitierte Stelle über die untere Grenze der *aisthesis*, *ibid.*, S. 62 f./47 f. (Anm. 27), über das, was „in sich verschlossen, nicht-exzentrisch, sondern in sich selbst konzentriert“ ist.

³⁶ *Ibid.*, S. 94.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, S. 110.

³⁹ *Ibid.*

Geschöpf, sondern jenes allgemeine Ich, das sich selbst vergessen hat und sich an sich selbst erinnert, und zugleich das, was hinter jedem einzelnen Seienden ruht.“ In dieses Innere kehren wir mit dem Tod zurück, anstatt zu toter Materie zu werden.⁴⁰ Die Natur scheint so die letzte Antwort auf die Frage nach dem Fundament der tieferen Korrelation zu sein, die jedes Leben trägt. So lässt sich zumindest die folgende Stelle dieses Abschnittes verstehen:

Die Natur will Gott sein und sie ist auch Gott, so wie sie der Grund von allem überhaupt ist; aber so, wie sie Gott, unendliche Klarheit und vollkommene Bewusstheit in sich hat, so trägt sie auch unendliche Blindheit, Zufälligkeit und allen ihren Schmerz in sich. Daher kommen die zwei Grundcharaktere, die der Mensch seit jeher empfunden hat und unablässig in allem Sein empfindet, das Erhabene und Großartige, das Blinde und Gleichgültige, im Sein in ein gewisses Gleichgewicht ... Beide stammen daher, dass das Sein ein Inneres ist und dass der Anfang des Inneren dunkel sein muss – er muss ein Weg von sich weg sein, ohne den es keinen Weg zu sich zurück gibt.⁴¹

III. Ein abschließender Ausblick

Wir kommen noch einmal kurz auf das anfangs zitierte programmatische Manuskript „Welt und Gegenständlichkeit“ zurück, auf seinen letzten Abschnitt, in dem Patočka für seine Version der transzendentalen Phänomenologie aus dem Einblick in die reine Natur eine Wende forderte, eine Umkehrung, die wir als einen Rückgang in das Innere in uns und in der Natur soeben umrissen haben. Von diesem Wandel aus „muss auch die Beziehung zu den verschiedenen Teilbereichen der philosophischen Problematik revidiert werden“, wovon in der Folge das Manuskript nur einen nennt und kurz andeutet, nämlich das psycho-physische Problem: „Und von diesem Augenblick an gewinnt die Selbstständigkeit der Natur wieder ihren Sinn und mit ihr auch das ‚psycho-physische‘ Problem – und zu diesem Problem sind noch einige Worte nötig.“⁴²

Weit mehr als einige Worte waren für Patočka nötig, als er seinen Ansatz (nach einem Intermezzo in Form des Projekts des Negativen Platonismus) ab Mitte der 1950er Jahre an diesem Punkt wieder aufnahm und zu Recht der Leiblichkeit eine zentrale Rolle zuerkannte. Die erste größere Arbeit, die in diesen Zusammenhang gehört, ist eine nicht publizierte Studie über den „Raum und

⁴⁰ *Ibid.*, S. 111.

⁴¹ *Ibid.*, S. 112.

⁴² *Ibid.*, S. 64/47.

seine Problematik“, datiert um 1958, in der die Leiblichkeit und Affektivität bereits eine grundsätzliche Rolle spielen. Es folgen umfangreiche, Aristoteles und Husserl gewidmete Studien, und im Anschluss daran die ersten Formulierungen der Lehre von den drei Bewegungen des menschlichen Lebens – also das, was als Patočkas originale philosophische Leistung am meisten gekannt und geschätzt wird. Ohne darauf auch nur kurz eingehen zu können, möchte ich zum Schluss lediglich auf einige Formulierungen Patočkas aus den 1960er Jahren hinweisen, deren Hintergrund jetzt, nach all dem, was wir im Nachlass der frühen 1940er Jahre finden konnten, klarer sein dürften.

In dem ersten der publizierten Aufsätze zur Problematik der Bewegung des leib-körperlichen Lebens Mitte der 1960er Jahren, der den Titel „Zur Vorgesichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens“ trägt,⁴³ kommt in dem nun neuen Kontext erneut die natürliche Welt als ein Ganzes zur Sprache. Ihre Natürlichkeit weise auf die „schwindelerregende Tatsache einer nicht-sinnlichen Anwesenheit des sinnlich Zugänglichen“: Sie bestehe darin, dass „sie die Tür zu einem gewissen Mysterium der Selbstverständlichkeit öffnet, dessen wir uns nicht bewusst sind, da wir mit ihm gleichsam zusammengewachsen sind, uns in ihm bewegen, leben und sind“.⁴⁴

„Vor der Schwelle unserer Möglichkeiten“, schreibt er wenig später im Entwurf für eine 1968 gehaltene Vorlesung, kann noch eine Dimension unterschieden werden, in der „es mit uns bewegt, eher als dass wir uns als freie Wesen bewegen“.⁴⁵ Es ist die Dimension des Kontaktes mit der Welt, die unsere Sinnlichkeit „auf ihre Weise“ mit dem animalischen Leben teilt, wie es am Verhalten der Kinder deutlich wird. Patočka charakterisiert es als ein vorsprachliches Verhältnis zur Welt, ein Verhältnis des reinen Fühlens.⁴⁶ Nach ihm zeigt diese Bewegtheit ein „Zusammenstimmen mit der Welt“ in einem „sympathischen Erleben“ an.⁴⁷

Daher ist die erste und grundlegende Bewegung diejenige, ohne die die übrigen nicht möglich sind, sie ist etwas relativ selbständiges, es ist Bewegung des instinktiven Lebens (...). In unserer Bewegung der Verankerung oder Einwurzelung, die

⁴³ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften IV: Phänomenologische Schriften II, 1991, S. 134.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Patočka Jan, „Koncept přednášky o tělesnosti“ in Patočka Jan, *Fenomenologické spisy III/2*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 8/2, 2016. S. 237. Französische Übersetzung: Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1995, S. 102.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 26 /101.

⁴⁷ *Ibid.*

vom Anfang bis Ende die basale Stimme in der Polyphonie des Lebens bilden, ist zugleich *Einklang mit der ganzheitlichen Seite der Welt, der Impuls zum Anschließen*, zur Lebenswärme, zur Einigung, zur Lust, und der Impuls weg vom Abstoßenden, Frostigen und Fremden, der *Impuls, der sich* in unseren verwirklichenden leiblichen Bewegungen *realisiert* (...). Der Mensch ist durch diese Seite der affektiven Bewegung in die Welt versunken nicht als in ein zweckhaftes und praktisches Milieu, sondern als in eine allumgreifende Umgebung der Wärme und des Frostes, d.h. der Lebenswärme und des Lebensfrostes; gerade hier ist ihm die Welt nicht ein bloßes Korrelat der *Arbeit*, sondern etwas an sich Gegebenes, was sich in sich selbst in die Fernen und zeitliche Tiefe dehnt (...).⁴⁸

Nach der Lektüre der frühen Manuskripte erklärt sich zweifellos nicht alles von dem, was wir in diesen weitaus bekannteren Stellen aus den 1960er Jahren lesen können, doch kann die frühe Position Patočkas, so denke ich, wenigstens einiges davon ansatzweise erhellen.

Schluss

Was hat diese Revision, die neue revidierte Version der transzendentalen Phänomenologie, und ihre spekulative oder metaphysische Seite, Neues im Bezug auf den Husserlschen Ansatz, gebracht? Vor allem gewinnt darin „die Selbständigkeit der Natur wieder ihren Sinn“. Im Grunde, vom reifen Werk Patočkas aus rückblickend gesehen, bereitet sich hier bereits eine Phänomenologie und Metaphysik der Welt vor, deren Umrisse wir aus den späten Schriften Patočkas kennen. Es ging hier allerdings nicht bloß darum, ihren lebensphilosophischen, ja an manchen Stellen sogar spekulativ naturphilosophischen Hintergrund herbeiziehen, der auch manche späten, bekannteren Gedanken Patočkas zum Thema „Leben und Bewegung“ in ein neues Licht zu stellen vermag, sondern zu zeigen, wie Patočka vor Merleau-Ponty, Levinas, Henry, oder Fink, bereits am Anfang der 40er Jahren Gedanken fasste, die bei diesen Autoren zu anderen Alternativen zur transzendentalen Phänomenologie Husserls geworden sind, deren Erbe Patočka unter ihnen, trotz allen Revisionen und Innovationen, vielleicht doch am treuesten blieb. Denn es geht bei Patočka um keinen „Absprung vom Transzendentalismus“ wie beim jungen Fink bereits, oder darum, die transzendente Ästhetik in der ethischen Nähe des anderen Menschen zu gründen, wie bei Levinas, aber auch nicht nur um einen Entwurf einer Ontologie der Sinnlichen wie beim späten Merleau-Ponty, von

⁴⁸ *Ibid.*, S. 37/108 f.

den „Holzwegen“ Heideggers ganz zu schweigen. Das Leben der Natur selbst ist es, was Patočka verfolgt, durch die Grenzen der reflexiven Bewusstseinsphilosophie Husserls hindurch, als ein Leben, das das sich menschlich erlebende Leben wesentlich anspricht und umfasst, ohne es in seiner dramatischen Eigenart erklären oder absorbieren zu können. Beides, „die Lebenswärme und der Lebensfrost“ der Natur, gehört zur tieferen Korrelation zwischen Mensch und Welt.

Karel Novotný, Research Professor at the Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Czech Republic; Associate Professor at Charles University, Faculty of Humanities; coordinator of the Erasmus Master Mundus program “Europhilosophie” at Charles University, Faculty of Humanities together with Hans Rainer Sepp co-director of the Central-European Institute of Philosophy.

E-mail: novotnykcz@yahoo.de

**„NATÜRLICHE WELT“, DESTRUKTION
DES CARTESIANISMUS UND EPOCHÉ
BEI JAN PATOČKA
EIN PHÄNOMENOLOGISCHER ANSATZ
ZWISCHEN HUSSERL UND HEIDEGGER**

EMANUELE SOLDINGER**Abstract**

This paper addresses both Patočka's thematisation of the 'natural world' and his critical reflections on Cartesianism. Patočka, whose first formulation of the problem of the 'natural world' is strongly influenced by late Husserl, shows a recurrent interest in the historical beginnings of this issue and in several texts points to its emergence in the context of late 19th century positivism. Both these themes, the 'natural world' as well as Cartesianism, are intrinsically related due to the tension between them, which Patočka recognises from his early thought onwards. The main focus of the article, however, is on his late texts *Cartesianism and Phenomenology* (1976) and *What is Phenomenology?* (1975–76), where the critique of Cartesianism is connected to a mediation between Husserlian phenomenology and Heidegger's thought. This mediation is strongly oriented towards Heidegger and gravitates around an interpretation of the phenomenological epoché from his *What is Metaphysics?* and a Heideggerian concept of historical *Destruktion*, while it also points at a tension – within Husserl's phenomenology – between a Cartesian aspect and a properly phenomenological one. Patočka's critique of Husserl's Cartesianism shows a close resemblance to the one found in early Heidegger, but Patočka also focuses on the properly phenomenological motive in Husserl's thought, trying to show its increasing role in Husserl's later reflections. In the last section of the paper, I try to sketch an interpretation of the first emergence of the theme of the 'natural world' in empiriocriticism and of the theme of the life-world in Husserl's *Crisis* starting out from these late texts of Patočka.

<https://doi.org/10.14712/24646504.2018.3>

Einführung: Die Thematik der ‚natürlichen Welt‘ und Patočkas Hinweis auf ihre frühe Formulierung im Empirio-kritizismus

Die Thematik der ‚natürlichen Welt‘ wurde von Patočka zunächst in seiner Habilitationsschrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem (Přirozený svět jako filosofický problém, 1936)* entfaltet¹ und blieb ein zentrales und wiederkehrendes Thema seiner philosophischen Reflexion bis in die 1970er Jahre hinein. Patočka war aber nicht nur bemüht, dieses Thema in seinem Denken zu entwickeln und zu vertiefen, seine Aufmerksamkeit galt zugleich seiner historischen Genese.

Patočka bezieht sich wiederholt in späten Texten, wie z. B. in den *Ketzerischen Essays* und im Aufsatz *Natürliche Welt und Phänomenologie* (1967), auf den Anfang der expliziten, wenngleich noch vor-phänomenologischen Problematik der ‚natürlichen Welt‘ bzw. des ‚natürlichen Weltbegriffs‘ bei Avenarius und Mach, also im Kontext des positivistischen Denkens des späten 19. Jahrhunderts. Er betrachtet das frühe, keimhafte Aufkommen der Thematik im Empirio-kritizismus von Avenarius und Mach als erste Etappe einer historisch-begrifflichen Entwicklung, welche in Husserls Begriff der natürlichen Welt bzw. der Lebenswelt und in der Weltthematik bei Heidegger ihre eigentlich phänomenologische Fortsetzung findet. In zahlreichen seiner Schriften versucht Patočka, diese Thematik weiterzuführen.

Der Kontext, in welchem dieses Thema auftaucht, ist, wie Patočka bemerkt, derjenige einer durch den neuzeitlichen Empirismus geprägten und ‚antimetaphysischen‘ Kritik der „modernen mechanistischen (Meta-)Physik“² – die bei dem Physiker Ernst Mach auch die Gestalt einer Infragestellung des klassischen mechanistischen Paradigmas innerhalb der Naturwissenschaft annimmt. Die Empirio-

¹ In dieser ersten Formulierung der Fragestellung geht Patočka unter dem Einfluss des späten Husserl von einer Spaltung zwischen der „natürlich gegebenen Umwelt“ (Patočka Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften III: Phänomenologische Schriften I, 1990, S. 25) bzw. dem „Standpunkt der einfachen, naiven Erfahrung“ (*ibid.*, S. 32) und der Welt der modernen Naturwissenschaft aus. Diese sei nicht „eine Entfaltung der Welt des *sensus communis*“, sondern „eine radikale Rekonstruktion der Welt“ (*ibid.*). Der moderne Mensch lebe insofern in einer „Doppelwelt“ (*ibid.*, S. 25), während die natürliche Weltanschauung durch die neuzeitliche Wissenschaft „entwertet“ (*ibid.*, S. 32) werde und eine zunehmende Selbstentfremdung und Verdinglichung des Menschen zu einem „Komplex objektiver Kräfte“ (*ibid.*, S. 35) statfinde. Vor dem Hintergrund dieser mit dem Mechanizismus und der mathematischen Naturwissenschaft verbundenen Spaltung weist Patočka auf die Spuren eines Bewusstwerdens mehrerer neuzeitlicher Autoren – von Berkeley bis Mach und Avenarius über Reid, Jacobi und Goethe – bezüglich der in dieser Spaltung implizierten Problematik der ‚natürlichen Welt‘ hin.

² Patočka Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2010, S. 21.

kritizisten wiesen die moderne metaphysische Auffassung zurück, dass „die uns wahrnehmungsmäßig zugängliche Umwelt das subjektive Abbild der wahren, an sich seienden und von der mathematischen Naturwissenschaft erfassten Wirklichkeit ist“, und warfen das Desiderat einer „Strukturbeschreibung [der] ‚menschlichen Welt‘, der Welt einer ‚reinen Erfahrung‘“³ auf. Ihre wohl sehr unbefriedigende Lösung des Problems bestand in einem neutralen Monismus, demzufolge die objektive Wirklichkeit und die Erlebniswirklichkeit sich aus denselben Elementen zusammensetzen, die je nach den in Betracht genommenen Beziehungen und erst durch die Betrachtung ihrer Beziehungen ‚physisch‘ oder ‚psychisch‘, objektiv oder subjektiv werden.⁴

Während bei Mach die ‚natürliche Weltansicht‘ mit den zu beschreibenden ‚Funktionalbeziehungen‘ zwischen den ‚Elementen‘ (‚Farben, Töne, Wärme, u. s. w.“⁵) jenseits von jeglichem cartesianischen Dualismus und jeglichem Materialismus zusammenfällt (wobei sich dieser Elementenmonismus auch mit einem denk-ökonomischen Prinzip verbindet), erfährt das Thema des ‚natürlichen Weltbegriffs‘ bei Avenarius, trotz der starken Nähe seiner Position zu derjenigen Machs, eine weitaus explizitere und komplexere Entfaltung (auf die hier kaum eingegangen werden kann). Avenarius’ Empiriekritizismus setzte sich dem Neukantianismus seiner Zeit entgegen und zielte auf eine vorurteilslose Beschreibung des vorwissenschaftlichen Lebens und Erkennens ab, welche er als nur durch eine Befreiung von allen tradierten philosophischen Theorien, Vormeinungen und Begriffen (wie z. B. Kausalität, Substanz, Materie, Erkenntnissubjekt oder Bewusstsein) erreichbar ansah. Dieses Programm ging mit einer positivistischen Antizipierung der phänomenologischen Maxime „Zu den Sachen selbst“⁶ einher, aber auch mit der Einführung einer formalisierten Sprache sowie einer Theorie der ‚Introjektion‘ als ursprünglicher Deformierung der wiederzugewinnenden ‚reinen Erfahrung‘.

Es sei hier kurz darauf hingewiesen, dass Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach dauerhaft und vor allem für die Entwicklung des Lebensweltbegriffs bedeutsam war. Ihre Hauptetappen, nach der frühen Kritik am Begriff der positivistischen Denk-Ökonomie in den *Prolegomena zur reinen Logik*, sind:

³ *Ibid.*

⁴ Vgl. *ibid.*

⁵ Mach Ernst, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (Nachdruck der 9. Auflage, Jena, 1922), S. 1.

⁶ Der Empiriekritizist soll versuchen, „statt an Büchern – unmittelbar an die Sachen ‚anzuknüpfen‘“ (Avenarius Richard, *Kritik der reinen Erfahrung: 1. Band*, Leipzig, Reiland, 1888, S. x) und „nur die Sache walten zu lassen; diese aber möglichst so zu nehmen, wie sie sich [gibt]“. (*Ibid.*, S. xvi. Im Original in der Vergangenheitsform.)

die Anknüpfung an Avenarius in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* von 1910/11, wo er den Ausdruck ‚natürlicher Weltbegriff‘ von Avenarius übernimmt und eine erste, durch diesen angeregte Beschreibung der Welt der natürlichen Einstellung entwickelt; weitere Überlegungen um 1915, in denen sich Husserl in Bezug auf Avenarius' Stellungnahme sowohl „gegen Rückständigkeit der Kant'schen Philosophie“ als auch „gegen den naturwissenschaftlichen Realismus“ positiv äußert;⁷ mehrere Überlegungen und Bezüge in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre, in denen er u. a. Mach als einen Vorläufer der phänomenologischen Methode bezeichnet⁸ und bei Avenarius den Versuch einer „wesentlich vom englischen Empirismus her bestimmten Transzendentalphilosophie“⁹ erkennt. Anhand zahlreicher Passagen (aus den *Husserliana* und insbesondere aus Manuskripten) kann man zeigen, dass die für den Duktus der *Krisis* charakteristische Idee einer Epoché bezüglich der objektiven Wissenschaften – sowie die neue Thematisierung der Lebenswelt im Ausgang von dieser Epoché – im Rahmen einer späten Auseinandersetzung Husserls mit Avenarius ab 1925 entstanden ist.¹⁰

Der späte, nicht zuletzt aus dieser Auseinandersetzung hervorgegangene Husserlsche Begriff der Lebenswelt ist insoweit neuartig gegenüber ihrer früheren Charakterisierung als ‚natürliche[r] Welt‘, als Husserl nun vom Problem der *Entstehung* der modernen mathematischen Naturwissenschaft *aus* der anschaulich-geschichtlichen Lebenswelt ausgeht sowie von einem *Spannungsverhältnis* zwischen Lebenswelt und Objektivismus. Diese Spannung zwischen der subjektiv-relativen Lebenswelt und dem sie – in ihrem wahrnehmungsmäßigen

⁷ Husserl Edmund, F I 43 / 106a, Manuskript, Husserl Archives Leuven.

⁸ Vgl. Husserl Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, Nijhoff, Husserliana: Bd. IX, 1968, S. 302.

⁹ Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, Husserliana: Bd. VI, 1954, S. 198.

¹⁰ „Im Anfang sollte eine Philosophie radikal begründet werden – der Radikalismus bestand im Umsturz aller historisch vorgegebenen Wissenschaften und Rückkehr zu ihrer Voraussetzung, zu dem Boden, von dem aus sie alle bauen wollten, dem der natürlichen universalen Erfahrung. Findet man die historisch ausgebildeten Wissenschaften unbefriedigend, so ist der erste Gedanke, sie alle einzuklammern und einen Neubau zu vollziehen – selbstverständlich auf dem Boden der reinen Erfahrung, den sie alle voraussetzten, auf dem sie alle bauten.“ (Husserl Edmund, A IV 2 II / 7, Manuskript, Husserl Archives Leuven) „Meine ursprüngliche Fragestellung angeregt durch Avenarius' positivistische *Lehre vom natürlichen Weltbegriff*: die wissenschaftliche Deskription der Welt rein als Welt der Erfahrung.“ (A VII 20 / 47a) Vgl. z. B. auch A IV 2 II / 5; K III 27 / 2a; A VII 14 / 52a; Husserl Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–28*, Den Haag, Nijhoff, Husserliana: Bd. XIV, 1973, S. 396. Zu Husserls Auseinandersetzung mit Mach und Avenarius vgl. auch Soldinger Emanuele, „Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius und Mach und ihr Verhältnis zur Lebensweltproblematik“, in Merz Philippe, Staiti Andrea, Steffen Frank (Hrsg.), *Geist – Person – Gemeinschaft. Freiburger Beiträge zur Aktualität Husserls*, Würzburg, Ergon Verlag, 2010.

sowie in ihrem geschichtlichen und praktischen Charakter – abstraktiv entwertenden Objektivismus findet in der *Krisis* ihre Lösung zunächst (auf der mundan-eidetischen Ebene) im Nachweis der Bodenfunktion der Lebenswelt für die objektiven Wissenschaften;¹¹ dann aber, auf einer tieferen Ebene, in der transzendentalen Dimension, in welcher die Verhältnisse zwischen verschiedenen Sinnesschichten sowie deren Sedimentierung aufgeklärt werden können (Sinnklärung auf der transzendentalen Ebene).¹² Die Spannung zwischen Lebenswelt und Objektivismus verweist insofern implizit, noch vor dem Vollzug der transzendentalen Epoché, auf die transzendente Dimension, da sie (innerhalb der Husserlschen Phänomenologie) erst in jener Dimension radikal gelöst werden kann.

In seiner Thematisierung der ‚natürlichen Welt‘ in der frühen Schrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* knüpft Patočka in seiner Reflexion über Husserl hinaus an mehrere Autoren an – u. a. an Dilthey, Bergson und Scheler sowie häufig auch an Heidegger. Für die Lösung des „Konflikt[s] zwischen der naiven und der wissenschaftlichen Welt“¹³ orientiert er sich aber an Husserl und erkennt seine Lösung in der transzendentalen Konstitution. (Die Konstitution des mathematischen Universums setzt diejenige „der naiven, sinnlichen Welt voraus“¹⁴). Später distanzierte sich Patočka von dieser frühen Position. Die Entwicklung seines Denkens weist einerseits ein starkes Moment der Kontinuität zu seiner frühen Fragestellung auf, da er die „Problematik der natürlichen Welt und ihrer Objektivierung“¹⁵ weiterhin als ein zentrales philosophisches Thema ansah und den späten Husserl als einen ständigen Bezugspunkt beibehielt. Eine Diskontinuität besteht aber darin, dass er den Husserlschen transzendental-phänomenologischen Ansatz verließ und seine Reflexion in erheblichem Maße im Anschluss an Heidegger fortsetzte. Aus seiner späteren Perspektive verbleibt die mathematisierende Objektivierung, obwohl legitim in ihrem Bereich, unfähig, „dem Problem der Welt zu genügen, deren Verständnis impliziert, daß sich ein bestimmter Teil des Seienden auf das Seiende im Ganzen bezieht“¹⁶.

¹¹ Vgl. Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., §§ 34–37, insbesondere S. 133, 145.

¹² Vgl. *ibid.*, §§ 38–51, insbesondere S. 171 ff., 176 f.; vgl. auch *ibid.*, Beilage III, S. 365–386.

¹³ Patočka Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, op. cit., S. 93.

¹⁴ *Ibid.*, S. 177.

¹⁵ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften IV: Phänomenologische Schriften II, 1991, op. cit., S. 229.

¹⁶ Patočka Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, op. cit., S. 182.

Patočkas Vermittlung zwischen Husserl und Heidegger in Verbindung mit seiner Kritik des Cartesianismus in *Was ist Phänomenologie?*, *Cartesianismus und Phänomenologie* und anderen Texten

In diesem Artikel wird nicht versucht, die Entwicklung der Thematik der ‚natürlichen Welt‘ in der mehr eigenständigen Reflexion, die Patočka in vielen seiner Schriften vollzieht – und die sich durchaus nicht nur von Husserls, sondern auch von Heideggers Denken unterscheidet –, zu verfolgen und zu interpretieren. In den Fokus soll hier hingegen eher jene Vermittlung zwischen dem (späten) Denken Husserls und demjenigen Heideggers genommen werden, die Patočka insbesondere in einigen späten Texten unternimmt und die sich sowohl mit den philosophiegeschichtlichen Anfängen der Problematik der ‚natürlichen Welt‘ als auch mit dem (vor allem im späteren Denken Patočkas oft auftauchenden) Thema des Cartesianismus der Neuzeit und dessen Kritik verbindet.

Diese Vermittlung zwischen Husserl und Heidegger, welche mit der Thematik der ‚natürlichen Welt‘, ihrer historischen Anfänge und ihrer Entwicklung sachlich zusammenhängt, wird von Patočka vor allem in einigen Texten aus der 1970er Jahren versucht: im Aufsatz *Was ist Phänomenologie?* (geschrieben vermutlich 1975–76), in dem im Sammelband *Vom Erscheinen als solchem* veröffentlichten Text IX, welcher Überlegungen zu diesem erstgenannten Aufsatz enthält (beide verfasst in deutscher Sprache), sowie im Aufsatz *Cartesianismus und Phänomenologie* (1976). In diesen Texten entwickelt Patočka eine Reflexion zur Sache der Phänomenologie, indem er den Husserlschen Ansatz im Ausgang von Heidegger und insbesondere von dessen Aufsatz *Was ist Metaphysik?* aus interpretiert und zugleich auf ein Ringen der Phänomenologie mit dem Cartesianismus der Moderne verweist. Das Thema der ‚natürlichen Welt‘ bzw. dasjenige der Entstehung dieses Begriffes steht hier zwar nicht im Vordergrund; eine zentrale Bedeutung wird aber einer historischen Besinnung auf die Moderne und ihre Naturwissenschaft und Metaphysik zugewiesen. Zu Husserls Anknüpfung an Avenarius in seiner Entdeckung der ‚natürlichen Welt‘ bzw. der Lebenswelt gibt es einen Bezug in Text IX.¹⁷

Was Patočka in diesen Schriften unternimmt, ist einerseits der Versuch, Husserls Phänomenologie und Heideggers Denken in einen Dialog um die Sache der Phänomenologie zu bringen, wobei er fundamentale Begriffe der Husserlschen Phänomenologie, wie denjenigen der Epoché, von Heideggers Ansatz der späten zwanziger Jahre her interpretiert; doch die Weise, wie dieser Vermittlungsversuch

¹⁷ Vgl. Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, *Orbis Phaenomenologicus* 2: Quellen 3, 2000, S. 217.

entwickelt wird, ist charakteristisch für die originelle Position, die Patočka zwischen Husserl und Heidegger einnimmt. Aufgrund der starken Hervorhebung, die hier das Thema des Cartesianismus und einer historischen Besinnung über diesen erfährt, bieten diese Texte nicht nur einen wichtigen Anhaltspunkt, um die Position Patočkas zu verstehen und darzustellen, sondern auch einen Leitfaden, um die Entwicklung des Themas der ‚natürlichen Welt‘ bei den Empiriokritizisten und bei Husserl aus Patočkas Perspektive zu interpretieren und sich dabei um eine kontinuierliche Entfaltung seiner Hinweise zu bemühen.

Die zentralen Begriffe, mit denen Patočka in diesen und anderen Texten operiert, sind neben demjenigen der *Welt* bzw. der ‚natürlichen Welt‘ diejenigen der *ontologischen Differenz*, des *Erscheinens* bzw. des Erscheinens als solchen, sowie die Begriffe der *Epoché* und der *Destruktion*. Der Begriff der *Epoché* und derjenige der ‚natürlichen Welt‘ verweisen beide terminologisch und teilweise auch sachlich auf die Husserlsche Phänomenologie, während diejenigen der ontologischen Differenz und der Destruktion an Heidegger anknüpfen. Das Thema des Erscheinens bzw. des Sich-Zeigens verweist nach Patočka auf die beiden Meister sowie auf die gemeinsame Sache der Phänomenologie.¹⁸

Bei Husserl bezeichnet der Terminus ‚natürliche Welt‘ (später: ‚Lebenswelt‘) die Welt der natürlichen Einstellung, d. h. die Welt *vor der Epoché*. Die Erfassung der ‚natürlichen Welt‘ als solcher ist aber zugleich – so Patočka – erst durch einen „grundsätzlichen Einstellungswechsel“ möglich, in welchem „[d]ie Ausrichtung auf die realen Dinge (...) durch die Ausrichtung auf ihren Erscheinungscharakter, auf ihr Erscheinen“¹⁹ ersetzt wird. Die „Frage nach der natürlichen Welt“ fragt „nach etwas zwar Bekanntem, jedoch Unerkanntem“,²⁰ da sie sich einerseits auf die Welt der natürlichen Einstellung bezieht, andererseits erst durch die *Epoché*, d. h. schon außerhalb jener Natürlichkeit, aufgestellt und beantwortet werden kann. Während nun Patočka den Rahmen der konstitutiven Transzendentalphänomenologie, und mit ihm sowohl den Boden der transzendentalen Subjektivität als auch den methodischen Charakter der Husserlschen *Epoché* verlässt, behält er einen Begriff der ‚natürlichen Welt‘ bei als einer Welt, die in sich eine zumeist unerkannte Diskontinuität enthält, die er anhand von Heideggers Begriff der ontologischen Differenz versteht und auf die er sich jedoch weiterhin mit dem Terminus ‚Epoché‘

¹⁸ Dass er in seinem Verständnis der Phänomenologie, im Unterschied zu seinem sehr frühen Denken, sich eher auf die Seite Heideggers stellt, zeigt sich darin, dass seine Umdeutung der ursprünglich Husserlschen Begriffe von *Epoché* und ‚natürlicher Welt‘ im Anschluss an Heidegger erfolgt – wodurch sich aber ein ihm eigener Denkansatz ergibt.

¹⁹ Patočka Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, op. cit., S. 23.

²⁰ *Ibid.*

bezieht.²¹ Die „eigentliche Bedeutung der Epoché“ besteht nach Patočka in dem „Schritt zurück vor das Seiende überhaupt“,²² in welchem sich die Welt, und somit das Erscheinen als solches, jenseits aller Vergegenständlichung von Dingen ankündigt.²³ Aber diese Epoché, welche auch ein Verstehen des menschlichen Seins in seiner konkreten Totalität ermöglicht,²⁴ erfordert eine „historisch[e] Destruktion der bisherigen Seinsauffassung“.²⁵

Das Motiv der Destruktion ist in Patočkas oben genannten späten Schriften eng verbunden mit der Besinnung auf den „Cartesianismus der modernen Philosophie und Wissenschaft“.²⁶ Die Phänomenologie selbst ist für Patočka ein Bestreben, dem „wesenhaften Cartesianismus“ der Moderne „einen *suchenden* Weg entgegenzustellen“.²⁷ Cartesianismus bedeutet mathematischer Naturentwurf, Subjekt-Objekt-Spaltung, Auffassung der Wahrheit als Gewissheit und des Seins des Menschen als *res*;²⁸ er ist ein universaler Konstruktivismus, der wohl nicht mit der Lehre Descartes' zusammenfällt, aber auf ihr als seiner ontologischen Grundlage fußt.²⁹ Während der Cartesianismus die Basis der ganzen technischen Zivilisation bildet, welche nach Patočka „nichts anderes als das Ins-Werk-setzen dieses Entwurfs“³⁰ ist, stellt die Phänomenologie in ihrem radikalen Rückgang auf die Ursprünge eine „Besinnung auf die Krise“³¹ dar. Patočka vertritt die These, dass der Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus sowohl bei Heidegger als auch bei Husserl eine entscheidende Bedeutung zukommt. Während ihm bei Heidegger das Motiv der ontologischen Destruktion entgegengesetzt wird, ist der Cartesianismus im Kern der Husserlschen Philosophie selbst präsent; dort steht er aber nach Patočka im Konflikt (so kann man seinen Standpunkt mit mancher Zuspitzung interpretieren) mit einem *eigentlich phänomenologischen* Motiv. Patočka vollzieht

²¹ Der Begriff der ‚natürlichen Welt‘ nennt somit „die Welt vor der Entdeckung ihrer Fraglichkeit“ (Patočka Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, op. cit., S. 31), eine Welt, in der sich Seiendes und Dinge zeigen, nicht aber dieses Sich-Zeigen, dieses Erscheinen selbst. Er verweist aber zugleich auf die Möglichkeit eines Hervortretens des Erscheinens als solchen.

²² Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 397.

²³ Vgl. *ibid.*, S. 389 ff.

²⁴ Vgl. Šrubar Ilja, *Zur Entwicklung des phänomenologischen Denkens von Jan Patočka*, in Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 29.

²⁵ *Ibid.*, S. 397. Patočka versteht die Destruktion als einen ‚dialektischen‘ Akt, der an sich zwar negiert, dadurch aber auch setzt – nämlich auf der Ebene des Verstehens des Seins.

²⁶ Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, op. cit., S. 211.

²⁷ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 452.

²⁸ Vgl. Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 427; Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, op. cit., S. 211.

²⁹ Vgl. Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, op. cit., S. 211.

³⁰ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 427.

³¹ *Ibid.*, S. 451.

im Anschluss an Heidegger eine Destruktion der Husserlschen Phänomenologie, verfolgt dabei aber zugleich das aus seiner Sicht eigentlich phänomenologische Motiv bei Husserl am Leitfaden der Themen der *Epoché* und der *historischen Destruktion*, welche sich beide in Husserls spätem Denken stärker gegen das cartesianische Motiv profilieren.

Nach Patočka ist Husserl mit dem Gedanken der *Epoché* – dieses im Husserlschen Denken deutlicher hervortretenden Aspektes des eigentlich phänomenologischen Unterfangens – auf etwas gestoßen, was eine fundamentale Möglichkeit des menschlichen Lebens bildet und was Patočka im Anschluss an Heideggers *Was ist Metaphysik?* als die Erfahrung der Nichtigkeit denkt: die Erfahrung der Schweben, in welcher ein „Schritt zurück vor das Seiende“³² vollzogen wird. Die *Epoché*, welche die Erfahrung der Schweben nicht begründet, sondern voraussetzt, und insofern kein rein theoretischer Akt sein kann, sondern vielmehr ein Beleg der Möglichkeit, „sogar im Theoretischen“³³ diese Erfahrung zu vollziehen, führt auf die Ebene des Verstehens des Seins bzw. auf das Erscheinen als solches als das eigentliche Thema der Phänomenologie bzw. auf die Welt als Horizont als das Ganze, das „kein Seiendes“ ist, sondern „über Seiendes hinaus“.³⁴ Welt, ontologische Differenz und Erscheinen als solches werden hier von Patočka deutlich zusammengedacht, und zwar unter dem Titel der *Epoché*, die ihr Hervortreten nennt.

Auf der Ebene der Begrifflichkeit, die Patočka ins Spiel bringt, ist aber die *Epoché erst in Verbindung mit der Destruktion* imstande, ein Verstehen von bzw. einen radikaleren Zugang zu demjenigen Bereich zu ermöglichen, welcher in Husserls Phänomenologie entdeckt worden ist. Husserls Phänomenologie verfehlt nämlich nach Patočka ein solches radikaleres Verstehen, da sie im Rahmen des neuzeitlichen Cartesianismus verankert ist, seine grundlegenden ontologischen Voraussetzungen teilt und somit die von ihm entdeckte Region mit dem transzendentalen Bewusstsein identifiziert.³⁵ Patočka hinterfragt manche grundlegenden Voraussetzungen von Husserls Phänomenologie aus seinem im Anschluss an Heidegger entwickelten Ansatz und versucht dabei, die cartesianischen Aspekte der Husserlschen Philosophie von der in ihr durchaus präsenten, eigentlich phänomenologischen Intention zu unterscheiden und zu trennen. Husserls Phänomenologie trägt, insbesondere in der Konzeption der *Epoché*, laut Patočka ein *Fragen* nach dem Erscheinen als solchem in sich, ihre *Antworten* setzten jedoch den Boden der

³² *Ibid.*, S. 441. Vgl. auch *ibid.*, S. 443.

³³ *Ibid.*, S. 443.

³⁴ *Ibid.*, S. 447. Die „Welt als Horizont“ ist „kein Gegenstand“, und kann „also auch kein Gegenstand einer Urteils-These sein“ (*ibid.*, S. 443).

³⁵ Vgl. *ibid.*

reinen Immanenz voraus³⁶ sowie die Subjektivität als Substratum. Ontologisch wird somit „gegenüber Descartes nicht viel Neues erreicht“.³⁷

Patočka weist darauf hin, dass der Gedanke der Epoché und derjenige der Generalthesis der natürlichen Einstellung, die das eigentlich phänomenologische Potenzial enthalten, später aufgekommen sind als der „Gedanke eines Aufbaus der Gegenständlichkeit in reiner Immanenz“ – d. h. als der Gedanke der Konstitution, welcher bereits in den Vorlesungen *Die Idee der Phänomenologie* (1907) erscheint.³⁸ Der Ansatz der Konstitution der Transzendenz in Immanenz stellt für Patočka eine Verwandlung der Intentionalitätslehre Brentanos dar, knüpft aber durchaus an sie sowie an die weitere cartesianische Tradition an, in welcher sich auch Brentano situiert. Zu dieser Tradition gehört das Ideal einer konstruktiven, ‚positiven‘ Wissenschaftlichkeit, das auch Husserls Phänomenologie prägt. Damit verbindet sich die Tatsache, dass Husserl, wenn er den Gedanken der Epoché entfaltet, ihn auch gleich wieder *einschränkt* – und zwar „zugunsten der Fundamentierung einer Wissenschaft“³⁹ (Patočka bezieht sich hier auf *Ideen I*, § 32). Husserls Phänomenologie trägt darum „klare Züge einer *positiven* Wissenschaft“⁴⁰ sowie einer Spezialwissenschaft⁴¹ mit den ‚reinen Phänomenen‘ als Gegenstand und ist sogar charakterisiert durch das Ideal einer „Wissensanhäufung durch fortschreitende Forschung“⁴² – alles Züge, die ihre Verankerung in der cartesianischen Tradition deutlich belegen.

Diese Überlegungen Patočkas zeigen eine sehr klare Entsprechung zur Kritik des Husserlschen Cartesianismus in einigen (ihm nicht zugänglichen) frühen Vorlesungen Heideggers, z. B. in der Kriegsnotsemestervorlesung von 1919, in *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), in *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1923), in *Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923/24) und in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925). Neben einer Nähe zu Heideggers Problematisierung der ‚Generalherrschaft des Theoretischen‘ kann man hier ganz deutlich folgende Motive wiederfinden, die in der Kritik beim frühen Heidegger eine zentrale Rolle spielen: die bei Husserl nicht hinterfragte Einbettung in der

³⁶ Vgl. *ibid.*, S. 436.

³⁷ *Ibid.*, S. 438. Die Subjektivität wird von Husserl zwar nicht als *res* gedacht, ihre Seinsart bleibt jedoch unbestimmt oder sie wird sogar als ein Konstatiertes und Vorhandenes aufgefasst: als ein „positives Seiendes“, welches „keinen Überstieg und deshalb keine Erscheinung, kein Aufbrechen des ‚es ist‘ in seiner grundlegenden Befremdlichkeit herzugeben vermag“. (*Ibid.*, S. 449.)

³⁸ Patočka weist darauf hin, dass in dieser Vorlesung der Begriff der Generalthesis noch nicht erscheint, während sich derjenige der Epoché von einer Skepsis noch nicht klar unterscheidet.

³⁹ *Ibid.*, S. 433.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Vgl. Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, *op. cit.*, S. 214.

⁴² Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, *op. cit.*, S. 434.

neuzeitlichen Tradition, die erst von der Destruktion aufgedeckt werden kann; die fehlende oder ungenügende ontologische Fragestellung, insbesondere bezüglich der Subjektivität; das Thema der Sorge um erkanntes Erkenntnis bzw. Sorge der Gewissheit, die in Patočkas Kritik zwar nicht explizit erscheint, jedoch eine Entsprechung in der Zielsetzung einer positiv-konstruktiven Wissenschaftlichkeit findet; die Setzung der Region des reinen Bewusstseins bzw. der reinen Phänomene als Gegenstandsgebiet dieser Wissenschaft; die Ausrichtung auf die allmähliche Gewinnung und Sicherung allgemeingültiger, objektiver Erkenntnisse – eine Ausrichtung, die die Husserlsche Phänomenologie mit den positiven Wissenschaften der Neuzeit teilt; ein verbleibender konstruktiver Charakter dieser Phänomenologie.⁴³

Das, worin sich Patočkas kritische Herangehensweise an Husserl von Heideggers früher Kritik an Husserls Cartesianismus vor allem unterscheidet, ist, wie bereits angedeutet, das Verfolgen eines aus seiner Sicht eigentlich phänomenologischen Motivs bei Husserl am Leitfaden der Begriffe von *Epoché* und *Destruktion*. Dabei ist Patočka eben nicht allein auf das Thema der Epoché aufmerksam, bei dem er eine nicht nur äußerliche Verbindung zu Heideggers Begriff der phänomenologischen Reduktion vermutet,⁴⁴ sondern er weist explizit darauf hin, dass auch das Motiv der Destruktion im Husserlschen Denken durchaus präsent ist, und zwar als kritische historische Besinnung auf den Cartesianismus der Moderne.⁴⁵

⁴³ Da Patočka keinen Zugang zu diesen Texten Heideggers hatte und da nur manche dieser Kritikpunkte auch in *Sein und Zeit* klar vorkommen, scheint eine so weitgehende Parallele bemerkenswert und bezeugt, wie sehr sich Patočka in seinem phänomenologischen Ansatz – und von ihm aus auch in seiner kritischen Reflexion über Husserl – in eine starke sachliche Nähe zu Heidegger begibt und insbesondere die entscheidende Wende des frühen Heidegger von einer transzendentalen, auf die Konstitution von Objektivität gerichteten Phänomenologie zu einer primär vollzugsorientierten Phänomenologie deutlich (obgleich implizit) mitvollzieht.

⁴⁴ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 449 f.; Vgl. auch Heidegger Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, Heidegger Gesamtausgabe: Bd. 24, 1975, S. 29.

⁴⁵ Vgl. Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, op. cit., S. 217, 221. Gerade indem Husserl „den Episteme-Gedanken zugrunde zu legen versucht“, unternimmt er „zugleich eine Art *historische Destruktion* der Tradition“ (*ibid.*, S. 217). Für die Legitimität dieser Anwendung eines ursprünglich Heideggerschen Begriffs auf Husserls Phänomenologie, bei der sich Patočka in erster Linie auf die *Krisis* bezieht, sprechen vor allem einige Züge des späten Husserlschen Denkens: Trotz des Fehlens einer expliziten ontologischen Fragestellung sowie einer reflektiert hermeneutischen Herangehensweise vollziehen Husserls Überlegungen eine historisch-kritische Hinterfragung der Selbstverständlichkeiten der neuzeitlichen Ideengeschichte und deren tradierter Begrifflichkeit und zielen auf ein Ursprünglicheres, in jener Begrifflichkeit Ungedachtes ab: nämlich auf die subjektiv-relative Lebenswelt als ungesehenes Sinnesfundament der neuzeitlichen Wissenschaften. (Sie zielen ferner aber auch auf die transzendente Subjektivität, welche die neue absolute Grundlegung leisten soll.)

Die Thematik der ‚natürlichen Welt‘ bei den Empiriokritizisten und bei Husserl, aus dem Ansatz von *Cartesianismus* und *Phänomenologie* und *Was ist Phänomenologie?* interpretiert

Im Ausgang von Patočkas Hinweisen in *Cartesianismus und Phänomenologie* und *Was ist Phänomenologie?* sowie im Text IX des Bandes *Vom Erscheinen als solchem* – und des von ihm dort entwickelten Ansatzes – kann man nicht nur das Motiv der historischen Destruktion bei Husserl selbst verfolgen, sondern auch die Entstehung der Thematik der ‚natürlichen Welt‘ bei den Empiriokritizisten und ihre Weiterführung bei Husserl interpretieren. In diesem Ansatz Patočkas wird nämlich die Destruktion als ein wesentlicher Charakter der Phänomenologie in ihrem Spannungsverhältnis zum neuzeitlichen Cartesianismus verstanden, und dieses Spannungsverhältnis wird eben auch innerhalb des Husserlschen Denkens selbst erkannt. Es sei im Folgenden noch auf einige Punkte dieser möglichen, von diesem Ansatz Patočkas ausgehenden Interpretation – nur skizzenhaft – hingewiesen.

In den Kontext einer kritischen Besinnung auf den Cartesianismus können zunächst bereits die positivistischen Ansätze von Avenarius und Mach gestellt werden, bei denen die Thematik der ‚natürlichen Welt‘ ihre erste, vor-phänomenologische Prägung findet. Es wäre wohl eine Übertreibung, wenn man versuchen wollte, den Begriff der Destruktion über seine bei Patočka explizit vorkommende Anwendung in Bezug auf Husserl hinaus auch auf diese positivistischen Autoren zu projizieren. Dennoch scheint Patočka implizit darauf hinzuweisen, dass auch beim Empiriokritizismus eine Denkbewegung zu finden ist, welche die Phänomenologie in ihrem Spannungsverhältnis zum Cartesianismus kennzeichnet: nämlich das Bestreben, gegen den konstruktiven Charakter der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie „zur genuin-ursprünglichen Erfahrung, auf der schließlich jede Konstruktion beruhen muß, rückfragend-kritisierend zurückzugehen“. ⁴⁶ Patočka macht darüber hinaus in späteren Schriften darauf aufmerksam, dass im Empiriokritizismus eine, wenn auch begrenzte, Infragestellung des neuzeitlichen Mechanizismus, der durch aus metaphysische und ontologische Züge trägt, stattfindet. ⁴⁷

⁴⁶ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 426. Dies ist insbesondere bei Avenarius evident, in seiner Intention auf die reine, vorwissenschaftliche Erfahrung als auf einen ursprünglicheren, ‚natürlichen‘ Weltbegriff, während bei Mach historisch-kritische Überlegungen zu finden sind, welche die Grundannahmen des modernen Mechanizismus hinterfragen.

⁴⁷ Vgl. Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 185–191. Diese Infragestellung, welche sich mit dem Aufkommen der Problematik der ‚natürlichen Welt‘ verbindet, wie auch die positivistische ‚Lösung‘ dieses Problems durch einen neutralen Monismus von Datenkomplexen

Dem von Mach und Avenarius vertretenen, in der modernen empiristischen Tradition verankerten Positivismus gebührt nach Patočka das Verdienst, dass er, im Gegensatz zum objektivistischen ‚Materialismus‘ bzw. zur mechanistischen Metaphysik, „die Frage nach dem Phänomen als Phänomen stellt“, welche „durch ihre innere Logik zur Entdeckung des Problems der natürlichen Welt“⁴⁸ führt. Andererseits weist der Empiriekritizismus in seinem auf Datenkomplexen, Funktionalbeziehungen sowie auf der Einführung formalisierter Ausdrücke basierenden Ansatz eine starke Befangenheit im Cartesianismus auf.

Husserls ‚historische und kritische Rückbesinnungen‘⁴⁹ in der *Krisis* auf die Galileianische Mathematisierung der Natur sowie seine darauffolgenden Überlegungen zur neuzeitlichen Ideengeschichte von Descartes bis Kant können mit Patočka als eine Destruktion der neuzeitlichen Wissenschaft und Metaphysik angesehen werden, und Husserls Charakterisierung des neuzeitlichen Objektivismus in seinem Entwurfscharakter kann wiederum mit Heideggers Charakterisierung der cartesianischen Ontologie parallelisiert werden. Die Lebenswelt in ihrer anschaulichen und geschichtlich-praktischen Dimension ist das, worauf zunächst Husserls Destruktion des Objektivismus abzielt, und zwar als ein Ursprünglicheres, das der Objektivismus entwertet und verdeckt. Mit dieser Entwertung ist eine Spannung verbunden, welche auf die transzendente Epoché verweist – also auf die Eingangspforte zu jener transzendentalen Dimension (derjenigen der Konstitution), in der diese Spannung erst gelöst werden kann. Das Spannungsverhältnis von Lebenswelt und Objektivismus führt somit bei Husserl aus jener Subjektvergessenheit heraus, die eine radikale Fundierung der Wissenschaften und ein radikales Selbstverständnis verbaut. Patočka verlässt aber den Rahmen der transzendentalen Phänomenologie und ihre Konstitutionslehre, die für ihn von den cartesianischen Voraussetzungen der Husserlschen Phänomenologie herrühren. Der Kontrast zwischen der ‚natürlichen Welt‘ und ihrer cartesianischen Objektivierung leitet bei ihm nicht aus einer *Subjektvergessenheit* heraus zu einem transzendental-phänomenologischen Rahmen hin, sondern von einer *Weltvergessenheit* zum Thema der Epoché und des Erscheinens als solchem.

stellen sich in den weiteren Kontext des modernen Empirismus und dessen Kritik der Begriffe von Substanz und Kausalität.

⁴⁸ Patočka Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, op. cit., S. 210 f. Die Passage lautet vollständiger: Der Positivismus stellt „die Frage nach dem Phänomen als Phänomen“, welche „durch ihre innere Logik zur Entdeckung des Problems der natürlichen Welt als jener ‚subjektiven‘ Basis führt, auf der die Suche nach Objektivität und die fortschreitende Objektivierung erst einen Sinn erlangen“.

⁴⁹ Vgl. Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., S. 16.

Husserls historisch-kritische ‚Destruction‘ der neuzeitlichen Philosophie im Ausgang von Descartes hinterfragt die objektivistischen Voraussetzungen, welche den Weg verbaut haben, der von Descartes’ *cogito* zur transzendentalen Subjektivität hätte hinführen können. Zugleich weist Husserl auf den neuzeitlichen Empirismus als den Träger jenes Motivs hin, der trotz der eigenen, mit Descartes’ Entscheidungen verbundenen objektivistischen und naturalistischen Grenzen den dogmatischen Objektivismus erschüttert. Aufgrund dieser Erschütterung des Objektivismus weisen nach Husserl der Empirismus, und insbesondere Hume, sowie die in dieser Tradition stehenden Autoren in mancher Hinsicht eine größere Nähe zur transzendentalen Phänomenologie auf als Kant, dessen transzendentaler Ansatz an objektivistischen Voraussetzungen leidet und nicht zu einer Thematisierung der subjektiv-relativen Lebenswelt und ihrer Geltungen gelangt.⁵⁰

Diese Gedanken Husserls entsprechen durchaus, obgleich noch seinem transzendentalen Ansatz immanent, derjenigen Destruction der objektivistischen Metaphysik, die nach Patočka *die Phänomenologie als solche* in ihrer Spannung zum Cartesianismus vollzieht. Dem Cartesianismus gehört aber nach Patočka auch der transzendente Rahmen selbst zu, in welchem sich Husserl bewegt, sowie Husserls Anspruch, die objektivistische durch eine von der Phänomenologie radikal wissenschaftlich fundierte Metaphysik zu ersetzen. In seiner Lektüre der dem Husserlschen Denken inhärenten Spannung zwischen Cartesianismus und eigentlich phänomenologischem Motiv erkennt er Aspekte einer allmählichen, obgleich unvollkommenen Entfernung vom Cartesianismus, die er aber, im Unterschied z. B. zu Iso Kern, nicht als eine Annäherung an Kant und an den Neukantianismus versteht – in denen der Cartesianismus „stark weiterwirkt“⁵¹. Diese Entfernung verbindet sich nach Patočka vielmehr mit der Vertiefung des Themas der Epoché vom frühen Denken Husserls bis zu der *Krisis* sowie mit der allmählichen Entwicklung der Thematik der Lebenswelt; und diese Entwicklung hängt ihrerseits nicht zuletzt mit Husserls wiederholter Auseinandersetzung mit Avenarius zusammen, d. h. mit dem Aufkommen der Thematisierung der ‚natürlichen Welt‘, bei der schon früh Aspekte einer Infragestellung des Cartesianismus vorkommen.

Während in *Die Idee der Phänomenologie* (1907) der Gedanke der Konstitution als Aufbau der Gegenständlichkeit in reiner Immanenz noch ohne denjenigen der Generalthesis der natürlichen Einstellung vorkommt, erscheint er in *Ideen I* in Verbindung mit einer Thematisierung der Generalthesis als Thesis der ‚natürlichen Welt‘ sowie der Epoché als Suspension der Weltthesis. Gerade in der Zeit zwischen

⁵⁰ Vgl. z.B. *ibid.*, S. 93–104, S. 116 ff.

⁵¹ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, *op. cit.*, S. 381.

der Abfassung dieser beiden Texte erfolgte nun Husserls Auseinandersetzung mit Avenarius in der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/11), auf die Patočka aufmerksam macht,⁵² und seine erste Formulierung des Themas der ‚natürlichen Welt‘. Auch wenn aber das für Patočka eigentlich phänomenologische Motiv von Welt und Epoché seinen ersten Auftritt in Husserls Denken schon in *Ideen I* hatte, sind dort doch sowohl der Gedanke der Generalthesis als auch die an Descartes’ Zweifelsversuch anschließende Formulierung der Epoché noch cartesianisch geprägt. Patočkas Unterscheidung zwischen dem cartesianischen Motiv und der ihm entgegengesetzten Weltthematik findet hier eine plausible Entsprechung im Kontrast zwischen der anfänglichen Thematisierung der Welt im Ausgang von den Begriffen des Horizontes und der Generalthesis – bzw. in ihrem, wie Karl Schuhmann schreibt, „Frühersein gegenüber allem als daseiend Gegebenen“, „in ihrem Voraussein und Überschuß gegenüber den Dingen“⁵³ – und der im Text kurz darauf folgenden Gleichsetzung der ‚natürlichen Welt‘ mit der ‚natürlichen Wirklichkeit‘. Insbesondere in deren Charakterisierung im Ausgang vom wahrgenommenen Ding sowie von der Entgegensetzung von ‚zweifelloser‘ immanenten und transzendenten Wahrnehmungen kommt das cartesianische Motiv stark hervor.

In der *Krisis* wird die Epoché ohne Bezug auf Descartes’ Zweifelsversuch eingeführt, und zwar von der Thematik der Lebenswelt her. Der Kontrast zum Cartesianismus ist dabei einerseits daran zu erkennen, dass die Thematik der Lebenswelt *an sich* in einer Spannung zum neuzeitlichen Objektivismus und somit aus Patočkas Perspektive auch zum Cartesianismus steht; andererseits darin, dass die transzendente Epoché eben nicht aus jeglicher Infragestellung theoretischer und auf Gegenständlichkeit gerichteter Thesen, sondern aus dem ‚natürlichen Dahinleben‘ selbst in der Welt als Horizont aller Horizonte thematisiert und vollzogen wird. Die beim späten Husserl radikaler gedachte Epoché, in welcher sich der Horizontcharakter der Welt viel stärker profiliert als in seinem früheren Denken, kann aber laut Patočka nicht mehr im Rahmen einer transzendentalen Konstitution von Gegenständlichkeit verstanden werden und ist insofern auch nicht mehr adäquat in einen transzendental-phänomenologischen Ansatz einzufügen. Das Spannungsverhältnis von Lebenswelt und Cartesianismus führt somit aus Patočkas Perspektive letztlich nicht in eine transzendente Dimension, sondern eher aus dem transzendental-phänomenologischen Rahmen selbst hinaus. Die Epoché eröffnet zwar einen Zugang zur Welt, „vermöge deren

⁵² Vgl. Patočka Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, op. cit., S. 222 ff.

⁵³ Schuhmann Karl, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*, Den Haag, Nijhoff, Phaenomenologica: Bd. 42, 1971, S. 28.

wir das sinnerfüllte Seiende erfahren, aber nicht so, daß diese Welt in demselben Sinne zu unserem Gegenstand würde“⁵⁴ – sie leitet eher über den Bereich des Vergegenständlichbaren hinaus.⁵⁵

Schlussbemerkung

Zum Schluss dieses Versuches, Patočkas Überlegungen in *Cartesianismus und Phänomenologie*, *Was ist Phänomenologie?* und im Text IX des Bandes *Vom Erscheinen als solchem* als einen relativ einheitlichen Ansatz zu interpretieren, in welchem sich eine kritische Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Cartesianismus mit einer Vermittlung zwischen der Husserlschen Phänomenologie und dem Denken Heideggers verbindet, sei Folgendes bemerkt: Dieser Ansatz, von dem her auch versucht worden ist, die Thematik der ‚natürlichen Welt‘ und ihre Entstehung zu verstehen, ist in Bezug auf den weiteren Kontext des Denken Patočkas (selbst bei Berücksichtigung der Tatsache, dass dieses Denken zwar durch mehrere, häufig skizzenhaft gebliebene Ansätze und Entwicklungsrichtungen charakterisiert ist) ein dezidiert einseitiger. Dieser späte Ansatz Patočkas, der vor allem in *Was ist Phänomenologie?* entwickelt wird und in welchem ein an Heideggers *Was ist Metaphysik?* ausgerichteter Begriff der Epoché sowie der Begriff der historischen Destruktion eine zentrale Rolle spielen, orientiert sich sehr stark an Heidegger und weist eine deutliche und interessante Parallele zur Kritik an Husserls Cartesianismus beim frühen Heidegger (welche Patočka nur teilweise direkt kennen konnte) auf. Das, worin sich Patočka hier von Heidegger unterscheidet, ist vor allem die viel positivere Rolle, die er – in seiner an Heidegger orientierten Vermittlung zwischen Husserl und Heidegger – der Husserlschen Phänomenologie zuerkennt. Eine gewisse Zuspitzung dieser (in diesen Texten durchaus präsenten) Anlehnung an Heidegger ist andererseits in diesem Interpretationsversuch auch bewusst durchgeführt worden. Während in *Was ist Phänomenologie?* die Orientierung an Heidegger besonders stark erscheint und Themen, die üblicherweise im Denken Patočkas eine tragende Rolle spielen und es von demjenigen Heideggers unterscheiden – wie diejenigen der Leiblichkeit, der Bewegung und die Betonung des intersubjektiven Charakters der ‚natürlichen Welt‘ – nicht vorkommen, wird in *Cartesianismus und Phänomenologie* das Thema der Leiblichkeit doch zumindest berührt. Husserls Entfernung vom Cartesianismus in seinem späteren Denken wird nämlich in diesem letzten

⁵⁴ Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 389.

⁵⁵ Vgl. *ibid.* Gerade in der „Beziehung zu etwas, das nie seiend ist und damit nicht vergegenständlicht werden kann, liegen die Bedingungen der Möglichkeit der Epoché“. (*Ibid.*, S. 390.)

Text nicht nur verstanden im Sinne einer größeren Annäherung an Heideggers Weltbegriff beim Begriff der Lebenswelt in der *Krisis* und der Welt als ‚Horizont aller Horizonte‘⁵⁶ im Vergleich zu Husserls früheren, cartesianischeren Formulierungen der ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung‘; wichtig ist für Patočka bei Husserls späterer Entfernung vom Cartesianismus auch die stärkere Bedeutung der Leiblichkeit, „jene[r] Leiblichkeit“, die es uns „erlaubt, einander und ebenso die Dinge, in deren Beziehungen untereinander, zu verstehen“ und „ohne die wir nicht sind“.⁵⁷ Eben erst durch die Einbeziehung dieser von Patočka in *Cartesianismus und Phänomenologie* nur rasch berührten und in *Was ist Phänomenologie?* abwesenden Dimension, die hier nicht mehr in Angriff genommen werden kann, könnte der dargestellte Ansatz aus seiner Einseitigkeit im Blick auf den umfassenderen Kontext von Patočkas Denken befreit werden.

Emanuele Soldinger is doctoral student at Charles University, Faculty of Humanities and at the University of Freiburg, Germany. He is working on a dissertation on the topic of the ‘natural world’ in Edmund Husserl and Jan Patočka, which also includes historical research on Husserl’s relation to empiriocriticism. He has published several entries in the dictionary *Husserl-Lexikon*, Hans-Helmuth Gander (ed.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010.

E-mail: soldinger@yahoo.com

⁵⁶ Vgl. Patočka Jan, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., S. 390 ff.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 399.

THE LIFE OF INWARDNESS ASUBJECTIVITY IN PATOČKA'S WAR MANUSCRIPTS

MARTIN RITTER

Abstract

The paper identifies asubjective elements in manuscripts written by Patočka in the first half of the 1940s. After explicating the key concept of inwardness, with which Patočka substitutes Husserl's notion of the ego, I elucidate the world-disclosing performance of inwardness as irreducible to world-constituting activity. After this explication, the paper inspects Patočka's method: his attempt to capture the life of inwardness subjectively. The appearing of the world, however, cannot be reduced to subjectivity, which is also revealed by Patočka's reflection on the relation between inwardness and the things in the world. Although the war manuscripts factually point to and call for the desubjectification of phenomenology, Patočka's adherence to transcendental phenomenology, his emphasis on life notwithstanding, does not allow for it.

In this paper,¹ I would like to point to the importance of the manuscripts Patočka wrote during World War II, which are still rather overlooked.² These manuscripts deal extensively with topics relating to the philosophy of history,³ but I will

¹ This paper was written as a part of a Standard grant project supported by the Czech Science Foundation (GAČR) "Beyond the Phenomenology of Sociality" (GA16–23046S).

² Both the complete list of manuscripts and their general interpretation is presented by Karfik Filip, "Jan Patočka's Strahov-Nachlass und sein unvollendetes opus grande", in Hagedorn Ludger (ed.), *Jan Patočka – Andere Wege in die Moderne: Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 31–63.

³ The essential part of these reflections has been published in German in Hagedorn Ludger (ed.), *Jan Patočka – Andere Wege in die Moderne...*, op. cit.

focus here on a different aspect of them, namely on Patočka's ontological and phenomenological studies.⁴ I seek to indicate correspondences between Patočka's early transcendental phenomenology, as presented in the manuscripts, and his late asubjective phenomenology. Although Patočka's point of departure was, in the first half of the 1940s, the notion of inwardness (in Czech: *nitro*), he explicitly sought to overcome some of Husserl's subjectivist shortcomings⁵ through this concept and through a specific form of transcendental phenomenology. By placing emphasis on life and seeking to give the subject back its liveliness, Patočka's concept both called for and simultaneously made it impossible to desubjectify phenomenology.

Inward Existing

Let me begin by accentuating that Patočka, when speaking of the possibility or even requirement of *asubjective* phenomenology in the 1970s, does not mean that such phenomenology has no place for a subject. On the contrary, since appearances appear to *someone*, appearing necessarily includes *something like* a subject. To put it more concretely, abandoning Husserl's concept of absolute consciousness constituting the phenomenological field, one still must conceive this field as "a project of every possible encounter with being,"⁶ and, as such, this field is linked to a being who *lives in possibilities*, who exists as a possibility (of its own being).

The field of appearing is surely not constituted by the being who lives in possibilities. Rather, each "subject" who lives in possibilities, i.e. each existing *sum*, comes to itself, realises itself through the field of appearing. In fact, "not we, but phenomenological being indicates the possibilities of our being."⁷ According to Patočka, existence is "not a stepping out of itself (...) but a fundamental 'being out

⁴ Patočka's shorter essays on these topics have been translated into German and published in Ciocan Cristian, Chvatik Ivan (eds.), *Jan Patočka and the European Heritage*, Bucharest, Humanitas, Studia Phaenomenologica VII, 2007. The more extended and most systematic studies, however, are only available in Czech. As far as I know, this part of the manuscripts has been discussed (in print) only in the Czech Republic. See Puc Jan, "O životě a smrti: Patočková koncepce člověka a jeho životního úkolu ve válečných rukopisech", in *Reflexe*, 36, 2009, pp. 25–34; Ritter Martin, "Odcizené nitro. Polemická reakce na článek Jana Puce", in *Reflexe*, 38, 2010, pp. 99–107; Frei Jan, "Odcizené nitro, nebo zúžené vědomí", in *Reflexe*, 39, 2010, pp. 105–114; Ritter Martin, "Nitro a jeho základ. Pokus o shrnutí diskuse k Patočkovým válečným rukopisům", in *Reflexe*, 40, 2011, pp. 99–104.

⁵ Let me emphasise that I cannot critically evaluate here the (in)correctness of Patočka's interpretation of Husserl.

⁶ Patočka Jan, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie", in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften IV: Phänomenologische Schriften II, 1991, p. 282.

⁷ *Ibid.*, p. 307.

of itself' and 'self-receiving'".⁸ Hence, although my existence, my movement of existence, can be called "subjective" insofar as it is, as Heidegger would put it, always *mine*, I am – or rather become – myself through the asubjective field of appearing.

After this preliminary remark, let us turn to the war manuscripts themselves. They were in many respects inspired both by Heidegger and the philosophy of life,⁹ yet from a methodological point of view they present an original and intricate version of the transcendental phenomenology¹⁰ inspired by Husserl. This phenomenology, however, also modifies Husserl's concept in many respects.¹¹

Above all, the concept of consciousness is replaced by that of non-objective and unobjectifiable *inwardness*. Secondly, Patočka does not conceive its fundamental activity as a *constitutive* activity. The third change, which should hardly be interpreted as merely a change in emphasis, consists in Patočka's concept becoming much more existentialist or *personal*: it focuses on how the individual human being personally performs its own existence.

Moreover, Patočka's concept is quite radical not only regarding subjects but also regarding "objects" in the world. Not only can human inward existence not be objectified, but nature too – and this must be explicitly identified as the fourth important modification of Husserl's transcendental phenomenology – cannot be conceived as the outcome of intentional activity constituting objects *as* objects. Analogously to inwardness, *nature* in its essence is irreducible to objectivity.

Due to both "subjective" and "objective" non-objectivity, i.e. the non-objectivity of both inwardness and nature, Patočka must deal with a difficult methodological problem: how to describe, by means of transcendental phenomenology, something objectively inaccessible? Inwardness seems to be more easily approachable

⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁹ Cf. Karfík Filip, *Unedlichwerden durch die Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus: Studien 8, 2008, pp. 41–43. The importance of the notion of life in Patočka's early philosophy has already been emphasised by Novotný Karel, "Dějinnost a svoboda. Heidegger a Patočkova raná filosofie dějin", in *Reflexe*, 14, 1995, pp. 2.1–2.36, and, more recently, by Hagedorn Ludger, "Quicquid Cogitat': On the Uses and Disadvantages of Subjectivity", in Učník Lubica, Chvatík Ivan, Williams Anita (eds.), *The Phenomenological Critique of Mathematisation and the Question of Responsibility: Formalisation and the Life-World*, Dordrecht/ Heidelberg/London/ New York, Springer, 2015, pp. 89–104.

¹⁰ Cf. the beginning of the fifth part of the study "World and Objectness": Patočka Jan, "Svět a předmětnost", in Patočka J., *Fenomenologické spisy III/1*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 8/1, 2014, p. 61; Patočka Jan, "Welt und Gegenständlichkeit", in Ciocan Cristian, Chvatík Ivan (eds.), *Jan Patočka and the European Heritage*, op. cit., p. 46. (In the following, I will refer primarily to the Czech edition, and secondarily to German translations when available. If not stated otherwise, all translations are my own.)

¹¹ Hence it is too risky, I think, to say that Patočka "follows Heideggerian motifs with Husserlian means". Karfík Filip, *Unedlichwerden durch die Endlichkeit*, op. cit., p. 37.

than nature since any “subject” should have, one would presume, an immediate, inner access to it. Insofar as inwardness is non-objective, however, it is unreachable by introspection. In what way, then, is transcendental phenomenology supposed to grasp it?

Patočka explicitly differentiates his concept from that of psychology. Psychology conceives of inwardness as an object, a psychic object. It analyses various kinds of experiences through introspection. In doing so, however, the psychologist inevitably misses, according to Patočka, what is essential. For inner life is life “interested in something, and this going after this something (...) is a source of involuntary and invincible interest; we are interested, captured in this tension of life.”¹² But this tension is *lost* in experiences as described by psychology: “lifeless, indifferent are all these occurrences even though they are the experiences of tension, passion, emotion, and avidity.”¹³

The main weakness of *any* psychological approach is this indifference. In introspecting on our experiences, “what constitutes our own interest in life” is not captured, and hence the essence of inner life, or of inward living, is passed by. Interest and similar phenomena, such as seriousness, tension, or preoccupation, characterise us (as inward existences) in our *specificity*, not only in our objectively graspable properties. As Patočka puts it, interest cannot be *principally* “objectified by [psychological] self-mirroring, although it is an essential part of our inner life”.¹⁴

Interest conveys one essential feature of any inward existence: its “lack of distance”, since an inward existence necessarily means “putting the content of one’s own life into a certain sphere, an as it were self-identification with a certain thing or with a certain field of things in which only one feels one is really living”.¹⁵

Being interested, inwardness is essentially in *unrest*. Also in this unrest it differs from anything merely objective: in contrast to movement as conceived, and objectified, by physics, i.e. as a transition from one state or place to another, the movement of inwardness is *not* a motion measured in relation to something but movement “by itself and in itself”.¹⁶ Patočka emphasises that a “true *relationship*,

¹² Patočka Jan, “Nitro a duch”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy III/1*, *op. cit.*, p. 17; Patočka Jan, “Das Innere und der Geist”, in Ciocan Cristian, Chvatík Ivan (eds.), *Jan Patočka and the European Heritage*, *op. cit.*, p. 53.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Patočka Jan, “Nitro a duch”, *op. cit.*, p. 18; Patočka Jan, “Das Innere und der Geist”, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶ Already here, Patočka explicitly connects this idea of movement with Plato’s definition of the soul as self-movement.

i.e. the relationship (...) as not only an accidental description of things”,¹⁷ can arise only if there is something which is principally and fundamentally in unrest.

Meaning-Performing and World-Disclosing Understanding

As explicated above, psychology is unable to understand the dynamic of inwardness¹⁸ which must be apprehended, if one seeks to explicate it, as the “residuum of natural non-objective self-understanding”.¹⁹ What is this exactly?

Characteristically, Patočka does *not* associate this self-understanding with Heidegger’s concept of understanding but with Husserl’s notion of intentionality, emphasising that this intentional “performance” (in Czech: *výkon*) cannot be reduced to the successive experiencing of particularities.²⁰ He adds that the most fundamental performativity/intentionality of inward life is *hidden*, but it is possible to shed some light on its peculiarity (1) by reflecting on the relationship between this performance and the ego, and (2) by elucidating what the most fundamental “effect” of this performance is, i.e. what this performance performs.

Ad (1). Reflection on the relationship between the just mentioned “non-objective self-understanding” performance of meaning and the ego demonstrates that, and how, Patočka seeks to maintain the method of transcendental phenomenology centred on the concept of the ego. He “broadens” the scope of the ego, i.e. of inwardness, to literally incorporate into it phenomena usually considered as not being *performed* by it: he conceives the performance of inwardness as also “that about which the ego does not even know but which still ‘unconsciously’ codetermines it (...) and which, personified, appears almost as another, alien life inside the life of one’s own”.²¹

¹⁷ Patočka Jan, “Nitro a duch”, *op. cit.*, p. 20; Patočka Jan, “Das Innere und der Geist”, *op. cit.*, p. 56. Let me add that Patočka emphasises the very same idea in his study on space from 1960.

¹⁸ Patočka concedes that poetic, moral, and religious depictions of inwardness can be not only inspiring but also quite apt. For the same reason, psychoanalysis is attractive in its offering a much more “active and dramatic” image than older psychology. However, according to Patočka, there is still one essential weakness of psychoanalysis: the dynamics of inwardness are depicted there as “a drama of mighty forces which (...) does not differ fundamentally from a drama offered by natural catastrophes.” Patočka Jan., “Nepředmětné a zpředmětnělé nitro”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy, III/1*, *op. cit.*, p. 38). The problem is, fundamentally, that psychoanalysis attempts to capture the non-objective through objective principles.

¹⁹ Patočka Jan, “Nepředmětné a zpředmětnělé nitro”, *op. cit.*, p. 41.

²⁰ Rather, “[t]he intentionality of singular objective ‘acts’ is an outcome of simplifying the function performed by the original non-topicality, by the hiddenness of the proper performative nature of intentional life”. *Ibid.*, p. 43.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

Accordingly, not only the doings of a self-aware, self-centred ego are the performances of inwardness: paradoxically, even “a sort of passivity” which is “a necessary background to every explicitly active grasping and realizing of one’s own possibilities” is, according to Patočka, a kind of performance.²² In other words, everything “which internally determines my choice, possibility, and impossibility” is to be regarded as performance that “decides about the formation and consequently about the meaning of particular phases of our life”;²³ i.e. of the meaningful dynamic of ourselves.

Ad (2). A similar overlapping of, or an impossibility to clearly distinguish between, active constituting (or conditioning) and passive being constituted (or conditioned) is also discernible regarding the most fundamental “outcome” of the performance of inwardness. Inwardness is fundamentally correlated to the *world*, it *discloses* the world; but, again, it would be wrong to conceive the world as constituted by inwardness. One may recall here Heidegger’s idea of the world from *Being and Time*: the world is certainly not constituted by *Dasein*, yet it is *here* only through it. Analogically, the world is here only through inwardness, yet it is not constituted by it.

Ana Santos captures the relation between the “subject” and the world thus: “The world (...) cannot be separated from us, yet we need not conceive it as identical to our subjectivity. The world is neither inside nor outside the subject; the world is (...) a primordial (...) ‘light of life’ (...) illuminating the way of the human being.”²⁴ Most importantly, insofar as the world is that in which inwardness finds itself, or insofar as the world is, as Santos quotes, “the light of life”, it surely cannot be conceived of as constituted by inwardness – inwardness is rather, as it were, enlightened by it.

Patočka’s description of the relation between meaning-disclosing performance and the ego indicates that this performance of the self is, paradoxically, non-transparent to the self itself, and his description of the relation between the world and inwardness even indicates the priority of the world and its irreducibility to the self. Both descriptions suggest that inwardness finds itself as a living being *in* the world rather than being the principle of world-constitution.

To Capture Life Subjectively?

Patočka’s thesis that it is *life* which “discloses the ‘meaning’ of objectivity in the whole and in the particular (...) life in its basic characteristic that makes it perfor-

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Santos Ana, “Das Fragment *Nitro a Svět* (Das Innere und die Welt). Einführung”, in Ciocan Cristian, Chvatik Ivan (eds.), *Jan Patočka and the European Heritage*, op. cit., p. 19.

mance”;²⁵ seems to be in accordance with what was said above. Or, to express it again in Patočka’s own words, “life is that which gives meaning to the existent as such [*co jsoucímu vůbec dává smysl*], to which ‘being’ [*bytí*] means anything at all, [and hence] it is only from there where one can set out to the very central philosophical problem”.²⁶ To put it in a simplified manner, it is rather on the concept of life than on the concept of a conscious ego that we should base phenomenology.

This emphasis on life as the principle of world-disclosure leads, from the methodological point of view, to a tricky situation: Patočka attempts to capture life by analysing living experiences, methodologically “sticking to” Husserl’s *subjectivist* phenomenology, and thus effectively “subjectifying” life by attempting to grasp it *in* the subject, while he simultaneously emphasises that life is beyond the subject-object dichotomy. Although his concept is often reminiscent of Heidegger’s overcoming of the subject-object dichotomy through the concept of “being-in-the-world”, “the very central philosophical problem” in the war manuscripts is not so much the (Heideggerian) problem of Being but exactly the problem of the meaning-performing *subjectivity* which should be identifiable with meaning-performing *life*. Yet, Patočka himself concedes that Husserl was *unable* to solve the key problem of subjective being and concludes his considerations of Husserl’s phenomenology by declaring that “Hegel’s phenomenology of spirit was an attempt to solve this problem”.²⁷

Unfortunately, Patočka neither describes this Hegelian solution in any detail nor declares whether, or in what form, he would accept it. Putting this question aside, the methodological problem of Patočka’s approach can be expressed in the following way: is it possible to describe the life of inward beings through analysing subjectivity?

Similarities with the Concept of the Movement of Existence

As indicated above, at least some of the meaning-constituting performances of the self do *not* come, strictly speaking, from inwardness *itself*. Rather, inwardness finds itself as being conditioned by them instead. Through this, for lack of a better word, “dispossessing” of the performances of the self, the concept of performance, i.e. the concept through which Patočka develops the fundamental phenomenolog-

²⁵ Patočka Jan, “Nepředmětné a zpředmětnělé nitro”, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ *Ibid.*, p. 48.

²⁷ *Ibid.*, p. 50.

ical concept of intentionality, anticipates what will later, in the 1960s, be conceptualised as the movement of existence.

To put it in a simplified way, both the early concept of performance and the later concept of the movement of existence describe a performance/movement that is “always mine”, but both these concepts reveal this inward or personal movement as asubjectively conditioned. In the terminology of Patočka’s mature asubjective phenomenology, both these concepts imply, although the war manuscripts do *not* duly appreciate it, that “not we, but phenomenological being indicates the possibilities of our being”.²⁸

Moreover, both concepts indicate that an inward existence, or *sum*, is neither constituted, nor constitutes itself. It rather, *by performing* its way of existence, *finds* itself as a living being in the world, and thus as being conditioned by it.²⁹ Accordingly, Patočka quite accurately captures human inward existing through the collocation “the way of our life”.³⁰ Firstly, the term *way* emphasises the processual nature of inwardness in both its temporal and spatial dimensions: ontologically speaking, inwardness is not an entity but rather a kind of self-forming practice with the world as its field. Secondly, in performing this practice one goes the way of *life* wherein this singular life is a part of all living beings.³¹ Thirdly, this way of life is *my own* way of life: it is by living and performing it that I singularise, *ontologically*, my own being.

One can say, paradoxically indeed, that Patočka’s transcendental phenomenology articulated in the war manuscripts has *no* transcendental subject to analyse, i.e. no fundamental subject as conditioning (the experience of) the world. Rather, this phenomenology must read the “essence” of inwardness, i.e. its way of life, *in* the world. Accordingly, Patočka says that the only possible *positive* concepts capturing inwardness (besides the already mentioned negative ones, namely the concepts of interest and inner unrest)³² do not describe it directly, but rather elucidate how

²⁸ Patočka Jan, “Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie”, in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., p. 307.

²⁹ Here, I can neither explicate in more details nor justify my reading of Patočka’s late concept of the movement of existence.

³⁰ Patočka Jan, “Nitro, čas, svět”, op. cit., p. 68; Patočka Jan, “Das Innere, die Zeit, die Welt”, op. cit., p. 68.

³¹ As will be explicated below, it is primarily through the concept of life that Patočka accounts for the possibility of inwardness to understand other beings not only as objects, but also as subjects. Santos justifiably considers “Phänomenologie der Lebendigkeit” as the most original feature of Patočka’s war manuscripts. Santos Ana, “Das Fragment *Nitro a Svět* (Das Innere und die Welt). Einführung”, op. cit., p. 17.

³² Both these concepts are negative ones also insofar as they point to a “non-being in itself, a non-resting of oneself in oneself” essential to inwardness; accordingly, inwardness is “a kind of rising out of

inwardness “understands its own meaning through the meaning of the world in which it finds itself”.³³

These meaningful structures, of course, may be considered as correlative to inwardness but they are not its constituted products. They are rather, as Patočka puts it, its “orienting signs”: “everything that is not this pilgrimage [of inwardness] obtains its meaning of being (...) an orienting sign”, and the very content of inwardness is to be identified with the non-objective movement itself proceeding within this framework: “the *moments* of the way, its peripeteia (...) naturally creates the genuine ‘content’ of inner life”.³⁴ It is only through these signs and moments that one can capture the meaning of the life of inwardness.

Nature

Insufficiency of the concept reducing the appearing of both the world and the things in the world to subjectivity is also revealed by Patočka’s reflection on the relation, or encounter, between the subject and object, or more precisely between inwardness and the world “contents”.

As mentioned above, things in the world are not constituted by (transcendental) subjectivity. Ontologically, natural beings must be conceived of, similarly to inwardness, as forms of the “undifferentiation” [*nerozlišenost*] of the subject and object”.³⁵ Describing the encounter between “subject” and “object”, or rather between inwardness and nature, Patočka considers it necessary to presuppose two undifferentiations, i.e. both the undifferentiation of inwardness and the undifferentiation of nature, to account for the possibility of an understanding *contact* between inwardness and beings of the world. It is thanks to this common undifferentiation that “concrete contact with concrete beings [is possible]; all of life is based on this sympathy, and there is no sympathy without this essential, deep identity”.³⁶

Patočka supports this speculative concept by, positively, (1) describing our (natural) perceiving of things in the world and, negatively, by (2) criticising Hus-

oneself together with being bound to oneself: an unrest and interest, and the tension arising from it.” Patočka Jan, “Nitro a duch”, *op. cit.*, p. 20; Patočka Jan, “Das Innere und der Geist”, *op. cit.*, p. 56.

³³ Patočka Jan, “Nitro a duch”, *op. cit.*, p. 18; Patočka Jan, “Das Innere und der Geist”, *op. cit.*, p. 54.

³⁴ Patočka Jan, “Nepředmětné a zpředmětnělé nitro”, *op. cit.*, p. 48.

³⁵ Patočka Jan, “Svět a předmětnost”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy, III/1*, *op. cit.*, p. 64; Patočka Jan, “Welt und Gegenständlichkeit”, *op. cit.*, p. 46.

³⁶ Patočka Jan, “Nitro, čas, svět”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy, III/1*, *op. cit.*, p. 68; Patočka Jan, “Das Innere, die Zeit, die Welt“, in Ciocan Cristian, Chvatik Ivan (eds.), *Jan Patočka and the European Heritage*, *op. cit.*, p. 69.

serl's idea that things in the world are constituted by intentional activity "animating" impressions or "hyletic data".

Ad (1). Considering our (natural) perceiving of "objects" in the world, Patočka emphasises that there is no *mere* datum in our perceiving of the world: "An aesthesis is never a 'pure presentation,' there is always an 'expression' in it; an aesthesis is possible only as an expression."³⁷ Reading Patočka's formulation that "face to face with another inwardness, this other inwardness makes its appearance as an *exhibition, an expression*,"³⁸ one might even ask to what degree Patočka anticipates here Lévinas' concept of face. Patočka, however, is not describing "something" which breaks any form, but rather an elementary perception: any perception is "more than only subjective", there is "an undifferentiation of subject and object" contained therein.³⁹

Ad (2). In accordance with the aforesaid, things in the world cannot be conceived of as constituted by intentional activity "animating" impressions. As Patočka puts it, his transcendental phenomenology "glimpses at the borderline of human understanding for things, pure nature, pure undifferentiation of subject and object, undifferentiation enclosed in itself".⁴⁰ Ontologically admitting this sphere, one must conceive our contact with the given as "a harmonic resonation of nature with 'inwardness' and inwardness with nature thanks to the original undifferentiation of subject and object".⁴¹

Dissimilarities: Life vs. World

The concept of nature, and especially that of life, points to the crucial ontological dimension of Patočka's war manuscripts that, in my reading, calls for and simultaneously makes it impossible to desubjectify Patočka's early concept. Through this emphasis on transcendently conceived life, Patočka's war manuscripts also fundamentally differ from his late phenomenology.

³⁷ Patočka Jan, "Svět a předmětnost", *op. cit.*, p. 61; Patočka Jan, "Welt und Gegenständlichkeit", *op. cit.*, p. 43.

³⁸ Patočka Jan, "Studie k pojmu světa", in Patočka J., *Fenomenologické spisy III/1*, *op. cit.*, p. 101. According to Patočka, "inwardness perceptible from the outside" is a "universal pre-signifying" of "a synthetic process of perception". *Ibid.*, p. 102.

³⁹ Patočka Jan, "Svět a předmětnost", *op. cit.*, p. 62; Patočka Jan, "Welt und Gegenständlichkeit", *op. cit.*, p. 44.

⁴⁰ Patočka Jan, "Svět a předmětnost", *op. cit.*, p. 64; Patočka Jan, "Welt und Gegenständlichkeit", *op. cit.*, p. 46.

⁴¹ Patočka Jan, "Svět a předmětnost", *op. cit.*, p. 66; Patočka Jan, "Welt und Gegenständlichkeit", *op. cit.*, p. 49.

Inwardness, just like natural beings, is a *living* “subject” and as such, namely as participating in life, is beyond the subject-object dichotomy. Due to this being beyond, and in this being beyond, inwardness in its experiencing cannot be conceived as, or reduced to, an objectively accessible entity. As explicated above, Patočka avoids its objectification, besides other things, by conceiving the world in its appearing to inwardness as an outcome of performances while these performances include, let me reiterate, also “that about which the ego does not even know but which still ‘unconsciously’ codetermines it (...) and which, personified, appears almost as another, alien life inside the life of one’s own”.⁴²

By saying this, however, Patočka himself seems to indicate as unnecessary and artificial to identify life in its performance with unconscious co-determinations performed *by the ego*. Perhaps life does not belong to any ego but exactly to something “else”, to something *beyond* the ego as the subject of experience. Due to it, and in this sense, one can say, paradoxically, of an implicit desubjectification of Patočka’s transcendental phenomenology based in Patočka’s emphasis on *life*. As a matter of fact, already in his habilitation Patočka conceives life, and *not* consciousness, as *the* principle of being.⁴³

Yet, whereas Patočka surely does not detach inwardness, or the subject, from *life*, he detaches it, I believe, from the *world*. To be more precise: by recurring to life, Patočka is quite able to offer a livelier, or more natural, concept of the appearing of the world, but he does not conceive the possibilities of a living being as indicated by “phenomenological being” but as performed by life itself. To use a spatial metaphor, although Patočka conceives the world as that in which “the content of inner life” appears, it is life itself, life *inside* us, and not the world *outside*, let me quote again, which “discloses the ‘meaning’ of objectivity in the whole and in the particular (...) [it is] life in its basic characteristic that makes it performance”.⁴⁴

Allow me to summarise a little here: Patočka points towards the desubjectification of phenomenology through emphasising life as *beyond* the difference of subject and object. Simultaneously, however, from the perspective of his transcendental phenomenology, this beyond lies at the *bottom of the self*. From a methodological point of view, then, the lesson Patočka might have taken from his war manuscripts is that it is impossible for phenomenology to proceed analytically by

⁴² Patočka Jan, “Nepředmětné a zpředmětnělé nitro”, *op. cit.*, p. 46.

⁴³ The war manuscripts, then, can be interpreted as seeking to fulfil the task laid out in the final part of Patočka’s book on the natural world: “the task of interpreting all existence from the inner sources of life itself.” Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2016, p. 114.

⁴⁴ Patočka Jan, “Nepředmětné a zpředmětnělé nitro”, *op. cit.*, p. 47.

reflecting on the ego; on the contrary, phenomenology can decipher any living self only by reflecting on its way through the field of its appearing. By abandoning transcendentalism, even the transcendentalism of life, Patočka's late concept of existence then allows for explicating "the way of inwardness" without reducing it to the principle of life.⁴⁵

Appendix: (In)Personality

One last point must be mentioned here: there remains a very important difference between natural beings and *human* selves. In the case of *human* inwardness, we cannot get by with the concept of life only. Life is certainly not indifferent, yet the difference of humans, i.e. the interest and unrest of *human* inwardness, implies a different kind of ontological *singularity* than non-human, natural entities. Human inwardness, to put it little bit idiomatically, makes a difference in the world, in the world of (mere) life,⁴⁶ and it is this specificity of human inwardness which is of utmost importance for Patočka.⁴⁷

At this juncture, I cannot elaborate on Patočka's notion of (human) transcendence, which is formulated most famously in his *Negative Platonism*. Let me only mention that, in the war manuscripts, this topic is implicit in Patočka's emphasis on the singular, even personal performance of *philosophy*. Patočka differentiates two kinds of philosophy, one disinterested and objective, the other subjective, obviously preferring subjective, i.e. a "personal, intimate", philosophy with its subject "nothing other than a human being, yet not the human being as such but every one individually struggling and penetrating itself in thought".⁴⁸ Such an intimate philosopher, according to Patočka, "has no 'conceptions,' no 'thoughts,' or if he

⁴⁵ In fact, Patočka's late concept does not reduce existence to the world either, but this topic is to be analysed separately.

⁴⁶ One might suspect here, reading "of a pure nature, of a pure indifference of subject and object, of an indifference enclosed in itself" (Patočka Jan, "Svět a předmětnost", *op. cit.*, p. 64; Patočka Jan, "Welt und Gegenständlichkeit", *op. cit.*, p. 46), two different kinds of appearing as an anticipation of Patočka's later proposal of renewing the concept of *physis* as different from the concept of inwardness as humanly singularity performance.

⁴⁷ Accordingly, Patočka emphasises that the phenomenologist must be specifically, and rather un-theoretically, well-equipped: "The meaning, and hence the content of the inner life can be clear only to one who, at the utmost risk of oneself, alone seizes meaning [in Czech: *dobývá smyslu*] in the end." Patočka J., "Nepředmětné a předmětné nitro", *op. cit.*, p. 48.

⁴⁸ Patočka Jan, "Úvod. O dvojím způsobu filosofování", in Patočka J., *Fenomenologické spisy III/1*, *op. cit.*, p. 10; Patočka Jan, "Über die zwei Weisen zu philosophieren", in Ciocan Cristian, Chvatík Ivan (eds.), *Jan Patočka and the European Heritage*, *op.cit.*, p. 27.

has any, then only *en passant* as findings he irresistibly encounters on his way into his own inwardness, as instruments without which he cannot break into what is essentially and only his own [*nástroje, bez nichž se nejvlastnějiho nedolomí*]⁴⁹.

However, despite these somewhat grandiloquent expressions suggesting the absolute singularity of the inward human movement, even Patočka's phenomenology of *human*⁵⁰ inwardness is not as individualist as one might conclude. His own thoughts are not presented as instruments founded *en passant* but rather, analogically to Heidegger's analyses in *Being and Time*, as universally valid structures, i.e. as valid exactly for *each* human being individually penetrating itself. However, these general structures, which do not seem to have been found at random, are not to be used, and interpreted, as "indifferent" concepts, but rather as expressions of an un-resting, interested, performing self. Indeed, Patočka's war manuscripts clearly demonstrate this personal earnestness and interested-ness.

Martin Ritter is Lecturer at Charles University, Faculty of Arts and Researcher at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Prague. His main areas of teaching and research are phenomenology, critical theories, and European philosophy of the 19th and 20th centuries.

E-mail: mritter@seznam.cz

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ One must not forget that the articulation of inwardness shall include also an understanding of nature, not only of human beings: "the task of special metaphysics is to determine the place of particular districts of being in relation to its most fundamental layer of meaningful inwardness." Patočka Jan, "[Fenomenologická teorie subjektivity]", in Patočka J., *Fenomenologické spisy III/1*, op. cit., p. 289. Cf. Karfik Filip, *Unedlichwerden durch die Endlichkeit*, op. cit., p. 39.

THE EKSTATIC ANIMAL IN JAN PATOČKA'S PHENOMENOLOGY

RICCARDO PAPARUSSO

Abstract

In this contribution, I discuss the thesis of the ontological difference between human and animal (*zvíře*) existence within the framework of Jan Patočka's phenomenology. According to Patočkian phenomenological thought, this difference is possible only if the process of differentiation itself ripens – during its development – the seeds of openness to the truth that have been sowed in the land of the animal. Therefore, the dynamic of human elevation from the animal dimension constantly drags existence towards the field of the living. As a consequence, an inevitable yet unconcluded movement of mutual confluence between the animal mode of being and that of the human is brought to light and renovated. In his fleeting analysis of the animal, Patočka often seems to establish a net ontological difference between the 'animal being' and the 'human being'. Nevertheless, the following article seeks to demonstrate that his phenomenological work is threaded with insights that allow us to rethink the rapport between human existence and animal life *qua* a relationship of mutual overlap and conglobation. In his most explicit, albeit fleeting, references to animal being, Patočka seems to establish a clear distinction between the ontological structure of the animal and the human. He marks such distance by denoting certain traits that he deems particular to human existence. Nevertheless, the present study aims to show that the Patočkian existence can affirm itself only by rescuing the biological roots of the possibilities within which it lives and the vital layer of the phenomenal field to which it opens. In doing so, human existence, as is argued in the last paragraph, brings to maturation an original ek-static tendency which already vibrates in the animal's relationship with its own environment.

I

In the development of his philosophical-phenomenological output, Jan Patočka never offered a systematic account of the relationship between human existence

<https://doi.org/10.14712/24646504.2018.5>

and animality. Rather, the Czech philosopher made fleeting, fragmentary, yet significant references to this relationship. Here, I will try to retrace the Patočkian phenomenology of the animal, of the living, by collecting and linking these fragments.

By focusing on the most pertinent of Patočka's considerations of animality, it will become clear that – seemingly moving away from the guidelines drawn by Heidegger's thought – he seems to engage himself in the identification of specific traits differentiating the human being from the animal.

In the 1974 text *Problém počátku a místa dějin* (*The Problem of the Beginning and the Place of History*), a preparatory essay for the *Heretical Essays on the Philosophy of History*, the Czech philosopher posits historicity as the peculiar element distancing the animal from the human dimension: "Unlike man, the animal – like the rest of the litter – is not a historical being."¹ Patočka establishes a coincidence between 'historicity' and 'responsibility' (*zodpovědnost*) that – as 'sacrifice' (*oběť*) for an indefinite other that does not guarantee any reciprocal movement – it disables the circularity through which the natural-animal life flows.

One year later, in the *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Patočka shows that the straightening and historicising movement of 'responsibility' is prepared and therefore sustained by 'work' (*práce*) which, as such, is not among the animal's capacities.²

Moving backwards along Patočka's works we find the famous 1967 text *The Natural World and Phenomenology*. Here, the animal is only referred to once, when Patočka distinguishes the essential core of the human being from that of a god, stone, or animal, all of which share in a common "being already made".³

Continuing this reverse chronology, one can focus attention on the 1952 text *Čas, mythus, víra* (*Time, Myth, Faith*), where the author excludes the animal from temporality. Unlike the human, the animal does not live temporally, does not project. Rather, it is completely absorbed, gripped, by its own present.⁴

Many references to the animal occur in *Hegelova Phenomenologie ducha* (*Hegel's Phenomenology of Spirit*), a still-unpublished work resulting from a series of lectures on Hegel's *Phenomenology* that Patočka gave at Charles University during the academic year 1949–1950.

¹ Patočka Jan, "Problém počátku a místa dějin", in Patočka J., *Pěče o duši III*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 3, 2002, p. 286. Translation by the author.

² Cf., Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago and La Salle, Illinois, Open Court, 1996, p. 15.

³ Cf. Kohák Erazim, *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989, p. 250.

⁴ Cf. Patočka Jan, *L'art et le temps*, Paris, P.O.L., 1990, p. 31.

By taking on the Hegelian point of view (filtered through Kojève and, therefore, Heidegger), Patočka performs the operation of removing from animality some of the features which are peculiar to what he describes as the essential structure of the human being: love, mortality, freedom, and perception.

In love, the human does not give himself on an animal level; love does not only affect the animal inclination of the human. (...) Love, for Hegel, does not mean a substantial mystical bond, but the dimension in which individuals are worthy of being different. This difference, as Kojève points out, is only possible because death exists – and this only for the lovers – not just objectively as for the plant and the animal.⁵

By engaging itself in the dedication to the other, the lover renounces the centrality of their self, running the risk of suffering the abandonment from the other, which it loves. Tackling the peril of losing the loved one, the human experiences the existence of death and opens to a possibility which cannot be *lived* by the animal.

By lacking the experience of death, the Patočkian animal described so far stays further on from time, absorbed in its own present. Unlike the human existence, it does not manage, in consequence, to go beyond the presence of the being standing before it and, thus, to relate to the totality, the appearance field, which any being comes from. To be more precise, the animal does not need “an explicit rapport to the totality – it is the totality itself, it is part of it”⁶ Because of the absorption in its environment, the animal belongs to the totality that brings to manifestation the entities by which the animal itself fulfills its necessities. Consequently, the absence of a relationship with totality impedes the animal’s ability to work. Work, in fact, consists of transforming a being into another. Therefore, it can be carried out only by a *being* able to glimpse the horizon from which the new being, the product, appears.

It is undeniable that, in the references which have just been retraced, the Patočkian animal appears by virtue of its condition of lacking and as ontologically distant from the human being.⁷ Nevertheless, the development of the following sections

⁵ Patočka Jan, *Hegellova fenomenologie ducha*, unpublished manuscript (1949–50), The Jan Patočka Archive in Prague, p. 25. Translation by the author.

⁶ Patočka Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 175.

⁷ About the distinction between the animal life and the human life in Jan Patočka, see Frogneaux Nathalie, “Le mouvement de l'être vers la vie: une lecture de Jan Patočka”, in *Ebisu*, 40–41, 2008, pp. 127–140. See in particular the first, second and third paragraph (from p. 129 to p. 135): here the author distinguishes human life from that of the animal on the basis of movement. This is a faculty that human existence cannot share with the animal, which, in fact, is characterised by the “closeness, the absence of openness to itself” (*ibid.*, p. 129).

will show that, in some places of Patočka's phenomenological work, he implicitly calls into question the ontological difference between the human and the animal in order to recover a certain animal foundation of the human ontological structure. I am referring here to the openness to the phenomenal background, from which both being and human existence itself can achieve the light of manifestation.

By analysing texts from the late 60s and early 70s, and by reconstructing Patočka's review of some of the cornerstones of Heideggerian phenomenology, the following pages will attempt to demonstrate that the openness which characterises human existence rises from a primordial, latent, ek-static inclination which, paradoxically, is revealed by the animal precisely in its own closeness to and absorption in its own environment.

Now, in order to bring to the surface the ek-static character of the Patočkian animal, it is necessary to consider his rethinking of the Heideggerian notion of 'project'. Indeed, framing the Patočkian conception of project will allow us to understand existential possibilities as something stemming from a primary field of biological possibilities, capacities for bodily satisfaction.

This comprehending of the vital origin of possibility will permit us to posit that, with Patočka, existence inherits its peculiar openness from its own naked corporeality. In turn, the individuation of the naked origin of the existential disclosure will pave the way to recovering the animal origin of existential ek-staticity. In other words, by thinking, with Patočka, through Heidegger's categories, we will go beyond the Heideggerian conception of human existence and of its long ontological distance from animality.

II

In Patočkian phenomenology, we can see the "disclosure" (*Erschlossenheit*) of human existence emerging from an essentially involuntary corporeal motility, which always precedes subjective volition. In fact, such motility is in turn caused by the corporeal tension towards a fulfillment of the open nothingness of vital necessities.

In this context, the human openness to phenomenality establishes itself as an auto-overturning, a spontaneous suspension of a naked life that is inevitably marked by existential nullity because of its own nature. Effectively, it is as if the naked life elevates itself from the biological stage via a decisive boost prompted by its very *nakedness*. Patočka guides us to such a concept of existence with a radicalisation, and therefore a critique, of the Heideggerian notion of "projection" (*Entwurf*).

Here I refer to a text entitled *Tělo, možnosti, svět, pole zjevování* (*Body, Possibility, World, Field of Appearance*). It is useful here to quote some lines concerning the notion of possibility.

The I as realizer *in the body*, the mediating body. A totality of possibilities, faculties, abilities, appetites, desires... My possibilities always question me as factual characters, which attract and repel.⁸

Some pages later we read:

The projection of possibilities is an entirely possible purpose, but a constructive purpose, not a phenomenon.

It is evident that it is only because I can that the things uncover to me in the context of this 'power' (...) Nevertheless, it is only because the things contain appeals to the realization that the I which can shows itself in its 'power' (...) I would not have any possibility if I had not means for possibilities, for my possibilities.⁹

In the light of the above quoted extract, one could affirm that, by radicalising the feature of passivity in the Heideggerian idea of the project as *let-the-possibilities-be* starting from a condition of thrownness (*Geworfenheit*), Patočka refuses the Heideggerian project's implementation of "understanding" (*Verstehen*), because he sees the expression of a consolidated residuum of "subjectivism" in it, an "undetermined idealism".¹⁰ For this reason, the philosopher denies the project a phenomenological status: "there is no phenomenological project of possibilities".¹¹ Patočka reinterprets the *project* as the realisation – experienced from existence itself – of a "field of possibilities" that are open, freed from the world, from the things themselves. More specifically, things themselves release the feasible possibilities through their use, by asking existence to realise itself with the implementation of such usabilities.¹²

⁸ Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 117.

⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹² On Patočka's critique of Heidegger's thought, see Barbaras Renaud, *L'ouverture du monde: Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Editions de la Transparence, 2011, pp. 89–118. Moreover, on Patočka's critique of Heidegger's notion of *Entwurf*, see Jacquet Fredric, *Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, Paris, CNRS Editions, 2016; see especially p. 71.

Now, in a move that recalls Merleau-Ponty, the object-like background of the world feeds this releasing of possibilities by establishing a chiasmus-like relationship with the “living body” (*Leib*). In fact, because of this privileged relationship of implication with things, Patočka’s body functions as a centre of mediation: it feels the call of object-like possibilities, spreading them alongside the existential structure to which it is connected and offers itself to responsible existence as an essential contribution to the realisation of the field of possibilities. Therefore, one can include Patočka in the circle of critics – led by Levinas – who identify the *vulnus* of Heideggerian existence in its lack of corporal consistency and thus see the constitutive ‘openness’ of its existence as a stream that is nourished and emerges from the flow of possibilities that immanently courses the mutual entwinement of things and the “living body”.¹³

As one can understand from the first lines of the previously reported quotation, the chiasmus-patterned connection between the “living body” and object mass established by Patočka is an elemental relationship: “a totality of possibilities, faculties, capabilities, talents, desires, needs... First and foremost, my possibilities consult me as factual entities that attract or reject”.¹⁴

I am now going to quote another significant passage from *Natural World and Phenomenology*:

It is clear that the things that we handle and that we understand precisely through their manipulation are the things, which serve our needs, needs, which are implicated by our bodily functions and by our ability to provide. And such needs do not exist in isolation, as a single reality closed in and of themselves, but as concrete references: a key in the hands of a blacksmith refers to the lock, to the material used and to the lathe. Instead in the hand of the tenant it refers to the room with its separateness, its furniture, its contrast to the outside, to the workplace, and so on.¹⁵

¹³ On the centrality of the body for the existential projection of possibilities in Patočka’s phenomenology, see Barbaras Renaud, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008. Consult in particular the third chapter, second part, first paragraph, “La phénoménologie dynamique”. At the beginning of the paragraph (p. 104), the French phenomenologist defines Patočka’s conception of the body as the possibility of moving. In consequence, he comprehends it as a centre of spreading possibilities, which, by arising from the original corporeal possibility of motion, are irreducible to any existence’s free decision. This, as such, is grounded upon a primal layer of passivity resembling the affectivity thematised by Michel Henri. See also Novotný Karel, “Corps, corps propre et affectivité de l’homme”, in *Les Études philosophiques*, 98, 3, 2011, pp. 375–393.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵ Patočka Jan, “Přirozený svět a fenomenologie”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy II*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 7, 2009, p. 221. Translation by the author.

The idea expressed by Patočka in these lines is clarified and strengthened a year later in *Natural World and Phenomenology*, in *Koncept přednášky o tělesnosti* (*Draft Lecture on Corporeality*). Here, the author offers a further clarification on its idea of possibilities, explaining them as actions which as such process “as a modifications of the thing”.¹⁶ These modifications, in turn, are mostly “necessary to prolong and renovate life, so that life itself manages to stand in the exact place where it already is”.¹⁷

Patočka recalls, radicalises and thus goes beyond Levinas’ work on “enjoyment”. He sees the thing as an *element* that fills the emptiness carried by the intention to fulfill the body, a body that, as Levinas would say in *Totality and Infinity*, is basically naked, destitute. Therefore, the possibility, the usability that originally asks existence to *project*, first and foremost comes from a movement of attraction – or rejection – carried out by the elements – the elemental basis of the world – on the naked body. In other words, the possibility emerges from (and continuously returns to) the opportunity for biological satisfaction that is promised to the needy body by the *element*.

One could otherwise say that Patočka reinterprets that Heideggerian “world-environment” (*Umwelt*) as radicalised on a field belonging to the philosophy of life. To illustrate: the key in the hand of the blacksmith has its “for” (*Wozu*) in the lock and in the lathe, and its “in order to” (*Um-zu*) – which is to say, its usability – in the opening and closing of the door. However, the private, intimate handling that the blacksmith makes of the key reveals that the entire operation essentially recalls the naked body’s need for protection from the outside, a need itself characterised by the naked body of the blacksmith. Hence, the usability of the equipment is outlined and configured from the possibility of biological fulfillment and ultimately reconnects to it. The “for” emerges from the cavity dug in the naked body by biological need; the “in order to” is developed starting from the ability to fill, belonging to the elemental essence of the equipment. Therefore, the “totality of involvements” (*Betwandtnisganzheit*) [*celek toho, jak to s věcí stojí*],¹⁸ the network of object-like entities in which every tool works “for” the other, is so to speak irradiated from a primary totality of biological fulfillments, of connections between the elements and the needs that can be satisfied.

The naked body moves around a totality of fulfillments; the connection between elements and needs becomes for the naked living body a background for its orientation. Naked life as such has always stretched beyond the instinctual circle

¹⁶ Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 70.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸ Cf. Patočka Jan, “Přirozený svět a fenomenologie”, *op. cit.*, p. 121.

and shown, right in the creases of its closure, a break that anticipates and prepares for the existential life.¹⁹

III

The analysis developed in the previous paragraphs offers the opportunity to grasp the pre-original excess marking *naked life* as conceived by Patočka. To be more precise, the nakedness of human life has been acknowledged as the indispensable springboard for existential openness to those possibilities within which existence *is* and can *be*, as such.

In its nakedness, the human being lives and comprehends itself as an animal, as if it were an animal. Yet better, it centers its life on its animality. This is why the inquiry on the naked origin of the existential breach leads toward a reconsideration of the Patočkian reflection on the relationship between human existence and that of the animal.

Actually, as the dig into Patočka's corporeality has brought us to recognise a primal disclosure in the naked layer of the human life, the analysis which follows will, in parallel, help to retrace a pre-original glare of ecstatic-ness in the animal relating to its surroundings.

Here we must focus again on Patočka's thoughts on "projection". Indeed, it is via the rethinking of "projection" that Patočka reaches the idea of a relationship of mutual implication in the difference between the animal dimension and the human, existential dimension. In the final part of *Draft Lecture on Corporeality*, Patočka

¹⁹ In the spectrum of works devoted to the problem of life in the context of Patočka's phenomenology, the most substantial and significant contribution is undoubtedly that offered by Renaud Barbaras in the third chapter of the aforementioned *Introduction à une phénoménologie de la vie: Le partage du mouvement*.

The present essay opens up a perspective that, at first glance, coincides with that of Barbaras, but in a second moment distances itself from it. In fact, I hold that the French philosopher accomplishes an ambivalent movement toward the Patočkian conception of life. On the one hand, he recognises in Patočka's phenomenology the centrality of corporeality, which is precisely defined as "possibilité première qui possibilize toutes les autres possibilités" (*ibid.*, p. 101). In this way, Barbaras emphasises the distance that Patočka takes from Heidegger, who "n'intègre pas la corporéité aux existentiels du *Dasein*" (*ibid.*, p. 102). On the other hand, however, Barbaras seems to recover, in my opinion, a Heideggerian standpoint by devaluing the *biological* trait of Patočkian life. Actually, the French phenomenologist defines life as a "fundamental tendency of existence". As if life was *lived* only on the basis of the existential structure. Therefore, the biological-instinctive feature is unable to play a relevant role within the movement of existence. In fact, as he clearly states, "vivre, c'est ne pas se maintenir en vie, satisfaire ses besoins ou répondre aux sollicitations du milieu: c'est exister d'une certaine façon" (*ibid.*, p. 123).

analyses Heidegger's meditation on human affectivity, on feeling, starting from that fundamental existential determination called "emotional situation" (*Befindlichkeit*).

As Patočka argues, affectivity can be understood, from a Heideggerian standpoint, as a crucial step of finding oneself and, in consequence, as a mere springboard for projecting.²⁰ However, with Patočka himself, we might ask whether Heidegger's reasoning does not presume and conceal that "elementary protofact of harmony with the world",²¹ where there is an absolute absence of distance from things.

This question prompts us, following Patočka, to examine the ways of being of the animal and of the child.²²

The animal and childhood pre-linguistic relation to the world is a relationship of pure feeling. (...) The animal and the child are immersed in a sympathetic relationship, a relationship of *compassion* (*soucit*) with the world.²³

Patočka sees in the passivity and opacity of the "emotional situation" the way of being of the child, who is considered to be in a relationship of contiguity with the animal. Therefore, if existence originally projects thanks to the resources provided by emotionality, it designs and realises possibilities that emerge from the dimension of childhood – and animal – passivity. In other words, human and animal existence meet and mutually converge where a shared element with the child makes them similar: a condition of constitutive, spontaneous harmony with the world.²⁴

(...) The animal and the child are *entirely caught* in the present *as such* [italics R. P.]. They are not interested in their own being, they do not relate to it, but they only tend to the exterior, to an outer being that shows itself in the connection of their actions, not as being, but only as present.

However, in this present not only what we call presence of the thing is present in the context of its understanding; here, the whole situation is penetrated by an implicative, atmospheric, total stream, which the sentient creature belongs to. This means that such a global perspective has its global corresponding: this look is traversed by a tension that

²⁰ Cf., Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 101.

²¹ Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, Chicago and La Salle (Illinois), Open Court, 1998, p. 133.

²² Cf., Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 101.

²³ *Ibid.*, p. 101.

²⁴ On this issue, see p. 390 of Karel Novotný's article mentioned above: "*Corps, corps propre et affectivité de l'homme*". Here the author, quoting Patočka's *Draft Lectures on Corporeality*, stresses the fact that in the animal and childhood dimensions, existence is already *moved* before becoming able to freely move itself.

pushes it out of itself and always moves the creature in a way that keeps it in a certain being moved.²⁵

In the quoted text, we notice that Patočka presents again – more or less – the scheme used by Heidegger in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* to define the peculiar ontological characteristics of the animal environment.

The first part of the quote, in fact, seems to recall that passage in *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*,²⁶ where Heidegger refers to animal “behaviour” (*Benahmen*) and specifies that the entity, the disinhibiting of the animal spirit can never be comprehended as *entity* by the animal itself, which as such stays “poor of world”. The disinhibiting is opened – offered – to the animal, but the manifestative background is unrevealed. Starting from this background, it would be possible to understand the sense of what disinhibits, the horizon that would make possible the understanding of the disinhibiting ring as being.²⁷

However, from a Heideggerian point of view, something does not make perfect sense in Patočka’s words. In the following sections of the passage, the Heideggerian structure, already threatened by the importance given by Patočka to the concept of consonance,²⁸ collapses. For the Czech philosopher, the “present-at-hand” (*Vorhandenheit*) of the “disinhibiting ring”, that is in harmony with the animal, has a global, atmospheric nature, and goes beyond every single disinhibiting that is simply present. Thus, the animal anticipates by looking at this presence, the living being, as if it were stretching ahead.

In this respect, four years later, Patočka briefly writes in the already mentioned notes entitled *Body, Possibility, World, Field of Appearance*: “The animal, the animal unit...= possible-being”²⁹. Going back to *Draft Lecture on Corporeality*, Patočka makes himself even clearer a few pages later:

The role of motility, of the emotional sphere, of the imagination in feeling, of the sensual harmony with the world shows that this cohesion has a cosmic nature even though

²⁵ *Ibid.*, p. 101.

²⁶ Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, Heidegger Gesamtausgabe 29/30; English translation: Heidegger Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, Bloomington, 2008.

²⁷ “There is no apprehending [*Vernehmen*], but only a behaving [*Benahmen*] here, a driven activity which we must grasp in this way because the possibility of apprehending something as something is *withheld* [genommen] from the animal. And it is withheld from it not merely here and now, but withheld in the sense that such a possibility is ‘not given at all’” (*ibid.*, p. 247).

²⁸ Cf., Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 101.

²⁹ *Ibid.*, p. 121.

it is not real knowledge or understanding. With this harmony, the animal stands beyond the border of organism, beyond its private being, because the cosmos itself is something more than mere *res extensa*.³⁰

Therefore – working on the Heideggerian concepts starting from the quoted passage – the action of “absorption” (*Eingenommenheit*) in the “environmental circle” (*Umgebung*) keeps the animal on the other side of an understanding of the disinhibiting as entity. However, the practice of this attractive force as such causes in the animal a movement of outflow, a movement of projection that spontaneously seems to outline ecstatic existence.

Simultaneously, the absorbing circle, by absorbing and sinking the living in itself, expands – beyond mere elemental spatiality – into a global background of orientation, in atmospheric, cosmic presence, which is, we could say, the basis for the simple presence of every disinhibiting. To Patočka, such a background originally outlines the manifestative openness, the appearance field which the animal does not question, but experiences.

With this regard, in *Body, Possibility, Word, Field of Appearance* Patočka writes: “The original possibilities, the world, are nothing but a *field* in which the *living* exists and that is co-original with the *living*”.³¹ As if, in the vitalistic perspective here adopted by Patočka, the original source of appearance basically coincides with the harmonious relationship between the animal and its environment.³²

More precisely: through the analysis of the above quoted extract from *Natural World and Phenomenology* the ‘totality of fulfillments’ rediscovers itself – in Patočkian thought – as a “field of possibilities”, irradiated from a primary structure

³⁰ *Ibid.*, p. 104.

³¹ *Ibid.*, p. 124.

³² It could be useful to compare this article with the one written by Duicu Dragoș, “La ‘tendance’ de la vie animale chez Patočka et le problème de la différence anthropologique”, in Burgat Florence, Ciocan Cristian *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest, Zeta Books, 2015. Here the author, by working with Patočka on Aristotelian and Husserlian categories, individuates the anthropological difference in a perceptual dynamic. As Duicu efficaciously explains, the animal can perceive the identical in the variety of manifestations. However, it lacks, unlike the human, the *possibility* to “totalize the totality”, namely to recognise the “unity of the movement” which the different manifestations come from. This is why, as Duicu affirms at page 167, Patočka adheres to Heidegger’s definition of animal as “poor of world”.

In contrast, the present article, by critically working on Heideggerian categories, considers animal life from a different perspective: though the Patočkian animal does not properly experience the phenomenality, it accomplishes an original movement of excess, which anticipates and makes possible the human’s “formation of world”.

interweaved from biological needs.³³ Now, in the light of the quoted sentence, the “worldhood” (*Weltlichkeit*), the horizon of original possibilities, seems to open up from the harmony between the living and its world, from the “stunned condition” of the animal in its disinhibiting.

Conclusion

By making a comparison with Heidegger’s notion of the “totality of involvements”, it is possible to understand that Patočka’s field of possibilities emerges from a pre-original field of biological possibilities which, in turn, stem from the human’s primary condition of nakedness and animality.

Furthermore, as we can read in the last paragraph, the animal’s “absorbing circle”, as thematised by the Czech thinker, reverses itself into an atmospheric, cosmic dimension that works as the horizon from which the disinhibiting *entity* presents itself. Therefore, the Patočkian animal reveals a certain tension toward openness, which resembles that which characterizes human existence. Furthermore, it anticipates and prepares the excess and ek-static character of human existence. Consequently, it can be inferred that Patočkian existence cannot open to phenomenality without a prior heritage of animal ek-staticity, thereby reducing its ontological distance from the animal itself and recovering a relationship of mutual consonance with it.

Riccardo Paparusso is a professor (*professore incaricato*) at the Philosophy Faculty of the Pontifical University of Saint Thomas Aquinas in Rome. He also teaches philosophy at Rome International School. He is an expert on Patočka’s thought. His most recent articles include: *The End of History and After: Rethinking Kojève and Patočka on the idea of Post-History* (2016); *La hyle nullifiée. Réflexions autour de l’interprétation patočkienne du concept aristotélicien de physis* (2015).

E-mail: paparussoRiccardo@yahoo.it

³³ In this vitalistic perspective, see also: Hagedorn Ludger, “‘Quicquid Cogitat’: On the Uses and Disadvantages of Subjectivity”, in Učník Lubica, Chvatík Ivan, Williams Anita (eds.), *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility: Formalisation and the Life-World*, Dordrecht/ Heidelberg/London/New York, Springer, 2014, pp. 89–102. It could be helpful to consult, above all, the fifth paragraph, entitled *The Magic Concept of Life*, where the author explains that, in Patočka’s thought, the Nietzschean theme of life impacts firstly the phenomenological concept of the “natural world” (*přirozený svět*).

THE BONDAGE TO LIFE, FROM PATOČKA TO CHAKRABARTY

MARION BERNARD

Abstract

The purpose of this article is to question Patočka's relationship between two types of chains for human existence: the vital chains (those of instinct, need, or pressure of individuation) and social chains (those of labour and exploitation). In turn, it is a matter of questioning the conception of the liberation that this relationship underlies. We will attempt to leave open the way to a non-metaphysical interpretation of liberation, no longer as a separation from life, but as a reversal of the direction of life, by resonating the analyses of Jan Patočka with those of Dipesh Chakrabarty, relying on two different figures of the third movement of existence in Patočka: that of sacrifice and that of ritual (which in itself also constitutes a type of sacrifice).

Shall we understand freedom as a reconnection to life and the environment, or, on the contrary, as a breach which is the only possibility through which the opening to the world can happen? I shall approach this general issue by the more specific question of the ontological sources of exploitation, as how we are free is strictly correlative of how we are not. Where does exploitation stem from, in Patočka? The interesting point I wish to focus on – interesting from an ecological point of view – is that exploitation seems to lie in the conflict raging between life and existence, or, at the same time, the conflict between the Patočkian figure of the Earth and that of the World. We will especially try to elucidate Patočka's expression "bondage to life", and to understand how Patočka bases social alienation on an ontological alienation which also commands his interpretation of liberation in the three movements of existence.

<https://doi.org/10.14712/24646504.2018.6>

My starting point will be a sentence from a text written in 1969 as a supplement to the Second Czech edition of the thesis of 1936: “*The Natural World*” *Remeditated Thirty-Three Years Later*, which has been recently translated into English by Erika Abrams.¹ It is the same text that James Mensch comments on in more detail in “The Motion of Existence”, the penultimate chapter of his book entitled *Patočka’s Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*.² The context is a description of the second movement of human existence, namely the movement of reproduction, by which man, when at work, handles things, others and himself just as *tools*, and which, as Patočka says, increasingly organises, today, both the human world and the surrounding world:

His community with things, his quest into the inside of things shows itself to be simultaneously a way toward his own modification and self-formation. *As if* man was the work of the primary pressure brought to bear on him by life’s bondage to itself and by the possibility of his using and being put to use by his fellows.³

Firstly, the “primary pressure” (*prvotní tlak*) relates here a cosmological phenomenon – the ontological movement of individuation – with the exploitation of nature and men. The exploitation, then, does not seem to refer to a socio-historical accident, but appears as a result of a vital pressure in human individuation. This connection is already underlined by Marx or Arendt, but Patočka reinterprets this motive in the framework of his theory of the three different movements of existence. How does Patočka connect the fact of the exploitation of nature and man with the way he thinks about the cosmological movement of living individuation?

The concept which relates the primordial ontological pressure to the social phenomenon of exploitation is expressed in Czech with “vazba **života** k sobě”⁴: Erika Abrams translates the idea of this relation, in French, “l’enchaînement de la vie à elle-même”; in English, “bondage of life to itself”. This ideas of *pure life*, *living just for life*, or the *chains of life* appear often in the writings of Patočka, either in the texts about history or about the three movements. But in fact, this

¹ Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2016.

² Mensch James, *Patočka’s Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016.

³ Patočka Jan, “The Natural World Remeditated Thirty-Three Years Later”, in Patočka J., *The Natural World as a Philosophical Problem*, *op. cit.*, p. 174.

⁴ See Patočka Jan, “Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy II*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 7, 2009, p. 328. Patočka also sometimes uses the term “odkaz”.

idea, which is used to justify the ontological sources of human exploitation, remains unclear.

First, the difficulty lies in the translation. According to Erika Abrams,⁵ the Czech term used here, “vazba”, is fairly neutral and very large (it could mean *links*, but also *bondage*, or even *detention*). As a link, *vazba* could have the positive connotation as a relation or a union, referring to the synthetic character of life, or to the link between a mother and her child. On the other hand, in the meaning of bondage, it is reduced to a negative connotation: links that no longer connect, but force and alienate.

Actually, it is as if the choice made to have the term translated with “bondage” was overdetermined by the alienating effects of the movement of reproduction. It is indeed tempting to conclude that something of the chains of social exploitation, to use Marx’s famous metaphor, is already present in the links of life to itself. Yet, it shall not lead to bypass the problem: how do you move from one ontological link to a social, economic, political chain?

The other can be exploited, turned into a provider on a one-time temporary basis or enduringly and systematically. Man can be put to death. Or, again, life’s bondage to itself can be exploited in order to shackle him to the task of mediating with things.⁶

Now, I would like to unfold, step by step, the connection that leads from the internal relation of life to itself, in a neutral sense, to the possibility of exploitation or murder, in order to shed new light on the dynamics of the transition from one movement of existence to another, through a dialectic between bondage and liberation of life. Two issues should be differentiated here: Firstly, how is the relation of life to itself to be understood? And secondly, what binds human existence to this vital link?

I. Life’s Link to Itself, from Patočka to Aristotle

In what sense is life related to itself? It must be taken into account that Patočka understands life as a movement, drawing on Aristotelian doctrine. Similarly to

⁵ I thank Erika Abrams for her precious help and comments, given at our meeting at the conference *Life and Environment in the Philosophy of Jan Patočka*, organized by Karel Novotný in Prague in November 2016.

⁶ Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, *op. cit.*, p. 173.

any real movement, life has an internal link, which breathes life into what would otherwise remain dispersed.

According to Patočka, Aristotle's talent lies in restoring the movement in its own intelligibility beyond Parmenides and Plato. Following the doctrine of Aristotle means recognising the existence of an irreducible internal unity, something binding the opposites, a soul by which something can be born and grow. These comments are mostly found in Patočka's lecture on Aristotle.

When a fruit ripens and turns from green to red, or an ignorant man becomes wise, this is not, for Aristotle, a sign of negative change, but instead indicates the passage from power to act – it is the sign of an actualisation that can hold opposites together and make them succeed in the same substrate. The movement possesses the capacity to bind since it is not just mere appearance, but a force that can hold the opposites together: to maintain what is heavy afloat and prevent what is light from rising. Now, this power of life transcends individual borders as it also controls generation or corruption processes, so that the living are bound together, bound to their own past or future, and linked to their environment. On this subject, let me translate one of Patočka's finest texts – being a commentary on Aristotle, it describes a wild rose:

Let us picture a biological process according to this scheme: 'the wild rose grows from a seed, blossoms, bears fruit – year in, year out, until the plant withers and dies. The seed falls into the ground and begins its activity. From the inordinate elements of its environment – black, cold and dry earth; cold and wet water; warm and moist air – it creates, by *ordering* and *transforming*, new matter: the soft and green tissue of the stems, which will turn over time into hard, white wood; also by a specific ordering process from the disordered, organs come into being – through which the plant feeds, that is, takes from the surrounding mass and assimilates, adds to its own mass parts of the elemental mixture; nutrition largely calls on *condensation* and *rarefaction* processes; all of this brings about that the wild rose, from a *little* seed, becomes a *big* plant – (...)'

So, there is something that makes elemental matter forsake its state of disorganization, of its disorder (...) Initially unorganized, it becomes organic (...) The wild rose has carved out/shaped, in the formless continuity of elemental environment, the typical form of a plant.⁷

This binding force of life, which can force an outside element to enter its unifying movement, means that living beings are constantly and concurrently late and

⁷ Patočka Jan, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, Paris, Vrin, pp. 150–152. Translated by M. B. (thanks to Erika Abrams for her re-reading and corrections).

early with respect to their own schedule, bound by their own becoming and by the becoming of the world, so that they are also linked to each other within a higher order. Yet, this cosmological movement is what Aristotle translates into a hierarchy between beings, or, as Patočka says, into a “quasi-military *taxis*”, which finally enables Aristotle to legitimate human slavery as natural: the *telos* of naturally inferior beings is to be commanded by superior beings.

On the contrary, no justification of slavery is to be found in Patočka’s work, of course. If, as Aristotle argues, exploitation seems inevitable, it is firstly more likely to be due, according to Patočka, to a fault or vacuum than to a necessary order; secondly, it is not exactly based on the same principle: as we will see, for Patočka, exploitation is a result of the unifying link of the movement itself, and not of an external *telos*.

Ontologically, Patočka disagrees with Aristotle on a fundamental point: he refuses to reduce the movement to ultimately non-dynamic principles, and to reduce the unity of the movement to that of its substrate. Movement is not just an external means or a result for life, but for that specific form of movement, that of the *living beings*, it is the link of life itself.

Accordingly, Patočka understands the bondage of life differently from Aristotle on several points:

1/ First, he transfers the binding nature of individuation from the cosmological *telos* to the life link itself, using the image of a *circle*. It is the “living circle” that replaces the pyramidal order of Aristotle, implying that life never fully vanishes from what it abandons. Patočka writes: “In being born, we have singled ourselves out from the world, from the context of its processes, we have become something for ourselves.”⁸ He also speaks of the “non-autonomous autonomy of life, its bondage at once to the other and to itself”⁹ – as if the vital circle was the continuous negotiation and renegotiation of an ever-changing inside and outside.

2/ Second divergence with Aristotle: Patočka breaks the ontological continuity between animal movement and human movement. It is no longer controlled by an external ontological hierarchy, but takes the form of a cyclical and without-*telos* relationship. To describe the gap between the two levels, Patočka uses the image of a vital circle contained within another circle – that of existence:

It is by virtue of corporeality that our existence is, as regards its action too, fully occupied with bodily needs, with the repetition, the restitution, and the extension of its own corporeality. The circle of existence (...) always somehow includes the circle of

⁸ Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, op. cit., p. 165.

⁹ *Ibid.*, p. 166.

life, carrying out vital functions in order for life to return to and into itself – existence is a *modification* of life that passes from instinctual univocity to practical plurivocity and is no longer concerned only with itself as existent but rather with its *mode* of being, with the manner in which it *realizes* its existence.¹⁰

While James Mensch uses this quotation,¹¹ accurately, to insist on the living dimension of existence for Patočka, I would like to focus here on the singularity of the image of the two *circles*. Although the vital circle remains contained in the circle of existence, it can no longer be said that people are merely living beings related to their environment in the strict sense – they are a movement of questioning of their living being and their inclusion in the world: “this is our way of individuation: being in the world”.¹² But the link between the two circles remains unexplained.

Thus, the transition to the existence level necessarily involves the modification of the vital link. While for the animal, its being is *prescribed*, for the human being, it is *entrusted* to it like a task.¹³

II. The Indirect Link to Life

At first sight, the source of the movement in the first movement of existence is that the two circles appear confused in a symbiotic and ecstatic relationship to the world. But that original superposition already covers the distance to life. In fact, it is the circle of existence *of someone else* that contains the newborn life, supports and carries it – it is first in this circle that existence and life merge. In other words, the living fusion in the early days of existence is not without mediation: it is not so much the fusion of existence and life than the fusion of two existences.

The native state of dependence means that the newborn is born incomplete twice: incomplete of the *things* it needs to incorporate; and incomplete of the *beings* who could connect it to these things. During pregnancy, when carrying the baby, breastfeeding, and so on, parents or mediators incorporate the environment needed by the child, and so they put both things and themselves at the service of their life.

¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

¹¹ Quoted by Mensch James, *Patočka's Asubjective Phenomenology*, *op. cit.*, p. 136.

¹² Patočka Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 112.

¹³ See Patočka Jan, “Leçons sur la corporéité”, in Patočka J., *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 101.

Correlatively, birth is less a matter of survival than one of compensating for the separation process. Patočka uses in his description of the first movement the expression of “ontological injustice”, borrowed from Anaximander, to qualify the irruption of a new being. Thus, the first movement is a problem of keeping the world in balance: the individual must accept being separated, in the same way that the world, under the figure of others, must accept this separation. That is why birth, paradoxically, can only happen insofar as separation is balanced by the process of merging. Individual separation is only possible insofar as it is undone when it happens, “in such a way that all separation and isolation is thereby actively surmounted”.¹⁴

Leaving Patočka for a moment, the work of the French anthropologist Pierre Clastres upholds a similar form of this counterbalance idea, in his interpretation of the birth rituals of Guayaki Indians. What impressed him, particularly, was that, from the delivery to the reception of the newborn, everything had to be done in silence, without a single sound being uttered, without a word spoken either by the mother or by her assistants, at risk of death. In Clastres’s view, this ritual expresses the fact that in Guayaki cosmology, birth is conceived as a cosmic disorder and provocation, and therefore must be wrapped in silence to be concealed from the rest of the world. Only several days later, once the protective rituals are performed, are Guayaki Indians able to celebrate it with great enthusiasm. In other words, birth only becomes possible afterwards, via an offset or balance ritual.

So, as far as existence, from its very beginning, forms a singular circle that is separate from the one of life: what binds the two circles together? What links the existence to its own life and environment? It is first, according to Patočka, a form of “ruse of being”, through the ecstatic and reassuring happiness of the fusion experienced in the satisfaction of our needs.

Everything we do, our each and every function leads back and opens into life; every coming out of ourselves shows the way back, life’s movement is a closed curve, and the blissful bonding which assimilates the outside without which we could not live is, in a way, a triumph over the incompleteness of individuation, over our sensed neediness.¹⁵

But where exactly does this ecstatic happiness come from? If, at first, it could be interpreted as an intrinsically vital pleasure, in reality, the source of this happiness is elsewhere: it lies in the fact that my needs are fulfilled in advance, and for free, by the gift of another existence that represents the world. What links existence to its own life is not life itself, but the fact that it receives it as a gift, that the world

¹⁴ Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, op. cit., p. 166.

¹⁵ *Ibid.*, p. 166.

(embodied in the other) offers us our own concern about ourselves – it is first the world that endures in our being. Here is the “ruse of being”: “Thus, before itself appearing, being *binds* us to our own and to an alien being in its singularity and contingency.”¹⁶

All in all, it can be said that, in the movement of anchoring, being binds us to the existent in its singularity. The bond used here is the bond of pleasure. The bliss which gives a feeling of unity and fusion in which all things disappear is, paradoxically, what ties life most deeply to itself in its individualized finitude, compensating its incompleteness, showing that life has in it an overwhelming, irresistible moment of wholeness, a wholeness in unwholeness, everything in one instant, making up for all want, all separation, and one-sidedness.¹⁷

This feeling of wholeness, coming from the gift of the world, finds its analogue in the quasi-*ecstasy* of sacrificial dedication in the third movement.

In the second movement of existence, this dynamic between love and survival is disrupted, because what has been given (and accepted) – namely the link to one’s own life and environment – is no longer carried by the existence of others.

Now, this does not mean that the link to life shall become more direct: on the contrary, the second movement is the absolute reign of generalised mediation, in other words, of instrumentality. In particular, man will forge a new and quite paradoxical relationship to their own satisfaction. As long as someone cooks for me, for example, I can focus on the ecstatic pleasure of this meal as a gift. But if I have to cook for myself, it induces another form of satisfaction, more indirect, that, for example, of having been a good cook, or having enjoyed a good meal.

It becomes a *deferred* satisfaction. To accomplish this movement now means to bear the burden of the *satisfying*, to be seen, not with the kind and loving eye of acceptance, but rather in a cold appraisal of the way in which we can be *put to use*.¹⁸

This new mediation of instrumentality comes from a vacuum. “In performing our ordinary functions, we do not feel that we exist”,¹⁹ as if mere survival could not be a sufficient purpose for the abandoned existence.

¹⁶ *Ibid.*, p. 171.

¹⁷ *Ibid.*, p. 170.

¹⁸ *Ibid.*, p. 172.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

The human being is not attached to its own survival by life itself, but by something extra-individual: the welcoming community in the first movement, the social community of work in the second, the solidarity of the shaken, devoting their lives to each other, in the third movement. Hence this striking fact: while the second movement is supposed to correspond to the reign of the autonomous individual, it generates, on the contrary, an immediate complexity, where the individual is dissolved into the form of an over-organic body. Where is the source of the unity of the second movement? Neither in the substrate, as Aristotle stated, nor in the other, as in the first movement, but everywhere and nowhere at once – in the social. This movement reveals the beings of the world as usable things, correlates, in the words of Patočka, of an “ever more complicated socio-natural body”, a “supraorganic organism”.²⁰ Anonymous society replaces love, organising the exploitation of the world.

Therefore, Patočka considers exploitation as an ontological movement. He qualifies it as an “originary movement”,²¹ or speaks of the “cheminement de l’exploitation [Genutztwerdens]”.²² As a consequence, Patočka concludes that “oppression is necessary”:

[The precondition of guilt is] life in a world already full to the brim, where every act of self-assertion necessarily affects others and means virtual damage to them: hence, the necessity of oppression, present not only in its brutal forms but also where it is alleviated.²³

As a consequence, the dialectics of the movement of existence can only overcome the exploitation and the corresponding dispersion by freeing itself from the bondage to life, by the reversal of the third movement of breakthrough thanks to/ because of a sacrifice.

III. The Two Different Meanings of “Life in Sacrifice”

The third movement frees itself from the alienation of work, and that release seems to consist in a release from the link to life. Solidarity replaces exploitation; an extra-worldly orientation replaces the intra-worldly attachment; the unveiling

²⁰ *Ibid.*, p. 174.

²¹ Patočka Jan, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 136.

²² *Ibid.*

²³ Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, *op. cit.*, p. 174.

of the world in art or philosophy replaces its reification; openness to the world replaces the submission to the powers of earth and sky.²⁴ How to express this breakthrough while keeping the metaphor of the two circles? Patočka wrote that the third movement looks toward life “as free even from itself, (...) free also from death, as infinite”.²⁵ But how is it possible that the circle of existence breaks away from the vital circle?

In this last part of my paper, I would like to question this idea of liberation from life, and the dualism, underlined in particular by R. Barbaras, that on this subject seems to oppose the first two movements to the third one. This opposition between the second and third movement seems problematic for two reasons: Firstly, for an internal reason, as in Patočka’s thought itself, this dualism is somehow balanced or contradicted by other statements. Secondly, externally, because the opposition between the second and the third movement does not seem consistent as far as it pretends to describe a general and trans-historical situation. I will argue that it is relevant only for secular societies, which I will try to prove by relying on the studies of Indian postcolonial historian Dipesh Chakrabarty.

I shall begin with the internal reasons for questioning this dualism/tempering this idea of separation from life. First, we have to take into account that the sacrifice is always about life, but on this occasion about the devoted, dedicated, sacrificed life.

The transformation [of the third movement] goes hand in hand with a transformation of what binds me to my own life; it is not mere insight, pure reflection or contemplation (...) Here, too, living in a possibility means *grasping* and *realizing* this possibility, it is a mode of *praxis*.²⁶

As James Mensch very accurately points out: human possibilities, even as free possibilities, “are not those of an abstract being-in-the-world, but rather those of our embodied presence within it”.²⁷ Patočka highlights that the body does not ever disappear: the movement of sacrifice is and remains a bodily movement. Somehow, all his efforts to counter Heidegger, with the theory of the three movements, are nothing but an attempt to think existence through and through as concretely

²⁴ As suggested to us by N. de Warren, we have to keep in mind that Patočka is a reader of Weber, who analyses the historical process of secularisation. His defense of life in sacrifice is somehow to be understood in this framework.

²⁵ Patočka Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 38.

²⁶ Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, op. cit., p. 175.

²⁷ Mensch James, *Patočka's Asubjective Phenomenology*, op. cit., p. 137.

alive, needing to be cared for, forced to work, or also able to devote itself. There is still the problem of what life refers to. Is it still biological life, feeding, breathing, and so on? The fact that, according to Patočka, the great figures who embody sacrifice are Christ and the private in the trenches during World War One certainly reflects its corporeal nature, but refers at the same time to a heroic and exceptional body, remote from the satisfaction of daily needs. It seems then that to a subaltern biological life, mortal, belonging to the earth, whose *telos* would be to eat or sleep, should be dualistically opposed a higher life, whose extra-worldly *telos* would be to philosophise, fight, or pray.

Now, my second point: there is yet in his writings a counter-figure of sacrifice, in the context of the mythical sacred worlds. Although Patočka does not develop this sacred figure as such, it could be the basis for an alternative interpretation and subvert the division between the second and third movement. This counter-figure, more mysterious, is that of the *ritual*. Patočka writes about the third movement:

Already the primitive ritual representational comportment is thus no mere expression, depicting a life-feeling in the relationship of life as a whole to the cosmos as a whole. Rather, it is a change of life, partaking of the marriage of heaven and earth, celebrating their explicit presence and encounter (...). Myth, the ritual representational comportment that accedes to language and takes on narrative form, belongs also to this context. It is nothing other than the same assembly, the same encounter of the world called forth by ritual behavior.²⁸

In the ritual, the third movement does not make us leave the Earth, it rather joins the world with a form of radical incarnation – in an ecstasy, which is no longer familial or affective, but ritual and cosmic: a worldwide extension of a living being.

In the last movement, the true movement of existence, the point is to see myself (...) in my 'earthliness', which is, at the same time, a relationship to being and to the universe.²⁹

But this ritual counter-figure is subversive, because it is anti-heroic. It invites us to reinterpret the liberation of life in a non-dualistic way. In a transitive sense, life is no longer the object of the liberation, but what *frees itself*. The separation from life should then be understood in the new sense of the well-known Patočkian

²⁸ Patočka Jan, *The Natural World as a Philosophical Problem*, op. cit., p. 176.

²⁹ *Ibid.*, p. 175.

model of the *chorismos*: not a separation between two things, but *the movement of reversal of the intra-worldly orientation*. In this “non-metaphysical conception”, sacrifice should be what outgrows human life into what it truly is: an emergence from the depth of the world that should be restored to it. In this way, it should be possible to reinterpret the hierarchy in a new anti-heroic sense: not by setting vital activities apart, but by outgrowing and transforming these vital activities in support of devotion.

If Patočka does not think further in that direction, that is because it would involve reversing a partition that he never calls into question: between vital activities and free activities, as it constitutes one of the key oppositions between history and prehistory.

That is why I will now turn to Dipesh Chakrabarty – a post-colonial thinker and historian of labour in India – to question the foundation of this partition between *work* and *sacrifice*. A careful and thorough reader of Heidegger, Chakrabarty, in his book *Provincializing Europe*,³⁰ develops a phenomenological study on what Europeans called “the world of work” in Bengali India in the nineteenth century. But in pre- or proto-colonial India, he could not find any work that could be called exclusively *intra-worldly*. He thus argues that the concept of work itself is only relevant concerning the secular European context, and from then on, untranslatable (or rather irrelevant) in other contexts: in Bengali history, every gesture one might be tempted to identify as “work” refers to ritual acts full to the brim with the sacred, and therefore, calling it “work” is inappropriate. Let us quote Chakrabarty:

God is ever present in the phenomenology of weaving in north India as Pandey explains it (...) Indeed, as Pandey makes clear, work and worship were two inseparable activities to the Julahas, so inseparable, in fact, that one could ask whether it makes sense to ascribe to them the identity that only in the secular and overlapping languages of the census, administration, and sociology becomes the name of their ‘occupation’: weaving.³¹

Therefore, Chakrabarty explains here that somehow, someone who weaves is not necessarily to be designated as a “weaver”.

As Pandey explains, his weavers called themselves *nurbaf* or ‘weavers of light’. (...) Pandey notes ‘the intimate connection between work and worship in the lives of

³⁰ Chakrabarty Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

³¹ *Ibid.*, p. 79.

the weavers, and the centrality of the weavers' major religious text (or *kitab*), the *Mufid-ul-Mominin* in the practice of both'. The *Mufid-ul-Mominin*, Pandey adds, 'relates how the practice of weaving came into the world as its very beginning' (by a version of the Adam, Hawwa (Eve), and Jabril (Gabriel) story), and 'lists nineteen supplicatory prayers to be uttered in the different stages of weaving'. During the initiation of novices, notes Pandey, 'all the prayers associated with the loom are recited... The male head-weaver, in whose household this initiation takes place, reads out all of Adam's questions and Jabril's answers from the *kitab* during the first six days of the month when both the loom and the *karkhana* (workshop or work loom) are ritually cleaned'. When the loom is passed on from father to son, again, 'the entire conversation between Adam and Jabril is read out once by a holy man'.³²

This is merely a first outline to consider of the modification of life differently. We see here that the vital activity of reproduction of life and the sacred orientation toward the higher – or as Patočka sometimes calls it, divine – are not exclusive.

In conclusion, in fact, Patočka is not that far from this idea when he describes, in *The Heretical Essays*, the "first" mythical worlds as worlds of "integral metaphoricity", "full of gods", or as we could paraphrase, full of the sacred, in terms that seem hardly compatible with his description of the second movement. Obviously, exploitation is not absent from what Patočka calls the mythical worlds – but it appears conditioned, mediated, included in ritual duties, for example. Now it is clear that when Patočka analyses the opposition between the second and the third movement, it is not the mythical worlds he has in mind. His assumed horizon of description is the specific *hybris* of the time of the *Gestell*, as described by Heidegger – he clearly points out a strengthening of the second movement peculiar to our age of increasing technicality, a tendency to organise life more and more, to the accumulation of utensils/devices, to injustice and chaos. Thus, one can say it is the contemporary age that governs the identification of the second movement of existence.

Yet, if for Patočka everything depends on the orientation, as Platonism argued in negative, it should imply that there is no activity that is only vital. If it is possible to devote one's body to prayer or fighting, why should it not be the same for food, or activities satisfying our basic needs – as in ritual offerings? Just as sexuality may for Patočka *either* reify the body *or* render it to itself intensely, it should be possible to consider the survival activities not as subordinate – in the sense that they would be *inferior*, and thus should be reserved to other, inferior people; but as activities that ought to be dedicated or consecrated by rites, re-situated between earth and

³² *Ibid.*, pp. 79–80.

heaven. “Now, to ask a question before the Earth and the Sky”, Patočka writes, “means that one sacrifices oneself so that something else may ‘be’. (...) Life is not only able to extend itself through self-alienation, but also to *transubstantiate itself* thanks to dedication”.³³

When Patočka reserves this transubstantiation for activities of what one might call a “higher” corporeality, he seems to be hostage to the historically abstract division he draws between the movement of work and the movement of breakthrough, specific to secular societies. In so doing, his conception of sacrifice could paradoxically be qualified as secularised. By absolutising a historical situation, he confuses two ideas of freedom – one subversive, with its roots in negative Platonism; another, dualist, stemming from his phenomenology of history, and opposing the mythical belonging or bondage to living nature to the historical relationship to the world.

We have thus tried to unravel, in the Patočkian conception of life, the place where an ultimate form of dualism is deeply entrenched. It seems that his phenomenology of movement, if continued to its logical conclusion, should on the contrary lead to the reversal of the hierarchy of the three movements towards each other, in favour of a primacy of the orientation of every living movement, even of the simplest one, towards the particular being or towards the totality.

Marion Bernard is research fellow at the Husserl Archives of Paris. An alumnus of the Ecole Normale Supérieure in Paris and a student of Renaud Barbaras, she focuses her academic work on phenomenology, especially Jan Patočka. Her main publication is *Patočka et l'unité polémique du monde*, Peeters Publishers, coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, 2016.

E-mail: mnbernard@gmail.com

³³ Patočka Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 45.

AN A-SUBJECTIVE COEXISTENCE

GUSTAV STRANDBERG

Abstract

In his article “An A-subjective Coexistence”, Gustav Strandberg seeks to elucidate the relation between Jan Patočka’s “a-subjective phenomenology” and his understanding of human coexistence. By taking Patočka’s critique of Edmund Husserl’s phenomenology as a starting point, the author shows how Patočka’s displacement of phenomenology from the more traditional phenomenological analysis of the transcendental subject to an analysis of what he calls “the world as a whole” also entails an important proto-political shift in the analysis. The displacement of the position of the subject in favour of an analysis of the world concomitantly implies a shift from the individual subject to an analysis of human coexistence. The phenomenon of coexistence is thereafter analysed in relation to Patočka’s understanding of the *worldliness* of human existence. The article concludes with an analysis of how the question of coexistence is finally addressed by Patočka in his later works and in his attempt to reach an existential understanding of politics. What is thus revealed in Patočka’s analyses is a conception of coexistence that is riveted to his understanding of an a-subjective phenomenology and his concomitant analysis of the world.

Jan Patočka’s attempt at developing an “a-subjective phenomenology” has been widely discussed and analysed in the reception of his work. For many, it was precisely these analyses that distinguished Patočka as one of the most original philosophers in the phenomenological and post-phenomenological tradition. This article will revisit Patočka’s a-subjective phenomenology, but with the aim of analysing a question that has only received scant attention in the reception of his work, namely the question concerning the relation between Patočka’s a-subjective phenomenology and his understanding of human coexistence. The article will try to circumscribe how the question of coexistence arises in Patočka’s work and how

<https://doi.org/10.14712/24646504.2018.7>

it is grounded phenomenologically. The contention of the article is that it is only by way of a thorough circumscription of Patočka's a-subjective phenomenology, and of his criticism of Edmund Husserl's phenomenology, that the problem of coexistence can be addressed in his thought.

Displacing Phenomenology

Patočka's a-subjective phenomenology, and the criticism he directs against Husserl's philosophy, is best summarised by Patočka himself. In the postface to the Czech re-publication of *The Natural World and Phenomenology* from 1970, Patočka writes that neither can he "identify with the conception of the phenomenological reflection" he once defended nor is it possible to "accept the interpretation of the phenomenological reduction", with which he had identified in the past.¹ At the centre of both of these concerns voiced by Patočka stands Husserl's conception of "lived experience" (*Erlebnis*).

The phenomenological reduction revolves around a radicalisation of Cartesian doubt. Faced with the negativity of the phenomenological epoché, Cartesian doubt manifests the fact that the act of doubting as such is indubitable, that the transcendental subject is something that withstands the shattering negativity of the epoché. Patočka concedes that the thesis involved in *dubito ergo sum* is true. By and through the act of doubting, the act of doubting as such is beyond doubt. What he rejects, however, is the "result" that Husserl famously draws from this doubt. In *The Idea of Phenomenology* from 1905, Husserl describes this "result" as follows:

Every intellectual process and indeed every mental process whatever, while being enacted, can be made the object of a pure 'seeing' and understanding, and is something absolutely given in this 'seeing'.²

According to Husserl, the act of doubting will not only guarantee that the subject performing the act in question is ascertained, but that the lived experiences of this subject are guaranteed as well. Patočka, on the other hand, rejects this "result". First of all, he questions the veracity involved in the introspective reflection that is at stake in Husserl's phenomenology. Even if Patočka does not call into question

¹ Patočka Jan, "Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech", in Patočka J., *Fenomenologické spisy II*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 7, 2009, p. 277. All translations by the author unless indicated otherwise.

² Husserl Edmund, *The Idea of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 24.

the fact that the act of doubting is guaranteed, he criticises the idea that this reflection will give rise to knowledge that transcends this certainty. In relation to the earlier quote from Husserl, Patočka therefore writes:

One has to ask oneself what ‘absolutely given’ means here, if it only means ‘absolutely certain’, or if it means ‘originally given’. The first possibility is guaranteed, but that does not entail a knowledge that transcends this fact. The other possibility is certainly false since I reflectively comprehend thought as an object even though it originally is an act.³

The problem with such an introspective reflection is that, as Patočka continues, what you comprehend through it is “*the* perceived and *the* recollected and so forth”.⁴ According to Patočka, one will, in other words, never grasp the act of thinking – i.e., its procedural character – but only thought as an object *for* thought. In this critique of Husserl one can already anticipate Patočka’s understanding of human existence as movement. When one is attempting to grasp human existence with the help of an introspective act, one is, Patočka contends, engaged in an attempt to objectify human existence, to reduce existence to an object for reflective consciousness. That which escapes such an attempt, however, is the very movement of human existence. Human existence is a dynamic process of actualisation that will never reach the kind of rest or stability necessary for introspective reflection. The distinction, introduced by Husserl, between “bodily givenness” and “improper givenness” is therefore no longer relevant, since, as Renaud Barbaras has expressed it, “the division between presence and absence is so to speak blurred (*brouillé*)”.⁵ It is blurred by virtue of the fact that human existence is *not* present to itself. Since human existence is an existence in constant movement, its presence to itself is at the same time marked by a constitutive absence.

The capital implication to be drawn out of Patočka’s critique of Husserl is that the experiential transparency of the subject cannot serve as a foundation for phenomenology since it not “originarily given”, but is instead permeated by a constitutive absence. One cannot grasp the structure of human existence with the help of introspective self-reflection, since such a perception of *cogitationes* “with the help of an ‘inner gaze’”, as Patočka puts it, “is a myth”.⁶ This particular myth, however,

³ Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*, Munich, Verlag Karl Alber, Orbis Phaenomenologicus 2: Quellen 3, 2000, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 118. My italics.

⁵ Barbaras Renaud, *L’ouverture du monde – Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2011, p. 55.

⁶ Patočka Jan, “Epochē and Reduction: Some Observations”, in Učník Lubica, Chvatík Ivan, Williams Anita (eds.), *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka’s Project in the Broader Context of his Work*,

rests upon Husserl's claim that the subject does not appear; that the subject, in contradistinction to appearances, is present by way of an original transparency and givenness. The Cartesian doubt that Husserl relies upon does not, Patočka contends, reveal any "content" or lived experience. The only thing that it makes manifest is the fact that all appearances appear to somebody and that this "somebody", as a mere receiver for the given, is indubitable:

The *ego* in *ego cogito* is, it is true, immediately certain, but this certainty is not a certainty that relates to content. It is, on the contrary, only a simple certainty of being *without* any content, with the exception of one thing: the *ego* is that in relation to which appearances appear, appearing as such, the phenomenal field, is its appearing.⁷

According to Patočka, phenomenology should not preoccupy itself with the lived experience of the subject, because this "content" is not guaranteed through any kind of methodological doubt. The distinction between appearances and lived experience is, for this very reason, questionable according to Patočka – and something that violates the principle of phenomenology. It leads, as he puts it, to an unsatisfactory ontology in which there are two kinds of being.⁸ On the one side stands consciousness, which is immediate and which lets everything else appear, and, on the other side, the real, which cannot appear by and of itself, but can do so only through the mediation of subjectivity.

The phenomenological reflection, together with the phenomenological reduction, must, in other words, be set aside, according to Patočka. But at the same time, the epoché must itself be preserved. The epoché is, as Patočka famously claims, possible even without the phenomenological reduction.⁹ What the epoché makes manifest is, however, not the immediacy of the subject, but appearing as such: the very structure of appearing, and the structure out of which every singular appearance receives its meaning. This is also the point at which Patočka introduces his idea of a "phenomenological difference" between appearances and appearing as such, together with his claim that it is precisely this difference that Husserl overlooked in his analyses.¹⁰ This structure of meaning is something that Patočka, in his later writings, will analyse not only in terms of appearing as such, but also

Nordhausen, Verlag Traugott Bautz GmbH, Libri Nigri 41, 2015, p. 49.

⁷ Patočka Jan, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften IV: Phänomenologische Schriften II, 1991, p. 302.

⁸ Patočka Jan, "Epoché and Reduction: Some Observations", *op. cit.*, p. 47.

⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰ See: Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, *op. cit.*, p. 63.

as “the world as a whole” (*svět vcelku*). Appearing as such is, as he himself puts it in one of his many notes, “the a priori world phenomenon”.¹¹ By and through the epoché, the world is made manifest, according to Patočka, and *not* the immediately experienced transparency of the subject. Patočka describes this as follows:

What belongs to the I [*das Ichliche*] is arguably never perceived in itself and by itself, nor is it ever immediately experienced. Rather, I is only experienced as the organizational centre of a universal structure of appearance that cannot be reduced to a being as such, appearing in its particularity [*Einzelsein*]. We call this structure ‘world’ and are justified in calling it this, since it is that which is encountered in the *epoché* and thereby neither denied nor contested, but brought to light only out of its original anonymity. The self is only what it is in its being exposed [*Auseinandersetzung*] to the world.¹²

It is this structure that phenomenology, according to Patočka, should study: a structure that is *not*, as he notes, “a being as such”, nor an appearance among others. The world is not an appearance, it does not itself appear but withdraws in each presence, doing so in such a way that singular appearances can manifest themselves. In this sense, the world “is” not; rather it only manifests itself in human experience as the constitutive absence or, as Patočka describes it in the quote above, “anonymity” of each and every presence. The world is thus something that manifests itself in “an ambiguous way”. It shows itself “as that which do not itself-show-itself”, as “the announcement (*das Meldende*) that, by showing itself, manifests the not-showing-itself as such”.¹³ The world is thus not to be equated solely with our surrounding world (*Umwelt*), it is not something that can be reduced to the inner-worldly presence of appearances, but is something more original than presence itself – the *absent* condition of possibility for all appearances and all presence. Patočka’s insistence upon the fact that the world, appearing as such, does not appear – that it cannot be equated with appearances – does not, however, imply that it is something that transcends human experience completely. Patočka is not, and this is important to emphasise, defending a metaphysical position here. He remains faithful to the impetus of phenomenology.

But how, then, do we experience this absence, if it is not given as an appearance? First of all we experience it in and through each appearance. Each appearance gives testament to appearing as such. But when we encounter particular appearances, the world disappears. In fact, it is only by virtue of this disappearance that

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

¹² Patočka Jan, “Epoché and Reduction: Some Observations”, *op. cit.*, p. 49.

¹³ Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, *op. cit.*, p. 160.

particular appearances can appear: it is only by and through the disappearance of the world that particular appearances can appear as delimited. There are, however, also experiences in human existence when we encounter this disappearance or negativity as such; experiences when the world is given as negativity and not only as the absent condition of possibility for particular appearances. Following Jaspers and Heidegger, Patočka calls these experiences “limit experiences” (*Grenzsituationen*).¹⁴ These experiences – which according to Patočka can be found in attunements such as anxiety and boredom, but also in the frontline experiences of the First World War and in the experience of sacrifice – are experiences of “that” which remains when all appearances have become meaningless. By and through these experiences, man is, as Heidegger notes apropos anxiety in *Being and Time*, confronted with a “nothing and nowhere”, which make inner-wordly beings or appearances so utterly meaningless that “the world is all that obtrudes itself into worldliness”.¹⁵ It is, in short, only – as Patočka describes it in the *Heretical Essays* – by “passing through the experience of the loss of meaning” that the meaningfulness of the world as a whole is experienced.¹⁶

Here one can also call attention to the fact that there are some striking similarities between this conception of the world, which we find in Patočka’s writings, and Eugen Fink’s cosmological understanding of the concept; an influence that Patočka himself clearly attests to.¹⁷ What Patočka and Fink both try to come to terms with in their respective attempts at analysing the world phenomenologically is the tension that permeates our understanding of the world.

This tension is something that revolves around what Fink calls “the vacillation of the world”. The world vacillates, Fink writes, between being, on the one hand, a “human world”, i.e. the world in which we live our lives, the surrounding world

¹⁴ Patočka’s discussions with Jaspers can be found in the article “Co je existence?”, which Patočka dedicated to Jaspers after his death. Although Patočka is critical of some aspects of Jaspers’ thought, he commends him for having introduced an analysis of precisely those “limit experiences” of human existence. See: Patočka Jan, “Co je existence?”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy II*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 7, 2009, p. 345.

¹⁵ Heidegger Martin, *Being and Time*, New York, State University of New York Press, 1996, p. 175.

¹⁶ Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago, Open Court, 1996, p. 60.

¹⁷ There are a number of passages in Patočka’s work in which he alludes to Fink’s cosmology, both implicitly and explicitly. But Fink’s influence on Patočka’s thought is perhaps brought forward most clearly in a letter that Patočka wrote to Fink in December 1971. Here, Patočka writes the following laudatory remarks to Fink: “I have of late reread almost all of your books anew, and even though there are many things that I cannot completely reconcile myself with, I must tell you Eugen, that I have seldom been so inspired as I was when rereading and rethinking your work. Your cosmological approach is the most radical and enlightening one imaginable, clearer and perhaps more fruitful than the ontology of Heidegger”. See: Fink Eugen, Patočka Jan, *Briefe und Dokumente 1933–1977*, Freiburg/Munich, Karl Alber/OIKOYMENH, *Orbis Phaenomenologicus 2: Quellen 1*, 1999, pp. 106–107.

that encloses all of our actions and all of our understanding, and, on the other hand, a “cosmic world”, that is, a world which in and of itself is nothing but absence and withdrawal and that we are only confronted with in specific limit experiences.¹⁸ This vacillation is also something that we find in Patočka’s work, and then perhaps most clearly in the *Heretical Essays*, in which it is understood by way of the relation between light and darkness, between presence and absence. But it is also, as I will try to explicate further on, something that is central to the conception of coexistence, which Patočka develops in his later work.

However, the epoché is not only something that manifests the absence of the world, according to Patočka. It is not only something that manifests the primordially of the world as a whole, but something that also manifests the fact that human existence cannot be studied or analysed beyond or before this very structure. It manifests the fact that human existence is not an immanence removed from the world, but that it is itself *worldly*; that human existence, as Patočka himself writes in the earlier quote, only is what it is by “being exposed to the world”. Patočka’s a-subjective phenomenology is therefore neither a negation of the subject nor a negation of human existence as such. The *alpha privativum* which he assigns as a prefix to the subject is rather, as Heidegger notes concerning his own use of the term in relation to the Greek understanding of truth (*aletheia*), something that “expresses the fact that something is lacking in the word it prefixes”.¹⁹ That which human existence is lacking is not, however, something that it could one day find or appropriate to make itself “whole”. Human existence is not lacking “something”, but must rather be conceived of as a lack in and of itself. It is this lack and restlessness that constitutes the movement of human existence. By virtue of this movement and transcendence, the proper nature of existence is, in fact, that which is “foreign” to it. One can only, as Patočka formulates it, “catch sight of the ego, or rather make it visible, through that which it concerns itself with, through that which it projects and does in the phenomenal sphere”.²⁰ The I is thus, as he also puts it, “never given, but only given-with”.²¹ The meaning of human existence is, in other words, only something that we can approach by way of the relations that we, as humans, create with other appearances in the world. It is, phrased somewhat differently, by way of

¹⁸ Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz – Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987, p. 81.

¹⁹ Heidegger Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 29.

²⁰ Patočka Jan, “Der Subjektivismus der Husserlchen und die Möglichkeit einer ‘asubjektiven’ Phänomenologie”, in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, op. cit., p. 283.

²¹ Patočka, Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, op. cit., p. 99.

our *relationality* to other people, to things in our surroundings, and, finally, to the world as a whole that our singular meaning is constituted.

Phenomenology is therefore displaced according to Patočka. It no longer takes the subject as its starting point and ground, but the subject's position in the analysis is displaced and transposed in favour of an analysis of the world as a whole, and of human existence in relation to the world.

A Worldly Coexistence

The restless negativity of our being constantly forces us outside of ourselves. We are, in short, constantly exposed to an “outside” that is more proper than any purported “inside”. However, this exposure to the world simultaneously implies an exposure to others. The world is never “my” world, but is instead a world that I share with other people. Patočka describes this as follows, by focusing on the temporal and spatial dimensions of the worldliness of human existence:

My determination by the world, for example in relation to time means that: I am temporally before myself and retain the *already*, however the *not yet* and *no longer* is not only *my* already and so forth, but *common*. Similarly, my being-contained, my therein, is not only *my* therein.²²

In this somewhat elliptical passage, Patočka is trying to describe the sharing of existence by and through the world. By being exposed to the world, human existence is also always already exposed to a world that is common and shared in all of its forms and manifestations. The displacement at stake in Patočka's a-subjective phenomenology is therefore not only a displacement of the subject for the sake of the world, but also a displacement of the subject, or the individual, for the sake of coexistence. On a formal, and thereby ontological level, this coexistence is something that characterises all appearances, including man. All appearances are, according to Patočka, co-appearances. Each thing is, as he writes, “a being for others”, as delimited and individuated they are “always *outside of themselves* in another milieu”²³

This is therefore the point at which Patočka's a-subjective phenomenology becomes intertwined with his understanding of human coexistence. But this is

²² *Ibid.*, p. 106.

²³ Patočka Jan, “Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech”, *op. cit.*, p. 312.

also the point at which one can begin to discern the contours of the critique that Patočka directs against Husserl's phenomenology.²⁴ Because in relation to Husserl's analysis of intersubjectivity, at least in the static form that Husserl develops in the *Cartesian Meditations*, it is clear that Patočka's conception of coexistence is radically different. The very question Husserl raises in the fifth Cartesian meditation, namely the question of how the subject constitutes the meaning of the other, is completely overturned in Patočka's thought. There is simply no individual subject that, in a second step, reaches out towards an other that is foreign to it. On the contrary, human existence is, by virtue of its worldliness, *always already* shared. The negativity of its movement simply implies that the "co" of coexistence is only a pleonasm of existence itself.

In this respect, as in so many other areas of Patočka's thought, there are clear similarities between his understanding of coexistence and Heidegger's analyses of "being-with" in *Being and Time*. Being-with or coexistence is, as it is for Heidegger, an *existential* structure of human existence and thus congenial to the human condition as such. But this notwithstanding, there are some crucial differences between Patočka's conception of coexistence and Heidegger's understanding of "being-with" – differences that concern precisely the worldliness of being-in-common. This is something that Patočka most clearly expresses in the lecture series *Body, Community, Language, World*. Contrary to Heidegger, who claims that *Dasein* constantly runs the risk of losing itself in the world, of getting entangled in the world of *pragmata* with which it is occupied, Patočka explicitly states that his conception "is fundamentally different".²⁵ Even though Patočka is well aware of the tendency of human existence to escape itself and take refuge in the world of things, he will nevertheless stress that the relation of human existence to the world is not only negative, but also positive. It is not, first and foremost, a self-loss, he writes, "but the condition of possibility of self-discovery".²⁶ The relation of human existence to the world is a condition of possibility for self-discovery, according to Patočka, because there is no self before or beyond the world. This also means that we cannot even relate to ourselves without at the same time relating to the world and to others. Our self-relation must, as he puts it, in order for this relation to be actualised, "go round about through another being", since we "relate to ourselves by relating to the other, to more and more things and ultimately to the universe

²⁴ This critique is something that Patočka never fully developed, but that he alludes to in a number of passages in his work. See, for example: Patočka Jan, "Der Subjektivismus der Husserlchen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie", *op. cit.*, p. 280.

²⁵ Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, Chicago, Open Court, 1998, p. 49.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

as such”.²⁷ Patočka’s earlier claim that one can only “catch sight of the ego (...) through that which it concerns itself with, through that which it projects and does in the phenomenal sphere”, must in this respect be qualified further. Here we have to add that we can only “catch sight of the ego” by and through the relations we have with other people: we cannot relate to ourselves without a sharing of ourselves. Heidegger’s inability to recognise this common nature of the world derives, as Patočka expresses it, “from his bias against everything common, everything public; that is understood as a fall”.²⁸ But according to Patočka, Heidegger’s partisan stance is something that stands in stark opposition to the principle of phenomenology. It is, as he puts it, “something that is not derived from the matters themselves”.²⁹

What Patočka is drawing attention to in his critique of Husserl and Heidegger is, in other words, that human existence, by virtue of its worldliness, is *always already* exposed to a world that is common and shared – that human existence simply *cannot* tear itself loose from its relation to the world and to others. There is, quite simply, no such thing as an authentic existence without others, as Heidegger seems to propose, and there is no such thing as a subjective immanence removed from the world and from others, as Husserl suggests. Patočka is, in other words, critical of both Husserl’s and Heidegger’s understanding of coexistence since both of them are ignorant of the shared and common worldliness of human existence.

In relation to this worldliness it is, however, also important to return to the earlier discussion concerning “the vacillation” of the world. Because the common worldliness that Husserl and Heidegger, albeit in different ways, failed to account for is not only our surrounding world, the objects *in* the world that we engage with together with other people, but also what Fink calls the “cosmic world”: the absence that permeates the world as a whole. In this sense, it is not only the world that vacillates, but also our worldliness and, as a consequence, our coexistence with others. We do not, in short, only share objects or beings with each other, but we also share the nothingness that characterises our worldly existence.

In order to elucidate this tension inherent to human existence, I would now like to turn to Patočka’s understanding of the three movements of human existence, since it is precisely in Patočka’s analyses of the inherent coexistence, the co-movement, of each of these movements that this tension is brought out most clearly.

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

²⁸ *Ibid.*, p. 68.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

Co-Movement

When Patočka, in the essay “Die Selbstbesinnung Europas” from the beginning of the 1970s, revisits and, once again, criticises Husserl’s conception of the world, he does so by drawing attention to the question of temporality. The world can never, he claims, be grasped through intuition. It is not an object that in any way or form can be represented by an epistemic subject. The world is, on the contrary, he writes, “a field of possibilities, however, not as represented possibilities, but possibilities for the actual experience” of human existence.³⁰ The world is, in this respect, nothing that stands opposed to the epistemic subject as an object of its theoretical gaze, but something that human existence lives by and through – something it moves with temporally. The potential nature of the world, the fact that it manifests itself as a field of possibilities for action, entails that it, in short, must be understood from out of the temporality of human existence. The world has, Patočka writes, originally a “futural character”.³¹ The world is “futural” in nature, according to Patočka, precisely because it is given as a field of possibility for human existence. It is by virtue of the potential nature of the world that it is tied to the futural temporality of man. The act of temporalisation is, as Dragoş Duicu has shown, something that always takes place “from the future in the sense that it is identified with the possible, with that which can be actualized”.³² However, this also implies that all of the three movements are futural in nature, although they inflect this futural temporality in different ways: according to Patočka, we can relate to our future in a past, present and futural tense.³³

The worldliness of human existence is, in other words, temporal, which means that the world manifests itself differently depending on which temporal ecstasy our experience is structured by. But since Patočka understands the question of coexistence as something that is itself grounded in the worldliness of human existence, the structure of our coexistence will also manifest itself by and through a temporal difference. When the emphasis is placed on the past, as in the first movement of human existence, the world is given as something that is already there. It is a pre-given whole with which human existence, from its inception at birth, is intertwined. Patočka therefore also understands this movement in terms of what he

³⁰ Patočka Jan, “Die Selbstbesinnung Europas”, in *Perspektiven der Philosophie*, 20, 1990, p. 254.

³¹ *Ibid.*, p. 254.

³² Duicu Dragoş, *Phénoménologie du mouvement – Patočka et l’héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014, p. 161.

³³ This is brought forward most clearly by Patočka in the Czech postface to his habilitation work. See: Patočka Jan, “Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech”, *op. cit.*, p. 318f.

calls a “cosmic” consonance with the world: it is by virtue of this first movement that human existence becomes a cosmic or worldly existence.³⁴ The first movement of existence is, in other words, the movement by and through which human existence is emotionally moved by the cosmic absence of the world. The worldliness of the first movement of human existence should thus not be understood as a movement in which we interact with inner-worldly things in our surroundings, but rather as a worldliness in which we are submerged in, and enclosed by the absence and negativity of the world as a whole. The first movement of human existence is something that exposes us to the *always already* of our intertwinement with the world. This *temporal* structure of an *always already* also manifests itself through the coexistence which characterises the first movement. It is a form of coexistence that we, from birth, are accepted and enclosed by. This coexistence is not, however, a coexistence in which we share objects with one another. It is not a coexistence centred around tangible things or products, as Hannah Arendt, for example, suggests in her analyses, but a coexistence in which we share the *no-thingness* of the world.³⁵

Yet, this nothingness does not manifest itself explicitly in the first movement, it is not something that we relate to and share consciously. In the first movement we are, on the contrary, shielded and protected from this ever-pressing shadow of the world by our caretakers. Concealment has here, as Patočka notes, “the peculiar form of screening, shelter, safety”: by being cared for and protected by those close to us, we are shielded from our exposure to the inherent negativity of the world.³⁶

In the second movement, the temporal emphasis is placed on the present, on that which is actual and ready at hand. Here we relate to that which is present and transform the passivity of the past into “given possibilities for a transformation of presence”.³⁷ This is also a movement in which we constantly run the risk of losing ourselves, of becoming alienated in the objects we use in order to prolong our life by and through labour. However, we lose ourselves in this movement by losing the world, or by losing the worldliness of our existence: ensnared and occupied by the *pragmata* of our surroundings, our horizons dwindle and disappear. The second movement of human existence is, in this sense, a movement of worldlessness – in

³⁴ Patočka Jan, “Leçons sur la corporéité”, in Patočka J., *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 104.

³⁵ Here I am alluding to Arendt’s analysis of human coexistence in *The Human Condition* and, more specifically, to her descriptions of the phenomenon of “work” as a pre-condition for the constitution of a common world. See: Arendt Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 136–174.

³⁶ Patočka Jan, “Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech”, *op. cit.*, p. 320.

³⁷ *Ibid.*, p. 318.

the meaning that Arendt gave to the word. But since the coexistence of man is congenial to the worldliness of his or her existence, the worldlessness of the second movement also implies that our coexistence with others tends to disappear in this movement. The world is that which is *in common*, and when the world as such disappears, or is overshadowed by the interests of the present, so does our coexistence with others. By and through the worldlessness of the second movement, our coexistence with others will, in this respect, to an ever-larger degree take the form of an atomism, such that other people are seen as rivals and competitors. The being-with of the second movement is thus also a *being-against* one another. This does not, however, imply that we completely lose our coexistence with others when engaged in the demanding and pressing tasks of the present. On the contrary, even this isolation is, Patočka underlines, a “movement shared”.³⁸ But this form of coexistence is, nevertheless, a curious form of sharing, since we share the not-sharing of the world: we share the fact that we are all engaged in an activity where our own self and its prolongation in labour is the sole purpose of our lives. It is, in short, a coexistence in which we all paradoxically take part in a *common privatisation* of the world.

The third movement of human existence is the movement in which human existence is faced and confronted with the world as a whole. It is the movement of a true worldliness, since it is the movement in which the futural aspect of the world is brought forward explicitly. In relation to the second movement of existence, the third is thereby something that manifests the worldliness of human existence. This is also why Patočka can claim that the third movement of existence shatters that which separates us from each other.³⁹ It shatters the atomistic narcissism of the self-enclosed I that characterises the second movement. In a certain respect, the coexistence of the third movement thus bears some striking resemblances to the first movement by virtue of its worldliness. But unlike the first movement, the third is an *explicit* confrontation with the world as a whole. Whereas the world manifests itself through affects and emotions in the first movement, the third movement confronts man with the world in its proper negativity. For Patočka, this means that the world is no longer something that expresses itself through closure and warmth, through the harmonious *always already* of the first movement, rather, it is something that disorients us. By and through the limit experiences of the third movement – experiences in which we always relate to our future, and finitude, in an explicit way (be it through anxiety, boredom, sacrifice or front experiences) – all

³⁸ Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, op. cit., p. 150.

³⁹ See for example: Patočka Jan, “K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy II*, op. cit., p. 200.

that which sheltered us from the negativity of the world trembles, shivers and disappears. In the *Heretical Essays*, Patočka will himself characterise this as follows by describing the loss of this shelter as an experience when “scales” fall from our eyes:

In the moment when life renews itself *everything* is cast in a new light. Scales fall from the eyes of those set free, not that they might see something new but that they might see in a new way. It is like a landscape illuminated by lightning, amid which humans stand alone, with no support, relying solely on that which presents itself – and that which presents itself is everything without exception.⁴⁰

The limit experiences of human existence shatter everything accepted life rested upon. This also means that they shatter the harmonious coexistence that manifested itself in the first movement. The coexistence of the third movement is, in this respect, a shaken coexistence, or, as Patočka famously described it, a “solidarity of the shaken”. To begin with, this solidarity or coexistence is worldly too, but not in the same respect as the first movement. Not only is it not a coexistence with others in the homogeneous and harmonious form we find in the first movement, but it is also not an atomistic and heterogeneous form of coexistence, as it appears in the second. The solidarity of the shaken is, on the contrary, as Patočka puts it in the *Heretical Essays*, a “unity in conflict”.⁴¹ It is a unity in conflict since the third movement of existence implies an existence in relation to the world as a whole and this world is something that brings us together at the same time as it individuates us. It is a world in common, but it is also a world that forms the background against which we are singularised and individuated – a world that joins us together at the same time as it separates us from each other.

Homogeneity and heterogeneity are therefore problematic concepts in this context. What Patočka is trying to grasp with the concept of the solidarity of the shaken is rather a form of coexistence that takes place by and through a tension between the closeness of homogeneity and the distance of heterogeneity. This tension is entirely constitutive of the form of coexistence that comes to the fore in the third movement. However, since the third movement, by virtue of being the movement of freedom, is the political movement *par excellence* according to Patočka, the tension found within the coexistence of this movement is also constitutive for political life as such. If this tension were to give way to a homogeneous unity, all political differences would disappear and politics would be totalised; by the same token, if it gave way in favour of a heterogeneous dissolution, the common nature

⁴⁰ Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago, Open Court, 1996, p. 40.

⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

of politics would itself be lost. In other words: in order for politics to be possible, there must exist precisely a “unity in conflict”, that is, a unity that is constituted by the conflicts permeating political life.

But how are we then to understand this political form of coexistence, or solidarity, that is brought to light in the third movement of human existence? First of all, it is important to note that the kind of coexistence that Patočka describes here can be equated neither with an “associational” nor a “dissociational” form of politics.⁴² What is striking in Patočka’s thought is, on the contrary, his understanding of politics as precisely a “unity in conflict”. The conflicts of politics, its antagonistic or agonistic dimension, are in this respect constitutive of politics, but they are also, paradoxically enough, constitutive of the form of coexistence, unity or solidarity that political life rests upon. By and through the conflicts of political life, people continuously affirm that they belong to the same community; by and through political conflicts *a shared sense of the common is constituted*. And even though Patočka at times describes this with the help of other concepts, it is clear that this is what is at stake when he writes that “*polemos* binds together the contending parties, not only because it stands over them but because in it they are one”.⁴³ In politics we are “one”, but conflicted at the same time; we belong to the same political community, but a community that is pierced through by conflict – we coexist together and against one another at the same time.⁴⁴

Conclusion

We can then conclude by stating that the question of coexistence is something that (throughout Patočka’s later texts) is riveted to his understanding of an a-sub-

⁴² For a description of this difference, in which Arendt is understood as the leading representative of the “associational” conception and Carl Schmitt as the representative of the “dissociational” one, see: Marchart Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, pp. 38–43.

⁴³ Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, op. cit., p. 42.

⁴⁴ There is, without a doubt, more to be said about Patočka’s understanding of politics, and of his understanding of political coexistence, but this transcends the scope of this article. Here I can just mention that such a study should engage in a reading of Patočka where his thought is put in dialogue with other political thinkers, and then especially with the work of Claude Lefort. Lefort is interesting in this context since he and Patočka seem to conceptualise the question of political coexistence in a similar way. Analogously to the way in which Patočka understands the question, Lefort also stresses the constitutive role that political antagonism plays concerning the construction of a political *unity in conflict*. See: Lefort Claude, “Permanence du théologico-politique?”, in Lefort C., *Essais sur le politique – XIXe–XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

jective phenomenology and his concomitant analysis of the world. It is a worldly coexistence and a form of coexistence that fluctuates between different degrees of proximity and distance by virtue of the temporal tension that permeates human existence and its constitutive worldliness. What Patočka is trying to come to terms with in his a-subjective phenomenology is, in other words, not only the possibility of a phenomenological analysis that takes the world or appearing as such, rather than the subject, as its starting point, but also the possibility of a phenomenology that displaces its traditional understanding of intersubjectivity in favour of an analysis of the constitutive and worldly coexistence of man. This is one of Patočka's lasting contributions to the phenomenological tradition, but it is also one of his most important contributions to the discussions concerning the question of coexistence or community in contemporary thought.⁴⁵

Gustav Strandberg is a lecturer in Philosophy at Södertörn University, Stockholm, Sweden. His main areas of research are phenomenology, political philosophy, aesthetics, and Marxist thought. Recent publications include his dissertation *Politikens omskakning – Negativitet, frihet och samexistens in Jan Patočka's thought* (English title: *The Tremor of Politics – Negativity, Freedom, and Coexistence in the Thought of Jan Patočka*).

E-mail: gustav.strandberg@sh.se

⁴⁵ Here I am thinking of the debates and discussions on the question of community that we find in the work of Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, and Giorgio Agamben (to mention only the most central names involved in these discussions).

PATOČKA'S TRANSFORMATION OF PHENOMENOLOGY

JAMES MENSCH

Abstract

At first glance the conjunction of phenomenology and practice seems to be a contradiction in terms. Husserl's phenomenology is informed by the exercise of the epoché, where we suspend every thesis that we have regarding the natural world. The result, Husserl declares, is that the epoché "*utterly closes off for me every judgment about spatiotemporal existence.*" Its focus is not on such existence, but on the evidence we have for it. Does this mean that phenomenology is forever shut off from the realm of praxis – that it cannot concern itself with the ethical and political issues that confront us? For Patočka, this conclusion fails to take account of the freedom presupposed by the epoché. Such freedom, he writes, is "grounded in our inherent freedom to step back, to dissociate ourselves from entities." It is not the result of some act of consciousness. It is, rather, our ontological condition, it is "what characterizes humans as such." If this is true, then the practice of the epoché actually opens up phenomenology to practical questions. If the epoché presupposes our freedom – the freedom that is at issue in such questions – then the epoché also presupposes the engagement – the being-in-the-world – of our praxis. It does not suspend this engagement, but rather discloses it – this, by showing that freedom is the ultimate residuum left by the epoché. The thesis of my paper is that this insight allows Patočka to transform Husserlian phenomenology. In his hands, phenomenology conjoins the epistemological with the practical by seeing them both in terms of the freedom definitive of us. By examining what Patočka calls "the motion of human existence," I delineate the nature of this transformation.

Philosophically and personally, Jan Patočka left a double legacy. Philosophically, he is known for his advocating a new version of phenomenology. In traditional Husserlian phenomenology, Patočka writes, "[t]he appearing of a being is traced back to the subjective (to the ego, experience, representation, thought) as the ulti-

<https://doi.org/10.14712/24646504.2018.8>

mate basis of its elucidation.”¹ In Patočka’s view, however, appearing as such is the ultimate basis. It “is, in itself, something completely original.” By this, he means that “manifesting in itself, in that which makes it manifesting, is not reducible, cannot be converted into anything that manifests itself in manifesting.”² It is not some objective material structure. It is also not the structure of subjectivity. Both exist and both can show themselves. But “showing itself is not any of these things that show themselves, whether it is a psychic or physical object.”³ In fact, if such showing is “the ultimate basis,” then we must, Patočka writes, “take the subject, like everything else, to be a ‘result’ of appearing. Its presence results from the same ‘apriori rules of appearing’ as govern other things.”⁴ In Patočka’s view, then, phenomenology’s focus is not on subjectivity but on appearing as such.

Personally, Patočka’s legacy is political. He is known for his actions as a spokesman for the Charter 77 movement, which affirmed the priority of human rights. It was in defense of such rights that he died after an eleven-hour police interrogation on March 13, 1977.⁵ Such an end was not unexpected. The Charter 77 document issued on January 13th spoke of a need to accept “a certain risk” out of “respect for what is higher in humans.”⁶ By March 8th, this risk was clear. In a document issued on this date, Patočka asserted “that there are things for which it is worthwhile to suffer,” namely, “those which make life worthwhile.” Without them, “all our arts, literature, and culture become mere trades leading only from the desk to the pay office and back.”⁷ His reference is to our human rights. It is because they are essential to our humanity that it is worthwhile suffering for them. Confronting them, we encounter a moral imperative.⁸ Here, the legacy is one of praxis, of political engagement.

The question is: How do we conjoin these different legacies? Does Patočka’s personal engagement follow from his philosophical position or are they simply two disparate elements? In my book and two previous articles, I made the argument that the connection involved Patočka’s conception of “care for the soul.” “Soul,” for Patočka, does not refer to the Husserlian (or Cartesian) subject, but rather to the “motion of

¹ Patočka Jan, “Corps, possibilités, monde, champ d’apparation”, in Patočka J., *Papiers Phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 127. All translations from French in this article are my own.

² Patočka Jan, *Plato and Europe*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ Patočka Jan, “Corps, possibilités, monde, champ d’apparation”, *op. cit.*, p. 127.

⁵ See Kohák Erazim, *Jan Patočka. Philosophy and Selective Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 3.

⁶ Patočka Jan, “The Obligation to Resist Injustice”, in Kohák Erazim, *Jan Patočka, Philosophy and Selective Writings*, *op. cit.*, p. 343.

⁷ Patočka Jan, “What We Can and Cannot Expect from Charta 77”, in Kohák Erazim, *Jan Patočka. Philosophy and Selective Writings*, *op. cit.*, p. 346.

⁸ See Patočka Jan, “The Obligation to Resist Injustice”, *op. cit.*, p. 341.

existence” through which we actualize our being-in-the-world. To defend our human and political rights is to preserve the motions – those involving childhood, the world of work, and our social and political engagements – that are essential to human flourishing.⁹ In this article, I am going to focus on a different path. I will argue that the fundamental character of human rights is inherently linked to the ultimate character of appearing as such. Both are to be understood in terms of Patočka’s transformation of phenomenology. This is a transformation that conjoins the theoretical with the practical by seeing them in terms of the freedom definitive of humanity.

Practical Philosophy and the Freedom of the Epoché

Aristotle, in his description of practical wisdom or *phronesis* (φρόνησις) gives us the clearest definition of practical philosophy. The praxis aimed at in such wisdom is not a *technē*. It is not a system of crafts and rules directed at making a product. Its focus is on action itself, i.e., on how we should act. In ethics, its inquiries concern the actions that are most suited to realizing our individual and collective potentialities. In politics, they concern how we should govern ourselves. In economics they raise the question of how best to organize the system of exchange of goods and services that our interdependent nature requires. The aim of all these inquiries is practical rather than theoretical, since at issue is: what should we do? The focus of this question is on the future. As Aristotle notes, we do not deliberate about what is past or what is always the case. We only do so with respect “to the future and to what is possible.”¹⁰ This means that practical wisdom is distinct from *epistēmē* (ἐπιστήμη) or knowledge in the strong sense. Such knowledge concerns what “cannot be otherwise than it is.”¹¹ As such, it is teachable. We can pass it on without fear of its having changed since we learnt it. Thus, we can teach what is always the case – for example, a law of nature – or what is past, for example, the winner of a battle. These are items that can be known. But the future, given that it

⁹ See Mensch James, “Patočka’s Conception of the Subject of Human Rights”, in *Idealistic Studies*, 41, 1–2, Spring & Summer, 2011, pp. 1–10; Mensch James, “Caring for the Asubjective Soul”, in Tava Francesco, Meacham Darian (eds.), *Thinking After Europe. Jan Patočka and Politics*, London/New York, Roman and Littlefield International, 2016, pp. 117–131; and Mensch James, *Patočka’s Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus: Studien 38, 2016, pp. 130–157. Edward Findlay also draws the connection between care of the soul and the motion of our existence. See Findlay Edward, *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany, SUNY Press, 2002, p. 159. His approach, however, is different than my own.

¹⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b 8, New York, Macmillan, 1962, p. 149.

¹¹ *Ibid.*, 1139b 20, p. 150.

does not yet exist, exists only as a subject for deliberation. At issue in such practical deliberation is our conduct. We deliberate concerning our conduct and, hence, the future that we choose through acting to actualize.

Can phenomenology engage in such deliberation? Can it focus on the practical aspects of our lives? For Husserlian phenomenology, the practice of the epoché seems to prevent this. When we perform the epoché, we suspend every thesis we have regarding the natural world. This means that we “‘put it out of action,’ we ‘exclude it,’ we ‘bracket it.’”¹² The result, Husserl declares, is that the epoché “*completely closes off for me every judgment about spatiotemporal existence.*”¹³ Its focus is not on such existence, but on the *evidence* we have for it. Its endeavor is epistemological rather than practical. Does this mean that phenomenology is forever shut off from the realm of praxis – that it cannot concern itself with the ethical and political issues that confront us? For Patočka, this conclusion holds only if we accept Husserl’s limitation of the epoché. Husserl writes that were the epoché to have a universal application, “there would not remain any area for unmodified [non-bracketed] judgments.” Given this, “the method of bracketing” must be “definitely restricted.”¹⁴ It cannot apply to the consciousness engaging in the epoché. If it did, then all judgments concerning its contents would also be suspended.¹⁵ At this point, even the epistemological task of examining the evidence for our judgments would have to be abandoned.

What this argument fails to grasp, according to Patočka, is the freedom presupposed by the epoché. In attempting to answer how the epoché is possible, Husserl writes that “the attempt to doubt everything pertains to the realm of our *perfect freedom.*”¹⁶ This means that “we can with complete freedom employ the epoché on every thesis,” setting it “out of action” – i.e., suspending our belief in it.¹⁷ Such statements point to the fact that freedom is not a thesis of consciousness; it is not something that the epoché can bracket. It is rather something inherent in the epoché. As Patočka expresses this, Husserl, in proposing the epoché, “is far from suspecting that the step of the epoché is not a negation, but rather more negative than any negation, that it contains the negative, the not in the *non-use*, in the

¹² Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, The Hague, Martinus Nijhoff, Husserliana: Gesammelte Werke 3/2, 1976, p. 63. All translations from German in this article are my own.

¹³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ For Husserl, the restriction of the epoché, thus, leaves us with “‘pure experiences,’ ‘pure consciousness’ with its pure ‘correlates of consciousness’ and, on the other hand, its ‘pure ego’” (*ibid.*, p. 67).

¹⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

dis-connection” of a thesis.¹⁸ This means that its use implies the “unique freedom of humans with regard to entities.”¹⁹ Such freedom manifests “the negative character of a distance, of a remove” from entities.²⁰ The epoché, Patočka claims, does not create such a remove. Rather “the act of the epoché, taken as ‘a step back from the totality of entities,’ is “grounded in our inherent freedom to step back, to dissociate ourselves from entities.”²¹ Patočka’s point is that such freedom is not some act of consciousness.²² It is, rather, our ontological condition. Freedom is “what characterizes humans as such.”²³ Granting this, the practice of the epoché actually opens up phenomenology to praxis. If the epoché presupposes our freedom – the freedom that is at issue in praxis – then the epoché cannot suspend the engagement – the being-in-the-world – of such praxis. This engagement must, in other words, remain as a residuum of the epoché.²⁴

Pragmatic Disclosure

Given the above, we have to say that Husserl’s question – the question of the evidence for our judgments – cannot be abstracted from the question of our engagement with the world.²⁵ Concretely, this means that such engagement is disclo-

¹⁸ Patočka Jan, “Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger”, in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften IV: Phänomenologische Schriften II, 1991, p. 346.

¹⁹ Patočka Jan, “Die Gefahren der Technisierung...”, *op. cit.*, p. 347.

²⁰ Patočka Jan, “Negative Platonism”, in Kohák Erazim, *Jan Patočka. Philosophy and Selective Writings*, *op. cit.*, p. 203.

²¹ Patočka Jan, “Die Gefahren der Technisierung...”, *op. cit.*, p. 347.

²² *Ibid.*

²³ Patočka Jan, “Die Gefahren der Technisierung...”, *op. cit.*, p. 346.

²⁴ Here, I disagree with Bruce Bégout. For him, when we fail to follow Husserl in restricting the epoché, we wind up with a “decapitated phenomenology.” He writes, “C’est en ce sens-là que la ‘phénoménologie asubjective’ est d’une certaine manière une phénoménologie décapitée. Coupant la tête du sujet percevant et philosopant, qu’elle associe toujours sans nuance à l’épouvantail cartésien ou husserlien, elle ne prend jamais en considération les moyens philosophiques de son propre discours, ni de ses propres conditions d’effectuation, mais nous projette d’emblée dans l’origine sans nous expliquer comme elle fait, et sans pouvoir, chose plus grave, justifier à quel type de connaissance (perceptive, logique, conceptuelle) ses affirmations se réfèrent” (Bégout Bruce, “La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka”, in *Chiasmi International*, 4, 2002, p. 404). For Patočka, however, the result is actually the self as practically engaged.

²⁵ This includes an engagement with our historical being and responsibilities. Ivan Blecha traces Patočka’s political engagement to this. He writes: “Es handelt sich schon nicht mehr um das Ethos der exakten Forschung, sondern um das Ethos der Mitverantwortung für die historische Gestalt der Welt (...) Patočkas persönliche zivile Engagiertheit ist dann der faktische Inhalt dieser ethischen Maxime (...)” (Blecha Ivan, “Intentionalität in der asubjektiven Phänomenologie”, in Bloss Jochen,

sive, is a source of evidence. Heidegger's adoption of this position is well known. Because of its freedom, human existence – Dasein – “is care.”²⁶ This means that “Dasein exists as an entity for whom, in its very being, such being is an issue.”²⁷ It has to freely choose what it will do and, as a consequence, the being that it will be as the author of its actions. As Heidegger expresses this: “[The statement] ‘The Dasein is occupied with its own being’ means more precisely: it is occupied with its *ability* to be. As existent, the Dasein is free for specific possibilities of its own self. It is its own most peculiar able-to-be.”²⁸ Now, in realizing its choices, it does not just exhibit its own possibilities, it also exhibits the world in which it acts. Concretely, this means that its projects disclose the things it employs in their “what is it for” and “in-order-to.”²⁹ Thus, Heidegger writes, “The wood is a forest of timber, the mountain a quarry of rock; the river is water-power, the wind is wind ‘in the sails.’”³⁰ Our “circumspective concern” focuses on the uses which we can put the forest, mountain, river, and wind to. For example, it is because we want to sail across a lake that the wind exhibits itself as “wind in the sails.” As we gain more skill in making our way in the world, the world itself becomes more practically meaningful. We “understand” it in the sense of knowing the purposes of its elements. According to Heidegger, “interpretation,” defined as the “considering (...) of something as something” articulates this understanding. It makes explicit the purposes of the objects I encounter. In Heidegger’s words, interpretation “appresents the what-it-is-for of a thing and so brings out the reference of the ‘in-order-to,’ i.e., its use in a particular project.”³¹ As a result, the world becomes articulated in the evidence it provides us.

The Ontological Difference and the Question of Appearing as Such

Heidegger thus brings us to a position where we can say that phenomenology is the study of the evidence provided by our freely chosen practical engagements.

Stróżewski Władysław, Zumr Josef (eds.), *Intentionalität – Werte – Kunst, Husserl – Ingarden – Patočka*, *Beiträge zur gleichnamigen Prager Konferenz vom Mai 1992*, Prague, Filosofia, 1995, pp. 82–83).

²⁶ Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968, p. 284.

²⁷ *Ibid.*, p. 406.

²⁸ Heidegger Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 276.

²⁹ See *ibid.*, pp. 164–165.

³⁰ Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 70.

³¹ Heidegger Martin, *History of the Concept of Time*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 261.

The difficulty, for Patočka, is that he does not remain with this position. His conception of the ontological difference between entities and Being positions the latter as ultimately controlling our disclosures. Being does so by successively determining our understanding of entities. Our conception of the “real” – of the Being of entities – guides our disclosures. It privileges some projects over others. It also determines the area of relations that we take as suitable for exhibiting the reality of entities. If, for example, we understand Being as mathematically quantifiable nature, the area of relations will be given by the modern scientific laboratory with its various instruments and procedures. If it is power, then the relations given by the various technologies of power, from the technologies of the financial markets to those of political manipulation, will serve as the frameworks for our disclosures. For Heidegger, each epoch is characterized by a dominant conception of being. Taken as a standard, it informs the epoch’s understanding of the purposes of things.³² Such conceptions, however, conceal the ontological difference. Following them, we understand Being in terms of the entities that we disclose through our standards. The result, Patočka writes, is that “the historically determined person (...) can only view Being as the Being of entities, can only thematize it [in relation to entities]; Being as such, as the origin of light (of the truth, of appearing as such) hides itself from him.”³³

The point of this critique is that, in taking Being as the “origin (...) of appearing as such,” we are no longer engaged in phenomenology. Since Being conceals itself in entities, it cannot itself be an object of phenomenological description. Only entities – the ontic – can be so described. In Patočka’s words: “We must, methodologically, hold fast to the fact that only the ontic can be an object of phenomenological description, for only the ontic can be present, and only what is present can be intuitively grasped. By contrast, the ontological can never be seen. It can only, interpretively, be explicated indirectly; it can never, itself, become present.”³⁴ Given this, the ontological difference, which is *not* a difference between entities, is not a phenomenological concept. It is not intuitively based. The result, then, is that the account of appearing that appeals to the ontological

³² For a list of the philosophical expressions of such standards, see Heidegger Martin “The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics”, in Heidegger Martin, *Identity and Difference*, New York, Harper and Row, 1969, p. 66. Heidegger’s “Vom Wesen der Wahrheit” (in Heidegger Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, pp. 79–80) describes the notion of an area of relations or *Bezugsbereich*.

³³ Patočka Jan, “Die Gefahren der Technisierung...”, *op. cit.*, p. 350.

³⁴ Patočka Jan, “Von der Epoché als Ausschaltung”, in Patočka J., *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, Orbis Phaenomenologicus 2: Quellen 3, 2000, p. 190.

difference appeals to what cannot appear. Instead of being phenomenological, the account must be hermeneutical – i.e., a matter of interpretively explicating our relation to Being.³⁵

The question Patočka faces in his rejection of Heidegger is *how to understand pragmatic disclosure in terms of appearing as such*. Patočka's response to this question is essentially threefold. The first involves his questioning Heidegger's assertion that "Dasein is free for specific possibilities *of its own self*" (italics added). Exercising this freedom, Dasein exhibits itself by projecting as practical goals the possibilities that it finds in itself. In the projects that realize these goals, it actualizes these possibilities thereby disclosing both the world and itself. Is Dasein the origin of such possibilities? Patočka remarks: "Against Heidegger, there is no primary *projection* of possibilities. The world is not the project of [our] liberty, but simply that which makes possible finite freedom."³⁶ The focus, here, is *on the world*, not on the self. Thus, Patočka asserts, "I do not create these possibilities, but the possibilities create me. They come to me from outside, from the world that is a framework where the things show themselves as means and I show myself as the one who realizes the ends served by such means."³⁷ His point is that our freedom to disclose the world is tied to the world's ability to offer us the means for our projects. In his words, "I would not have the possibilities [for disclosing things] if the means for such possibilities, for my goals, did not exist, which means that I could not appear to myself, 'open myself,' understand myself [without such means], just as things could not show themselves, if my action [of disclosing them] did not exist."³⁸ Disclosure here is limited by the world. Such limitation is what makes it a *genuine disclosure* of the world in which Dasein acts. Since the possibilities that it actualizes come from the world, their actualization exhibits this world.

To see this limitation as springing from appearing as such, we must turn to Patočka's second response to our question about the tie between pragmatic disclosure and such appearing. According to Patočka, "[t]he original possibilities (the world) are simply the *field* where the living being exists, the field that is co-original with [this world]."³⁹ As for "my totality of possibilities," this is just "a selection" made from this.⁴⁰ While the former possibilities signify appearing as such, understood as a set of "legalities," the selection designates appearing to

³⁵ See Patočka Jan, "Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem", in Patočka J., *Vom Erscheinen als solchem*, op. cit., pp. 159, 161.

³⁶ Patočka Jan, "Corps, possibilités, monde, champ d'apparation", op. cit. p. 122.

³⁷ *Ibid.*, p. 120.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 123.

me. On the level of appearing as such, we thus have, “the impersonal order of the totality of possibilities, possibilities not pertaining to any being in particular.” On the level of appearing to me, we have “my totality of possibilities as a selection made from the sphere of the first.”⁴¹ Thus, the “impersonal order” of appearing as such involves pure possibility. It forms “a simple field of specific legalities.”⁴² The human totality of possibilities understands these legalities in relation to us, i.e., in terms of our possible experience.⁴³

Patočka’s account of pragmatic disclosure thus differs substantially from Heidegger’s. Both agree that things appear as means – in Patočka’s words, as “the needle for sewing, the thread for threading through the needle, etc.”⁴⁴ But, for Patočka, the possibilities expressed by such means are not, as in Heidegger, traced to Being’s determining a standard of disclosure. Their origin is the world, understood as “the impersonal order of the totality of possibilities.” This is the order of appearing as such. As for appearing to me, this involves my bodily action – my action, example, of using the needle for sewing. Here, as Patočka writes, “[t]here is always, on the one side, the thing as a means.” On the other, there is always “the bodily mediated activity that endows the means with a sense.” As a result, “I understand the things from myself, from my activity, but I understand myself, my activity from the things. There is a mutual mediation.”⁴⁵ It is, in other words, my embodiment – both the senses and the behavior embodiment affords me – that makes a selection from the possibilities of appearing as such so as to bring about appearing for me.⁴⁶ Pragmatic disclosure is related to appearing as such through a selection of the possibilities of the latter.

⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

⁴² *Ibid.*, p. 126.

⁴³ Guy Deniau ignores this distinction when he writes: “La formalité du discours de la phénoménologie asubjective est celle de la *sécheresse* d’un discours qui porte sur le *rien* du tout de ce qui paraît, c’est-à-dire justement sur l’apparaître *comme tel*, irréductible à ce *qui paraît* ‘objectivement’ ou ‘subjectivement’” (Deniau Guy, “La ‘formalité’ de la phénoménologie asubjective et la ‘mission’ de l’homme”, in Barbaras Renaud (ed.), *Jan Patočka – Phénoménologie asubjective et existence*, Paris/Milano, Mimesis, 2007, p. 79). In fact, the horizontal structure of appearing implies both subjects occupying viewpoints and objects exhibiting themselves to them.

⁴⁴ Patočka Jan, “Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld”, in Patočka J., *Vom Erscheinen als solchem*, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ This inclusion of the body in Heidegger’s existential analytic is, according to Renaud Barbaras, Patočka’s original contribution. In Barbaras’ words, “l’originalité de Patočka va consister à rendre compte de la corporéité à partir d’une analyse de l’existence et donc à saisir la corporéité au plan existentiel” (Barbaras Renaud, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003, p. 96). The contribution, as he also writes, is the insight that Dasein’s realization of its possibilities through pragmatic disclosure involves motion and, hence, embodiment: “si le Dasein est vraiment ses possibilités, il n’a d’effectivité que comme réalisation motrice, ce qui signifie qu’il est essentiellement incarné” (*ibid.*, p. 98).

With this we come to Patočka's third response to our question. It is that there is a "field of self-showing, a field that must have its own definite structure if the thing itself is to present itself and appear."⁴⁷ Pragmatic disclosure, here, is linked to appearing as such insofar as it must embody this structure. Thus, no matter what means we choose for our end – e.g., the hammer for driving in the nail or the needle for sewing – this means, if it is a spatial-temporal object, it must appear perspectively. A similar necessity holds for the horizontal character of experience with its structures of near and far, presence and absence. The objects that we encounter have their internal horizons – the sets of appearances that are required to determine their features ever more closely. They also have their external horizons of appearances that link them together as we move between them. Such horizons are a structural feature required if they are to appear as part of a field of things – and, ultimately, as things that are part of the appearing world.⁴⁸ A crucial element in the structure of appearing is, of course, the subject – understood as that to whom things appear. Thus, things cannot appear perspectively except as related to a definite viewpoint. The same holds for the horizontal structures of appearing. Given that these structures consist of connected sets of perspectively ordered appearances, they also require a subject occupying a viewpoint. Patočka asserts that this requirement for a subject is "a fundamental law of appearing," according to which "there is always the duality between what appears and the one to whom this appearing appears." This means that "appearing is appearing only in this duality."⁴⁹ As Patočka also writes, "appearing requires man, he is appearing's *destination*."⁵⁰

⁴⁷ Patočka takes this field as "the authentic discovery of the *Logical Investigations*". See Patočka Jan, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie", in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, *op. cit.*, p. 274.

⁴⁸ As Husserl writes in this regard, "The individual – relative to consciousness – is nothing for itself; perception of a thing is its perception in a *perceptual field*. And just as the individual thing has a sense in perception only through an open horizon of 'possible perceptions,' (...) so once again the thing has a horizon: an 'external horizon' in relation to the 'internal'; it has this precisely as a thing of a *field of things*; and this finally points to the totality, 'the world as a perceptual world'" (Husserl Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, The Hague, Martinus Nijhoff, Husserliana: Gesammelte Werke 6, 1962, p. 165).

⁴⁹ Patočka Jan, "Corps, possibilités, monde, champ d'apparition", *op. cit.* p. 127. What we confront here is, in fact, a "world-structure," one embracing both things and subjects. In Patočka's words, "Und da dies Erscheinen von der Präsenz der Dinge und der Welt im Original nicht abzutrennen ist, ziehen wir es vor, das Erscheinen als eine Dinge und Subjekt umspannende und umfassende Struktur aufzufassen. Die einzige Dinge und Subjekte umfassende Struktur ist aber die Welt selbst, und deshalb möchten wir sie als Weltstruktur aufgefaßt wissen" (Patočka Jan, "Epoché und Reduktion", *op. cit.*, p. 123).

⁵⁰ "L'homme est requis dans l'apparition: il est le destinataire de l'apparition" (Patočka Jan, "Corps, possibilités, monde, champ d'apparition", *op. cit.*, p. 122). Garido, here, opposes Patočka. In his view, appearing "as such" does not require a subject occupying a viewpoint. He writes, "Only from

Care For Appearing

When we recall Patočka's assertion that freedom is "what characterizes humans as such," this requirement becomes more than a demand for a passive point of view. Appearing, in requiring man, requires his freedom. Freedom, in other words, is a structural component of appearing as such. What differentiates the human totality of possibilities of appearing from "the impersonal order of the totality of possibilities" is what we *choose* to disclose through our actions. The "selection" that is necessary for a coherent, appearing world is, in other words, not simply dependent on our embodiment – i.e., on the senses and abilities that embodiment affords. It also requires our choices in employing these. Such choices, thus, signify our responsibility as "appearing's destination." In our freedom, we bear a responsibility for the appearing of a definite world.

This point can be put in terms of Patočka's transformation of Heidegger's conception of care – the care, which Heidegger claims, is *Dasein*. In Heidegger's account, *Dasein*'s actions are its own responsibility. It has to choose what it will do and, as a consequence, what it will be as it realizes the possibilities that it finds in itself. Care, here, is care for its own being. *Dasein* is responsible for this. For Patočka, by contrast, the possibilities at issue are not *Dasein*'s, but those of the world. In realizing them, *Dasein* exhibits the world; it makes it appear. In this case, responsibility is responsibility for such appearing. This is the object of our care. In Patočka's words, it becomes the "care that follows from the proximity of man to manifesting, to the phenomenon as such, the manifesting of the world in its whole, that occurs within man, with man" as he confronts his own freedom.⁵¹

the 'point of view' of the ego is there actually a background for appearing. The world (...) is then being considered as a 'surrounding' world. To describe appearing as world misses the 'as such,' and runs the risk of becoming another form of phenomenological subjectivism" (Garrido Juan Manuel, "Appearing as Such' in Patočka's A-Subjective Phenomenology", in *Philosophy Today*, 51, 2, 2007, p. 127). This means that "[d]isconnected, released from subjectivity, the world loses, indeed, its 'surrounding' and 'horizontal' characters. The world itself becomes considered as such (...) regardless of any particular 'point of reference' (the ego) (...) There is no longer back- or foreground" (*ibid.*). The reference, here, seems to be to the world, understood as "the impersonal order of the totality of possibilities." If, however, such possibilities are possibilities of appearing, they would seem to involve the subject, understood as that to whom things appear. As Merleau-Ponty points out, consciousness *essentially* has a horizontal structure. To be conscious is to grasp the object from a definite point of view, in relation to which there is, by definition, a foreground and a background horizontally linked. See Merleau-Ponty Maurice, *Phenomenology of Perception*, London, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 71.

⁵¹ Patočka Jan, *Plato and Europe*, *op. cit.*, p. 27. For Patočka, such care is his transformation of the ancient "care for the soul"

To make this concrete, we have to turn to Patočka's conception of the motion of our existence. This motion consists of the layered movements through which we exist and disclose the world. The first of these is the "instinctive-affective movement" that characterizes our childhood.⁵² It reveals the world as a sheltering, affective place. The child's world, Patočka writes, "is its parents, those who take care of it."⁵³ The child discloses the possibilities of this world as it moves to integrate itself into the human community. Doing so, it "assimilates the outside world without which we could not live."⁵⁴ The second movement is the "movement carried out in the region of human work."⁵⁵ It is the motion of the pragmatic disclosure of things. In Patočka's words, it "is concerned only with things, sees only things, albeit purely in their utensility and not in their independence." It knows them only in terms of their use values. For it, "there are always only networks of instrumental references, every 'here' serving merely to refer beyond itself, to the connections – both personal and object-connections – of the undertaking."⁵⁶ The third movement, by contrast, concerns itself with praxis in the Aristotelian sense. Like praxis, its focus is on action itself: at issue is what we should do. We are concerned with the future that will appear if we choose a certain course of action. This future is not, as in Heidegger, considered in terms of the possibilities of our given situation, possibilities that we project forward as goals. Rather, as Patočka writes: "The accent on the future requires, on the contrary, that the *already* existent cease to be regarded as the decisive instance of possibilities."⁵⁷ The point is not to let them "conceal the essential," which is our action of realizing them. In this motion, I confront my responsibility not just for realizing and, hence, manifesting these possibilities. I also confront myself – namely my "possibility either to disperse and lose myself in particulars or to find and realize myself in my properly human nature."⁵⁸ Thus, in the third movement, we break our "bondage to the particular" and face our freedom with regard to appearing.⁵⁹ Our not losing ourselves in particulars – our resistance to such dispersion – is one with our taking responsibility for the appearing of our world. Care for appearing assumes such responsibility.

⁵² Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, Chicago, Open Court Publishing, 1998, p. 148.

⁵³ Patočka Jan, "Nachwort", in Patočka J., *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart, Klett-Cotta, Ausgewählte Schriften III: Phänomenologische Schriften I, 1990, pp. 248–249.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 249. Patočka also calls it "the movement of our instinctive life." This is the life we share with animals. See Patočka Jan, "Leçons sur la corporéité", in Patočka J., *Papiers Phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 108.

⁵⁵ Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁶ Patočka Jan, "Nachwort", *op. cit.*, p. 256.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

Such responsibility embraces all the movements by which we actualize our being in the world. Thus, parents and caregivers are responsible for the growth and development of children. Their responsibility for appearing concerns the instinctive, affective world that the child brings to presence. Failure, here, can damage the development of the human potentialities that are built upon this world. The political, practical consequences of such care are reflected in the rights of the child to proper nourishment, medical care (vaccinations, etc.), and education as enacted in social legislation. Similar assertions can be made about the second motion. In the world of work, we realize our social existence. We exist as embodying our social and professional roles. Care for the appearing as care for this motion involves caring for the workplace environment. As such, it involves all the advances in labor legislation that have taken place in the last 150 years. From the shortening of the work week to the introduction of rules regarding workplace safety, such advances aim at humanizing our working environment. This involves not just the stipulation of minimum “living wages,” which Adam Smith, among others, advocated. It also involves our attempts to provide full employment. The political, social expression of care, here, is that of workers’ rights.

As for the third layer of the movement of our existence, this may be called the movement of “problematization.” Its exemplary figure is Socrates, whose motion was that of constantly questioning the assumptions of his time. The problematization that such questioning occasions is, Patočka writes, “something fundamentally different from negation.” Rather than being “a subjective caprice” or “something arbitrary,” the questioning that problematizes “is something founded on the deepest basis of our life, only *here* do we stand our ground,” rather than on the certainties that we previously assumed.⁶⁰ This ground is our own freedom. Problematization demands that we take responsibility for it, that we acknowledge that the certainties that we assume are not something fixed, but are, in part, the result of our choices. This includes our certainties regarding the rearing of children, the workplace environment, and the political process by which we act to shape these levels of the motion of our existence.

The Transformation of Phenomenology

The transformation that Patočka has worked on phenomenology should by now be clear. Theoretically, he has shifted its focus from subjectivity to appearing

⁶⁰ Patočka Jan, “The Spiritual Person and the Intellectual”, in Patočka J., *Living in Problematicity*, Prague, OIKOYMENH, 2007, p. 60.

qua appearing. The study of the latter leads to the human freedom that is a structural component of appearing as such. It thus leads to our responsibility for appearing and to questions of praxis. Such questions do not limit themselves to the means for reaching given ends. They also concern these ends themselves. To raise them is to realize that our goals are not set in stone. They are not “the decisive instance of possibilities.” They exist through our choices. Recognizing this, we also confront what Patočka calls “the plasticity of reality.”⁶¹ Such plasticity signifies that the possibilities of appearing as such – those of the world – are not limited to those we have actualized. Thus, the questioning that praxis engages in makes problematic the certainties that have guided our lives. There is here, in Patočka’s words, “a shaking of what at first and for the most part is taken for being in naïve everydayness, a collapse of its apparent meaning.”⁶² Such questioning is the response that is called for in confronting the excessive quality of appearing as such – its character of exceeding our ability to actualize all the possibilities that it offers. Appearing as such, here, demands freedom since the openness of freedom corresponds to the openness of the possibilities of appearing as such. Both are open, and yet both are constrained by the structural necessities of appearing.

Given this, our responsibility for appearing is also a responsibility for our freedom. Only when the openness of freedom is preserved do we fulfill our duty to appearing as such. Patočka’s political commitments follow from this. He writes, “political life in its original and primordial form is nothing other than active freedom itself.” It is a life “from freedom for freedom.”⁶³ It is a life *from* freedom since it proceeds from the openness of political discourse. Here, the views of one side are called into question by the other. Political life presupposes this questioning. It exists in the clash of opinions, in the differing interpretations of a given situation and in the opposing views on how to handle it. The debates in which these are aired exhibit the openness of the future, since the future deliberated on depends on the choice of action to be engaged in. As such, it exhibits the public presence of the freedom from which political life lives. This is a life *for* freedom insofar as beyond all the special issues it debates, it maintains itself through such openness. It is for freedom insofar as it wills its own continuance.

Patočka’s work for political rights follows from this. Political freedom requires the rights to freely assemble, discuss, publish, petition and so on. Without them, the third motion of our existence has no public presence. Patočka thought that

⁶¹ *Ibid.*, p. 66.

⁶² Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago, Open Court Publishing, 1996, p. 49.

⁶³ *Ibid.*, p. 142.

such rights were worth dying for since, in the words of a Charter 77 document, they assured “the humanity of humans.”⁶⁴ In the words of an earlier text, what they assure is “the Idea of Man,” which “is the idea of human freedom.”⁶⁵ That such freedom is inherent in appearing as such makes Patočka’s political commitments an implicit part of his commitment to phenomenology.

James Mensch is Professor of Philosophy at Charles University, Faculty of Humanities. He is the author of twelve published books, the latest being *Patočka’s Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016.

E-mail: james.mensch@fhs.cuni.cz

⁶⁴ In the words of Charter 77, “The idea of human rights is nothing other than the conviction that even states, even society as a whole, are subject to the sovereignty of moral sentiment: that they recognize something unconditional that is higher than they are, something that is binding even on them, sacred, inviolable.” (Patočka Jan, “The Obligation to Resist Injustice”, *op. cit.*, p. 341). This unconditionality comes from the absolute priority of the moral standpoint. For the Charter, “the point of morality is to assure, not the functioning of society, but the humanity of humans. Humans do not invent morality arbitrarily to suit their needs, wishes, inclinations, and aspirations. Quite the contrary, it is morality that defines what being human means.” (*ibid.*)

⁶⁵ The extended quote, here, is: “the Idea of Man is essentially continuously the same, only the historical situation in which it is realized changes, only the main front against which the Idea resists is always different. The Idea is human freedom; the Idea of Man is the idea of human freedom” (Patočka Jan, “Ideology and Life in the Idea”, in Patočka J., *Living in Problematicity*, *op. cit.*, p. 47). The text is from 1946, but Patočka never changed this fundamental position.

**WAHRHEIT ALS FREIHEIT
JAMES MENSCH ÜBER DAS VERHÄLTNIS
VON BEWEGUNG UND RECHT BEI PATOČKA¹**

HANS RAINER SEPP**Abstract**

In his book *Patočka's Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*, published in 2016, James Mensch analyses Jan Patočka's phenomenology of the movement of human existence, showing the extent to which Patočka follows European philosophical traditions, above all Aristotle, and interprets central concepts like movement, existence, essence, body and soul in a new way. Mensch explains that for Patočka, the care for the manifestations of existence in the context of its movements as the ontological framework for human rights will only be fulfilled under the condition that in the public space of mutual understanding, the rights of free speech and free exchange are guaranteed and the single existence can realise his or her explicit freedom that is at the same time always related to and dependent on the Other. This result lays the ground for further questions around the relationship of care and right within an intercultural context, in particular in regard to basic characteristics of law practices in the life-world of Australian Aborigines.

1. James Mensch über Patočka

In seiner Auslegung von Patočkas Phänomenologie der Bewegung der menschlichen Existenz zeigt James Mensch,² wie sich Patočka an die europäische

¹ Die vorliegende Publikation ist an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag im Rahmen des Forschungsvorhabens *Life and Environment: Phenomenological Relations between Subjectivity and Natural World* (Czech Science Foundation, GA ČR, n. 15-10832S) entstanden.

² Mensch James, *Patočka's Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus: Studien 38, 2016.

Denktradition, insbesondere an Aristoteles, anlehnt und wie dabei zentrale Begriffe und ihr gedanklicher Zusammenhang eine Neuorientierung erfahren. Die Begriffe, um die es dabei vor allem geht, sind *Bewegung*, *Existenz* und *Essenz*, *Seele* und *Leib* sowie *Freiheit*.³

Den grundlegenden Begriff der *Bewegung* versteht Patočka, so Mensch, im Anschluss an Aristoteles als Aktualisierung (ἐντελέχεια) im Sinne eines Prozesses des Heraus- und Hervortretens. Die Auffassung einer engen Zusammengehörigkeit von *Seele* und *Leib* orientiere sich ebenfalls an Aristoteles: ‚Seele‘ als verleiblichtes, sensuelles Organ bezeichne für Patočka die Bewegung menschlicher Existenz, nämlich die Aktualisierung des lebendigen Körpers im Prozess seines Sich-Vollziehens (ἐνέργεια), wobei Leiblichkeit selbst potenzieller Bewegungsfaktor ist: δύναμις. Sein ‚Ich kann‘ besagt nicht die Absicht eines Subjekts, sondern Existenz findet sich mit dem ‚Ich kann‘ ihrer Leiblichkeit in die *Mitte von Welt* versetzt: als das erfahrende Zentrum einer horizonthaften Auffaltung von Welt.

Was die *Freiheit* betrifft, so bestimmt Mensch sie mit Blick auf Patočka als grundlegendes Merkmal der Bewegung menschlicher Existenz: Als solches sei sie diejenige Bewegung, welche die verleiblichte Seele mit ihrem Hervortreten vollzieht. Ist das hinausstehende Hervortreten Raum einnehmend und Zeit stiftend, so überschreitet es damit das unmittelbar Gegebene eines räumlichen Hier und zeitlichen Jetzt; es verfährt in diesem Sinn distanzierend, Distanz schaffend, und dieses Distanzieren mittels raum-zeitlicher Ekstasen ist die Basis von Freiheit. Mit der Freiheit seiner Distanznahme verhält sich menschliche Existenz zum Abwesenden, zu dem, was nicht (hier und jetzt) ist, so dass ‚Freiheit‘ als ein je bestimmter Stil der Bewegung menschlicher Existenz im Verhältnis zu dem, was nicht anwesend ist, gefasst werden kann. Dies ist zugleich Ausdruck menschlicher Endlichkeit, da, wie Mensch betont, Freiheit in diesem ursprünglichen Sinn die Befähigung besagt, eine Bandbreite möglicher Wirklichkeiten zu imaginieren, von der ein Leben nur einen Teil tatsächlich verwirklichen kann. Daraus folge: Um diesen Teil wirklich werden zu lassen, muss sich Existenz entscheiden, sie muss wählen. Mit der Wahl erhält das Abwesende des Vorgriffs deutlichere Konturen und tritt, sich im Möglichen des Projekts haltend, zugleich in den Bereich der Verwirklichung. Da Verwirklichung ein Prozess der Vergewisserung des zunächst nur Projektierten ist, richtet sich das gesamte Projektieren auf die eigene, exklusive Gewissheit aus, mit der Tendenz, Alternativen mehr oder weniger auszuschließen.

³ „In Patočka's hands, such terms as ‚motion,‘ ‚existence,‘ ‚essence,‘ ‚body,‘ ‚soul‘ and ‚freedom‘ achieve fundamentally new meanings. It is in terms of these that his insistence on the unconditioned character of human rights has to be understood.“ (*Ibid.*, S. 146.)

Freiheit als Vollzug ekstatischer Bewegung bezieht Mensch nun auf Patočkas Auffassung von den drei grundlegenden Bewegungsformen menschlicher Existenz. Jede dieser Formen weise ihren eigenen Charakter der Freiheit und ihren Stil zu wählen auf. Während Freiheit in der ersten Bewegung im instinktiv-affektiven Grund der Verankerung unserer Existenz fungiert und in der zweiten sich im Feld menschlicher Arbeit auswirkt, werde sie erst in der dritten Bewegung als solche ergriffen: Freiheit wendet sich hier auf sich selbst zurück, auf die Weisen, wie sie sich in den Formen der ersten beiden Bewegungen implizit vollzieht. Mit anderen Worten: Existenz ergreift die Möglichkeit, sich zu ihrem Können selbst noch zu verhalten. Dieses neue Verhaltenkönnen zum Vollzug des Könnens bewirkt ein In-Frage-Stellen wirklicher und möglicher Handlungsvollzüge und schafft damit ein Bewusstsein des verantwortungsvollen Umgangs mit dem Vollzug des Könnens. Dazu gehöre vor allem die Einsicht, dass Gewissheiten Korrelate bestimmter Entscheidungen sind, und damit die implizite Forderung, dass jene nicht absolut angesetzt, sondern in Relation zu ihrer jeweiligen Entscheidungs-genese gesehen werden sollten.

Die Möglichkeit, dies zu tun, umschreibe, so Mensch, der Begriff der ‚Sorge‘, wie ihn Patočka aufnimmt. ‚Sorge‘ betrifft dann den Umgang mit uns selbst, die Weise, wie wir (so oder so geworden) sind: als Verhalten zu den eigenen prästendierten Gewissheiten – als Sorge für das Erscheinen, nämlich für die Bewegungen, mit denen menschliche *Existenz* (‚Seele‘) sich vollzieht und in Erscheinung tritt, sich manifestiert. Die Sorge für die Manifestationen der Existenz im Kontext ihrer Bewegungen sei der ontologische Rahmen für Patočkas Konzeption der Menschenrechte.⁴ Erst das Infragestellen faktischer Bewegungen menschlicher Existenz erfülle das *Essentielle* des Menschlichen, das darin liegt, noch die Freiheit zu haben, sich im Konkreten einer Situation seinen Bewegungen stellen zu können. Die Verwirklichung dieser Freiheit, der freien Stellungnahme zu den impliziten freien Vollzügen der sich bewegenden Existenz, erfordere jedoch ein Freisetzen von der Fixierung auf geglaubte Gewissheiten, ein leibliches Erschütterterwerden des Insistierens auf sie.

Mensch unterstreicht, dass Erschütterterwerden und das ihm möglicherweise folgende Infragestellen von selbstverständlichen Gewissheiten stets unter dem Blick des Anderen geschehen. Indem ich dabei zu ihm oder ihr in einen Bezug gesetzt werde, der nicht mehr von meinem egozentrischen Projektieren dirigiert wird, finde ich mich in einem Raum des Zwischen, der als der öffentliche oder

⁴ *Ibid.*, S. 153. – Die Konsequenz ist eine Verankerung der Menschenrechte in der menschlichen Existenz selbst: „When Patočka asserts that human rights are not a result of our humanity – i.e., something we postulate – but rather prior to and definitive of it, his claim is that in safeguarding such rights we preserve our humanity. We do so when we care for the movements of existence that actualize us as human.“ (*Ibid.*)

politische in einem ursprünglichen Sinn bestimmt werden kann. Das Sichhalten in diesem Raum des Infragestellens sei, mit Patočka gesprochen, „Leben in der Wahrheit“,⁵ wobei Wahrheit Ausdruck der Freiheit ist, sich zu unseren impliziten freien Aktualisierungen verhalten zu können.

Die Sorge betrifft dann nicht nur die zu verantwortende Genealogie meiner eigenen Entscheidungsdispositionen, sondern umfasst die Stabilisierung des gesamten Raums wechselseitiger Verständigung über die je eigenen Gründe menschlicher Existenzen, d. h. betrifft ein Manifestieren des öffentlichen Bereichs selbst. Die Sorge für die Manifestationen der Existenz im Kontext ihrer Bewegungen als der ontologische Rahmen für Menschenrechte erfüllt sich somit erst dort, wo, wie Mensch hervorhebt, im öffentlichen Raum wechselseitiger Verständigung die Rechte freier Äußerung und freien Austauschs verwirklicht werden,⁶ und auch dies ist wieder wechselseitig: Durch die Etablierung eines gemeinsamen Raums der freien Rede vermag die einzelne Existenz ihre explizite Freiheit, bei der sie immer vom Anderen betroffen wird, zu verwirklichen.⁷

2. Sorge und Recht

Das hier skizzenhaft umrissene Resultat, das James Mensch zu Patočkas neuem Konzept der Menschenrechte erarbeitet hat, gibt Anlass zu weiterführenden Fragestellungen. Von diesen möglichen Fragen sei ein Komplex um das Verhältnis von Sorge und Recht herausgegriffen und in einen interkulturellen Kontext gestellt.

1. *Sorge*. – Bei Patočka wird deutlich, dass sich die Sorge nicht lediglich auf eine vereinzelte, „je meine“ Existenz⁸ bezieht und nicht nur den Umgang mit einer ursprünglich zuhandenen⁹ Welt betrifft. Sowohl die erste als auch die dritte Be-

⁵ Vgl. *ibid.*, S. 154.

⁶ „The care for this life“ – „a life ‚from freedom for freedom‘“ (Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago, Open Court Publishing, 1996, p. 142) – „is the care for the soul that actualizes itself through the third motion of existence. It is, in the political realm, the care for the manifesting, the public space, that such motion makes possible“ (Mensch James, *Patočka's A Subjective Phenomenology...*, *op. cit.*, S. 156).

⁷ „For Patočka, the actualization of this openness as political freedom demands a certain framework. Viewed in terms of problematization – i.e., in terms of the third motion of our existence – it requires the rights to freely assemble, discuss, publish, petition and so on. These rights are the necessary conditions for the motion – the self-actualization – through which we achieve our full humanity. (...) Human rights, in other words, are essential for the self-directed motion that expresses our *entelechia* as historical and as fully human.“ (*Ibid.*, S. 156f.)

⁸ Vgl. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, Gesamtausgabe: Bd. 2, 1977, S. 153.

⁹ *Ibid.*, § 15.

wegungsform zeigen, dass menschliche Existenz in einem Verhältnis zu Anderen steht, das nicht dem privativen Modus des Man¹⁰ unterliegt. Das mit der Geburt erfolgende Angewiesensein auf Andere ist nicht im Kontext einer schon zuhandenen Welt zu beschreiben, und die Möglichkeit, Öffentlichkeit im Sinne eines wechselseitigen Austauschs von Einzelnen zu realisieren, verortet sich jenseits der Alternative von verfallener und authentischer Existenz.

Die Sorge bei Patočka zielt also nicht auf die Etablierung einer Existenz, die ‚ganz‘¹¹ nur im angeeigneten Eigenen wird, sondern die sich gegenüber Bewegungsformen menschlicher Existenz und ihren jeweiligen Aktualisierungen in Stellung bringt. Hier ist kein Ende in Sicht, kein Vorlaufen in den je eigenen Tod, kein Ganzwerden,¹² sondern im Gegenteil die Relationierung eines Totalitätsanspruchs, der mit der Projektion der eigenen Wahl absolut gesetzt wird; und dieser Abbau der selbstverständlichen Gewissheit ist eine unablässig zu unternehmende, nicht abschließbare Aufgabe, da die Freiheit, dies zu tun, Freiheit ebenfalls nur in Bewegung ist.

Mit dieser Auffassung stellt sich Patočka in eine Reihe zu anderen Autoren und bereichert das Profil, das man bei ihnen jeweils vorfinden kann. Dieser Austausch zwischen philosophischen Positionen in der Absicht einer wechselseitigen Bereicherung ist selbst das Beispiel einer sich im Sinn von Patočka vollziehenden dritten Bewegung. Formal gesprochen geht es dabei um das Verhältnis von Teil und Ganzem, wobei vermieden werden soll, den Teil als Ganzes und das Ganze ganz zu denken. Dies hatte vielleicht schon Heraklit im Sinn, wenn er die sich in sich verschließenden Meinungen (‚Gewissheiten‘) der Einzelnen mit deren Öffnung konfrontierte.¹³ ‚Logos‘ mag dabei lediglich Ausdruck einer Öffnung sein, wobei Heraklit es tunlichst vermied, das allen Realisierungsformen des Öffnens gemeinsame Prinzip eindeutig zu bestimmen. Das Unbestimmte des Logos ist eine Schutzfunktion vor seiner Substantialisierung und Absolutsetzung, wenn das, was das je Eigene übersteigt, auf eben dieses Eigene appliziert und verabsolutiert wird. Logos‘ ist dann nur das meontisch¹⁴ angesetzte Ganze, das ‚Ganze‘, das im Versuch,

¹⁰ *Ibid.*, § 27.

¹¹ *Ibid.*, § 47 f.

¹² *Ibid.*, § 53.

¹³ Vgl. Heraklit, Fr. 2: διὸ δεῖ ἐπεσθαὶ τῷ ἑνὶ, τούτεστι τῷ κοινῷ· ἑνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ἑνὸς ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν. – „Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Sinn gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht.“ (Diels Hermann, Kranz Walther (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch: Bd. 1*, Dublin/Zürich, Weidmann, 1966, S. 151)

¹⁴ ‚Meontisch‘ ist, in Anlehnung an Eugen Fink, solches, das sich als Anwesenheit eines ‚ganz‘ Anderen, mich Übersteigenden im Horizont meines Verstehens lediglich im *nicht* seines permanenten Ausstands zeigt.

es positiv zu fassen, sofort entgleitet; es ist nur der Ausdruck, dass das je einzelne *nicht alles* ist.

Freilich ist es nicht beiläufig, dass es der Logos ist, der dafür eintreten soll. Platons Absicht wird es bekanntlich sein, dass, mit dem meontischen *nescire* des Sokrates im Hintergrund, es darum geht, Freiheit in einem gemeinsamen *dialegesthai* zu vollziehen: Die Wendung λόγον διδόναι ist, bevor sie im Lauf der weiteren Denkgeschichte zur Darlegung von Gründen simplifiziert wurde, eine Bewegung menschlicher Existenz, deren Freiheit auch hier Wahrheit fundiert. Der Rekurs auf den gemeinschaftlichen Dialog, durch die Rede Möglichkeiten und Grenzen existenzieller Gründe darzulegen, ist offenbar das Verfahren, das Platon nutzte, um der Totalisierung partieller Existenzprojekte vorzubeugen. Die Verwirklichung dieser Freiheit, im *dialegesthai* die Grenze des Eigenen im Angesicht des Anderen zu suchen, wird Hans Lipps mit dem Ausdruck „sich betreffen bei“ zu fassen suchen: nämlich die Freiheit zu ergreifen, das eigene Projektieren nicht einfach zu vollziehen, sondern sich bei ihm zu betreffen.¹⁵ Das Projektieren des Hinausstehens, womit sich Existenz in Welt findet und von der Bewegung seiner egozentrischen Natur aus seine Umwelt an sich anpasst, hat schon Max Scheler mit der griffigen Formel beschrieben, dass das Ich der natürlichen Weltanschauung sein Umfeld zunächst für die Welt überhaupt nimmt.¹⁶

James Mensch verweist in diesem Zusammenhang auf das von Husserl beschriebene Verhältnis von Intention und Erfüllung: Die faktische Intention ist Resultat einer Wahl, und da sie ‚ganz‘ auf Erfüllung aus ist, tendiert Existenz dazu, sich ganz in diese Erfüllbarkeit zu verlegen. Gewissheit als Widerschein oder besser: Vorschein dieser projektierten Erfüllung verfügt über die Kraft, die sie tragende Intention absolut zu setzen. Die Betonung, die der spätere Husserl auf den Aufweis von Wahrheitsgeschehen legt, ist Ausdruck dafür, die Verantwortung für ‚Wahrheit‘ nicht erst beim Endprodukt beginnen zu lassen, sondern auf seine Ge-

¹⁵ Wer Epoché übt, „betrifft sich bei“ seinem Grund; auf diese Weise werde er „freigemacht von der Befangenheit in sich selbst. Daß er betroffen wird bei... bedeutet (...) eine Unterbrechung = epoché. Und weil Existenz durch andere Existenz dahinversetzt werden kann, ist Philosophie selbst ihrer Möglichkeit nach Problem geworden, wenn die Verhältnismäßigkeit des *dialégesthai* untersucht werden soll. Im freien Verhältnis des einen zum anderen geschieht Philosophieren“ (Lipps Hans, *Untersuchungen zu einer Hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main, Klostermann, Werke: Bd. II, 1976, S. 22, Anm.).

¹⁶ „Unter Egozentrismus verstehe ich die Illusion, die eigene ‚Umwelt‘ für die ‚Welt‘ selber zu halten, d. h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als ‚die‘ Welt.“ (Scheler Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München, Francke, Gesammelte Werke: Bd. 7, 1973, S. 69) Dies meint nicht einfach den Vorzug von Sinngehalten der eigenen Weltanschauung, sondern die Privilegierung desjenigen Erlebens, für das diese Inhalte je Gültigkeit haben: Die Orientierung des solcherart welterfahrenden Lebens verläuft von diesem aus auf es selbst zurück.

nealogie, seine Bewegung, zu beziehen. Mit Levinas gesprochen, wäre dies das Eintreten für ein unendliches Begehren, das sich nicht in den Gewissheiten eines sich verendlichen Begehrens festmacht.¹⁷

Bei alledem geht es nicht mehr um den Bezug auf Ganzheiten, seien dies Substanzen, Subjekte oder Objekte. Der Paradigmenwechsel, der nicht nur mit der Phänomenologie erfolgt, verlegt sich vom Terminieren im Teleologischen entschieden auf das „Teleologischsein“.¹⁸ In der Terminologie von Ganzem und Teil gesprochen bedeutet dies, dass es um die Relation der Teile geht, wobei das, was nicht mehr einen Teil ausmacht, als seine meontische Grenze ihm noch zugehört. Diesen meontischen Bezug fasste Eugen Fink mit dem Begriff des *symbolon* in seinem ursprünglichen Sinn als Bruchstück.¹⁹ Menschliche Existenz ist unablässig in Bewegung, da sie Fragment ist. In gewissem Sinn wusste dies eben schon Platon.²⁰

2. *Europa*. – Das Gesagte betrifft jedoch nur das europäische Denken – so zumindest könnte es den Anschein haben. Und in der Tat hat dies ja Patočka selber betont. Die dritte Bewegung der menschlichen Existenz, die Problematisierung ihrer eigenen Freiheit, sei, wie er in den *Ketzerischen Essays* ausführt, durch Philosophie und Polis in die Welt gekommen.²¹ Wenn sich die Menschenrechte zwar in allen drei Bewegungen menschlicher Existenz manifestieren, in der dritten jedoch erst als solche formulierbar werden, sind sie zunächst an denjenigen Ort gebunden, an dem der faktische Durchbruch dieser Bewegung erfolgt: eben an Europa. Nun ist gewiss zu unterscheiden zwischen dem faktischen Ort und der faktischen Zeit, an dem und zu der ein Mögliches sich aktualisiert, einerseits und diesem Möglichen selbst andererseits. Dass eine Möglichkeit faktisch ergriffen wird, bindet sie nur in einem gewissen Sinn an den Vorgang des Ergreifens, wird aber nicht relativ auf ihn. Auch hat, was die Bewegung des Durchbruchs menschlicher Existenz, des

¹⁷ Vgl. Levinas Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, Phaenomenologica: Bd. 8, 1961.

¹⁸ Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, Husserliana: Bd. VI, 1954, 275.

¹⁹ Fink Eugen, *Spiel als Weltsymbol*, Freiburg/München, Karl Alber, Eugen Fink Gesamtausgabe: Bd. 7, 2010, S. 122.

²⁰ Sowohl Platons Gastmahl als auch der Bericht darüber sind eine Versammlung von Bruchstücken. Der Grundgedanke des im *Symposion* sich manifestierenden *symphilosophiein* ist das Zusammenkommen von Individuen, die nur deshalb ein Gemeinsames, ein Zwischen (*syn-*) realisieren können, weil sie selbst je ein völlig Abgesondertes (*in-dividuum*) sind. Indem diese absoluten ‚Teile‘ (Fragmente, *symbola* im Sinn der *tesserae*) sowohl dasjenige bleiben, was sie sind, als dies auch den Anderen zugestehen zu sein, vollzieht sich das *syn-*. – Vgl. hierzu ausführlicher v. Vf.: Sepp Hans Rainer, „Der Gast als Symbol“, in Liebsch Burkhard, Staudigl Michael, Stoellger Philipp (Hrsg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2016, S. 426–449.

²¹ Patočka Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin, Suhrkamp, 2010, S. 47 ff.

Freiwerdens zur Freiheit, betrifft, Europa mit Philosophie und Polis nicht einen Masterplan für die gesamte übrige Welt und für alle Zeiten aufgestellt. Die Frage würde also lauten, ob sich diese Möglichkeit nicht in anderen Kulturen zu anderen Zeiten ebenfalls aktualisiert hat, wenngleich nicht in der Art und Weise, wie dies in Europa geschah. Könnte diese Frage mit Ja beantwortet werden, erwächst die Aufgabe, dies zu belegen, indem Weisen des Selbstverhaltens menschlicher Existenz in den Grundmodi ihres Vollzugs befragt und darüber hinaus Unterschiede der Verwirklichung dieses Möglichen aufgezeigt würden.

3. *Interkulturelle Perspektiven.* – Parallele Erfahrungen zeigen sich in Ostasien. Nimmt man nur Formen des Buddhismus im Allgemeinen, des Zen-Buddhismus im Besonderen in den Blick, so stößt man auf ähnliche Strukturen. Im Vordergrund steht auch hier die Überwindung egozentrischer Einstellungen, also des Hinausstehens in je eigene Gewissheiten. Diese Überwindung erfolgt hier jedoch nicht im Zuge eines gemeinschaftlichen *dialegesthai*, wo je ‚private‘ Auffassungen miteinander konfrontiert und in ihrer jeweils absolut gesetzten Glaubensrelation erschüttert werden. Sie geschieht in einem absolut vereinzelnden Erlebnis wie dem Satori – doch zugleich im Kontext desselben Zwecks: die einzelne Existenz aus ihrem egozentrischen Bezug zur Welt zu lösen und sie im Rückgang auf ihr einzigartiges, von keinem Anderen zu übernehmendes Erleben in den offenen Kontext eines sie Umfassenden zu stellen. Das Resultat, ein verändertes Verhältnis zur Welt, wird auch hier meontisch beschrieben: nur durch die Realisierung des *Nichts* (der Preisgabe der egozentrischen Verankerung) einen Zugang zur offenen *Fülle* des Wirklichen, die nicht mehr auf die private Gewissheit relativ ist, zu erlangen.²²

Die Bewegung des Rückgangs besitzt Parallelen in der ausgehenden europäischen Antike, insbesondere im Christentum, beispielsweise im *in te redi* des Augustinus, das noch Husserl als Motto seines Anliegens dienen sollte.²³ Zugleich macht der Hinweis auf eine absolut vereinzelnde Aktualisierung darauf aufmerksam, dass die Kehre menschlicher Existenz noch nicht dadurch hinreichend bestimmt ist, dass von einer Sorge gesprochen wird, die sich auf den Vollzug ihrer Bewegungsmöglichkeiten bezieht. Denn die grundsätzliche Frage lautet, wie die Aktualisierung der Freiheit gegenüber den freien Aktualisierungen erfolgen kann. Was löst die Unterbrechung der fortlaufenden Verlängerung in die eigene Projektion hinein aus, und wie erfolgt diese „Pause des Lichts“, wie Aldo Rovatti es einmal formuliert

²² Vgl. z. B. Ueda Shizuteru, „Leere und Fülle – Sunyata im Mahayana-Buddhismus. Zum Selbstgewahrnis des wahren Selbst“, in Ueda S., *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*, Freiburg/München, Karl Alber, 2011, S. 11–37.

²³ Husserl Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff, Husserliana: Bd. I, 1950, S. 183.

hat?²⁴ Im Kontext phänomenologischen Denkens wurden hierzu, wo es um die Praxisseite des Epoché-Geschehens geht, nur Andeutungen gegeben, etwa bei der Frage nach der Motivation der phänomenologischen Reduktion, auf die Fink in der VI. *Cartesianischen Meditation* mit dem Hinweis auf „Grenzsituationen“ menschlicher Existenz, in denen die Tendenz zu einem kontinuierlichen Fortschreiten der Welterfahrung gebrochen werden kann, eine vorläufige Antwort formuliert.²⁵ Ein Pendant dazu ist die von Patočka später namhaft gemachte „Erschütterung“,²⁶ die wiederum in diesem Kontext zu lesen ist. Das wichtige Moment, das man dieser Problematik entnehmen kann, liegt darin, dass die *gemeinschaftliche Garantie* der Menschenrechte allenfalls einen Rahmen schafft, in dem sich die Freiheit zur Freiheit existenzieller Aktualisierungen vollziehen kann, nicht aber den Vollzug selbst bestimmt, der stets individuell und individuierend ist.

Die Befreiung zum *dialegesthai* ist somit ein kritischer, ein gefährdeter Bereich, das Nadelöhr, durch das die einzelne Existenz hindurch muss und das durch kein Recht allein zu stützen ist. Die Freiheit zur Freiheit ist nicht aus dem Horizont der Welt ableitbar, da sie gleichsam vertikal zu ihm steht und ihn als solchen betrifft; sie muss von der einzelnen Existenz ergriffen werden, ohne dass dies nur ein Rückzug in die Einsamkeit des Egos wäre. Wie Patočka betont und Mensch nachdrücklich hervorhebt, ist dieser Rückgang durch die Konfrontation mit Anderen veranlasst und hat in der Bewegung auf diese hin auch ihr letztes Ziel. Ab-soluter, sich von der Fixiertheit auf je eigene Gewissheiten ablösender Rückgang ins Selbst und erneuerter Bezug zu Anderen sind also vor dem Hintergrund sowohl eines beständigen Bezugs des Einzelnen zu allem Anderen als auch der ab-soluten, separierten Existenz des Einzelnen zusammen zu denken. Hierin besteht gewiss der Ort für die Aktualisierung grundsätzlicher menschlicher Rechte, und sollte es diesbezüglich in der Tat parallele Erfahrungen in anderen Kulturen geben, wäre ein Spalt geöffnet, in einem interkulturellen *dialegesthai* diese Formen des Aufbruchs einander näher zu bringen und die Rede von Menschenrechten transeuropäisch zu verankern.

Ein weiteres Beispiel bietet die Kultur der australischen Aborigines. Es verdeutlicht, dass es Gemeinschaften gegeben hat und evtl. noch gibt, die durch die Praxis eines ursprünglichen, den grundlegenden Bewegungen menschlicher Existenz unmittelbar entnommenen Verständnisses vom Recht der Einzelnen versuchen, das

²⁴ Rovatti Pier Aldo, „Das Rätsel der Epoché“, in Jamme Christoph, Pöggeler Otto (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, S. 277–288; hier: S. 278.

²⁵ Fink Eugen, VI. *Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, Husserliana Dokumente: Bd. II/1, 1988, S. 38.

²⁶ Vgl. z. B. Patočka Jan, *Ketzerische Essays, op. cit.*, S. 141 ff.

Aufkommen egozentrischer Strukturen von vornherein zu verhindern.²⁷ Denn in ihrer tradierten Weltsicht verhalten sich Aborigines im Gegensatz zu anderen Sozietäten zu ihrem Land nicht wie zu einem Gegenstand, von dem sie Besitz ergreifen, den sie aufteilen und als ein zu nutzendes Reservoir für Lebens- und Machtmittel verwenden, um das es zu kämpfen gilt,²⁸ sondern es ist vielmehr umgekehrt das Land, das das Verhalten der Menschen bestimmt.²⁹ Diese Bestimmung steht von vornherein in einem intimen Bezug zum Menschen, indem das Land für ihn nicht erst dort eine Rolle spielt, wo er oder sie dem Land als Handelnde gegenüber treten; schon Zeitpunkt und Ort der erstmals ‚Eintritt‘ in das Land verschaffenden Geburt – oder bereits der Zeugung bzw. auch erst der ‚zweiten Geburt‘, der Initiation, – verleihen ihm oder ihr einen rechtlichen Status und Anspruch. Das Recht leitet sich somit nicht von den Setzungen einer Gruppe her, etwa von der aus einer Ansiedlung entsprungenen Kodifizierung. Da jeder Mensch geboren wird, ist das ‚Land-Recht‘ – sowohl das Recht auf Land als auch das Recht selbst in seinem Ursprung aus dem Bezug zum Land – für alle gleich.

Darin liegt ein Mehrfaches: 1. zum einen eine *Egalität*, sofern nicht nur alle ‚von Geburt aus gleich‘ sind, sondern für alle grundlegender noch das schlichte Faktum relevant ist, überhaupt geboren zu sein; 2. des Weiteren eine als selbstverständlich empfundene *Pflicht* gegenüber dem ‚Verliehenen‘, was eine Pflege des Übergebenen bedeutet, die sich in einem besonderen Wissen konkretisiert. Diese Pflicht resultiert sowohl aus dem Faktum der Geburt wie auch aus dem Verhältnis zum Land, zu Orten, welche die Ahnen gestiftet haben, und zu solchen, die in der Lebensspanne von Geburt zu Tod eines Menschen neu markiert werden.

3. Ein spezifisches Verhältnis zwischen *absolut und relational*. Während Formen des Naturrechts wie des positiven Rechts auf einen Bereich verweisen, der in seiner Legitimation und Geltungsfunktion den einzelnen Rechtspersonen übergeordnet ist, ist das aus dem Zueinander von Geburt und Land entsprungene Recht

²⁷ Das soziale Modell der australischen Aborigines ließe sich noch mit Patočkas dreistufiger Gliederung der Bewegungen menschlicher Existenz beschreiben und zeigen, dass es insofern einen extremen Fall darstellt, als hier durch eine bestimmte Erziehungspraxis (im Kontext der ersten Bewegung) die zweite Bewegung vermieden und damit die dritte Bewegung obsolet wird. Es wäre falsch, daraus eine Relativität von Verwirklichungsformen existenzialer Freiheit und von Rechtskonzepten zu folgern; vielmehr geht es darum, Realitäten zu beschreiben: aufgrund ihres jeweiligen Weltzugangs gegeneinander nicht aufzurechnende Formen eines sowohl individual als auch sozial ‚glückenden‘, durch die Bändigung des sich in seinen Gewissheiten verfangenden Egos gekennzeichneten Lebens.

²⁸ „We never fought over ground, we never fought over territory.“ (Meenamatra Everett, „Ältester des Plangermainreenner Clan, Ben Lomond Tribe, Tasmanien“, in *Elders. Wisdom From Australia's Indigenous Leaders* (photographed and recorded by Peter McConchie), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, S. 58.)

²⁹ „The Law of the Land and our responsibilities, they were laid down by the land itself.“ (*Ibid.*)

lediglich darin allgemein, dass seine Bestimmungen, vor dem Hintergrund eines gemeinschaftlichen religiösen Wissens,³⁰ mit der (ersten oder zweiten) Geburt einer und eines jeden ‚aktiviert‘ werden. Dabei gilt zugleich, dass der Geltungsbereich einer Person seine Grenze am Geltungsbereich einer anderen findet und somit diesen respektieren muss, so wie erwartet werden kann, dass auch er oder sie respektiert werden. Der Rechtsanspruch gründet somit *absolut* in jeder oder jedem kraft ihrer oder seiner Geburt, wie er zugleich vom Faktum anderer Einzelner oder Gruppen *relativiert* wird. Die Einzelnen sind unabhängig nur bezüglich des leiblichen Befunds der Tatsache ihrer Existenz und der darin verankerten (vor dem Hintergrund des gemeinsamen religiösen Wissens) je einzigartigen spirituellen Bedeutung; sie sind zugleich abhängig, sofern sie auf alle Anderen, die in ihrem Ursprung ebenso unhintergebar sind, angewiesen bleiben. In diesem ursprünglichen Sinn steht der einzelne Mensch im Zwischen eines Absoluten (Herausgehobenen) und einem Relationalen (Eingebundenen), jedoch nicht in dem Sinn, dass er im Durchschnitt von beidem lebt, sondern mit seiner Existenz beides austrägt.

Daraus resultiert 4. eine eigentümliche *Perspektivik*: Das Land ist Träger für ein Netz von Verbindungen zwischen Personen, zwischen einer Person und ihrer Gruppe, zwischen dieser und anderen Gruppen. Sofern mit der Geburt eine einzelne Existenz und das Land untrennbar zusammen treten, schafft das Land die Matrix, auf deren Grund sich die Bewegungen aller Beteiligten einzeichnen, so jedoch, dass jede oder jeder nur einen, aber je irreduziblen Abschnitt dieser Grundmatrix realisiert. Wissen und Recht sind auf diese Weise geteilt und als je einzigartig und nicht ersetzbar zugleich auf Ergänzung angelegt. In der Ausgestaltung des Wissens verknüpft sich die Faktizität einer und eines jeden mit dem Ahnenwissen der betreffenden Gruppe. In einer Gruppe treten Älteste (*elder persons*) hervor, die bis zu einem gewissen Grad über das Wissen, das eine Gruppe betrifft, verfügen, doch auch dieses Wissen wertet ihren sozialen Status gegenüber ihren Gruppenmitgliedern nicht auf, sie sind Bewahrer und stehen nicht einer Gruppe vor. Diese Grundstrukturen haben zur Folge, dass weder zwischen Einzelnen und der Gruppe noch zwischen Gruppen untereinander das Bestreben vorherrscht, kulturelle Grenzen definitiv zu ziehen.³¹ Einzelne und Gruppen sind vielmehr auf Möglichkeit und Notwendigkeit der Vertiefung ihres Wissens durch

³⁰ Dieses Wissen beinhaltet vor allem Schöpfungsmythen, wobei es, trotz der Vielfalt der australischen Ethnien, einen Kern von gemeinsamen Inhalten und eine davon abweichende Variabilität gibt. Erstaunlich ist, dass sich dieser Kern über Raum und Zeit hinweg durchhält, nimmt man noch hinzu, dass bei der ausschließlich mündlichen Weitergabe es Brauch ist, Änderungen und Ausschmückungen vorzunehmen.

³¹ Einzig dem Land kommt es zu, Grenzen zu ziehen: „The land had created the boundaries (...).“ (*Ibid.*)

Austausch angelegt, was insbesondere in periodisch wiederkehrenden Festen realisiert wird.

Die Möglichkeit, Verbindungen zu knüpfen, besitzt ihren Ursprung im Zusammentreten von Geburt und Land bzw. im *Zwischen* von beidem: wie der Mensch nicht mehr hinter seine Geburt zurück kann, so kann er auch nicht ganz im Land aufgehen. Eben dieses *nicht* spannt ein Verwirklichungsfeld als ein Zwischen auf, das für das Zustandekommen der Verbindungen aufkommt. Dabei wird dieses Zwischen durch zwei Grenzbereiche stabilisiert: Die eine Grenze bildet das Geschehen der Geburt, in dem sich das Zusammentreten von Geburt und Land ereignet, die andere Grenze ist durch die Möglichkeit bezeichnet, das eigene stets begrenzte Wissen wiederholend zu bewahren, es aber auch auszuweiten und dabei das Wissen Anderer aufzunehmen, was ebenfalls in Verbindung zum Land, zu Orten, erfolgt. Beide Grenzbereiche fluktuieren, sofern das Geschehen der Geburt nicht lediglich ein Faktum der Vergangenheit darstellt, sondern in jeder Gegenwart weiter wirkt, und die Möglichkeit zu künftiger Ergänzung und Veränderung des Wissens prinzipiell unbegrenzt ist und Gegenwart ebenfalls mitbestimmt.

Bezüglich der Bewegung der Existenz können mithin zwei aufeinander sich aufstufende und dabei ineinander wirkende Ebenen des Zwischen unterschieden werden: 1. das Zwischen von Geburt und Land und dies als Matrix für 2. dasjenige Zwischen, das sich zwischen Personen und Gruppen aufspannt, indem Einzelne sich zu ihrer Herkunft verhalten, aber zugleich auch zu (den Orten von) Anderen in Beziehung setzen und so das eigene Wissen mitteilen und selbst einen Wissenszuwachs erhalten. Vollzieht sich Leben als Ineinander beider Ebenen, ist die zweite, in die Matrix sich einschreibende Bewegung die eigentliche Vollzugsdimension: Die Relation von Geburt und Land bildet ein relativ statisches Moment, das auf der zweiten Ebene der konkreten Daseinsvollzüge in eins mit diesen in eine Dynamik hineingenommen ist. Da diese Dynamik von der Spannung des Gegensätzlichen getragen wird – sofern weder Geburt und Land noch die Einen und die Anderen zu einer Einheit tendieren –, verwirklicht sich das Zwischen von Geburt und Land so, dass bezüglich der einzelnen Existenz das Verhältnis zu sich selbst und zu Anderen lebendig bleibt. Dies kann auch so formuliert werden, dass es darum geht, auf der Grundlage des Landes als eines Allgemeinen und als solchen nicht Teilbaren sowie der Unhintergebarkeit der eigenen Geburt sich derart in einem Zustand des (Mit-) Teilens zu halten, dass die eigene Verortung weder dominiert noch preisgegeben und dementsprechend der Bezug zum Anderen weder beherrschend noch unterwerfend ausgestaltet wird.

Auf diese Weise die Spannung zwischen der eigenen Geburt und den Orten der Anderen auf der Grundlage des Landes zu halten, stabilisiert das Netz der zu-

stande kommenden Verbindungen, und zwar so, dass dieses Netz prinzipiell offen ist und damit keine ein- und abgrenzenden Ränder besitzt. Dies betrifft auch das Verhältnis von geheimem Wissen und seiner Äußerung. Das mit Abstammung und Geburtsort sowie weiteren besonderen Stätten verbundene Wissen ist nicht ohne weiteres mitteilungsfähig; andererseits gibt es Wege, es mitzuteilen. Der bildliche Ausdruck³² mag einer dieser Wege sein, der äußert, was vielleicht durch Worte nicht gesagt werden kann oder darf. Autorin oder Autor eines Bildes zu sein, bedeutet daher auch, ein Zwischen in diesem weiteren Sinn auszutragen, wenn es – neben der Spannung von Geburt und Land, dem Recht und dem Wissen Einzelner und aller Anderen –, auch darum geht, sich im Zwischen von Geheimnis und Äußerung zu halten.³³

Wie dieses Beispiel der Aborigines vorführt, scheint es ein durchaus sinnvolles Unternehmen zu sein, Grundbewegungen menschlicher Existenz in anderen kulturellen Kontexten herauszuarbeiten. Das Bemerkenswerte ist, dass diese Bewegungen mit ebenso basalen Formen des Rechts als ‚Menschen-Recht‘ verbunden sind, wie James Mensch dies exemplarisch an der von Patočka vor dem Hintergrund europäischer Denk- und Lebensgeschichte vorgenommenen Analyse der Bewegungen menschlicher Existenz aufgezeigt hat. Ein interkulturelles *dialogesthai* über die existenziell verortete Dimension der Menschenrechte wird nicht umhin kommen, die in den Bewegungsformen menschlicher Existenz jeweils verankerte Rechtsauffassung darzulegen, um das Bestehen von Menschenrechten im Kontext ihrer kulturellen Abschattungen ausweisen zu können. Einen ersten wichtigen Schritt in diese Richtung, Menschenrechte und Bewegungen der menschlichen Existenz ab ovo zusammenzudenken und Wege zu eröffnen, über Europa hinauszudenken, hat James Mensch mit seinem Buch zu Patočka unternommen.

Hans Rainer Sepp teaches philosophy at Charles University, Faculty of Humanities and shares the directorship of the Central-European Institute of Philosophy (*Středoevropský institut pro filosofii*), with Karel Novotný.

E-mail: hr.sepp@web.de

³² Zum Kunstschaffen der Aborigines vgl. Caruana Wally, *Die Kunst der Aborigines*, München, Lichtenberg, 1997; McCulloch Susan, McCulloch Emily, *Contemporary Aboriginal Art*, Melbourne, McCulloch & McCulloch, 2012.

³³ Hierzu ausführlicher v. Vf.: „Diesseits von Heimwelt und Fremdwelt. Die Weltstruktur der Aborigines – ein Sonderfall?“, in Beckman-Zöllner Beate, Kaufmann René (Hrsg.), *Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, Dresden, Text & Dialog, 2015, S. 337–354.

JAN PATOČKA'S NON-POLITICAL POLITICS

JAKUB HOMOLKA

Abstract

This article is concerned with the work of the Czech philosopher Jan Patočka (1907–1977) and his approach to politics. The article follows Miloš Havelka's thesis that Patočka's approach to politics can be understood within the concept of non-political politics as it has been developed in the Czech lands since the 19th century. In order to elaborate and further develop Havelka's argument, the article puts Patočka's public and civic activities, especially his participation in the Czechoslovak civic initiative Charter 77, in the context of his philosophical thought as well as in the socio-political circumstances of former Czechoslovakia. More precisely, Patočka's understanding of politics is interpreted with regards to his philosophical concept of the spiritual person, which he developed throughout his career, beginning in the 1930s. At the same time, Patočka's attempt to formulate his own approach to politics is seen as a critique of the servile and opportunist attitude taken by some members of the Czechoslovak intellectual elite during the period known as normalisation, in the 1970s. In this way, the concept of non-political politics can be seen as a point of intersection of Patočka's philosophical work and his public activities.

Forty years after his death, interpreting Jan Patočka's life and work remains a challenge. One of the most striking questions is the link between Patočka's philosophical work, which he developed gradually from the 1930s onwards, and his participation in the Czechoslovak human rights initiative Charter 77, which he joined in the 1970s. However, connecting these two lines can prove more difficult than it seems at first.

For most of his life, Patočka did not seem to have any aspirations to act in a public position, join civic movements, or even participate in politics. This does not mean that he ignored the social and political circumstances of his time – many notes in his philosophical writings, private correspondence and recorded inter-

<https://doi.org/10.14712/24646504.2018.10>

views prove that the opposite was true¹ –, nevertheless, as far as we know, he did not partake in any kind of protest activities in public until the 1970s.

Patočka's philosophical journey began in the mid-1920s. He began his studies in philosophy and Roman and Slavic philology at Charles University in Prague, but philosophy soon became his main concern. After encountering Edmund Husserl and Martin Heidegger, he focused primarily on phenomenology. The depth of Patočka's interest in philosophy is indisputable. One could even say that he attempted to do philosophy despite all the obstacles the 20th century put in his way. Spending most of his life in Czechoslovakia, Patočka had to face the Munich agreement (1938) and the Nazi invasion (1939), the Communist takeover (1948) and the Soviet invasion (1968). All these historical events had a crucial impact on Patočka's academic career – he was only allowed to teach or study at university level between the years 1925–1939, 1945–1950 and 1968–1972,² and he was often banned from publishing. Nevertheless, despite all these obstacles, Patočka always tried to find a way to continue his work – for example by giving lectures at home seminars, publishing his works in samizdat or exile editions, maintaining a correspondence with his colleagues abroad and the like. In this light, Patočka seemed to represent the kind of thinker who was always primarily focused on his philosophical work.³

¹ For example, Patočka's interest in politics can be traced to his works from the 1950s as well as the 1960s – e.g., see his reflection of the Cold War in his study *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* (*Supercivilization and Its Inner Conflict*) written in the early 1950s (Patočka Jan, "La surcivilisation et son conflit interne", in Patočka J., *Liberté et sacrifice*, Grenoble, J. Millon, 1999, pp. 99–177) or his reflection of the political liberalisation of the 1960s, presented in a book of essays titled *O smysl dneška* (*On the Meaning of Today*) (Patočka Jan, "O smysl dneška", in Patočka, J., *Češi I*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 12, 2006, pp. 231–338). Interest in politics is also often discernible in Patočka's private notes and correspondence – for example, see the way in which Patočka discusses the contemporary political situation in the 1940s and 50s in his notes and diaries (see the notes that Patočka made between the years 1948 and 1950 in his unpublished diaries archived at The Jan Patočka Archive in Prague) or in the letters addressed to Václav Richter (e.g., Patočka Jan, "17. Dopis 4/52, Praha 30. 11. 1952", in Patočka J., *Dopisy Václavu Richterovi*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 20, 2001, p. 47f.). Finally, Patočka himself reflects his interest in politics in his own reminiscences. See, for example Patočka's remarks on his stay in Berlin in the 1930s, which, according to his own words, awoke his interest in politics (Patočka Jan, Zúmr Josef, "K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech", in Patočka J., *Češi I*, op. cit., p. 614).

² The first period also covers the time of Patočka's studies at Charles University, as well as his stays abroad in France (1928–1929) and Germany (1932–1933). Concerning the third period, it is necessary to add that in the 1960s, Patočka gradually began teaching abroad (e.g., Mainz, Köln, Leuven) as well as in Czechoslovakia (Praha, Brno), even before 1968 – but only as an adjunct professor.

³ See a basic overview of Patočka's curriculum vitae: Archiv Jana Patočky, *Biochronologie*, <http://ajp.cuni.cz/index.php/Biochronologie> (20. 12. 2017). See also Patočka's biography by Ivan Blecha: Blecha Ivan, *Jan Patočka*, Olomouc, Votobia, 1997.

On the other hand, public activities and active protests against the Czechoslovak authorities also entered Patočka's life. In the 1970s, Patočka, who was forced to retire in 1972, gradually began publicly demonstrating his disobedience and protest against the Czechoslovak authorities: For example, in 1973, Patočka travelled on his own, against the will of the Czechoslovak authorities and separately from the official Czechoslovak delegation, to the XVth World Congress of Philosophy in Varna, Bulgaria.⁴ In 1975, Patočka visited the West German embassy, where he received his "doctor honoris causa", awarded by the RWTH Aachen University.⁵ In 1976, Patočka signed a letter of protest which criticised the imprisonment of members of the Czechoslovak underground music group Plastic People of the Universe.⁶ Finally, in 1977, Patočka became a signatory and spokesman of the civic movement known as Charter 77 (Charta 77). His most prominent public appearance took place on the 1st of March 1977, when he joined a press conference with the Dutch minister of foreign affairs, Max van der Stoep.⁷ As the archival documents of the Czechoslovak secret police (Státní bezpečnost) illustrate, the publication of Charter 77 as well as the press conference was followed by many police interrogations, during which Patočka explicitly refused to cooperate.⁸

Thus, Patočka became one of the symbols of the Czechoslovak dissent, a true philosopher, who, following the Socratic example, was not only a scholar, a wise man sitting in his tower, but also an active citizen who transformed his philosophical ideas into real actions.⁹ Nevertheless, it remains unclear why these activities only became part of Patočka's life in the 1970s and not earlier.

⁴ Some of the circumstances were described by Patočka himself in one of his letters to Ludwig Landgrebe (see Patočka's letter to Landgrebe from 3./4. October 1973 in The Jan Patočka Archive in Prague). See also Patočka's "Varna lecture", which was not included in the official conference proceedings (Patočka Jan, "Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger", in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 330–353).

⁵ Blažek Petr (ed.), *Kěž je to všecko ku prospěchu obce! Jan Patočka v dokumentech StB*, Praha, OIKOYMENH/Academia, 2017, p. 95f.

⁶ *Ibid.*, p. 121f., 133f.

⁷ See the recording of the discussion between Patočka and Max van der Stoep: *Jan Patočka a Max van der Stoep – audio záznam setkání z 1. 3. 1977, Hotel Intercontinental*, <https://www.youtube.com/watch?v=GNaCP4fKFuk> (20. 12. 2017).

⁸ Blažek Petr (ed.), *Kěž je to všecko ku prospěchu obce! Jan Patočka v dokumentech StB*, op. cit., pp. 437–470.

⁹ Patočka's engagement in the Czech dissent as well as his approach to politics in general has been the subject of many works – see, for example: Bělohradský Václav, *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*, Praha, Československý spisovatel, 1991; Tucker Aviezer, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidents. From Patočka to Havel*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000; Bolton Jonathan, *Worlds of Dissent*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, see especially

The importance of these questions has been underlined by the most recent literature on Patočka's work. For example, James Mensch's *Patočka's Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights* (2016) and Francesco Tava's *The Risk of Freedom: Ethics, Phenomenology and Politics in Jan Patočka* (2015) more or less outline the same problem – the link between Patočka's philosophical work and his participation in Charter 77.¹⁰ Whilst Mensch focuses on Patočka's conception of asubjective phenomenology, which Patočka began developing in the 1960s, Tava goes even farther and attempts "to consider ethics as a useful middle point between the various areas investigated by Patočka in his works".¹¹ Both authors suggest that Patočka's political engagement in the 1970s, i.e., his participation in Charter 77, was no mere coincidence, because the idea of human rights, as defended by the Czechoslovak dissidents, corresponded precisely to Patočka's own philosophical heritage.

Particularly the attempts to explain Patočka's participation in Charter 77 call for a more concrete definition of his relation to politics. However, despite the fact that Tava in particular makes Patočka's understanding of politics one of his main concerns, there is one crucial term that the recent works fail to mention. This article argues that Patočka himself provided a relatively clear definition of his own relation to politics, which corresponds to his philosophical heritage as well as to his participation in the human rights initiative and in public affairs in general. As the Czech sociologist Miloš Havelka noted in the 1990s, Patočka's approach corresponds to the concept of "non-political politics". Moreover, Havelka shows that Patočka's understanding of non-political politics, grounded in his analysis of human existence, can be considered part of a tradition of Czech political thinking that has developed since the 19th century.¹²

Therefore, following Havelka's thesis, this article wants to contribute to the present discussion by highlighting Patočka's understanding of non-political poli-

pp. 155–160; Tava Francesco, Meacham Darian (eds.), *Thinking After Europe. Jan Patočka and Politics*, London, Rowman and Littlefield, 2016.

¹⁰ Mensch James, *Patočka's Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus: Studien 38, 2016, pp. 11–23, 145–157; Tava Francesco, *The Risk of Freedom: Ethics, Phenomenology and Politics in Jan Patočka*, London, Rowman and Littlefield, 2015, pp. 137–146.

¹¹ *Ibid.*, p. viii.

¹² Miloš Havelka's article on non-political politics was originally published in Czech in 1998 (Havelka Miloš, "Nepolitická politika: kontexty a tradice", in *Sociologický časopis*, 34, 4, 1998, pp. 455–466). In 2014, a revised version was published in German (Havelka Miloš, "Nichtpolitische Politik vor und nach 1989. Zu Bedeutungsverschiebung eines alten Konzepts", in Luft Robert, Havelka Miloš, Zwicker Stefan (eds.), *Zivilgesellschaft und Menschenrechte im östlichen Mitteleuropa*, Göttingen/Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, pp. 31–50.

tics. Firstly, my aim is to introduce Havelka's own interpretation, which represents probably the first, or at least the most important elaboration of this issue. After that, I will go beyond Havelka's work and provide my own analysis of Patočka's understanding of non-political politics, emphasising the philosophical roots of Patočka's approach as well as its socio-political contexts.

Havelka's Thesis: Patočka as a Representative of Non-Political Politics

In recent years, the concept of non-political politics has become a point of debate. As Miloš Havelka noticed, this is due to the changes of the modern world, such as the decreasing power of nation states in favour of multinational corporations – despite the fact that nation states still retain their political functions, it sometimes seems as though real decisions are made by the economic elites who follow their own best interests. At the same time, standard politics seems to have been replaced by bureaucrats, experts, economists, technocrats of power and the like. Moreover, one could even say that the term “politics” has become something unwanted and compromised, something often despised and abandoned not only by the public, but also by politicians themselves. These kinds of changes have gradually brought about the feeling that politics in the traditional sense of the word are about to disappear. Instead, new forms of political life are arising. In order to explain this changing reality, the term “non-political politics” is one of the theoretical concepts that are applied. However, it has to be taken into account that the term has its own history and very specific meaning.¹³

Havelka emphasises that the concept of non-political politics has to be distinguished from similar yet different terms such as a-politics and anti-politics. The term non-political politics represents neither an overall rejection of politics (a-politics) nor an attempt to replace the existing forms of politics by new ways of ruling, based on “intellectual humanist”, “populist” or “managerial-technocratic” principles (anti-politics).¹⁴ Instead, non-political politics represents an attempt to develop a “prepolitical sphere”, i.e., a “sphere of civil activity, of cultivating the

¹³ Havelka Miloš, “‘Apolitics’, ‘Anti-politics’, ‘Non-political Politics’ and ‘Sub-politics’ as Threats and Challenges”, in *Sociální studia / Social Studies*, 1, 2016, pp. 9–22.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12f., 18f. It is necessary to add that in the older versions of his thesis – those written in Czech (1998) and German (2014) – Havelka does not distinguish precisely between the terms “non-political politics” and “anti-politics” – the terms sometimes – especially in the context of Václav Havel's legacy – seem to be interchangeable, or at least very close to each other; that is not the case of Havelka's article written later in English (2016), in which a clear distinction between both terms was emphasised.

public, of demands for political literacy and culture, and so on".¹⁵ From this point of view, some aspects of non-political politics could also be represented by the concept of "sub-politics" (or a plurality of "life politics"), which is characterised by the rejection of the traditional tension between private and public and by an emphasis on the influences working outside the traditional parties, i.e., in public, in communities, within movements, etc.¹⁶

In this light, it could seem that the term non-political politics corresponds to what has already been covered by the concept of civil society.¹⁷ In order to explain the difference, a more detailed analysis of the concept is required. Havelka stresses the tradition of non-political politics that has developed in the Czech lands beginning in the 19th century.¹⁸ Its crucial formulations can be found in the heritage of two famous historical figures – the first Czechoslovak president Tomáš G. Masaryk (1850–1937) and his successor and also the first president of independent Czech Republic, Václav Havel (1936–2011). Both faced a situation in which people felt certain obstacles – or even an impossibility – to properly participate in politics.

Masaryk's approach to politics was rooted in the situation of the stateless Central European nations that could not properly express their own national, economic, and foreign policy interests. Masaryk's program of Czech national politics, most notably outlined in his book *The Czech Question* (*Česká otázka*, 1895),¹⁹ was, therefore, based on the idea of going beyond mere politics and developing the pre-political sphere. He emphasised what he called "small acts" for the nation. By this term, Masaryk showed that, regardless of the official authorities, the Czech nation could work for itself. More specifically, he focused on the socialisation of the nation and on constructing a Czech identity, one which was to be based on the growth of education, moral cultivation, personal and civic responsibility, the primacy of humanism before low-minded nationalism, and so on. The concept of non-political politics, as identified in Masaryk's approach, could thus be understood as an important cultural assumption and precondition for political politics, i.e., standard party politics.²⁰

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ Havelka Miloš, "Nichtpolitische Politik vor und nach 1989...", *op. cit.*, p. 46.

¹⁸ Havelka Miloš, "Apolitics', 'Anti-politics', 'Non-political Politics' and 'Sub-politics' as Threats and Challenges", *op. cit.*, p. 15f.; Havelka Miloš, "Nichtpolitische Politik vor und nach 1989...", *op. cit.*, p. 36f.

¹⁹ Masaryk Tomáš G., "Česká otázka", in Masaryk T. G., *Česká otázka. Naše nynější krize*. Jan Hus, Praha, Masarykův ústav AV ČR, 2000, pp. 9–163.

²⁰ Havelka Miloš, "Nichtpolitische Politik vor und nach 1989...", *op. cit.*, p. 38f.; Havelka Miloš, "Apolitics', 'Anti-politics', 'Non-political Politics' and 'Sub-politics' as Threats and Challenges", *op. cit.*, p. 15.

Václav Havel's approach, similarly to Masaryk's, arose from a situation in which standard politics were impossible. But Havel's time was much darker. The Czechoslovak normalisation period was characterised by a complete liquidation and deflation of politics. Therefore, Havel experienced a situation in which even a simple, common activity – such as a concert, art exhibition, or religious service – could be considered a political act.²¹ Havel himself claims that his usage of the term non-political politics was an attempt to define the character of dissident activities, which were not intended to compete over executive power, but at the same time still had a certain political impact.²² According to Havelka, this also explains the difference between non-political politics and civil society. The situation of the Czechoslovak dissent illustrates that the sphere of non-political politics is not a part of civil society – instead, it is a reaction to its absence. Non-political politics arises where civil society is lacking, and where defense against the official authorities is needed.²³

²¹ Havelka Miloš, “Nichtpolitische Politik vor und nach 1989...”, *op. cit.*, p. 43; Havelka Miloš, “Nepolitická politika: kontexty a tradice”, *op. cit.*, p. 461f. In order to illustrate this situation, Havelka refers to Václav Havel's words, presented in an interview with Ivan Lamper for the samizdat journal *Sport* in 1989: “Even though I feel like I'll say something I've already said many times, my answer will be similar: for forty years, we've seen a liquidation of politics as a specific discipline of human activity. People only imagine Jakeš or Štěpán and their long TV speeches when they hear the word, some boring, interminable phrase, and they think – this politics, it's some crap! But the boring keepers of this governorate are no politicians, they have merely been trying to eradicate politics for the last forty years. And we all, after all these years, discover that you simply cannot eradicate it. You chase it out the door and it comes back through the window. It might have been cancelled as a discipline of human activity, but it then spilled into the general social surroundings, so you suddenly find that a rock concert, a mass or an exhibition can be political. Everything is kind of semi-political, crypto-political, everything gets a political flavour. And when a writer spends his life writing what he thinks and speaking the truth as he sees it regardless of whether the government likes this or not – and it usually doesn't – then this of course becomes a political phenomenon *par excellence*.” (Havel Václav, “Terén, na který nikdy nevstoupím (rozhovor s Václavem Havlem)”, in *Sport*, 1, n.3, 1989, p. 6f; see the transcription online: <https://www.rozhovoryvh.cz/cs/id/29>) (20. 12. 2017). Translation by Ian Mikyska.

²² Havel Václav, “Ztráta paměti”, in *Lidové noviny*, 13. 9., 1994, online: http://vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=clanky&val=33_clanky.html&typ=HTML (20. 12. 2017); see also: Havel Václav, *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central Eastern Europe*, Armonk, M. E. Sharpe, 1985, pp. 23–96, part XI.

²³ Cf. Havelka Miloš, “Nichtpolitische Politik vor und nach 1989...”, *op. cit.*, p. 46; Havelka Miloš, “Nepolitická politika: kontexty a tradice”, *op. cit.*, p. 461f. In these passages, Havelka compares the term “civil society” with the concept of “anti-politics” rather than “non-political politics” – however, as mentioned above, in his Czech and German texts, Havelka sometimes did not emphasise the difference between anti-/non-political politics, and, therefore, in the very passages that elaborate the idea of civil society, the term anti-politics seems to correspond to what is meant by the concept of non-political politics.

Crucially, Havelka points out that Havel – who was using terms such as “existential revolution”²⁴ – was trying to root his understanding of politics in existential experience. Havelka underlines that this specific aspect of Havel’s approach was inspired by Jan Patočka. More precisely, Havel followed Patočka’s effort to ground politics in the experience of existential “shaking” (*otřesení*). According to Patočka, this experience, inspired by Heidegger’s analysis of “anxiety” (*Angst*), opens up the possibility of gaining distance from the naively accepted meaning of life in favour of its problematisation. Politics – as well as philosophy – express this experience of life in problematicity. Referring mostly to the *Heretical Essays in the Philosophy of History* and to the lecture *The Spiritual Person and the Intellectual*, Havelka shows that Patočka captures his existential grounding of politics especially in the concepts of “historicity” and “the spiritual person”.²⁵

In this light, Havelka underlines that Patočka’s contribution to the development of the concept of non-political politics lies in his emphasis on its existential grounding – it is based on an authentic openness to the problematicity of human life. Nevertheless, Havelka’s interpretation calls for a more precise discussion of Patočka’s approach: firstly, a more detailed elaboration of the concept of the spiritual person is required, especially with regard to the broader framework of Patočka’s thought. Only within this framework can the link between the spiritual person and non-political politics be properly understood. Secondly, Havelka pays no attention to the specific circumstances of the 1970s that led Patočka to re-visit his concept of the spiritual person. However, only after explaining these socio-political contexts can Patočka’s own turn to non-political politics, as realised in Charter 77, be explained.

The Concept of the Spiritual Person

The idea of the spiritual person (*duchovní člověk*), spiritual being (*duchovní bytost*) or spiritual life (*duchovní život*) was first articulated at the very beginning of Patočka’s philosophical career. It is rooted in Patočka’s interest in the term “spirit” (*duch*).²⁶ Referring to different cultural sources of the term, including Greek phi-

²⁴ Havel Václav, *The Power of the Powerless*, *op. cit.*, part XX, XXI.

²⁵ Havelka Miloš, “Nichtpolitische Politik vor und nach 1989...”, *op. cit.*, p. 47f.; see also: Havelka Miloš, “‘Nepolitická politika’: kontexty a tradice”, *op. cit.*, p. 464f.

²⁶ A remark on terminology: the Czech term “duchovní člověk” is translated as “spiritual person”, which can be problematic, as the religious connotations of the term “spiritual” may be too strong; in Czech, the term “duchovní” represents a more general attitude towards life, which can have

losophy, the Christian tradition or Continental Philosophy, Patočka shows that the “spirit” does not denote mere intellect – instead it refers to some kind of existential change, life-turn, life-renewal, life-conversion and the like.²⁷ And this very idea of conversion is of crucial importance. But Patočka has to specify its meaning in his own manner. One of the first analyses of this issue can be found in the article *Der Geist und die zwei Grundsichten der Intentionalität* from 1936. Patočka, referring to the concept of the universal horizon of human life, introduces the idea that man can become a spiritual being by overcoming a life interested only in its particular impulses, and by confronting himself with the world as a whole. Crucially, Patočka shows that this kind of conversion can be realised in different spheres of spiritual activity – he mentions art, religion and philosophy.²⁸

Patočka’s concept can be further explained on the example of philosophy, which represents a case of spiritual life *par excellence*. During the 1930s, Patočka repeatedly emphasised that philosophy should not be understood as merely an intellectual activity or academic occupation. Instead, he underlines its existential grounding. Philosophy is a way of life. It is based on a conversion, usually arising from some extraordinary, shaking experience, which leads one to a decision to leave the safe yet naive understanding of life and its meaning and to live in problematicity. Moreover, such a decision is irreversible and can even call for personal sacrifice.²⁹

The grounding of spiritual life – the conversion – was further developed in Patočka’s analysis of human existence. Its most important formulation represents the theory of existential movement, gradually developed and rethought during the 1960s and 70s. In brief, Patočka argues that our relation to the world can be understood in terms of movement. Human life as such is then realised in three movements, in three mutually interconnected possibilities of our existence, derived from its temporality: In the first movement, we enter the world, we are accepted by others, we anchor ourselves in what has already been here before us (past). In the second movement, we prolong ourselves, we have to take care of ourselves, which means to satisfy our needs, to work, to understand

a religious aspect, but not exclusively – it also describes philosophical, artistic, and other attitudes. Nevertheless, it seems that English gives us no better term than “spiritual”.

²⁷ Patočka Jan, “Nitro a duch”, in Patočka J., *Fenomenologické spisy III/1*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 8/1, 2014, p. 23f.

²⁸ Patočka Jan, “Der Geist und die zwei Grundsichten der Intentionalität”, in Patočka J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 33–42.

²⁹ See, for example: Patočka Jan, “Some Comments Concerning the Extramundane and Mundane Position of Philosophy”, in Patočka J., *Living in Problematicity*, Praha, OIKOYMENH, 2007, pp. 18–28.

the world in the form of objects, to compete with others and so on (present). In the third movement, the movement of existence in the narrow sense of the word, we finally realise our own finitude – we overcome the boundary of the first two movements and relate to the world as a whole (future).³⁰ In this light, Patočka remarks that the third movement “is the most important, the most humanly significant of the three” and, therefore, “counterbalances the first two and maintains them in upswing as a mere possibility, which is not the full reality of human existence”.³¹

Thus the third movement – introduced under various terms, such as “movement of existence”, “breakthrough of freedom”, or “movement of truth” – represents the possibility of undergoing a conversion. The life-changing experience, previously discussed in the case of the spiritual person, is now elaborated in the more general terms of an analysis of human existence. In order to describe the shaking character of this experience, Patočka uses terms such as “earthquake” and “avalanche”. These metaphors also mirror the overcoming of the first two movements, which are seen as binding us to the Earth: “The very ground, the earth on which it was standing has quaked. If man himself is correctly described as an earthling, earth within him undergoes a quake. (...) Once the avalanche gets moving, however, nothing can stop it. Earth and heaven lose their power.”³²

Moreover, by referring to multiple examples – such as the Buddhist overcoming of thirst and the Christian overcoming of the self-enclosure of the individual – Patočka shows that the situations and ways in which we break free of the limits established by the first two movements can have various historical forms.³³ The concept of existential movement is thus linked to the problem of history. More precisely, Patočka presents the thesis that history could be analysed in the terms of the three movements – we should focus on the way in which these movements “presuppose and negate each other mutually” and “make up the overarching human movement we call history”.³⁴ Similarly, Patočka claims

³⁰ Patočka Jan, “On the Prehistory of the Science of Movement: World, Earth, Heaven and the Movement of Human Life”, in Schuback Marcia Sá Cavalcante, Lane Tora (eds.), *Dis-orientations: Philosophy, Literature and the Lost Grounds of Modernity*, London/New York, Rowman and Littlefield, 2014, pp. 69–78.

³¹ Patočka Jan, “‘The Natural World’ Remeditated Thirty-Three Years Later”, in Patočka J., *The Natural World as a Philosophical Problem*, Evanston/Illinois, Northwestern University Press, 2016, p. 175.

³² Patočka Jan, “On the Prehistory of the Science of Movement...”, *op. cit.*, p. 75f.

³³ Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, Chicago/LaSalle (Illinois), Open Court, 1998, p. 160f.

³⁴ *Ibid.*, p. 161.

that the conversion isn't only a matter of "individual life" – it can also be a matter of the "life of humankind".³⁵

This analysis is finally realised in the *Heretical Essays in the Philosophy of History* (*Kacířské eseje o filosofii dějin*, 1975). Patočka, dividing history into nonhistorical, prehistorical and historical epochs, shows that history itself begins at first in the moment when the experience of shaking, as analysed in the third movement, is not refused, but treated as a challenge.³⁶ In other words, history begins when man, instead of merely accepting the given, naive meaning of life, begins to problematise it. Patočka finds this moment, this historical conversion, in ancient Greece, in the rise of philosophy and politics. Whilst in the prehistorical period, overwhelmed by the first two movements, the experiences of existential shaking were suppressed, politics and philosophy reflect our decision to face the problematicity of our actions and of our existence in general. Patočka finally shows that the new understanding of life and its meaning born in ancient Greece was most supremely formulated in the programme of care for the soul, which he sees as a crucial cultural grounding of European history.³⁷

Patočka then recalls his idea of the spiritual person and puts it at the very core of his philosophy of history. Patočka defines spiritual people as those who stay in the centre of the state, who project their care for the soul into a state, and who, thus, enable the historical up-swing. No wonder then that Patočka links the concept of the spiritual person also to the "solidarity of the shaken". As they are capable of a conversion (*metanoia*) – that is, of recognising "what life and death are all about", i.e., "that history is a conflict of *mere life*, barren and chained by fear, with *life at the peak*"³⁸ – spiritual people have an indisputable responsibility not only for their own lives, but also for the life of their society and for history in general.

The Spiritual Person and Non-Political Politics

For these reasons, Patočka advocates that the spiritual person sometimes cannot avoid an entanglement with politics. Yet the question remains as to what the precise character of this entanglement is.

³⁵ Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago, Open Court Publishing, 1996, p. 61.

³⁶ *Ibid.*, p. 43f.

³⁷ *Ibid.*, p. 82f.

³⁸ *Ibid.*, p. 134.

The problem of political engagement was already outlined in Patočka's works from the 1930s. One of its best elaborations can be found in the text *Chapters from Contemporary Philosophy* (*Kapitoly ze současné filosofie*). In this short article, published in 1936, Patočka asks a question about the relation between philosophy and society. In order to introduce his own position, he discusses two examples: firstly, he turns his attention to Aristotle, who understands philosophy as the queen of all disciplines. Any direct participation of philosophy in social life is therefore out of the question. Secondly, Patočka remarks that Max Weber's conception of modern science understands science as merely a means of intellectual and rational analysis which should be free from any values. Science therefore cannot participate in political disputes, which are in fact disputes between different values, world-views and the like.

Patočka himself is satisfied neither with Aristotle's divinisation of philosophy, nor with Weber's degradation of science to a means of intellectual and rational analysis, as both of these approaches exclude philosophy/science from an active participation in social life. Instead, Patočka looked for an attitude which would understand philosophy as an element that can – to some extent – actively shape society, without turning into political power in the traditional sense of the word. Patočka finds a supreme representative of this attitude in Socrates. On the one hand, Socrates was able to keep a distance from the everyday. On the other, he did not ignore the problems and challenges of his time – he was able to speak to his fellow citizens, to problematise what seemed unproblematic, and thus to actively participate in the life of the polis.³⁹

In this light, it is not surprising that Patočka's lecture *The Spritual Person and the Intellectual* (*Duchovní člověk a intelektuál*) from 1975 followed the lines that were outlined back in the 1930s. Nevertheless, in the 1970s, Patočka more intensely underlines the problem of the spiritual person's participation in politics. Yet in defining this participation, he faces difficulties: on the one hand, the spiritual person is not a politician in the usual sense of the word; on the other hand, he has to be able to somehow participate in politics when the situation calls for it.⁴⁰ In order to overcome this contradiction, Patočka finally turns his attention to one particular concept – in the notes he prepared for the lecture, we find a remark on “non-political politics”.⁴¹

³⁹ Patočka Jan, “Kapitoly ze současné filosofie”, in Patočka J., *Pěče o duši I*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 1, 1996, pp. 94–100.

⁴⁰ Patočka Jan, “The Spritual Person and the Intellectual”, *op. cit.*, p. 63.

⁴¹ More precisely, Patočka remarks: “The spiritual person and his inevitable politics – non-political politics (...) the sophism of those who pretend to defend the interests of art, literature, science,

Non-Political Politics and Charter 77

In light of the concept of the spiritual person, Patočka's turn to non-political politics seems to be clearly grounded in theory. Yet what remains in the shadows is Patočka's turn to non-political politics in practice.

We have to ask why Patočka himself started to be active in public only in the 1970s. As the article *Chapters from Contemporary Philosophy* – as well as many other texts – illustrates, Patočka was convinced of the philosopher's duty to participate in the life of his society as early as the 1930s. At the same time, there were many impulses that could have provoked Patočka's public action, such as the Munich agreement and the Nazi invasion in 1938/1939 or the Communist take-over in 1948. Yet it seems that until the 1970s, i.e., until the Soviet invasion in 1968 and the ensuing period of normalisation, Patočka had remained silent, at least in the sense of public activity. This implies that the period of the 1970s is of special significance. Some particular incidents must have happened that motivated Patočka to express his own relation to politics, to participate in public affairs, and, finally, to join the human rights initiative Charter 77.

In order to shed light on these circumstances, we have to first focus on the end of the 1960s. More precisely, we are interested in Patočka's analysis of the "mass intelligentsia", most notably introduced in the book *On the Meaning of Today* (1969, *O smysl dneška*).⁴² Influenced by the atmosphere of the so-called Prague Spring as well as by optimistic visions of post-industrial society, Patočka was convinced of the crucial role of the so-called intelligentsia. He observed that this intelligentsia had never had such an influence on society before. The rising intellectual class, composed of a mass of educated people that included teachers, writers, poets, students and educated technicians, seemed to form a new social power. What founded Patočka's optimism was the belief that this modern intelligentsia could somehow link modern rationality to spirituality – the intelligentsia could be the leading power of scientific-technical progress and, at the same time, could somehow keep its sense for the deeper, spiritual values of life.⁴³

philosophy against 'politisisation.' See the original manuscript: "Duchovní člověk a jeho nezbytná političnost – nepolitická političnost (...) sofistika těch, kdo předstírají, že hájí zájmy umění, literatury, vědy, filosofie proti 'politizování'" (Patočka Jan, "Duchovní člověk – rozvrh", in Patočka J., *Pěče o duši III*, Praha, OIKOYMENH, Sebrané spisy Jana Patočky 3, 2002, p. 488. Translation by Ian Mikyska).

⁴² Patočka Jan, "O smysl dneška", in Patočka J., *Češi I*, op. cit., pp. 231–338. For a more detailed discussion of Patočka's analysis of modern intelligentsia, see: Homolka Jakub, "Hodnoty moderní inteligence", in Hudeček Ondřej, Tomášek Vojtěch (eds.), *Vědomí hodnot*, Praha, Togga, 2015, pp. 53–64.

⁴³ Patočka Jan, "O smysl dneška", op. cit., p. 235f., 245f.

Nevertheless, after the invasion of Czechoslovakia in 1968, during the time of normalisation, Patočka lost his optimistic beliefs. Despite the fact that the term “intelligentsia” or “technical intelligentsia” is still used in some of his writings,⁴⁴ Patočka realised that the sociologically or economically defined social class of the intelligentsia was composed of two different, yet often confused groups of people – on the one hand, there were those for whom spiritual activity was connected to a complex existential attitude; on the other hand, there were also those for whom it was merely an occupation, a way to make a living, and nothing more. In order to underline this difference, Patočka – inspired by Plato’s distinction between the philosopher and the sophist – distinguishes between the “spiritual person” and the “intellectual”.⁴⁵

Patočka’s distinction was provoked by specific events which took place in 1975. Zdeněk Pinc, one of Patočka’s former students, claims that the lecture *The Spiritual Person and the Intellectual*, presented on the 11th of April 1975, was a direct reaction to the articles published by Bohumil Hrabal (1914–1997) and Jiří Šotola (1924–1989) in the weekly magazine *Tvorba*.⁴⁶ These two Czechoslovak writers, both former members of the Union of Czechoslovak Writers (Svaz československých spisovatelů), were among those who had to face a publishing ban. In order to please the Czechoslovak authorities, Hrabal and Šotola published self-critical and pro-regime statements.⁴⁷ In return, they were once again allowed to publish their works.

Despite the fact that Patočka mentions no names, it seems obvious that he was reacting to Šotola’s statement in particular. Starting with a self-critique of his own activities in the Union of Czechoslovak Writers, Šotola arrives at a critique of the political activities of writers and intellectuals in general. He presents the claim that a writer should be concerned with literature and nothing else – especially not politics.⁴⁸ And this very statement is sharply criticised by Patočka. The reaction to Šotola is most obvious in Patočka’s remark that “saying that politics is something unworthy of one’s own spiritual activity, that it destroys and frustrates the spiritual activity – this is the worst sophistry imaginable”.⁴⁹ In opposition to this intellectual attitude, Patočka defines the approach of the spiritual person: “The spiritual person

⁴⁴ Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, op. cit., p. 118, 136.

⁴⁵ Patočka Jan, “The Spiritual Person and the Intellectual”, op. cit., p. 51f.

⁴⁶ Pinc Zdeněk, *Být ovádem obce*, Praha, FHS UK, 2010, p. 195f.

⁴⁷ Hrabal Bohumil, “Rozhovor s Bohumilem Hrabalem”, in *Tvorba. Týdeník pro politiku, vědu a kulturu*, 8. 1. 1975, 2, p. XIII; Šotola Jiří, “Prohlášení J. Šotoly”, in *Tvorba. Týdeník pro politiku, vědu a kulturu*, 2. 4. 1975, 14, p. 7, 12.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁹ Patočka Jan, “The Spiritual Person and the Intellectual”, op. cit., p. 63.

is not of course a politician and is not political in the usual sense of this word. He is not a party to the dispute that rules this world – but he is political in yet a different way, obviously, and he cannot be apolitical (...)”;⁵⁰ because “the spiritual life is not just meditation or the creation of artistic works, the spiritual life is precisely also action based on the insight that reality is not rigid, on recognizing plasticity of reality.”⁵¹

As mentioned above, in order to define this in-between position, Patočka referred to the concept of non-political politics. Yet his reference was not only a matter of theoretical disputes. Patočka also applied it in practice. His engagement in the human rights initiative Charter 77 seems to be a realisation of non-political politics par excellence. Patočka himself paid attention to the explanation of this issue. When he joined Charter 77, he composed several short articles in which he tried to enlighten its meaning. And it seems that he was following precisely the idea of non-political politics as defined in the concept of the spiritual person: on the one hand, Patočka emphasises “that Charter 77 represents no political act in the strict sense, that it constitutes no competition of interference with political power”.⁵² It is similarly phrased in the very *Declaration of Charter 77*: “It does not form the basis for any oppositional political activity. Like many similar citizen initiatives in various countries, West and East, it seeks to promote the general public interest. Charter 77 does not aim, then, to set out its own platform of political or social reform or change (...)”.⁵³ On the other hand, Patočka explains that on some occasions, a public confrontation with the official authorities – which can be understood as a political act – is inevitable. Human rights violation is surely one of these occasions. However, such activity is not led by an intention to participate in the execution of power as a standard political action would be. Instead, it is an act of responsibility that the spiritual person has to bear – the responsibility that Socrates felt for his fellow citizens and the polis in general. No surprise, then, that Patočka’s discussion of the meaning of Charter 77 returns to the responsibility of artists, writers or philosophers, i.e., those who should most notably represent the idea of spiritual life – to put it in Patočka’s own (and often quoted) words: “(...) there are things for which it is worthwhile to suffer (...) those which make life worthwhile (...) without them all

⁵⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁵¹ *Ibid.*, p. 66.

⁵² Patočka Jan, “The Obligation to Resist Injustice”, in Kohák Erazim (ed.), *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 341f.

⁵³ Charter 77, *Declaration of Charter 77*, <https://chnm.gmu.edu/1989/items/show/628> (8. 7. 2017).

our arts, literature, and culture become mere trades leading only from the desk to the pay office and back.”⁵⁴

Conclusion

Asking after the character of Jan Patočka’s participation in the human rights initiative Charter 77, the concept of non-political politics, as outlined by the Czech sociologist Miloš Havelka, seems to be a convincing answer. The importance of this concept consists in the fact that it provides a link between Patočka’s philosophical work and his life story. The link is most evident in the lecture *The Spiritual Person and the Intellectual* from 1975, which mirrors Patočka’s theoretical concept of the spiritual person as well as the socio-political contexts of the Czechoslovak normalisation period.

To summarise, Patočka’s lecture on the spiritual person was a reaction to the failure of the Czechoslovak intellectual elites. Whilst in the 1960s, during the time of the Prague Spring, Patočka believed that these intellectuals, forming the new mass social class of the modern intelligentsia, could be a ground for the spiritual regeneration of modern society, in the 1970s, in the period of normalisation, he saw that many (if not most) of them had given up on their spiritual vocation. Therefore, Patočka, implicitly criticising Czechoslovak writers who had published their self-critical and pro-regime statements in the weekly magazine *Tvorba*, recalls the idea of the spiritual person. Referring to a concept formulated in the 1930s, Patočka underlines the existential grounding of spiritual life, and, thus, distinguishes the spiritual person from the mere intellectual. This distinction is further applied to the problem of politics. Whilst the intellectual can distance himself from the political sphere, arguing that man should be concerned only with the matters of his own occupation, the spiritual person cannot avoid his social responsibility, and, therefore, cannot avoid politics all together. On the other hand, Patočka points out that the spiritual person is not a politician in the usual sense of the word. In order to define this in-between-position, he refers to the concept of non-political politics. Patočka’s own participation in Charter 77, which followed his critique of Czechoslovak intellectuals, is, then, an expression of non-political politics par excellence.

⁵⁴ Patočka Jan, “What We Can and Cannot Expect from Charta 77”, in Kohák Erazim (ed.), *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, op. cit., p. 346.

Finally, focusing on the framework of certain contemporary discussions, Patočka's interpretation of non-political politics represents a very specific version of the concept. Referring to the idea of an existential turn, a conversion that grounds life in problematization, Patočka understands non-political politics as an expression of the spiritual person's unavoidable responsibility toward society. Yet we have to face the question of its currency. Patočka's declaration of non-political politics is closely tied to the socio-political contexts of Czechoslovakia in the 1970s. However, by linking the problem of politics to the idea of the spiritual person, Patočka provides an ideal type of collective actor that could be further developed and applied. The advantages – as well as the disadvantages – of such a concept lie in Patočka's emphasis on its grounding in the existential experience of conversion. Thanks to Patočka's philosophical theory of existential movement, the motif of conversion is precisely elaborated and, therefore, provides a solid theoretical grounding. On the other hand, the moment of conversion itself is very hard to grasp in terms of socio-historical research. It is very closely bound with an individual experience, which is uneasy to catch and analyse. Patočka himself develops his idea of the spiritual person as something that defies all sociological, economical and other categories, and, therefore, its reinterpretation into historical-sociological research is questionable, but also provides an interesting challenge.

Jakub Homolka works at Charles University, Faculty of Humanities. He finished his PhD in Historical Sociology in 2016. In 2016, he published the book *The Concept of Rational Civilization* (*Koncept racionální civilizace*, Praha, Togga) focusing on Jan Patočka's understanding of modernity.

E-mail: jakub.homolka@fhs.cuni.cz

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA

PHILOSOPHICA

EUROPEANEA

VOL. VII / NO. 1 / 2017

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2018

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)