



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA

CICLO: XXVII°

Le condizioni di accesso al mondo nel pensiero di Jan Patočka.

Una lettura fenomenologica

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Coordinatore d'indirizzo: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Dottorando : Marco Barcaro

Indice

7	Introduzione
19	Abbreviazioni

capitolo primo

21	Il mondo della vita in fenomenologia come modo di accesso al mondo in quanto tale
22	1.1 Apertura
25	1.2 Nel solco husserliano: il ritorno al mondo della vita
30	1.3 L'evoluzione di un concetto: che cos'è il mondo per Jan Patočka?
43	1.4 La preparazione di una seconda fase di pensiero
43	1.4.1 La revisione della metafisica
43	a / la libertà come trascendenza
48	b / la libertà come negatività concreta
50	c / il χωρισμός come simbolo della libertà
54	1.4.2 La ripresa dell'analitica heideggeriana
59	1.5 Il concetto fenomenologico di mondo e l'esperienza della soggettività: un rapporto problematico
60	1.5.1 Un concetto paradossale
66	1.5.2 Il mondo come <i>omnitudo realitatis</i> o fenomeno saturato
72	1.5.3 Il senso dell'esperienza
73	a / una contro-esperienza
76	b / l'intrinseca dialettica
79	c / il problema della percezione
83	d / la correlazione soggetto-mondo
91	1.6 Il contesto pratico e il primato del senso
96	1.7 All'inizio di questo rapporto: la questione dell'accesso

capitolo secondo

101	La critica alle differenti figure dell'oggettivazione
102	2.1 La necessità di un punto di partenza diverso
103	2.1.1 Le conferenze di Lovanio
108	2.1.2 La critica al positivismo
108	a) premessa
114	b) critica
119	2.2 Diversamente dal cartesianesimo e dalle costruzioni matematiche
122	2.2.1 Il cartesianesimo
122	a) una costruzione ideale
129	b) il cartesianesimo di Husserl
136	2.2.2 Le costruzioni matematiche
142	2.3 Diversamente dall'idealismo
144	2.3.1 L'idealismo classico
150	2.3.2 L'idealismo trascendentale
157	2.4 Il linguaggio

158	a) il legame linguaggio-mondo
158	b) la critica al positivismo logico
161	c) il bisogno di una concezione più ampia del senso
165	d) il rapporto fenomenologia-linguaggio
166	e) l' <i>Urphänomen</i> del linguaggio
168	2.5 Una concezione diversa della riflessione
177	2.6 Conclusione

capitolo terzo

181	L'<i>epoché</i> come <i>Eingangstor</i> al mondo
182	3.1 All'origine dell' <i>epoché</i> in Patočka
183	3.1.1 Il cambio di atteggiamento: la messa in dubbio del mondo
185	3.1.2 La rilettura di Husserl
186	a / a metà degli anni Sessanta: la rilettura delle <i>Cinque lezioni</i> , delle <i>Idee</i> , delle <i>Meditazioni cartesiane</i>
202	b / a metà degli anni Settanta: elementi nuovi
215	3.1.3 I vissuti negativi
220	3.2 Lo statuto dell' <i>epoché</i>
222	3.2.1 Spostamenti metodici
223	a / l'indipendenza dell' <i>epoché</i> dalla riduzione fenomenologica
227	b / radicalizzazione dell' <i>epoché</i> come universalizzazione
230	3.2.2 Conseguenze di questi spostamenti sulla concezione dell' <i>epoché</i>
230	a / una <i>catharsis</i> asoggettiva del fenomenale
233	b / la dimensione evenemenziale
236	3.3 <i>Epoché</i> e riflessione
236	3.3.1 Libertà e riflessione
237	a / il non uso delle tesi
240	b / il rapporto con l'essere
242	3.3.2 Soggetto finito e riflessione
244	a / il primato del <i>sum</i> sul <i>cogito</i>
250	b / la riduzione all'immanenza
259	c / la coscienza del tempo
266	d / verso una filosofia a-soggettiva
271	3.4 Il rapporto <i>epoché</i> -epistemologia
279	3.5 Ricapitolazione
280	3.5.1 Atto di libertà ed <i>ethos</i> del conoscere
286	3.5.2 Nuove aperture
286	a / oltre il giudizio
292	b / liberazione del campo dell'apparire

capitolo quarto

297	L'apparire
298	4.1 Lasciare manifestarsi del mondo
299	4.1.1 Cos'è il fenomeno?

308	4.1.2 Fenomeno e verità
316	4.2 La via della filosofia fenomenologica
319	4.2.1 Fenomenologia e gnoseologia: una distinzione necessaria
321	4.2.2 Fenomenologia e ontologia
322	a / l'essere e la manifestazione
327	b / il senso dell'ontologia
330	c / fenomenologia o polemologia?
335	4.3 L'essenza della manifestazione
338	4.3.1 I movimenti della manifestazione
340	a / la manifestazione primaria
343	b / la manifestazione secondaria
346	c / problemi sollevati
349	4.3.2 Il campo di apparizione e la legalità dell'apparire
351	a / l'autonomia del campo fenomenale
356	b / il problema delle datità
366	c / l'emergere del tema dell'asoggettività
373	d / l'intenzionalità
384	e / tre problemi dell'apparire
384	I. Il che cosa appare: la determinazione problematica del mondo
389	II. Il come dell'apparire
393	III. Il motivo che fonda l'apparire ma che rimane celato
400	4.3.3 L'apparire e la temporalità
415	4.4 La ridefinizione della correlazione fenomenologica fondamentale
418	4.4.1 L'apparire del soggetto
419	a / l'esistenza come appartenenza alla <i>physis</i> del mondo
424	b / a partire dal corpo: il radicamento
431	4.4.2 Il movimento del mondo e il problema dell'apparire
439	4.4.3 L'apertura del mondo: tra donazione, manifestazione e comprensione

capitolo quinto

451	Conclusioni
456	5.1 Una svolta dentro all'aporia del mondo?
467	5.2 Pertinenza e fecondità dell' <i>epoché</i>
472	5.3 L'irriducibilità della manifestazione
479	5.4 Il modo d'essere del soggetto

493	Bibliografia
-----	---------------------

Introduzione

Chiunque inizi a leggere un testo di Patočka incontra, quasi subito, il problema e la questione del mondo. Il mondo, infatti, resta il grande tema speculativo e l'interesse teoretico di tutta la sua vita¹. Questo tema, inoltre, si collega alla domanda classica della filosofia occidentale, quella riguardante che cos'è il reale, cos'è ciò che esiste. Si tratta, quindi, di un tema centrale e che può condurre in direzioni molto differenti: ad esempio, porre la domanda del rapporto tra la comprensione del mondo naturale e la struttura normativa dell'azione umana porta, com'è stato osservato, ad aprire il problema dei diritti naturali².

Anche la fenomenologia, da un certo momento in avanti, ha indagato il tema del mondo. Husserl stesso riconosce la centralità della nostra rappresentazione del mondo (non è una delle tante rappresentazioni) quando afferma: «Il mondo è un costante presupposto; il problema è di sapere ciò che esso è»³. Se il mondo è la realtà inglobante tutto e in cui tutti viviamo, la realtà che sperimentiamo incessantemente in prima persona, al cui interno naturalmente comprendiamo e nella quale dispieghiamo la nostra corporeità, il tempo e lo spazio delle nostre attività vitali, qual è allora il modo naturale di darsi del mondo? Il metodo husserliano risponde a questi quesiti seguendo l'analisi della coscienza intenzionale e mettendo in luce la struttura dei nostri modi di accesso al mondo. Jan Patočka ha fatto proprio il punto di partenza della fenomenologia husserliana, ma ha anche proposto, fino alla fine della sua vita, una concezione critica e alternativa rispetto a quella del maestro. L'opera di Patočka è un contributo essenziale tra gli sviluppi della fenomenologia post-husserliana. Il filosofo di Turnov, pertanto, rappresenta una svolta nel pensiero fenomenologico: ha riformulato il concetto di mondo in totalità colmando insufficienze della fenomenologia classica e spingendo la riflessione più avanti.

Se il mondo come totalità non è un oggetto, ma l'orizzonte stesso della filosofia di Patočka⁴, questo punto di partenza ha rappresentato per noi, all'inizio della ricerca, anche una difficoltà nel circoscrivere il tema: come precisare un orizzonte che ha la pretesa di inglobare tutto il reale e tutto il possibile? Tanto più che, nel rapporto uomo-mondo, Patočka ripensa il rapporto dell'uomo con la totalità e, quindi, si tratta di una ripresa della questione più propria della metafisica. Come accordare l'esigenza di un'indagine che, per essere rigorosa, deve mirare a un obiettivo specifico,

1 Cfr. D. Jervolino, *Langage et phénoménologie chez Patočka*, in *Études phénoménologiques. Jan Patočka, phénoménologue et Européen*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), p. 62.

2 Cfr. V. Bělohradský, *Introduzione*, in J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Cseo, Bologna 1981.

3 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 280.

4 «Noi designiamo la totalità preliminare come *mondo* e come *essere*» («Nous désignons la totalité préalable comme *monde* et comme *être*») J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995 (d'ora in poi abbreviato in *PP*), p. 114.

con un pensiero che, proseguendo la tradizione filosofica antica, si propone come una filosofia del tutto?

Riconosciute queste difficoltà iniziali, non va dimenticato che, in filosofia, è fondamentale farsi delle domande prima della preoccupazione di dare le risposte. Ciò che conta, in fondo, è avere un problema serio su cui riflettere e cercare di argomentare⁵. Ammessa, quindi, la difficoltà d'avvio, quella cioè di delimitare il campo di indagine di fronte all'ampiezza di orizzonte del pensiero di Patočka, questa ricerca ha cercato quegli elementi del pensiero del filosofo ceco utili a rispondere a questo interrogativo: quali sono le condizioni di accesso al mondo? Ci interessano le condizioni perché, mentre è proprio della scienza stabilire le leggi dell'esperienza, la filosofia si interroga e tenta di rendere manifeste le condizioni della loro possibilità. Si tratta, quindi, di interrogare i presupposti senza i quali gli oggetti non ci sarebbero dati, e gli schemi di anticipazione nei quali l'esperienza del concreto si dà.

Ci sembra opportuno precisare ancor meglio come siamo giunti a dare questa impostazione alla ricerca. Mentre la filosofia si interroga sul perché c'è il mondo (dal momento che la sua esistenza non è scontata), per la fenomenologia non si pone il problema dell'esistenza del mondo (è già dato originariamente: *il y a toujours le monde*), ma del *modo in cui il mondo si dà* a noi. Questo consente di approfondire il concetto stesso di mondo. L'essenza della fenomenologia consiste nel cercare l'accesso alle cose stesse, e l'accesso avviene nella vita pratica (mediante la percezione e mediante i movimenti dell'esistenza umana). Ci si potrebbe chiedere, eventualmente, quale accesso ci interessa: conoscitivo? Morale? O di altro tipo ancora? Alla domanda sull'accesso al mondo si potrebbe obiettare, però, che, siccome il mondo è già dato e non cessa di darsi, e noi vi siamo già dentro con il nostro corpo, il problema di accedere al mondo non si pone. Patočka stesso afferma che non ci volgiamo al mondo mediante una semplice curiosità teorica perché siamo già iscritti praticamente in esso secondo il movimento dei nostri bisogni. Questa osservazione, dunque, resta vera, ma, a nostro parere, la domanda che ci siamo posti non è affatto ingiustificata per le seguenti ragioni.

Anzitutto la centralità e la ricorrenza del tema del mondo, tema che il pensatore ceco ha sempre continuato ad approfondire, merita un'attenzione particolare. La nozione di "mondo" come totalità è

5 Lo conferma lo stesso Patočka che si è espresso con queste parole nel dicembre 1966 nel discorso di difesa della sua tesi per ottenere il titolo di dottore in scienze filosofiche dell'Accademia cecoslovacca di scienze: «In un certo senso non siamo noi che scegliamo i nostri problemi, sono i problemi che ci scelgono e ci interpellano, proiettando davanti a noi una luce, vera o falsa, che ci fa credere a una soluzione possibile, impegnandoci in una via che con il tempo si confonde con la nostra stessa vita spirituale o ne diventa almeno una parte essenziale» («Dans un sens, ce n'est pas nous qui choisissons nos problèmes, ce sont les problèmes qui nous choisissent en nous interpellant, en projetant devant nous une lumière, vraie ou fausse, qui nous fait croire à une solution possible, nous engageant ainsi dans une voie qui avec le temps se confond avec notre vie spirituelle même ou en devient du moins une partie essentielle») J. Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs: études d'histoire de la philosophie d'Aristote à Hegel*, Vrin, Paris 2011, p. 426.

una nozione fondamentale e decisiva; pertanto, va compresa correttamente perché da essa dipende poi il modo in cui interpretiamo anche il nostro accesso. Non basta limitarsi a dichiarare l'esistenza di un'interdipendenza tra uomo e mondo, in base alla quale constatiamo che «ci è impossibile pensare l'uomo senza il mondo e il mondo senza l'uomo»⁶, ma è fondamentale comprendere più a fondo in cosa consiste questo peculiare rapporto e quali sono le sue implicazioni. Questo tema non è importante soltanto in se stesso (è la questione fenomenologica maggiore e grazie a esso abbiamo coscienza della realtà⁷), ma lo è anche perché lo spostamento dell'attenzione dell'indagine dal soggetto al mondo ha importanti conseguenze a livello pratico⁸. Perciò, il chiarimento della stessa nozione di mondo è condizione richiesta per analizzarne poi l'accesso.

In secondo luogo, “accesso” (*Zugang*) è un termine chiave della fenomenologia (richiama l'andare “*zu den Sachen selbst*”). In Patočka, però, sembra che sia meglio sostituire alla parola *Sachen* il termine *Welt*. È vero che noi esperiamo il mondo in maniera corporea attraverso la percezione sensibile, ma è proprio questo il punto d'inizio del nostro accesso al mondo? Fare esperienza di qualcosa di percepito significa essere all'*incipit* del nostro rapporto col mondo? Secondo Patočka, no. Infatti egli afferma: «la percezione come tale non costituisce per noi l'accesso decisivo alla realtà, ma è un modo di donazione che si integra nel contesto funzionale della "destinazione", di ciò che ne è delle cose»⁹. Perciò, anche ammettendo che la percezione stia all'inizio del nostro rapporto con il mondo cosale e concreto, la relazione tra il mondo e noi non si esaurisce a questo perché la percezione è "soltanto" il punto di partenza; essa si realizza nel tempo e suppone la coscienza di un orizzonte. Il dato sensibile, quindi, si differenzia qualitativamente grazie al tempo e trova la sua possibilità nell'orizzonte temporale. Il tempo, quindi, è la forma interna del mondo¹⁰. Inoltre, la percezione è possibile solo nel dominio categoriale, mentre nel sensoriale puro non c'è differenza tra intenzione-riempimento e percezione (cfr. *IPH*, p. 232). La prospettiva

6 «il nous est désormais impossible de penser l'homme sans le monde ou le monde sans l'homme» J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002² (d'ora in poi abbreviato in *QP*), p. 127.

7 Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, M. Nijhoff, La Haye 1976 (d'ora in poi abbreviato in *MNPP*), p. 78.

8 Numerosi allievi della scuola fenomenologica intrecciano teoria e prassi; anche le riflessioni di filosofia della storia possono essere considerate uno sviluppo coerente delle analisi fenomenologiche. Negli anni Settanta, Patočka anticipa il concetto di globalizzazione parlando di “*una umanità post-europea*”, segno che è cambiata la relazione Europa-resto del mondo e che l'Europa non domina più il mondo. Lo stesso principio di razionalità va ripensato dal momento che il mondo non può essere ridotto a una sua rappresentazione.

9 «la perception comme telle n'est pas à nos yeux l'approche déterminante de la réalité, mais bien un mode de donation qui s'intègre dans le contexte fonctionnel de la “destination”, de ce qu'il en est des choses» J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988 (d'ora in poi abbreviato in *MNMEH*), p. 33. Nella totalità sono possibili accessi all'ente e al quasi-ente (cfr. J. Patočka, *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, in *Aut aut*, n° 299-300, La Nuova Italia, Firenze 2000, p. 134). La facoltà di far apparire tutto è del mondo, e il senso della percezione è fondato su dei fenomeni non soggettivi del mondo (cfr. *MNMEH*, p. 267).

10 Cfr. *MNPP*, p. 102. Il rapporto uomo-mondo è molto articolato in Patočka: ad esempio, emerge quando parla della scienza e della tecnica, del ruolo della filosofia, del senso della storia, del cristianesimo (innestato nel mondo naturale e non nella metafisica tradizionale).

fenomenologica, perciò, sembra presupporre che non siamo noi ad “afferrare” e comprendere il mondo con gli strumenti conoscitivi della ragione, ma piuttosto noi possiamo aprirci alla sua manifestazione. E, in questa “passività”, ci è dato anche conoscerlo e accedervi. La stretta relazione tra i due termini ("soggetto" e "mondo") va tenuta presente perché, come ha scritto Guido Davide Neri, tutte le manifestazioni di profonda cecità della modernità per la struttura dell'esistenza umana si manifestano «come una “perdita del mondo”»¹¹ e del suo senso, ed esprimono una perdita di senso anche dell'uomo. Inoltre, leggere un autore è tentare di pensare assieme a lui rivolgendo anche a se stessi la domanda che gli si pone. Quindi, possiamo chiederci: quali sono per noi le condizioni di accesso al mondo? Il nostro sguardo sul mondo cosa vede? La questione dell'accesso porta alla luce la domanda di come *noi* vediamo il mondo e di che cosa possiamo vedere.

Un'altra ragione, certamente di non minor importanza, è che il tema dell'accesso al mondo ha a che vedere con ciò che rende possibile la trascendenza del soggetto e, quindi, anche la stessa possibilità del discorso filosofico.

Ecco perché, in questa ricerca, parleremo delle condizioni di accesso. Esse hanno a che vedere con il *come* del darsi del mondo, e con il *fondamento* del suo mostrarsi. Riterremo, perciò, il *come dell'apparire* la via di accesso al mondo. Per queste ragioni, l'accesso non può essere considerato soltanto nel suo lato pratico, e non si lascia circoscrivere parlando unicamente del corpo vissuto e della percezione. Le condizioni sono ciò da cui l'accesso riceve la sua possibilità. Infatti, cosa potrebbe significare esperire il mondo se, in quanto totalità delle possibilità, non è esperibile come un ente? Patočka riflette sui presupposti e sulle condizioni di possibilità non nella sovratemporalità di Kant, ma in un modo che diventa via di accesso alla storicità e alla relatività temporale che connota la nostra esperienza finita e incompleta della natura ultima delle cose. Da questa consapevolezza nasce l'esigenza di indagare la sfera del fenomeno. La datità intuitiva non è l'unica maniera di essere presente perché anche il vuoto è un modo di datità, e ogni datità presuppone un'anticipazione. Allora, la domanda che ci dobbiamo porre è: cosa ci dà questo vuoto se non è un'intuizione? Da dove viene la possibilità di continuare l'esperienza se non è posseduta sotto forma di una potenzialità della coscienza, ma è data sotto forma di una presenza più originaria di quella di un oggetto? L'interrogativo conduce, perciò, alla domanda su *come* esiste il mondo che si dà a noi. E il modo d'essere del mondo, di conseguenza, è legato direttamente al problema della sua manifestazione. Patočka è un fenomenologo e, per tale ragione, ci è sembrato più interessante andare al cuore della sua ricerca filosofica. Posto che il problema dell'accesso si collega a quello dell'apparire (*Erscheinen*) del mondo e può essere indagato prima dell'intuizione sensibile, abbiamo

11 G. D. Neri, *L'Europa dal fondo del suo declino*, in Id., *Il sensibile, la storia e l'arte: scritti 1957-2001*, Ombre Corte, Verona 2003, p. 282.

lasciato sullo sfondo la parte “pratica” della sua filosofia per concentrarci su due temi: l'*epoché* e l'apparire *in quanto tale*. La prima è la condizione di accesso alla fenomenalità delle cose, il secondo va sempre distinto dall'apparire dell'ente. Questi due temi (o condizioni ontologico-fenomenologiche dell'accesso) dovrebbero mettere in luce aspetti meno noti e, forse, più interessanti del pensiero patočkiano. Si è indagato il come originario della relazione uomo-mondo, quell'inizio che apre il nostro rapporto al mondo, che riguarda anche la conoscenza, ma non si limita esclusivamente a essa. Anche per queste ragioni non è fuori luogo considerare la riflessione patočkiana come un tentativo di articolare nuovamente la correlazione fenomenologica fondamentale uomo-mondo¹².

Questa ricerca non è un'interpretazione complessiva del pensiero del fenomenologo ceco¹³, e nemmeno un'indagine su che cos'è per lui il mondo naturale al fine verificare la possibilità del trascendentale; piuttosto, essa partecipa a un “compito ermeneutico” seguendo il filo conduttore di un problema particolare, e cerca di spiegare perché Patočka ha detto certe cose, e in quale direzione si muove la sua ricerca. Di conseguenza, abbiamo selezionato quei testi che riguardano direttamente il problema del mondo naturale; altri riferimenti sono stati utilizzati come chiave interpretativa per comprendere questi scritti.

È abbastanza naturale chiedersi anche da dove nasca l'interesse per questo pensatore. Non può passare in secondo piano che egli fa parte della prima cerchia degli allievi di Husserl, boemo come il maestro e oggetto delle attenzioni di Husserl. Oltre a ciò, c'è una discussione interna all'autore che ne fa un pensatore molto dibattuto in questi anni. Negli anni Novanta ha conosciuto un *boom* in Francia grazie alle traduzioni di Erika Abrams dal ceco, direttamente dagli archivi di Praga, mentre era quasi sconosciuto fino a poco tempo prima. Abrams ha avuto a sua disposizione i manoscritti degli archivi prima degli stessi cechi; per questo motivo la riflessione di Patočka si è diffusa in ambiente francofono prima che in Repubblica ceca.

In sede introduttiva, inoltre, ci sembra importante precisare l'impostazione di questa ricerca in rapporto ai due grandi padri della fenomenologia: Husserl e Heidegger. Per studiare questo pensatore è utile sapere quali opere dei due maestri sono esplicitamente menzionate nei suoi testi:

per Husserl: *Filosofia dell'aritmetica*, *Ricerche Logiche* (V-VI), *L'idea della fenomenologia*, *Problemi fondamentali della fenomenologia*. *Lezioni sul concetto naturale di mondo*¹⁴, *La filosofia*

¹² Questo è il tema sotteso alla tesi del 1936. Riflettere su questo problema aiuta a comprendere la posizione dell'uomo nel mondo.

¹³ Tra le interpretazioni d'insieme apparse recentemente ricordiamo i rimarchevoli lavori di Renaud Barbaras (*L'ouverture du monde*, 2011), Filip Karfik (*Unendlichwerden durch die Endlichkeit*, 2008), Émilie Tardivel (*La liberté au principe*, 2011), Marion Bernard (*L'unité polémique du monde. Essai d'interprétation de la philosophie de Jan Patočka*, 2012 thèse). Rinviamo alla bibliografia finale.

¹⁴ In riferimento a questo testo di Husserl (edito da I. Kern in Hua, vol. XIII), Erika Abrams scrive che, dal confronto tra le pagine husserliane citate da Patočka e le pagine del manoscritto M III 9 VIIb e M III 9 VIa degli Archivi

come scienza rigorosa, *Idee I e II, Filosofia prima* (II° parte. Teoria della riduzione fenomenologica, lezione 40), *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917)¹⁵, *Sulla fenomenologia dell'intersoggettività* (Parti I e II, 1905-1920, 1921-1928), *Logica formale e trascendentale, Meditazioni cartesiane, Postilla alle Idee, La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, Esperienza e giudizio, Lettere a Roman Ingarden*. A volte si ha l'impressione che Patočka non conosca o trascuri certi testi husserliani (sarebbe importante sapere, ad esempio, se ha conosciuto le *Lezioni sulla sintesi passiva* (perché mostrano che Husserl non intende ridurre il mondo a un'attività del soggetto e che lo strato più profondo della realtà, e dello stesso soggetto, è dominato da una passività e non da un fare dell'io¹⁶), o gli *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuscripte* del 1929/34 (perché mostrano che anche la coscienza costituente è costituita) ed è anche vero che non tutti gli erano noti. Allo stadio attuale, però, non possiamo avere una chiara conoscenza dei testi di Husserl a disposizione di Patočka. Husserl stesso non può essere "sistematizzato", e sarebbe improprio dogmatizzare in formule i risultati descrittivi della sua fenomenologia¹⁷. Husserl ha tentato parallelamente vie sperimentali diverse, spesso senza porre una tesi finale, ritornando sui temi già trattati per svilupparli ulteriormente. La riflessione sulla questione del metodo della fenomenologia, ad esempio, lo ha impegnato a lungo¹⁸. Voler precisare il rapporto di Patočka con Husserl oltre un certo punto non è perciò possibile perché anche Husserl non è un pensatore del tutto noto. Patočka ha avuto accesso allo sviluppo del pensiero di Husserl e ai suoi manoscritti inediti messi a disposizione da Fink, ma la lettura che egli fa presenta punti discutibili e richiede delle cautele metodologiche. Noi, pertanto, ci siamo attenuti a un criterio filologico: non possiamo escludere che Patočka abbia conosciuto gli inediti di Husserl (aveva certamente la possibilità di consultarli a più riprese), ma, se non cita esplicitamente un testo di

Husserl (Lovanio) si può supporre che Patočka disponesse di una copia delle note stesse di Husserl (cfr. *MNMEH*, p. 85, n. 17).

15 Patočka le conosce attraverso Heidegger che le pubblica nel 1928. Queste lezioni comprendono la prima fase 1893-1917. Non sono compresi i manoscritti di Bernau del 1917/18 in cui Husserl parla della temporalità. Riteniamo, quindi, che Patočka non li conoscesse.

16 Si noti che, anche senza citare le *Lezioni sulla sintesi passiva*, Patočka parla comunque di sintesi passiva (*passive Synthesis*) (cfr. manoscritto 17f, *Transzendente Epoché und theoretische Haltung*, in *EaS*, p. 179; *PF*, p. 233) come pure cita E. Holenstein, *Phänomenologie Der Assoziation. Zu Struktur und Funktion Eines Grundprinzips Der Passiven Genesis Bei E. Husserl*, M. Nijhoff (Phaenomenologica, n° 44), La Haye 1972.

17 Husserl stesso afferma: «La chiarezza non esclude un certo alone di indeterminatezza [...] coloro che, non soddisfatti di ciò che si mostra intuitivamente, esigono "definizioni" come nelle "scienze esatte", [...] sono in realtà ancora a tal punto principianti da non avere ancora afferrato l'essenza della fenomenologia» (cfr. *Idee I*, § 84). Mentre, in *Filosofia prima* afferma: «Senza idee-guida è impossibile cercare. Ma le vie, le teorie che le preparano devono essere elaborate passo dopo passo. E bisogna guardarsi dal cadere nell'errore fondamentale della filosofia tradizionale, assumendo già come teorie ciò che è solo una vaga possibilità, ancorché plausibile» (cfr. *Filosofia prima*, lezione LII).

18 Ancora all'età di 71 anni, in un testo destinato all'edizione inglese di *Idee I* (del 1931), Husserl scrive di esser giunto alla certezza di aver realmente cominciato, e di vedere ora aperto davanti a sé il territorio della vera filosofia, la "terra promessa" che egli non farà in tempo, nella sua vita, a vedere dissodata. Cfr. E. Husserl, *Postilla alle Idee*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 433 (Hua V, p. 161).

Husserl, abbiamo preferito non ipotizzare conoscenze di cui non ci è possibile dare chiara prova. Non va dimenticato, comunque, che è stato per merito di Leo Van Breda e di Patočka se si è iniziato a costituire l'archivio Husserl a Lovanio. Originariamente l'archivio avrebbe dovuto trovare posto proprio a Praga, ma l'invasione della Germania del 1939 fece decidere per il suo trasferimento a Lovanio. Tra gli altri elementi non marginali ricordiamo la corrispondenza quarantennale intrattenuta da Patočka con Eugen Fink, ultimo assistente di Husserl¹⁹.

Ai fini della ricerca ci è sembrato più interessante vedere quali intuizioni husserliane il pensatore ceco ha proseguito e sviluppato in un modo originale. Anche la grande quantità di manoscritti, note di lavoro e frammenti contenuti nei *Papiers phénoménologiques* (tradotti in francese solo nel 1995) dev'essere ancora pienamente recepita.

Anche i riferimenti a Heidegger hanno chiesto l'attenzione a porci in una prospettiva più "neutra" perché c'è il rischio di uno slittamento dei concetti in direzione heideggeriana (soprattutto nei dieci anni posteriori alla seconda guerra mondiale) con la conseguenza di creare un nodo storico complicato e difficile da dipanare. Patočka utilizza concetti heideggeriani per aprire delle vie che lo aiutino a superare certe difficoltà della riflessione filosofica.

I testi heideggeriani esplicitamente citati sono: *Essere e tempo, I problemi fondamentali della fenomenologia, Che cos'è la metafisica?, Dell'essenza del fondamento, Kant e il problema della metafisica, Dell'essenza della verità, L'epoca dell'immagine del mondo, Il concetto hegeliano di esperienza, Poscritto a "Che cos'è la metafisica?", Che cos'è una cosa?, Che cos'è la filosofia, La questione della cosa, La fine della filosofia e il compito del pensiero, Logica. La domanda sulla verità*.

Sebbene Patočka citi di continuo numerosissimi altri autori e si confronti con dibattiti molto diversi, ci sembra che il senso di un lavoro filosofico non consista nel fare dei paragoni, ma nel fare emergere un discorso. Per questo, le sue posizioni certamente non possono essere svincolate del tutto da un raffronto effettivo con Husserl o Heidegger in quanto, comunque, ne derivano; tuttavia, il nostro primo obiettivo è stato restituire ciò che Patočka ha detto. Non l'abbiamo letto in funzione di misurarlo sulla base della sua vicinanza a Husserl per giudicare quanto corretta, o semplificatoria e incompleta, sia la sua critica. Limitarsi a dire in che modo ha letto Husserl sarebbe un falso problema perché è un autore troppo intelligente per restituire il pensiero husserliano sul piano della mera esposizione. Egli occupa un posto originale nel movimento fenomenologico ed è proprio lo spazio aperto dallo scarto tra il senso profondo delle formulazioni di Husserl e la loro formulazione che ha dato la possibilità di nuove aperture interpretative. Come scrive Renato Cristin,

¹⁹ Cfr. *Eugen Fink und Jan Patočka. Briefe und andere Dokumente aus den Jahren 1933-1977*, K. Alber, Freiburg/München 1999. Si veda anche: B. Nessler, *Patočka et Fink, leurs relations personnelles*, in *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992, pp. 231-247.

«l'importanza della variazione fenomenologica di Patočka non risiede dunque nell'esegesi storica interna allo sviluppo husserliano, ma nelle aperture e nelle sue novità tematiche»²⁰. Patočka è un filosofo autonomo e rilevante che riprende concetti da altri pensatori e li usa come crede. Il punto, quindi, è un altro, ossia: se la fenomenologia è una riflessione sulla cosa in sé, allora bisogna sforzarsi di capire che cosa questo pensatore ha detto di originale e se la sua dottrina è giusta, cioè quanto ha ragione. Vedere qual è l'apporto dell'idealismo al suo pensiero fenomenologico (è stato un fine traduttore e conoscitore dell'opera di Hegel), o come interpreta Husserl e Heidegger, è interessante laddove il confronto è utile, ma non come condizione per capire cosa egli dice, perché egli fa luce su altre cose e su altri aspetti. Il modo in cui discute e utilizza i concetti husserliani o heideggeriani va valutato autonomamente, e non rispetto ad un'effettiva validità della sua proposta teorica. Oltre a ciò bisogna ricordare che, anche quando si critica un autore, si sta dicendo un sì a qualcos'altro. Va tenuto presente, perciò, anche questo slittamento tra la forma e l'implicazione sotterranea delle sue affermazioni.

Aver adottato queste precauzioni ci ha sottratto, crediamo, al rischio di ricadere in dibattiti fatti già molte volte. Abbiamo evitato di concentrarci su discorsi sviluppati frequentemente (il soggettivismo di Husserl e il ritorno ad una filosofia della coscienza nella "fase trascendentale" dopo il 1905). Il nostro interesse di partenza, piuttosto, si è mosso da un'altra considerazione: non occuparsi di un autore perché considerato "minore", o poco studiato, non è una buona ragione per capire se ha detto qualcosa di interessante, oppure no, sul piano filosofico. Nonostante Patočka sia un pensatore ancora poco conosciuto in Italia, la sua produzione ci attesta una pluralità di piani e di campi sui quali la sua indagine si sviluppa. Schematizzando, possiamo indicare una prima fase riguardante la storia della filosofia, una seconda concernente la fenomenologia, e una terza attinente alla filosofia della storia. La produzione più matura è rimasta a uno stato frammentario, tuttora oggetto di studio. Marc Richir ha definito l'opera di Patočka «un'opera esplosa»²¹ ma che ha una sua unità e convergenza; Renaud Barbaras scrive che «ci sono poche opere più esitanti, stratificate, proteiformi e incompiute, di fatto e di diritto, come quella di Patočka»²². Lavorare con i testi di Patočka, dunque, non è facile. Si ha a che fare con un'opera voluminosa (quasi 10.000 pagine), frammentaria, non sistematica, densa, scritta in gran parte, a causa delle circostanze storiche, al di fuori dell'ambito universitario, brutalmente interrotta dalla morte seguita alla violenza di un interrogatorio. Essa, inoltre, si trova disseminata in una moltitudine di scritti di cui soltanto una parte è redatta direttamente in tedesco o è stata tradotta in francese, mentre un'altra parte scritta in

20 R. Cristin, *Il mondo come movimento e come esistenza*, in *Aut aut*, n° 247, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 108.

21 M. Richir, *Preface*, in Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002², p. 6.

22 R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2011, p. 12.

ceco non è ancora disponibile²³. Chiunque voglia farsi un'idea precisa del suo cammino di pensiero deve affrontare un lavoro di interpretazione non facile, che richiede una conoscenza della totalità dell'opera per trovarvi un filo conduttore coerente. Una priorità, dunque, è senz'altro comprendere i diversi versanti di questo *corpus*. In italiano sono disponibili le traduzioni di alcuni saggi²⁴. In secondo luogo, si tratta di un'opera complessa, che ricopre i principali campi dell'indagine filosofica: spazia dalla ricerca storica ed estetica alle questioni politiche più concrete, i cui sviluppi rientrano nel quadro del mondo della vita. Benché non sia facile comprendere, anche per questi motivi, quando il filosofo parla a nome proprio e quando, invece, commenta un pensiero altrui, c'è tuttavia un tema centrale: l'apparire *in quanto tale*. Per questa ragione possiamo considerare Patočka un pensatore coerente con un progetto. Leggere Patočka è iniziare a confrontarsi non con un testo solamente, ma con molti articoli pubblicati e consacrati al progetto di una fenomenologia asoggettiva. Verso la fine degli anni Quaranta egli comincia a interessarsi seriamente al pensiero del primo Heidegger. Profondamente influenzato da Heidegger, pur non divenendo mai un heideggeriano, continuò a meditare la fenomenologia di Husserl per tutta la sua vita aprendo cammini nuovi²⁵. Queste riflessioni ne fanno un classico della fenomenologia e non uno specialista di un autore.

Discepolo dei due padri della fenomenologia, Patočka ha cominciato ad essere conosciuto in Francia dagli inizi degli anni Novanta, come abbiamo già detto, grazie alle traduzioni di Erika Abrams, e poi grazie a numerosi articoli, riviste, opere collettive e saggi²⁶ che costituiscono un'eccellente introduzione all'opera. Queste pubblicazioni testimoniano una grande vitalità delle ricerche e una grande attenzione in ambito internazionale in questi ultimi anni. Nella repubblica ceca, soprattutto per intuizione di Karel Novotný²⁷ (curatore delle opere complete assieme a Ivan

23 L'edizione delle opere complete, iniziata nel 1996, è tuttora in corso.

24 Sono raccolti in tre volumi: *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003; *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008; *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*, Centro Studi Campostrini, Verona 2009. Per altri saggi minori rinviamo alla bibliografia finale.

25 Cammini soltanto iniziati, ma che restano incompiuti. Cfr. R. Jacobson, *Langage et phénoménologie*, in *Études phénoménologiques. Jan Patočka, phénoménologue et Européen*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), p. 61.

26 Rinvio all'ampia bibliografia finale.

27 Tra i suoi scritti: *Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit. Einführung zu den Texten des Bandes*, in Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, H. Blaschek-Hahn und K. Novotný (hrsg.), K. Alber Verlag, Freiburg(Breisgau)/München 2000; *Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka*, in *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, ed. Kühn, R., Staudigl, M., *Orbis phaenomenologicus, Perspektiven*, Bd. 3, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; *Unendlichwerden durch die Endlichkeit: eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008; *Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext*, in *Konzepte des Phänomenalen*. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka, H. R. Sepp u. A. Wildermuth (hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg 2010; *Epoché als Ereignis des Sinnverlustes des Lebens. Jan Patočkas Phänomenologie einer geschichtlichen Sinnerneuerung*, in *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Gondek, H.-D., Klass, N. T. u. Tengelyi, L., hrsg., W. Fink Verlag, München 2011; *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, ed. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, Paris 2012. Novotný ha esaminato la possibilità di intendere il pensiero patočkiano come terreno d'incontro tra l'impostazione fenomenologica husserliana e quella esistenziale heideggeriana. Rinvio alla bibliografia finale per

Chvatík), e in Francia grazie soprattutto a Renaud Barbaras²⁸ (senz'altro uno dei più grandi interpreti di Patočka in riferimento alla dinamica della manifestazione) e a Françoise Dastur²⁹, gli studi patočkiani sono usciti da uno stadio di semplice introduzione per una considerazione del contributo più strettamente fenomenologico, e hanno permesso di comprenderlo da differenti versanti. Altri filosofi che se ne sono recentemente occupati sono: Jean François Courtine, Jean Luc Marion e Claude Romano. L'attenzione verso quest'autore anche da parte di studiosi che lavorano agli archivi Husserl di Parigi è indice di un forte interesse di ricerca in tematiche propriamente fenomenologiche³⁰. Per farsi un'idea della recezione nell'area germanofona rinviamo alla discussione di Christian Rabanus, *Patočka-Rezeption im deutschsprachigen Raum*³¹. In Italia l'interesse risale all'inizio degli anni Ottanta e guardava a Patočka soprattutto come un oppositore del regime e dissidente politico. Ora la conoscenza e la valutazione è diversa, ma siamo comunque agli inizi della sua ricezione³². Ci sono alcuni lavori di comparazione con il pensiero di Aristotele, Husserl e Heidegger, ma, al momento, poche tesi solo su Patočka³³. Di tutto ciò abbiamo voluto rendere conto nella bibliografia finale, di proposito più ampia dei testi utilizzati. Il presente contributo, quindi, intende rispondere a questo vuoto e offrire uno strumento per accedere alla ricchezza del suo pensiero.

Nello specifico, ogni capitolo della tesi corrisponde a un passaggio logico che porta a rispondere alla domanda guida della ricerca. Il primo capitolo introduce il tema del mondo naturale, ne pone il problema e annuncia gli sviluppi degli anni Settanta; il secondo capitolo riguarda la critica a differenti figure dell'oggettivazione come vie che vanno escluse; il terzo capitolo tratta il tema

maggior completezza.

- 28 Tra i suoi scritti: *La phénoménologie du mouvement chez Patočka*, in Aa.Vv., *Phénoménologie: un siècle de philosophie. Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Arendt, Patočka, Levinas, Dufrenne, Maldiney, Henry, Marion, Ricchi, Ellipses*, Paris 2002; *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2007; *L'unité originare de la perception et du langage chez Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka and the european heritage, Studia phaenomenologica*, VII, Bucarest 2007; *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou. 2011; *Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013. Rinvio alla bibliografia finale per maggior completezza.
- 29 Tra i suoi scritti: *Patočka et Heidegger. La phénoménologie et la question de l'homme*, in *Les Cahiers de Philosophie*, 11-12/1991, Lille; *La phénoménologie en question*, Vrin, Paris 2004; *Réflexions sur la «phénoménologie de l'histoire» de Patočka*, in *Studia phaenomenologica*, VII, Humanitas, Bucarest 2007; *Fink et Patočka: deux conceptions de la liberté*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013. Per quanto riguarda la ricezione del pensiero heideggeriano da parte di Patočka si veda: *La question de la technique: le dialogue entre Patočka et Heidegger*, in *Revue Tunisienne des Etudes Philosophiques*, n° 44-45, Tunis 2009. Rinvio alla bibliografia finale per maggior completezza.
- 30 Ad esempio, il Centro per gli studi teoretici di Praga sta lavorando a un progetto, iniziato nel 2011 e la cui scadenza sarà il 2016, che ha questo titolo: "Overcoming subjectivism in phenomenology: an assesment of Patočka's concept of phenomenality".
- 31 Cfr. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, J. B. Metzler Vlg., Stuttgart, pp. 152-171.
- 32 Un importante contributo è: Jan Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*, a cura di G. Di Salvatore, collab. E. Novakova e M. Fučíkova, postface R. Barbaras, Centro Studi Campostrini, Verona 2009.
- 33 Segnaliamo: A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011.

dell'*epoché* fenomenologica; il quarto sviluppa il tema della manifestazione del mondo. Il tema dell'accesso viene così recuperato solo alla fine: l'accesso al mondo non è solo uno sforzo di penetrazione da parte del "soggetto" conoscente, ma la realtà del mondo ha inizio prima del soggetto e si manifesta a un soggetto, destinatario dell'apparire, che diventa un momento del manifestarsi del mondo. Questa considerazione pone un'inevitabile domanda: se il mondo è dato anticipatamente ai nostri sforzi, cosa comporta questa presa di coscienza per il modo in cui conosciamo?

Una precisazione è opportuna circa l'uso della lingua. Patočka ha scritto in ceco e in tedesco. Quando scrive in tedesco, il testo originale è sempre riportato in nota a piè di pagina nella tesi; quando scrive in ceco ho usato la prima traduzione apparsa in francese o in tedesco. Mi sono servito esclusivamente delle due traduzioni ufficiali (quella in francese di Erika Abrams e, per il tedesco, quella di Karel Novotný e Helga Blaschek-Hahn) privilegiando, quando sono disponibili in tutte e due le lingue, la prima traduzione che è apparsa in ordine cronologico. La traduzione dal ceco all'italiano esiste per questi testi: *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia* (Lampugnani Nigri 1970, tr. di G. Pacini), *Platone e l'Europa* (Vita e Pensiero 1997, tr. di M. Cajthaml e G. Girgenti), *Socrate* (Rusconi 1999, tr. di M. Cajthaml), i *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (Einaudi 2008, tr. di D. Stimilli). Negli ultimi anni sono stati tradotti dal ceco in italiano altri saggi raccolti in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo* (Campostrini, Verona 2009, tr. di G. Di Salvatore, M. Fučíkova, E. Novakova)³⁴, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi* (Lithos, Roma 2011, tr. di R. Papparuso)³⁵ e *La superciviltà e il suo conflitto interno* (Unicopli, Milano 2012, tr. di F. Tava)³⁶, *Due studi su Masaryk* (Apes, Roma 2014, tr. it. R. Papparuso). Queste ultime tre raccolte sono citate poco perché trattano temi che esulano dal nostro interesse. Eccettuati, quindi, *Platone e l'Europa* e i *Saggi eretici sulla filosofia della storia* tradotti dal ceco all'italiano, per tutti gli altri testi usati nella tesi ci siamo basati sulle due traduzioni ufficiali³⁷. Un altro saggio di considerevole lunghezza, redatto da Patočka in tedesco e tradotto recentemente in italiano, è: *L'Europa e dopo. L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali* (Medusa 2013, tr. di M. Doni). Da quest'ultimo abbiamo tratto pure alcune citazioni. Quando si tratta di fenomenologia e di termini tecnici, Patočka scrive in ceco,

34 Dei tredici saggi contenuti, quelli tradotti dall'originale ceco sono: *Osservazioni sulla posizione della filosofia dentro e al di fuori del mondo*; *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche dedicate al suo sviluppo*; *Per una preistoria della scienza del movimento, il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*; *Fenomenologia e ontologia del movimento*; *Fenomenologia del corpo proprio*; *Corpo e mondo*; *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*; *La fenomenologia come filosofia e il suo rapporto con le tendenze storiche della metafisica*.

35 Contiene i seguenti saggi: *Fondamenti spirituali della vita contemporanea*, *Cristianesimo e mondo naturale*, *Il problema dell'inizio e del luogo della storia*.

36 Contiene i seguenti saggi: *La superciviltà e il suo conflitto interno*, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, *L'uomo spirituale e l'intellettuale*, *Scritti per Charta 77*.

37 Le pagine corrispondenti nelle traduzioni italiane, oggi disponibili, sono quasi sempre indicate in nota.

ma pensa i termini tecnici in tedesco. Ciò significa che egli traduce i termini tecnici fenomenologici tendenzialmente con appositi termini tecnici cechi, utilizzando parole che si discostano dal linguaggio ceco corrente.

Un'ultima osservazione: ogni tentativo di rileggere un pensatore parte dalla scelta di un'angolatura particolare (dall'interesse soggettivo di chi lo legge), ma essa apre anche una fessura sulla concezione di filosofia che quel pensatore aveva. Questa tesi si è concentrata sull'aspetto più teorico (le condizioni di accesso), ma la riflessione di Patočka non è puramente teorica nemmeno quando si sofferma in lunghe analisi teoriche. Ogni vero pensiero è una presa di posizione rispetto al tutto del mondo perché «la vita umana in tutti i suoi aspetti è una vita "in verità"; verità finita, è vero, ma che impegna la nostra responsabilità con non meno rigore di quanto facesse l'esigenza apodittica del razionalismo. Perché verità *finita* non significa verità *relativa*, verità in rapporto a qualche cosa d'altro da essa, ma appunto lotta di ogni giorno contro gli errori, le illusioni, le ostinazioni inseparabili dalla lotta stessa, e che sono i tentativi dell'uomo per separarsi dal suo essere divenendo come "un pezzo di lava sulla superficie della luna"»³⁸.

Rispetto a ciò, «la fenomenologia può aiutarci [...] proprio perché non è un sistema chiuso. Una filosofia incompiuta è una filosofia *aperta*. Una filosofia che in un certo modo ricomincia ogni volta da capo [...]. Una filosofia che è piuttosto una riflessione sul metodo, sul modo di affrontare i problemi, non un risultato definitivo, e che ci insegna così ad apprezzare i risultati nel loro giusto valore: non come delle verità assolute, ma come semplici tappe di un percorso»³⁹.

38 «la vie humaine sous toutes ses espèces est une vie "en vérité"; vérité finie, il est vrai, mais qui engage notre responsabilité avec non moins de rigueur que ne le faisait l'exigence d'apodicticité du rationalisme. Car vérité *finie* veut dire non pas vérité *relative*, vérité par rapport à autre chose qu'elle-même, mais bien plutôt combat de tous les jours contre les errements, les illusions, les entêtements inséparables de la lutte elle-même, et qui sont les tentatives de l'homme pour se démettre de son être en devenant comme "un morceau de lave à la surface de la lune" » *Postface* a *MNPP*, p. 181.

39 «La phénoménologie peut nous aider [...] précisément parce qu'elle n'est pas un système fermé. Une philosophie inachevée est une philosophie *ouverte*. Une philosophie qui, d'une certaine manière, recommence à nouveau à chaque pas [...]. Une philosophie qui est bien plutôt une réflexion sur la méthode, sur la manière d'aborder les problèmes, qu'un résultat définitif, et qui nous apprend donc à apprécier les résultats à leur juste valeur: non pas comme autant de vérités absolues, mais comme les simples étapes d'un cheminement» *QP*, p. 125.

Lista delle abbreviazioni utilizzate

Per le opere più frequentemente citate di Jan Patočka sono state adottate le seguenti abbreviazioni nelle note:

- AS II *Ausgewählte Schriften. Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hrsg. am Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.
- AS III *Ausgewählte Schriften. Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, hrsg. am Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Klett-Cotta, Stuttgart 1990.
- BME *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II* (Ausgewählte Schriften Bd. IV – AS IV), hrsg. am Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Vorwort von I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.
- CCF *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*, a cura di G. Di Salvatore, collab. E. Novakova e M. Fučíkova, postface R. Barbaras, Centro Studi Campostrini, Verona 2009.
- CL *Conférences de Louvain, sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*; texte établi par V. Löwit et F. Karfík, Ousia, Bruxelles 2001.
- EaS *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, K. Alber Verlag, Freiburg (Breisgau)/München 2000.
- EH *Éternité et historicité*, trad. du tchèque par E. Abrams, Lagrasse, Verdier 2011.
- IPH *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. du tchèque par E. Abrams, Millon, Grenoble 1992.
- LS *Liberté et sacrifice*, trad. du tchèque par E. Abrams, Millon, Grenoble 1990.
- MNF *Il mondo naturale e la fenomenologia*, trad. it. G. Pacini e A. Pantano, Mimesis, Milano 2003.
- MNMEH *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, introd. H. Declève, Kluwer Academic Publishers, coll. «Phaenomenologica» 110, Dordrecht 1988.
- MNPP *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. J. Daněk e H. Declève, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 68, La Haye 1976.
- PE *Platone e l'Europa*, trad. it. M. Cajthaml e G. Girgenti, pref. e intr. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- PP *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1995.

- QP *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. de l'allemand et du tcheque par E. Abrams, Millon, Grenoble 2002².
- SE *Saggi eretici di filosofia della storia*, trad. it. D. Stimilli, Einaudi, Torino 2008.
- SSJP *Sebrané spisy Jana Patočky* (Opere complete di Jan Patočka), curate dall'Archivio Jan Patočka di Praga, 1996-in corso.

Capitolo 1

Il mondo della vita in fenomenologia come modo di accesso al mondo come tale

«L'uomo non è mai senza il mondo»

Séminaire sur l'ère technique, in Liberté et sacrifice, p. 292

«Il mondo ci è dato in totalità» *Platone e l'Europa, p. 102*

«Ciò che caratterizza la filosofia ai suoi inizi è precisamente il fatto di porre la sua indagine sul prodigioso *fatto originario del manifestarsi del mondo*»

Platone e l'Europa, p. 88

1.1 Apertura

Nel secolo scorso numerosi pensatori hanno riflettuto sul rapporto uomo-mondo. Le loro indagini riguardavano la possibilità di conoscere il mondo (lo statuto dell'epistemologia), la possibilità di un incontro con il mondo esterno indipendentemente da ogni schema concettuale, la ridefinizione del concetto di ontologia del reale, il superamento della tesi post-moderna per cui non esistono fatti ma solo interpretazioni, come pure il rapporto tra mente e corpo. L'inizio del secolo si era aperto con le *Ricerche logiche* (1900 e 1901) di Edmund Husserl, le *Ricerche sulla teoria degli oggetti e sulla psicologia* (1904) e *Il posto della teoria degli oggetti nel sistema delle scienze* (1907) di Alexius Meinong. L'interesse, però, è rimasto vivo fino a fine secolo. Lo dimostrano, ad esempio, questi saggi: *Mente e mondo* di John McDowell (1996); *Mente, corpo, mondo* di Hilary Putnam (1999); *Il mondo esterno* (2001) e *Manifesto del nuovo realismo* (2012) di Maurizio Ferraris; *Invarianze: la struttura del mondo oggettivo* di Robert Nozick (2001); *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo* di Paul A. Boghossian (2005). Sullo sfondo di questo dibattito, molto ampio e ricco di sfaccettature, restano questioni alle quali si è rivolta anche l'attenzione di Jan Patočka. Possiamo chiederci perciò: in che misura il dibattito degli ultimi decenni è legato alla riflessione avviata agli inizi del Novecento dal movimento fenomenologico, e sviluppata dal filosofo ceco fino alle soglie degli anni Ottanta?

Perché si dia un accesso al mondo sembra necessario che il mondo si apra alla nostra comprensione, e ciò avviene quando iniziamo a comprendere il senso che ha per noi. Quindi, la soggettività è implicata in maniera essenziale, e l'accessibilità al mondo dipende anche da essa, in forme che richiedono di essere sempre chiarite. Anche Patočka si è interrogato sulla natura e sul ruolo della soggettività e dell'oggettività. Da un lato potrebbe sembrare che ci sia una soggettività autoreferenziale (una soggettività "oggettiva", quella che si ha alla fine della riduzione) in grado di costituire il mondo, dall'altro lato, invece, sembra che ci sia una «oggettività soggettiva»¹ capace di raggiungere l'essere assoluto e legata al preteso carattere apodittico del dato riflessivo. Sul piano ontologico, però, sarebbe falso affermare che il senso della realtà viene prodotto perché il senso non è l'interpretazione che si può dare di un fatto (infatti, sembra più corretto dire che i fatti vengono constatati piuttosto che interpretati o dedotti), ma è la circostanza per la quale un fatto è accessibile in termini precisi. Da ciò potrebbe anche sembrare che non esista nulla privo di senso perché tutto ciò che esiste appartiene al mondo e il mondo è un campo di senso onnicomprensivo. In questo caso, però, campo di senso non va inteso né come la somma di tutti gli enti, né come una catena

¹ «objectivité subjective» J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. J. Daněk e H. Declève, M. Nijhoff, La Haye 1976 (d'ora in poi abbreviato in *MNPP*), p. 170.

onnicomprensiva di relazioni².

A dimostrazione dell'interesse che questi argomenti continuano a suscitare, osserviamo che il tema dell'accesso riemerge anche in un recente contributo di Markus Gabriel, intitolato *Il senso dell'esistenza*³ (2012). L'autore, che si schiera dalla parte di un realismo ontologico, afferma che «l'accesso all'esistente esiste di per sé»⁴ e la presenza di qualcosa indica che «c'è come minimo un campo di senso e un oggetto»⁵. Quindi, anche senza avere risposte alla domanda sul perché c'è qualcosa piuttosto che il niente, nel mondo ci sono tuttavia una pluralità di campi di senso all'interno dei quali un oggetto deve apparire per esistere. Affinché la realtà sia intellegibile è sufficiente «l'identificazione dell'esistenza con l'apparizione di un campo di senso»⁶. Esistere, quindi, equivale ad apparire in un campo di senso, appartenere al mondo ed essere intelligibile. Questa proposta teoretica considera il mondo come un campo di senso onnicomprensivo (del possibile, del reale o dell'impossibile), non chiuso in modo causale e non determinato meccanicisticamente.

L'argomento dei campi di senso (o campi di apparizione) riguarda l'ontologia e l'asse che lega assieme ontologia ed epistemologia è detto logica trascendentale. Tale logica è intesa come «l'analisi del nostro accesso a ciò che è»⁷; essa dà origine a un'ontologia trascendentale (la teoria che riguarda le condizioni ontologiche del nostro accesso a ciò che è).

L'esempio, a cui abbiamo ora accennato, mostra come uno studioso di idealismo classico tedesco possa diventare un “nuovo realista”, e che sia l'approccio idealista che quello realista sono insufficienti a risolvere la questione dell'accessibilità al mondo. Questo dibattito presuppone una certa idea della realtà: riguarda la conoscenza e l'intelligibilità della realtà, implica il riferimento a un orizzonte di senso, indaga la relazione tra un “soggetto” conoscente e un “oggetto” conosciuto; e deve confrontarsi con strategie filosofiche mutate lungo i secoli. L'accessibilità, quindi, richiede determinate condizioni ontologiche e precise opzioni teoretiche.

Da un certo punto di vista possiamo credere che il mondo sia una nostra costruzione, e questo è il motivo per cui l'idealismo speculativo considera l'esistenza intelligibile. Da un altro punto di vista, però, ci si può anche chiedere: in che misura la realtà non è "prodotta" da noi, ma è una proprietà del mondo? È possibile indagare il mondo se si esclude una strategia basata sul soggetto?

2 Questa ipotesi pone già la domanda di quale totalizzazione del mondo sia possibile.

3 M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma 2012.

4 Ivi, p. 145.

5 Ivi, p. 94. Perché esista un oggetto devono esserci come minimo necessariamente almeno due campi.

6 Per Gabriel l'esistenza equivale alla sua intelligibilità assumendo due condizionali: il primo di base (se c'è qualcosa allora ci sono dei fatti che rendono possibili le cose che sono), il secondo ontologico (se possiamo conoscere qualcosa, allora le possibilità di conoscenza di quella cosa devono essere soddisfatte). Ivi, p. 16.

E. Severino ha risposto alla pubblicazione di Gabriel muovendogli questa critica: «Nel suo libro non ho trovato alcun chiarimento sul significato del termine chiave “apparizione”» (cfr. *Corriere della Sera* 16.09.2012, pp. 34-35).

7 Ivi, p. 62.

Per Gabriel, e anche per Patočka, il problema del mondo esterno resta sotto-determinato⁸ perché si è ipostatizzato *un* aspetto del nostro riferirci agli oggetti. Tutto ciò che esiste, infatti, può ricevere dei predicati in quanto è determinato⁹. Tuttavia, prima degli oggetti, ci sono dei campi senza i quali non esisterebbe alcuna cosa. Il mondo, però, non compare dentro un campo di senso perché è il dominio di tutti i domini, e non potendo essere compreso in un campo di senso, esso «non esiste»¹⁰. Il concetto di mondo, perciò, chiede di essere precisato e va distinto dai concetti usati per gli oggetti della fisica¹¹. Il mondo, quindi, non è la totalità dello spaziale e neppure la totalità delle cose o dei fatti¹² perché, prima delle cose, ci sono dei campi di senso senza i quali non esisterebbe nessuna cosa¹³. I campi, inoltre, hanno regole di organizzazione diverse. Possiamo chiederci: quali sono queste regole? Possiamo conoscerle? Come appaiono gli oggetti all'interno di un campo? E, inoltre: esiste un campo di senso ultimo? Da quanto andiamo dicendo, quello dei campi di senso è un problema squisitamente epistemologico.

Secondo Gabriel, l'esistenza di oggetti in uno spazio logico-ontologico denominato “mondo” è possibile a condizione di «una ineliminabile pluralità delle modalità di accesso»¹⁴. Appena qualcosa esiste, esistono anche molteplici campi di senso: quindi, il senso è plurale perché varia con i rispettivi campi di riferimento. Il problema dell'accesso al mondo interpella, inoltre, altri aspetti rilevanti come, per esempio, la concezione che assumiamo di intenzionalità, la possibilità di una conoscenza oggettiva e della sua fallibilità¹⁵.

Posizioni come quella di Gabriel sono forme di idealismo senso-dipendente. In base a questo modello, l'esistenza implica sempre l'apparire in un campo di senso, e ciò presuppone l'intelligibilità. Questi assunti poggiano, a loro volta, su altri due presupposti: 1. noi siamo sempre già gettati nel senso¹⁶, 2. il senso rimane sempre incompleto. Se assumiamo la contingenza come possibilità di essere diversamente (non ponendola nell'accadere, ma nella struttura del riferimento

8 Anche per M. Heidegger l'epistemologia, nel suo insieme, ha tralasciato il fenomeno “mondo” (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 14). Patočka, nel 1936, parla della necessità di svolgere una descrizione del mondo dato con le strutture d'essere delle differenti regioni e del suo tentativo di fare un'analisi descrittiva del rapporto tra l'uomo e il mondo (cfr. *MNPP*, p. 27).

9 Soltanto l'esistenza non è una proprietà propria.

10 M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza*, cit., p. 52. Due sono i gruppi di argomenti per la non-esistenza del mondo: 1) la teoria degli insiemi, 2) l'ontologia dei campi di senso in cui ogni ente, per essere determinato, deve trovarsi.

11 Il fisicalismo, invece, fallisce perché riconduce ciò che c'è unicamente a degli oggetti fisici. Questa forma di riduzionismo scambia «l'universo con il mondo» *Ibid.*

12 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 2009, p. 25, I.

13 Oggetti esistenti al di fuori dei campi rimarrebbero, quindi, indeterminati.

14 M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza*, cit., p. 124.

15 «Quali sono gli standard sufficienti per affermare che abbiamo convinzioni capaci di verità a proposito di un oggetto?» Ivi, p. 130.

16 Cfr. Ivi, p. 74. Per “senso” si intende la realizzazione di una nozione cognitiva, e ogni attività orientata cognitivamente è orientata pure al senso. Osservazioni simili compaiono nel rapporto tra storia, nichilismo e senso: il senso deve esserci e dev'essere «totale e assoluto» (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. D. Stimilli, Einaudi, Torino 2008 - d'ora in poi abbreviato in *SE* -, p. 83).

stesso), allora anche il senso è sempre contingente e mai assoluto.

Le osservazioni fatte hanno un carattere epistemologico, ma rinviano a un'ontologia di riferimento perché l'accessibilità è inclusa in una determinazione ontologica, e l'essere dato di qualcosa significa il suo apparire¹⁷. Quanto all'accessibilità dei fatti, resta un problema da chiarire.

Riconoscere che le nostre pretese conoscitive sono finite non implica, tuttavia, ritenere che esse siano infondate. Sarebbe una conclusione errata. Al contrario, proprio questo va sottoposto a indagine. D'altra parte, per quanto ogni conclusione resti incompleta, ciò non è sufficiente per concludere che i fatti siano solo interpretazioni.

1.2 Nel solco husserliano: il ritorno al mondo della vita

Per introdurre adeguatamente il tema oggetto della nostra analisi, è necessario conoscere alcuni fatti accaduti tra il 1928 e il 1935 che mostrano il legame tra Husserl e Patočka, e come quest'ultimo si inserisce nello stesso progetto e nella medesima prospettiva di Husserl¹⁸.

Patočka trascorse l'anno 1928-1929 a Parigi, all'*École des Hautes Études* e al *Collège de France*, e ascoltò quelle che saranno pubblicate con il nome di *Meditazioni cartesiane* di Husserl, conferenze che suscitarono una grande impressione nel giovane filosofo praghese. Nel 1931 Patočka difese la tesi dottorale intitolata: *Il concetto di evidenza e il suo significato per la noetica*¹⁹, sotto la guida di J. B. Kozák. Negli anni 1932-1933 va in Germania per perfezionare la propria formazione grazie a una borsa di studio della fondazione Humboldt. In un primo tempo soggiorna a Berlino dove segue il seminario di Hartmann su Aristotele e le lezioni di Jaeger e di Klein; sul versante scientifico si confronta con le elaborazioni di Planck, Schrödinger e Heisenberg. Si sposta poi a Friburgo per seguire personalmente Husserl, e anche i corsi di Heidegger. Con Eugen Fink, suo tutore a Friburgo, esamina le differenze tra il punto di vista husserliano e heideggeriano. Il 1935 è l'anno in cui Patočka difende la tesi di abilitazione all'insegnamento intitolata: *Il mondo naturale come problema filosofico*²⁰. L'argomento della tesi era husserliano: il mondo naturale e il mondo delle costruzioni scientifiche dovevano nuovamente essere riuniti tramite una riduzione alla soggettività trascendentale preesistente, con le sue strutture temporali e le leggi che governano la

17 Anche il senso può essere compreso come il modo in cui qualcosa appare. Cfr. M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza*, cit., p. 137.

18 Propriamente parlando, Patočka non è stato allievo di Husserl (che era già in pensione in occasione del loro primo incontro), ma di Heidegger e Hartmann di cui ha seguito l'insegnamento nel 1932 e 1935 durante i soggiorni in Germania. Questo, però, non toglie nulla alla grande influenza che Husserl ha esercitato su di lui. L'edizione delle opere complete di Husserl è cominciata a Praga nel 1935 sotto l'egida del *Circolo filosofico di Praga*, e Patočka fu una delle persone incaricate personalmente da Husserl di pubblicare i suoi manoscritti.

19 J. Patočka, *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, Praha 1931, pp. 165.

20 Come osserva Domenico Jervolino, «la sua è la prima monografia su tale argomento nella letteratura fenomenologica mondiale» (D. Jervolino, *Patočka: platonismo negativo ed etica della resistenza*, in Id., *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli 1996, p. 200).

costruzione di ogni oggettività²¹. Questa struttura di coscienza, fundamentalmente attiva, «era per Patočka a quel tempo già il mondo come orizzonte di tutti gli orizzonti. Come metodo di accesso a tutti i fenomeni della natura, al corpo umano, agli stati d'animo, all'intersoggettività, al discorso [...], Patočka proclama e applica la riduzione fenomenologica»²². È interessante notare che il libro apparve nel 1936, prima che la conferenza di Husserl a Praga venisse pubblicata.

Due anni prima, nel 1934, aveva partecipato alla creazione - ed era poi divenuto segretario - del *Circolo filosofico di Praga per le ricerche sull'intelletto umano*²³. Questo circolo, assieme al *Circolo linguistico*²⁴, fu uno dei centri più vivaci del pensiero europeo di quel tempo. Fu su invito del circolo filosofico che Husserl tenne le conferenze sulla crisi dell'umanità europea²⁵. Da questo materiale nacque *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*²⁶.

Secondo Husserl, l'umanità sarebbe posta in crisi dall'*irrazionalismo* che conduce alla perdita dei significati. Le ragioni e la radice della perdita sono da mettere in conto agli abusi dei processi di astrazione delle scienze, e all'obiettivismo fysicalistico formatosi con le investigazioni scientifiche. La concezione scientifica positivista ha ridotto l'idea di scienza a una scienza dei fatti che esclude dalle proprie riflessioni la soggettività. Le radici di questa crisi sono situabili all'inizio dell'epoca moderna, nel carattere unilaterale delle scienze che, riducendo il mondo a un oggetto di esplorazione tecnica e matematica, hanno escluso «proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo [...] i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»²⁷, e quindi hanno escluso anche il mondo concreto della vita dal loro orizzonte.

La crisi delle scienze non riguarda la fecondità tecnica delle indagini, ma l'oscurità dei fondamenti e dei loro significati. Assumere il modello fysicalista come griglia di interpretazione

21 Nella prima fase del pensiero di Patočka la soggettività è monadica e infinita più ancora manifestamente che in Husserl (cfr. M. Bernard, *Le monde comme problème philosophique*, in *Les études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011, n° 98, pp. 361-362).

22 I. Chvatik, *Jan Patočka and his concept of an "a-subjective" phenomenology*, 2005, p. 2, articolo disponibile in internet tra le pubblicazioni del Centro per gli studi teoretici di Praga (<http://www.cts.cuni.cz>). Traduzione mia dall'inglese. Notiamo la vicinanza con la descrizione del mondo della vita che Husserl dà nel § 29 de *La crisi delle scienze europee*: «Si tratta del regno di una soggettività completamente circoscritta in se stessa, essente nel suo modo, che funge in qualsiasi esperienza, in qualsiasi pensiero, in qualsiasi vita, e che quindi è ovunque inevitabilmente presente e che tuttavia non è mai stata considerata, non è mai stata afferrata, né compresa» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 141-142).

23 Fondato da Emil Utitz nel 1935, fu costretto a terminare la propria attività già nel 1939. Tra gli altri erano membri: Max Brod, Ludwig Landgrebe, Jan Mukařovski, Oskar Kraus, Emanuel Rádl. Il circolo filosofico si era posto come compito principale la custodia dei materiali inediti di Husserl. Come scrive Renato Cristin, questa fu «un'impresa fondamentale nella storia della filosofia del Novecento» (in *Aut aut* n° 247, La Nuova Italia, Firenze 1992, p. 105).

24 Per una presentazione rinviamo a Savina Raynaud, *Il circolo linguistico di Praga (1926-1939): radici storiche e apporti teoretici*, Vita e pensiero, Milano 1990.

25 La prima a Vienna il 7 maggio 1935 (*La crisi dell'umanità europea e la filosofia*. Venne ripetuta il 10 dello stesso mese per il grande successo conseguito), e poi quattro conferenze a Praga in novembre (*La crisi delle scienze europee quale espressione della crisi radicale di vita dell'umanità europea e la psicologia*).

26 I paragrafi 1-7 (della prima parte) corrispondono al testo della conferenza di Praga, il testo della conferenza di Vienna si trova, invece, nelle Dissertazioni.

27 E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 35. «Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» *Ibid.*

della realtà comporterebbe, quindi, un fraintendimento che sfocia in un'astrattezza e in una parzialità: le scienze di fatto contribuiscono a reificare l'umanità riducendola, da fine, a mezzo e a oggetto. Da un lato Husserl critica il pensiero positivistico che limita l'idea di scienza e riduce l'uomo a oggetto, dall'altro lato critica il naufragio dell'universalismo della ragione. Da questa crisi si potrà uscire potenziando la ragione, proponendo una nozione più comprensiva e globale che rimetta a fuoco l'idea di scienza che l'Europa del rinascimento aveva promosso, una scienza che non aveva abbandonato la filosofia²⁸, e capace di rispondere alle forme di irrazionalismo che mina l'esistenza umana²⁹.

La seconda parte della *Crisi* mostra come la concezione obiettivistica faccia smarrire il nesso con l'attività costitutiva, inerente alla soggettività umana. Bisogna, allora, riandare a esaminare l'operazione compiuta da Galilei e da Newton che leggevano la realtà naturale in termini quantitativi, riducendola a relazioni matematiche³⁰. Questo paradigma ha fatto perdere ogni aspetto qualitativo al mondo naturale, e il criterio della verità è stato sostituito con quello dell'efficienza pratica, lasciando l'umanità priva di un *telos*. Solo superando la concezione naturalistica, allargando l'idea di razionalità e recuperando la funzione della soggettività, sarà possibile una rinascita. Si dovrà ripristinare l'*intenzionalità* della coscienza, mortificata dalla prospettiva meccanicista, superare l'atteggiamento matematizzante che indebolisce la soggettività, per ridestare anche l'umanità. Le analisi sull'intenzionalità riguardano proprio il rapporto tra il soggetto e il mondo. In altre parole, si tratta di riferirsi al mondo senza ridursi a esso, e senza smarrire ogni valore di verità nella fatticità e nel primato dell'efficacia. Sembra, pertanto, che la filosofia debba ingaggiare una lotta contro il positivismo e il naturalismo scienziato per salvaguardare la soggettività umana. Le analisi husserliane vogliono ricondurre le scienze all'attività costituente della coscienza e a un mondo della vita (*die Lebenswelt*) già dato alla coscienza in modo pre-scientifico e intuitivo. Dietro a ogni proposizione della scienza è possibile identificare uno strato più profondo che mette in luce strutture anteriori anche alle stesse dimensioni categoriali³¹. Regredendo fino a quegli strati è

28 Secondo Husserl «il positivismo decapita la filosofia» (Ivi, p. 39). La critica al positivismo ha radici lontane; si trova espressa anche nelle parole di Nietzsche: «Contro il positivismo che si ferma ai fenomeni: “non ci sono fatti” - direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in Id., *Opere complete*, vol. 8.1, Adelphi, Milano 1975, fr. 7[60], p. 299).

29 «Noi uomini del presente, divenuti attraverso questo sviluppo, siamo di fronte al grave pericolo di soccombere nel diluvio scettico e di lasciarci sfuggire la nostra verità» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 43).

30 L'aggettivo “naturale” viene ad indicare la relazione a un altro mondo, quello matematico, che obbliga il primo a ridefinirsi in una determinazione relativa.

31 In una prima versione è il tema del precategoriale presente già in *Esperienza e giudizio* (1929). L'esperienza del mondo e della vita, che precede e accompagna nel tempo le categorie della scienza, si sviluppa poi nel tema della *Lebenswelt* alla fine della vita di Husserl, nella *Crisi* (che esce postuma, nel 1954). La scienza del mondo della vita si fonda su una *doxa*, mentre le scienze fisiche e matematiche, opponendosi alle verità prescientifiche, consideravano l'oggettività come unica scientificità. Il mondo della *doxa* è quel mondo pre-scientifico, ma non inconsapevole, che accompagna anche il progetto delle scienze, è la sorgente ultima delle evidenze empiriche a cui lo scienziato si

possibile ricomprendere il processo che le scienze hanno seguito, senza fermarsi ai loro esiti, ma riprendendo il compito di ricerca della verità che esse sembrano aver dimenticato. Ecco la motivazione dell'interesse della fenomenologia per il mondo della vita.

Numerosi richiami e convergenze attestano che il pensiero di Patočka si inserisce a pieno titolo nella riflessione husserliana sviluppata nella *Crisi* e che questa meditazione continuerà fino agli anni Settanta³². Per esempio, nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (1973-1975) ritroviamo la critica alla matematica che non indaga con chiarezza il proprio metodo applicato alle scienze naturali. Queste, diventando scienze di fatti incomprensibili, rischiano di condurre a un nichilismo della natura:

«Tale scienza non è in grado di giustificare se stessa come attività fornita di senso, e quindi deve inevitabilmente ricavare il proprio senso da qualche altra parte, dall'esterno, dalla "domanda sociale", che può essere, com'è noto, a dir poco dubbia relativamente al senso, se non addirittura una testimonianza di quel nichilismo di cui è essa stessa una manifestazione, in quanto dominante in quella società che l'ha avanzata [...]. La scienza che ha perduto il suo senso intrinseco non può reclamare qualcosa di cui si è privata da sé: ai suoi stessi occhi e misurato con i suoi stessi criteri, questo "abuso", che in realtà è una dotazione di senso relativa e quindi insensata, è qualcosa di legittimo»³³.

Agli anni Trenta risalgono due testi che forniscono qualche ulteriore indicazione. Il primo è *Osservazioni sulla posizione della filosofia all'interno e al di fuori del mondo* (1934)³⁴. In esso, la filosofia è concepita non come un sapere delle cose particolari, ma sulla totalità del mondo, un sapere che pone in primo piano il tema del mondo. «La filosofia, d'altra parte, vede il mondo così come esso effettivamente è - perché quello è il suo tema»³⁵, ma la relazione tra uomo e mondo

riferisce. Noi abbiamo un complesso di conoscenze predefinite e pratiche che non richiedono una sustruzione logica, e per orientarci nel mondo ci rivolgiamo a un deposito di intuizioni e di evidenze caratterizzate dal commercio del nostro corpo col mondo. Senza questa base, anche le operazioni della scienza non ci sarebbero. Si tratta, quindi, di rendere oggetto teoretico ciò che è la vita umana nel mondo, di interrogare ciò che è presupposto da qualsiasi pensiero, considerandoci non solo soggetti delle nostre pratiche, ma anche *alle* nostre pratiche. Il mondo della vita, pertanto, non riguarda solo il precategoryale, ma diventa un nuovo compito di una filosofia che va attuata attraverso l'azione dal momento che non esiste più una separazione tra teoria e pratica. Non va dimenticato, però, che il termine *Lebenswelt* ha una certa pluralità semantica nell'opera di Husserl. Il filosofo ne parla per la prima volta nella conferenza intitolata *Kant e l'idea della filosofia trascendentale* (1924), nei corsi di lezioni successivi lo abbandona. Il vocabolo ricompare con forza solo dopo il 1928, ovvero dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* da parte di Heidegger, nel 1927.

32 A titolo di esempio rinviamo a J. Patočka, *La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du monde de la vie* (letture a Varsavia del 1971) in Id., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988 - d'ora in poi abbreviato in *MNMEH*) e a Id., *Réflexion sur l'Europe* (in Id., *Liberté et sacrifice*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1990 - d'ora in poi abbreviato in *LS* -, in particolare p. 196 s.).

33 *SE*, pp. 79-80.

34 J. Patočka, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde* (1934), in *LS*, pp. 13-25 (tr. it. J. Patočka, *Osservazioni sulla posizione della filosofia all'interno e al di fuori del mondo*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009 - d'ora in poi abbreviato in *CCF* - pp. 31-43).

35 «La philosophie, en revanche, voit le monde tel qu'il est effectivement – car c'est là son thème» Ivi, p. 16. Per il pensatore antico il fatto di riflettere sulla totalità fa toccare il divino, è qualcosa che è al di sopra dell'ente (cfr. J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*, p. 293). Secondo Kant, il tutto di ogni esperienza possibile non è

chiede di essere discussa e chiarita. La scienza, invece, sostituisce l'idea della conoscenza della "totalità" con quella della conoscenza del "tutto", e l'idea della conoscenza del mondo con quella dei contenuti del mondo. Ogni positivo e oggettivo resta limitato all'ente, mentre la totalità rinvia ad altro dall'ente perché essa non è oggettivabile. È possibile determinarla solamente come differenza con tutto ciò che è determinato. La filosofia antica aveva per suo unico scopo la comprensione del mondo, mentre invece «l'autocomprensione dello scienziato è per così dire identica a quella del tecnico»³⁶.

Il secondo testo è *La concezione della crisi spirituale dell'umanità europea in Masaryk et in Husserl* (1936)³⁷. Le posizioni filosofiche di Masaryk et di Husserl, entrambi allievi di Brentano, apparivano piuttosto divergenti, e Patočka cerca i punti in comune tra i due. Ne richiamo tre: la comune convinzione che l'umanità europea attraversa una profonda crisi spirituale le cui origini risalgono alla transizione avvenuta all'inizio del pensiero moderno; l'atteggiamento critico di fronte al razionalismo del positivismo (per Husserl è sul terreno di un radicale soggettivismo che si può fondare una nuova idea di scienza); il declino della religione nella coscienza collettiva che si accompagna a un accecamento della missione ultima e delle possibilità della filosofia³⁸.

L'esordio fenomenologico di Patočka muove, dunque, dalla medesima constatazione husserliana della crisi dell'umanità europea, dalla lotta contro il positivismo³⁹, dalla preoccupazione di rispondere alla situazione di divisione alienante della vita (tra il mondo inteso in senso "ingenuo" e la visione dell'atteggiamento scientifico che lo riduce a un sistema di relazioni e cifre) che influenza il rapporto tra uomo e mondo. Nel 1936 l'accesso al mondo in Patočka è pensato, dunque, attraverso la *Lebenswelt* perché essa è il modo di accesso al mondo come tale⁴⁰. Il mondo della vita è il mondo

qualcosa che il filosofo possa permettersi di non pensare. Il pensiero della totalità dell'esperienza possibile non è oggetto né di conoscere, né di esperienza data, ma è necessario per parlare di qualcosa che va oltre l'esperienza, ed è reso possibile dal pensare la totalità del mondo. La soluzione kantiana ricorre alla nozione di idea come operazione totalizzante e concetto necessario (cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, § 40).

36 «L'autocompréhension du scientifique de nos jours est pour ainsi dire identique à celle du technicien» Ivi, p. 20 (CCF, p. 38).

37 J. Patočka, *La conception de la crise spirituelle de l'humanité européenne chez Masaryk et chez Husserl*, in Id., *La crise du sens I*, Ousia, Bruxelles 1985, pp. 19-37.

38 Proprio su questo punto, l'essenza della religione, inizia la divergenza tra i due. Cfr. J. Zúmr, *Patočka et Masaryk*, in Aa. Vv., *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992, pp. 55-63.

39 Nell'intervista concessa nel 1967, dal titolo: *Sulla filosofia e sui filosofi*, riportata in appendice alla prima edizione italiana dei *Saggi eretici*, si legge: «Intorno al positivismo e al suo superamento avvenivano le schermaglie filosofiche della nostra gioventù» (J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Cseo, Bologna 1981, p. 166).

40 Patočka usa l'espressione *přirozený* (naturale) *svět* (mondo). Il naturale (*přirozený*) di cui parla non ha niente a che fare con il naturale (*přirodný*) delle scienze della natura, ma indica lo spontaneo essere-al-mondo che l'uomo sperimenta nella sua vita. Che "mondo della vita" e "mondo naturale" siano due termini sinonimi è confermato anche dal testo di una conferenza in francese del 1971. In quell'occasione il filosofo affermò: «Avremmo una seconda osservazione da fare intorno al concetto di mondo della vita (o 'mondo naturale')» («Nous aurions une seconde remarque à faire concernant le concept de monde de la vie - ou "monde naturel"-») *MNMEH*, pp. 235-236 (tr. it. A. Pantano, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del "mondo della vita"*, in J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003 - d'ora in poi abbreviato in *MNF* -, p. 139).

naturale e percepito che si dona all'uomo non attraverso lo sguardo oggettivante, ma attraverso la nostra esperienza. In un manoscritto del 1974 (*Ms. 17/f*) sull'*epoché* trascendentale e il suo atteggiamento teorico leggiamo:

«il mondo della vita è il campo la cui descrizione e interpretazione decidono del senso dell'impresa fenomenologica in generale»⁴¹,

«Si può concordare con Husserl per considerare il mondo della vita come suolo di accesso originario all'ente»⁴².

Da quanto detto fino a qui, dunque, siamo già nel cuore della fenomenologia.

1.3 L'evoluzione di un concetto: che cos'è il mondo per Jan Patočka?

In qualsiasi indagine è una necessità primaria chiarire preliminarmente il significato dei termini che si intende usare. Se Patočka afferma che «il problema della filosofia è il mondo come totalità»⁴³, nel senso di ciò che eccede l'ordine dell'ente, allora è fondamentale precisare il contenuto semantico del concetto di mondo perché è una delle nozioni che gli stanno maggiormente a cuore⁴⁴. Paul Ricoeur paragona l'opera di Patočka a un'ellisse con due punti focali che sono, «da un lato, la fenomenologia del mondo naturale, dall'altro, il problema del senso della storia»⁴⁵. Leggendo i testi, però, si comprende che una definizione del concetto di mondo non risulta altrettanto facile e il tema del mondo sembra rimanere sempre un oggetto sfuocato, di una «imprecisione essenziale»⁴⁶. La

41 «ist aber die Lebenswelt dasjenige Feld, dessen Beschreibung und Deutung über den Sinn des phänomenologischen Unternehmens überhaupt entscheidet» J. Patočka, *Transzendente Epoché und theoretische Haltung*, in Id., *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, K. Alber Verlag, Freiburg (Breisgau)/München 2000 - d'ora in poi abbreviato in *EaS* -, p. 176 (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1995 - d'ora in poi abbreviato in *PP* -, p. 230).

42 «Man kann Husserl zustimmen, daß die Lebenswelt der Boden des ursprünglichen Zugangs zum Seienden ist» *EaS*, p. 178 (*PP*, p. 231).

43 «Le problème de la philosophie, c'est le monde comme totalité» *MNPP*, p. 5.

44 Cfr. *CCF*, pp. 15-16. Solo dopo aver parlato della manifestazione (c. IV) si comprende in modo più preciso il significato di questa nozione fenomenologico-trascendentale.

45 P. Ricoeur, *Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia*, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, Cuen, Napoli 2000, p. 45.

46 «imprécision essentielle» J. Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 184. Anche in Husserl il tema del mondo naturale non è stato tematizzato in maniera sufficiente nella sua struttura e nel suo insieme. Così scrive Patočka: «Questo "mondo naturale" o il "mondo della vita umana" dovrebbe quindi essere descritto e analizzato; non sarebbe giusto considerare tutte le analisi prospettiche e le altre, fatte da Husserl in *Idee I e II*, già come descrizione di questo mondo benché esse, indubbiamente, vi contribuiscano. Perché, anche se muovono nel suo quadro, non lo tematizzano direttamente come quadro. Questo mondo preoggettivo ha precisamente la sua struttura mondiale, la sua struttura quadro, il suo carattere di orizzonte tipico, la sua "situazionalità" esistenziale, questo significa essenzialmente anche: in quanto situazionale nella sua essenza, questo mondo è fondamentalmente il mondo in cui si agisce, si è attivi, si decide, si lavora, e qualunque sia il nome dato a tutte queste modalità. Husserl non ha fatto che indicare questa problematica, ci sono anche numerose analisi, ma non sono certamente più esaustive e centrali in tutti i punti» J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon 1992 - d'ora in poi abbreviato in *IPH* -, p. 214; *CCF*, p. 208). Cfr. anche L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie: das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Mohn, Gutersloh 1963, pp. 41 ss.

ragione non è dovuta soltanto al fatto che il mondo è dato secondo delle prospettive soggettive, ma anche perché la riflessione di Patočka è mutata lungo gli anni⁴⁷. Egli ripensò a lungo il concetto di mondo naturale, o mondo della vita, come fondamento delle nozioni di senso e del campo fenomenale in cui si dispiegano i tre movimenti dell'esistenza umana. Si tratta, pertanto, di un concetto difficile da definire per la complessità che lo costituisce, su cui rimangono delle ambiguità, e la cui stessa idea resta aporetica. Questo suo statuto richiede, dunque, un'indagine più approfondita.

Alla domanda “cos'è il mondo?” si può rispondere dicendo che esso è un insieme di cose tenute insieme da un nesso causale. Conformemente a questa prospettiva, secondo Patočka, il meccanicismo moderno non è una semplice analisi scientifica, ma «è realmente di natura metafisica»⁴⁸. L'esistenza richiede semplicemente che ci sia una causa come proprio fondamento, ma non si interroga sul modo d'essere degli oggetti. Questa soluzione, però, conduce a ignorare il problema del senso degli oggetti. Il meccanicismo, inoltre, non spiega neanche la soggettività perché riduce il nostro essere a una conseguenza di stati fisici. Se i soggetti umani fossero inseriti esclusivamente in questo nesso causale, la coscienza diventerebbe «un insieme di effetti prodotti da cause; essa si ridurrà per esempio, a una funzione del sistema nervoso centrale»⁴⁹. Si avranno solo degli eventi fisico-biologici rispetto ai quali il sentirsi della persona verrà interpretato come un epifenomeno, e «il sentimento soggettivo della libertà è privo di qualsiasi valore noetico; è semplice *effectus non efficax*»⁵⁰.

Per spiegare che cos'è il mondo, Patočka usa, spesso in polemica verso i suoi due maestri friburghesi, diversi sinonimi che sembrano anche entrare in contraddizione tra di loro⁵¹. Ad esempio, “mondo” è sinonimo di “essere”, ma è anche tematizzato come orizzonte⁵² e come

47 Nel 1934 Patočka scrive che «il mondo stesso non è nient'altro che l'assoluto [...] l'assoluto non è fuori, ma dentro di noi» («le monde lui-même n'est rien d'autre que l'absolu [...] l'absolu n'est pas en dehors, mais au-dedans de nous») Id., *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *LS*, p. 23 (*CCF*, p. 41). Nel 1971, invece, scriverà che la terapia proposta da Husserl e l'elaborazione di una metafisica fenomenologica, risultato della sua descrizione analitica del mondo naturale, è insufficiente e deludente (cfr. *MNMEH*, pp. 237-238; *MNF*, p. 142).

48 «est réellement de nature métaphysique» J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 13. V. Costa chiarisce così tale concezione metafisica: «Non è difficile ricondurla a quella che possiamo indicare come una certa declinazione del *principio di ragione*: qualcosa è un ente, esiste, solo se è inserito all'interno della causazione universale. Ciò che non può essere compreso entro questa serie non ha un'esistenza effettiva, è un non ente, un nulla» (V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 18).

49 «un ensemble d'effets produits par des causes; elle s'y réduira, par exemple, à une fonction du système nerveux central» *MNPP*, p. 60.

50 «le sentiment subjectif de la liberté est dépourvu de toute valeur noétique; il est simple *effectus non efficax*» Ivi, p. 10.

51 Rinviamo all'articolo di D. Duicu, *Le monde: équivoques et résolution dynamique*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013, pp. 53-66. L'autore elenca una serie sinonimi di "mondo", che Patočka impiega, riconducendoli a coppie antinomiche.

52 Per Patočka il termine "orizzonte" indica qualcosa di originario nel senso di non derivato dall'intenzionalità, senza essere, però, la figura ultima di mondo. Questo termine marca la sua differenza da Husserl (che pure parla del mondo come dell'orizzonte degli orizzonti): «il mondo *non è lui stesso un orizzonte*, ossia un modo improprio di

omnitude realitatis che eccede gli orizzonti; è totalità intotalizzabile (nel senso di aperta e indefinita) e «fenomeno in senso formale»⁵³; è ciò che appare e anche la legalità dell'apparizione; è il mondo naturale soggettivo (ma non nel senso trascendentale), «l'antica *physis* restituita»⁵⁴ e il movimento della manifestazione che opera l'individuazione delle cose. Come scrive Karel Novotný, nel senso originario del termine, "mondo" è una funzione per Patočka⁵⁵. Nella postfazione del 1976 a *Il mondo naturale come problema filosofico* leggiamo: «Ora, il mondo primordiale, quello che sperimentiamo prima di tutta la teoria, non si lascia comprendere, quando si rivela, come un mondo dato intuitivamente; è anzitutto e certamente un mondo della pratica, la *Krisis* lo ammette del resto senza equivoco»⁵⁶. Tuttavia, questo mondo della prassi umana conserva, nell'ordine ontologico del mondo, soltanto un secondo posto, divenendo la modalizzazione teorica soggettiva e pratica del fondo asoggettivo del mondo. Come scrive Bruce Bégout, «Patočka ritorna all'idea che il mondo naturale non è il mondo dato naturalmente nell'esperienza quotidiana immediata, ma "il mondo in quanto mondo"»⁵⁷. In un certo senso, egli usa un metodo inverso rispetto a Husserl, passa dal mondo naturale al mondo quotidiano.

Riconosciute queste difficoltà, va detto che il concetto di mondo naturale manifesta, in Patočka, un ripensamento del mondo della vita come terreno che sostiene le operazioni di senso e il movimento della libertà umana. Esso è ciò che nessuna scienza indaga perché lo considera ovvio, mentre, in realtà, non è conosciuto. In un manoscritto degli anni Settanta (*Ms.* 3G/12), è definito così:

«Mondo naturale: mondo che, senza essere costruito in maniera coscientemente teorica, è tuttavia strutturato – mondo della nostra vita, dato “in anticipo” (rispetto alle scienze formalizzanti della natura)»⁵⁸.

donazione, ma l'*omnitude realitatis* in senso eminente» («*Welt ist aber selber kein Horizont*, d.h. ein uneigentlicher Gegebenheitsmodus, sondern die *omnitude realitatis* in eminenten Sinne») J. Patočka, *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung*, in *EaS*, p. 106 (*PP*, p. 216).

53 «Phänomen in formalen Sinne» Id., *Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem*, in *EaS*, p. 161 (*PP*, p. 207). Ciò significa: senza un contenuto, purificato da ogni ente esistente. L'apparire non determina il contenuto interno delle cose, ma struttura solo la loro apparizione.

54 «L'ancienne *physis* restituée» Id., *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"* in *MNMEH*, p. 100.

55 Cfr. K. Novotný, *Einführung*, in *EaS*, p. 13.

56 «Or le monde primordial, celui que nous expérimentons avant toute théorie ne se laisse pas comprendre, quand il se révèle, comme un monde donné intuitivement; c'est d'abord et certainement un monde de la pratique, la *Krisis* l'admet du reste sans équivoque» *MNPP*, p. 180. Anche nel manoscritto 3G/12 (note di lavoro preparatorie alla postfazione per la traduzione in francese), leggiamo: «Mondo naturale - il mondo così come si mostra, nella sua manifestazione *primordiale* (pre-teorica)» («*Monde naturel - le monde tel qu'il se montre, dans sa manifestation primordiale - pré-théorique -*») *PP*, p. 131. La questione del mondo naturale, dunque, sembra dissolversi fino a coincidere con quella del mondo in generale.

57 B. Bégout, *La découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*, Allia, Paris 2005, p. 195. La citazione di Patočka è tratta da *MNMEH*, p. 24.

58 «*Monde naturel; monde qui, sans être construit de manière consciemment théorique, est néanmoins structuré – monde de notre vie, donné “à l'avance” (par rapport aux sciences formalisantes de la nature)*» *PP*, p. 131. “Dato in anticipo” non indica né un'immagine, né una rappresentazione (cfr. Ivi, p. 139).

Dal punto di vista filosofico, problematizzare le ovvietà per liberare lo sguardo sta al primo posto⁵⁹. La filosofia, perciò, investiga la struttura di quel mondo. Indagarlo per mezzo della coscienza, come fa Husserl, mira a cogliere ciò che non dipende dalle circostanze storiche, a cercare la vita nella sua originarietà. Anche il filosofo positivista Avenarius, alla fine dell'Ottocento, aveva sollevato il problema della concezione naturale del mondo sostenendo che è un mondo noto (*gekannt*) ma non conosciuto (*erkannt*) e, per questa ragione, si è ancora lontani dal rispondere alla domanda su cosa esso sia veramente.

La riedizione e la prima traduzione in francese, nel 1976, de *Il mondo naturale come problema filosofico* ha permesso di conoscere un'opera filosofica prima sconosciuta, ma ha anche portato alla luce una significativa trasformazione della concezione patočkiana⁶⁰. Il filosofo ceco scrive di aver voluto affrontare il problema del mondo della vita come fu posto da Husserl, tentando una sintesi delle sue idee:

«[...] il testo in questione è il primo che ha cercato di aggirare il problema del mondo della vita come fu posto da Husserl sotto il titolo di *natürliche Welt* e, più tardi, di *Lebenswelt*. Poiché si tratta di un riassunto di idee husserliane [...]»⁶¹.

La citazione continua dicendo che il filosofo non pretende alcuna originalità, ma tenta una sintesi degli studi analitici di Husserl, assumendosi, però, anche dei rischi personali. Quindi, egli è conscio di interpretare Husserl e di discostarsene anche un po'.

Numerose altre ricerche allora in atto (per esempio, quelle di Landgrebe - tutore di Patočka a Praga -, Schutz⁶², Gurvitch, Brand⁶³ e Ulmer⁶⁴) confermano che la domanda sul mondo della vita era particolarmente avvertita negli anni Trenta come un problema inquietante, e tale situazione stimolava un rinnovato interesse.

Per tale ragione, consideriamo ora l'edizione del 1936 e la postfazione del 1976 a *Il mondo naturale come problema filosofico* perché segnano due precisi confini: il primo è posto all'inizio del percorso speculativo del pensatore, il secondo quasi alla sua conclusione. Il loro confronto ci aiuta a individuare le variazioni più significative intercorse nell'arco di un quarantennio⁶⁵.

59 Questo carattere dell'indagine filosofica richiama una nota affermazione hegeliana: «ciò che è noto, appunto perché noto, è non conosciuto» (W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000, p. 58).

60 Cfr. *Postface*, in *MNPP*, pp. 168-181.

61 («[...] le texte en question est le premier en date à essayer de faire le tour de ce problème du monde de la vie tel qu'il fut posé par Husserl sous les titres de *natürliche Welt* et, plus tard, de *Lebenswelt*. Puisqu'il s'agit d'un résumé d'idées husserliennes [...]») Ivi, p. 168. Questo è il primo e unico testo pubblicato vivente l'autore, ed è tutto incentrato sulla nozione di mondo naturale. Come emerge da una lettera di Patočka a Landgrebe del 4.04.'74 "mondo naturale" fu poi sostituito dal concetto di *Lebenswelt* («io allora lo chiamavo "mondo naturale"» «ich nannte sie damals "natürliche Welt"») lettera citata da K. Novotný in *EaS, Einführung*, p. 18).

62 A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1975.

63 G. Brand, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, de Gruyter, Berlin 1971.

64 K. Ulmer, *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 1972.

65 Va ricordato, però, che già nel 1965-1966 veniva pubblicata un'introduzione critica alla fenomenologia di Husserl.

Negli anni Trenta Patočka muove dalla constatazione di un mondo scisso: da un lato il mondo effettivo, naturale, già dato prima dell'atteggiamento teorico esplicito e attivo⁶⁶, dall'altro il mondo che corrisponde ai presupposti ontologici delle scienze esatte, definito da leggi la cui essenza è matematica:

«L'uomo moderno non ha del mondo una concezione unificata. Vive in un mondo doppio (*Doppelwelt*): nel suo ambiente che gli è naturalmente dato e, nello stesso tempo, nel mondo che dall'età moderna creano per lui le scienze fondate su questo principio che le leggi della natura sono di essenza matematica. La non-unità che ha penetrato tutta la nostra vita è la sorgente propria della crisi spirituale che stiamo ora attraversando»⁶⁷.

Nella prima fase del suo pensiero Patočka insiste nel dire che l'unità del mondo non è data dall'addizione dei dati sensibili (le sensazioni, prese in sé, non possono originare alcuna unità di senso) e degli elementi che lo compongono, ma dalla soggettività trascendentale che è l'elemento di unità. Essa è «la nozione che contiene la chiave reale dell'unità ricercata»⁶⁸ tra coscienza e realtà, e «forma ciascuno di questi due mondi»⁶⁹. Nel 1936 la soluzione della dicotomia è questa: superare la crisi e unificare il mondo dimostrando il carattere secondario dell'immagine del mondo costruita dalle attività teoriche. Tuttavia, non sarà sufficiente descrivere le strutture del mondo per superare la crisi; occorre ridurre i due mondi alla loro sorgente comune, ossia alla soggettività trascendentale. Questa è l'opzione univoca del 1936⁷⁰. Come vedremo meglio più avanti, la questione dell'unità del mondo è importante perché introduce la questione ontologica dell'essere del mondo naturale. E questa questione, nella seconda fase del pensiero di Patočka, lo condurrà a comprendere che l'analisi riflessiva non può pretendere alcun primato, né può presentarsi come l'istanza fondamentale. La soluzione della filosofia trascendentale, invece, è ridurre la comprensione

La realizzazione del progetto husserliano del mondo secondo Patočka sarà sviluppata anche in altri studi: *Per la preistoria della scienza del movimento* (1965), *Il mondo naturale e la fenomenologia* (1967), *Il mondo naturale nella meditazione del suo autore trent'anni dopo* (1970). Cfr. anche: J. Sivák, *La réalisation du projet husserlien de "Monde naturel" selon Jan Patočka*, in *Analecta Husserliana XIV*, 1983, pp. 207-228.

66 Siccome questo mondo è "già dato", non può servire da fondamento per la conoscenza. Non è corretto servirsi della trascendenza come un presupposto già dato per la conoscenza. Se non comprendo prima *come* la conoscenza coglie qualcosa che la trascende, non posso neppure sapere se una cosa è possibile.

67 «L'homme moderne n'a pas du monde une conception unifiée. Il vit dans un monde double: dans son environnement, qui lui est naturellement donné et, en même temps, dans le monde que depuis l'ère moderne créent pour lui des sciences fondées sur ce principe que les lois de la nature sont d'essence mathématique. La non-unité qui a pénétré ainsi toute notre vie est la source propre de la crise spirituelle par laquelle nous passons actuellement» *MNPP*, p. 1. Sul tema della dualità o della biforcazione della nostra visione del mondo si confronti anche l'allusione a A. N. Whitehead contenuta in *MNMEH*, p. 16. Come sottolinea P. Rodrigo, l'accento finale husserliano fa eco alla conferenza di Husserl a Praga del 1935 (cfr. P. Rodrigo, *L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, textes réunis par R. Barbaras, Mimesis, Milano 2007, p. 29, nota).

68 «la clé réelle de l'unité recherchée» *MNPP*, p. 26.

69 «forme chacun de ces deux mondes» Ivi, p. 1.

70 Per approfondire rinviamo all'articolo di K. Novotný: *L'Esprit et la subjectivité transcendantale. Sur le statut de l'époque dans les premiers écrits de Jan Patočka*, in *Études phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), pp. 29-57.

dell'ente alla soggettività “creatrice”. Patočka caratterizza la via che vuole seguire come «un metodo soggettivo di tipo positivo e analitico»⁷¹ e aggiunge: «si tratta dell'analisi fenomenologica»⁷². Perciò,

«a partire da ciò che ci è dato, cioè noi stessi in quanto uomini in questo mondo, si tratta di passare alle strutture della soggettività trascendentale nella quale la realtà prende forma. Ciò presuppone tuttavia un afferramento e una determinazione delle strutture del dato come tale»⁷³.

Grazie alla sua struttura, la soggettività è capace di riassorbire la scissione tra mondo naturale e mondo delle scienze. Il filosofo boemo sembra iscriversi nella linea del pensiero tedesco che, da Kant in poi, ha cercato i fondamenti della scienza nella soggettività, ma rimanendo fedele anche alla concezione husserliana della soggettività trascendentale a cui si accede attraverso la riflessione trascendentale. Il cammino della soggettività formatrice del mondo può essere visto anche come una ripresa del progetto di fondazione cartesiano. L'uomo, infatti, «esperimenta un essenziale bisogno di unità»⁷⁴, e questo bisogno, in una concezione obiettivista e scientifica dell'essenza umana⁷⁵, prescrive alla filosofia una «funzione di unità per la nostra coscienza spezzata»⁷⁶. Per Patočka il bisogno di filosofia nasce per rispondere alla scissione tra il nostro sapere e la nostra esperienza, e dalla necessità di ripristinare una visione unitaria del reale, messo in discussione dal mondo come totalità della causazione universale. Il bisogno di unità è un presupposto ultimo ed essenziale, è il bisogno di un mondo uno e totale, postulato pratico e teorico che sottende la riflessione sul mondo naturale. Questo principio di unità sembra superare il quadro stretto della fenomenologia trascendentale husserliana per allargarsi al pensiero tedesco del diciannovesimo secolo che, passando per una filosofia della natura, riprende i problemi della filosofia dello spirito e della vita, e dove la vita rappresenta il principio spirituale unificante per eccellenza⁷⁷.

71 «une méthode subjective de type positif et analytique» Ivi, p. 2.

72 «Il s'agit de l'analyse phénoménologique» *Ibid.*

73 «De ce qui nous est donné, c'est-à-dire nous-mêmes en tant qu'hommes en ce monde, il s'agit de passer aux structures de la subjectivité transcendante en laquelle la réalité se forme. Ceci présuppose cependant une saisie et une détermination des structures du donné comme tel» Ivi, p. 27. Per V. Costa, già qui, «pur essendo presente il riferimento alla soggettività, emerge il rimando decisivo all'apparire in quanto tale, l'idea secondo cui l'orientamento riflessivo e dunque la soggettività presuppone un terreno già aperto, l'apparire in quanto tale. Proprio per questo, l'analisi riflessiva non può pretendere alcun primato, né può presentarsi come l'istanza fondamentale e il metodo stesso della fenomenologia» V. Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 265-266. Quest'apertura, che nel 1936 è ancora "in nuce", si dispiegherà nella seconda fase del pensiero del filosofo.

74 «il éprouve un essentiel besoin d'unité» *MNPP*, p. 12.

75 Cfr. *La malaise objectiviste: Berkeley, Reid, Jacobi, Goethe, Avenarius, Russell, Wittgenstein, le Cercle de Vienne*, Ivi, pp. 13-24.

76 «fonction d'unité pour notre conscience brisée» Ivi, p. 13. Nell'opera di Patočka il problema del mondo diviso non riguarda solo il rapporto scienza-mondo della vita, ma anche l'unità dei tre movimenti dell'esistenza, e il problema della differenza storica tra mondo preistorico e mondo storico.

77 F. Karfik scrive: «il pensiero filosofico sistematico di Patočka dalla fine degli anni 30 e dall'inizio degli anni 40, partendo dalla divisione tra il tardo pensiero husserliano e il giovane Heidegger, è teso tra i poli della filosofia della storia universale di Herder da un lato, e la filosofia della vita di Klages dall'altro, la prima rinvianti al concetto

Il capitolo secondo affronta la questione dell'essenza della soggettività in prospettiva storica, ripercorrendo le principali tappe mediante le quali è stato definito l'essere-al-mondo dell'uomo. Le cose, considerate parte degli oggetti esistenti nella prospettiva empirica, diventano nella prospettiva trascendentale, attraverso la riduzione fenomenologica, dei «fenomeni dell'essere»⁷⁸.

Il rapporto soggettività-mondo viene sviluppato anche nel capitolo terzo. Più che *essere* esistenzialmente un mondo, l'uomo *ha* un mondo, e il mondo è concepito come un orizzonte di comprensione, una prospettiva che «si dispiega ed estende anteriormente alle cose, senza che essa abbia delle cose»⁷⁹. Inteso così, il mondo è uno schema ontologico più che una componente dell'essere stesso dell'uomo com'è concepito in Heidegger⁸⁰.

Nel 1936, dunque, per Patočka «il mondo non è né un postulato dell'esperienza né un fine verso cui essa tende, ma la totalità predisponibile sulla cui base l'esperienza si sviluppa»⁸¹. Tutto il capitolo terzo, che ha per sottotitolo *Metodo trascendentale e costruttivismo*, tenta di rintracciare la genesi della costituzione delle cose. L'esperienza originaria della percezione non ci dà solo dei semplici dati, ma è il vissuto originario dell'oggettività. Essa viene fatta coincidere con l'in sé dei fenomeni e il mondo diventa la totalità concreta dei fenomeni: «il mondo in questo senso originario non è tuttavia una funzione astratta di unificazione [...]. Esso si annuncia piuttosto in una serie di fenomeni concreti. La sua unità è quella di uno stile d'esperienza, di un riconoscersi e così via nella diversità delle impressioni e dello stile stesso»⁸². Da idea della ragione, il mondo diventa totalità dell'esperienza, è esso stesso la forma dell'intuizione pura. Le manifestazioni sono la cosa stessa osservata da un punto di vista, mostrano la cosa stessa, non una copia o dei simulacri della mente. Il mondo è un concetto fenomenologico e non dev'essere compreso come un ente; esso appartiene «all'essenza dell'atto che costituisce tutto l'essere»⁸³. Ogni cosa può essere ciò che è perché inserita in una connessione totale, in un nesso unitario con gli altri enti. Essa è ciò che è a partire dalle differenze che la separano dagli altri enti e dai legami che la uniscono. Questa struttura differenziale

hegeliano dello spirito, la seconda al concetto nietzschiano della vita» F. Karfik, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 42.

78 «phénomènes de l'être» MNPP, p. 56.

79 «elle se déploie et s'étend antérieurement aux choses, sans même qu'il y ait des choses» Ivi, p. 80.

80 Per descrivere l'essere-al-mondo dell'uomo Patočka ricorre al vocabolario della fenomenologia esistenziale di Heidegger, ma lo priva delle implicazioni ontologiche. L'uomo *ha* un mondo piuttosto che *essere* esistenzialmente un mondo, il mondo è un *milieu* più che un'interconnessione di significato (*Bedeutungs-Zusammenhang*) concepita come orizzonte di comprensione, anche se Patočka precisa che si distende anteriormente alle cose. Nel 1936 il concetto di mondo rimane, dunque, in questa imprecisione.

81 «le monde n'est ni postulat de l'expérience ni non plus fin vers laquelle elle tend, mais totalité préalable sur le sol de laquelle l'expérience se développe» Ivi, p. 87. Nel 1965 scriverà: «Il mondo in totalità non si verifica mai, ma è sempre il presupposto di ogni verifica» (*IPH*, p. 139). In questo senso, la totalità (come *Weltform*) è ciò che rende possibile l'esperienza del mondo.

82 «Le monde en ce sens originaire n'est cependant pas une fonction abstraite d'unification [...]. Il s'annonce bien plutôt dans une série de phénomènes concrets. Son unité est celle d'un style d'expérience, d'un s'y reconnaître-et-ainsi-de-suite dans la diversité des impressions et du style lui-même» MNPP, p. 79.

83 «à l'essence de l'acte qui constitue tout être» Ivi, p. 113.

è la condizione di possibilità dell'identità dell'ente.

L'identità dei singoli enti non esiste, quindi, indipendentemente dalle relazioni al cui interno essi appaiono. C'è, quindi, un legame che unisce tutto. Ogni cosa si manifesta solo a partire dai rimandi che la collegano a tutte le altre cose, e, dunque, a partire da un mondo. Senza la totalità e la connessione, non potremmo ordinare e unificare mutuamente le fasi della vita, non vi sarebbe alcuna ragione di dire che siamo al mondo con le altre cose; «troveremmo delle singolarità; non vi sarebbe il *mondo*»⁸⁴. La connessione, dunque, impedisce alla nostra vita di disfarsi in tanti frammenti privi di nessi.

Il capitolo quarto tratta del linguaggio. L'esistenza umana si iscrive, mediante la pratica abituale del linguaggio, in una totalità preliminare: il mondo come «fondo di ogni esperienza umana»⁸⁵. La costituzione del linguaggio è il fondamento della possibilità di ogni ulteriore teorizzazione del reale. Entrando nel nostro campo di esperienza, le parole ridestano una direzione di senso. La formazione del linguaggio come mezzo per comunicare presuppone, quindi, la costituzione del mondo, e l'uomo, grazie alla coscienza che forma la realtà mediante la protensione, la presentazione e la ritenzione, «è in possesso di una chiarezza originaria concernente la totalità dell'esistente»⁸⁶.

La conclusione del 1936 afferma che il compito della filosofia è di ritrovare, attraverso le leggi della soggettività conoscente, la struttura del mondo, già costituito anteriormente a tutto lo studio scientifico⁸⁷. Il “mondo naturale” indicava chiaramente il mondo pre-scientifico e preistorico, orizzonte di tutti gli orizzonti. Esso corrisponde al livello e al fondamento biologico della vita, alla vita stessa entro i confini del suo ciclo cosmico. Husserl aveva riabilitato questo mondo mettendone fuori azione l'ovvietà.

Il mondo naturale come problema filosofico, però, conserva delle contraddizioni. Ecco alcune ragioni. Da un lato, la coscienza è vista come un'apertura al tutto del mondo e i significati delle cose non esistono in sé, ma solo a partire da un mondo⁸⁸. Patočka afferma addirittura che «il trascendentale, ossia questa soggettività anteriore all'esistente [fattuale], è il mondo»⁸⁹ (e non la

84 «nous trouverions des singularités; il n'y aurait pas de *monde*» Ivi, p. 78.

85 «le fond de toute expérience humaine» Ivi, p. 122.

86 «est en possession d'une clarté originaire concernant la totalité de l'existant» Ivi, p. 137.

87 Cfr. Ivi, p. 166.

88 Questa è la posizione che maturerà in maniera più chiara negli anni Settanta: «Il mondo è un tutto perché fornisce una *gerarchia dell'in-vista-di-chi* a partire dalla quale le cose possono essere comprese» («Le monde est un tout parce qu'il fournit une *hiérarchie de l'en-vue-de-quoi* à partir de laquelle les choses peuvent être comprises» J. Patočka, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition* (1972), in *PP*, p. 154 (*CCF*, p. 230). In Husserl, invece, il mondo della vita pre ed extrascientifico è già presente nelle *Idee* anche se non ne è ancora sciverata la struttura: «in *Idee I* il punto di partenza del percorso era il “concetto naturale di mondo” [...] in tutta la nostra vita di interessi pratico-naturali, è già da sempre stato e sarà il costante campo dei nostri interessi, dei nostri fini e delle nostre azioni» (E. Husserl, *Zur kritik an den Ideen I*, in Id., *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Hua XXIX, hrsg. von R. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993, pp. 425-426).

89 «le transcendentale, c'est-à-dire cette subjectivité antérieure à l'existant, c'est le monde» *MNPP*, p. 27. La citazione

coscienza costituente); dall'altro lato, conserva ancora la riduzione trascendentale. Pone, dunque, un mondo soggettivo e una soggettività che prende la dimensione del mondo.

Fino al 1936, dunque, Patočka rimane in una posizione husserliana, ma non priva di ambiguità; si esprime come se queste formulazioni entrassero nel quadro della fenomenologia husserliana e della sua concezione di una soggettività trascendentale infinita. Per Husserl, però, la soggettività che costituisce il mondo non è anche il mondo. Sembra, dunque, che Patočka tiri al massimo la soggettività come apertura dal lato della totalità del mondo confondatrice del tutto dell'apparire, ma non arriva a rinunciare al privilegio fenomenologico della coscienza. L'impressione, quindi, è che ci siano due esigenze da conciliare: la soggettività come sorgente infinita anteriore all'esistente, e la cooriginarietà del mondo che sembra fondersi in un'unità originaria.

La soluzione univoca del 1936 rimane, però, quella della soggettività trascendentale che cerca di ristabilire l'unità tra mondo e uomo mediante una filosofia della riflessione. La crisi è "superata" unificando e riducendo il mondo scisso alla sua sorgente, la soggettività trascendentale. In questo modo, però l'idea stessa di mondo rimane ancora aporetica.

Nel frattempo amici dal Quebec e da Lovanio chiedevano a Patočka di rieditare l'opera del 1936. Trascorsero ben quattro anni per vedere terminate le dodici pagine della postfazione alla traduzione in francese del 1976⁹⁰. Le ricerche svolte avevano fatto ripensare a Patočka l'idea di scienza che aveva ricevuto da Husserl, ed egli ora sconfessava completamente l'opera che gli altri trovavano degna di interesse⁹¹. Dopo aver appreso da Husserl a non restringere il mondo all'oggettività⁹², Patočka mostra anche i limiti di quel progetto:

«La differenza fondamentale sarebbe la seguente: non concepiamo più il mondo come la totalità degli oggetti costituiti nella coscienza pura, correlati delle intenzionalità di diverse specie. Al contrario, il mondo compreso come la totalità dell'ente ci sembra essere ora il correlato della vita al "mondo", nel senso di un complesso comprensibile di relazioni la cui chiave si trova in un terzo»⁹³.

prosegue dicendo che si tratta di passare alle strutture della soggettività trascendentale nelle quali la realtà si forma. Ciò presuppone un afferramento delle strutture del dato come tale. Come rilevano concordemente M. Bernard, V. Costa, J. L. Marion ed É. Tardivel, in quest'opera restano, quindi, ambivalenze e aspetti non chiariti sull'idea di mondo.

90 L'osservazione è riportata da H. Declève (*Préface*, in *MNMEH*, p. XX).

91 Cfr. Ivi, p. XXI.

92 In un manoscritto preparatorio alla postfazione della traduzione in francese (*Ms. 3G/11*) si legge: «Ora, perché restringere all'oggettività e a quello che è fondato in essa il potere di questa libertà singolare del pensiero, questa possibilità più che negativa di non subire la dominazione dell'ente che, dopo Husserl, conduce alla soggettività trascendentale? Perché non lasciarla esercitare anche verso il soggettivo come tale?» («pourquoi restreindre à l'objectivité et à ce qui est fondé en elle le pouvoir de cette liberté singulière de la pensée, cette possibilité plus que négative de ne pas subir la domination de l'étant qui, d'après Husserl, conduit à la subjectivité transcendante? Pourquoi ne pas la laisser s'exercer de même à l'égard du subjectif comme telle?») *PP*, p. 140.

93 «La différence fondamentale serait la suivante: nous ne concevons plus le monde comme la totalité des objets, constitués dans la conscience pure, corrélats des intentionnalités de diverses espèces. Au contraire, le monde compris comme la totalité de l'étant nous semble être maintenant le corrélat de la vie au "monde", au sens d'un complexe compréhensible de relations dont la clef se trouve dans encore autre chose» Ivi, p. 101.

Patočka, dunque, integra la soggettività nei comportamenti pratici, corporei e dinamici dell'*ego* vivente. Il mondo non si dà più come il correlato di un'intuizione, ma sempre in un contesto pratico. In un frammento del 1974 (*Ms.* 3G/8⁹⁴) Patočka dice che l'unità, a cui aspirava, tra uomo e mondo, «era troppo armoniosa, troppo unitaria e lineare, gettante un velo di oblio sulle tensioni e sui conflitti. La nostra riflessione, che voleva essere il risultato di un esame spietato dei pregiudizi dell'oggettivismo, si proibiva di estendere questa ricerca all'intuizione immediata e alla riflessione immanente»⁹⁵. Tale orientamento, fondamentalmente husserliano, impediva, secondo Patočka, di porre il problema del mondo in quanto tale⁹⁶ e

«condannava il pensiero a valutare il mondo solo in quanto *orizzonte*, suscettibile di essere spiegato all'infinito, il cui carattere di “coscienza di...” era problematico in una teoria che pone l'equivalenza della coscienza e dell'intenzionalità. Nello stesso tempo, il carattere reale del movimento della vita che si manifesta nella comprensione di “orizzonte” restava interamente occultato. Così, in un'opera che trattava del mondo naturale, la questione del mondo era appena posta»⁹⁷.

Per avere un parere esterno all'autore possiamo leggere quanto scriveva Laurent Giroux nel 1978 recensendo la traduzione in francese. Egli valutava *Il mondo naturale* una buona opera di fenomenologia ed epistemologia, ma riteneva difficile dire se si trattava di un apporto veramente nuovo rispetto a quanto già elaborato dalla fenomenologia e psicologia della conoscenza⁹⁸. Quindi, la prospettiva non era considerata nuova e le analisi più interessanti sembravano essere quelle del capitolo quarto. Secondo Giroux, l'autore consegnava un compendio di quello che la filosofia può fare quando non si limita a imitare la scienza pura, e neppure rimane nei confini della logica.

Dunque, l'edizione del 1936 e la postfazione del 1976⁹⁹, messe a confronto, mostrano un'evoluzione che fa cambiare i presupposti con cui guardare il mondo. Perché il mondo naturale è un problema di un certo tipo nel 1936, ma non è più lo stesso nel 1976? La postfazione, perciò, è importante per comprendere i nuovi sviluppi.

94 Cfr. *PP*, pp. 137-138. Esso riproduce passaggi della prima redazione in francese della postfazione del 1976 non entrati a far parte del testo finale.

95 «était trop harmonieuse, trop unitaire et linéaire, jetant un voile d'oubli sur les tensions et les conflits. Notre réflexion, qui se voulait le résultat d'un examen impitoyable des préjugés de l'objectivisme, s'interdisait pourtant d'étendre cette enquête à l'intuition immédiate et à la réflexion immanente» Ivi, p. 138.

96 La tensione tra soggettività trascendentale e mondo sarà superata nel 1953 con il *Platonismo negativo*, saggio in cui si afferma il primato della totalità sulla coscienza. Il tema della totalità è il tema che avvia nel filosofo boemo un rovesciamento nella riflessione.

97 «condamnait la pensée à n'envisager le monde qu'en tant qu'*horizon*, susceptible d'être explicité à l'infini, dont le caractère de “coscience de...” était problématique dans une théorie posant l'équivalence de la conscience et de l'intentionnalité. En même temps, le caractère véritable du mouvement de la vie qui se manifeste dans la compréhension “d'*horizon*” demeurait entièrement occulté. Ainsi, dans un ouvrage traitant du monde naturel, la question du monde était à peine posée» *PP*, p. 138.

98 Cfr. *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, Montréal, vol. XVII, 1/1978, p. 731.

99 L'appendice alla seconda edizione in ceco di *MNPP* (del 1971), ben più lunga di quella per la traduzione in francese (del 1976), non è stata ripresa in questa traduzione senza che si sappia il perché. La si può trovare in *MNMEH*, pp. 50-124.

Il primo dubbio di Patočka «riguarda l'impostazione husserliana del problema»¹⁰⁰: il filosofo riteneva insufficiente la dualità *noesi-noema* e rifiuta una fenomenologia noematica basata sul preteso carattere apodittico del dato riflesso.

Un'altra difficoltà deriva direttamente dal problema del mondo naturale: si tratta di un concetto di orizzonte. Il mondo è definito ora come «l'orizzonte ultimo»¹⁰¹ o «l'orizzonte degli orizzonti»¹⁰². Benché riprenda la terminologia husserliana, questo orizzonte non si trova dal lato noematico, né appare come risultato di una sintesi della costituzione soggettiva. Dove va posta, allora, questa nozione nella teoria della coscienza intenzionale, dal momento che non si ammettono più le caratteristiche tradizionali di coscienza e di oggetto? Nel 1976 il mondo non è né esperito oggettivamente, né è una rappresentazione perché la rappresentazione è costruttiva e non fenomenale. Il mondo non è un atto del soggetto e ogni punto di vista, ogni soggetto rappresentante «non sta *di fronte* al mondo, ma è contenuto *in esso*»¹⁰³. L'unità del mondo non va pensata come un oggetto, ma come «ciò che ingloba tutto ed è in tutto e in ogni cosa»¹⁰⁴, e la sua unità è all'opera nell'esperienza in quanto orizzonte non tematico, che garantisce l'unità di tutta l'esperienza. Se - come vedremo - negli anni Sessanta e Settanta è la struttura stessa dell'apparire del mondo in quanto tale che viene tematizzata, occorre allora riconoscere anche una coscienza non intenzionale? Patočka non ritiene più possibile esplorare il mondo naturale con i mezzi del trascendentalismo; perciò egli abbandona la soggettività trascendentale perché opera in modo obiettivante in quanto la riflessione è in sé un atto obiettivante, e la costituzione delle oggettualità avviene nella coscienza.

Il problema del mondo naturale, quindi, andrà considerato in modo «liberato dalla fissazione sul dualismo soggetto-oggetto e dagli schemi così ingombranti come quello di “*noesi-noema*”»¹⁰⁵. Il mondo naturale è quello che porta in sé, per la sua struttura ontologica, l'essere umano in tanto che essere-con. Le pagine conclusive della postfazione, redatta l'anno precedente la morte del filosofo, non sembrano giungere a una maggiore chiarezza, ma addirittura alla messa in discussione delle acquisizioni precedenti, e quindi all'impossibilità di una definizione del mondo:

«Esiste ancora qualcosa che sia il mondo naturale propriamente detto, che sia questo mondo primordiale che presuppone ogni “mondo” specializzato, che presuppone in particolare quello della scienza?»¹⁰⁶.

100«concerne l'approche husserlienne du problème» *MNPP*, p. 169.

101«l'horizon dernier» Ivi, p. 170.

102«l'horizon des horizons» *Ibid.*

103«jedes “Subjekt”, alles Vorstellende nicht *ihr gegenüber*, sondern *in ihr* enthalten ist» J. Patočka, *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung*, in *EaS*, p. 106 (*PP*, p. 216).

104«Es umfaßt alles und ist in allem und jedem» *Ibid.* (*PP*, p. 216). Nel *Ms.* 3G/8 (1974) Patočka dice di non voler più tentare di rendere comprensibile la realtà a partire dal pensiero (cfr. *PP*, p. 138).

105«libéré de la fixation sur le dualisme sujet-objet et de schèmes aussi encombrants que celui de “noèse”-“noème”» *MNPP*, p. 172.

106«existe-t-il encore quelque chose qui soit le monde naturel proprement dit, qui soit ce monde primordial que présuppose chaque “monde” spécialisé, que présuppose en particulier celui de la science?» Ivi, p. 179.

In tutto questo va esaminata la comprensione presupposta dell'essere: tale comprensione va chiarita perché può attuarsi in modi diversi e, attraverso di essi, si rivela il processo veritativo di cui la filosofia è una specializzazione. In altre parole, per Patočka la scienza non può essere ridotta al ruolo in cui Husserl la confinava perché diventerebbe come un «“vestito di idee” gettato sopra il mondo naturale unico capace di essere sperimentato»¹⁰⁷; al contrario, essa è una componente del movimento di svelamento o di rivelazione del vero. In verità, Patočka stesso riconosce una contraddizione con il modo in cui lui stesso aveva impostato il problema quarant'anni prima¹⁰⁸. Interrogarsi sul mondo naturale non significa studiare una regione specifica dell'essere. Una simile considerazione sarebbe un grossolano realismo dal quale non sono esenti nemmeno i pensatori considerati comunemente idealisti. L'errore consiste «nel dimenticare quale comprensione sta alla sua origine»¹⁰⁹. Il mondo naturale è un mondo che si afferma puramente da sé, oppure esso è

«l'*ordine* da seguire attraverso la comprensione, e che solo rende possibile a essa stessa di comprendersi nella sua situazione, di comprendere *La situazione dell'uomo nel mondo?*»¹¹⁰.

Quando il problema del mondo naturale fu posto nel 1936, si trattava appunto dell'unità di questa comprensione in cui il reale era l'oggetto misurabile, e il mondo sperimentato in sé una copia soggettiva, ma comandata da una causalità oggettiva. Il reale, così come per i neokantiani, diventava il “costruito” che aveva bisogno di un fondamento trascendentale. A distanza di tempo, Patočka, pur ritenendo che «la prospettiva della *Crisi* non perde tuttavia né la sua legittimità, né la sua utilità»¹¹¹, pensa che la posizione husserliana sia la posizione di un intransigente intellettualismo che pretende di raggiungere l'evidenza oggettiva attraverso una riflessione basata sulla certezza del soggetto. Il mondo primordiale, però, sperimentato prima di ogni teoria, non si lascia comprendere, quando si manifesta, come un mondo dato intuitivamente. Il mondo è quello della pratica, e non un *noema*, perché «è la pratica che fonda l'intuitivo e non viceversa»¹¹². Non si tratta, perciò, di comprendere

107«“robe d'idées” jetée sur le monde naturel seul capable d'être expérimenté» *Ibid.*

108«Noi ci troveremo alla fine del nostro percorso in contraddizione con la nostra maniera iniziale di porre il problema quarant'anni fa» («Nous nous trouverions, à la fin de notre périple, en contradiction avec notre façon initiale de poser le problème il y a quarante ans») *Ibid.*

109«à oublier quelle compréhension est à son origine» Ivi, p. 180.

110«l'*ordre* à suivre par la compréhension, et qui seul lui rend possible de se comprendre elle-même en sa situation, de comprendre *La situation de l'homme dans le monde*» *Ibid.* Allusione all'opera di Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928).

111«La perspective de la *Krisis* n'en perd pour autant ni sa légitimité ni son utilité» *MNPP*, p. 169.

112«c'est la pratique qui fonde l'intuitif et non l'inverse» Ivi, p. 180. In una conferenza del 27 gennaio 1975, intitolata *Cristianesimo e mondo naturale*, Patočka disse: «Il mondo naturale è semplicemente il mondo in cui viviamo, quello che ci viene incontro, di cui incontriamo le cose, coi contenuti e le occupazioni non appena apriamo gli occhi e cominciamo a rapportarci con le cose e gli altri. È il mondo grazie al quale ci comprendiamo come esseri umani; non un mondo costruito negli uffici e nei laboratori degli scienziati, ma il mondo, nel quale viviamo [...], quello che serve da base a tutte le considerazioni astratte e teoriche, la cui realtà è il fondamento di tutta la realtà, quello che ci deve essere familiare e in cui dobbiamo sentirci a casa ogni volta che cominciamo a porre dei problemi, a elaborare

una pratica partendo dai dati presentati in una intuizione, ma occorre «sforzarsi di seguire la genesi del comportamento di contemplazione disinteressata a partire da questa comprensione molto interessata, al contrario, e impegnata, che è quella dell'essere umano nella sua finitudine»¹¹³.

Domenico Jervolino sintetizza bene con queste parole quanto abbiamo finora esposto:

«Il concetto di mondo naturale, che quarant'anni prima aveva attirato l'attenzione dello studioso, al termine del percorso risulta profondamente modificato. Non è un mondo originario dato all'intuizione al quale ricondurre le costruzioni della scienza, non è una regione a sé stante dell'essere, è piuttosto *l'ordine* da seguire per la comprensione della *situazione dell'uomo nel mondo*, è il mondo della prassi e delle pratiche, che si articola nei diversi movimenti dell'esistenza. La vita umana in tutte le sue forme contiene il germe di una *vita nella verità*, verità *finita*, che non vuol dire verità relativa, ma verità da conquistare sempre nella lotta quotidiana contro tutti i tentativi di ridurre l'uomo a un "frammento di lava sulla superficie della luna"»¹¹⁴.

Negli anni Settanta, dunque, il concetto di mondo naturale è l'esito di un ripensamento del "mondo della vita" come terreno che sostiene le genesi costitutive, non più installato sulla soggettività trascendentale. In un saggio del 1974, preparatorio ai *Saggi eretici*, si dice: «il mondo della vita o mondo naturale è un *concetto secondario* di mondo [...]. Esso è la regione universale dell'essere che può apparire intuitivamente»¹¹⁵. A ben vedere non si dà alcun mondo naturale o mondo della vita, nonostante si affermi che esiste una struttura essenziale in grado di mantenersi tale in ogni ambiente vitale. Da un punto di vista storico si danno esclusivamente *mondi* della vita (*nur Lebenswelten*). Questi mondi hanno una componente inafferrabile: il segreto del mondo (*das Weltgeheimnis*).

Patočka vuole spingersi più lontano e applica la riflessione husserliana all'ermeneutica dei fenomeni della vita umana. Non è il mondo dato all'intuizione, ma il mondo della prassi e delle pratiche. Per questo, accanto ai fenomeni dell'essere-del-mondo e dell'essere-al-mondo, introduce il fenomeno del movimento con cui interpreta l'esistenza. La fermezza che il mondo aveva per gli antichi e per gli uomini del medioevo si è dissolta e l'uomo è stato escluso dalla comprensione. L'evoluzione di questo concetto non modifica solo la nostra rappresentazione del mondo, ma altera

delle teorie, a riflettere» (rivista *Istina*, XXXVIII, tr. fr. E. Abrams, Paris 1993, p. 17). Il mondo dell'accesso immediato alle cose, dalla prospettiva del semplice vivere e dell'esperienza ingenua, «non è in sé stesso "naturale", ma lo diviene» (C. Majolino, *Le monde qui n'est pas là. La logique et la linguistique dans la phénoménologie de Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie a subjective et existence*, cit., p. 112).

113«essayer de suivre la genèse du comportement de contemplation désintéressée à partir de cette compréhension très intéressée, au contraire, et engagée, qui est celle de l'être humain dans sa finitude» *MNPP*, p. 181.

114D. Jervolino, *Le parole della prassi, Saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli 1996, p. 215. La citazione finale, ripresa da Patočka (*MNMEH*, p. 122), risale alla dottrina della scienza di Fichte (cfr. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003, p. 320).

115«Die Lebens-oder natürliche Welt ist ein sekundärer Weltbegriff [...]. Sie ist der universale Bezirk des anschaulich erscheinen-könnenden Seienden, das sich leibhaftig in die Präsenz einstellt» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, vol. 20, Amsterdam-Atlanta 1994, p. 256 (tr. fr. E. Abrams, *Réflexion sur l'Europe*, in *LS*, p. 196; tr. it. F. Tava, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012, p. 140).

anche i presupposti a partire dai quali comprendiamo le cose. Se sembra facile individuare i cambiamenti, è meno facile, invece, elaborare soluzioni ai problemi e risposte agli interrogativi posti dalla nuova condizione dell'umanità.

Il cambiamento nella comprensione della nozione di mondo espone a un mutamento del senso, e questo è un motivo filosofico di grande importanza. Non sembra slegata da ciò questa osservazione di Patočka: «il piccolo libro può essere letto come una *Introduzione alla filosofia*. Perché l'autore l'ha composto tentando di chiarire per se stesso il cammino che condurrebbe ad essa»¹¹⁶.

1.4 La preparazione di una seconda fase di pensiero

1.4.1 La revisione della metafisica¹¹⁷

In un saggio che doveva servire alla postfazione della seconda edizione in ceco (del 1970) de *Il mondo naturale*, Patočka scrive: «il problema del mondo naturale, concepito nella sua profondità come restituzione del carattere originario del mondo e delle sue componenti, è così legato alla questione della revisione della metafisica»¹¹⁸. Per Patočka la metafisica è possibile solo «come ripresa della coscienza vissuta del reale nella sua totalità»¹¹⁹ sebbene noi restiamo incapaci di realizzare questo compito immenso.

In questo paragrafo spieghiamo cosa è cambiato in Patočka dopo il 1936 e prima dei testi degli anni Sessanta che appartengono già alla seconda fase del suo pensiero. Quali elementi hanno avviato il cambiamento che condurrà a una differente concezione fenomenologica del mondo? Considereremo due saggi che, tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta, manifestano questa svolta: prima *Platonismo negativo*¹²⁰ (1953) e poi *Eternità e storicità*¹²¹ (1947).

a / la libertà come trascendenza

Interrogarsi sulla realtà nella sua totalità, e sul rapporto dell'uomo con essa, è da sempre il campo d'indagine della metafisica. Dagli anni Venti sia la filosofia dell'esistenza che la teologia

116«le petit livre que voici peut se lire comme une *Introduction à la philosophie*. Car l'auteur l'a composé en tentant de défricher pour lui-même un chemin qui y conduirait» *MNPP*, p. 169.

117Prendiamo il termine *révision* della metafisica dal frammento 3000/104 collegato al saggio *L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels* (J. Patočka, *Les problèmes de l'ère posteuropéenne*, in Id., *L'Europe après l'Europe*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2007, pp. 243-260).

118«Le problème du monde naturel, conçu dans sa profondeur comme restitution du caractère originaire du monde et de ses composantes, est ainsi lié à la question de la révision de la métaphysique» *MNMEH*, p. 52.

119«comme reprise de la conscience vécue du réel en sa totalité» *MNPP*, p. 29.

120J. Patočka, *Le platonisme négatif. Réflexion sur les origines, la problématique et la fin de la métaphysique, ainsi que la question de savoir si la philosophie peut y survivre*, in *LS*, pp. 53-98.

121J. Patočka, *Éternité et historicité*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2011 (d'ora in poi abbreviato in *EH*).

condividono la richiesta di una nuova critica della metafisica¹²². Da dove nasce, dunque, la necessità di una sua revisione? Per Patočka la pietrificazione metafisica della realtà deriva dal cogliere la totalità dell'ente che si ritiene definitivo nei suoi risultati positivi oggettivi. Il filosofo boemo propone di interrogare i limiti dell'oggettivismo e del positivismo dei fatti, di chiarire la costruzione totalizzante del sapere, l'esperienza della differenza ontologica, e di liberare gli irriducibili domini della vita dello spirito, ridotti dalla tendenza metafisica totalizzante e dal pensiero scientifico e ideologico. La metafisica considera il suo sapere positivo, privo di contenuto, come qualcosa la cui oggettività va da sé e progetta sullo stesso piano il tutto, la positività, il contenuto (il carattere non formale e non schematico del sapere)¹²³.

Il primo testo a cui ci riferiamo, intitolato *Platonismo negativo*, risale al 1953. In esso Patočka si confronta con la questione della fine della metafisica e ne propone un superamento che non è né un suo rifiuto, né a una semplice condanna:

«Ci proponiamo qui di mettere in luce la specificità di questo nuovo modo di superamento della metafisica»¹²⁴.

«Mentre la versione positivista (o per meglio dire: negativista) della metafisica crede di aver regolato i suoi conti con essa spiegando a partire dal linguaggio, l'approccio che noi adottiamo qui è allo stesso tempo "superare e conservare" (*aufheben*) la metafisica in un senso più profondo, allo stesso tempo intuire anche il momento della sua legittimità interna, al di là del vuoto che salta agli occhi, soprattutto là dove la metafisica è misurata con un livello di cui essa stessa esige e provoca l'applicazione, ma che non resta meno inadeguato alla sua essenza interna: il livello di scienza speciale, rigorosa e finita, frutto dello spirito moderno focalizzato sulla costruzione matematica e la descrizione oggettiva»¹²⁵.

Come afferma Renaud Barbaras, la critica patočkiana alla metafisica non mira alla sua contestazione, ma «a comprenderla nella sua verità, a estrapolarne la volontà filosofica che la

122Anche se Patočka non cita espressamente il nome di alcun teologo o filosofo, indichiamo i nomi di due grandi figure dell'epoca: la filosofia dell'esistenza rinvia ai lavori di M. Heidegger che Patočka cita altrove (in particolare la conferenza del 1929 *Was ist Metaphysik?*), e per la teologia agli studi di R. Bultmann (autore nel 1949 de *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, recensito da Patočka nel 1952). «Seguito al tentativo degli anni Trenta e Quaranta di elaborare una fenomenologia della soggettività alternativa alla fenomenologia trascendentale e all'analitica esistenziale [...], *Platonismo negativo* si ispira alla conferenza di Heidegger sull'essenza della metafisica, o più esattamente, sull'essenza dell'uomo: perché per Heidegger, come per Patočka, "essa [la metafisica] è l'essere-là stesso" (É. Tardivel, *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2011, p. 34).

123Cfr. K. Novotný, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2012, pp. 123-124.

124«Nous nous proposons ici de mettre en lumière la spécificité de ce nouveau mode de dépassement de la métaphysique» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 72.

125«Tandis que la version positiviste (ou pour mieux dire: négativiste) de la métaphysique croit avoir réglé son compte à celle-ci en l'expliquant à partir d'erreurs dues au langage, l'approche que nous adoptons ici est à même de "dépasser et conserver" (*aufheben*) la métaphysique dans un sens plus profond, à même se saisir aussi le moment de sa légitimité interne, au-delà du vide qui saute aux yeux là surtout où la métaphysique est mesurée à un étalon dont elle-même exige et provoque l'application, mais qui n'en demeure pas moins inadéquat à son essence intime: l'étalon de la science spéciale, rigoureuse et finie, fruit de l'esprit moderne axé sur la construction mathématique et la description objective» Ivi, p. 85.

comanda per assumerne la continuazione sotto una forma purificata»¹²⁶. Patočka si propone di capire la metafisica «in quanto tale»¹²⁷. Questa ricomprensione ha almeno tre sensi: 1. non è ristretta ai limiti oggettivi della metafisica già mostrati da Kant, ma critica anche i limiti ontologici dell'oggettività (Heidegger), 2. cerca di determinare ciò che essa è nella sua essenza, 3. non rompe con la metafisica, ma si sforza di salvaguardarla e rinnovarla¹²⁸. Si tratta, quindi, di un ritorno al suo fondamento essenziale.

Platonismo negativo è un saggio che parla della libertà come esperienza della trascendenza: «L'esperienza della libertà è sempre esperienza totale [...] l'esperienza della libertà come esperienza della trascendenza»¹²⁹. Cosa ha a che fare questo tema con la metafisica e soprattutto con la comprensione del mondo? Per rispondere è necessario spiegare prima com'è intesa l'idea di trascendenza. Per Patočka, la trascendenza assoluta è «il rapporto dell'uomo con la totalità e, pertanto, il rapporto necessario al non-ente, al non-reale»¹³⁰. Com'è possibile pensare l'assoluto come assoluto (non relativo a nient'altro da sé) e, contemporaneamente, in rapporto ad altro? «La metafisica presuppone, attraverso tutto ciò che essa è, una trascendenza al di là dell'ente mondano, qualunque esso sia, ma essa intende questa trascendenza come se dovesse innalzare un nuovo ente, un ente “vero” che la metterebbe sulla via della “scienza vera”»¹³¹. Per sua stessa definizione la metafisica va oltre (*metà*) gli enti fisici del mondo, non solo nella loro singolarità, ma anche nella loro totalità (include la natura, la storia, e l'ente in totalità). Trascendenza assoluta indica, perciò, non la trascendenza di un singolo ente, ma della totalità degli enti. Tale caratteristica costituisce «non solamente il senso primo, ma anche il senso ultimo della metafisica»¹³², ed essa deve avere in

126R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2007, pp. 7-8.

127«comme telle» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 72.

128Cfr. É. Tardivel in *La liberté au principe*, cit., p. 26.

129«L'expérience de la liberté est toujours expérience totale [...] l'expérience de la liberté comme expérience de la transcendance» *LS*, p. 80. L'*Idea* del platonismo negativo, formulata da Patočka nei primi anni Cinquanta, può essere intesa come un'interpretazione della storia della filosofia, con particolare riferimento alle sue origini greche, nonché come una strategia di impegno critico con la tradizione metafisica, ma anche come una riformulazione dei temi fenomenologici centrali. Il platonismo negativo va distinto dal platonismo storico che subordina l'esperienza a un altro mondo; l'aggettivo negativo esclude qualsiasi riferimento a un ente. Patočka riformula la via greca alla metafisica come un passaggio a una comprensione non-oggettivante del mondo e come la ricerca di una conoscenza sistematica della realtà ultima. All'interno di questo contesto, egli propone una nuova lettura di Platone: il regno delle idee, separato dalla realtà empirica, diventa simbolo della libertà umana compresa come capacità di trascendere il mondo e come orizzonte totalizzante.

130«le rapport de l'homme à la totalité et, partant, son rapport inéluctable au non-étant, au non-réel» Ivi, p. 62. Da ciò si comprende l'importanza di sopprimere il pregiudizio «che considera l'ente come l'unico possibile tema del sapere» («Seiendes als das einzige mögliche Wissensthema zu betrachten») J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hrsg. von K. Nellen, J. Němec und I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 (d'ora in poi abbreviato in *BME*), p. 438 (*CCF*, p. 330).

131«La métaphysique présuppose, par tout ce qu'elle est, une transcendance au-delà de l'étant mondain, quel qu'il soit, mais elle comprend cette transcendance comme devant l'élever vers un étant nouveau, un étant “vrai” qui la mettrait sur la voie de la “science vraie”» *LS*, p. 72.

132É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 27. Il concetto di trascendenza come negatività è un concetto importante che ritornerà spesso nella riflessione patočkiana anche in riferimento alla “definizione” del soggetto: «non c'è qui

sé questa condizione di possibilità. La metafisica, quindi, non dà più accesso a un altro ente più vero (che esso sia *intra* mondano o *extra*-mondano), ma all'assoluta trascendenza. Essa è un atto di libertà che, trascendendo assolutamente l'ente, è rapporto al non-ente; è una trascendenza senza trascendente, e dunque trascendenza negativa: essa indica ciò di cui non è possibile dare una determinazione positiva, che non deve essere fissato positivamente o subordinato a un sapere oggettivo. Questo trascendente, quindi, resta nell'indeterminazione, ma lo sperimentiamo nell'esercizio della libertà¹³³. Scopo della filosofia non è la conoscenza dell'assoluto, ma garantire la libertà dell'azione umana. Alla base della metafisica e della sua evoluzione storica troviamo la trascendenza assoluta della filosofia, l'idea socratica della libertà come sapere di non sapere («un *savoir in-scient*»¹³⁴). Non si tratta di un sapere positivo (dire negativo, però, non significa inautentico), ma un sapere che ha per scopo purificare l'autocomprensione dell'uomo.

Se si esclude, quindi, un ente trascendente, resta la trascendenza della libertà umana, e la filosofia è quest'atto di trascendimento intellettuale del mondo. Alla base e a fondamento della filosofia-metafisica sta l'esperienza della libertà come occasione di trascendenza assoluta. La libertà è l'esperienza metafisica primaria perché è l'«esperienza che noi *siamo*»¹³⁵ opposta all'esperienza «che noi *facciamo*»¹³⁶, esperienza di trascendenza assoluta¹³⁷. Essa non è soltanto il rapporto dell'uomo col non-ente, ma anche rapporto dell'uomo con se stesso; più precisamente, è il rapporto dell'uomo con sé sul fondamento del suo rapporto con il non-ente. Se “trascendenza” indica l'andare al di là di un limite, la “trascendenza assoluta” non indica la trascendenza di qualcosa, ma del tutto, la trascendenza *in quanto tale*. Secondo Patočka sia “trascendenza” che “assoluto” sono due termini relativi, e quindi anche la trascendenza del tutto è un «rapporto»¹³⁸.

Per la fenomenologia, parlare di trascendenza significa fare riferimento all'essere intenzionale della coscienza, alla sua proprietà di essere coscienza *di* qualcosa d'altro da sé. Benché l'intenzionalità apra la coscienza all'alterità, resta tuttavia una trascendenza *nell'immanenza*, e l'intenzionato deve passare per la coscienza per apparire come fenomeno¹³⁹. Mentre la trascendenza

una caratterizzazione ontologica positiva e la maniera in cui accedo e posso accedere alle strutture del mio essere non è determinata, né cosa significa questo cammino» («il n'y a pas là de caractérisation ontologique positive et la manière dont j'accède et peux accéder aux structures de mon être n'est pas déterminée, pas plus que la signification de cet acheminement» *IPH*, p. 261).

133 Questa espressione si trova già in un testo di Patočka del 1934: *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde* (in *LS*, pp. 13-25) dove si parla della filosofia come un sapere di carattere inconoscibile dell'assoluto, e della libertà come negatività della filosofia. Esso sembra anticipare le idee sulla metafisica che ritroviamo nel *Platonismo negativo*.

134 *LS*, p. 82.

135 «l'expérience que nous *sommes*» *Ivi*, p. 78.

136 «l'expérience que nous *faisons*» *Ibid.*

137 Su questo si confronti il primo studio di R. Barbaras, *Le deux sens de l'expérience*, in *Id.*, *Le mouvement de l'existence*, cit., pp. 8-12.

138 «rapport» *LS*, p. 62.

139 Husserl riconduce la trascendenza all'immanenza della coscienza (il *cogito* porta *in sé* il suo *cogitatum*); anche

afferma (e conferma) la struttura di ciò che essa supera, l'assoluto nega ciò con cui si rapporta, è una relazione di indipendenza rispetto al tutto, non è ciò che questo tutto è. Cosa significa, allora, il “tutto”? Equivale a “niente”? L'assoluto non va inteso come una negazione di se stesso, altrimenti ricadrebbe in un puro niente; l'assoluto è indipendenza rispetto a questo tutto, non è un ente, ma l'«assolutamente altro rispetto a tutto l'ente»¹⁴⁰. Bisogna, pertanto, distinguere l'idea del *niente assoluto* (considerato da Bergson una pseudo-idea distruttiva di sé) dalla *negazione assoluta* che, invece, deriva da una serie di niente relativi e che, invece, afferma qualcosa (in questo senso è definita «un'affermazione di secondo grado»¹⁴¹). Come può l'idea di negazione generare il potere della filosofia e far intuire l'idea di un niente assoluto? Patočka conosce la riflessione heideggeriana in *Che cos'è la metafisica?* (1929) e *Dell'essenza della verità* (1931/32). Per Heidegger, «il niente è più originario del “non” della negazione»¹⁴². Non la negazione produce il niente, ma il niente nega il tutto. Il niente non designa una semplice negazione, ma la sospensione che libera il “come tale” dell'ente. Il niente non è un ente, ma ciò che manifesta e rende possibile la differenza tra l'essere e l'ente¹⁴³; il niente non è l'essere assoluto, ma la differenza dell'essere dentro all'ente. Di conseguenza, l'assoluto è il *non-ente*, la *totalità* alla quale l'ente che è l'uomo si rapporta interiormente. L'indipendenza dell'assoluto davanti al tutto sorge dalla messa fuori gioco del tutto tramite il niente, riposa su una struttura di negazione, sulla negatività del niente che libera il tutto *come tale*. Quest'atto mette l'uomo in un rapporto alla totalità (*Allheit*). Affermazione e negazione vanno comprese come partecipi del movimento di manifestazione dell'ente *come tale*: l'assoluto nega l'ente inteso come il tutto e afferma il tutto come tale. Il niente, quindi, definisce l'essenza stessa dell'uomo: l'uomo giunge a sé nel rapporto con l'assoluto (che esige il superamento di tutto l'ente). La trascendenza è l'essere al di là dell'ente. Heidegger scrive: «l'essere tenuto immerso nell'esserci nel niente sul fondamento dell'angoscia latente è l'oltrepassare l'ente nella sua totalità, è la trascendenza»¹⁴⁴. Questa citazione dice che l'essenza negativa dell'uomo è un superamento dell'ente nel suo insieme, e l'uomo è nella sua essenza negativa rapporto alla totalità, al non-ente. La

Heidegger concepisce la trascendenza in un rapporto di costituzione all'essenza della coscienza: «la trascendenza costituisce l'ipseità (*Selbstheit*)» (cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza e del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 95).

140 Alla fine del *Poscritto a Che cos'è la Metafisica?* leggiamo: «Il niente come altro dall'ente è il velo dell'essere» (M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è la Metafisica?»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 266); e nell'*Introduzione a: «Che cos'è la metafisica?»* si dice: «Ciò che non è ente, il niente inteso come l'essere stesso» (Id., *Segnavia*, cit., p. 333). In Heidegger il “non” «rinvia nell'ambito non ancora esperito della verità dell'essere (e non solo dell'ente)» (M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 150); in Patočka, però, l'accento non cade sull'oblio dell'essere, ma sulla libertà.

141 «un caractère second» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 83. L'idea (hegeliana) della negazione è la sorgente nascosta e il motore del pensiero filosofico.

142 M. Heidegger, *Che cos'è la Metafisica?*, cit., p. 64.

143 Ente inteso sia come cosa, che come concetto o rappresentazione. Diversamente dal pensiero della differenza, l'ottica del *Gestell* è un livellamento assoluto (cfr. J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*, p. 313).

144 M. Heidegger, *Che cos'è la Metafisica?*, cit., p. 74.

trascendenza assoluta, che caratterizza l'uomo, è «il rapporto dell'uomo alla totalità, e per essa, il rapporto necessario al non-ente, al non-reale»¹⁴⁵. L'essenza negativa del *Dasein* rende possibile l'idea di una trascendenza assoluta come rapporto dell'uomo a sé sul fondamento del suo rapporto al non-ente. Perciò, la libertà come rapporto dell'uomo alla sua trascendenza, è la prima esperienza metafisica. Tale libertà è fondatrice, assicura l'autonomia della vita e del pensiero, «impedisce alla filosofia di disperdersi in conoscenze singolari, finite, e oggettive»¹⁴⁶, perché trascende l'oggettivo. Nel *Platonismo negativo* la libertà possiede «il carattere negativo di una distanza, di un distacco, di un superamento di tutta l'oggettività, di tutto ciò che è contenuto, rappresentazione o sostrato»¹⁴⁷.

b / la libertà come negatività concreta

La tematizzazione di questa negatività segna «un tornante in Patočka [...] la *Kehre* del suo pensiero»¹⁴⁸. Con il *Platonismo negativo* Patočka pone a fondamento della vita e del pensiero la libertà che possiede il carattere negativo di una messa fuori gioco e di un superamento che trascende tutta l'oggettività. In quanto trascendenza assoluta, la libertà non è più subordinata neanche all'interiorità che essa manifesta¹⁴⁹, ma diventa il principio di manifestazione dell'interiorità¹⁵⁰. Il filosofo boemo parla dell'esperienza della libertà come di un atto di sospensione del giudizio (un'*epoché*) applicato all'io. Il mondo naturale, con l'io empirico incluso in esso, è messo fuori gioco e viene colto nel suo carattere problematico.

Per capire meglio il *Platonismo negativo* è necessario considerare anche un altro saggio di pochi anni antecedente: *Eternità e storicità* (1947).

Questo testo è importante perché annuncia il tornante del platonismo negativo¹⁵¹ con cui Patočka intende rispondere al platonismo positivo di Emanuel Radl¹⁵². Un altro motivo della sua importanza

145«le rapport de l'homme à la totalité et, partant, son rapport inéluctable au non-étant, au non-réel» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 62.

146«empêche à la philosophie de se disperser dans les connaissances singulières, finies et objectives» Ivi, p. 88.

147«le caractère négatif d'une distance, d'une distanciation, d'un dépassement de toute objectivité, de tout ce qui est contenu, représentation ou substrat» Ivi, pp. 83-84.

148É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 34. Heidegger usa i termini *Nichtigkeit* o *Nichtheit*, ma non si trova in lui *Negativität*. Patočka, invece, usa *Negativität* ma in prospettiva heideggeriana, e non hegeliana o kojeviana. Il *Platonismo negativo* segna «una vera riconciliazione con Heidegger» (*Ibid.*).

149Cfr. J. Patočka, *L'idéologie et la vie dans l'idée*, in *LS*, p. 48.

150J. Patočka, *Equilibre et amplitude dans la vie*, in *LS*, p. 35.

151Rinviamo a *EH*, cap. XIV (pp. 123-143) dove si parla già della trascendenza come negatività davanti all'oggettività, dei vissuti negativi e del senso positivo della negatività nella nostra esperienza. Cfr. anche É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 40.

152*Éternité et historicité* è la risposta al principale allievo e continuatore di Masaryk, il filosofo biologo e storico delle scienze Emanuel Radl (1873-1942), autore anche di una *Consolazione dalla filosofia* (1946), testo in cui si critica la filosofia moderna e si sostiene un ritorno a Socrate. *Éternité et historicité* è un contributo originale al dibattito sull'esistenzialismo e sul marxismo, «sull'idea di uomo che avrebbe meritato di attraversare allora le frontiere della Cecoslovacchia per prendere posto a fianco di *L'esistenzialismo è un umanismo* di Sartre (1946), della *Lettera sull'umanismo* di Heidegger (1947) e di *Esistenzialismo o marxismo* di Lukács (1948).

è che, in *Eternità e storicità*, si afferma che l'*epoché* deve essere concreta:

«la negatività, la protesta che si trova alle radici del nostro essere non è una semplice negazione astratta»¹⁵³

e senza riduzione del mondo alla coscienza:

«La riduzione è impossibile perché nessun ente può apparire da sé, né fondare l'apparire, né esserne la condizione di possibilità»¹⁵⁴.

L'idea husserliana di riduzione introduce due pregiudizi da eliminare:

1. che «l'oggettività come tale è impossibile senza un rapporto al soggetto, alla coscienza»¹⁵⁵,
2. che l'oggettività non è altro che «il punto d'intersezione di intenzionalità soggettive»¹⁵⁶.

La riduzione idealista scuote sì l'ente, ma lo conduce sempre alla coscienza come al suo suolo saldo di donazione; ridurre alla coscienza significa ridurre sempre a un altro ente e, quindi, con la riduzione la questione dell'essere «non è posta ancora in modo assolutamente radicale»¹⁵⁷. Questo limite, però, contraddice il primo senso dell'*epoché* che, invece, è quello di svelare l'ente come tale davanti all'essere, senza ricondurlo alla coscienza assoluta pensata come un ente. La riduzione, quindi, nasconde quello che vuole chiarire: l'ente come problema e l'oggettività come tale. Questo paradosso della riduzione idealista conduce a cercare «un altro metodo riduttivo, più ampio, ugualmente metafisico nel senso più proprio del termine, lasciando l'oggettività accedere ai suoi diritti con più grande evidenza»¹⁵⁸. *Eternità e storicità* è importante, quindi, perché anticipa sviluppi che matureranno nei decenni successivi. Vi troviamo già espressa l'idea che la via per risolvere il problema dell'egoità è rompere con la tradizione che considera la coscienza come contenuto positivo, «ossia oggettivamente e non dal punto di vista della trascendenza, nella negatività e nella protesta contro l'oggettività»¹⁵⁹. Il termine “protesta” significa che la coscienza «ha in vista l'idea di un ente altro da quello attualmente presente, dato una volta per tutte»¹⁶⁰. La coscienza è una lotta

153«la négativité, la protestation qui se trouve aux racines de notre être, n'est pas une simple négation abstraite» *EH*, p. 142. L'*epoché* fenomenologica non è, quindi, all'ordine di una negazione astratta: la sospensione del giudizio non significa né una rinuncia al mondo naturale né una negazione del suo contenuto.

154«La réduction est impossible, car aucun étant ne peut ni apparaître de lui-même, ni fonder l'apparaître, en être la condition de possibilité» *EH*, pp. 94-95. Oltre a questo, vi sono molti altri passi che criticano la riduzione. Questo testo, quindi, anticipa già delle distinzioni che saranno esplicitate compiutamente qualche decennio dopo.

155«l'objectivité est comme telle impossible sans un rapport au sujet, à la conscience» Ivi, p. 127.

156«le point d'intersection des intentionnalités subjectives» *Ibid.*

157«n'est pas encore posée de façon tout à fait radicale» Ivi, p. 128.

158«un autre procédé de réduction, plus large, qui serait métaphysique au sens propre tout en laissant l'objectivité accéder à ses droits avec une plus grande évidence» Ivi, p. 127.

159«c'est-à-dire objectivement, et non pas du point de vue de la transcendance, dans la négativité et la protestation contre l'objectivité» Ivi, p. 132.

160«elle a en vue l'idée d'un étant autre que l'actuellement présent, donné une fois pour toutes» *Ibid.*

dell'ente per non essere ridotto alla sola positività; essa va considerata «a partire dall'esperienza della libertà come negatività concreta»¹⁶¹. “Negatività” indica un'esperienza non prodotta dall'uomo, ma che si produce nell'uomo nel senso che l'uomo non è all'origine né di sé, né di questa esperienza; è la rinuncia a ricondurre la supposta positività del mondo alla positività della coscienza. “Concreta”, invece, indica l'aspetto pratico della libertà.

Da quanto detto fin qui, comprendiamo che le premesse della concezione di libertà, dispiegata nel 1953 in *Platonismo negativo*, vanno cercate alcuni anni prima, in *Eternità e storicità*. Questi aspetti emergono grazie alla libertà come negatività concreta¹⁶² e per mezzo di una diversa interpretazione dell'*epoché*, ossia senza riduzione della coscienza (vi ritorneremo nel c. 3).

c / il χωρισμός come simbolo della libertà

Eternità e storicità prepara la nuova definizione di libertà del *Platonismo negativo*. L'esperienza della libertà è una insoddisfazione (passo indietro) davanti al dato e una conversione della vita in sé (la libertà non è solo esperienza dell'uomo, ma anche del dato e della finitezza). Nel 1947 Patočka parla della coscienza come «dialettica dell'affezione negativa»¹⁶³ la cui essenza è la lotta dello spirito contro l'oggettività. La coscienza fa sì che il superamento del mondo naturale non conduca mai a un altro mondo, ma al mondo naturale come tale:

«consideriamo alla fine il metodo riduttivo come facente parte di una dialettica particolare, appartenente alla struttura essenziale dello spirito e, di conseguenza, alla natura stessa della realtà, dialettica caratterizzata dal fatto che ogni tentativo di andare al di là del suo quadro ci riconduce alla realtà, la genera nuovamente. L'essenza di questa dialettica è la lotta dello spirito contro l'oggettività»¹⁶⁴.

Quando questa strana “oggettività”, il soggetto (o spirito, o coscienza) sorge dentro alla realtà, protesta contro di essa, e la protesta raggiunge non solo le realtà oggettive constatate e constatabili, ma l'oggettività stessa. «Senza la struttura fondamentale dello spirito, a cui appartiene quello che chiameremmo “affezione negativa” (l'affezione dell'oggetto tramite la negatività), la coscienza non sarebbe possibile nella sua forma soggetto-oggetto chiaramente polarizzata. L'affezione negativa si

161Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 43.

162«La libertà è qualcosa di negativo» («la liberté est quelque chose de négatif» *LS*, p. 314), ma questa negatività è una positività nel senso che afferma la differenza; «esiste nel mondo e nella vita qualcosa come la *differenza*. La differenza assoluta che noi ci sforziamo di intuire tra gli enti e che *non* è un ente e che domina gli enti. Questo *no* è più potente di un *sì* diretto» («il existe dans le monde et dans la vie quelque chose comme la *différence*. La différence absolue que nous nous efforçons de saisir entre les étants et ce qui *n'est pas* un étant et qui domine les étants. C'est ce *non*, plus puissant qu'un *oui* direct» Ivi, p. 315).

163«dialectique de l'affection négative» *EH*, p. 133.

164«nous considérons à la fin la démarche réductive comme faisant partie d'une dialectique singulière, inhérente à la structure essentielle de l'esprit et, par là, à la nature même de la réalité, dialectique qui se manifeste en ceci que chaque tentative pour sortir de son cadre nous y ramène, la ressuscite. L'essence de cette dialectique est la lutte de l'esprit avec l'objectivité» Ivi, p. 129.

manifesta in modo che noi poniamo la totalità delle cose (e la nostra differenza davanti a loro), ma «non possiamo credere e non crediamo di possedere noi stessi l'ente intero e vero»¹⁶⁵. L'atto grazie a cui la coscienza trascende il mondo naturale non termina nemmeno nell'intuizione di un mondo trascendente. Anche la coscienza va considerata come un'*epoché* permanente: essa, infatti, è la separazione (l'«*entre-deux*»¹⁶⁶) tra il mondo naturale che essa trascende e il mondo trascendente che non raggiungerà¹⁶⁷. La libertà dell'uomo, in quanto è un individuo storico, è segnata dalla finitudine. Da un lato questa finitudine limita la libertà umana perché l'uomo non raggiungerà mai il mondo trascendente, dall'altro, però, la finitudine rende possibile la libertà umana perché, trascendendo il mondo naturale, l'uomo vuole andare oltre se stesso. Le nostre esperienze sono finite, positive, oggettive, verificabili. Non ci è mai dato di intuire la realtà vera. Ci si ferma sempre alla differenza come tale tra l'oggettivo e il suo altro. Questo “altro” è detto separazione (da Platone), differenza (in Heidegger), *chorismòs* o trascendenza radicale in Patočka. Il mondo naturale, dunque, è il luogo dove si compie la libertà dell'uomo. Secondo l'interpretazione di Émilie Tardivel, l'*Introduzione alla lettura di Hegel* (lezioni 1933/39) di Alexandre Kojève ha influenzato sia *Eternità e storicità* che il *Platonismo negativo*: l'influenza sul primo testo riguarda la concezione della coscienza come lotta contro l'oggettività (negatività concreta); per quanto riguarda il secondo, invece, concerne l'esperienza della libertà come separazione assoluta (il mondo storico)¹⁶⁸. Tra Hegel e Patočka, però, rimane una differenza fondamentale in riferimento al dato: per Hegel la libertà è negatività che nega il dato, in Patočka, invece, lo sospende.

Ritorniamo a vedere come Patočka tenta di superare e conservare (*Aufheben*) la metafisica. La difficoltà di decidere tra l'affermazione o la negazione dell'esistenza di un mondo trascendente induce a pensare che l'unica risposta possibile sia la sospensione. Sospendere, però, significa affermare l'impossibilità di un sapere assoluto, ossia di una metafisica rivelata. Secondo Patočka, un'interpretazione non metafisica della coscienza (e, quindi, come esperienza della libertà) deve sfociare in una definizione della separazione assoluta come sospensione (e non negazione), così come sfocia in una definizione dell'essere come differenza (e non come identità). È questo il passaggio teorico del *Platonismo negativo*, compiuto muovendo da un'interpretazione non

165«nous ne pouvons croire et nous ne croyons pas y posséder nous-mêmes l'être plein et véritable» *Ibid.*

166Prendiamo il termine da É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 45.

167Il concetto di negatività e il rapporto tra mondo naturale e mondo storico sviluppati nelle due conferenze di Kojève del 1933/34 su “L'idea della morte nella filosofia di Hegel” influenzarono Patočka: «La rilettura “heideggeriana” di Hegel, fatta da Kojève, ha avuto influenza decisiva su Patočka» (É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 45, nota 1).

168Affinché la negatività si rialzi dalla mera negazione del dato, occorre pensare l'essere come libertà. La libertà è negatività che “nientifica”: per Hegel e Kojève è un'azione *nell'essere*, in Patočka è un'azione *dell'essere*. Secondo Heidegger la dimenticanza della differenza nella definizione dell'essere è responsabile di una dissoluzione della negatività nella positività dell'assoluto. Patočka, invece, ritiene che sia possibile evitare la dissoluzione della negatività considerando anche la coscienza dal punto di vista dell'essere come differenza.

metafisica del *chorismòs* platonico¹⁶⁹. Il *chorismòs* designa la «differenza ontologica nella sua antica accezione»¹⁷⁰, segna la separazione nell'ente tra i fenomeni e le idee, tra il mondo naturale e quello trascendente, la differenza ontologica in senso non metafisico. Interpretare il *chorismòs* in senso non metafisico chiede di ripensare la separazione tra fenomeni e idee partendo dalla libertà pensata come separazione (o sospensione assoluta). Rifiutando ciò che è criticabile di Platone (la concezione delle idee come enti positivi), bisogna ritornare al senso primo del *chorismòs*: non pensarlo come separazione tra due domini di oggetti¹⁷¹ perché

«il χωρισμός è originariamente una separazione *senza* un secondo dominio di oggetti»¹⁷².

Pertanto, dev'essere ripensato come

«la separazione assoluta come tale»¹⁷³.

Il *chorismòs* è ciò che separa la coscienza dall'ente del mondo naturale per metterla in rapporto con il non-ente del mondo naturale, e non con l'ente assoluto del mondo trascendente. Il *chorismòs*, quindi, ha un significato mondano e non metafisico (come in Jaspers) ed è interpretato alla luce dell'*epoché*, cioè come libertà. Si tratta di una messa fuori gioco del rapporto con le cose che apre il mondo dell'esistenza storica.

Libertà e *chorismòs* giungono, infine, a identificarsi: il *chorismòs* è «un simbolo della libertà»¹⁷⁴ che oltrepassa l'ente e ci mette in rapporto con il non-ente. Il *chorismòs* non ci fa intuire quello che è rappresentato in un'esperienza passiva; al contrario, è un'esperienza attiva, ma priva di ogni contenuto positivo. Il legame con la libertà è espresso in questi termini:

«il mistero del χωρισμός è identico all'esperienza della libertà: l'esperienza di un distanziamento nei confronti delle cose reali, l'esperienza di un senso indipendente dall'oggettivo e dal sensibile, che noi conquistiamo invertendo l'orientamento primitivo, "naturale", della vita, l'esperienza di una rigenerazione, di una "seconda nascita", propria all'insieme della vita spirituale, conosciuta dall'uomo religioso, dall'artista e, in misura non inferiore, dal filosofo»¹⁷⁵.

169Esso indica la separazione delle idee in senso dialettico, cioè la separazione dell'essenza (l'essere) dall'esistenza (l'ente).

170«la difference ontologique en son acception antique» *LS*, p. 86.

171Questo è il pensiero di Aristotele che denuncia l'idea platonica come ipostasi dell'universale (cfr. Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2004, B 997 b).

172«Le χωρισμός est originellement une séparation *sans* un second domaine d'objets» *LS*, p. 87.

173«la séparation absolue comme telle» *Ibid.*

174«un symbole de la liberté» *Ivi*, p. 88.

175«le mystère du χωρισμός est identique à l'expérience de la liberté: l'expérience d'une distanciation à l'égard des choses réelles, l'expérience d'un sens indépendant de l'objectif et du sensible, que l'on obtient en inversant l'orientation, "primitive", de la vie, l'expérience d'une régénération, d'une "seconde naissance", propre à l'ensemble de la vie spirituelle, connue de l'homme religieux, de l'artiste et, dans une mesure non des moindres, du philosophe» *Ivi*, pp. 87-88.

Il *chorismòs*, reinterpretato alla luce dell'*epoché*, non ha il senso di una negazione, ma di una sospensione o separazione (strappa dall'ente nella sua sostanzialità), non designa la differenza ontica, ma la differenza ontologica in senso non metafisico. Da questo punto di vista, quindi, Patočka non abbandona l'idea di Platone, ma approfondisce un'interpretazione negativa¹⁷⁶, senza rientrare nell'assoluto di Hegel. Senza fare dell'idea un oggetto assoluto, Patočka sviluppa una concezione fenomenologica negativa¹⁷⁷: l'*Idea* non è più ciò che si manifesta alla fine (platonismo positivo), ma il principio manifesto della manifestazione (platonismo negativo):

«è ben evidente che l'*Idea* così concepita non può mai come tale essere scorta. Lungi dall'essere l'Oggetto in sé, essa non è che l'origine e il principio di tutta l'oggettivazione *umana*»¹⁷⁸.

Così intesa, l'*Idea* non è né un oggetto, né un concetto, ma

«è in primo luogo e più fondamentalmente una forza di desoggettivazione o di derealizzazione dove sorgono le nostre capacità di lotta contro la “realtà pura e semplice” che tenderebbe a imporsi a noi come legge assoluta»¹⁷⁹,

è simbolo della libertà, indica un «puro appello della trascendenza»¹⁸⁰ a superare l'oggettività e la cosalità del dato che non c'era in *Eternità e storicità*. Renaud Barbaras scrive che «l'oggettivazione di cui parla Patočka non ha il senso di una costituzione di una oggettività, ma quello di una presa di distanza che permette di vedere l'ente dato nella sua esperienza, ossia nell'essere dato»¹⁸¹. Il *chorismòs*, in questo senso, è un'esperienza che non ha un proprio contenuto positivo, ma è dicibile solo negativamente (è l'affermazione di altro in rapporto all'ente), non è la separazione tra due realtà (quella sensibile e quella intelligibile), ma la messa in movimento dell'anima che non si installa su nessun altro dominio dell'ente. L'idea non designa la differenza ontica, ma apre la differenza ontologica, si oppone alla tendenza metafisica del sapere e della prassi che mira a raggiungere, istituire e dominare la totalità. Essa libera l'uomo per una relazione non di dominio con ciò che resta nascosto al di là dell'oggettivabile. L'*Idea* è un principio negativo sopramondano, è il potere della trascendenza radicale che fa comprendere che la totalità degli enti non è tutto. Perciò, essa non conduce né a un negativismo né al nichilismo, ma apre la prospettiva della totalità. Questi passaggi,

176La concezione positiva, in Platone, risponde alla domanda: che cos'è?

177La lettura di Platone sbocca su una teoria negativa dell'*Idea*. Patočka contrappone la vita nell'idea alla vita nell'ideologia (che è, invece, un rapporto positivo del senso della totalità).

178«Il est bien évident que l'Idée ainsi conçue ne peut jamais comme telle être aperçue. Loin d'être l'Objet en soi, elle n'est que l'origine et le principe de toute objectivation *humaine*» Ivi, p. 89.

179«elle est au premier chef et plus fondamentalement une force de désobjectivation et de déréalisation où prennent leur source toutes nos capacités de lutte contre la “réalité pure et simple” qui tendrait à s'imposer à nous comme loi absolue» *Ibid.*

180«pur appel de la transcendance» Ivi, p. 95.

181R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2007, p.12.

pongono l'*Idea* al principio della lotta della coscienza contro l'oggettività e mostrano anche un'evoluzione da *Eternità e storicità* al *Platonismo negativo*¹⁸². L'*Idea* diventa il principio di una dialettica negativa che allarga l'orizzonte della donazione oltre il presente. Possiamo parlare di un passaggio dall'*idea* in senso assoluto all'*idea* in senso simbolico. Quindi, l'*idea* indica una messa fuori gioco della metafisica e definisce la libertà come forza di distanziamento, puro appello della trascendenza, negatività che sospende il dato. È l'unità alla quale rinvia l'esperienza umana della libertà.

Riprendo, concludendo questo paragrafo, tre aspetti messi in luce anche da Émilie Tardivel: 1. Patočka indica una limitazione della ragione umana (l'uomo non può raggiungere un sapere assoluto, e la tendenza a raggiungere un sapere definitivo sul tutto della realtà deforma l'impulso originario della filosofia critica), 2. non nega tuttavia l'assoluto (ma sospende ogni giudizio sulla sua possibilità), 3. la ricerca dell'assoluto, in cui si spiega l'orizzonte della libertà umana, è segnata sempre dall'incompletezza (critica alla soggettività).

1.4.2 La ripresa dell'analitica heideggeriana¹⁸³

In *Platonismo negativo* l'*Idea* non è un oggetto assoluto, ma la trascendenza assoluta, un'*epoché* o sospensione che libera l'ente come tale. Ciò che permette di svelare l'essere dell'ente nell'uomo è la negatività: essa rende l'uomo libero in vista dell'essere. Tuttavia, mentre l'*Idea* ha un carattere negativo, la libertà dell'uomo ha un aspetto anche di positività nel senso che è un rapporto interiore all'essere. Questa è l'altra faccia della trascendenza dell'*Idea*.

Ci sono due tipi di positività¹⁸⁴: a) una positività oggettiva, o certezza positiva, che riposa sulla validità empirica; b) una positività ontologica, o certezza negativa, che non riposa sulla validità empirica. La libertà appartiene alla certezza negativa. La negatività della coscienza significa la trascendenza dell'*Idea*: essa libera l'essere dell'ente lottando contro il dato per fare uscire l'essere vero, per liberare quello che dà il dato:

«ogni dato soggettivo o oggettivo è sottomesso alla critica dell'*Idea*, messo in rapporto con l'*Idea* in quanto l'*Idea* gli oppone il suo *non*, l'enunciato della sua trascendenza»¹⁸⁵.

182 Segnaliamo l'articolo di O. Cauly, *Patočka, un platonicien sans l'être. Sur le platonisme négatif*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, cit., pp. 205-216.

183 Accanto a Heidegger, Patočka deve molto all'approccio cosmologico di E. Fink che ripresenta la questione dell'apparire dell'ente come quella dell'apparire del mondo (cfr. *Sein, Wahrheit, Welt*, M. Nijhoff, La Haye 1958) e a *L'essere e il nulla* di Sartre, da cui poi si allontanerà.

184 Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 54.

185 «Chaque donnée mise en rapport avec l'Idée en tant que l'Idée lui oppose son *non*, l'énoncé de sa transcendance» LS, p. 92. L'eco della terminologia heideggeriana in questi testi è evidente. Le lettere di Patočka a Campbell del 1946/50 testimoniano una riconciliazione di Patočka con Heidegger. In *Platonismo negativo* troviamo numerose convergenze con il corso di Heidegger su Platone, *Dell'essenza della verità* (1931/32). Anche la concezione esistenziale della

L'*Idea* dà a vedere, «ma non può mai come tale essere percepita»¹⁸⁶, e «nessuna realtà la esprime»¹⁸⁷. Essa è paragonata ai fenomeni o vissuti negativi (come la nostra nascita) che noi non possediamo¹⁸⁸. L'uomo non è né all'origine di se stesso (essenza negativa, l'uomo non è autosufficiente), né all'origine di questa esperienza di sé (esperienza negativa). Perciò, la metafisica deve criticare l'autosufficienza dell'oggettività ferma in se stessa e piena di sé. Lo richiede la nostra finitudine.

Anche il ragionamento astratto è ancorato in profondi vissuti di ordine emozionale¹⁸⁹ e i limiti dell'esperienza del nostro mondo fisico sono segnati dalla meraviglia e dall'angoscia. Il passaggio a una nuova fase di pensiero del filosofo avviene in questo legame tra la revisione della metafisica, l'elaborazione di una nuova idea di libertà e le esperienze passive di finitudine.

Il punto di partenza di Patočka è il paragrafo 14 di *Essere e tempo*, intitolato: *L'idea della mondità del mondo in generale*. In esso Heidegger indica quattro diversi significati del termine mondo¹⁹⁰. *Essere e tempo*, però, non mira al problema del mondo naturale, ma al senso dell'essere. Patočka dice, però, che «la descrizione del mondo naturale non si limita all'ontologia»¹⁹¹; occorre considerare anche le strutture ontiche e antropologiche non esaminate da Heidegger. Il compito di descrivere il mondo naturale, quindi, non è stato compiuto con le analisi di *Essere e tempo*, ma l'esperienza della libertà come *epoché* (in quanto manifesta il *mondo come tale*) è un'idea presente in *Essere e tempo*¹⁹². L'appello dell'*Idea* mostra anche altre somiglianze con le strutture di appello della coscienza in Heidegger¹⁹³. Richiami e analogie tra le riflessioni di Patočka e i testi di Heidegger si trovano in *Che cos'è la metafisica?* e in *Dell'essenza del fondamento* (entrambi del

libertà che Patočka ha nel 1934 riprende *Essere e tempo*: essere libero significa essere all'origine di una negatività, la libertà si radica nell'essere dell'uomo in quanto in origine gettato. La sola scelta che possiamo fare è una scelta negativa, diventiamo liberi unicamente appropriandoci della nostra origine. Il negativo come mancanza e incompiutezza ha, quindi, anche un significato affermativo e positivo in riferimento all'essere e alla vita: «trascendendo al di là dell'oggetto, al di là di tutto ciò che è dato una volta per tutte, quello che trascende mira la positività vera, l'«essere vero»» («En transcendant au-delà de l'objet, au-delà de tout ce qui est donné une fois pour toutes, celui qui transcende vise la positivité vraie, "l'être vrai"» *EH*, p. 142).

186«ne peut jamais comme telle être aperçue» Ivi, p. 89.

187«aucune réalité ne l'exprime» Ivi, p. 92.

188Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 60 ss. Su questo punto segnaliamo gli articoli di Marion Bernard (*Le monde comme problème philosophique*) e di Frédéric Jacquet (*Vie et existence: vers une cosmologie phénoménologique*) in *Études philosophiques*, 3/2011.

189Cfr. *EH*, pp. 135-139. Gli esempi portati in queste pagine si riferiscono all'immersione nella natura. L'ente oggettivo ci apre a un'infinità di determinazioni e di contenuti, una «polifonia immaginaria» (p. 138); c'è in questa presenza una grande assenza che noi sentiamo in certe circostanze, e la filosofia ionica delle origini porterebbe sul mondo un tale sguardo.

190M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 87.

191«La description du monde naturel ne se limite pas à l'ontologie» J. Patočka, *Ms.* 3G/13, in *PF*, p. 142.

192«La decisione, in quanto *autentico esser-se-Stesso*, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa, in quanto apertura autentica, è null'altro che l'*essere-nel-mondo-autentico?*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 365).

193Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 57.

1929). Nei primi dieci anni dopo la guerra (1948-1958) Heidegger è molto presente nel pensiero di Patočka. Ciò spiega l'uso di un lessico heideggeriano nei testi. Diversi punti di vicinanza confermano una riconciliazione tra i due pensatori alla fine degli anni Quaranta¹⁹⁴. Ne elenchiamo solo alcuni che mostrano l'influenza del pensiero heideggeriano sullo sviluppo del concetto di mondo in Patočka. Secondo Heidegger: 1. il mondo è relativo al *Dasein* (è il *Dasein* che apre l'orizzonte in cui si pone ogni rapporto di fondazione), e non c'è mondo senza *Dasein*, 2. il mondo appartiene al *Dasein* in quanto trascendenza (potere di differenziare), e quindi “mondo” è un concetto trascendentale. Patočka ha ripreso queste conclusioni nel 1947 e nel 1953.

L'esperienza della libertà apre il mondo *trascendentale* dell'esperienza storica, è accesso all'ente *in quanto tale*. Il mondo storico non è una totalità empirica (non è un oggetto, non è totalizzabile o superabile), ma è la totalità trascendentale, il tutto dell'ente finito. Il concetto di “mondo storico” di Patočka è prossimo al concetto di “mondo” per Kant (l'unità incondizionata delle condizioni oggettive nel fenomeno). Rispetto a Kant, però, l'idea di libertà è diversa. Per Patočka la libertà non è un'idea trascendentale incondizionata (libertà dalle leggi della natura), ma è «una trascendenza attiva al principio dell'attività trascendentale»¹⁹⁵ che, nella sua essenza originaria, «consiste in questa insoddisfazione di fronte al dato»¹⁹⁶. “Insoddisfazione” è un termine chiave perché consente di criticare, in quanto ancora legata alla tesi dell'atteggiamento naturale, la concezione del mondo che spiega l'apparizione a partire dall'apparente. Secondo Patočka, Husserl non ha visto che la tesi dell'esistenza del mondo rinvia a una tendenza più profonda e più segreta, «del nostro pensiero e di tutta la nostra costituzione istintiva che tende verso la realtà, la cosalità, l'oggettività»¹⁹⁷.

194Nel 1936 Patočka rigetta l'idea heideggeriana inerente all'essenza umana; per lui l'essere non è un destino, né una fatalità, ma una legge interiore (cfr. *MNPF*, pp. 27-28), e noi non siamo determinati dalla morte perché l'assoluto non è fuori di noi, ma è una soggettività interna a noi, un eterno sgorgare (cfr. *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde* - 1934 - , in *LS*, p. 23). Dimostrare l'influenza di Heidegger su Patočka chiederebbe chiaramente analisi più approfondite. Sarebbe utile il confronto con il testo che inaugura la sua filosofia della storia (*Alcune considerazioni sui concetti di storia e di storiografia*) del 1934, quando Patočka seguiva le lezioni di Heidegger a Friburgo. In esso si sostiene che la storia riposa sulla libertà come possibilità essenziale. La libertà dell'uomo è positiva (può cominciare una serie di avvenimenti) e limitata (è un liberarsi dell'uomo per la possibilità nella quale egli assume il suo essere gettato), ma non è mai assoluta, bensì in situazione. Questo significa che è all'origine della nostra negatività: l'unica scelta che possiamo fare è negativa, scegliere noi stessi, diventare liberi appropriandoci della nostra origine. In quel tempo Patočka non aveva ancora elaborato i movimenti della vita grazie ai quali l'uomo non è gettato, ma accolto da qualcuno nel mondo. La scelta di sé si fonda sulla cura di sé (l'essere del *Dasein*). Per Heidegger la coscienza è identica alla cura e indica un avanzare verso il proprio essere. Il *Dasein* è un progetto gettato: è negativamente all'origine di una negatività. Anche F. Dastur conferma che queste idee di Heidegger hanno influito molto su Patočka: «Patočka vuole mostrare che la fenomenalità non può più essere l'opera della nostra libertà, mostrandosi in questo maggiormente d'accordo con Heidegger che non ha mai fatto della “trascendenza” una semplice capacità del *Dasein*, e non si presta ad equivoci che misconoscendo il carattere originariamente passivo di quello che Heidegger chiama “progetto”» (F. Dastur, *La phénoménologie et la question de l'homme*, in Id., *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004, p. 214).

195É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 68.

196R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 273. É. Tardivel propone di tradurre l'originale ceco con questa variante: «all'interno del dato» (É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 65).

197«de notre pensée et de toute notre constitution instinctive qui tend vers la réalité, la choséité, l'objectivité» J.

In *Dell'essenza del fondamento* Heidegger afferma che la libertà è «il fondo abissale (*Ab-grund*) dell'esserci»¹⁹⁸; essa costituisce il suo principio senza principio, il fondamento senza fondamento (o fondamento negativo). In Patočka questa causa senza causa è la libertà. Il *Dasein* è, dunque, un poter essere in possibilità che si trovano davanti a una scelta finita, al loro destino. Perché la concezione della libertà è connessa al concetto di mondo? Ciò che qui è in questione è l'*Idea* (il problema della negazione del negativo) che, nel *Platonismo negativo*, unifica «il tutto dell'ente finito»¹⁹⁹, ossia il problema del mondo²⁰⁰. Aprendoci alla nostra possibilità propria, la libertà ci apre al mondo in quanto unifica per noi il tutto dell'ente finito. Il mondo che proviene dalla libertà non è più un ente, ma un niente in senso ontologico, diventa un campo di possibilità. Aprendoci a noi stessi, la libertà ci apre al mondo come niente. Scrive il filosofo ceco:

«l'esperienza della libertà è l'esperienza del nulla del mondo reale, abbandonato a se stesso»²⁰¹.

Quanto stiamo dicendo mostra che il concetto di mondo che Patočka elabora passa essenzialmente attraverso le riflessioni di Heidegger sulla libertà e l'interpretazione del mondo è espressione della nostra libertà. Già dal 1939 la libertà designava il mondo nella sua essenza negativa (come svelamento dell'abisso del mondo)²⁰²; successivamente (1947-1953) è pensata in modo esistenziale: diventa il porsi dell'uomo negativamente all'origine del proprio essere senza esserne lui stesso l'origine.

Abbiamo dato spazio al tema della libertà perché con *Eternità e storicità e Platonismo negativo* Patočka rinuncia definitivamente a ogni idea di padronanza del mondo (prospettiva intellettualistica) per ridare la libertà all'essere stesso²⁰³.

Ci chiediamo ora: cosa provoca il passaggio dalla pretesa di afferrare il mondo con la ragione a un nuovo concetto fenomenologico di mondo, abbozzato ma non ancora pienamente dispiegato?

Il periodo 1947-1953 mostra che la libertà non è pensata solo in vista dell'essere, ma anche a partire dall'essere; la libertà è definita come esperienza della vita a partire dalla sua negatività. In *Platonismo negativo* la libertà è un «atto» di ritirata totale in rapporto a sé [esperienza passiva], di

Patočka, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse 1983, p. 135. Indico in questo caso la traduzione in francese perché mi sembra migliore di quella in italiano.

198M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 130

199«le tout de l'étant fini» *LS*, p. 92.

200La posizione è vicina a Heidegger che afferma: «Il concetto di mondo sta per così dire *tra* la "possibilità dell'esperienza" e l'"Ideale trascendentale", e quindi, in sostanza, significa la totalità della finitezza dell'essere umano» (M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 109).

201«l'expérience de la liberté n'est rien autre chose que l'expérience de la nullité du monde réel, abandonné à lui-même» *LS*, p. 95.

202Cfr. J. Patočka, *Equilibre et amplitude dans la vie*, in *LS*, p. 38.

203Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 71.

in-soddisfazione totale, di non riposo nel semplice mondo degli oggetti»²⁰⁴. E nel 1953 l'origine della libertà accordata all'essere, ossia l'*Idea*, non designa un ente, ma l'essere stesso. La libertà è esperienza dell'essere, sperimentata «sul modo di un abbandono all'essere»²⁰⁵. In questo modo essa garantisce l'autonomia della vita.

Queste definizioni riprendono quanto Heidegger dice sull'essenza della verità (è un «ritirarsi davanti all'ente in modo che questo si manifesti in ciò che è e per come è»²⁰⁶). Per Heidegger la libertà si definisce come un passo indietro (*Stritt zurück*) dall'ente (o dall'oggetto), una passività, una riduzione dell'ente all'essere. La riduzione scuote l'ente liberando l'essere; lasciando essere l'ente, lo riconduce alla problematicità del suo senso. Per Patočka non è la soggettività come ragione a determinare la libertà, ma viceversa; per questo motivo preferisce un concetto negativo di libertà: per evitare il soggettivismo associato al concetto positivo di libertà²⁰⁷. In quanto abbandono all'essere, la libertà non designa un atto della ragione, ma dell'essere stesso:

«Come l'esperienza passiva costituisce una testimonianza sull'universo dell'ente oggettivo [...] e sull'ente in totalità, così la nostra esperienza attiva rende testimonianza - di qualcosa che non potremo mai mettere sullo stesso piano dell'“ente” in questo senso, qualcosa che ci obbliga a voltare pagina»²⁰⁸.

La libertà come un abbandono all'essere va compresa come un dono di ritorno o contro-dono; l'uomo sperimenta la libertà rispondendo positivamente all'appello dell'essere, dando all'essere quello che l'essere gli ha dato all'origine²⁰⁹.

La rottura, a partire dal 1947, tra una prima e una seconda fase nel pensiero di Patočka, è segnata dalla sostituzione del concetto di interiorità con il concetto di negatività. Essa risiede in una messa in questione dell'idea di dominio: la libertà non è più il sentimento di un «dominio sul mondo»²¹⁰, ma un abbandono all'essere. Più che possedere la libertà, l'uomo ne è posseduto; la libertà è l'essenza che attraversa ed eccede l'uomo (osservazione che troviamo anche nel corso di Heidegger su Schelling). Mentre nel 1936 la libertà è definita come «la forma fondamentale dell'esistenza umana»²¹¹, nel 1953 diventa la forma fondamentale «del tutto dell'ente finito»²¹², ossia del mondo e «questa forma del mondo [...] si spiega a partire dall'essere e non dall'uomo (o dalla ragione). E

204 *Ibid.* La libertà va pensata come esperienza passiva (non ingerenza nel dominio dell'ente) e attiva assieme (lotta contro un'ingerenza predisponibile). Cfr. anche Ivi, p. 73.

205 Ivi, p. 72.

206 M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id. *Segnavia*, cit., p. 144.

207 Cfr. *LS*, pp. 90-91.

208 «De même que l'expérience passive constitue un témoignage sur l'univers de l'étant objectif [...] et sur l'étant en totalité, de même notre expérience active elle aussi rend témoignage - de quelque chose que nous ne pourrions jamais mettre sur le même plan que l'“étant” en ce sens, de quelque chose qui oblige à tourner page» Ivi, p. 90.

209 Nella *Lettera sull'umanesimo* (1946) Heidegger scrive che non è l'uomo che si impegna per l'essere, ma l'essere che impegna l'uomo per lui.

210 «une domination sur le monde» *MNPP*, p. 143.

211 «la forme fondamentale de l'existence humaine» *Ibid.*

212 «le tout de l'étant fini» *LS*, p. 92.

quindi la forma essenziale del mondo non comprende più un gesto di dominio ma un gesto di abbandono al mondo come tale»²¹³. C'è un legame tra la concezione di libertà e il concetto di mondo: la sensibilità (mondana) è condizione dell'esperienza della libertà perché la libertà non è più solamente il compimento dell'essere per la ragione, ma un compimento dell'essere per se stesso.

La ripresa dell'analitica esistenziale heideggeriana, fatta in *Eternità e storicità* e in *Platonismo negativo*, permette a Patočka di pensare l'essenza dell'uomo come negativa. Come in Heidegger, anche per Patočka si tratta di una libertà per mezzo dell'essere e per l'essere. L'essenza dell'uomo non consiste nel dominare l'ente, ma nel lasciarlo essere, nel manifestarlo come tale nella sua essenza. Heidegger dice che l'uomo non è maestro dell'ente, ma pastore dell'essere, cioè deve salvaguardare lo svelamento dell'ente. In questa concezione dell'uomo anche Patočka sembra aver trovato la chiave del suo sistema:

«bisognerebbe sforzarsi di prendere l'ontologia che vede l'uomo pastore dell'essere come chiave di una filosofia sistematica, rifare l'idea di sistema non *more geometrico*, ma avvicinandosi alla maniera di Aristotele, con mezzi moderni. Questo darebbe una revisione dei nostri ideali scientifici e filosofici molto completa»²¹⁴.

1.5 Il concetto fenomenologico di mondo e l'esperienza della soggettività: un rapporto problematico

Nel paragrafo 1.2 abbiamo mostrato la sintonia di Patočka con le analisi di Husserl sulla situazione di crisi dell'uomo contemporaneo, che vive in una «dicotomia che interessa il mondo»²¹⁵: tale scissione è costituita dalle costruzioni scientifiche (ritenute l'unico mondo oggettivamente vero) e dall'esperienza quotidiana (che tende a essere messa in secondo piano). Nei paragrafi 1.3 e 1.4 abbiamo mostrato che, agli inizi degli anni Cinquanta, Patočka matura una svolta nel suo pensiero che è decisiva per la definizione del concetto fenomenologico di mondo. Tale evoluzione si compirà negli anni Sessanta e Settanta.

Il termine scissione è indice di una condizione di problematicità nel rapporto uomo-mondo; per questo Patočka può dire che l'uomo «ha abbandonato il suolo di questa terra *già molto prima* dei

213É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 77. Patočka accorda alla libertà uno statuto trascendentale, ma senza risolvere il problema in modo adeguato. La libertà non è la determinazione più profonda della ragione, ma è una proprietà dell'essere. Anche nella *Lettera sull'umanismo* "mondo" non designa un ente, o un dominio dell'ente, ma l'apertura dell'essere, e l'uomo si distingue dall'animale per l'esperienza dell'essere. Nel manoscritto 4E/1, il filosofo ceco scrive che «col concetto di forma del mondo si intende questa datità infinita nello spazio e nel tempo» che rende possibile l'apparire («unter der Weltform wird aber diese unendliche Gegebenheit im Raum und in der Zeit verstanden») J. Patočka, *Tiefere Grundlegung der Rationalität*, in *EaS*, p. 270.

214«il faudrait essayer de prendre l'anthropologie qui voit l'homme comme "*Hirt des Seins*" comme clé d'une philosophie systématique, refaire l'idée de "système" non pas *modo geometrico*, mais en approchant de la manière d'Aristote, avec des moyens modernes. Cela donnerait une révision de nos idéaux philosophiques et scientifiques très complète» J. Patočka, *Lettere a Robert Campbell* (1946–1950), in *Les Temps Modernes* 48, Paris 1992, p.70.

215«la dichotomie qui affecte le monde» J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 14.

viaggi spaziali e con ciò ha perduto in sostanza il terreno sotto i piedi»²¹⁶. Il soggetto si trova escluso «non solo dalla diretta partecipazione alla comprensione del mondo, ma anche dalla partecipazione all'azione nel mondo»²¹⁷ e «la soggettività diventerà così un annesso, un'espressione dell'oggettività»²¹⁸. Chi partecipa non è il soggetto vivente col suo vissuto, ma «il suo sostrato materiale privo di vissuto»²¹⁹. La prospettiva fenomenologica, invece, sfuggendo all'opposizione natura-cultura, considera il soggetto dell'esperienza una struttura indefinitamente plasmabile. Pertanto, anche le strutture della vita soggettiva possono essere portate alla luce analizzando il tipo di mondo che si manifesta in esse. Si tratta, quindi, di descrivere la soggettività come si mostra nell'esperienza, partendo dal mondo. La soggettività si costituisce nella sua apertura al mondo inteso come insieme di significati. Le cose non sono soltanto dei dati sensoriali, o degli oggetti percettivi, ma delle possibilità di azione che interpellano l'uomo.

In questo paragrafo approfondiremo, quindi, il concetto fenomenologico di mondo perché, solo a partire da esso, si chiarisce anche la correlazione tra soggetto e mondo e il senso stesso dell'esperienza.

Partiamo da un'osservazione: il soggetto sperimenta il mondo come un concetto paradossale (per questo motivo si parla di una controesperienza del mondo) e come un fenomeno saturato in cui si ha il massimo di donazione possibile (il mondo «è eminentemente l'*omnitudo realitatis*»²²⁰).

1.5.1 Un concetto paradossale

Mentre la metafisica ha sempre posto la questione dell'esistenza del mondo (e da Cartesio a Kant l'aporia metafisica è consistita nel dimostrarla), per la fenomenologia, invece, il mondo esiste *a priori*, c'è già da sempre²²¹ come presupposto ultimo che sottende ogni cosa. Il problema è spiegare come noi lo percepiamo.

Il mondo non è un concetto evidente come lo sono le sue componenti nelle quali ci imbattiamo costantemente perché non posso mai averlo davanti a me come un oggetto singolare (cfr. *IPH*, p. 140). Posso avere le singole cose davanti a me in modo corporeo, ma la totalità non posso mai ricondurla davanti a me nella sua presenza corporea perché «il tutto del mondo non ammette niente

²¹⁶*SE*, p. 128 (corsivo nostro).

²¹⁷«non seulement de la participation directe à la compréhension du monde, mais encore de la participation à l'action dans le monde» *MNMEH*, p. 14.

²¹⁸«La subjectivité elle-même deviendra ainsi une annexe, une expression de l'objectivité» *Ibid.*

²¹⁹«son substrat matériel, non vécu» *Ibid.*

²²⁰«die omnitudo realitatis im eminenten Sinne» J. Patočka, *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung*, in *EaS*, p. 106, n. 165 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139). L'espressione *omnitudo realitatis* si trova anche in E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi abbreviato in *Idee I*), *Introduzione*, p. 6.

²²¹Cfr. *EaS*, p.170: «il mondo è *a priori*, c'è sempre il mondo» («Welt ist apriori, immer ist Welt») (*PP*, p. 210).

di fuori e “a lato” di lui»²²². «Eppure ogni singolarità proviene a noi da quella totalità come una sorta di esplicazione»²²³. Quindi, benché sia paradossale, il mondo dev'essere presupposto. Se, però, noi viviamo inizialmente sempre solamente le singole cose e non il mondo in quanto tale, allora il mondo chiede anche di essere svelato. Per la fenomenologia, quindi, ogni esperienza è esperienza del mondo perché il mondo, anche se non è mai esperito oggettivamente, «è all'opera nell'esperienza in quanto orizzonte non tematico»²²⁴.

Secondo Husserl il mondo si dà secondo delle prospettive e la donazione del mondo riposa su delle strutture di orizzonte riconducibili alla coscienza; Merleau-Ponty, invece, si interroga sul mondo partendo dall'essenza della percezione²²⁵. Egli scopre che tutte le percezioni implicano la donazione originaria di una struttura di orizzonte, e, dunque, una percezione primaria dell'orizzonte stesso non riducibile alla percezione. Anche Patočka scrive in un manoscritto (OB/2 del 1976) «L'orizzonte non è soltanto quello che noi vediamo attualmente, ma anche la visibilità che si trova dietro alle nostre spalle - in questo senso, esso rinvia ancor di più ad altri orizzonti – l'orizzonte che separa il visibile dall'invisibile, apre nello stesso tempo l'invisibile come possibilità del visibile»²²⁶. Perciò il mondo non deriva primariamente dalle nostre percezioni. Bisogna ammettere dentro all'esperienza qualcosa che renda possibile la sua continuità (un orizzonte), per cui «nello stesso tempo della cosa, mi è donato anche il suo orizzonte, e passo dopo passo, la totalità degli orizzonti, ossia il mondo, che appare qui come la figura concreta della continuità dell'esperienza»²²⁷. Il mondo, dunque, è pensato come la totalità degli orizzonti che precede e rende possibile tutte le esperienze (il tutto precede sempre le parti perché ciascuna parte fa parte della totalità di ciò che è - cfr. *PP*, p. 210), anche quella della coscienza. Non si tratta, perciò, soltanto di affermare che l'esperienza del mondo è possibile, ma anche che essa è la nostra esperienza originaria. Come vedremo nel capitolo terzo, Patočka chiarisce più di Merleau-Ponty l'esperienza del mondo, attraverso la definizione dell'*epoché* senza riduzione.

Ciò che abbiamo appena introdotto, si trova spiegato ancor meglio nel saggio del 1972: *Forma-del-mondo dell'esperienza ed esperienza del mondo*²²⁸. Questo saggio inizia richiamandosi a Kant. Per Kant, l'esperienza è sempre esperienza di un oggetto (*Gegenstand*) per un soggetto, ossia: una cosa si dà a pensare attraverso la mediazione delle forme (o intuizioni) *a priori* dello spazio e del

222«das Weltganze nichts außer und “neben” sich haben kann» *BME*, p. 261 (*MNMEH*, p. 269).

223«Néanmoins, chaque singularité nous vient de cette totalité» *MNMEH*, p. 3 (*CCF*, p. 65).

224«wirkt in ihr als unthematischer Horizont» *EaS*, p. 106 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139).

225Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.

226«es ist nicht nur das aktuell Gesehene, sondern auch die Sichtbarkeit, was hinter dem Rücken liegt – in dem Sinne auch auf weitere Horizonte hinweisend – zwar wird das Sichtbare vom Unsichtbaren durch den Horizont getrennt, aber zugleich das Unsichtbare als Möglichkeit des Sichtbaren erschlossen», J. Patočka, *Epoché als Eingangstor zur Phänomenologie*, in *EaS*, p. 245 (*PP*, p. 245).

227R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2011, p. 66.

228J. Patočka, *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung*, in *EaS*, pp. 101-115 (*PP*, pp. 211-225; *CCF*, pp. 133-152).

tempo che sono «l'unità incondizionata delle condizioni oggettive dei fenomeni»²²⁹, e il mondo è l'idea di qualcosa che non può mai diventare oggetto. Esso non ci consegna alcun oggetto dell'esperienza da pensare e non può lui stesso diventare oggetto dell'esperienza, ma permette di allargare e unificare l'esperienza in quanto idea regolatrice. Kant ha mostrato per primo che il concetto di “mondo” è un concetto difficile da definire e che presenta delle antinomie. Perciò, se il “mondo” «è [l']idea di qualcosa che non può diventare oggetto, allora è idea di niente, e ha nell'esperienza una funzione puramente regolatrice»²³⁰. Si tratta di un'idea della ragione, di un postulato ideale (*Grundsatz*) di unificazione in cui nessun limite empirico può avere valore di un limite assoluto. L'assoluto incondizionato non si incontra nell'esperienza. Per Patočka, invece, parlare della nostra esperienza del mondo implica che il mondo stesso si trasformi in un'esperienza, in un fenomeno o, piuttosto, che l'esperienza esamini il fenomeno del mondo. Consapevole, perciò, di porsi diversamente dalla tradizione filosofica degli ultimi secoli, Patočka scrive:

«La teoria della componente spazio-temporale dell'esperienza, ha contribuito a far trascurare il fatto che l'esperienza è sempre esperienza del mondo, e non semplice esperienza singola»²³¹.

Questo significa non soltanto che l'esperienza del mondo è possibile, ma anche che essa è la sola possibile. L'idea cosmologica kantiana della ragione è criticata sulla base di questo argomento dialettico: quando il condizionato è dato, nello stesso tempo si ha anche la serie di tutte le condizioni. Diversamente da Kant, Patočka pensa che ogni esperienza sia sempre esperienza del mondo e non solo di singoli oggetti.

Per quanto concerne, invece, la soggettività singolare, il filosofo ceco argomenta in modo diverso da Husserl. Mentre questi riteneva che l'esperienza originaria riguardasse la soggettività individuale, per Patočka, invece,

«Nessuna sintesi intramondana è possibile se non per il fatto che c'è l'uno che ingloba, ma l'unità originaria non può essere composta a partire da alcuna sintesi finita, perché ogni sintesi di questo genere è realizzata in maniera *generale*, secondo delle *regole*, delle leggi, etc. - la regola, la legge, la generalità è in conflitto con il tutto unico»²³².

Chiarita questa duplice distinzione da Kant e da Husserl, il problema è quello di capire se il concetto di mondo in Patočka, in realtà, non indichi la stessa fenomenalità. Questo perché

229I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2005, p. 252.

230«aber da sie eine Idee von etwas ist, das gar kein Gegenstand werden kann, ist sie eine Idee von Nichts, und dient bloß zur regulativen Funktion der Erfahrung» *EaS*, p. 101 (*PP*, p. 211; *CCF*, p. 133).

231«Die Theorie der Raumzeitkomponente der Erfahrungsform hat wohl beigetragen dazu, daß man den Umstand übersehen hat, daß Erfahrung immer Welterfahrung ist, nie bloß Einzelerfahrung» *Ibid.* (*PP*, p. 211; *CCF*, p. 133).

232«keine binnenweltliche Synthese anders möglich als dadurch, daß es das Eine Umgreifende gibt, aber aus keiner endlichen Synthese ist ursprüngliche Einheit zusammensetzbar, denn jede solche Synthese *allgemein*, nach *Regeln*, *Gesetzen* usw. - aber *Regel*, *Gesetz*, *Allgemeinheit* streitet mit dem *Einen Ganzen*» Ivi, p. 108 (*PP*, p. 218; *CCF*, p. 142).

l'esperienza del mondo non è la semplice esperienza di una regione, ma l'esperienza stessa originaria, ossia l'esperienza che precede e rende possibile tutte le altre, e non soltanto un fenomeno saturato presente in ciò che è donato. Bisogna chiarire, inoltre, su quale concetto di esperienza Patočka si appoggia per sostenere la possibilità di un'esperienza del mondo. Certamente egli non si appoggia a Kant, che riduce le esperienze a esperienze di oggetti, a cose che si danno a pensare attraverso la mediazione delle forme *a priori* dell'esperienza. Siccome il mondo sfugge allo spazio e al tempo (perché è l'unità incondizionata delle condizioni oggettive nei fenomeni), esso non si dà a pensare. Per Kant il mondo non è un fenomeno, ma un'idea che sistematizza, estende e regola l'esperienza; esso consente di pensare l'unificazione dell'esperienza, ma non diventa lui stesso esperienza. Partendo dal concetto kantiano di mondo, Patočka afferma che Kant ha pensato un «soggetto sì finito, ma senza mondo»²³³.

Il fenomeno del mondo riesce a superare la critica dell'antinomia kantiana? Per rispondere a questa domanda bisogna parlare dell'esperienza in modo diverso dal senso ordinario; dobbiamo cioè considerare l'esperienza *in quanto tale*. Per realizzare questa condizione serve un metodo regressivo che ci doni l'esperienza in modo diverso. Come vedremo nel terzo capitolo, ciò è reso possibile da un'*epoché* senza riduzione.

Il problema da risolvere, al di là dei limiti fissati da Kant, è come giustificare la donazione e l'esperienza del mondo. Secondo Husserl il mondo è dato sempre con delle restrizioni; ed è dato alla coscienza in quanto essa si dà originariamente al mondo mediante l'intenzionalità. Patočka mostra che, nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (1905), il mondo diventa per Husserl l'unità del tempo, l'orizzonte di intenzionalità degli orizzonti. Con questo passaggio Husserl supera il concetto di mondo cui era giunto nelle *Ricerche Logiche* (il mondo come l'ambiente formato dalle cose). Separandolo dall'oggetto intenzionato, il mondo diventa l'intenzionalità stessa, presupposto di tutti gli oggetti intenzionati. Questa acquisizione è raggiunta al termine di una duplice riduzione²³⁴. Perciò, la donazione del mondo in totalità è allargata alla soggettività assoluta. Come abbiamo visto in 1.3, nel 1936 Patočka riprende questa prospettiva husserliana affermando che «il trascendentale, ossia questa soggettività anteriore all'esistente, è il mondo»²³⁵. Dunque, Patočka pensa che la soggettività, indicando il mondo stesso, dovrebbe essere compresa già in modo “asoggettivo”. In Husserl, però, benché allarghi la soggettività alla totalità partendo dalla riduzione alla soggettività

233«endlichen, aber weltlosen Subjekt» Ivi, p. 106 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 140). Questa critica ritorna spesso; è la stessa che Heidegger rivolge a Husserl, ed è rivolta anche a Cartesio: aver saltato il fenomeno del mondo ed essere così giunto a una soggettività senza mondo. È un indice della difficoltà di pensare il concetto fenomenologico di mondo.

234Dell'oggetto temporale al flusso soggettivo (riduzione eidetica), e del flusso soggettivo alla soggettività assoluta (riduzione fenomenologica). Cfr. E. Husserl, *Idee I*, p. 6.

235«le transcendental, c'est-à-dire cette subjectivité antérieure à l'existant, c'est le monde» *MNPP*, p. 27. Abbiamo già fatto notare l'ambiguità di tale espressione che fa coincidere la soggettività con il mondo.

assoluta, questa soggettività è più assoluta che soggettiva: la soggettività che, senza essere temporale, temporalizza la vita (cfr. le lezioni del 1905) non è nel tempo. Ecco perché è lecito chiedersi se questa soggettività sia ancora soggettiva. Per Patočka, la soggettività in grado di aprire questa doppia riduzione diventa il mondo stesso. Il problema, allora, è quello di comprendere come accedere al mondo come totalità e non come soggettività. Una concezione soggettivistica dell'*epoché* (nel senso husserliano), assimilata alla riduzione a una regione cosciente, non serve perché costituisce il mondo nella coscienza sulla base dei vissuti immanenti. Nelle lezioni del 1905, dunque, Husserl apre la possibilità di una donazione del mondo in totalità che sembra poi richiudere nel 1913 arrestandosi al concetto al mondo come oggetto intenzionato²³⁶. Non accorgendosi della possibilità che ha aperto, egli mantiene in questo modo il suo pensiero in una circolarità che consiste nel rendere conto dell'apparire sulla base di ciò che fa apparire sul lato trascendente. Non è però possibile rendere conto dell'apparire a partire dalla coscienza se anche questa è compresa come un apparente; oltretutto, essa non potrebbe rendere conto nemmeno di se stessa²³⁷.

In che misura, allora, possiamo considerare il mondo come l'apparire stesso, ossia la sfera dell'esperienza a cui va ricondotta ogni esperienza, anche quelle soggettive? E come può l'*epoché* estendere l'esperienza originaria (a cui vanno condotte tutte le esperienze) assieme alla stessa soggettività, in modo che il mondo non ci appaia come un apparente (*apparaissant*), ma l'apparire (*apparaître*)?

Rispetto a Kant, per Patočka il mondo non è un postulato dell'esperienza, né il fine verso cui questa tende, ma la totalità predisponibile²³⁸. L'essere al mondo dell'uomo è colto «sulla base del “mondo” come *totalità delle mie possibilità*»²³⁹. Queste possibilità «non sono *io* che me le do»²⁴⁰ e «non è il *mio* mondo a darmi le possibilità»²⁴¹, ma è «*il* mondo che si individualizza in me»²⁴². Quindi, non sono possibilità del pensiero, ma della realtà, componenti il mondo che io non posso progettare. Le possibilità non possono essere colte nel loro insieme e non sono intuite teoricamente,

236Cfr. J.-L. Marion: «spesso quello che apre come possibilità, Husserl non lo vede, mentre quello che crede di vedere meglio, talvolta, chiude la possibilità» (J.-L. Marion, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., Paris 1989, p. 247).

237Emerge in questo punto il problema di come liberare l'*epoché* dai suoi presupposti soggettivistici e in che misura questa “liberazione” può attestare una donazione del mondo in totalità che permetta di superare la critica del sillogismo cosmologico.

238Che il particolare dell'esperienza presupponga l'universale della totalità è un'idea fondamentale anche dell'idealismo; ma in fenomenologia la totalità è intesa in modo diverso e non indica un ente assoluto. L'idealismo rimane dentro alle categorie della logica e dell'essere.

239«aufgrund der “Welt” als *Ganzheit meiner Möglichkeiten*» *EaS*, p. 101 (*PF*, pp. 211-212; *CCF*, p. 134). V. Costa riprende questo concetto fondamentale in cui si può cogliere l'influsso delle analisi heideggeriane. La possibilità del comportamento libero è ricondotta all'apertura del soggetto alla totalità, dunque alla nozione di mondo in quanto totalità delle nostre possibilità di azione. Tale concetto è pure discriminante dei rapporti tra natura e spirito (cfr. V. Costa, *I modi del sentire*, cit., p. 22).

240«Nicht *ich* gebe sie mir» *EaS*, p. 101 (*PP*, p. 212; *CCF*, p. 134).

241«Nicht *meine* Welt gibt mir meine Möglichkeiten» *Ibid.* (*PP*, p. 212; *CCF*, p. 134).

242«Die sich mir individuierende Welt gibt sie mir» Ivi, pp. 101-102 (*PF*, p. 212; *CCF*, p. 134).

ma praticamente nell'uso delle cose:

«È solamente nell'uso che il prodotto si mostra in se stesso, per quello che è: divano, sedia, tavolo. La luce pratica lascia essere le cose, ovviamente le cose pratiche, le cose del mio ambiente, ordinato e prodotto dagli uomini. È solo nell'“ambiente umano” che ci sono sedie; la “natura” non conosce nulla del genere. Ma anche la natura è esperita nel lavoro e nell'essere in cammino, nella necessità di trovare in essa, appunto, un riparo per dormire, la via, il cibo e le bevande. La natura sempre presente è il giorno e la notte, la terra e il cielo»²⁴³.

Patočka dice che posso *cogliere* le componenti del mio ambiente, ma *non determinarle*. La luce pratica non determina ciò che è intuito in quanto se stesso, ma è la luce dell'uso. L'uso è il *per che* (*Wozu*) della produzione, ma la comprensione del prodotto nell'uso non è la comprensione del produrre (cfr. *EaS*, p. 102).

Opponendosi alle tradizioni costruttiviste, che affrontano la questione in termini di categorie, nel 1936 Patočka afferma che il mondo non è un insieme di regole, ma «sarebbe piuttosto uno *schema*»²⁴⁴. All'interno di questo schema si apre un sistema di regole e significati perché è questo schema che fissa le regole di possibilità²⁴⁵. Tuttavia, anche così compreso, non potrebbe esistere in sé, tutto solo, e senza la particolarità delle cose reali che lo riempiono. Anche l'“intuizione pura” kantiana «potrebbe designare il carattere proprio del fenomeno “mondo”»²⁴⁶ se non avesse un senso troppo astratto, perché il mondo si trova in perpetuo divenire. Mentre i mondi sono storici, il mondo in quanto schema trascendentale, non è storico, ma appartiene all'ontologia, alla possibilità dell'apparire in quanto tale. Un elemento invariabile (l'idea dello schema) del mondo esiste «solo in senso formale: non esiste nessuna componente invariabile, essendo elemento permanente, nella rivelazione dell'ente, solo la sintesi ontico-ontologica»²⁴⁷. Gli enti sono una sintesi non solo soggettiva, ma ontico-teologica. Questa sintesi significa che, in ogni disvelamento dell'essere che storicamente giunge all'uomo, si manifestano nuovi mondi storici, nuove sintesi originali. Questi devono essere qualcosa di originale e ogni componente è influenzata dal fatto di appartenere a un nuovo complesso. Infatti, «noi non abbiamo neppure la stessa percezione che avevano i Greci

243«Im Benutzen zeigt sich erst als es selbst: Sofa, Stuhl und Tisch. Das praktische Licht läßt Dinge sein, aber selbstverständlich praktische Dinge, Dinge der vom Menschen eingerichteten und hergestellten Umwelt. Nur “in der menschlichen Umgebung” gibt es Stühle, die “Natur” kennt so etwas nicht. Aber auch Natur erfährt man in Arbeit, Unterwegssein, in der Notwendigkeit, in ihr Schlafstätte, Weg, Nahrung und Durststillendes zu finden. Die immer anwesende Natur ist Tag und Nacht, Erde und Himmel» Ivi, p. 102 (*PF*, p. 212; *CCF*, p. 134).

244«il serait plutôt un *schème*» *MNPP*, p. 86. Il capitolo III 2 è intitolato: *Le monde comme schème ontologique: Kant, Humboldt, Dilthey, Simmel; Husserl, Scheler, Heidegger; von Baer et von Uexküll*. Schema trascendentale dà l'idea di un ibrido di categorie husserliane.

245Lo schema ha a che vedere con la temporalizzazione stessa e, quindi, con la creatività. Il tempo è la condizione stessa dell'essere in generale, «la sostanza ultima della vita è il tempo concreto» («La substance ultime de la vie est le temps concret») *MNPP*, p. 121.

246«pourrait désigner le caractère propre du phénomène “monde”» *Ibid.*

247*SE*, pp. 14-15.

antichi, sebbene, dal punto di vista fisiologico, gli organi di senso siano gli stessi»²⁴⁸. Possiamo anche ammettere che delle categorie trovino posto nello schema del mondo, ma tale schema sarebbe impossibile senza le cose reali che lo riempiono. Perciò, per non trasformarsi in uno schema trascendentale astorico, «il mondo non è l'insieme o il sistema di queste regole di affermazione»²⁴⁹.

Abbiamo preso le mosse dalla critica a Kant (per il quale non ha senso parlare di esperienza del mondo in quanto tale, ma solo degli oggetti del mondo) per mostrare la paradossalità del concetto di mondo che Patočka va elaborando; in secondo luogo, abbiamo parlato del mondo come totalità delle possibilità. Non sono io a darmi le possibilità dell'esperienza, ma è *il* mondo a darmele, «vengono a me dall'esterno, dal mondo»²⁵⁰. Tutto ciò ci porta a ripensare il concetto di totalità. Grazie a questo concetto possiamo dire che, pur non sperimentando mai davvero il mondo reale nella sua interezza, dobbiamo però pensarlo come unità del tutto, come la «totalità delle mie possibilità»²⁵¹. La totalità è, dunque, un principio di unità che articola gli enti finiti.

1.5.2 *Il mondo come omnitudo realitatis o fenomeno saturato*

Il problema del mondo come totalità non è chiaro fin dall'inizio nel pensiero di Patočka, ma è un'acquisizione raggiunta un po' alla volta. Nella tesi del 1936, per esempio, il problema della totalità è accostato non come problema del mondo «tout court»²⁵², ma sempre come correlato della soggettività. Il divario tra mondo e totalità è ricondotto al divario tra mondo come deposito della soggettività e la totalità della vita che ne è la sorgente.

Parlare del mondo come totalità²⁵³ significa indicare non una parte, una regione, o un settore dell'ente, ma *il mondo in quanto tale*. La totalità si oppone all'insieme degli enti ed è condizione dell'apparire. Il concetto di totalità, però, è diverso da quello di generalità: «il mondo non è una generalità, ma una totalità; è per questa ragione che è *a priori*»²⁵⁴. Il concetto di totalità implica, quindi, un *a priori*. La riflessione filosofica, perciò, ha in sé anche un aspetto negativo: non si rapporta solamente a qualcosa di positivo, ma anche al tutto non intuibile nell'istante immediato e, quindi, al tutto come assenza di positività. Non c'è totalità che come mondo.

Il concetto di mondo come totalità è diverso anche dall'insieme degli enti intramondani²⁵⁵. La

248Ivi, p. 14.

249«le monde n'est pas l'ensemble ou le système de ces règles d'affirmation» *MNPP*, p. 86.

250«viennent à moi du dehors, du monde» *PP*, p. 120 (*EaS*, p. 90).

251«als Ganzheit meiner Möglichkeiten» *EaS*, p. 101 (*PP*, p. 211; *CCF*, p. 134).

252*Postface*, in *MNPP*, p. 179.

253Il mondo come totalità è l'esito della riduzione sul fondamento dell'*epoché*. Dal momento che la tesi del mondo, per la fenomenologia, è inutilizzabile nel senso della conoscenza naturale, lo consideriamo già come totalità.

254«Die Welt ist kein Allgemeines, sondern ein Ganzes und aus diesem Grunde apriori» *Ivi*, p. 134 (*PP*, p. 181).

255«non si tratta di un tutto additivo, ma di un tutto unitario e unico, che precede e condiziona la molteplicità» R. Barbaras, *L'héroïsme de la philosophie devant le monde*, in Aa. Vv., *Jan Patočka, liberté, existence et monde*

conoscenza della totalità non è definitiva perché la totalità non è mai chiusa o finita, ma resta aperta. Perciò non può esserle assegnato un contenuto positivo.

In quanto *totalità delle* possibilità, il mondo è

«un tutt'uno, universale, non oltrepassabile, che contiene in sé tutte le realtà e possibilità effettive [...] L'intero del mondo non può avere niente al di fuori e “accanto” a sé»²⁵⁶.

Questo ha due conseguenze:

1. se l'esperienza del mondo precede e rende possibile tutte le altre, compresa quella di sé, allora essa è l'esperienza originaria.

2. se adottiamo una diversa concezione del mondo, è necessario ripensare anche la soggettività perché la nozione di mondo è decisiva per comprendere la struttura dell'esistenza umana.

Secondo Patočka, benché Kant e l'idealismo ci ricordino che la soggettività dev'essere aperta al mondo affinché questo si manifesti, è un'illusione presupporre che l'essenza della soggettività sia già sempre data e sempre conosciuta²⁵⁷. Alla problematicità costitutiva della soggettività e del suo rapporto con il mondo è riconducibile ciò che il filosofo scriveva nel 1936: «si tratta ora di cominciare il lavoro analitico concreto sul nostro problema, ossia quello dell'uomo nel suo rapporto al mondo [...] si tratta anzitutto di chiarire il modo in cui l'uomo esiste in questo mondo e il suo rapporto con esso [...] dare un'analisi descrittiva del rapporto uomo-mondo»²⁵⁸. Nel 1969, avendo maturato una diversa posizione, scrive a proposito di questo rapporto: perché «noi facciamo parte della *physis*, del mondo che tutto ingloba, della natura»²⁵⁹.

commun (collettanea), Le Cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil 2012, p. 96.

256«was sie zur Welt, d. h. zum universalen, unüberholbaren, alle faktischen Wirklichkeiten und Möglichkeiten in sich enthaltenden einen Ganzen macht [...] das Weltganze nichts außer und “neben” sich haben kann» J. Patočka, *Welt Ganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in *BME*, pp. 260-261.

257Il limite degli idealisti, secondo Patočka, risiede più precisamente nel costruttivismo e nel primato della nozione di giudizio che tende a considerare l'apparato categoriale come caratteristico della soggettività in generale.

258«Il s'agit maintenant de commencer le travail analytique concret sur notre problème, celui qu'est l'homme dans son rapport au monde [...] il s'agit avant tout d'éclaircir la manière dont l'homme existe en ce monde et son rapport à ce même monde [...] donner une analyse descriptive du rapport entre l'homme et le monde» *MNPP*, pp. 75-78. Questo compito, che ha un'importanza prioritaria, sembra rimasto irrealizzato se, in un saggio del 1971, leggiamo: «rimane ancora da compiere un'analisi descrittiva di questo mondo e da determinare il suo rapporto con l'essere umano concreto», *La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du monde de la vie*, in *MNMEH*, p. 238. Si tratta di recuperare il suolo originario dell'esistenza che non è più avvertita come tale dall'uomo.

259«nous faisons partie de la *physis*, du monde omni-englobant, de la nature» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 107. Il titolo originario di questo testo, composto per la seconda edizione ceca del 1969, era: *Il mondo naturale nella meditazione del suo autore trentatré anni prima*. Tale titolo indica l'imbarazzo dell'autore che non si riconosceva più in quelle pagine da lui stesso scritte, ma rinunciare all'antica problematica richiedeva riprendere la storia della soggettività a cui l'autore non accordava più la stessa importanza. Lo conferma una lettera del 19.VI.1973 a H. Declève nella quale Patočka scrive: «Non sono contento della postfazione alla 2° edizione ceca; non vorrei in nessun caso che fosse tradotta; sto elaborando una versione più solida. Beninteso, sarebbe meglio rassegnarsi al silenzio [...]» («Je ne suis pas non plus content de la postface de la 2° édition tchèque; je ne voudrais en aucun cas qu'elle soit traduite aussi; je suis en train d'en élaborer une version plus solide. Bien entendu, le meilleur serait de se résigner au silence [...]») in *MNPP*, p. XX n. 17.

Ma che significato ha la tesi del mondo? Se è «un tutto che naturalmente *mi include*»²⁶⁰, non c'è il soggetto davanti all'oggetto mondo, ma c'è solo il mondo che mi ingloba e, allo stesso tempo, che è pure in me. Diversamente da Cartesio, Patočka afferma che non c'è un *cogito* senza mondo perché il mondo è «un tutto anticipato in ogni esperienza»²⁶¹. Un'esperienza coerente deve ammettere un tutto unico di cui fa parte tutto ciò che è singolo. Per esprimere questo concetto usa l'espressione «*omnitude realitatis*»²⁶². Cerchiamo di comprendere questa formula partendo dal problema aperto nel precedente paragrafo, ossia: chiarire se il mondo è un fenomeno o la fenomenalità stessa. Per farlo dobbiamo ritornare alla critica al soggettivismo husserliano.

Patočka replica alla soggettività costituente universalizzando l'*epoché* (lo vedremo meglio in 3.2.1), ossia estendendola alla coscienza stessa in quanto *apparaissant*. La riduzione del mondo in totalità si realizza in un'*epoché* senza riduzione del mondo alla coscienza²⁶³. Realizzando tale *epoché*, Patočka dimostra il carattere apodittico sia del mondo in totalità che del soggetto. L'*epoché* modifica ogni ente, ma non il mondo in totalità. Come il mondo, anche il *cogito* dev'essere messo fuori circuito benché non vada considerato una coscienza, ma soltanto una «struttura pronomiale vuota»²⁶⁴, asoggettiva. C'è una simmetria tra la tesi del mondo e la tesi dell'io (entrambe sono apodittiche) e anche l'io, come il mondo, non va compreso come un ente. L'universalizzazione dell'*epoché* porta alla donazione del mondo in totalità e alla "desostanzializzazione" della coscienza ridefinita come «centro di organizzazione di una struttura universale di apparizione [...] che noi chiamiamo mondo»²⁶⁵. L'*epoché* conduce a sperimentare il mondo come totalità intotalizzabile (non riducibile nella coscienza) e il soggetto è compreso come una soggettività asoggettiva. La struttura dell'apparire non è la totalità universale degli enti che appaiono, «il grande tutto»²⁶⁶, ma l'apparire stesso. Tale struttura è costituita dal mondo, dal soggetto (non identificabile con una soggettività chiusa) e dal come dell'apparire.

Come osserva Émilie Tardivel, qui si giunge a un aspetto della definizione di mondo che va precisato meglio: si passa dall'idea che la struttura universale dell'apparire è composta da due termini (mondo e soggetto), a identificare questa struttura con il mondo. Il problema è sapere qual è la legittimità di questo passaggio²⁶⁷. Come fa Patočka a passare dal mondo come struttura universale

260«*einem Ganzen das natürlich mich einbegreift*» *EaS*, p. 111 (*PP*, p. 222; *CCF*, p. 147).

261«*ein in aller Erfahrung antizipiertes Ganzes*» *Ivi*, p. 112 (*PP*, p. 222; *CCF*, p. 147).

262*Ivi*, p. 106, n. 165 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139).

263Vedremo questo spostamento metodico nel cap. III°. Rinviamo fin d'ora a J. Patočka, *Phänomenologie als introspektive Bewußtseinslehre und als Lehre von der Erscheinung. Das Problem einer Epoché* (*Ms.* 1A/5), in *EaS*, pp. 233-244 (*PP*, pp. 237-244).

264«*structure pronominal vide*» *PP*, p. 177. Tratteremo questo punto nel capitolo terzo.

265«*Organisationsmittelpunkt einer universalen Erscheinungsstruktur [...]. Wir nennen sie Welt*» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 421 (*QP*, p. 225).

266«*das große Ganze*» J. Patočka, *Ms.* 3G/17, in *EaS*, p. 129 (*PP*, p. 177 «*le grand tout*»).

267Riprendo questa osservazione dalla relazione tenuta il 9 febbraio 2013 da É. Tardivel dal titolo *Monde et mondialisation* al Séminaire doctoral *Le monde*, presso il Centre d'Études du Saulchoir a Parigi.

dell'apparizione, ossia come unità della totalità intotalizzabile e della soggettività asoggettiva, al mondo come totalità universale dell'apparizione? Dai testi contenuti nei *Papiers phénoménologiques* e in *Qu'est-ce que la phénoménologie?* il filosofo giustifica poco quest'idea. Siccome «la sola struttura che ingloba sia le cose che il soggetto è il mondo stesso, vorremmo che questa struttura fosse concepita come struttura del mondo»²⁶⁸. La funzione del soggetto sembra essere di ricevere il mondo come totalità universale dell'apparizione, ma, per poter far ciò, conviene che si mantenga in un rapporto di exteriorità con la totalità (il soggetto è *ciò a cui* il mondo si dà), e quindi non può far parte della totalità universale che si dà. Patočka stesso, cosciente di questa difficoltà, scrive:

«Forse si obietterà: tuttavia, l'apparire del mondo con la sua struttura, non è nient'altro che il soggetto stesso! Ammettiamolo, ma si avrà un soggetto che non appare in tanto che io o qualcosa di egologico, un soggetto che si manifesta piuttosto "nelle" cose stesse e insieme a esse, in quanto loro carattere di apparizione, ed è tutt'altra cosa da ciò che può essere intuito grazie alla riflessione sugli atti, etc.: tale soggetto è intuito precisamente nella concentrazione oggettiva, rinunciando all'*uso* dell'apparire»²⁶⁹.

Questa struttura, allora, è il mondo o il soggetto? Patočka decide a favore del mondo, ma il punto non è chiarito del tutto. Forse questa struttura universale deve essere lasciata al suo anonimato. Oppure, la struttura va compresa nel senso che *l'époché* senza riduzione fa uscire dall'anonimato ciò che non dev'essere chiamato né soggetto né mondo? Il mondo non può essere identificato con la struttura universale dell'apparire perché questa struttura designa la correlazione tra due termini irriducibili (il mondo come struttura e il soggetto come *ciò a cui* questa totalità appare). *L'époché* sembra portare alla luce l'anonimo stesso, la correlazione dinamica tra due termini irriducibili: soggetto e mondo.

In una delle lezioni raccolte in *Platone e l'Europa* (seminario del 1973), è ripetuta la tesi paradossale che potrebbe aiutarci a chiarire questa difficoltà: «L'identico appare in diversi modi di datità»²⁷⁰. A prima vista questa citazione sembra sostenere una tesi paradossale. Come può il mondo essere dato in totalità e secondo prospettive? Sono compatibili, nello stesso tempo, due modi di darsi del mondo? Secondo Patočka sì. L'apparire si scinde in sé per dare luogo a delle apparizioni:

268«Die einzige Dinge und Subjekte umfassende Struktur ist aber die Welt selbst, und deshalb möchten wir sie als Weltstruktur aufgefaßt wissen» *EaS*, p. 123 (*PP*, p. 171).

269«Man könnte vielleicht sagen: aber gerade dies Erscheinen der Welt und seine Struktur, das ist nichts anderes als das Subjekt selbst! Nun gut, dann haben wir aber ein Subjekt, das nicht als Ich oder etwas Ichliches erscheint, sondern "in" den Dingen selbst und mit ihnen, als ihr Erscheinungscharakter, und das ist etwas vollständig anderes, als was durch Reflexionen auf Akte usw. Erfasst werden kann: es wird erfasst gerade in Sachkonzentration, indem vom Gebrauch des Erscheinens Abstand genommen wird» *Ibid* (*PP*, p.171).

270J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997 (d'ora in poi abbreviato in *PE*), p. 53. Anche a p. 51: «La stessa cosa mi appare in diverse maniere».

«il mondo ci è donato in totalità, ma questo non significa che non ci sia dato *secondo delle prospettive*, né che ci sia dato in qualche parte nella sua pienezza»²⁷¹.

Ci sono, quindi, due tipi di donazione: una donazione secondo la totalità e una secondo prospettive. Sono due facce della donazione. Nel mostrarsi di qualcosa si mostra sempre un tutto, ma questo eccesso di donazione prende la figura di una ritirata. Il dato può mostrarsi, perciò, soltanto parzialmente, ossia attraverso prospettive. Tutto ciò che si mostra si dà, ma non tutto ciò che si dà si mostra anche. La manifestazione non si riduce né alla struttura oggettiva, né alla mente. Nelle lezioni su Platone, Patočka ripete spesso che «*l'uno* si mostra a noi sempre in molti modi di apparizione, in diversi modi di datità, in differenti prospettive»²⁷². Il problema soggiacente è:

«Da dove viene questa unità attraverso diversi modi di apparizione, attraverso le diverse forme in cui le cose ci appaiono»²⁷³?

L'uscire del mondo dalla manifestazione originaria fa rimanere il fenomeno identico con sé, seppure in modi diversi. Come fanno a esserci due fasi compatibili tra di loro di una stessa donazione: "in totalità" e "per prospettive"? Secondo Patočka «ciò che si mostra a noi nella pienezza della datità immediata *non è la totalità*, ma sono giustamente le singolarità, i particolari cangianti, intercambiabili nella diversità di prospettive che il nostro movimento implica»²⁷⁴. Come il concetto di mondo, anche la datità immediata contiene un aspetto paradossale: è una donazione in totalità, ma sempre secondo prospettive. Emergono due differenze nella donazione: la donazione avviene in totalità rispetto al mondo, ma la stessa donazione avviene secondo prospettive in riferimento al soggetto. Pertanto bisogna ammettere uno scarto tra *donation* (la prospettiva del fenomeno che si dà) e *monstration* (la capacità del soggetto di ricevere la donazione). Il dato (*le donné*) si mostra sempre secondo prospettive, cioè parzialmente. Mostrarsi secondo prospettive, però, non significa darsi parzialmente; al contrario, nel mostrarsi di qualcosa, si dà a noi sempre anche un tutto. La donazione del mondo avviene sempre in totalità, ma non è immediata. Assumere la donazione secondo prospettive implica, quindi, che il mondo si dia con un eccesso di donazione rispetto alla "parzialità" delle prospettive:

«Il mondo in totalità è dunque anticipato e implicato in ogni percezione, in ogni aspetto dato di una singolarità che pretende di essere indice della realtà»²⁷⁵;

271PE, p. 102.

272Ivi, pp. 162-163.

273Ivi, p. 51.

274Ivi, p. 103.

275«Le monde en totalité est donc anticipé et impliqué dans chaque perception, dans chaque aspect donné d'une singularité qui prétend être indice de la réalité» QP, p. 145.

«qui davanti a me c'è molto più di ciò che la percezione ci presenta e ci mostra. La percezione della singolarità si sa già sempre all'interno di un'infinita inattualità attualizzabile. Pertanto la percezione non si verifica tra le datità di sempre nuove percezioni, bensì già fin dall'inizio in una totalità che è qui, anche se non è percepita, ed è precisamente questa totalità che, nella percezione, si articola in una parte data e una parte non data, in presente e non-presente, attuale e non-attuale, familiare ed estraneo»²⁷⁶.

Per questo motivo, il concetto fenomenologico di mondo assume in sé il paradosso della saturazione e parliamo del mondo come di un fenomeno saturato. Jean Luc Marion organizza questa fenomenalità attorno ai concetti di fenomeno e di donazione saturata²⁷⁷. Il fatto che ci sono dei limiti nel mostrarsi a noi del mondo significa che il soggetto è limitato nella capacità di ricevere la donazione in totalità. "Fenomeno saturato" sta a significare un eccesso di donazione che prende la figura di una mancanza, di una ritirata. Come scrive anche Patočka, il vuoto, però, «non è in alcun modo una non-donazione, ma è un modo di darsi»²⁷⁸, un eccesso rispetto alla capacità del concetto di comprendere ciò che si dà. Rispetto alla pretesa di afferrare pienamente il dato, il fenomeno resta sempre irriducibile.

Questa prospettiva ci sembra rilanciare l'interrogativo posto precedentemente e a cui non abbiamo ancora risposto, e cioè: il mondo può ancora essere detto un fenomeno, o esso è la fenomenalità e la saturazione stessa? Forse tale interrogativo ci invita a pensare l'orizzonte e la totalità come qualcosa che «noi non potremo mai convertire in una intuizione oggettiva»²⁷⁹, e neppure, però, mettere in dubbio perché ogni esplicita credenza nell'essere presuppone la credenza implicita nella totalità²⁸⁰.

Il mondo è l'unità di ciò di cui facciamo esperienza, ma non può essere pensato come un oggetto perché non può mai *stare dinanzi* nel modo di un oggetto essendo «ciò che ingloba tutto ed è in tutto e in ogni cosa»²⁸¹. Il mondo «non è mai rappresentato»²⁸² da un soggetto perché anche «ogni

276«il y a là pour nous bien davantage que la perception ne montre et présente. La perception de la singularité se sait toujours déjà dans un infini non-actuel actualisable. La perception ne se déroule donc pas parmi les donations d'encore et toujours d'autres perceptions mais, d'emblée, au sein d'une totalité qui est là, quand même elle ne serait pas perçue, et c'est précisément cette totalité qui, dans la perception, s'articule en une partie donnée et une partie non donnée, en présent et non-présent, actuel et non-actuel, chez-soi et étranger» J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 27 (tr. it. in *MNF*, p. 93).

277Un apporto fondamentale della fenomenologia della donazione, utile a comprendere anche Patočka, è l'intuizione del mondo come fenomeno paradossale della donazione saturata. Marion inserisce il "mondo" nella lista dei fenomeni saturati, e lo definisce come "il saturato". Quest'ottica abbandona l'orizzonte dell'oggettivazione e mostra come si possa assumere legittimamente il paradosso della donazione il cui eccesso «può saturare la capacità del concetto» (J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF Épipiméthée, Paris 1997, p. 429). Tutto ciò che si dà non si dà necessariamente dentro la capacità di concettualizzazione del soggetto. Anche R. Barbaras ritorna spesso sul "Dato primitivo" (*Don primitif*) indicante questa diversità e connesso all'apparire originario (cfr. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 19).

278«die Leere ist ein Modus der Gegebenheit und keineswegs eine Nichtgegebenheit» *EaS*, p. 129 (*PF*, p. 176).

279«que nous ne pourrions jamais convertir à une intuition objective» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 46.

280Questa osservazione chiede di chiarire il rapporto tra fenomenologia e ontologia. Lo si vedrà in 4.2.2.

281«Es umfaßt alles und ist in allem und jedem» *EaS*, p.106 n. 165 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139).

282«Es wird die Welt nie vorgestellt» *Ibid.* (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139).

soggetto rappresentante non sta *di fronte* al mondo, ma è contenuto *in esso*»²⁸³. L'individuo che lo riflette non può esserne distinto «come se stesse dall'“altra parte”, come qualcosa di “trascendente”»²⁸⁴. Il mondo riflette se stesso e allo stesso tempo abbraccia in sé e produce lo specchio stesso «essendo questo specchio»²⁸⁵. Il mondo condiziona l'esperienza, ma «non è mai esperito oggettivamente; bensì è all'opera nell'esperienza *in quanto orizzonte* non tematico»²⁸⁶. Anche l'unità del mondo «è all'opera nell'esperienza e genera la sua unità»²⁸⁷.

Dato che noi esperiamo sempre singole cose, potrebbe sembrare che il termine orizzonte indichi un modo improprio di datità; invece, non è così perché l'orizzonte indica «la *promessa* di qualcosa di intuitivo, concreto e, in questo senso, sempre singolo»²⁸⁸. Il mondo non è, perciò, lui stesso un orizzonte «ossia un modo improprio di donazione»²⁸⁹, ma è «l'*omnitudo realitatis* in senso eminente»²⁹⁰. Patočka cerca di ridare al mondo una certezza ontologica che non possa essere messa in questione e, per questo, lo chiama anche «noema infalsificabile»²⁹¹. Esso provoca un'unità non presente nella singolarità se questa è intesa come qualcosa di oggettivo. Dunque, anche se non esperiamo mai veramente il mondo, «dobbiamo *pensarlo* come l'unità del tutto»²⁹² perché la totalità è «il quadro preliminare, totale, non individuato, di tutta l'individuazione. Indiviso, è esso che separa e unisce tutto; è un tutto che non è composto di parti, che è incommensurabile con ciascuna parte, un tutto che è contenuto interamente in ciascuna parte. Il mondo non è un ente, e può essere tematizzato solo nelle relazioni che offrono gli oggetti al suo interno»²⁹³.

1.5.3 Il senso dell'esperienza

In un testo del 1934, intitolato *Osservazioni sulla posizione della filosofia all'interno e al di fuori del mondo*²⁹⁴, Patočka ricorda che l'idea diffusa e comune è che la filosofia sia la realizzazione

283«jedes “Subjekt”, alles Vorstellende nicht *ihr gegenüber*, sondern *in ihr* enthalten ist» Ivi, p. 106 (PP, p. 216; CCF, p. 139).

284«als “der anderen Seite”, dem “Transzendente”» Ivi, p. 107 (PP, p. 217; CCF, p. 141).

285«den Spiegel [...] es seiend» *Ibid.* (PP, p. 217; CCF, p. 141)

286«aber wird selber nie gegenständlich erfahren, sondern *wirkt in ihr als* unthematischer *Horizont*» *Ibid.* (PP, p. 216; CCF, p. 139).

287«in der Erfahrung wirkende und ihre Einheit bewirkende» Ivi, p. 106 n. 165 (PP p. 216; CCF, p. 139).

288«ein Versprechen des Auschaulichen, Konkreten und in diesem Sinne immer Einzelnen» Ivi, p. 107 (PP, p. 216; CCF, p. 139) (corsivo nostro).

289«d. h. ein uneigentlicher Gegebenheitsmodus» *Ibid.* (PP, p. 216; CCF, p. 139).

290«omnitudo realitatis im eminenten Sinne» *Ibid.* (PP, p. 216; CCF, p. 139).

291«noème infalsifiable» *Ms.* 10D/40, 10D/42, in *PP*, p. 267.

292«aber als Einheit des Ganzen *denken* müssen» *Ibid.* (PP, p. 216; CCF, p. 139). Nella postfazione al *Mondo naturale* (1969).

293«le cadre préalable, total, non individué, de toute individuation. Indivis, c'est lui qui à la fois sépare et relie tout; il est un tout qui n'est pas composé de parties, qui est incommensurable avec chaque partie, tout en étant contenu tout entier dans chacune. Il n'est pas une chose étante, et ne peut être thématisé que dans les relations qu'offrent les objets en son sein» *MNMEH*, p. 100.

294Cfr. J. Patočka, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *LS*, p. 14 (CCF, p. 32).

di quattro condizioni:

1. Tra le possibilità dell'uomo c'è anche la capacità di conoscere il mondo (non le singolarità, ma la totalità).

2. Il soggetto può intuire questa possibilità solo abbandonando in un certo senso il terreno del mondo, trascendendolo.

3. A differenza della conoscenza delle singolarità, la conoscenza della totalità non è contingente; sebbene non sia mai definitiva, essa appartiene a un altro ordine rispetto alla comprensione intramondana delle singolarità.

4. Solo la conoscenza del mondo (in quanto totalità) dà l'unità che richiede la conoscenza del contenuto mondano, ossia delle singolarità.

A partire da queste condizioni, espresse nei primi anni Trenta, Patočka elabora progressivamente il concetto di totalità e parla del mondo «come sfondo permanente dell'esperienza»²⁹⁵.

a / contro-esperienza

Abbiamo visto che la totalità che si dona non va compresa come un ente e non è nemmeno riducibile a un ente assoluto. Perciò, parlare di esperienza nel senso più comune è contestabile dal momento che la totalità appartiene a un altro modo di donazione (è non totalizzabile e non additiva) e non può diventare oggetto di una conoscenza in senso stretto²⁹⁶. Patočka pensa comunque che la conoscenza della totalità, nonostante non si compia mai, non è nemmeno contingente. Infatti, propriamente, non esiste nulla come un'esperienza singola; ciò che si designa ordinariamente come la soggettività dell'esperienza originaria, in realtà, consiste nel fatto che l'esperito è misurato da me, e che l'uomo è la misura originaria di ciò che è immediatamente esperito (cfr. *EaS*, p. 101). Se la totalità, dunque, non esiste allo stesso modo degli altri enti, la difficoltà è di pensare un modo di donazione adeguato a essa. La totalità è *di un altro tipo* rispetto alla comprensione intramondana delle singolarità contenute nel mondo. Nessuna esperienza singola in quanto tale racchiude in sé un tale previo progetto. Le singole esperienze sono sempre conoscenze empiriche che non possono sfociare in una conoscenza necessaria. La conoscenza della totalità, invece, non è contingente perché non è tributaria del contenuto positivo dell'ente, ma si rapporta all'unità dell'ente in quanto tale. La conoscenza dell'ente mondano è dell'ordine della recettività, mentre la conoscenza del

²⁹⁵«als Dauerhintergrund der Erfahrung» *EaS*, p. 104 (*PP* p. 214; *CCF*, p. 137).

²⁹⁶R. Barbaras commenta dicendo: «Se è vero che il nostro rapporto intramondano all'ente appartiene a una conoscenza, nel senso che implica una recettività e un'azione dell'oggetto sul soggetto, occorre concludere che la "conoscenza" della totalità non sarà mai giustamente una conoscenza» (R. Barbaras, *L'héroïsme de la philosophie devant le monde*, in Aa. Vv., *Liberté, existence et monde commun*, Le Cercle Herméneutique, Vrin, Paris 2012, p. 96).

mondo implica un'attività adeguata alla "negatività" del mondo. Da quanto andiamo dicendo comprendiamo che è necessario chiarire meglio cos'è questa totalità e come possiamo spiegare la nostra "esperienza" di essa.

Per rispondere abbiamo bisogno del concetto di *epoché* (anticipando così quanto svilupperemo nel capitolo terzo). L'*epoché* manifesta la differenza ontologica e dà accesso al mondo non come un ente, ma come dato in totalità. L'*epoché* ci libera dall'ente e ci dà i mezzi per accedere all'elemento totale di cui siamo parte. Scrive Patočka: «Non c'è più niente nel mondo quindi da intuire "obiettivamente", ma semplicemente una realizzabilità dei caratteri richiesti che, nel campo fenomenale, si indirizzano all'*ego*, lo reclamano e fanno apparire l'egologico come realizzatore»²⁹⁷. Pertanto, se nel mondo non c'è nulla da intuire oggettivamente, resta soltanto un insieme di possibilità. Il soggetto va interpretato come *ciò a cui* la totalità si dà, «una struttura pronominale vuota»²⁹⁸ chiamata a compiere la totalità come il suo realizzatore.

Come può il mondo essere dato in totalità senza essere l'ente possibile in totalità? Patočka riprende da Aristotele la tesi per cui il mondo è movimento²⁹⁹. Il movimento mette in movimento il possibile in senso ontoteologico. In un testo del 1969, il filosofo parla del movimento come «vita originaria che non riceve la sua unità dal substrato conservato, ma crea essa stessa la sua unità e quella della cosa in movimento»³⁰⁰. Il mondo, quindi, realizza delle possibilità che sono già là, già contenute in esso, non le crea; e queste possibilità sono realizzate attraverso il suo movimento e la soggettività che è co-realizzatrice³⁰¹. Per chiarire il senso dell'esperienza del mondo, dunque, conviene usare il concetto di «controesperienza»³⁰² perché il mondo è un fenomeno che eccede i limiti dell'esperienza, sfugge a tutte le esperienze possibili, e non è iscrivibile nell'orizzonte dell'oggettivazione. «Il soggetto può cogliere questa possibilità solo abbandonando in un certo

297«Es gibt da nichts, was "objektiv" zu erfassen wäre, sondern einfach eine Realisierbarkeit der Forderungscharaktere, die sich im Erscheinungsfeld an das Ich wenden und das Ichliche als Realisator erscheinen lassen» J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, in *BME*, p. 302 (*QP*, p. 208).

298«eine pronominal-leere Struktur», *EaS*, p. 129 (*PP*, 177).

299Rinviamo a quattro saggi fondamentali sul tema: *La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historique* (1965), *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine* (1965), *Phénoménologie et ontologie du mouvement* (1968), *Phénoménologie et métaphysique du mouvement* (1969).

300«vie originelle qui ne reçoit pas son unité du substrat conservé, mais crée elle-même sa propre unité et celle de la chose en mouvement» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 103.

301Secondo É. Tardivel, la fenomenologia della donazione è una formulazione del principio su cui lo stesso sistema di Patočka si fonda. Cfr. anche F. Jacquet, *Vie et existence: vers une cosmologie phénoménologique*, in *Les études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011 (n° 98), pp. 395-419. Il mondo è concepito nel suo stesso essere come vita; soggetto e mondo sono realizzatori di possibilità non create da loro stessi.

302Cfr. É. Tardivel, in *La liberté au principe*, cit., p. 102. Già il fenomeno saturo indicava che il dato intuitivo eccede la significazione intenzionale. Se il fenomeno saturo contraddice l'esperienza ordinaria, si rovescia l'intenzionalità. Il fenomeno saturo occupa lo stesso posto del paradosso nella filosofia del linguaggio: può diventare uno scandalo della ragione, qualcosa da eliminare, o una buona occasione di pensiero.

senso il suolo del mondo, trascendendolo»³⁰³. Il mondo appartiene all'essenza dell'umanità, ma non si dà mai un'esperienza singola, perché ogni esperienza di una cosa è anche co-esperienza del mondo in essa. Infatti, l'esperienza propria del mondo è la modalità in cui il tutto del mondo si riflette, cioè appare nell'individuazione. C'è un'unità super-oggettiva che fonda e rende possibile ogni unità oggettiva, senza identificarsi con questa. Nella tesi del 1936 Patočka fa un sorprendente riferimento al *divenire* (ne parleremo in 4.3) che è importante perché legato proprio alla nostra esperienza del mondo e alla sua essenza propria: «questo mondo lontano dall'essere semplicemente una forma statica è, nella sua essenza più propria, *divenire*. È allora evidente che il mondo non saprebbe mai apparire come tema nell'esperienza, benché eserciti sempre una funzione primaria; perché il mondo non è in alcuna maniera un *essere*, ma appartiene all'essenza dell'atto che costituisce tutto l'essere»³⁰⁴. Questa intuizione troverà conferma negli anni Sessanta e Settanta divenendo la chiave stessa del concetto di manifestazione.

La nostra esperienza del mondo, dunque, è la controesperienza per eccellenza nel senso che contraddice le condizioni di esperienza di tutti gli oggetti. Contraddire le condizioni di esperienza degli oggetti significa essere liberi da esse³⁰⁵; quindi, la controesperienza è legata alla libertà. Lo capiamo meglio riferendoci al *Platonismo negativo*: in quel testo l'esperienza della libertà fa del nostro vissuto degli oggetti l'esperienza di qualcosa che non possiamo mai mettere solo sul piano degli enti fisici perché essa è un vissuto della totalità³⁰⁶. Il passaggio dall'esperienza dell'oggetto all'esperienza del mondo in totalità realizza lo scarto tra *donation* del mondo (che è sempre in totalità) e *monstration* (il manifestarsi, il darsi per prospettive), ma anche, contemporaneamente, lo riduce. Quindi, il mondo è concepito come ciò che articola la donazione della totalità, ed è la quasi totalità della donazione (il soggetto non dà il mondo, ma è *ciò a cui* la totalità si dà). "Controesperienza" non è una categoria astratta, ma è la libertà stessa in quanto *a priori* fondamentale di tutte le esperienze. Infatti, non possiamo sperimentare niente se non siamo liberi. Questo ha delle conseguenze sul soggetto trascendentale che costituisce la totalità come oggetto: il soggetto diventa un testimone dell'avvenimento, nel senso che riceve la totalità come

303«Le sujet ne peut saisir cette possibilité qu'en abandonnant d'une certaine manière le sol du monde, en le transcendant» J. Patočka, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *LS*, p. 14. La novità di Patočka è aver conferito a questa totalità la caratterizzazione di mondo.

304«ce monde loin d'être simplement une forme statique est, par son essence la plus propre, *devenir*. Il est alors évident que le monde ne saurait jamais apparaître comme thème dans l'expérience, bien qu'il y exerce toujours une fonction première; car le monde n'est en aucune manière *un être*, mais il appartient à l'essence de l'acte qui constitue tout être» *MNPF*, pp. 112-113.

305Rinviamo a J.-L. Marion che scrive: «L'esperienza si darebbe proprio in quanto contraddetta, o meglio, in quanto capace di contraddire. La contro-esperienza non contraddice la possibilità di esperire, ma al contrario la libera opponendosi al suo essere sempre assegnata all'oggetto, dunque assoggettata al soggetto trascendentale» (J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, Jaka Book, Milano 2007, p. 158).

306Cfr. J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, pp. 90-91.

avvenimento³⁰⁷. Facendo esperienza degli oggetti, non facciamo solo l'esperienza di un ente, ma dell'essere stesso come avvenimento. «La stessa nostra esperienza attiva rende testimonianza di qualcosa che non potremo mai mettere sullo stesso piano dell'"ente" in questo senso, qualcosa che ci obbliga a girare pagina»³⁰⁸. Questa conversione del soggetto a testimone dell'avvenimento si compie nell'*epoché* senza riduzione. Per questa ragione Émilie Tardivel propone di chiamarla "*epoché* evenemenziale": essa apre il mondo come totalità e pensa la totalità come avvenimento. Queste risposte sono costruite a partire dalla struttura appello-risposta di *Essere e tempo*, ma si effettuano a partire dall'appello del mondo e non del *Dasein*.

b / l'intrinseca dialettica

Abbiamo detto che il mondo si dà alla nostra coscienza come un orizzonte o uno sfondo presente in anticipo. Secondo Husserl l'orizzonte è un modo di dati debole e improprio, per Patočka, invece, l'orizzonte in quanto tale è «presenza di ciò che non è presente»³⁰⁹, possiede una dimensione che può essere portata alla presenza, e un'altra no. L'orizzonte indica la presenza anticipata, o «totalità preliminare»³¹⁰, di “qualcosa” che non è mai riducibile a una singolarità. E la coscienza d'orizzonte diventa un sapere previo e non tematico «sull'Uno inglobante»³¹¹, presente in ogni singolo sapere. «Nessuna sintesi intramondana è possibile se non per il fatto che c'è l'uno che ingloba, ma l'unità originaria non può essere composta da alcuna sintesi finita»³¹². La coscienza

307Per chiarire il senso del termine "avvenimento", rinviamo a É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 133 ss. L'individualizzazione del mondo in me non è un processo riproducibile, ma un fenomeno unico («avvenimento singolare di unione» R. Schürmann, *Des Hégémonies brisées*, T.E.R., Mauzevin 1996, p. 191), una differenziazione dell'essenza del mondo secondo tre criteri: il mondo come puro atto di apertura del tempo non è riproducibile (differisce sempre da sé), è imprevedibile (precede e rende possibile ogni anticipazione), è irreversibile (si impone come un fatto compiuto). Questi criteri dell'atto evenemenziale sono espressi nelle lezioni del 1965/66: «il fondamento stesso dell'essere, che conferisce il senso, diviene dunque nella sua natura un atto temporale, un movimento al di sopra di cui la nostra comprensione non può elevarsi, perché ogni comprensione la presuppone. Il movimento attraverso cui il mondo si apre è un processo in verità senza chiusura, ripreso *sempre di nuovo e in modo diverso*» («Le fondement même de l'être, qui confère le sens, devient donc dans sa nature un devenir temporel, un mouvement au-dessus duquel notre compréhension ne peut nous élever, car toute compréhension le présuppose. Le mouvement par lequel le monde s'ouvre est un processus en vérité sans clôture, repris *toujours à nouveau et différemment*») J. Patočka, *La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique*, in *IPH*, p. 27. Il mondo libera il sé perché indica l'evenemenziale al principio del rapporto di ogni soggettività a sé. Il mondo e la soggettività non possono essere portati alla luce di una chiarezza intuitiva perché vi si oppone la nostra dipendenza dalla fatticità e l'oscurità che implica il carattere temporale della riflessione.

308«de même notre expérience active elle aussi rend témoignage – de quelque chose que nous ne pourrions jamais mettre sur le même plan que l'“étant” en ce sens, de quelque chose qui oblige à tourner la page» *LS*, p. 90.

309«[Der Horizont ist] Gegenwart des Ungegenwärtigen» *EaS*, p. 106, n. 165 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139).

310«totalité préalable» *MNMEH*, p. 28 (*MNF*, p. 94).

311«über das Eine Umfassende» *Ivi*, p. 107 (*PP*, p. 217; *CCF*, p. 141).

312«keine binnenweltliche Synthese anders möglich als dadurch, daß es das Eine Umgreifende gibt, aber aus keiner endlichen Synthese ist ursprüngliche Einheit zusammensetzbar» *Ivi*, p. 108 (*PP*, 218; *CCF*, p. 142). Il fenomeno, inteso come ente che appare, non può identificarsi con la fenomenicità, ossia con quel di più che si manifesta in ogni fenomeno senza essere riducibile ad esso. Il fenomeno, quindi, presuppone un lato oscuro.

umana, in quanto coscienza di orizzonte, implica due elementi: 1) il “sempre oltre” (*immer weiter*), oltre il singolo verso il tutto, 2) l’“allo stesso tempo”, il tutto immediato.

A motivo di questa vicinanza tra orizzonte e mondo, ci chiediamo: il mondo è «una contraddizione interna o un concetto dialettico?»³¹³. Infatti, «da un lato ci sono sintesi solo nel mondo, dall'altro il tutto del mondo è qualcosa che non può essere ricondotto ad alcuna sintesi»³¹⁴. Se consideriamo le sintesi intramondane finite, sembra che anche il mondo vada qualificato come finito; se, invece, partiamo dal concetto di infinito, sembra che l'infinitezza del mondo vada concepita in senso matematico. Per questo «i concetti di finito e di infinito non sono applicabili»³¹⁵ al mondo. L'universo della fisica non è il mondo, ma «è una rappresentazione oggettiva risultante da sintesi di esperienza: non è l'ente incondizionato a contenere in sé tutto il possibile, ma un insieme di strutture che rappresenta solo una delle molte possibilità oggettive. Se si dovesse dare un'immagine del tutto unico, lo scienziato che progetta dovrebbe esservi coprogettato»³¹⁶.

Parlando di orizzonte e di totalità, dobbiamo precisare inoltre che, anche se non ci è preclusa nessuna possibile esperienza umana, vanno accostate solo le possibilità attuali, quelle che mutano continuamente e che ci sono date dal mondo. Queste possibilità sono colte nell'esperienza quotidiana alla luce dell'uso che facciamo delle cose, il loro “per che” (*Wozu*). Nella pratica l'uso ci consente di cogliere le cose per quello che sono, ma la natura non esiste unicamente per questo. Se intendiamo l'esperienza come essere affaccendati ogni volta nei *pragmata*, ossia in ciò che fa del dato l'istanza legittima dell'esperienza (tributaria dell'atteggiamento naturale), scopriamo soltanto il rapporto delle cose al compito del loro uso e alle circostanze. Questa è l'esperienza che facciamo. Un rapporto con le cose inteso in questo modo, però, diventa «ciò che accade di volta in volta»³¹⁷, una pura casualità. Il compito dell'uso è una delle nostre possibilità, ma non ci consente di comprendere noi stessi prima di tutte le cose restanti. La fenomenologia fa propria questa istanza (l'insufficienza del compito dell'uso a spiegare il senso delle nostre esperienze) e contesta la funzione legittimante del dato sensibile³¹⁸. La possibilità d'uso è ciò *in vista di cui* io mi adopero, ma non ciò in cui sono presso di me. Esserci nel compito dell'uso nell'ambito delle possibilità, significa che «nessun singolo ente può essere esperito al di fuori di questa connessione che

313«ein Selbstwiderspruch, ein dialektischer Begriff?» *Ibid.*, p. 108 (*PP*, p. 218; *CCF*, p. 142).

314«Einerseits gibt es nur in der Welt Synthesen, andererseits ist das Weltganze etwas auf keine Synthese Zurückzuführendes» *Ibid.*, p. 108 (*PP*, p. 218; *CCF*, p. 142).

315«Begriffe endlich-unendlich vielleicht nicht anwendbar» *Ivi*, p. 109 (*PF*, p. 218; *CCF*, p. 143).

316«weil es eine objektive Vorstellung ist, aus Erfahrungssynthesen erwachsen: es ist ein Struktur Ganzes, das eine von vielen objektiven Möglichkeiten bedeutet, nicht das unbedingte Seiende, welches alles Mögliche in sich enthält; sollte es ein Bild des Einen Ganzen sein, dann müßt der entwerfende Wissenschaftler darin mitentworfen sein» *Ibid.* (*PP*, p. 219; *CCF*, p. 143).

317«das jeweils Fällige» *Ivi*, p. 103 (*PP*, p. 213; *CCF*, p. 136).

318«la filosofia è interrogazione portata sul senso dell'esperienza che noi facciamo e subordinazione all'esperienza che siamo» R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 12.

rappresenta l'*a priori* costante e fondamentale di ogni esperienza»³¹⁹. Questo *a priori* non è un rapporto tra categoria e intuizione o un concettuale universale, ma indica una connessione unica «all'interno della quale è tutto ciò che c'è»³²⁰. In Kant la funzione di unità è svolta dall'io trascendentale, l'io dell'appercezione (non è l'io empirico, ma è comunque il soggetto di ogni esperienza). Patočka si chiede se l'io empirico "può sapere" che dev'esserci un io trascendentale, un'unità presupposta di tutte le esperienze individuali. «Fenomenologicamente non si può fare nulla con un io dell'appercezione»³²¹ perché non è una datità, ma è un presupposto logico del metodo kantiano. La presupposizione logica dell'esperienza (dell'io trascendentale), quindi, non è originaria, ma «può essere solo derivata»³²². Kant voleva ricondurre a unità i molteplici dati dell'esperienza mediante un processo di sintesi progressive. Dunque, se il molteplice delle intuizioni dell'esperienza mira all'unità e alla concordanza, questo è possibile «solo in un mondo uno e unico»³²³. Per tale ragione, secondo Patočka, non c'è una sfera trascendentale delle cose che appaiono, ma unicamente il mondo che «è tutto in tutto»³²⁴. Il filosofo ceco critica anche la teoria husserliana della costituzione perché presuppone una materia trascendente che non appartiene all'io. In quest'ottica il corpo diventa uno strumento di senso stratificato, che nasconde un nucleo fisico-corporeo. Quando si sperimenta una cosa, perciò, si sperimenterebbe l'«essere fuori di sé della cosa che appare»³²⁵ e questo elemento (il “fuori di sé”) rimanderebbe a un altro elemento che, invece, è l'“in sé” e che dev'essere chiarito.

In senso proprio, dunque, questa connessione è condizione di ogni esperienza e di ogni ente singolo. Patočka esprime questo concetto affermando che

«la forma-del-mondo dell'esperienza è anche ciò che rende possibile un'esperienza del mondo»³²⁶.

La forma del mondo dell'esperienza, quindi, è la condizione di possibilità di ogni ente singolo e di ogni esperienza; e l'esperienza a cui ordinariamente ci riferiamo resta sempre incommensurabile con il tutto unico. L'esperienza dell'ente è univoca, coerente in sé, e ogni ente forma un *plenum*, ma c'è un unico elemento che ingloba tutto: il mondo che «è il fondo di ogni esperienza umana»³²⁷.

Quindi, l'esperienza che noi propriamente facciamo in senso forte non è solo dell'ente che

319«daß kein einziges Seiendes erfahren werden kann außerhalb dieses Zusammenhangs, welcher das ständig-grundlegende *Apriori* jeder Erfahrung bedeutet» *EaS*, p. 104 (*PF*, p. 214; *CCF*, p. 137).

320«innerhalb dessen alles ist, was es gibt» *Ibid.* (*PF*, p. 214; *CCF*, p. 137).

321«Phänomenologisch ist mit einem Ich der Apperzeption nichts anzufangen» *Ivi*, p. 110 (*PF*, p. 220; *CCF*, p. 144).

322«sondern muß abgeleitet sein» *Ibid.*, (*PF*, p. 220; *CCF*, p. 144).

323«nur in einer einzigen Welt» *Ibid.* (*PF*, p. 220; *CCF*, p. 144).

324«ist alles in Allem» *Ibid.* (*PF*, p. 220; *CCF*, p. 144).

325«das Außersichsein des Erscheinenden» *Ivi*, p. 113 (*PF*, p. 223; *CCF*, p. 148).

326«die Weltform der Erfahrung zugleich die Ermöglichung einer Welterfahrung» *Ibid.* (*PF*, p. 214; *CCF*, p. 137).

327«le fond de toute expérience humaine» *MNPP*, p. 122.

incontriamo, ma del mondo che si manifesta a noi. E l'esperienza del mondo è il modo in cui il tutto del mondo appare all'individuo. Non possiamo parlare di un "incontro" con il mondo perché il mondo non può mai essere *esperito* nel senso di un incontro: infatti, mentre «l'incontro presuppone un possibile passaggio di lato, un possibile non-incontro, ancorato all'essenza»³²⁸, il mondo invece non può mai essere assente, ma tutt'al più dimenticato.

Cosa significa, allora, esperire il mondo? La domanda deve rimanere ancora aperta a questo stadio, perché ci mancano (non li abbiamo esposti) altri elementi fondamentali per rispondere. Tuttavia, abbiamo già delle importanti nuove acquisizioni: il mondo condiziona l'esperienza perché è «*all'opera nell'esperienza in quanto orizzonte non tematico*»³²⁹, ma «*non è lui stesso un orizzonte*»³³⁰ esito di un'intenzionalità diretta (ossia un modo di datità); piuttosto, il mondo è la «promessa di qualcosa di intuitivo, concreto»³³¹. Come si è già visto, il mondo è in maniera eminente l'«*omnitude realitatis*»³³² per cui non ci è mai dato di sperimentarlo veramente, ma dobbiamo «*pensarlo come unità del tutto*»³³³.

c / il problema della percezione

Per la fenomenologia, il mondo è presente come un orizzonte e la sua donazione avviene secondo abbozzi. La percezione delle cose è il più importante atto in cui il mondo si mostra a noi e coesiste con noi continuamente attraverso forme sempre nuove. La cosa percepita, quindi, si dà come «ciò che richiede un corso indefinito di altri abbozzi, di cui essa non è che il polo indefinito che spunta di nuovo»³³⁴. Ciò che appare è, nello stesso tempo, indice di una mancanza e di un'assenza. Perciò, la cosa che si presenta esclude una donazione esaustiva, ma essa è garantita dalla trascendenza che richiama un corso infinito di aspetti³³⁵. Dentro all'intuizione, dunque, c'è anche una dimensione di assenza «costitutiva e pertanto irrimediabile»³³⁶, un aspetto che Renaud Barbaras chiama «in-intuitivo»³³⁷. Come Patočka scrive ne *Il mondo naturale*, se partiamo dalla percezione per tracciare un abbozzo delle sue strutture, dobbiamo esaminare i suoi processi. Quando parliamo

328«denn Begegnung setzt eine mögliche Nebenläufigkeit voraus, eine mögliche Nicht-begegnung, die in Abwesenheit wurzelt» *EaS*, p. 107 (*PF*, p. 217; *CCF*, p. 141).

329«sondern *wikt in ihr als unthematischer Horizont*» Ivi, p. 106, n. 165 (*PF*, p. 216; *CCF*, p. 139).

330«*Welt ist aber selber kein Horizont*» *Ibid.* (*PF*, p. 216; *CCF*, p. 139).

331«ein Versprechen des Auschaulichen, Konkreten» *Ibid.* (*PF*, p. 216; *CCF*, p. 139).

332«*omnitude realitatis*» *Ibid.* (*PF*, p. 216; *CCF*, p. 139).

333«aber als Einheit des Ganzen *denken müssen*» *Ibid.* (*PF*, p. 216; *CCF*, p. 139).

334R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 15.

335Patočka dice che la cosa «*comme elle-même et en elle-même*, ce n'est pas la même chose» (J. Patočka, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*, in *PP*, p. 123; *CCF*, p. 228), ossia: la cosa data nei suoi aspetti sensibili (*en chair*) o *in altro*, non è mai data in maniera adeguata o esaustiva (*en elle-même*).

336R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 18.

337Ivi, p. 16.

della percezione, generalmente intendiamo la percezione di dati³³⁸, ma abbiamo visto che bisogna distinguere tra la donazione originaria (grazie alla quale la cosa si presenta) e l'intuizione della cosa (che non è mai adeguata). Nella percezione c'è sempre una dimensione essenziale di distanza e, dunque, di cecità che la rende problematica e mai piena. Questa inadeguatezza o problematicità rivela la tensione permanente, presente nella fenomenologia, «tra la dimensione di trascendenza e di non esaustività, ossia di non positività del percepito, e il mantenimento di un ideale intuizionista di adeguazione»³³⁹.

Ci chiediamo allora: possiamo ancora affermare che ci sono degli oggetti che appaiono in modo inadeguato e, nello stesso tempo, ritenere che la coscienza sia la sola che può garantirne l'esistenza?³⁴⁰ Parlare della percezione, e cioè del modo di intuire il mondo, apre un problema filosofico complesso non solo perché la soggettività vede dei fenomeni concreti senza essere lei, da principio, a costituirli, ma anche perché si tratta di intuire l'essere del mondo, che diamo già per conosciuto nella tesi naturale. Patočka osserva che noi non percepiamo i momenti sintetici (su cui costruiamo le nostre tesi) come dei dati sensibili, perché essi non passano attraverso i sensi compresi come già *sintetici* e non dipendono dal sensibile. Per questo egli afferma: «qui c'è un momento non sensibile nel sensibile»³⁴¹. In che modo, allora, possiamo chiarire in cosa consiste il processo percettivo e cos'è il mondo? Generalmente poniamo delle tesi sulle cose di questo mondo, ma non abbiamo mai il mondo in maniera esplicita. Eppure, nonostante ciò, presumiamo di sapere come esso si dà.

Da quanto detto finora, abbiamo compreso anche che una descrizione oggettiva non è adeguata per il mondo perché il mondo «non è esattamente un oggetto e perciò non può diventare l'oggetto di una tesi giudicativa»³⁴², né può essere rappresentato dal momento che l'universo dell'ente, per la fenomenologia, non è rappresentabile. Si deve ricorrere allora a un'anamnesi costitutiva, ma questo processo fa affiorare la cosa per abbozzi e nel modo dell'assenza³⁴³. Il problema della percezione

338Circa l'utilizzo del termine "datità", Patočka utilizza il federatore *danost*, che è semanticamente ampio e relativamente indeterminato: dato, datità, vale per il nostro "dato" in senso lato, non nel senso di dato scientifico. Usa anche *dat* e *datum*, ma si tratta appunto dei casi in cui ci si riferisce ai dati scientifici (in italiano si direbbe *data*, il francese distingue *la donnée* dal più generico *le donné*).

339Ivi, p. 17. L'esigenza di superare il dato sensibile spiega la critica all'obiettivismo di cui ci occuperemo nel secondo capitolo. Concepire la cosa presente *par esquisses* è pensare la presenza della cosa in modo imperfetto, nel modo dell'assenza, e significa contestare la pretesa evidenza della cosa *in se stessa*.

340Questo è un problema che anche Husserl si pone e che tenta di risolvere richiamando l'idea kantiana: essa mette in luce la tensione tra la non esaustività, o non positività del percepito, e un ideale intuizionista di adeguazione (cfr. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 17).

341«il y a là un moment non sensible dans le sensible» *PP*, p. 32 (*CCF*, p. 81).

342«kein Gegenstand ist und also auch kein Gegenstand einer Urteils-These sein kann» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 443 (*QP*, p. 252; *CCF*, p. 335). Si parla perciò di totalità intotalizzabile.

343Cfr. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 18. Per Husserl, invece, questa mancanza può essere riempita grazie a un riempimento infinito; egli dà il primato all'esperienza che noi facciamo (tributaria dell'attitudine naturale) rendendo conto dell'apparire a partire dall'ente che appare.

potrà essere chiarito un po' di più soltanto dopo aver trattato l'*epoché* (cfr. capitolo terzo): infatti, la percezione è legata alla donazione originaria, e questa all'*epoché*. Abbiamo già detto, però, che l'esperienza del mondo ci è data non in una coscienza intenzionale di orizzonte, ma pre-intenzionale, come l'intuizione di «un tutto originariamente progettato»³⁴⁴. I testi di Patočka non spiegano chiaramente come intendere questa «promessa»³⁴⁵ di qualcosa di intuitivo, che non diventa poi una datità visibile o afferrabile in maniera esaustiva. Nonostante questa poca chiarezza, secondo Patočka, sono necessarie due condizioni preliminari per liberare l'ente nella sua trascendenza³⁴⁶:

1. pensare il mondo in modo diverso da un insieme di cose perché esso non è dato secondo il modo della coscienza in cui vengono intuite le singole cose. «Esiste una coscienza più originaria delle totalità e di una totalità più ampiamente comprensiva, anzi onnicomprensiva: la coscienza del mondo»³⁴⁷. «Ciò che la percezione sensibile ci offre non sono né "qualità", né "unità sintetiche" con le relazioni che le uniscono, ma la *relazione vivente e vitale* con gli oggetti»³⁴⁸.

2. la percezione non dev'essere ridotta al visuale perché è oggettivante³⁴⁹. Nel 1972 il filosofo ceco parla del «senso della percezione come fondato [...] nelle manifestazioni non-soggettive stesse del mondo»³⁵⁰. Il mondo, quindi, ha la capacità di far apparire tutto. Assieme all'intera datità originaria del contenuto del mondo, la percezione è collegata con la vita corporea (si tratta di una corporeità *fenomenica*, non oggettiva o fisica). Il contenuto del mondo è soggettivo e relativo, prospettico e situazionale. Questo è il polo interiore della mondità.

Rispetto alla coscienza d'orizzonte, lo spazio-tempo dell'esperienza è presente nella forma di un orizzonte esterno. Patočka si confronta con la dottrina kantiana dello spazio. Le intuizioni kantiane dello spazio e del tempo unitari, condizioni dell'esperienza, «non manifestano alcuna unità reale per sé. Per questo motivo [...] la loro applicazione all'empirico dell'intuizione va pensata in modo analogo all'applicazione del concetto: esse danno una forma che, come tale, è sempre generale nel suo contenuto»³⁵¹. Pur non essendo esterne, queste intuizioni sono comunque il risultato di un'oggettivazione poiché non sono soggettive o prospettiche; ma un'oggettivazione di questo tipo

344«eines ursprünglich entworfenen Ganzen ist» *EaS*, p. 107 (*PF*, p. 217; *CCF*, p. 141).

345«Versprechen» Ivi, p. 106 (*PF*, p. 216; *CCF*, p. 139).

346Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie*, in *MNMEH*, pp. 25-26.

347«Il existe une conscience plus originelle des totalités et de la totalité la plus vaste, omni-englobante – une conscience du monde» Ivi, p. 25.

348«Ce que la perception sensible nous donne, ce ne sont ni de "qualités", ni des "unités synthétiques" avec les relations qui les unissent, c'est très exactement la *relation vivante et vitale* des objets» *MNPP*, p. 98.

349Patočka la ripensa accostandola al movimento (cfr. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 26).

350«den Wahrnehmungssinn als [...] in den Welterscheinungen selbst, den nichtsubjektiven, gegründet» *BME*, p. 259 (*MNMEH*, p. 267; *MNF*, p. 152).

351«sie zeigen für sich keine reale Einheit an. Deshalb ist aber [...] ihre Applikation auf das Empirische der Anschauung, analog der Applikation des Begriffs zu denken: sie geben Form, die als solche immer allgemein ist gegenüber ihrem Inhalt» *EaS*, p. 105, n. 162 (*PP*, p. 215; *CCF*, p. 138).

presuppone, oltre al non oggettivo, anche «il previo progetto dell'unicità e del carattere che tutto ingloba di ciò che appare»³⁵². Dunque, la percezione resta problematica perché la sintesi delle singole percezioni non riesce a racchiudere questo progetto in quanto le percezioni ci danno sempre e solo l'ambiente intramondano che è «incommensurabile con il tutto unico»³⁵³.

Dopo la critica a Kant, Patočka afferma, però, che la dottrina kantiana dello spazio è «particolarmente istruttiva»³⁵⁴ su questo punto perché offre «soltanto una possibilità idealizzata dell'estensione»³⁵⁵ e non lo spazio-tempo del mondo. Lo spazio-tempo di Kant si avvicina all'orizzonte fenomenologico nel senso che Patočka vi vede un passaggio possibile al mondo in quanto fondamento asoggettivo della fenomenalità, a quello che chiama *tutto del mondo*. L'unità dell'esperienza è resa possibile da un'unità «sopra-oggettiva»³⁵⁶, «originaria»³⁵⁷, «inglobante»³⁵⁸. Il tutto del mondo «è spazio-tempo»³⁵⁹ e non si identifica con le unità finite perché queste sintesi finite dell'unità oggettiva sono realizzate secondo regole e leggi che sono in conflitto con il tutto unico. Il tutto è un'altra cosa rispetto alle esperienze empiriche: perciò non possiamo avere percezione di esso come l'abbiamo delle singolarità, ma la totalità è implicata in ogni percezione. Piuttosto, può essere concepito «come il tutto che appare, come il tutto nella sua apparizione»³⁶⁰ e ogni elemento intenzionale trascendente presuppone già la tesi del previo tutto del mondo. Questo tutto non è un ente, ma essere.

Attraverso le percezioni abbiamo comunque delle «*guide oggettive*»³⁶¹ che ci permettono di risalire, attraverso le apparizioni, alle strutture di senso, presupposte dal soggetto che le scopre. Queste strutture di senso non derivano da un'evidenza dello sguardo riflessivo, ma sono dedotte dalle apparizioni e, per questo motivo, vanno interpretate. Ogni apparizione «è apparizione all'interno del mondo e lo presuppone»³⁶². Il mondo è allo stesso tempo il «*compito imposto*»³⁶³ alle apparizioni e ciò che «*sussiste*»³⁶⁴ al di là di esse. Patočka dice anche che la percezione è solo uno

352«sondern vor allem den Vorentwurf der Einzigkeit und Allumfassendheit dessen, was erscheint» Ivi, p. 108 (PF, p. 217; CCF, p. 141).

353«und das mit dem Einen Ganzen für immer inkommensurabel bleibt» *Ibid.* (PF, p. 218; CCF, p. 142).

354«[Kants Raumlehre lehrt dies] am besten» *Ibid.* (PF, p. 218; CCF, p. 142).

355«nur eine idealisierte Möglichkeit der Ausdehnung» *Ibid.* (PF, p. 218; CCF, p. 142).

356«Übergegenständliche Einheit» *Ibid.* (PF, p. 218; CCF, p. 142).

357«ursprüngliche» *Ibid.* (PF, p. 218; CCF, p. 142).

358«Umgreifende» *Ibid.* (PF, p. 218; CCF, p. 142).

359«[Das Weltganze deshalb] Zeitraum» *Ibid.* (PF, p. 218; CCF, p. 142). Lo spazio indica l'inglobamento unitario, il tempo implica il divenire (il non-ancora, l'ora, e il non-più-ormai).

360«als das erscheinende Ganze, als das Ganze in seiner Erscheinung aufzufassen» Ivi, p. 111 (PF, p. 220; CCF, p. 145).

361«*sachlichen Leitfäden*» Ivi, p. 113 (PF, p. 223; CCF, p. 148).

362«Jede Erscheinung ist Erscheinung innerhalb der Welt und setzt sie voraus» *Ibid.* (PF, p. 223; CCF, p. 149).

363«*Aufgegebene*» *Ibid.* (PF, p. 223; CCF, p. 149).

364«*Bestehende*» *Ibid.* (PF, p. 223; CCF, p. 149).

dei modi possibili di donazione del senso. Ci sono diverse dimensioni della donazione di senso, tra cui l'oggettivazione della percezione sarebbe solo una e sarebbe un pregiudizio credere che debba essere primaria, come anche credere che solo lei sia un afferramento adeguato del senso. La vera effettuazione del senso non è mai un puro oggetto. Lo sarebbe se si riunisse quest'ultimo all'effettuazione. Per questo motivo il nostro rapporto col mondo è sì un rapporto effettuato (sempre un rapporto di senso), ma ci si può chiedere se questa effettuazione è davvero possibile nella coscienza. Il soggettivo è una formazione attiva, donatrice di senso, ma il senso non è un'effettuazione esclusiva della coscienza di sé. Le oggettivazioni sono spiegazioni sempre più precise del nostro rapporto originario al mondo, il quale è presupposto da ogni donazione di senso in generale. Le oggettivazioni, però, restano sempre imperfette, incomplete, e sono anche un rapporto aperto all'ente, al mondo, ai suoi aspetti sempre nuovi e diversi. Il compito della donazione di senso, però, non potrà mai essere portato a compimento perché la donazione di senso precede la pura analisi della coscienza e ha luogo senza mai poterla afferrare nella specificità del suo atto (cfr. *PP*, pp. 21-22).

d / la correlazione soggetto-mondo

Come conferma *Platonismo negativo*, tra soggettività e mondo c'è un rapporto conflittuale che ha una duplice causa: l'insoddisfazione della soggettività di fronte al dato e il desiderio di trascenderlo. L'esistenza di tale conflitto è iscritta ontologicamente nel movimento del mondo e la sua modalità di esposizione è la lotta³⁶⁵. Proprio questa situazione conflittuale, non ben chiarita, chiede di soffermarci sulla correlazione tra i due termini.

Le tappe storiche di questo rapporto erano già state analizzate nel secondo capitolo de *Il mondo naturale*, dedicato all'essenza della soggettività. Cartesio non ha visto il problema della dualità tra pensiero ed esistenza, e per questa ragione non ha analizzato il *cogito*; in riferimento all'idealismo, Patočka rinuncia a prendere la logica come filo conduttore del pensiero ritenendo che essa nasconda la soggettività anziché svelarla meglio; anche l'io dell'appercezione, presupposto logico dell'unità dell'esperienza, è derivato e non originario. Lo sfondo dello spazio-tempo che è in ogni cosa, e in cui ogni cosa si presenta, potrebbe essere considerato l'equivalente kantiano dell'orizzonte fenomenologico. Per quanto riguarda il conflitto tra visione ingenua del mondo e visione scientifica, va risolto senza ricorrere alla filosofia idealistica che concepisce la realtà come correlato della soggettività unificatrice; mentre, invece,

³⁶⁵Cfr. A. Pantano, *Dislocazione, Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011, p. 124.

«non c'è una sfera trascendentale formata dall'apparizione delle cose, ma il mondo è tutto in tutto»³⁶⁶.

Il mondo ci contiene come il tutto contiene le sue parti (cfr. *EaS*, p. 269) e il mondo appartiene all'essenza della nostra umanità. Noi siamo determinati dal mondo in quanto viviamo nel mondo temporalmente e questo fatto «concerne anche ciò che non rientra nelle mie competenze»³⁶⁷. Il soggetto esperisce il potere delle cose di influire su di lui e tutto l'essere sta già nell'essere del mondo. In questo senso il mondo diventerebbe un assoluto che comprende anche la coscienza. Il concetto di totalità, quindi, sembra poter qualificare, in maniera indifferenziata ed equivoca, sia il mondo che la soggettività. Se l'unico "ambiente" dev'essere presente anteriormente in tutto ciò che è singolo, allora anche l'esperienza individuale ne è un esito? Se partiamo da un soggetto senza mondo, possiamo pensare che il mondo appaia grazie al soggetto, e quindi il mondo non è richiesto dal soggetto come un'idea trascendentale. Invece, se concepiamo l'io «unicamente come mondo»³⁶⁸ che si individualizza in modo interno, e su questa base si comprende pure l'apparizione, allora l'io diventa il processo di una «riflessione speculare del mondo»³⁶⁹ su di sé. Ciò significherebbe che la vita dell'io diventerebbe una corrispondenza dell'universo.

Anche l'opposizione immanenza-trascendenza non esprime adeguatamente il rapporto tra io e mondo perché il mondo non può mai «stare innanzi»³⁷⁰ al soggetto alla maniera di un oggetto. Esso, piuttosto, «è "l'in-cui" presupposto e un essere "del" mondo non può essere tale senza progettare un unico "in cui" che tutto ingloba e che include il mondo stesso insieme a tutto il resto»³⁷¹. Perciò, il mondo va pensato al di là dell'opposizione immanenza-trascendenza. È importante cercare di chiarire ancor meglio cosa significa "mondo" per la nostra comprensione del soggetto perché anche il senso del soggetto si comprende solo restando fedeli al mondo. D'altra parte, il soggetto co-condiziona e co-partecipa all'apparire³⁷² anche se non crea, non costituisce, né fa apparire. Il soggetto è un elemento strutturale del mondo che «prende parte al movimento della fenomenicità senza esserne il principio fondante»³⁷³. È condizionato dall'apparire ed è soltanto *una* delle

366«daß es keine transzendente Sphäre gibt, welche die Erscheinung der Dinge bildet, sondern die Welt ist alles in Allem» *EaS*, p. 110 (*PF*, p. 220; *CCF*, p. 144). Il concetto di *Weltganzes*, usato per indicare il tutto del mondo, è analizzato ampiamente nel saggio del 1972: *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in *BME*, pp. 257-266.

367«sondern betrifft auch Nichtliches» Ivi, p. 106 (*PF*, p. 216; *CCF*, p. 140).

368«nur als Welt» Ivi, p. 107 (*PF*, p. 217; *CCF*, p. 140).

369«einer Weltspiegelung in sich selber» *Ibid.* (*PF*, p. 217; *CCF*, p. 141).

370«nie abwesend [sein]» *Ibid.* (*PF*, p. 217; *CCF*, p. 141).

371«Sie ist das vorläufige Worin und ein Weltwesen kann kein solches sein, ohne ein einziges allumfassendes Worin zu entwerfen, welches es genauso umfaßt wie alles sonst» *Ibid.* (*PF*, p. 217; *CCF*, p. 141).

372Cfr. *PP*, pp. 125, 180.

373A. Pantano, *Dislocazione*, cit., p. 107. Il soggetto è *ce à quoi* il mondo si manifesta.

condizioni dell'apparire.

Abbiamo visto che «l'apparire delle cose non coincide con le cose stesse nemmeno nel caso in cui esse ci appaiono “in originale”»³⁷⁴. L'apparire di una cosa va distinto dalla cosa stessa perché «la cosa in quanto tale non è la sua apparizione»³⁷⁵. Se dobbiamo escludere anche che il mondo sia una "costruzione" del soggetto, allora non possiamo neppure usare il termine costituzione? Patočka, però, lo usa per indicare «un'interpretazione della singolarità alla luce del mondo»³⁷⁶ in cui il soggetto (inteso come «complesso edificio di senso»³⁷⁷) «fornisce alla singolarità la base in cui essa appare»³⁷⁸. Ciascuna apparizione finita va considerata, però, «una limitazione della totalità originaria»³⁷⁹ il cui apparire è pure «qualcosa di originario»³⁸⁰ ed è detto anche «fenomeno originario»³⁸¹. Rispetto al fenomeno originario dell'apparire, l'io è una parte molto particolare «senza la quale il tutto non potrebbe entrare in rapporto con se stesso»³⁸². Quando l'io riflette, l'apparire appare in esso in maniera originale, nella pienezza del suo essere, e l'esistenza appare come la sua essenza. Questa componente, l'io, è diversa dagli altri individui del mondo perché essa è il rapporto al mondo, mentre gli altri individui «non sono il rapporto al mondo»³⁸³. Per questo motivo, senza l'io, il tutto non potrebbe entrare in rapporto con se stesso.

Patočka scrive che «il mondo dev'essere indipendente dall'io»³⁸⁴, ma questa affermazione solleva nuove domande: come si concilia l'indipendenza del mondo con l'apparizione a un soggetto? Che tipo di “dipendenza” è quella del mondo relativa al soggetto? Come spiegarla? Il mondo non deriva dal soggetto a cui appare, eppure «l'apparizione in quanto tale non è indipendente dall'io»³⁸⁵. Questo significa che l'apparizione non va pensata come esterna all'essere del mondo, ma interna, e l'io va pensato come non egologico, ossia: non tutto ciò che esiste deve dipendere dall'io. Questa impostazione è possibile se si pensa l'essere dopo l'apparire, e l'apparire come qualcosa di non contrapposto all'essere. L'essere del mondo è «ciò che mette in movimento l'apparizione come tale – lo spazio-tempo unico e che tutto ingloba»³⁸⁶, facendo apparire così l'intramondano. Quanto alla

374«Das Erscheinen der Dinge sind aber nicht die Dinge selbst, sollten sie auch “im Original” vor uns erscheinen» *EaS*, p. 112 (*PF*, p. 223; *CCF*, p. 148).

375«das Ding als solches ist nicht seine Erscheinung» *Ivi*, pp. 112-113 (*PF*, p. 223; *CCF*, p. 148).

376«ist Interpretation des Einzelnen im Weltlicht» *Ivi*, p. 113 (*PF*, p. 223; *CCF*, p. 149).

377«ein komplizierter Sinnbau» *Ibid.* (*PF*, p. 223; *CCF*, p. 149).

378«bietet der subjektive Sinn die Basis, worin es erscheint» *Ibid.* (*PF*, p. 223; *CCF*, p. 149).

379«Einschränkung der ursprünglichen Ganzheit» *Ibid.* (*PF*, p. 223; *CCF*, p. 149).

380«ein Ursprüngliches» *Ibid.* (*PF*, p. 224; *CCF*, p. 149).

381«Urphänomen» *Ibid.* (*PF*, p. 224; *CCF*, p. 149).

382«ohne welchen das Ganze zu sich selber nicht in Beziehung treten kann» *Ibid.* (*PF*, p. 224; *CCF*, p. 149).

383«sie sind nicht der Weltbezug» *Ivi*, p. 114 (*PF*, p. 224; *CCF*, p. 149).

384«Die Welt soll ichunabhängig sein» *Ibid.* (*PF*, p. 224; *CCF*, p. 150).

385«ist die Erscheinung als solche nicht ichunabhängig» *Ibid.* (*PF*, p. 224; *CCF*, p. 150).

386«das die Erscheinung als solche in Bewegung Setzende – die einzige allumfassende Raumzeit» *Ibid.* (*PF*, p. 224; *CCF*, p. 150).

coscienza, essa rimane sempre coscienza di qualcosa, e quindi "realizza" la tesi del mondo. Per questo motivo ogni suo atto contiene tale tesi, a differenza dello spettatore trascendentale che "non realizza niente" pur facendo parte del mondo. Ogni atto di messa in dubbio del mondo è esterno alla validità del mondo. La tesi generale del mondo è diversa dalle altre tesi perché non mi sta di fronte, ma mi ingloba assieme all'oggetto.

Il problema della correlazione si propone di chiarire ciò che l'uomo è nel suo rapporto al mondo. Bisogna chiarirlo perché questo articolato rapporto si configura sempre anche come un rischio: infatti, l'uomo ha la possibilità di cadere al livello del semplice ente o di innalzarsi a livello della sintesi ontico-ontologica, ossia del fenomeno, per realizzarsi come essere di verità. Nell'esistenza umana si trovano riuniti, dunque, sia il radicamento nel mondo, sia la differenza radicale dell'uomo dalle cose. In riferimento a questo aspetto, ci sono tre modi di "essere al mondo": 1. essere *al* mondo secondo una relazione attiva con gli enti, 2. essere *nel* mondo nel senso di farne parte ed esserne inclusi oggettivamente, 3. essere *del* mondo nel senso di una iscrizione ontologica che significa far parte di un processo³⁸⁷. In questa tesi non consideriamo l'accesso pratico della relazione attiva, né il farne parte, ma l'iscrizione ontologica come accesso originario al mondo. Questa distinzione è rilevante perché ricorda che la relazione del soggetto con il mondo (che avviene anzitutto nel corpo) non è solo una relazione di tipo fisico, ontico. L'esistenza umana, infatti, fa parte degli enti cosali, ma non è solo una cosa tra le cose. Il nostro modo di esistere è lontano dal modo di esistere delle cose, ma questo non significa che la nostra esistenza sia estranea al mondo³⁸⁸; al contrario, essa è profondamente iscritta in esso: inserita nella profondità del mondo che produce le cose, l'esistenza si immerge nel fondo da cui gli enti finiti procedono, ma anche li trascende. Questa differenza dell'esistenza si manifesta nel movimento di venuta all'essere di qualcosa di cui il mondo stesso è la fonte.

L'esistenza umana, dunque, da un lato è un ente, dall'altro è trascendenza³⁸⁹: la prova è data dal fatto che l'uomo intuisce la propria finitezza³⁹⁰, comprende di non bastare a se stesso perché la sua realizzazione dipende da altro da sé, ed è aperto alla totalità del mondo³⁹¹. Tutto ciò che è singolo fa

387R. Barbaras, *Differenza e appartenenza. Il movimento dell'esistenza in Jan Patočka*, in CCF, p. 359.

388Ivi, p. 357.

389La trascendenza dell'esistenza sembra essere fondata sul fatto che essa è in tutta la sua natura movimento (cfr. J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, in PP, p. 107). Pensandola come movimento, si arriva a fondarla su due aspetti: da un lato essa è parte degli enti che esistono nel modo della sostanza e sono identici a loro stessi, dall'altro lato il movimento esclude la coincidenza o identità perché «l'essere in movimento non è mai ciò che è, è differenza incessante con sé, negatività concreta. In questo senso, il nostro modo di esistere è infinitamente lontano dal modo di esistere delle cose perché queste si oppongono l'una all'altra come ciò che solo è quello che è, e ciò che non lo è mai» (R. Barbaras, *Differenza e appartenenza. Il movimento dell'esistenza in Jan Patočka*, in CCF, p. 357).

390Cfr. MNPP, p. 77. Patočka dà tre determinazioni di finitezza (essere nel mondo, essere legato al corpo, dipendere dalla donazione del mondo esteriore), ma accetta anche una certa infinitezza della soggettività trascendentale che, a differenza della soggettività empirica, ha il suo oggetto in se stessa.

391Il terzo dei movimenti dell'esistenza è definito, infatti, come movimento dell'apertura (*percée*) o della verità.

parte di un tutto unico: «io sono sempre colui che è inglobato e il mondo è necessariamente in me»³⁹². Viceversa, senza un mondo non è possibile nessun movimento, nemmeno quello soggettivo. La soggettività non può mai esperire veramente il mondo; per questo motivo essa vive nel mondo in una condizione di incompletezza e non a partire dalla totalità, ma deve pensare il mondo come l'unità del tutto. Questa sua condizione la porta a immergersi nella totalità per integrarvisi sempre di più.

Per comprendere il ragionamento di Patočka vanno tenuti presenti sempre i tre livelli di “essere al mondo”, a cui si è accennato, perché si intrecciano di continuo. Chiariamo con un esempio: pensare l'essere al mondo come iscrizione ontologica non esclude la relazione attiva grazie alla quale il mondo naturale si manifesta nei rapporti concreti, nella prassi del comportamento e nella comprensione. L'attenzione a questa stratificazione di livelli rende più chiaro che l'uomo si può comprendere solo nell'appartenenza a una provenienza più originaria, ossia a partire dal suo radicamento nel mondo naturale: «l'uomo non è la "realtà psico-fisica" chiusa su di sé come si suppone tradizionalmente, ma tutto il suo fondamento di essenza consiste nel fatto che non può trovare il cammino da se stesso se non passando attraverso la comprensione delle cose esterne a lui»³⁹³. In questo rapporto tra soggettività e mondo, il mondo irrompe nella sfera fenomenale e nell'esistenza umana nella sua eccedenza e problematicità. La manifestazione nella sfera fenomenale (al soggetto) è condizione della manifestazione del mondo, e il mondo è condizione dell'apparire del soggetto e degli enti. Il movimento di manifestazione è fonte inesauribile delle possibilità dell'essere³⁹⁴. Il mondo non ha né il carattere di un oggetto, né di un soggetto, ma «è in qualche maniera l'indifferenza dei due»³⁹⁵; come scrive Bruce Bégout, il mondo è «l'unità indifferenziata dell'esperienza che non ha ancora ricevuto il colpo di scalpello della differenziazione

392«daß ich immer der Umgriffene bin, die Welt notwendig in mir ist» *EaS*, p. 112 (*PF*, p. 222; *CCF*, p. 148).

393«l'homme n'est pas la "réalité psycho-physique" close sur soi qu'on le suppose traditionnellement, mais que tout son fondement d'essence tient à ce qu'il ne peut trouver le chemin de lui-même qu'en passant par la compréhension des choses extérieures à lui» *EH*, p. 196.

394Le riflessioni sul rapporto tra mondo naturale e soggettività mostrano che Patočka sviluppa le ricerche di Husserl coniugandole alla svolta ontologica di Heidegger, e indaga il mondo naturale in una complessità di rapporti con l'esistenza umana. L'ontologia fenomenologica qui considerata pensa l'ente a partire dal suo processo di realizzazione. È un'ontologia «desostanzializzata» (cfr. P. Rodrigo, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, cit., p. 32) che concepisce l'essere come movimento. Tutto questo si realizza soltanto tornando ad analizzare il mondo naturale. L'uomo è radicato in questo mondo e occupa una posizione particolare perché le cose si schiudono a suo favore. La tematizzazione fenomenologica-storica dell'esistenza, invece, si trova sviluppata nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Il filosofo mostra che la nozione di mondo è legata a quella di tempo, perché «la regione aperta non è identica all'universo dell'ente, ma è ciò che, in un'epoca determinata, si può svelare come ente. Ciò significa: è il mondo di un'epoca determinata, se si comprende il mondo come struttura dell'in-quanto-che-cosa l'ente si manifesta all'uomo» (*SE*, p. 10). «Il manifestarsi stesso è storico, e in un duplice modo: come svelarsi degli enti e come emergere delle strutture dell'essere che di per se stesse non possono aprirsi altro che storicamente» (Ivi, p. 12).

395«es ist gewissermassen die Indifferenz beider» *EaS*, p. 278, n. 386 (*PP*, p. 260). Vedremo nel capitolo quarto che, nella sfera dell'apparire, non c'è soggetto, né oggetto.

specifica in soggettività o oggettività, in vissuti o in cose»³⁹⁶. L'apparire del mondo è duplice: apparire dell'io e di altro dall'io, condizione di possibilità dei fenomeni e fenomeno lui stesso singolare.

Giunti a questo punto, traiamo due importanti acquisizioni: la prima riguarda il senso d'essere del soggetto, la seconda la dimensione pratica del rapporto soggetto-mondo. Per quanto riguarda la prima, pur concordando con Heidegger che il mondo si dischiude attraverso il *Dasein*, rimane la difficoltà di caratterizzare il senso dell'essere di questo *ego*. Esso, infatti, non è oggetto di una relazione teorica diretta verso gli enti, e può essere solo nell'ordine della prassi. «Anche il concetto di coscienza, definita dalla sua intenzionalità, nel suo principio stesso non è adatto a rendere ragione dell'apparire di quel che appare»³⁹⁷ perché indica sempre un ente positivo (un *apparaissant*), e quindi non può essere la fonte stessa dell'apparire in quanto tale. Pertanto, dal momento che la soggettività non è un essere sostanziale, dev'essere un "vuoto", costituito dal proprio divenire. Il soggetto e l'esistenza sono pensati, quindi, come un momento del movimento del mondo³⁹⁸. Ecco perché il soggetto empirico e il soggetto trascendentale non sono due soggetti, ma «due modi differenti di darsi del soggetto che nascono entrambi nell'unico movimento del mondo»³⁹⁹. Il senso d'essere del soggetto viene così a trovarsi tra la riflessione sul mondo come movimento dell'apparire

396B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002, p. 386.

397«Man kann also grundsätzlich nicht mit den Begriffen eines "Bewußtseins", selbst wenn es durch Intentionalität definiert wird, auskommen» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 449 (*QP*, p. 258) (tr. modificata).

398Cfr. A. Pantano, *Dislocazione*, cit., p. 125.

399Ivi, p. 124, nota 2. In Kant la funzione di unità è svolta dall'io trascendentale che riconduce a unità i molteplici dati dell'esperienza mediante un processo di sintesi progressive. Secondo Patočka, invece, il soggetto trascendentale non esiste perché farebbe pensare a una sostanza da appoggiare a una realtà empirica. Dunque, solo in un mondo uno e unico è possibile tendere all'unità e alla concordanza dei dati dell'esperienza. L'unità e inscindibilità di trascendentale ed empirico è fondata nell'*a priori* del mondo. Queste due accezioni derivano dall'unico essere, apodittico: il mondo. «Ora l'io trascendentale è una presupposizione trascendentale, un'ipotesi di cui ci si può domandare se essa non presupponga a sua volta un'altra cosa prima di essa. Ma come sa l'io empirico, il solo che sia apoditticamente certo (secondo Cartesio), che dev'esserci un'unità di tutte le esperienze individuali? L'unità di tutte le esperienze è presupposta solo perché l'*a priori* in funzione nell'esperienza individuale è un *mondo suo*. Alla fenomenologia non serve in alcun modo l'io dell'appercezione, che non è un dato ma un presupposto del metodo kantiano che procede in modo logico. Dal punto di vista fenomenologico, la presupposizione logica dell'io trascendentale come unità dell'esperienza non è affatto originaria, ma può essere solo derivata. L'*a priori* dell'esperienza mira semplicemente all'unità, alla concordanza dell'esperienza, ma esclusivamente sulla base del fatto che solo in un mondo uno e unico anche l'esperienza è necessariamente un'unità, cioè esperienza di questo mondo uno e unico» («Nun ist aber das transzendente Ich eine transzendente Voraussetzung, eine Hypothese, in betreff welcher man fragen möchte, ob sie selbst nicht etwas ihr Vorausliegendes voraussetzt. Das transzendente Ich, die Apperzeption, ist kein empirisches Ich, sondern das Subjekt aller und jeder Erfahrung. Wie weiß aber das empirische Ich, das einzig apodiktisch gewisse (cartesianisch), daß es eine Einheit aller individuellen Erfahrungen geben muß? Die Einheit aller Erfahrungen ist nur deshalb vorausgesetzt, weil *eine Welt* das in der individuellen Erfahrung fungierende Apriori ist. Phänomenologisch ist mit einem Ich der Apperzeption nichts anzufangen, denn es ist keine Gegebenheit, sondern eine Voraussetzung der logisch vorgehenden Methode Kants. Diese logische Voraussetzung der Einheit der Erfahrung kann vom phänomenologischen Gesichtspunkt nicht ursprünglich, sondern muß abgeleitet sein. Das Erfahrungsapriori bezweckt freilich die Einheit, Einstimmigkeit der Erfahrung aber nur aus dem Grunde, weil nur in einer einzigen Welt auch die Erfahrung eine Einheit, nämlich Erfahrung von dieser einen einzigen Welt sein muß» J. Patočka, *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung*, in *EaS*, pp. 109-110 (*PP*, pp. 219-220).

e la teoria del movimento dell'esistenza. Il soggetto è:

1. un *atto dell'apparire*, una sua componente e un carattere del movimento. Non è il soggetto a costituire il mondo, ma il contrario: l'esistenza comprende il suo essere come fondato sull'apparire; il soggetto «non sceglie di appartenere alla sfera noumenica, ma non riceve nemmeno passivamente il suo essere»⁴⁰⁰. La soggettività è parte integrante di una situazione totale.

2. un'«*esposizione*»⁴⁰¹ in senso relazionale: i fenomeni appaiono a qualcuno, si rivolgono alla soggettività, e l'esistenza è sempre passivamente esposta al mondo.

Queste due accezioni sono indisciungibili.

Quanto alla soggettività trascendentale (problema che vede un'oscillazione in Husserl) Patočka ritiene (concordando, in questo, più con Heidegger) che l'uomo non può mai essere colto come qualcosa di positivo perché il soggetto si rapporta a sé solo nella forma del poter essere e le sue possibilità non gli sono date prima, ma si scoprono nella loro attuazione. La proposta di Heidegger non porta a constatare una presenza data, ma rimanda a sé nella realizzazione del proprio essere. Che cosa sia il soggetto andrà cercato concretamente dal lato della *praxis* e non della sostanza. Quindi, l'esistenza umana ha un carattere dinamico e non cosale.

Il filosofo ceco, però, manifesta delle riserve anche verso Heidegger. È vero che il *Dasein* appartiene al mondo, ma in Heidegger manca un'analisi soddisfacente del modo in cui il *Dasein* si iscrive nel mondo. In che modo l'uomo appartiene al mondo? In Heidegger le possibilità e la *praxis* originaria non appartengono a un soggetto corporeo con un proprio statuto ontologico, ma rimangono a un livello più formale (cfr. *MNMEH*, p. 93), e non integrano sufficientemente il corpo, la cui possibilità originaria è il movimento⁴⁰². Il soggetto intramondano avanza verso e nel mondo, e il corpo personale non è solo una cosa nello spazio soggettivo, ma la realizzazione di una possibilità data. La corporeità, però, non è una dimensione aggiunta all'esistenza, ma è ciò che la rende possibile. Il corpo, perciò, diventa il «punto di articolazione dell'affezione del nostro comprendere»⁴⁰³.

Tornando al rapporto soggetto-mondo, mentre nel 1936 Patočka pensa ancora che si tratti di interpretare il divenire del mondo basandosi sulle strutture fondamentali della soggettività svelate nell'analisi della costituzione⁴⁰⁴, nel 1976, invece, ritiene che sia la pratica dell'essere umano nella sua finitudine a fondare l'intuizione e non viceversa⁴⁰⁵. Perciò, il primo incontro con le «cose» è

400A. Pantano, *Dislocazione*, cit., p. 190.

401J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 118 (tr. modificata).

402Cfr. R. Barbaras, *Differenza e appartenenza. Il movimento dell'esistenza in J. Patočka*, in *CCF*, pp. 347-361; V. Costa, *I modi del sentire*, cit., pp. 35 ss.

403R. Barbaras, *Differenza e appartenenza. Il movimento dell'esistenza in J. Patočka*, in *CCF*, p. 356.

404Cfr. *Conclusion*, in *MNPP*, pp. 163-167.

405Cfr. *Postface*, Ivi, p. 181.

possibile manipolando dei *pragmata*⁴⁰⁶.

Anche il problema del fenomeno e dell'apparizione vengono compresi in maniera diversa. Nella postfazione del 1976 leggiamo: «il problema del mondo naturale, sembra essere quindi quello del primato di un impegno pratico inseparabile da una comprensione dell'essere non espressa, non tematica, e che Husserl chiamerebbe istintiva»⁴⁰⁷. La ricerca patočkiana, iniziata dal mondo naturale, è giunta a interrogare ancora lo statuto della soggettività. Questo gli permette di superare la visione dualistica e conflittuale del mondo, come pure il dualismo tra riflessione e pratica. Nel 1936 il problema era lontano dall'essere risolto perché Patočka non riusciva a pensare un modo di coscienza diverso da quello costituente. La concezione di soggettività rimaneva affetta dal primato dell'oggettività: la soggettività era concepita come un oggetto secondo il requisito della pienezza ontologica. Quanto al mondo naturale, la sua unicità era fondata nel soggetto trascendentale concreto. Il cambiamento di questa impostazione è stato reso possibile nel momento in cui sono state portate alla luce le strutture della vita soggettiva e si è analizzato come il mondo si manifesta in esse. L'unificazione del conflitto (se sarà mai possibile) si realizzerà dopo aver preso le distanze da una centratura sulla soggettività, a vantaggio di una dimensione più "universale". La soggettività, considerata in correlazione col mondo, va ripensata. Di conseguenza, è impossibile limitarsi alla dicotomia tra soggetto e oggetto, tra pensato ed ente:

«il dato soggettivo, che fornisce il punto di partenza di tutta l'oggettivazione, ci mette in presenza non di un soggetto puro, ma di una unità soggettivo-oggettiva che invia *eo ipso* fuori della dualità»⁴⁰⁸.

Questa importante acquisizione dimostra due cose: 1. parlare di soggetto e oggetto è una visione ancora estrinseca; 2. va elaborato un modello di soggettività trascendentale (se si vuole conservare il termine "trascendentale") che si scosta dal modello della pienezza ontologica. Il soggetto fa parte del mondo in modo essenziale e fondamentale, e il mondo si manifesta nelle strutture del soggetto. Perciò, il "trascendentale" va attribuito, più propriamente, al mondo in quanto tale⁴⁰⁹. Il soggetto

406Già nel 1936 Patočka diceva che «è manipolando le cose che noi intuiamo la realtà e l'interpretazione che le nostre tendenze impongono ad esse mette l'unità nella diversità qualitativa» («C'est en manipulant les choses que nous saisissons la réalité et l'interprétation que leur imposent nos tendances met l'unité dans la diversité qualitative» Ivi, p. 110), ma cambia l'importanza che egli attribuisce al ruolo della coscienza e della soggettività trascendentale. Il riferimento ai *pragmata* va integrato da quanto si dice su di essi nel saggio del 1972 (cfr. *EaS*, pp. 103-104; *PF*, pp. 213-214).

407Cfr. *Conclusion*, in *MNPP*, p. 181.

408«la donnée subjective qui fournit le point de départ premier de toute objectivation nous met en présence non d'un sujet pur, mais d'une unité subkjective-objective qui renvoie *eo ipso* hors de la dualité» J. Patočka, *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *MNMEH*, p. 176.

409Perché il soggetto è una componente finita dell'esperienza e riceve le sue possibilità dal mondo. B. Bégout propone questa interpretazione del trascendentale in Patočka: esso non è un fondamento *a priori* che precede l'esperienza, ma una riflessione *a posteriori* del soggetto cosciente che cerca di rendere ragione dell'esperienza. Questo fondamento ingloba e determina il soggetto. Lo studio di questa dimensione, però, è carente in Patočka (cfr. B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002, p. 403).

non può più essere né l'*hypokeimenon* né la *coscienza pura costituente*, formatrice del mondo. Il soggetto non è *sub-jectum*, ma «semplice esistenza, semplice *sum*»⁴¹⁰. Il cambiamento della concezione della soggettività è legato all'esplicitazione della concezione di mondo che si presuppone perché soggetto e mondo sono correlati. L'uomo è *nel* mondo, e il mondo «ingloba l'uomo»⁴¹¹, non gli sta di fronte come un oggetto o una totalità di oggetti, ma in un altro modo.

In tale prospettiva, cosa diventa allora la conoscenza degli "oggetti"? Infatti, gli oggetti ci sono per la coscienza, ma la loro esistenza è indipendente da essa (alla coscienza non viene dato nulla)? Come possono essere determinati dalle nostre facoltà conoscitive se dobbiamo escludere che noi riceviamo qualcosa di totalmente esterno a noi? Gli interrogativi sulla soggettività hanno condotto Patočka, com'era avvenuto già prima per Husserl, a una revisione del progetto cartesiano di fondazione.

1.6 Il contesto pratico e il primato del senso

Nel precedente paragrafo abbiamo compreso l'importanza dell'atteggiamento pratico. L'essere al mondo dell'uomo è un comportarsi e decidere liberamente davanti al mondo (cfr. *MNPP*, p. 138) per realizzare e compiere la propria vita. Siamo sempre dei soggetti corporei, pratici, inseriti in un movimento vitale. In uno degli ultimi scritti, apparso nel 1976 a mezzo di *samizdat*, si dice che «il mondo naturale della nostra vita (o, più precisamente, del nostro ambiente concreto) è pratico»⁴¹², ma quest'unico mondo accessibile all'intuizione «rimane tuttavia in una imprecisione essenziale»⁴¹³. Tale scarto deve renderci più coscienti delle costruzioni che elaboriamo e usiamo quotidianamente come strumenti conoscitivi utili per farci comprendere la realtà, senza però considerarle capaci di esprimere in profondità il nostro rapporto con il mondo.

Per comprendere il punto di vista di Patočka è necessario chiarire il rapporto tra l'analisi fenomenologica nel suo aspetto teorico e l'apertura a una filosofia pratica, che implica una teoria dell'azione e arriva a svilupparsi nei movimenti dell'esistenza umana. Pertanto, ci riferiamo ora alla terza parte del saggio *Il mondo naturale e la fenomenologia*⁴¹⁴. Dopo aver detto: la percezione «non

410«simple existence, simple *sum*» J. Patočka, *Philosophie transcendantale a-subjective* (Ms. 6 D/1), in *PP*, p. 261.

411«englobe l'homme» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 46.

412«Le monde naturel de notre vie (ou, plus précisément, de notre environnement concret) est pratique» J. Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 184.

413«demeure néanmoins dans une imprécision essentielle» *Ibid.* Questa espressione, ripresa da Husserl, indica una determinazione progressiva e approssimativa dell'indeterminato. In Patočka, però, negli anni Settanta il motivo di questa imprecisione cambia completamente: il mondo in totalità è impreciso perché si confonde con l'apparire stesso ed è dato in anticipo; precede le mire soggettive, non coincide mai con esse, né può mai essere riempito da esse. In quanto è un tutto *di apparizioni*, le eccede anche. È totalità intotalizzabile. A questo eccesso corrisponde un velamento dell'essere.

414Cfr. *MNMEH*, pp. 23 ss. (*MNF*, pp. 88 ss.).

è a nostro modo di vedere l'impostazione determinante della realtà, ma un modo di donazione che si integra nel contesto funzionale della "destinazione", di quello che ne è delle cose»⁴¹⁵, Patočka parla della terra e del cielo. La terra non è un corpo tra gli altri, ma il sostrato sempre presupposto di ogni movimento e di ogni attività, è ciò su cui si fonda l'azione orientante per l'uomo, il punto di appoggio per tutto. Il cielo è l'altro nostro referente, il donatore di ogni chiarezza, del dove e del quando. Terra e cielo, pur avendo una funzione anche in ambito pratico,

«non sono solamente delle *choses per...*; essi comandano e suscitano nello stesso tempo un tutt'altro atteggiamento, un comportamento completamente differente dal comportamento immediatamente pratico, dove il contesto scompare assorbito dallo spiegamento positivo dell'azione»⁴¹⁶.

Questa citazione ci dice che l'aspetto pratico non è l'unico attraverso cui si accede alla comprensione della realtà del mondo. Se intendiamo la terra e il cielo oltre la mera attualità percettiva, il mondo allora potrà manifestarsi nella sua «meravigliosa stranezza»⁴¹⁷. Qual è, dunque, il senso del comportamento pratico?

«il comportamento immediatamente pratico ha il suo senso teleologico soprattutto nell'ambito della vita: ciò che qui viene assunto come fine è la vita stessa, e cioè la vita nei suoi *bisogni* che o si ripetono periodicamente, oppure sono ormai sganciati dal rapporto con i ritmi naturali»⁴¹⁸.

Il contesto pratico, dunque, è importante perché in esso «è localizzata ogni attività di orientamento, di analisi e di sintesi dell'intelligenza pratica dell'uomo»⁴¹⁹. Il primato accordato ordinariamente alla sfera pratica segna l'inizio del progresso del sapere efficace. Tuttavia «il nostro commercio abituale, "naturale", ingenuo con le cose e con gli altri è anche vago, impreciso, variabile, pieno di contraddizioni incoscienti e sprovvisto di unità»⁴²⁰. Da qui sorge anche l'esigenza della ricerca del senso. Il nostro rapporto con il mondo è «sempre un rapporto di senso»⁴²¹, noi ci

415«n'est pas à nos yeux l'approche déterminante de la réalité, mais bien un mode de donation qui s'intègre dans le contexte fonctionnel de la "destination", de ce qu'il en est des choses» Id., *Le monde naturel et la phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 33.

416«ne sont pas seulement des *choses pour...*; ils commandent et suscitent en même temps une attitude tout autre, un comportement entièrement différent du comportement immédiatement pratique où le contexte disparaît, absorbé par le déploiement positif de l'action» *Ibid.*

417«émerveilleuse étrangeté» Ivi, p. 33.

418«La téléologie du comportement immédiatement pratique reste d'ordinaire attachée à la vie. La vie ici se prend elle-même pour fin, la vie dans ses *besoins* qui ou bien se répètent périodiquement, ou bien sont d'ores et déjà émancipés des rythmes naturels» *Ibid.*

419«est localisée toute l'activité d'orientation, tant analytique que synthétique, de l'intelligence humaine pratique» Ivi, p. 34. In Patočka è la pratica che fonda l'intuitivo, non viceversa.

420«Der gewöhnliche, "natürliche", naïve Umgang mit Menschen und Dingen ist verschwommen, ungenau, schwankend, unbewußt widerspruchsvoll und uneinheitlich» J. Patočka, *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in Id., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hrsg. K. Nellen a J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988 (d'ora in poi abbreviato in *AS II*), pp. 264 (tr. fr. E. Abrams, *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2006, p. 106; tr. it. M. Doni, *L'Europa e dopo. L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali*, Medusa edizioni, Milano 2013, p. 88).

421«toujours un rapport de sens» *PP*, p. 22 (*CCF*, p. 123).

muoviamo in una rete di significati; «il mondo potrebbe forse essere tematizzato in connessione alla questione fondamentale del senso e del significato»⁴²² perché è un'intelaiatura di senso, una condizione di possibilità. In un'analisi fenomenologica "significato" non allude a qualcosa di mentale o infracoscienziale. Vivere in un mondo di significati implica che a noi si manifestano delle possibilità di azione⁴²³. Grazie all'apertura alla totalità le cose si manifestano come dei significati, e l'uomo, in quanto umano, vive mettendo necessariamente in rapporto le cose con il loro senso. «L'esperienza filosofica è per Patočka all'estremo opposto di un contatto intuitivo del pensiero con un senso ultimo. Patočka prende le distanze dall'idea husserliana di una donazione di senso»⁴²⁴ data dalla ragione (*Sinngebung*). Il senso non è mai *dato* né negli enti in cui si rivela, né nel momento donatore, ma rimane problematico.

L'esigenza di senso si manifesta anzitutto come «bisogno di unità»⁴²⁵ della vita che necessita di cogliere se stessa (l'elemento proprio della nostra esistenza è di non essere indifferente a sé) davanti all'esperienza frammentata e dispersa della vita moderna. Già ne *Il mondo naturale* il filosofo boemo scriveva: «non è più a partire dal solo *θαυμάζειν* che l'uomo di oggi arriva a filosofare; è a partire dalle difficoltà intrinseche alla sua vita spirituale»⁴²⁶ e, nel già citato saggio sull'Europa (il cui sottotitolo significativo è: *L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali*) leggiamo:

«L'uomo ha un piede nella realtà immediata, nel dato, ma il dato offre il suo contenuto di realtà soltanto se non lo si prende per ciò per cui esso si dà, ma se si è capaci di muovere il passo anche nella totalità e di trovarvi sostegno. L'universo così svelato è il vero fondamento, il solo fondamento nel senso proprio del termine. L'uomo però non possiede questo fondamento, al contrario è posseduto da lui; sa di lui ma non ne ha il controllo. Se teniamo entrambi i piedi nel reale, sul terreno ultimo della totalità onnicomprensiva, non rischieremo mai di smarrirci, di brancolare nel buio, di ritrovarci sempre al punto di partenza: potremmo abbracciare con lo sguardo l'insieme del nostro cammino, unico e indivisibile, sempre dotato di senso, senza alcun ritorno indietro. È ciò che non possiamo mai garantire né raggiungere. Ma potremo mettere l'immediato in questione e tentare di dare al nostro cammino, ai passi che conducono da un'immediatezza all'altra, da un'esperienza all'altra, una struttura unitaria, in modo tale che non si annullino a vicenda. Questi passi così formerebbero una sorta di fondamento su cui potersi muovere. Lo sfondo ultimo, ciò in virtù del quale sentiamo e pensiamo, ossia ciò che ci fa essere umani, costituisce così il presupposto dei nostri fondamenti concreti, delle nostre attività fondative. La filosofia è alla ricerca di fondazione»⁴²⁷.

422«Peut-être serait-il possible de thématiser aussi, dans le contexte de la question fondamentale du sens et de la signification» *IPH*, p. 211 (*CCF*, p. 206).

423Cfr. V. Costa, *I modi del sentire, Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 32.

424A. M. Roviello, *Postface*, in *LS*, p. 368.

425«besoin d'unité» *MNPP*, p. 6.

426«Ce n'est plus à partir du seul *θαυμάζειν* que l'homme d'aujourd'hui en arrive à philosopher; c'est à partir des difficultés intrinsèques à sa vie spirituelle, à partir de son état d'âme global» *Ibid.*

427«Mit dem einem Fuß steht der Mensch im unmittelbar Wirklichen, im Gegebenen; das gibt aber nur dann seinen Wirklichkeitsgehalt her, wenn es nicht als dasjenige genommen wird, wofür es sich ausgibt, sondern wenn man fähig ist, im Gesamt zugleich auch Fuß zu fassen und Grund zu bekommen. Das nun enthüllte Universum ist der eigentliche Grund, nur dieser Grund begründet im wahren Sinn des Wortes. Nun besitzt ihn aber der Mensch nicht, sondern wird von ihm besessen, er weiß von ihm, ohne seiner mächtig zu sein. Wenn wir mit beiden Füßen im Wirklichen, auf dem letzten Boden des allumfassenden Alls stünden, dann würden wir nie einer Beirung, einem vergeblichen Herumtappen im Kreise ausgesetzt sein; dann wäre unser Weg ein einheitlich-übersichtlicher, ein ständig sinnvoller, ein nie in sich zurückkehrender. Wir können dies nie verbürgen und erreichen. Aber wir können das Unmittelbare mit einem Fragezeichen versehen und versuchen, unseren Weg, unsere Schritte von

Come emerge dalla citazione, se «è la totalità [...] che dà innanzitutto il fondamento di ogni senso»⁴²⁸, allora anche il contesto pratico va inserito nel contesto previo della totalità, dato dalla terra e dal cielo, all'interno della cui cornice si realizza ogni nostra funzione e agire quotidiano, che comprende anche il rapporto pratico con gli oggetti e le cose già orientate (date in prospettive) nel mondo. Nel primo capitolo dell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl*, si dice: «il nostro fare si svolge così su binari già tracciati in anticipo»⁴²⁹. Da un punto di vista trascendentale, ogni cosa è inserita in una connessione totale donatrice di senso; in essa «sono incorporate tutte le cose. Sebbene non sia niente di determinato, e nemmeno una cosa tra le cose, la connessione è tuttavia sempre presente nella vita e agisce; senza di essa, avremmo delle impressioni, delle percezioni, dei pensieri, dei singoli ricordi, ma mancherebbe quel legame quasi automatico che li unisce in un tutto»⁴³⁰. Come osserva Vincenzo Costa, si tratta di uno sviluppo interamente noematico dell'idea husserliana secondo cui nessuno degli atti di coscienza è isolato, ma implica un orizzonte infinito di validità⁴³¹.

Il contesto pratico è il solo a diventare tematico: questo è uno dei motivi per cui non avvertiamo il carattere della donazione originaria presente.

Sebbene la nostra comprensione quotidiana si muova nel quadro dell'orientamento pratico agli oggetti e delle prospettive di datità degli oggetti, e sebbene la nostra vita tra le cose sia sempre una vita tra cose orientate (e, quindi, tra prospettive di datità), possiamo trascurare questo modo di darsi delle cose per privilegiare un altro loro aspetto, cioè l'aspetto del loro *significato* e del loro *sensu* che, essendo qualcosa che non percepiamo ma *comprendiamo*, è (dal punto di vista sensibile) *aprospectivo*⁴³². «Così la prospettività significativa si sovrappone a quella intuitiva e ci rende disattenti ad essa»⁴³³. Il rapporto con il *significato* e il *sensu* delle cose costituisce, dunque, una

Unmittelbarkeit zu Unmittelbarkeit, von einer Erfahrung zur anderen, von einem Gedanken zum anderen so zu gestalten, daß sie einheitlich sind und einander nicht zerstören. Sie bilden dann auch eine Art Grund, auf welchem man sich bewegen kann. Der letzte Hintergrund, auf welchen hin wir erfahren und denken, d. h. menschlich sind, bildet so die Voraussetzung für unsere konkreten Gründe, für unsere Begründungstätigkeit. Philosophie sucht nach Begründung» J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*, cit., in *AS II*, pp. 237-238 (tr. fr. *L'Europe après l'Europe*, cit., p. 74; tr. it. *L'Europa e dopo*, cit., pp. 57-58).

428«C'est la totalité qui [...] donne avant tout le fondement de tout sens» J. Patočka, *La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique*, in *IPH*, p. 17 (*CCF*, p. 250).

429«Notre faire se déroule ainsi dans des voies tracées à l'avance» Ivi, p. 12 (*CCF*, p. 246).

430«en laquelle sont incorporées toutes les choses. N'étant rien de déterminé, n'étant pas elle-même une chose réelle, elle est pourtant partout présente dans la vie et agit: sans elle, nous pourrions avoir, il est vrai, des impressions, des perceptions, des pensées, des souvenirs singulieres, mais il manquerait ce lien presque automatique qui les unit en un tout» *MNPP*, pp. 77-78.

431V. Costa, *I modi del sentire*, cit., p. 23.

432Cfr. *MNMEH*, p. 34 (*MNF*, p. 103). Questo giustifica che, prima di parlare di una teoria dell'azione, si parli dell'*epoché* e del manifestarsi per comprendere il rapporto soggetto-mondo.

433«La perspectivité des significations s'oppose à celle des perceptions et nous rend inattentifs à son égard» *Ibid.* (*MNF*, p. 103).

prospettività diversa da quella delle percezioni e orienta la nostra attenzione diversamente.

Patočka ripete in più luoghi che l'accesso al mondo della vita ha un carattere pratico e non teorico, e l'oggettività è sperimentata sotto le specie più diverse. Tutto questo conserva un riferimento sempre al mondo preteoretico in cui ci muoviamo, in cui la vita è vita semplicemente tra altre realtà, e il riferimento alle cose riguarda la loro utilizzabilità e appagatività. Questo mondo ingenuo (*naif*) è il più importante perché è quello della pratica quotidiana che si impone a noi nella percezione e decide delle questioni della realtà. Tuttavia, più in profondità, l'essere dell'uomo è un comprendersi come possibilità⁴³⁴. L'uomo non è solamente situato in strutture relazionali esterne, come lo sono tutti gli oggetti fisici (essere a destra di, superiore a, più piccolo di, e così via), ma vive in altre strutture costituite da relazioni intenzionali interne. Da questo punto di vista, non subito evidente, deriva anche la difficoltà di comprendere le condizioni e i presupposti che rendono possibile la conoscenza e, sul piano etico, l'impossibilità di rispondere alla domanda sul senso in modo non problematizzante. In sintonia con le analisi heideggeriane, Patočka afferma che l'essere dell'uomo è tale per cui *l'autocomprensione* gli appartiene in maniera essenziale: l'uomo è l'essere della vita che si comprende⁴³⁵. Questa comprensione viene prima di ogni conoscenza di tipo teoretico ed è una conoscenza più ampia. Non è nemmeno la coscienza (intesa come un *rapporto a un oggetto*) che fonda la comprensione, ma è la comprensione che sta a fondamento della coscienza. Comprendere non significa rappresentare il proprio essere, ma essere dentro a delle possibilità che si realizzano e si compiono continuamente. L'essere nelle possibilità, per l'uomo, viene prima di ogni azione. Le possibilità in cui viviamo, e che dobbiamo realizzare, ci mettono sempre di fronte a un'alternativa: o «la fuga davanti a se stessi o la comprensione di se stessi»⁴³⁶. È la capacità dell'uomo di comprendere se stesso che ridesta poi in lui anche la comprensione dell'utilizzabilità pragmatica delle cose. Gli utensili sono il primo modo in cui l'essere delle cose, che non ha il carattere di vita, ci interpella⁴³⁷. In questa prospettiva, anche il mondo della nostra vita emerge come un complesso di comprensioni, o piuttosto la comprensione di tutto quello che è dentro questo complesso. La consapevolezza che l'uomo ha di sé lo porta a considerare più attentamente il dato, costituito dal materiale sensibile già strutturato, senza ritenere di avere «un accesso immediato a questa oggettività»⁴³⁸ come anche la libertà di disporre secondo i propri scopi e le proprie decisioni personali⁴³⁹.

434Si confronti il saggio del 1969: *Qu'est-ce que l'existence?*, in *MNMEH*, pp. 243-264.

435Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 31, cit.: *L'Esser-ci come comprensione (Verstehen)*.

436«la fuite devant soi-même ou de la compréhension de soi» J. Patočka, *Qu'est-ce que l'existence?*, in *MNMEH*, p. 255.

437Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 15, 18, 22, 69a.

438«un accès immédiat à cette objectivité» *MNPP*, p. 7.

439È emblematico che già il titolo della dissertazione di dottorato di Patočka del 1931 si intitolasse: *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku (Il concetto di evidenza e il suo significato per la teoria della conoscenza)*.

Nella conclusione de *Il mondo naturale come problema filosofico* si dice che «la metafisica, nel senso proprio del termine, la filosofia non adulterata, è al contrario una dottrina della costituzione»⁴⁴⁰ che riguarda sia il soggettivo che l'oggettivo. Il soggettivo, come abbiamo visto, «non è per niente qualcosa di semplice; al contrario, si tratta di una complessa costruzione di senso»⁴⁴¹. Anche il lato che riguarda l'apparire delle cose (il lato "oggettivo") «non coincide con le cose stesse, nemmeno nel caso in cui esse ci appaiono “in originale”»⁴⁴². Infatti, come abbiamo visto in 1.5.3 b, la cosa non è la sua apparizione: l'apparizione è l'“essere fuori di sé” della cosa *in un'altra cosa*, e il problema fenomenologico della costituzione riguarda esattamente quest'altra cosa. Se, dunque, la costituzione è ciò a cui mira ogni esperienza del mondo ed è il suo elemento unificante, essa, in realtà, ha a che fare con il processo fondamentale dell'apparire. Con le parole di Rudolf Boehm, Patočka dice che la costituzione come processo fondamentale dell'apparire è «un'interpretazione [...] del senso già pre-dato alla luce del mondo»⁴⁴³. Ne deduciamo che le strutture di senso devono derivare in qualche modo dalle apparizioni, e «anche qui appunto c'è interpretazione»⁴⁴⁴. Le nozioni di costituzione e di senso sono certamente connesse per Patočka, ma la nozione di costituzione va compresa meglio perché «è interpretazione della singolarità alla luce del mondo»⁴⁴⁵, e l'interpretazione dell'apparire del mondo non è meno importante della costituzione.

1.7 All'inizio di questo rapporto: la questione dell'accesso

Nel paragrafo precedente abbiamo visto che l'indagine sul mondo naturale ha una ricaduta sull'esistenza umana in riferimento alla comprensione che essa ha di sé e del suo ruolo. Da qui in avanti si tenterà, perciò, di fare un percorso “a ritroso” per giungere fino al punto in cui il rapporto con il mondo ha inizio per il soggetto: ovvero, il momento dell'accesso. Come abbiamo ricordato, la riflessione di Patočka parte da un problema dibattuto anche da Husserl nella *Crisi delle scienze europee*: l'uomo non ha più una concezione unitaria del mondo, ma una visione duplice della realtà. Questa duplicità va interrogata per capire quali conseguenze ha. Se la soggettività, nella storia del pensiero, è stata la chiave di volta della visione che l'uomo ha assunto, dovremo riferirci ad essa⁴⁴⁶. Nel prossimo capitolo esamineremo perché la mancanza di una visione unitaria ostacola la relazione

440«La métaphysique au sens propre du mot, la philosophie non adultérée, est au contraire une doctrine de la constitution» *MNPP*, p. 166.

441«ist nichts Einfaches, sondern ein komplizierter Sinnbau» *EaS*, p. 112 (*PP*, p. 223; *CCF*, p. 148).

442«sind aber die Dinge selbst, sollten sie auch “im Original” vor uns erscheinen» *Ibid.* (*PP*, p. 223; *CCF*, p. 148).

443«ist eine Interpretation [...] des schon vorgegebenen Sinnes im Lichte der Welt» *Ivi*, p. 113 (*PP*, p. 223; *CCF*, p. 149).

444«gerade hier gibt es Interpretation» *Ibid.* (*PP*, p. 223; *CCF*, p. 149).

445«ist Interpretation des Einzelnen im Weltlicht» *Ibid.* (*PP*, p. 223; *CCF*, p. 149).

446Cfr. *MNPP*, p. 26.

uomo-mondo e come tale impedimento può essere risolto; analizzeremo le condizioni di accesso attraverso una via negativa.

Questo dibattito e la riflessione sul concetto di mondo sono strettamente connessi e si intrecciano reciprocamente. Tentiamo, ora, di darne ragione.

All'inizio del suo percorso di pensiero, Patočka constatava, in accordo con Husserl, la crisi dell'uomo contemporaneo ridotto a vivere in un mondo duplice: nel mondo delle costruzioni scientifiche, l'unico ritenuto oggettivamente vero, e in quello dell'esperienza quotidiana «semplice e ingenua»⁴⁴⁷, che tende a essere messo in secondo piano. Come osserva Alessandra Pantano⁴⁴⁸, la tematizzazione del mondo naturale richiede di affrontare una serie di problemi. Innanzitutto significa problematizzare l'ovvietà del mondo che si impone nella quotidianità e, dunque, cogliere i problemi autentici sotto la superficie delle apparenze. Da questo deriva il bisogno di comprendere le condizioni e i presupposti che rendono possibile accedere al mondo. Sul piano etico si tratta di affrontare la domanda sul senso fondando la responsabilità umana verso il mondo.

Anche gli studi patočkiani degli anni Cinquanta su Comenio insistono sulla crisi del mondo naturale come problema filosofico fondamentale dell'epoca moderna. Questa incertezza riguarda la crisi della ragione europea che ha svanito il suo fondamento e perso il suo significato esistenziale. Parrebbe, quindi, che il mondo naturale non sia ancora stato scoperto, descritto e analizzato. Più radicalmente, non è stata ancora data risposta alla domanda su cosa esso sia. Ci si trova, perciò, in una situazione di disseminazione del suo senso. Inoltre, resta aperto l'interrogativo di come rispondere a questo bisogno di unità. In simili condizioni, come si può spiegare il rapporto uomo-mondo? Se esistono molteplici concezioni del mondo, qual è la via corretta per accedervi? Siamo davvero certi che esista *di per sé* un accesso al mondo, come sostiene per esempio Gabriel (cfr. 1.1)?⁴⁴⁹

Patočka pensa che, anche senza rendercene conto, c'è un «orizzonte al cui interno viviamo [che] condiziona la direzione che prendiamo verso gli oggetti»⁴⁵⁰. È dunque prioritario ritornare al mondo naturale come il fondamento dimenticato che dà agli oggetti delle scienze il loro vero senso di esseri sperimentati⁴⁵¹. La struttura naturale del mondo è logica nel suo fondamento⁴⁵², ma occorre d'ora in avanti descrivere il fenomeno del mondo in una interrogazione più larga di quella che mira esclusivamente a fondare la scienza. Indubbiamente, tra le modalità di accesso al mondo, la

447«simple et naïve» Ivi, p. 8.

448Cfr. A. Pantano, *Una riflessione filosofica a partire dal mondo naturale*, in J. Patočka. *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003, p. 9.

449M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza*, Carocci, Roma 2012, p. 145.

450«où nous vivons conditionne la direction que nous prenons vers les objets» MNPP, p. 94.

451Cfr. J. Patočka, *La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du monde de la vie*, in MNMEH, pp. 227-242.

452Cfr. MNPP, p. 23.

modalità scientifica è quella che nell'epoca moderna si è progressivamente imposta, ma

«La scienza, che è il fondamento vitale della nostra società, ciò senza cui l'umanità dell'era industriale non potrebbe sopravvivere, è allo stesso tempo l'origine del vuoto e dell'anonimato che colpiscono la vita moderna, della scomparsa di un senso tangibile, di un'astrazione senza fondo. Ciò che ci tiene in vita ci priva nello stesso tempo di tutte le *vivendi causas* di ordine superiore, lasciandoci soli davanti a un caos di istinti e di tradizioni, legato insieme solo in modo fattuale»⁴⁵³.

E sovente anche i vantaggi pratici sono diventati problematici:

«Il vuoto che affligge la vita ha preso una forma completamente materiale, è diventato una possibilità assurda di negazione di vita, una potenza di distruzione che supera tutto ciò che l'uomo può costruire e produrre di positivo. Questa potenza ha fornito all'Europa mezzi per il suo suicidio – l'Europa che da due secoli deteneva il monopolio della civiltà razionale e l'egemonia su quasi l'intero globo, l'Europa che si identificava con l'umanità in quanto tale»⁴⁵⁴.

Lo slancio umano della potenza, dell'accumulo e della forza non ha reso l'uomo solo più contento, ma l'ha anche condotto a dei cataclismi di portata immensa. Esiste allora un'altra modalità di accesso al mondo della vita, un'altra forma di relazione? Finché l'esistenza è ridotta al ciclo di produzione e di consumo dei prodotti del lavoro non potrà riconoscere in sé la possibilità della libertà; ma l'esistenza è ben di più: è comprensione del senso dell'essere e del mondo. Cosa significa esattamente questa affermazione e cosa implica a livello pratico? Abbandonare il campo ed evitare il confronto con la ricerca scientifica non offre una soluzione alla condizione di scissione interiore dell'uomo moderno. In *Cartesianesimo e fenomenologia* leggiamo che

«Da un altro lato il *problema* del dualismo non sarà soppresso se noi lo bandiamo semplicemente dalla *scienza* [...]. È là che si vede che la questione della soggettività non si riduce a un suo inserimento in uno schema causale. [...] Ma allora, come comprendere *in concreto* il problema del soggettivo e del suo carattere "trascendentale"? Sarebbe sicuramente inesatto comprendere il "soggettivo" con l'aiuto di nozioni metafisiche, come il concetto stesso di soggetto – nel senso di *hypokeimenon*, del sostrato ultimo dell'attribuzione, dell'"io" ultimo e unificante dell'appercezione»⁴⁵⁵.

453«La science, qui est le fondement vital de notre existence collective, quelque chose sans quoi l'humanité de l'ère industrielle serait incapable de subsister, est en même temps à l'origine du vide et de l'anonymat qui frappent la vie moderne, de la disparition de tout sens palpable dans une abstraction sans fond. Ce qui nous fournit les moyens de vivre nous ôte en même temps toutes les *vivendi causas* d'ordre supérieur, nous laissant seuls devant un chaos d'instincts et de traditions dont le ciment est purement facticiel» *MNMEH*, p. 237. Su questo argomento l'attualità dell'analisi husserliana aumenta perché Husserl ha analizzato una delle più grandi contraddizioni della nostra epoca.

454«Le vide qui affecte la vie a pris une forme tout à fait matérielle, il est devenu une possibilité absurde de négation de la vie, une puissance de destruction qui dépasse tout de ce que l'homme peut construire et produire positivement. Après avoir fourni des moyens de suicide à l'Europe qui depuis deux siècles détenait le monopole de la civilisation rationnelle et l'hégémonie presque totale du globe, à l'Europe qui s'identifiait avec l'humanité comme telle» *Ibid.*

455«D'un autre côté, le *problème* du dualisme ne sera pas supprimé si nous le bannissons simplement de la *science*. [...] C'est là que l'on voit que la question de la subjectivité ne se réduit pas à son insertion dans un schéma causal. [...] Mais alors comment comprendre *in concreto* le problème du subjectif et son caractère "transcendental"? Il serait assurément inexact de comprendre le "subjectif" à l'aide de notions métaphysiques, tel le concept même de sujet – au sens de l'*hypokeimenon*, du substrat ultime de l'attribution, du "je" ultime et unifiant de l'aperception» J. Patočka, *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *MNMEH*, pp. 174-175.

Il modo in cui si coglie fenomenologicamente il mondo non è questione irrilevante neppure dal punto di vista pratico. Ecco l'importanza di tornare a interrogare ancora cos'è il mondo naturale per formulare il problema in modo più corretto. Che cos'è la realtà e qual è il fondamento dell'apparire dell'ente, del suo mostrarsi originale in quanto se stesso? Husserl ribadiva che il mondo è più di un fatto. Si tratta, allora, di una struttura *a-priori*? In un saggio del 1972 Patočka parla di un «fondamento [*Fuge*] oscuro, perché indeterminato, del mondo che determina e regna su tutte le cose»⁴⁵⁶ e ricorda che «le cose sono date *originariamente* sempre in modo prospettico-unilaterale, e mai in totalità»⁴⁵⁷. Non è un caso, allora, che anche il concetto di natura, a cui ci si appella, sia divenuto problematico. Cosa indicano i termini “natura” e “mondo”? Cosa si intende di preciso? È importante, dunque, approfondire ancora questo concetto.

La questione del nostro accesso al mondo è rilevante perché ha determinato gran parte del pensiero filosofico del secolo scorso, ed è una conseguenza della svolta ontologica. Per gli esponenti del realismo, si può penetrare nel mondo stesso e nel regno dei fatti. Perché, poi, i fatti dovrebbero esserci nascosti? Per la semplice ragione che non conosciamo tutto? Analizzando la nozione di esistenza, possiamo definirla come l'apparire-in-*un*-mondo. Il mondo è il “luogo” che ospita le esistenze fenomeniche che appaiono, esso si dà come fenomeno, e va indagato.

Anche l'analisi di Patočka è rivolta al problema dell'apparire e al fondamento del suo mostrarsi. Ogni fenomeno ha una struttura, un in-quanto-che-cosa, ma un'analisi strutturale del mondo, finora, non è mai stata effettuata. Tale analisi dovrà indagare come gli oggetti sono presenti alla coscienza attuale: quindi, questo problema va ben al di là di ogni prospettiva materialista. Per tale ragione occorre tornare a studiare il mondo naturale e comprendere più in profondità il significato del progetto matematico della natura realizzato nell'epoca moderna. I punti problematici da chiarire sono numerosi. Per esempio: è corretto (seguendo un atteggiamento più “cartesiano”) considerare l'essere sempre come intelligibile, o l'essere è anzitutto opacità, resistenza, non-senso?⁴⁵⁸ Questa seconda opzione, infatti, caratterizza spesso l'essere, ma ciò non toglie che l'iniziale non-senso e oscurità dell'apparire possano diventare il punto di accesso per giungere poi al senso, al sapere e all'intelligibilità⁴⁵⁹.

456«[...] Fuge ist also der dunkel, weil unbestimmte, alles bestimmende und darin waltende Weltgrund» *BME*, p. 258 (*MNMEH*, p. 266; *MNF*, p. 151).

457«Dinge, die immer perspektivisch-einseitig und nie zur Gänze originär gegeben sind» (J. Patočka, *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in *BME*, p. 259) corsivo nostro.

458Cfr. Raymond Polin, *Être et ordre*, in *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, hrsg. von W. Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 72, Den Haag 1976, pp. 38-48.

459A questo interrogativo, la riflessione patočkiana sulla storia risponderebbe che il senso va continuamente cercato proprio nello sconvolgimento delle certezze ingenue e dentro alle opposizioni. Esso, quindi, è problematico per essenza. Un senso autentico, non limitato e non dogmatico, comporta il vivere in un'atmosfera di irriducibile problematicità. Cfr. *SE*, p. 83.

L'esistenza umana, concepita come una «realizzazione di possibilità che sono sempre ancora contenute nelle cose e in noi stessi»⁴⁶⁰, chiede all'uomo di comprendersi e di comprendere il mondo come possibilità somma. Il mondo, pertanto, si dà come possibilità di esistere secondo il senso o il non senso⁴⁶¹. Ci si può anche chiedere: il senso e la comprensione del mondo sono un'autodonazione assoluta, che rimuove la mediazione della riflessione⁴⁶², oppure la riflessione conserva un ruolo ineliminabile? In questo secondo caso, si tratta di determinarlo.

Esposti questi interrogativi, è necessario individuare una direzione di indagine che diventi un segnavia per questa ricerca. L'assunto che prendiamo come guida è il seguente: il *come* dell'apparire del mondo è la via di accesso al mondo in quanto tale⁴⁶³. Vedremo nel capitolo quarto che il *come* singolare dell'apparire dell'ente designa l'apparire stesso in quanto esso è il fondamento del mondo e l'operatore segreto della fenomenolizzazione.

Ma come cogliere l'apparire e il darsi del mondo? Con quale metodo? Tra le pluralità di vie di accesso (o “campi di senso” per dirla con Gabriel) ne scelgo due sulle quali il filosofo ha riflettuto a lungo: l'accesso verrà analizzato secondo la prospettiva dell'*epoché*, che libera il manifestarsi del mondo, e poi interrogherà la stessa manifestazione del mondo. Prima di compiere questi due passaggi dobbiamo, però, liberare il percorso dagli ostacoli.

460«la réalisation des possibilités qui sont toujours encore contenues dans les choses et dans nous-mêmes» *MNMEH*, p. 263.

461Cfr. *BME*, pp. 257-264.

462Cfr. J. Patočka, *La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques*, in *MNMEH*, pp. 127-138.

463Riprendo questa tesi da A. Pantano, *Dislocazione*, cit., pp. 99-122.

Capitolo 2

La critica alle differenti figure dell'oggettivazione

«La filosofia, invece, contiene tutt'altra cosa:
una *distanziamento* che si rende conto che tutto è un *mistero* [...]

In questo senso, la filosofia è proprio il cominciamento del pensiero, ossia del rapporto esplicito con
ciò che non è inizialmente svelato, ma che svela tutto il resto»

Séminaire sur l'ère technique, in *LS*, pp. 291-292

«La nostra intuizione più grande è al contempo *intuizione di ciò che ci sfugge*»

Introduction à la phénoménologie de Husserl, p. 174

2.1 *La necessità di un punto di partenza diverso*

Nel primo capitolo abbiamo introdotto il problema del mondo naturale mostrando che cosa esso riguarda, com'è cambiata la concezione di Patočka su di esso, e introducendo la correlazione tra uomo e mondo.

Se il mondo è un fenomeno da descrivere, allora l'accesso dipende dal modo in cui questo fenomeno ci appare e dal nostro modo di descriverlo. Pertanto, prima di esaminare il tema dell'apparire in quanto tale, dobbiamo chiarire se ci sono delle strutture della vita soggettiva che condizionano e ostacolano l'accesso. Riserviamo il secondo capitolo a questo tema perché ha impegnato a lungo la riflessione di Patočka sul piano etico, storico, politico ed esistenziale. Le ricadute su piani diversi meritano un'attenzione a sé, ma qui non verranno considerate. Vediamo, dunque, da dove nasce questo problema per Patočka.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, la corrente filosofica più diffusa e dominante in Europa è stato il positivismo. Per i positivisti l'unico sapere certo era la moderna scienza della natura, fondata sull'osservazione empirica e sulla verifica sperimentale; e il modello era costituito dalla fisica-matematica. Risalendo agli inizi dell'età moderna, il profondo mutamento che si è prodotto nel concetto e nella prassi della scienza ha coinvolto l'intero movimento della filosofia moderna e, in modo non trascurabile, anche contemporanea¹.

Nel corso dell'Ottocento, però, la fiducia illimitata nella scienza è stata anche messa in discussione da alcune scoperte riguardanti la fisica e la matematica². Contemporanea alla crisi delle geometrie euclidee, si ebbe anche la crisi della fisica meccanicistica. Le alternative e le reazioni al positivismo furono molteplici, come pure le rinascite. Un esempio è dato il neopositivismo del Circolo di Vienna, con il quale si è confrontata anche la riflessione patočkiana.

Nonostante le crisi attraversate, l'ideale scientifico non ha perso di importanza; anzi, ha reso possibile penetrare sempre di più il mondo con la ragione. Anche la filosofia si è dovuta confrontare con questo ideale per costituirsi come scienza rigorosa che non si sottrae alla riflessione critica, ma si dimostra capace di integrare le operazioni degli scienziati senza modellarsi sulle scienze positive,

1 Nella conferenza del 1975 *Il carattere filosofico delle scienze e la scientificità della filosofia*, Gadamer osservava: «Dal XVII secolo ciò che noi chiamiamo filosofia viene a trovarsi in una situazione profondamente mutata. La filosofia viene ora ad avere bisogno di una legittimazione nei confronti delle scienze: così, per due secoli, fino alla morte di Hegel e Schelling, essa deve affinare le proprie armi per difendersi dall'attacco sferrato dalle scienze. I sistemi filosofici eretti negli ultimi due secoli sono una diretta conseguenza dello sforzo di conciliare l'eredità della metafisica con lo spirito della scienza moderna» (in G. Semerari, *Prefazione* a E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 2010, p. VII).

2 Ad esempio, le dimostrazioni dei matematici F. Klein e B. Riemann mostrarono che la geometria non si fonda necessariamente su postulati veri, ma su postulati arbitrari, semplicemente compatibili tra di loro, e la validità non è data dall'evidenza di tali postulati (cioè da una presunta corrispondenza con la realtà), ma dalla coerenza dei teoremi costruiti coi postulati dai quali si era partiti, cioè da una argomentazione logica corretta.

e perfezionando una conoscenza teorica autentica. Patočka si è confrontato costantemente con la scienza e ha riflettuto a lungo sulla sua origine e sulle sue ricadute:

«La nascita della scienza moderna è uno strano processo. Da una parte c'è il processo che descrive la storia empirica delle scienze, ma la scienza moderna ha anche una genesi metafisica, e anche una genesi ontologica che consiste nel fondamento di ragione, nell'origine del *Gestell* nella struttura del conflitto primordiale dentro all'essere stesso. Emerge qualcosa che non può essere spiegato per nulla, qualcosa che, come tale, spiega tutto»³.

Con la scienza moderna

«è sorto tutto a un tratto un modo di comprensione dell'essere che fino ad allora era stato assente»⁴.

Per questo motivo partiamo dalle conferenze tenute a Lovanio dal 16 novembre all'8 dicembre del 1965⁵. Esse trattano la storia del pensiero scientifico e delle più importanti scoperte astronomiche degli ultimi secoli. Le riprendiamo per riflettere sul tema dell'accesso al mondo alla luce di quanto il pensatore ha detto in quella circostanza.

Il filosofo ceco muove dalla constatazione che l'uomo moderno guarda il mondo attraverso la scienza la cui essenza consiste essenzialmente in una razionalizzazione della realtà; ma il senso della scienza, avviata da principio alla conquista del mondo, non è ancora stato spiegato. Perciò, una domanda importante rimane ancora senza risposta: il modo in cui guardiamo e ci rapportiamo al mondo è originario, “autentico”, o assume dei modelli che lo condizionano? Se li assume, quanto li fa propri? E cosa comporta questo?

2.1.1 *Le conferenze di Lovanio*

Mentre nel 1936 Patočka difende i diritti del “mondo naturale” davanti al “mondo scientifico”, e ricerca un assoluto concreto nel mondo trascendentale della soggettività⁶, negli anni Sessanta egli

3 «La naissance de la science moderne est un drôle de processus. Il y a, d'une part, le processus que décrit l'histoire empirique des sciences, mais la science moderne est aussi une genèse métaphysique, elle a aussi une genèse ontologique consistant en le fondement de raison, en l'origine du *Gestell* dans la structure du conflit primordial au sein de l'être même. Ce qui émerge là est quelque chose qui ne peut être expliqué par rien, quelque chose qui, comme tel, explique tout» J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in Id., *Liberté et sacrifice*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1990 (d'ora in poi abbreviato in *LS*), pp. 296-297.

4 «il a surgi tout d'un coup un mode de compréhension de l'être qui jusque-là avait été absent» Ivi, p. 308.

5 J. Patočka, *Conférences de Louvain: sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, texte établi par V. Löwit, F. Karfik, introd. B. Bouckaert, Ousia, Bruxelles 2001 (d'ora in poi abbreviato in *CL*). Una lettera di H. L. Van Breda a L. Landgrebe del 24 luglio 1964 testimonia che fu Van Breda a invitare ufficialmente Patočka una prima volta il 4 marzo 1964. Il filosofo fu invitato una seconda volta nell'ottobre 1965 per la Chaire Cardinal Mercier (cfr. M. Walter, *Jan Patočka. Sein Leben und sein Werk. Eine monographische Betrachtung seiner frühen und mittleren Entwicklungsphase 1907-1965. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen Fakultät des Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, 1985, pp. 282-285).

6 Questa soluzione è ancora subordinata alla riduzione fenomenologica all'ego trascendentale che costituisce in sé sia la pre-datità che tutti i modi di datità conseguenti.

tenta una sintesi tra gli elementi esistenziali in conflitto all'interno di una precisa struttura politica e storica⁷. Le conferenze di Lovanio parlano di un «cambiamento paradossale»⁸ e di un altro ideale scientifico che precede e può dare senso all'ideale scientifico impostosi poi. Patočka rilegge l'ideale della scienza moderna a partire da Keplero, da Comenio, Bolzano e Husserl, quali testimoni della possibilità di un accordo tra mondo naturale e scienza. Questi quattro pensatori hanno elaborato delle sintesi creatrici e originali tra molteplici elementi in conflitto⁹ proprio in periodi di acute crisi storiche e scientifiche. Hanno dato corpo all'ideale di una scienza unificata che, attraverso approssimazioni progressive e sintesi più vaste, abbracciasse la totalità del reale senza ridursi a un sistema di conoscenze sicure ed esatte di regioni privilegiate dell'oggettività, ma unificandole tutte. Questi testi non affermano che la razionalità di Keplero, di Comenio e di Bolzano sia preferibile rispetto all'ideale della scienza moderna, «come se Newton, Leibniz e il positivismo dovessero essere considerati una disavventura spiacevole»¹⁰. Piuttosto, espongono «una sorta di critica del “matematismo” nella descrizione patočkiana di questi tre pensieri»¹¹, che rappresentano delle tappe dell'ideale di universalità in cui le idealità formali non sono ancora escluse dal mondo della vita.

Benché le conferenze «mirino a mascherare, sotto un'inchiesta semplicemente storica, delle tesi fenomenologiche e politiche»¹², esse ribadiscono che il ritorno ai fondamenti dell'ideale scientifico moderno ha un'importanza primaria perché la scienza è in grado di dare un significato e un fine a tutta la vita e, quindi, va considerata indipendentemente dalla valutazione della sua utilità (cfr. *IPH*, p. 8; *CCF*, p. 242). È legato a questo motivo il fatto che

«una gran parte della filosofia moderna non è altro che un modo di riflettere sui fondamenti possibili dell'ideale scientifico per dargli una base più solida della metafisica ingenua implicita»¹³.

7 Mentre in *Le monde naturel comme problème philosophique* la soggettività trascendentale assicurava l'unità del mondo naturale e del mondo scientifico grazie a una riduzione fenomenologica da comprendere come *praxis*, le conferenze di Lovanio restituiscono la natura della prassi in modo concreto, e in un quadro più storico-politico.

8 B. Bouckaert, *Introduction*, in *CL*, p. 10. In un altro ciclo di conferenze del 1973, Patočka dice a proposito del tentativo di Comte di rinnovare la grande tradizione europea a partire dal metodo moderno: «C'è qui qualcosa che meriterebbe la nostra attenzione critica al più alto livello» (J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e pensiero, Milano 1997 - d'ora in poi abbreviato in *PE* -, p. 186).

9 B. Bouckaert scrive nell'introduzione: «Keplero, protestante e matematico, sintetizza le osservazioni di Tycho, cattolico ed empirista; Comenio, ceco e pedagogo popolare, sintetizza le idee di Alsted, erudito tedesco; Bolzano rivendicando una unione dei cechi e dei tedeschi; Husserl sintetizzando l'obiettivismo bolzaniano con una certa forma di intuizionismo intenzionale ereditato da Brentano» (B. Bouckaert, *Introduction*, in *CL*, p. 18). Tali sintesi, secondo Patočka, hanno permesso alla Boemia di conservare una posizione significativa nella genealogia dell'ideale della scienza moderna. La sua localizzazione geopolitica è un punto di osservazione importantissimo nel ripercorrere avvenimenti fondamentali nella storia dell'ideale scientifico moderno in quanto è la linea del fronte tra i due grandi blocchi culturali del mondo slavo e del mondo dell'Europa dell'ovest.

10 Ivi, p. 20.

11 *Ibid.*

12 Ivi, p. 9.

13 «Une grande partie de la philosophie moderne n'est autre chose qu'une façon de réfléchir sur les fondements possibles de cet idéal, la tentative de lui donner une base plus solide que la métaphysique naïve implicite» *CL*, p. 37.

Prima della tecnicizzazione e della formalizzazione delle matematiche, la scienza era caratterizzata essenzialmente dall'unificazione delle branche del sapere, e questo metodo portava a dei sistemi scientifici sempre più vasti. La fondazione scientifica, però, ha fatto sorgere anche delle difficoltà che nemmeno una filosofia soggettivista come quella di Kant sarebbe in grado di padroneggiare pienamente. Rimane il fatto che, dal momento che la scienza e la tecnica sono divenute realtà molto forti, il destino del nostro mondo dipende in gran parte dal divenire dell'ideale della scienza moderna.

Per Husserl il tratto che distingue la scienza moderna da quella antica è l'idea di una totalità di esseri, infinita ma razionale, dominata da una scienza razionale correlativa, e l'unificazione viene operata attraverso la formalizzazione delle scienze matematiche della natura¹⁴. La matematizzazione, acquisendo sempre più il senso di un'oggettivazione metodica del mondo già dato intuitivamente, l'ha poi modificato profondamente. Tuttavia,

«malgrado tutti i progressi e le verifiche, [la matematizzazione] rimane sempre ipotetica»¹⁵.

La ragione di ciò è il fatto che le scienze oggettive forniscono schemi già pronti dell'immagine del mondo, ma sono sempre schemi secondari. Pertanto, per capire la struttura interna dei significati che costituiscono la nostra esperienza e la genesi del senso dei concetti scientifici, bisogna cominciare dall'inizio, ossia, eliminare l'oscurità del passaggio dalla sfera pre-scientifica alla scienza. Questa operazione significa portare alla luce la costruzione o i presupposti metafisici di cui le scienze si servono per il fatto che non tengono conto della genesi del significato dei concetti. Il problema della scienza diventa, quindi, il problema di quale ontologia prendere come riferimento (cfr. *MNPP*, p. 16) dal momento che tutti questi tentativi presuppongono una riflessione sull'essenza dell'oggetto.

Se, dunque, risulta chiaro che questo metodo si basa su un processo infinito di approssimazioni il cui punto essenziale è la ricerca della formula matematica, resta però un punto problematico. Il problema consiste non nel voler applicare le matematiche al mondo sensibile, ma nella convinzione che

«la verità risiede nell'idea che ci permette di superare l'imprecisione e la relatività della nostra situazione empirica»¹⁶.

14 «Notoriamente, le discipline puramente matematiche [...] sono il mezzo fondamentale della teorizzazione delle scienze della natura» E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo*. Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi abbreviato in *Idee I*), p. 53.

15 «malgré tous les progrès et vérifications, reste toujours hypothétique» *CL*, p. 51.

16 «la vérité réside dans l'idée qui nous permet de dépasser l'imprécision et la relativité de notre situation empirique» *Ivi*, p. 75.

Il termine “idea” è di origine platonica, e il platonismo «non è altro che una dottrina dell'oggettivazione idealizzante»¹⁷ che pone *a priori* i risultati di questa oggettivazione come enti reali. L'“idea” indica ciò che dà un'«unità al di sopra del molteplice, e ospita il principio di un ordine gerarchico che rende possibile un metodo dimostrativo rigoroso. [...] essa fonda un'interpretazione dell'universo [...] e serve da base alla seconda grande disciplina della filosofia – la fisica»¹⁸. I tentativi moderni hanno compreso l'idea «come uno strumento puramente intellettuale di spiegazione dell'esperienza»¹⁹. Anche il dinamismo che caratterizza la concezione moderna della scienza si può considerare «come iscritto nella linea platonica»²⁰. Proseguendo in questa linea di analisi, la quinta conferenza afferma che «il problema della scienza, antica e moderna, ha il nome di idealizzazione e oggettivazione»²¹, ma precisa anche che tutto questo riguarda le funzioni della soggettività. Queste ultime, pertanto, vanno indagate. Non preoccupandoci più del senso concreto delle operazioni che si muovono sul piano teorico puro, il rischio è di uno svuotamento di senso, un'astrazione formale che ha un aspetto di idealizzazione della realtà, e arriva a una matematizzazione universale. In questo modo, però,

«non ci si rende più conto della differenza che separa il senso del lavoro metodico, essenzialmente simbolico, dal senso non simbolico da cui la scienza è partita. Anche la fisica si separa dal senso originale della meditazione galileiana che rende possibile una natura esatta, non vede più la differenza tra formule e realtà»²².

Patočka dice che Galileo «non ha riflettuto sull'idealizzazione»²³ che sta alla base delle matematiche applicate perché credeva a una natura assoluta che si svela nei processi matematici, mentre, invece, la scienza è un metodo, e nessuno dei suoi risultati può proclamarsi come la realtà stessa. Questo ci conferma che «c'era già nel progetto galileiano di una natura esatta uno strato di senso non spiegato»²⁴. Senza questo necessario chiarimento, però, non è possibile tornare al mondo concreto dell'esperienza naturale che resta il fondamento del senso di tutto quello che fa la fisica

17 «n'est autre chose que la doctrine de l'objectivation idéalissante» Ivi, p. 58. La fenomenologia tematizza l'essenza dell'operare idealizzante e osserva il nesso con le realtà oggettive.

18 «unité au-dessus du multiple, recelant le principe d'un ordre hiérarchique qui rend possible une méthode démonstrative rigoureuse. [...] elle fonde une interprétation de l'univers [...] et sert de base à la seconde grande discipline de la philosophie – la physique» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 63

19 «comme un instrument purement intellectuel d'explication de l'expérience» Ivi, p. 86.

20 «comme inscrit dans la lignée platonicienne» *Ibid.*

21 «Le problème de la science, ancienne et moderne, a donc nom idéalisation et objectivation» *CL*, p. 113.

22 «on ne se rend plus compte de la différence qui sépare le sens du travail méthodique, essentiellement symbolique, du sens non symbolique d'où la science est partie. La physique se sépare donc même du sens originel de la méditation galiléenne qui rendit possible une nature exacte, elle ne voit plus la différence entre formules et réalités» Ivi, pp. 51-52.

23 «n'a pas réfléchi sur l'idéalisation» Ivi, p. 52.

24 «Il y avait déjà dans le projet galiléen d'une nature exacte une couche de sens inexplicée» *Ibid.* Anche Husserl dice che Galileo scopre e insieme occulta (cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 81)

matematica, anche se l'esperienza originaria è stata poi coperta dalla razionalità oggettivante. Quindi, non è stato chiarito il risultato essenziale della creazione di Galileo, ossia: «aver reso esatta la previsione, l'induttività naturale dell'esperienza»²⁵. Questo, però, porta a considerare «come un essere vero ciò che non è che un metodo»²⁶. La mancanza di chiarezza si è trasformata in una falsa interpretazione, quella di

«una natura matematica in sé, raggiunta mediante i procedimenti della scienza, una natura d'ora in poi oggettiva in quanto fondamento causale dei nostri fenomeni soggettivi»²⁷.

La seconda conferenza elenca le tappe di questo processo: 1. l'idealizzazione geometrica elementare come identificazione oggettivante, 2. l'applicazione induttiva, 3. la riduzione di questi processi in dottrine deduttive, 4. la formalizzazione e tecnicizzazione delle matematiche, 5. un processo di razionalizzazione infinito, 6. l'applicazione della geometria come modello per il procedimento induttivo, 7. una matematizzazione indiretta grazie a una forma spazio-temporale della natura, 8. l'ipotesi metodica di una natura matematizzabile diventa realtà in sé.

Riprendendo un testo di Alfred North Whitehead, *La scienza e il mondo moderno* (1925), Patočka osserva che, con l'inizio dell'epoca moderna, si instaura una fondamentale biforcazione²⁸ della nostra concezione del reale. Chiarire questo punto è essenziale anche per analizzare il rapporto tra soggetto e mondo.

Altre importanti indicazioni le troviamo nella terza conferenza, intitolata: *La matematizzazione della natura. La tappa kepleriana*. Di Keplero si dice che «ama il rigore matematico, [e] vede in esso l'accesso al reale, ma non separa ancora questo reale dal contenuto concreto, non formale»²⁹. Questo è un altro esempio di come la razionalità, applicata questa volta all'astronomia, tenda a creare un'unità tra la realtà e i procedimenti conoscitivi. A fronte di questo possibile esito, l'esperienza costitutiva della libertà umana ci ricorda, invece, l'insoddisfazione dell'uomo di fronte

25 «avoir rendu exacte la prévision, l'inductivité naturelle de l'expérience» *CL*, p.52. Per induzione si intende un procedimento logico che ricava da osservazioni ed esperienze particolari i principi generali in esse impliciti. Si procede all'osservazione di casi particolari, e si arriva a formulare ipotesi che danno un senso logico generale ai fenomeni osservati. Questo metodo fu sostenuto da Bacone: dipende dalla collezione di una vasta base di informazioni empiriche, su cui poggia la costruzione di una teoria esplicativa dei fenomeni. Oggi sappiamo che questo metodo - se usato da solo - non può ritenersi scientifico. Può essere il presupposto di un buon procedimento di ricerca, in quanto dalla comparazione dei dati ottenuti si può giungere alla formulazione di un'ipotesi passibile di verifica empirica. L'aspetto negativo consiste nel fatto che - normalmente - ci si ferma all'osservazione induttiva, e le ipotesi che ne nascono vengono spesso assunte a verità, costruendo talvolta teorie mai verificate.

26 «comme un être véritable ce qui n'est qu'une méthode» *Ibid.* Già Husserl aveva parlato dell'abito ideale che «fa sì che noi prendiamo per il vero essere quello che è invece soltanto un metodo» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 80).

27 «une nature mathématique en soi, atteinte par les procédés de la science, d'une nature désormais objective en tant que fondement causal de nos phénomènes subjectifs» *CL*, p. 52.

28 A partire da *Il mondo naturale come problema filosofico* si parla di uno “sdoppiamento” nell'uomo.

29 «il est épris de rigueur mathématique, il y voit l'accès au réel, mais ne sépare pas encore ce réel du contenu concret, non formel» Ivi, p. 76.

al dato e la necessità di superarlo e di trascenderlo attivamente. La scienza si rapporta sempre al particolare, ma l'uomo ha la necessità di rapportarsi anche alla totalità. L'insoddisfazione e il rifiuto di ogni esperienza oggettiva finita apre oltre il dato³⁰. Questa insoddisfazione ci fa comprendere che quello che è dato non è tutto quello che c'è, e non è nemmeno ciò che decide dell'ente, perché c'è qualcosa dell'ente che non è l'ente stesso già dato e che ha la sua origine nell'apparire. Il distacco dal mero dato diventa, dunque, la condizione di accesso alla questione dell'apparire o, piuttosto, è questa stessa questione. La sottrazione all'ovvietà del mondano per cogliere l'“enigmaticità” delle cose, consente di riguadagnare lo stupore e la domanda filosofica³¹.

Il ragionamento di Patočka conduce a decostruire le prospettive, assunte in maniera non sufficientemente critica, che ostacolano il nostro accesso al mondo. Per accedere al mondo è necessario cogliere il darsi delle cose in originale e, per far ciò, è necessario mettere da parte modelli concettuali precostituiti che “alterano” la nostra comprensione.

2.1.2 La critica al positivismo

a) premessa

Abbiamo detto che la concezione oggettivistica del mondo, propria del positivismo, ha la pretesa di imporsi al senso comune in modo ovvio. Proprio per questa ragione è necessario distinguere l'evidenza della filosofia dall'evidenza e dal vero della scienza. Il "vero" della scienza, dal punto di vista filosofico, è una “pretesa” evidenza perché indica propriamente soltanto ciò che si può verificare in un'esperienza mediante l'efficacia della formula. Per mezzo di una formula, la scienza pretende di cogliere il vero.

In un saggio del 1968-1969 dedicato al movimento, intitolato *Fenomenologia e ontologia del movimento*, Patočka scrive che Hartmann³² ha ragione nel dire che i concetti delle scienze naturali moderne «non sono *Wesensbegriffe*» (concetti essenziali), ma «*Methoden-begriffe*» (concetti metodologici), «*Beschreibungsbegriffe*» (concetti descrittivi) e «*Herrschaftsbegriffe*» (concetti dominanti)³³. La scienza positiva, quella utile ed efficace, non costituisce dal punto di vista

30 Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie*, in Id., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988 - d'ora in poi abbreviato in *MNMEH* -, p. 39.

31 Cfr. G. D. Neri, *La fenomenologia*, in J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003 (d'ora in poi abbreviato in *MNF*), p. 48.

32 Hartmann è l'autore anche di: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940), *Philosophie der Natur* (1950).

33 J. Patočka, *Phénoménologie et ontologie du mouvement*, in Id., *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1995 (d'ora in poi abbreviato in *PP*), p. 44. (tr. it. J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009 - d'ora in poi abbreviato in *CCF* -, p. 97).

filosofico, quindi, l'unica istanza seria di conoscenza.

In un altro testo, redatto nello stesso anno, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, si afferma: «ci sembra al contrario che non sia permesso, in quest'ottica, designare l'essenza dell'ente come materia»³⁴. Quest'affermazione esclude, quindi, sia la materia nel senso della πρώτη ύλη, sia nel senso del materialismo oggettivo del naturalismo moderno perché lo considera una forma di riduzionismo. Il dato, ciò che appare, è ciò che sempre ci interpella e che chiede continuamente di essere spiegato. Secondo Patočka, «Questa via della scienza lo avvicina [il dato] ai contenuti e alle strutture intramondane, ma non è questa la via che conduce all'intero del mondo stesso nella sua struttura di fondo. La fenomenologia del mondo non è una metafisica che aspirerebbe a scoprire un "mondo vero" dietro ai fenomeni, ma è il tentativo di rendere trasparenti i fenomeni stessi rispetto all'unica interezza in essi presente»³⁵. Quindi, Patočka non vuole scindere il mondo in un mondo vero e un mondo delle apparenze, ma una corretta comprensione dell'ente esige un'esplicitazione dell'ontologia a cui si fa riferimento. E, in questo modo, egli evita l'oggettivazione del movimento.

Un secondo elemento imprescindibile è il tempo. Non è possibile comprendere l'ente riducendolo *tout court* a un puro oggetto astratto, fuori del tempo, perché gli oggetti astratti sono caratterizzati dall'intemporalità, mentre «gli oggetti del mondo naturale, i suoi oggetti pratici sono *in un tempo* che si può qualificare come tempo per..., tempo per lavorare, per riposarci, per divertirci»³⁶. Ecco, dunque, perché è necessario compiere «un'analisi nuova e approfondita»³⁷ che esamini la maniera d'essere degli enti mondani. Indagare quest'ultima significa chiedersi in fondo «quale carattere temporale è proprio a questa o quella componente dell'ente, qual è il suo posto nelle dimensioni e nei gradi rispettivi del tempo e della temporalità»³⁸. A differenza degli oggetti astratti,

34 «Il nous semble au contraire qu'il n'est guère permis, dans cette optique, de désigner l'essence de l'étant comme matière» J. Patočka, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, in *PP*, p. 20 (*CCF*, p. 120).

35 «Dieser Weg, das Werk der Wissenschaft, bringt ihn in die Nähe der binnenweltlichen, faktisch-zufälligen Gehalte und Strukturen; es ist nicht der Weg zum Weltganzen selber in seinem Grundgefüge. Die Phänomenologie des Weltganzen, welcher dies vorschwebt, ist keine Metaphysik, welche hinter den Erscheinungen eine "wahre Welt" zu entdecken strebt, sondern der Versuch, die Erscheinungen selber auf die in ihnen selbst gegenwärtige eine Ganzheit durchsichtig zu machen» J. Patočka, *Welt Ganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hrsg. von K. Nellen, J. Němec und I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991 - d'ora in poi abbreviato in *BME* -, p. 264 (*MNMEH*, p. 272). I fenomeni non si manifestano in modo statico, fisso, ma sempre nuovo.

36 «Les objets du monde naturel, ses objectités pratiques, sont dans un temps qu'on peut qualifier de temps pour..., temps pour travailler, pour nous reposer, pour nous divertir» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 51 (corsivo nostro).

37 «une analyse nouvelle et approfondie» *Ibid.* La restituzione del carattere originario del mondo e delle sue componenti è legato alla revisione della metafisica e alle sue tendenze storiche. Rinviamo al saggio: *La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique* (lezioni del 1965-1966), in J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble (d'ora in poi abbreviato in *IPH*), p. 7 (*CCF*, p. 241), e a Id., *Aristote, ses devanciers, ses seccesseurs*, Vrin, Parigi 2011.

38 «quel caractère temporel est propre à telle ou telle composante de l'étant, quelle est sa place dans les dimensions et degrés respectifs du temps et de la temporalité» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 51.

la vita si volge a diversi livelli temporali e «il tempo è una componente indispensabile per definire l'essere delle cose». Gli orizzonti temporali sono modi diversi, interiormente raccordati, che ci permettono di cogliere l'ente individuo separato dalla totalità grazie alla sintesi di cui noi facciamo esperienza. Perciò, il tempo, di cui lo spazio è una dimensione, «è ciò senza cui non è possibile né l'ente del singolo nel mondo, né la chiarezza che noi acquisiamo sull'ente, la nostra comprensione, [...] la nostra conoscenza dell'ente»³⁹.

L'indagine sull'ente, inoltre, ha a che fare con la “logica” interna dei significati che costituiscono la nostra esperienza: essa non può partire da schemi già pronti o da concetti complessi, ma dall'inizio, dagli elementi primi del significato.

Poste queste premesse, a Patočka interessa la genesi e il senso dei concetti delle scienze, la cui fondazione è

«opera della riflessione “naturale”, ma la comprensione di questo processo richiede un'altra riflessione ancora, più radicale, che fa emergere la correlazione tra le proposizioni e i concetti fondamentali delle discipline studiate da una parte, e il vissuto soggettivo in cui sono accessibili e si dimostrano dall'altra. Da qui, attraverso un rimando alla sfera prescientifica dell'esperienza che i concetti prescientifici in qualche modo sempre presuppongono, precisano e oggettivano, il percorso conduce alla genesi propria del senso di questi concetti»⁴⁰.

Al pari della metafisica tradizionale, anche la scienza moderna parte da concetti costruiti che, se non vengono adeguatamente indagati, rischiano di bloccare il nostro accesso al mondo rendendolo impossibile un'esperienza pura.

Per queste ragioni, il filosofo che si interroga sull'origine delle strutture oggettive «non può utilizzare come premesse le tesi relative agli oggetti che sottopone a esame»⁴¹. D'altro canto, la scienza della natura, che «pone in modo del tutto uniforme la loro realtà»⁴² senza interrogarsi sul modo d'essere dei suoi oggetti, è anch'essa metafisica. Procedendo in questo modo, però, essa ignora il problema del senso degli enti in generale dal momento che «la descrizione del mondo naturale e la sua caratterizzazione ontologica sono, d'altra parte, in tutta la loro estensione, uno studio del senso e del significato»⁴³.

39 «est ce sans quoi n'est possible ni l'étant du singulier dans le monde, ni la clarté que nous acquérons sur l'étant, notre compréhension [...], notre connaissance de l'étant» *Ibid.*

40 «est l'oeuvre de la réflexion “naturelle”, mais la compréhension de ce processus requiert une autre réflexion encore, plus radicale, qui met en évidence la corrélation entre les propositions et concepts fondamentaux des disciplines étudiées et le vécu subjectif dans lequel ils sont accessibles et se démontrent. De là, le chemin conduit, par un renvoi à la sphère pré-scientifique de l'expérience que les concepts scientifiques présupposent toujours de quelque manière, qu'ils précisent et qu'ils objectivent, à la genèse propre du sens de ces concepts» J. Patočka, *Constitution du corps et de la communauté. Conclusion*, in *IPH*, p. 212 (*CCF*, p. 206).

41 «ne peut utiliser comme prémisses les thèses relatives aux objets qu'il soumet à son examen» *Ivi*, p. 213 (*CCF*, p. 208).

42 «elle pose tout uniment leur réalité» *MNMEH*, p. 52.

43 «La description du monde naturel et sa caractérisation ontologique sont en revanche, dans toute leur extension, une étude du sens et de la signification» *Ibid.* Il senso è relegato dalla scienza nelle attività umane coscienti, nel

Il filosofo ceco ha ben chiaro che non esiste *il* senso in generale perché il senso è sempre un senso per qualcuno: «gli oggetti, le cose non hanno un senso, ma il loro essere ha senso per noi, ed è *per questa ragione precisamente*, che noi possiamo incontrarli nell'esperienza»⁴⁴.

Mentre la percezione oggettiva è diretta verso l'esterno, e quindi è trascendente, la riflessione rimane immanente e non trascende nelle cose fuori di noi. La riflessione filosofica, che in generale consiste nel volgere lo sguardo verso un oggetto altro da sé pur restando in sé (ossia, in un atteggiamento di purezza teorica), mira a interrogare le strutture date sul presupposto di tutto il senso che vi è contenuto. Benché la filosofia tenda ad afferrare «ciò che, in tutta l'esperienza, è il fondamento primordiale di tutto il senso, [...] non può fare a meno della riflessione. La riflessione, il coglimento di sé, è il suo elemento»⁴⁵. E tuttavia,

«la portata, la natura, il senso e la possibilità della riflessione restano tuttavia problematici»⁴⁶.

Dal momento che la riflessione sul mondo naturale riguarda l'ente «sia soggettivo che oggettivo»⁴⁷, essa concerne il problema dell'oggetto come sistema unitario, ma anche la natura e la naturalizzazione dello spirito. La riflessione sul mondo naturale ha a che vedere anche con la ricerca di

«una concezione del rapporto tra l'ente cosale e l'uomo, che permetterebbe di comprendere il carattere originale, autonomo, del loro essere, non alterato da modelli preconetti (fossero anche efficaci e coronati specialmente da successo come quello delle scienze della natura), di comprendere anche la relatività che accompagna questa autonomia e questa originalità essenziale»⁴⁸.

Il mondo naturale è un mondo in cui tutti gli enti sono dati «*nell'originale*»⁴⁹, un mondo che dev'essere prima descritto e analizzato, e poi interpretato, in modo che il fenomeno «non si nasconda nella misura in cui si spiega»⁵⁰. La sorgente della comprensione deve rimanere il mostrarsi delle cose. I due pericoli dai quali stare in guardia sono: la naturalizzazione dello spirito («da cui

linguaggio, nella logica, ma anche in questi campi essa è in grado di produrre «una semplice “immagine “ dei fatti»
Ibid.

44 *Ibid.* Questa stessa idea ritorna anche nelle riflessioni sulla storia: «Le cose non hanno un senso di per se stesse, ma il loro “senso” esige che qualcuno abbia un “senso” per loro. Infatti il senso non è originariamente negli enti, ma nell'apertura, nella comprensione delle cose, vale a dire in quel processo, in quel movimento che non si differenzia dal nucleo stesso della nostra vita» J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, tr. it. D. Stimilli, Einaudi, Torino 2008 (d'ora in poi abbreviato in *SE*), p. 63.

45 «ce qui, dans toute expérience, est le fondement primordial de tout sens, ne peut donc se passer de la réflexion. La réflexion, la saisie de soi, est son élément» *MNMEH*, p. 52.

46 «La portée, la nature, le sens et la possibilité de la réflexion demeurent cependant problématiques» *Ibid.*

47 «aussi bien subjectif qu'objectif» *Ivi*, p. 64.

48 «une conception du rapport entre l'étant chosique et l'homme qui permettrait de comprendre le caractère originel, autonome, de leur étant, non altéré par des modèles préconçus (fussent-ils aussi efficaces et couronnés d'autant de succès que celui des sciences de la nature), de comprendre aussi la relativité qui accompagne cette autonomie et cette originalité essentielles» *Ibid.*

49 «dans l'original» *Ibid.*

50 «ne s'éclipse pas à mesure qu'on l'explique» *Ibid.*

parte tutta la problematica»⁵¹ e che non intuisce nella sua originaria pienezza «il carattere di essenza del “mondo naturale” nel suo insieme»⁵²) e l'assolutizzazione (o ipostatizzazione) del soggetto che svela e resiste al pericolo della naturalizzazione senza intuire, tuttavia, il carattere essenziale del mondo naturale nel suo insieme.

Quale esperienza, allora, è possibile fare del mondo? La fenomenologia si pone come antinaturalista e antirappresentazionalista: il mondo non è una mera struttura cognitiva (per cui può essere trattato come un oggetto) e nemmeno una rappresentazione fondata esclusivamente sul soggetto.

Mentre Husserl riteneva che lo spettatore che rivolge la propria attenzione alle cose dev'essere disinteressato, Patočka pensa, invece, che l'osservatore «non è uno spettatore *completamente* disinteressato, e benché *lotti contro* la frammentazione dell'interesse per il suo essere in interessi fattuali singolari, [è] uno spettatore interessato al disinteresse, interessato alla verità»⁵³. In questa prospettiva «il mondo non è affatto l'oggetto di una posizione, non è una *tesi*»⁵⁴, ma, al contrario, è la condizione di possibilità di tutta la chiarezza e coscienza in generale.

La riflessione ha in se stessa un'esigenza di verità, tende ad essa, e questo suo carattere ci posiziona dentro la finitudine. Qual è allora il senso della riflessione? È un «cominciamento dell'atto del filosofare presso un ente che si chiarisce, che è “dischiuso”»⁵⁵. Ora, l'ente che si chiarisce presuppone, in tutto il suo senso, che gli appartenga ugualmente anche la non chiarezza che egli genera su se stesso e sulla propria situazione. La fenomenologia, in quanto filosofia riflessiva, sarà «una scienza che si occuperà del problema della fondazione delle scienze speciali, problema che essa può risolvere»⁵⁶. Dovrà essere, quindi, non solo filosofia, ma anche una *scientia prima*⁵⁷. Evitando di perdersi in un'inchiesta sull'essenza dell'essere o della coscienza (obiettivo che esula dalle sue possibilità di tematizzazione), si interrogherà, tuttavia, su quanto è dato nella riflessione. Per sua natura, «essa non può essere nient'altra cosa che un metodo che conduce alle condizioni di possibilità del darsi degli oggetti, e non al loro essere stesso»⁵⁸.

Come avviene allora la comprensione di un fenomeno? In due modi: o mediante

51 «dont part toute la problématique» *Ibid.*

52 «le caractère d'essence du “monde naturel” dans son ensemble» *Ibid.*

53 «n'est donc pas un spectateur *tout à fait* désintéressé, mais bien qui *lutte contre* la fragmentation de l'intérêt à son être en des intérêts facticiels singuliers, un spectateur intéressé au désintéressement, intéressé à la vérité» Ivi, p. 56. Si confronti la seconda meditazione cartesiana, § 15, dove si parla dell'io fenomenologico come *spettatore disinteressato* (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960, p. 81).

54 «le monde n'est pas du tout l'objet d'une position, il n'est pas une *thèse*» *MNMEH*, p. 56.

55 «commencement de l'acte de philosopher chez un étant qui s'éclaircit, qui est “déclos”» Ivi, p. 60.

56 «une science qui s'occupera du problème de la fondation des sciences spéciales, problème qu'elle suffit à résoudre» Ivi, p. 59.

57 In questa espressione di Patočka avvertiamo l'eco delle meditazioni sull'inizio della filosofia e il carattere di scienza delle fonti originarie che Husserl espone in *Filosofia prima* (sezione prima).

58 «elle ne peut être rien autre chose qu'une méthode qui conduit aus conditions de possibilité de la *donation* des objects, et non pas à leur être même» *Ibid.*

un'autodonazione assoluta, o togliendo al concetto di riflessione la riduzione husserliana all'immanenza assoluta che mira a giungere all'evidenza. Secondo Patočka, è necessario rinunciare alla riduzione perché questo passaggio fa della cosa un *puro oggetto*.

L'uomo si scosta dal resto del mondo per la sua «tendenza alla fissazione, all'oggettivazione e, pertanto, all'appropriazione dell'ente»⁵⁹. In questo modo si considerano certe categorie della ragione come strutture della ragione e determinazioni della realtà. Sorge così un pensiero dimentico dell'origine delle proprie categorie e del loro radicarsi in un mondo, e che finisce per diventare ideologia. Come si può evitare allora il rischio di ricadere nell'oggettività? Nell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl* si dice:

«Solo la chiarificazione del passaggio dalla sfera pre-scientifica alla scienza permette di eliminare le oscurità, i presupposti metafisici e, più generalmente, tutti pregiudizi implicati nella comprensione corrente di queste discipline, e che sono almeno parzialmente responsabili della situazione critica che attraversano un buon numero di loro.

Tutte le discipline positive e oggettive presuppongono, prima di loro stesse, un mondo in un certo senso già funzionante ed eternamente valido, un mondo che non è un risultato dell'attività teorica, ma che al contrario la precede. In ultima analisi, lo stesso pensatore scientifico, che si muove sul piano teorico con l'aiuto delle astrazioni, delle idealizzazioni e delle altre operazioni grazie alle quali ottiene i suoi concetti precisi ed efficaci, non abbandona mai quel mondo, dal momento che si muove sempre non solo come uomo, ma anche come verificatore delle sue concezioni»⁶⁰.

Il mondo naturale, dunque, precede l'attività dell'uomo e gli si dà a conoscere, è valido prima delle discipline scientifiche, ed è un «*desideratum*»⁶¹ generale della fondazione filosofica di tutte le scienze, sia delle scienze della natura che di quelle sociali. Finché questo compito non sarà realizzato, «non si potrà né chiarire veramente i fondamenti delle scienze, né tracciarne la storia nella sfera dei significati, delle idee»⁶². Una descrizione e un'analisi adeguata del mondo deve includere, quindi, questo chiarimento essenziale e previo.

Nella sua ultima opera, rimasta incompiuta, Husserl afferma che l'oggettualità è sempre data all'interno di strutture soggettive che hanno le loro reti di rimandi e di legami reciproci. Su questa

59 «tendance à la fixation, à l'objectivation et, partant, à l'appropriation de l'étant» J. Patočka, *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *MNMEH*, p. 175.

60 «Seule l'élucidation du passage de la sphère pré-scientifique à la science permet d'éliminer les obscurités, les présupposés métaphysiques et, plus généralement, tous les préjugés impliqués dans la compréhension courante de ces disciplines et qui sont du moins partiellement responsables de la crise que bon nombre d'entre elles traversent. Toutes les disciplines positives et objectives présupposent, antérieurement à elles-mêmes, un monde, dans un certain sens, déjà achevé et fonctionnant, qui ne perd à aucun moment sa validité pour nous tous, un monde préalable, qui n'est pas un résultat de l'activité théorique, mais au contraire, la précède. En dernier ressort, le penseur scientifique lui-même, qui se meut sur le plan théorique à l'aide des abstractions, des idéalizations et des autres opérations grâce aux-quelles il obtient ses concepts précis et efficaces, ne quitte jamais tout à fait le sol de ce monde préalable dans lequel il vit toujours non seulement en sa qualité d'homme, mais encore en tant qu'il effectue la vérification de ses conceptions» *IPH*, p. 212 (*CCF*, p. 207).

61 *Ibid.*

62 «on ne pourra ni éclaircir véritablement les fondements des sciences, ni en tracer l'histoire dans la sphère des significations, des idées» *Ibid.*

base lo sguardo non si concentrerà più solo sulle strutture positive dell'oggetto, ma anche sulle effettuazioni della vita soggettiva. Questo punto concerne la problematica della fondazione. Secondo Patočka, il problema della fondazione delle scienze, anche in ambito scientifico, non riguarda solo l'origine delle loro strutture oggettive, ma deve comprendere e interrogare anche la correlazione necessaria con gli svolgimenti soggettivi⁶³.

Pertanto, la riflessione non può limitarsi a considerare l'esistenza del dato e la sua essenza come un'ovvietà, ma deve porre anche il problema della manifestazione e condurre questa indagine «interamente sul terreno dell'*epoché*»⁶⁴. Dunque, serve un altro metodo perché non è possibile osservare i fenomeni sostenendo posizioni estreme come il materialismo o lo spiritualismo, e neppure si può sostenere il dualismo o il monismo della sostanza. Il problema del mondo naturale potrà essere affrontato solo al di là di ogni genere di riduzione.

Abbiamo esposto i presupposti teorici in base ai quali non possiamo omettere una riflessione critica sul positivismo per svolgere il tema della presente ricerca. Tentiamo ora, brevemente, di restituirla.

b) critica

Nella postfazione alla seconda edizione ceca de *Il mondo naturale come problema filosofico*, preparata nel 1969 per la pubblicazione dell'anno seguente, si afferma che la concezione unitaria della realtà, propria del materialismo, «resta tuttavia filosoficamente non chiarita»⁶⁵ se non si riflette sul concetto di fenomeno, sul rapporto tra fenomeno e mondo naturale, sul rapporto tra il fenomeno e quella che è considerata una realtà unitaria.

Il materialismo accentua l'ottica della *res extensa*, «di ciò che si manifesta nella sua oggettività, a differenza della manifestazione»⁶⁶; per esso il senso del lavoro scientifico è la *spiegazione*, e i concetti di sostanza e di causalità non sono solo delle guide metodiche, ma «il fondamento metafisico dell'insieme della costruzione oggettiva»⁶⁷.

Quello materialista, però, non è l'unico modo di spiegare la realtà. Se il materialismo «accentua il punto di vista della cosa in sé concepita secondo il modo delle scienze della natura, l'ottica della *res extensa*»⁶⁸, il positivismo, invece, sottolinea «l'ottica del fenomeno come tale»⁶⁹ e, cercando di

63 Husserl, chiudendo l'*eidós* nell'immanenza, mostra una tendenza a immanentizzare l'universo di tutto ciò che è, concependolo come una delle possibilità eidetiche. Per questo, Patočka ritiene di non poterlo seguire su questo terreno malgrado le notevoli intuizioni che il metodo della variazione apporta (cfr. *IPH*, p. 114).

64 «intégralement sur le sol de l'*epoché*» Ivi, p. 213 (*CCF*, p. 208).

65 «demeure cependant philosophiquement non élucidée» *MNMEH*, p. 74.

66 «de ce qui se manifeste dans son objectivité, à la différence de la manifestation» *Ibid.*

67 «le fondement métaphysique de l'ensemble de la construction objective» *Ibid.*

68 «accentue le point de vue de la chose en soi conçue selon le mode des sciences de la nature, l'optique de la *res extensa*» *Ibid.*

69 «l'optique du phénomène comme tel» *Ibid.*

determinare la natura della sintesi, «ha il merito di porre la questione del *fenomeno come fenomeno*»⁷⁰, a differenza del materialismo che non vi accorda un'importanza primaria. Il positivismo «scopre la legalità e le dimensioni più profonde del fenomeno»⁷¹.

Patočka considera il materialismo e il positivismo «delle versioni del fisicalismo naturalista, [che] hanno in comune una *concezione passiva* del fenomeno»⁷². In essi, dunque, i fenomeni sono visti con gli occhi dell'empirista per il quale le sensazioni sono considerate come una «*res extensa spirituale*»⁷³ (nel senso di componenti reali dello spirito) secondo antichi concetti meccanici (gli *stoicheia*, gli atomi e la loro composizione e sintesi meccanica o chimica). Il testo prosegue osservando:

«È questa questione (del fenomeno come tale) che conduce, attraverso la sua logica interna, alla scoperta del problema del mondo naturale come la sola base “soggettiva” sulla quale la ricerca dell'oggettività e l'oggettivazione progressiva acquistano infine un senso»⁷⁴.

A questa citazione è collegata la nozione di “analisi delle percezioni” di Ernst Mach. Secondo quest'ultimo, nel pensiero non ci sono mai dati originariamente singoli elementi che corrispondono alla realtà, ma sempre delle sintesi; la percezione non ci dà, come invece ritiene la concezione tradizionale, elementi corrispondenti esternamente ai cinque sensi, ma delle sintesi più grandi⁷⁵. Se i dati hanno, in se stessi, una ricchezza più grande, allora «questa analisi promette importanti conseguenze scientifiche»⁷⁶ perché rende possibile un altro accesso alla realtà.

Un altro pensatore, Richard Avenarius, ha formulato in maniera nuova il problema del mondo intendendolo come un fenomeno che possiede una struttura solida e costante, «un terreno fermo al di là del quale l'analisi filosofica non può penetrare»⁷⁷. Tralasciando il *contenuto* dell'esperienza, egli ha constatato che lo studio della *forma* dell'esperienza mette alla presenza di una struttura invariabile. Questa struttura, in parte ha un carattere immediato e descrittivo, in parte contiene un'ipotesi le cui conseguenze, se essa venisse a mancare, andrebbero contro l'esperienza. Oltre alla componente rappresentata da noi e dal nostro ambiente, ipotizziamo che anche gli enunciati degli

70 «a le mérite de poser la question du *phénomène comme phénomène*» Ivi, p. 75.

71 «il découvre la légalité et les dimensions plus profondes du phénomène» *Ibid.*

72 «des versions du physicalisme naturaliste, partageant une *conception passive* du phénomène» *Ibid.*

73 «*res extensa spirituelle*» *Ibid.*

74 «c'est cette question qui conduit, par sa logique interne, à la découverte du problème du monde naturel en tant que base “subjective” sur laquelle seule la recherche de l'objectivité et l'objectivation progressive acquièrent enfin un sens» *Ibid.*

75 Secondo Mach i costituenti ultimi della realtà non sono né fisici né mentali. Fisico e mentale hanno origine da modi diversi di aggregazione di tali costituenti ultimi che sono complessi di sensazioni. Corpi e io sono complessi di elementi, simboli mentali, aggregati per ragioni di economia cognitiva. La concezione del monismo neutro era ancorata sull'idea di composizione di due ordini di esperienze: l'ordine oggettivo che riguarda il rapporto degli elementi con se stessi, e l'ordine dell'ambiente dell'organismo in rapporto ai sistemi nervosi.

76 «Cette analyse promet d'importantes conséquences scientifiques» *Ibid.*

77 «un terrain ferme au-delà duquel l'analyse philosophique ne peut pénétrer» *Ibid.* È autore anche di *Der menschliche Weltbegriff* (1891).

altri trasmettano un'esperienza sullo stesso ambiente. In questo modo si ottiene la forma prima di ogni esperienza: il concetto di mondo. Ad esso appartengono i concetti di “me”, di “altro da me”, di “ambiente comune” che sono «la formula fondamentale del “mondo naturale”»⁷⁸. Ogni altro concetto di mondo presuppone questa struttura fondamentale al di là della quale non si può andare. Se, però, il concetto di mondo naturale è stato modificato, ciò è avvenuto perché,

«invece di descrivere semplicemente l'esperienza inserendola in una relazione di coordinazione legale con altri fenomeni oggettivi dell'ambiente [...], noi la *proiettiamo* all'interno di processi oggettivi e comprendiamo questa proiezione come la *causa* dell'esperienza. A causa di questa “introiezione” [...], l'esteriore, il mondo ambiente diventa l'interiore, mentre la causa diventa l'esteriore propriamente detto, la “cosa in sé”»⁷⁹.

Dunque, l'introeiezione è «il motivo proprio dell'abbandono del concetto naturale di mondo»⁸⁰.

La tesi centrale di Avenarius rimane, comunque, quella relativa al carattere originale, inspiegabile e primordiale, della struttura del mondo naturale. Perciò, l'interrogativo sull'accesso conduce a capire che non va bene qualsiasi metodo.

Avenarius, dunque, ha compreso per primo la necessità di una descrizione del mondo naturale che costituisca il punto di partenza di una nuova ontologia del mondo. Benché egli non sia giunto a elaborare questa ontologia, tuttavia, ha mostrato che una naturalizzazione profonda del vissuto è «un fallimento»⁸¹.

Alla fine del diciannovesimo secolo emerge anche il problema dell'oggettività delle qualità all'interno di un'altra posizione, detta “realismo ingenuo”, rappresentata da pensatori come Alois Riehl, Hermann von Helmholtz e Hermann Schwarz. Questa concezione privilegia l'analisi delle cose e della loro realtà rispetto alle qualità e ai processi.

La matematizzazione implica una relazione di quantità a contenuti qualitativi più originali, il cui modo di donazione è più originario. Questo punto richiama la necessità di rivedere la percezione, considerata dalle scienze naturali come uno stato psichico provocato dall'azione del mondo esterno, e quindi una componente reale della vita psichica. Questa spiegazione, però, non chiarisce in modo adeguato il carattere oggettivo di tale stato. In realtà, la percezione è solo l'ultimo modo di mostrarsi della cosa, e pertanto costituisce un problema da indagare.

È stato Franz Brentano a sottolineare il carattere oggettivo dei dati sensibili, ma senza identificare le qualità con le cose in sé. I dati dei sensi sono, piuttosto, il risultato di una nostra intenzione.

78 «la formule fondamentale du “monde naturel”» Ivi, p. 76.

79 «au lieu de décrire simplement l'expérience et de l'insérer dans une relation de coordination légale à certain phénomène objectif de l'environnement» *Ibid.*

80 «est ainsi le motif propre de l'abandon du concept naturel de monde» *Ibid.*

81 «un échec» *Ibid.*

Hermann Schwarz⁸² considera la posizione del realismo ingenuo come una mera teoria, e cerca di rinnovare l'immagine qualitativa del mondo. Egli ha tentato di dimostrare la priorità dei dati tattili sui dati degli altri sensi «per delle ragioni puramente soggettive e pratiche [...]. Non c'è ragione per cui il mondo non potrebbe essere descritto altrettanto bene in termini acustici o visivi di quanto [lo sia] in termini tattili. Di conseguenza non si può privilegiare nessuno dei sensi»⁸³. I dati tattili sono solo una delle maniere in cui il mondo esterno si annuncia a noi. Anche la fisica dà priorità alla spiegazione tattile (meccanica) delle manifestazioni della realtà, ma per ragioni meramente pratiche. Rimane il fatto che i dati sensibili sono intuiti così come si danno all'attività degli organi del nostro sistema nervoso, e non come essi esistono nel mondo extrafisologico⁸⁴. Essi, quindi, non possono essere il criterio ultimo per comprendere il reale.

Questa rassegna di posizioni teoriche fa comprendere a Patočka che non compete alla ricerca scientifica rispondere alla questione della soggettività e dell'oggettività delle qualità. La competenza della scienza, piuttosto, è interpellata sulla dipendenza dei processi meccanici che accompagnano, negli organi di senso, i dati sensibili secondari (acustici, visivi, etc). I nostri organi sensoriali, soprattutto quelli nervosi, «sono delle strutture oggettive localizzate come gli altri fatti della natura, nel dominio meccanico»⁸⁵; ma l'aspetto qualitativo del mondo non è immaginabile solo come un prodotto degli organi del nostro sistema nervoso, né è l'esito di una nostra costruzione mentale.

Patočka sottolinea il primato del tattile e del meccanico perché costituiscono il «punto di partenza delle *idealizzazioni matematiche*»⁸⁶ e considera l'oggettività delle qualità una questione filosofica. Fisica, chimica, e fisiologia sono incapaci di risolverla perché

«esse si muovono, senza averne coscienza, già sempre sul terreno di una risposta data a questa domanda, e di presupposti posti in modo non critico»⁸⁷.

Quest'ultima valutazione vale al di là del realismo ingenuo che, partendo da una determinata comprensione dell'ente⁸⁸, coinvolge teorie filosofiche (come il realismo integrale o l'idealismo soggettivo), il cui metodo, originariamente, era meno unilaterale di quello del realismo ingenuo.

In tale concezione, il mondo viene pensato come un insieme di cose (sostanze, strutture

82 Matematico tedesco (1843-1921), autore de *Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des physikers, des physiologen und des philosophen*, Leipzig, 1892.

83 «pour des raisons purement subjectives et pratiques» *MNMEH*, p. 81.

84 A Friburgo Patočka poté continuare gli studi aristotelici sulla biologia con Werner Brock; egli rifiutava sia il meccanicismo (cfr. J. Patočka, *Phénoménologie et ontologie du mouvement*, in *PP*, pp. 29-31 nota 3; *CCF*, p. 78, nota 3) sia il naturalismo e il fisicalismo (cfr. Id., *Cartésianisme et phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 186).

85 «sont eux aussi des structures objectives localisées, de même que d'autres faits de la nature, dans le domaine mécanique» Ivi, p. 82

86 «le point de départ des *idéalisations mathématiques*» *Ibid.*

87 «elles se meuvent toujours déjà, sans en avoir conscience, sur le sol d'une réponse donnée à cette question, de présupposés posés de façon non critique» *Ibid.*

88 Esprimibile con uno schema tripartito: cosa – qualità – causalità.

qualitative e quantitative) legate da rapporti di «*coordinazione* funzionale reciproca»⁸⁹, e il termine “essere” ha il significato di «presentarsi come dato, poter essere oggetto di una *tesi* presente»⁹⁰. Filosoficamente, però, questa posizione non risolve altri problemi come l'incontro di due enti o la trascendenza del dominio di un ente in quello di un altro. Pertanto, il mondo percepito non può essere, come fa invece la visione ingenua, l'insieme delle cose e delle loro qualità, perché

«il mondo non si compone di cose, ma sono piuttosto le cose con le loro qualità che *sono nel mondo* [...]; il mondo percepito è una ricchezza infinita in cui le cose e le loro qualità non sono altro che centri di cristallizzazione»⁹¹.

Ovviamente, variando la concezione del mondo variano anche le condizioni di accesso. L'atomismo dei dati non è neanche sufficiente a spiegare i vissuti sensibili. Una concezione meccanicistica del mondo della vita finirà così per escludere metodicamente dal proprio campo di osservazione quella «componente qualitativamente creatrice (che) rimane sempre fuori controllo»⁹².

L'espressione più alta della reazione al positivismo si trova in *Materia e memoria* di Henri Bergson⁹³. Bergson affronta il problema del darsi della qualità primarie e delle loro oggettività, toccando anche altri fenomeni importanti. La percezione viene da lui spiegata non più come creazione di immagini, ma come selezione tra la totalità delle immagini.

L'analisi qui esposta ha mostrato l'identificazione dell'idea cartesiana di mondo come *res extensa* con l'oggettivazione. Questa concezione pensa l'ente come completamente svelato, privo della dimensione di mistero essenziale del tutto⁹⁴. Pensare il mondo come insieme dell'oggettività e come condizione di possibilità di tutta l'esperienza sono due concezioni diverse, che non hanno la stessa evidenza. Questo rimette in discussione il concetto di oggettività. In secondo luogo, aver compreso che la giustificazione della scienza non giunge a criticare le operazioni originarie, ci mette in guardia dall'identificare l'apparire con la realtà. Il darsi e il manifestarsi del mondo non va subordinato all'atteggiamento naturale perché questo non è in grado di valutare il senso d'essere degli oggetti, delle formazioni teoretiche, dei valori e degli scopi. Tra esperienza e scienza vi è una discontinuità e una rottura molto netta; con ciò emerge l'aspetto costruttivistico delle scienze della natura che ci porta a proiettare sul mondo dell'esperienza un vestito di idee e che si manifesta nella

89 «*coordination* fonctionnelle réciproque» *Ibid.*

90 «se présenter en tant que donné, pouvoir être l'objet d'une *thèse* présente» *Ibid.*

91 «le monde ne se compose pas des choses, mais ce sont plutôt les choses avec leurs qualités qui *sont dans le monde* [...]; le monde perçu est une richesse infinie au sein de laquelle la chose et ses qualités ne sont pour ainsi dire que des centres de cristallisation» *Ivi*, p. 80.

92 «la composante qualitativement créatrice, demeure impuissant à maîtriser» *Ivi*, p. 83.

93 Essa ha avuto un grande influsso su pensatori come Alfred North Whitehead e Max Scheler.

94 Vedremo nel capitolo terzo che l'*epoché* stessa si fonda nel rapporto con qualcosa che non può essere oggettivato. Anticipiamo, invece, un passaggio di *Platone e l'Europa* (testo a cui torneremo nel c. IV): «esiste una profondità dell'essere che sveliamo navigando contro-corrente rispetto alla nostra inclinazione generale e a ogni costituzione istintiva che tende verso la realtà, la cosalità, l'oggettività» *PE*, p. 155.

scissione soggetto-oggetto. La non chiarezza del positivismo sulla fondazione della scienza conduce a questi problemi.

2.2 Diversamente dal cartesianesimo e dalle costruzioni matematiche

Per trattare del modo in cui il mondo si manifesta a un soggetto si deve considerare anche come l'uomo ha guardato il mondo negli ultimi secoli, non potendo dimenticare la cesura che è stata l'inizio dell'epoca moderna. Le riflessioni precedenti hanno mostrato anche che, nonostante la marcia trionfale dell'obiettivismo fisicalista, «il principio di causalità esatta è divenuto problematico per la microfisica contemporanea, e anche la nozione stessa di oggettività in senso assoluto è contestatata»⁹⁵ ed è divenuta discutibile perché l'oggettività «fa apparire l'ente in totalità come privo di significato; a questo proposito e in questo senso, l'ente “non ci dice niente”»⁹⁶. Sembra, dunque, che la visione naturale del mondo costituisca ancora un problema tanto più che «né la diagnosi della malattia né la terapia indicata convincono tutti coloro che vi riflettono. La prova [sono] le numerose voci che pretendono di portare avanti una diagnosi più profonda»⁹⁷.

Come in Husserl⁹⁸, così anche in Patočka la critica all'oggettività non mira a demolire il senso, ma a non porre come esistenti in sé mere astrazioni della soggettività⁹⁹. Ad esempio, universalizzando la fisica, si opera una ricostruzione matematica dell'universo (cfr. *MNPP*, p. 25) e la scienza tende a ricostruire l'universo.

Per queste ragioni è necessario fare un passo indietro per esaminare, prima della manifestazione del mondo, come è cominciato il processo di oggettivazione che ha fissato il nostro rapporto col mondo.

L'obiettivismo è la posizione più ovvia, ma anche ingenua. Se risulta ovvio pensare che la realtà stia nel percepito e nelle cose date ai sensi, ci si rende subito conto che «non appena riusciamo davvero a svincolarci da ciò che è determinato dall'*oggettivazione* quale dato sensibile, ci rendiamo

95 «le principe de causalité exacte est devenu problématique pour la microphysique contemporaine, que la notion même d'objectivité au sens absolu est contestée» J. Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 187.

96 «fait apparaître l'étant en totalité comme dépourvu de signification; à cet égard et dans ce sens, l'étant “ne nous dit rien”» Ivi, p. 205. Anche Husserl riprende questi concetti: «Con la nuova, concreta, e quindi duplice *idealizzazione del mondo*, proposta nell'ipotesi galileiana, era affermata anche l'ovvietà di una *causalità esatta universale*» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 68).

97 «ni le diagnostic de la maladie ni la thérapeutique conseillée ne convainquent tous ceux qui réfléchissent à la question. A preuve les nombreuses voix qui prétendent avancer un diagnostic plus profond» *MNMEH*, p. 16.

98 Husserl «non contesta la legittimità dell'oggettivazione, ma è contrario alla sua ipostatizzazione metafisica secondo la quale l'oggettività matematicamente intesa è la realtà, l'unica esclusiva realtà. A una tale impostazione contrappone la sua assoluta soggettività come la realtà in cui l'oggettivazione è compresa e sul cui terreno si sviluppa» J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, in *MNF*, p. 125.

99 Questo saggio mostra che il senso della critica patočkiana non è solo un'esatta riproposizione di Husserl. L'autore, infatti, afferma: «non è possibile appoggiare completamente la protesta di Husserl contro l'assolutizzazione, l'ipostatizzazione dell'oggettivazione [...] non è possibile oggettivare né le mere datità prospettiche come se non implicassero una prospettiva (e quindi un soggetto), né i puri limiti strutturali» (Ivi, p. 126).

subito conto che nell'esperienza concreta non esiste né un singolo dato sensibile, né un insieme di tali dati. Ogni presenza sensibile è già inserita in una totalità determinata, e questa totalità è difficile da analizzare, giacché il linguaggio, con il cui aiuto dobbiamo procedere all'analisi, è già esso stesso orientato sui risultati dell'oggettivazione, per quanto provvisoria e primitiva essa sia, e per giunta è impregnato di vari schemi che sono stati attinti dalla tradizione della psicologia oggettiva»¹⁰⁰. L'oggettivazione vorrebbe strappare al mondo «l'ultimo velo di mistero»¹⁰¹ anziché preservarlo e affidarsi a esso. Anche l'oggettivazione, inoltre, si sviluppa soltanto «sul terreno del mondo e del suo mistero pre-esistente»¹⁰². Per Patočka «la chiave dell'oggettivazione, che spiega la trasformazione del mondo, il passaggio dal mondo meramente dato a un mondo dominato da un'idea oggettiva, comune a tutti, è precisamente l'*oggettivazione del movimento*»¹⁰³. Si parte dal principio di ragione leibniziano per finire con «l'oggettivazione rigorosa ed esatta dell'ente»¹⁰⁴ che, prima vede l'ente trasformarsi in un oggetto contrapposto al soggetto, poi il soggetto si pone di fronte all'«ente» mondo per dominarlo.

Ci chiediamo allora: se non si dà in partenza niente di oggettivo, perché è iniziato il processo di oggettivazione? Se questo processo non ha un inizio esterno, allora la sua origine sembra essere soggettiva nel senso di interna all'individuo¹⁰⁵. Patočka parla di una tendenza profonda, insita nell'uomo, a livellare la comprensione dell'essere al piano della sostanzialità.

La riflessione patočkiana risale a Cartesio, il pensatore che sta all'inizio della modernità. Cartesio considerava il mondo in cui siamo inseriti come qualcosa di *dato*, di *evidente*, e non ricorreva ad alcuna sospensione metodica della sua esistenza. Tale assunto cartesiano è importante perché è il presupposto dell'oggettivazione del mondo, ma, dall'altra parte, ha avuto come conseguenza l'eliminazione del mondo naturale. Al posto di quest'ultimo è subentrato il mondo della fisica, e una visione detta «monismo neutrale». L'attenzione per questo tema è presente in Patočka fin dalla formazione giovanile quando seguiva le lezioni e i seminari di František Krejčí¹⁰⁶. Infatti, nel

100«Pour peu que nous nous détachions de ce qui, en tant que donnée sensible, est conditionné *par l'objectivation*, nous verrons cependant que quelque chose comme une donnée sensible singulière n'existe pas dans l'expérience concrète, pas plus qu'un ensemble de données de cette espèce. Chaque présence sensible s'inscrit déjà dans une totalité. L'analyse de cette totalité n'est pas sans difficulté, car le langage à l'aide duquel nous aurions à l'effectuer est lui-même orienté sur les résultats d'une objectivation - pour précoce et primitive qu'elle soit - et, par ailleurs, imprégné de différents schémas empruntés aux traditions de la psychologie objective» J. Patočka, *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine*, in *MNMEH*, p. 4.

101«le dernier voile de mystère» Ivi, p. 11.

102«sur le sol du monde et de son mystère pré-existant» Ivi, p. 12.

103«La clef de l'objectivation, ce qui explique la transformation du monde, le passage du monde simplement donné à un monde dominé par une idée objective, commune à tous les hommes, c'est précisément l'*objectivation du mouvement*» *Ibid.* Quest'analisi potrà essere svolta attraverso l'indagine sull'esistenza umana in quanto movimento.

104«l'objectivation rigoureuse et exacte de l'étant» Ivi, p. 17.

105In questo caso «soggettivo» non significa soggettuale (subjectal) nel senso di meramente appartenente a un soggetto.

106(1858-1934) psicologo, filosofo, politico ceco, membro dell'Assemblea nazionale rivoluzionaria e rappresentante di un positivismo ormai in declino. Patočka riportò una forte delusione che impronterà la sua avversione al positivismo e allo scientismo.

Mondo naturale come problema filosofico l'autore parla del «disagio obiettivista»¹⁰⁷ già nel primo capitolo. Prendere il *dato ingenuo* del mondo come norma ontologica e fondamento è problematico perché esso è un *a priori* che ha la pretesa di risolvere la questione dell'ontologia prima ancora di porla¹⁰⁸. Filosoficamente, questo atteggiamento rappresenta, dunque, un pericolo.

Da tutto ciò emerge l'esigenza di compiere un'analisi strutturale del mondo naturale (mai intrapresa fino all'epoca recente) perché non si dà mai un fenomeno senza una struttura, un “inquanto-che-cosa”. La scissione cartesiana tra mondo sensibile dell'intuizione immediata, e mondo intelligibile della ragione scientifica, era già stata attaccata da George Berkley perché non riesce a fondare in maniera adeguata la propria pretesa di una conoscenza oggettiva. D'altra parte, la natura non si può spiegare nemmeno *more matematico* (obiezione di Goethe) perché serve un fondamento differente dal sostrato matematico per avvicinarsi al mondo naturale. L'oggettivazione, operata dalle scienze della natura, invece, mira a interpretare i dati qualitativi unicamente come approssimazioni degli ideali matematici.

Cartesio formula l'ideale di una scienza unica come una «catena di ragioni»¹⁰⁹ in base alla quale il mondo non è più pensato soltanto come un ente esteso nello spazio e nel tempo, oggetto della fisica, ma diventa sempre di più il *modus procedendi* della scienza che opera tramite la costruzione, la sperimentazione, e il progetto matematico su di esso. Oltre a ciò, il successo dell'impostazione galileiana (ammesso che l'universo sia conoscibile matematicamente), faceva impallidire altri tentativi di costruire una scienza orientata diversamente. Gli ultimi tre secoli hanno visto, dunque, un avanzamento trionfale della costruzione (che si manifesta anzitutto nella scissione soggetto-oggetto), ma essa non basta a spiegare ciò che accade nell'esperienza.

Tali premesse teoriche non furono senza un effetto per la vita dell'uomo: la matematizzazione e le matematiche moderne, tramite cui l'obiettivismo si realizza, attestano «la crisi che esse innescano e mantengono nell'economia della nostra vita spirituale»¹¹⁰. Se l'empirio-criticismo di Richard Avenarius¹¹¹ (1843-1896) e di Ernst Mach (1838-1916) sono la trasposizione filosofica del positivismo scientifico allo scopo di edificare la filosofia in modo rigoroso, resta comunque aperto un problema: questa impostazione scientifica separa la natura anziché unirla di più all'uomo, e di conseguenza allontana anche la possibilità di accedere al mondo.

Passiamo ora a vedere le ragioni della critica di Patočka al cartesianesimo.

107È il titolo del terzo paragrafo della Prima parte: *Le malaise objectiviste: Berkeley, Reid, Jacobi, Goethe, Avenarius, Russell, Wittgenstein, le Cercle de Vienne*. Cfr. *MNPP*, p. 13.

108Anche Husserl aveva osservato una tendenza alla de-ontologizzazione e alla pragmatizzazione, inaugurate nel diciassettesimo secolo.

109«chaîne des raisons» *MNMEH*, p. 65.

110«la crise que déclenchent et étreignent dans l'économie de notre vie spirituelle» *MNPP*, p. 18.

111Tra i suoi scritti ricordiamo: *Der menschliche Weltbegriff*, O.R. Reiland, Leipzig 1891; *Kritik der reinen Erfahrung*, O. R. Reiland, Leipzig 1907-1908.

2.2.1 Il cartesianesimo

a) una costruzione ideale

Vediamo anzitutto quanto emerge nel saggio del 1976, intitolato *Cartesianesimo e fenomenologia*¹¹².

Il “cartesianesimo” designa una costruzione ideale caratterizzata da un dualismo tra una *res extensa*, concepita matematicamente, che comprende tutta la realtà effettiva, e una *res cogitans*¹¹³, che appare come un semplice calco dipendente. La sua influenza si è così estesa nel diciassettesimo secolo da far dire a Whitehead: «la vita intellettuale delle nazioni europee da 225 anni può essere caratterizzata, in modo conciso ma preciso, nel seguente modo: esse sono vissute del capitale di idee che aveva loro trasmesso il genio del XVII° secolo»¹¹⁴.

La riflessione sul cartesianesimo non aiuta solo a comprendere «la genesi e il carattere delle scienze moderne della natura»¹¹⁵, ma interessa soprattutto per le ricadute filosofiche. Infatti, se il “guadagno” del cartesianesimo è la certezza, il “prezzo da pagare” è la perdita della totalità. Come leggiamo in *Platonismo negativo*:

«Si accentua il concetto di certezza rispetto al carattere organico, ossia totale della ragione. Il tutto che si vuole raggiungere così sarà la somma delle parti. Non c'è intuizione originaria dell'universo in totalità; la pretesa totalità appare, al contrario, come una delle illusioni funeste che sono sconfitte di fronte alla positività della ragione e devono essere metodicamente eliminate»¹¹⁶.

Vediamo il primo aspetto, quello riguardante il carattere delle scienze. Il «capitale di idee»¹¹⁷ costituito dalla nuova scienza è caratterizzato dal formalismo (a scapito del contenuto) ed è inteso «come (un) sapere efficace che si propone di regolare se stesso unicamente su ciò che è e che si lascia dettare le sue tesi - “a tutti i costi” - dalla cosa bruta»¹¹⁸. L'efficacia applica gli schemi formali dell'oggettività a delle zone nuove dell'ente e della nostra esperienza di esso. Tale procedimento converte gli enti in schemi matematici o formali che rientrano nell'algebra, nella geometria analitica, nell'analisi infinitesimale, nelle matematiche dei continui e nella linguistica. La nuova

112Il saggio è contenuto in *MNMEH*, pp. 180-226.

113Il soggetto è pensato come un oggetto continuamente presente, in ogni momento a disposizione della riflessione.

114«La vie intellectuelle des nations européennes depuis 225 ans peut être caractérisée, de façon concise mais précise, de la manière suivante: elles ont vécu du capital d'idées que leur avait légué le génie du XVII° siècle» *MNMEH*, p. 180.

115«la genèse et le caractère des sciences modernes de la nature» *Ibid.*

116«On accentue le concept de certitude à l'encontre du caractère organique, c'est-à-dire total, de la raison. Le tout qu'on veut atteindre ainsi sera la somme de parties. Il n'y a pas de saisie originaria de l'univers en totalité; la prétendue totalité apparaît, bien au contraire, comme l'une des illusions funestes qui font échec à la positivité de la raison et doivent donc être méthodiquement éliminées» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, pp. 65-66.

117«capital d'idées» *MNMEH*, p. 181.

118«comme savoir efficace qui se propose de se régler uniquement sur ce qui est et se laisse dicter ses thèses - “coûte que coûte” - par la chose brute» *Ibid.*

scienza, fondata solo inizialmente sulla filosofia, ha un carattere dominatore («*Herrschaftswissen*»¹¹⁹), il suo procedimento conduce a una realtà sempre più costruita. Cartesio ha mostrato la possibilità di realizzare il matematismo antico di Democrito e di Platone; Galileo, invece, ha messo in pratica questa possibilità «senza tuttavia consacrare ai suoi fondamenti una riflessione esplicita»¹²⁰. La svolta era avvenuta già nel rinascimento quando l'efficacia della ricerca scientifica è divenuta l'unico criterio per valutare le sue nozioni. Patočka ritiene che si può comprendere la scienza soltanto ripercorrendo il modo in cui essa sorge dal terreno della vita naturale, mentre il mondo naturale non potrà mai essere costruito partendo da un terreno scientifico. Per tale ragione è necessario astrarre da tutte le tesi della scienza per intuire il mondo prescientifico che è la totalità anticipata e implicata in ogni nostra percezione. La scienza rigorosa «sostituisce l'idea della conoscenza della “totalità” con quella della conoscenza del *tutto* (di tutte le cose e le relazioni esistenti), sostituisce l'idea della conoscenza del mondo con quella della conoscenza del contenuto del mondo»¹²¹. Perciò, è necessario compiere una regressione al mondo della vita, originario dominio dell'intuizione, oltre che luogo dell'evidenza. Il mondo non va concepito, quindi, come una costruzione dell'uomo perché è già dato e ci precede.

Cartesio dà al sapere dominatore la *res extensa* come «primo campo di applicazione delle formule matematiche, dominio dove regnano la causalità universale e l'esatta previsione»¹²². In un ciclo di lezioni tenute nel 1973 a Praga, Patočka ricorda che nell'antichità gli uomini di scienza erano anche filosofi: «La matematica greca faceva parte anch'essa della filosofia; era una scienza che si occupava della realtà, di oggettività aventi un'esistenza *sui generis* [...] La scienza nel senso attuale del termine è un'altra cosa. La nostra scienza mira a *prevedere l'esperienza*, ad anticiparla e coglierla in strutture generali, mentre per le matematiche greche [...] si tratta di portare l'attenzione su certe oggettività, di discernere i rapporti intellegibili che questi oggetti rendono palpabili e ci permettono di cogliere. L'aspetto progettuale è del tutto assente. [...] Tutto questo è così poco sistematico, così incompleto, così impreciso – ma sempre diretto al fondamento delle cose, ai rapporti intellegibili in profondità. La “scienza” antica è in realtà parte della *filosofia*, nel senso di questa intuizione, di questo sguardo diretto a ciò che è. La scienza moderna, al contrario, anche là dove si mette a filosofare, è un'*attività pratica*. La scienza moderna è un sapere “*efficace*”,

119 *Ibid.*

120 «sans toutefois consacrer à ses fondements une réflexion explicite» *Ibid.* Questa osservazione è stata già vista nelle conferenze di Lovanio.

121 «remplace l'idée de la connaissance de la “totalité” par celle de la connaissance de *tout* - de toutes les choses et relations existantes -, l'idée de la connaissance du monde par celle de la connaissance du contenu mondain» J. Patočka, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *LS*, p. 18 (*CCF*, p. 36).

122 «premier champ d'application des formes mathématiques, domaine où règnent, par conséquent, la causalité universelle et la prévisibilité exacte» *MNMEH*, p. 182.

un'attività che guarda sempre a un risultato. - Ecco la differenza di essenza»¹²³. Questa differenza segna il diverso ruolo della filosofia nell'antichità e nell'epoca moderna. Con questa concezione del mondo, assediata dall'idea di impadronirsi della realtà e di sfruttarla il più possibile, la filosofia non ha nulla a che fare. La differenza interna alla filosofia va più lontano perché «la situazione della filosofia antica impediva a quella filosofia di porre nettamente il problema dell'apparizione come *principalmente* differente dall'ente in quanto tale, dalle cose enti»¹²⁴. La filosofia non può ignorare il mondo della scienza e della tecnica che hanno una loro legittimità e un immenso significato, «tuttavia, non è la scienza che rifletterà su questa legittimità e sui suoi limiti. La scienza mostra ciò che la riflessione può fare, ma la riflessione più fondamentale deve venire da un'altra parte»¹²⁵. Patočka dice che il tema cartesiano non è il punto di partenza per la fenomenologia, ma un momento di passaggio perché il principio fondamentale, a partire dal quale la fenomenologia è pervenuta al cartesianesimo, è il principio del mostrarsi (cfr. *PP*, p. 14).

Questa concezione mira a renderci «“signori e come padroni della natura”»¹²⁶.

L'idea stessa del mondo come *res extensa* «rappresenta un passo capitale nella via dell'oggettivazione»¹²⁷ che costituisce l'essenza del fisicalismo, e che la scienza moderna effettua conformandosi al modello della fisica matematica.

L'intento che guida Patočka è cercare di capire come la natura si lascia descrivere. La scienza esatta pretende (senza riuscirci) di spiegare *ciò che è dato immediatamente* all'esperienza. Supponendo delle strutture matematiche soggiacenti all'esperienza si perviene al piano della causalità esatta universale. Il problema, quindi, è verificare se la causalità e l'idealizzazione matematica sono il metodo giusto per spiegare l'esperienza. Su questo piano universale l'esperienza particolare può rapportarsi soltanto coordinandosi¹²⁸ con le strutture fisiche. L'esperienza deve essere costruita sulla base dei fatti presenti e di inferenze che hanno un carattere di oggettività logica¹²⁹. Gli atti alla base della ragione logica sono atti obiettivanti: prendono posizione verso un oggetto determinandolo. Assumere la logica, però, è già una scelta di metodo: significa sottomettere il mondo al senso delle leggi del comprendere e ogni controllo si effettua su questo terreno. Per la logica, l'idea del mondo è una sintesi costruttiva che va da ciò che è semplice a ciò che è composto

123 *PE*, p. 171.

124 *Ivi*, p. 172.

125 *Ibid.*

126 «*maîtres et comme possesseurs de la nature*» *MNMEH*, p. 182.

127 «*représente un pas capital dans la voie de l'objectivation*» *Ibid.*

128 Tale adeguamento è una matematizzazione indiretta.

129 Parlando del rapporto tra fenomenologia e logica, Patočka sottolinea che la fenomenologia non riprende il tentativo di una logica onnicomprensiva dell'essere concepita come una dottrina puramente oggettiva del senso. Un logos assoluto farebbe perdere di vista proprio quell'elemento in cui deve muoversi la riflessione: l'elemento in cui emerge l'esperienza personale di vita (cfr. *IPH*, p. 25; *CCF*, p. 259).

secondo gradi di complessità crescente¹³⁰. Patočka, invece, rifiuta la conformità del mondo alla legge. La non concordanza del mondo e della logica «si fonda sulla non-identità del mondo in totalità e dell'unità oggettiva totale, della totalità *come tale* e della totalità delle cose oggettivamente verificabile»¹³¹.

La fenomenologia tenta di rendere ragione dell'oggetto in modo diverso, ossia passando dall'obiettivismo alla donazione della cosa in originale. Secondo Patočka bisogna verificare se, prima della logica, il mondo si è già manifestato e com'è possibile conoscerlo. Le categorie della logica, infatti, falliscono nella pretesa di cogliere e di descrivere il mondo, perché non permettono di vedere come nel nostro mondo si riflette la vita e come la comprensione anche di un fatto si rapporti sempre a questa vita come al suo unico fondamento. Occorre riconoscere «che la vita stessa è unificata, che essa non è relativa, e che sempre è presente in essa la totalità del mondo»¹³². L'identità dei singoli enti non esiste indipendentemente dalla rete di relazioni al cui interno essi appaiono.

Vediamo ora alcuni altri aspetti connessi con le ricadute filosofiche del cartesianesimo. Il saggio *Cartesianesimo e fenomenologia* non è solo una conferma della «marcia trionfale dell'obiettivismo fisicalista»¹³³, considerato una rinuncia a ogni rapporto con il senso¹³⁴, ma mostra anche che «la nozione stessa di oggettività in senso assoluto è contestata»¹³⁵ da quando il principio di causalità è divenuto problematico nella fisica. A maggior ragione, allora, è necessario interrogarci sulla nostra comprensione delle cose per chiarire le ragioni del trionfo dell'obiettivismo e le critiche ad esso. La ricerca dell'efficacia si rapporta anch'essa direttamente a una determinata comprensione dell'ente. Queste sono, secondo Patočka, conseguenze dell'ontologia che ha inizio dai due modi d'essere delle due *res* di Cartesio.

L'ontologia cartesiana spiega la realtà trasformando il senso stesso in un fatto, in «una semplice

130Husserl sottomette il mondo alla logica e alle leggi della nostra comprensione. Il mondo è un'unità conforme alla logica, non contraddittoria e ordinata. Il mondo designa l'idea «oggettivamente adeguata di un'unità empirica rigorosamente conforme alla legge» (E. Husserl, *Ricerche logiche, Prolegomena*, § 55); «è assurdo immaginare nel pensiero signitivo la *possibilità* di un corso del mondo contrario alla logica e pretendere grazie a essa che questa possibilità sia legittima, e di sopprimere, per così dire, insieme, le leggi che conferiscono una validità a questa possibilità come a tutta la possibilità in generale» (E. Husserl, *Ricerche logiche* VI, § 65).

131É. Tardivel, *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, Paris 2011, p. 114. Barbaras, citando *Idee*, § 142 («a ogni oggetto "veramente esistente" corrisponde per principio l'idea di una coscienza possibile, nella quale l'oggetto stesso può essere afferrato *in modo originario* e quindi *in maniera completamente adeguata*»), dice che stabilire l'equivalenza tra la tesi razionale e l'essere è il «principio dell'assenza dei limiti della ragione oggettiva» (R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Editions de la transparence, Chatou 2007, pp. 16-17).

132«que la vie elle-même est unifiée, qu'elle est non relative et que toujours est présente en elle la totalité du monde» *MNPP*, p. 121.

133«la marche triomphale de l'objectivisme physicaliste» *MNMEH*, p. 187.

134Cfr. *SE*, p. 86.

135«la notion même d'objectivité au sens absolu est contestée» *MNMEH*, p. 187.

realtà constatata che, invece di fornire una spiegazione, deve in primo luogo essere spiegata»¹³⁶. Essa mantiene l'oggettività delle scienze della natura come unica base esplicativa, e la applica anche allo psichico¹³⁷. Per Patočka, invece, la vita umana è vita al mondo, movimento di realizzazione di possibilità, con al centro un essere che cerca se stesso. Poiché «il problema di una unità comprensibile della nostra vita è ciò a cui nessuna scienza speciale porta soluzione, [e] resta intero dopo tutte le catastrofi spirituali che abbiamo attraversato e da cui non siamo mai usciti»¹³⁸, serve «un'ermeneutica dell'esistenza umana»¹³⁹.

Queste considerazioni non portano a un ente da cercare dietro ai fenomeni, ma «al centro della manifestazione stessa, al centro del *mostrarsi*, concepito non come struttura sovratemporale, ma come il fondo stesso della vita dell'essere umano»¹⁴⁰.

Husserl ha avviato nelle *Meditazioni cartesiane* un'indagine sulla costituzione dell'oggettività diversa dall'ontologia obiettivista e contraria alla riduzione materialistica¹⁴¹. Nella postfazione alla traduzione ceca delle *Meditazioni cartesiane*, Patočka scrive che la scienza è una formazione di senso che presuppone il mondo e, dunque, il mondo non può essere interpretato esclusivamente con le tesi della scienza, ma richiede un'indagine più approfondita¹⁴². Anche le matematiche presuppongono un altro mondo naturalmente primo e più fondamentale, la cui costruzione mette in opera processi costitutivi differenti. Tale idea compariva già nella tesi del 1936:

«rigettiamo il positivismo perché questa filosofia costruisce il suo sistema in maniera ingenua e senza criticare del tutto né i risultati, né i presupposti metodologici delle scienze fisiche»¹⁴³.

136«une simple réalité constatée qui, au lieu de fournir une explication, doit d'abord être elle-même expliquée» Ivi, p. 220. La scienza moderna riconduce la verità a un fatto, mentre la filosofia di Husserl mostra che si può ricondurre il fatto a verità, cioè a struttura di significato (cfr. *EaS*, p. 44).

137La psicanalisi esclude una struttura con cui identificare lo psichico, la scienza matematica della natura opera una matematizzazione indiretta.

138«Le problème d'une unité compréhensible de notre vie en est un dont aucune science spéciale n'apporte la solution, qui demeure entier après toutes les catastrophes spirituelles que nous avons traversées et dont nous ne sommes toujours pas sortis» J. Patočka, *Éternité et historicité*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2011 (d'ora in poi abbreviato in *EH*), p. 118.

139«herméneutique de l'existence humaine» *MNMEH*, p. 223.

140«au centre de la manifestation même, au centre du *se-montrer*, conçu, non comme une structure supratemporelle, mais comme le fond même de la vie de l'être humain» *MNMEH*, p. 223.

141Le critiche di Patočka a Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* riguardano principalmente due punti (cfr. anche 3.1.2): il primo concerne l'insufficienza della teoria dell'*ego*, nel senso che è una teoria in costante evoluzione. La coscienza di sé è considerata la sede della chiarezza pura e il luogo dell'evidenza, e quindi qualcosa che non farebbe problema. In realtà essa non è affatto chiara per se stessa, pur essendo una certezza empirica di cui non ci si può assicurare con un'oggettivazione riflessiva. La coscienza di sé, che è un atto di evidenza fondamentale, è qualcosa di non trasparente, e quindi il contrario di qualsiasi evidenza. La seconda critica riguarda la concezione husserliana dell'intersoggettività e della costituzione dell'altro.

142Cfr. J. Patočka, *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les Méditations cartésiennes de Husserl*, in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 2002² (d'ora in poi abbreviato in *QP*), p. 144.

143«nous rejetons le positivisme parce que cette philosophie construit son système de manière naïve et sans critiquer du tout ni les résultats ni les présupposés méthodologiques des sciences physiques» *MNPP*, p. 28.

È necessario, perciò, giungere a una concezione del mondo che ponga il problema della sua comprensione, quindi a un'ontologia. Il positivismo considera il mondo come un insieme di fatti, mentre il mondo è l'orizzonte universale degli orizzonti, un insieme di possibilità grazie a cui i fatti sono intuibili nella loro realtà. Prima dei fatti, bisogna comprendere i fenomeni, ossia ciò che si dà come «una effettuazione chiarificata della nostra esperienza»¹⁴⁴.

Un altro elemento è il rapporto tra cartesianesimo e comprensione delle relazioni spaziali. Lo spazio, infatti, apre un accesso alle cose come costruibili e calcolabili, e quindi anche prevedibili. In quanto forma universale di comprensione, e non schema astratto dell'ente, lo spazio ha delle proprietà che rendono possibile l'idealizzazione. Pertanto, esso «implica già la possibilità della matematizzazione»¹⁴⁵ e la scienza matematica della natura «non è altro che lo sfruttamento sistematico delle possibilità di idealizzazione aperte innanzitutto dalla comprensione dello spazio»¹⁴⁶. Più precisamente, la scienza

«inizia a costituirsi quando si decide che l'ente è l'ente mondano, che non esiste alcun altro senso dell'essere ente, e quando si comprende, d'altra parte, che il sapere geometrico, fondato sul dominio della forma spaziale, ci dà la possibilità di penetrare dentro all'ente di questo tipo»¹⁴⁷.

Un ultimo aspetto a cui accenniamo riguarda il rapporto tra cartesianesimo e l'interrogativo sul senso:

«l'“orientamento fattologico” della scienza, l'orientamento verso la semplice constatazione di ciò che è, senza riguardo al “senso”, è essa pure una conseguenza di questa comprensione»¹⁴⁸.

Patočka non si limita a criticare l'obiettivismo perché legato all'atteggiamento naturale, ma riconosce anche i servizi che scienze, come la medicina, hanno reso all'umanità. Tuttavia, una spiegazione più profonda dovrebbe cercare le ragioni di questi successi nell'essenza della scienza della natura in tanto che fenomeno. Per Patočka, Husserl non vede che la tesi dell'esistenza del mondo rinvia a una tendenza più profonda e più segreta verso la realtà, la cosalità e l'oggettività, che ci spinge a spiegare l'apparizione a partire dall'apparente¹⁴⁹.

144«une effectuaton clarifiée de notre expérience» *PP*, p. 14 (*CCF*, p. 113).

145«implique déjà la possibilité de la mathématisation» J. Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 188. La cosa della fisica non è un fenomeno né può diventarlo, ma una costruzione cui si giunge dopo complicati processi di idealizzazione.

146«n'est rien d'autre que l'exploitation systématique des possibilités d'idéalisation ouvertes tout d'abord par la compréhension de l'espace» *Ibid.*

147«commence à se constituer dès lors qu'on décide que l'étant est l'étant mondain, qu'il n'existe aucun autre type d'étantité, et que l'on comprend, d'autre part, que le savoir géométrique, fondé sur la domination de la forme spatiale, nous donne la possibilité de pénétrer en dedans de l'étant de ce type» *Ibid.*

148«L'“orientation factologique” de la science, l'orientation vers la simple constatation de ce qui est, sans égard au “sens”, est elle aussi une conséquence de cette compréhension» *Ibid.*

149Cfr. *PE*, p. 155.

C'è in noi una tendenza spontanea del pensiero a dare spiegazioni partendo dalle cose e dal modo d'essere delle cose, «modo d'essere che noi constatiamo semplicemente e che non è il nostro»¹⁵⁰, ma: qual è il modo vero d'essere delle cose? Come possiamo conoscere la realtà esterna se conosciamo sempre e soltanto parzialmente il *nostro* modo d'essere? La tendenza a cosificare e ad auto-alienarsi non è solo della scienza, ma è già presente nell'esperienza quotidiana prescientifica. Perciò, un'indagine rigorosa dovrà considerare, assieme alla formalizzazione matematica, anche le sue «radici “istintive”»¹⁵¹.

Già nel *Mondo naturale come problema filosofico* il filosofo scriveva che tutto il cartesianesimo è la «riduzione all'oggetto di una certa intuizione»¹⁵² e che esso è affascinato dal problema della conoscenza del mondo degli oggetti come conoscenza a partire da principi sicuri. Per questa ragione, la riflessione è solo «un punto di partenza che garantisce la soluzione di questa questione»¹⁵³. La conseguenza, però, è che «trasforma in “soggetto”, in corrente di *cogitationes*»¹⁵⁴ l'io, invece di intuirlo nella sua egoità; ma «il significato per la storia della nostra vita non è oggetto di alcun interrogativo»¹⁵⁵.

Ricapitolando quanto esposto, “cartesianesimo” designa l'obiettivismo matematico delle scienze moderne della natura che implica il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*. Il fisicalismo matematico si radica nell'idea di verità come certezza acquisita nella riflessione, unica che rende possibile la scienza. Il senso della riflessione cartesiana «resta fino ai nostri giorni un problema non risolto»¹⁵⁶, e il cartesianesimo continua tutt'oggi a espandersi più di tutte le scienze umane. Al dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* corrisponde un dualismo delle sostanze: il naturalismo psicologico tratta lo psichico come un ente la cui natura sarebbe identica a quella della *res extensa*¹⁵⁷. Rimane il compito di convertire la dualità cartesiana in unità. Mentre la psicologia tenta di farlo con metodi fondati sulle matematiche e sulla logica, i tentativi idealisti arrivano a una *Naturphilosophie* genetica, ma non riescono a presentare «la genesi effettiva del mondo materiale a partire dallo spirito»¹⁵⁸. E neanche la fenomenologia è riuscita a risolvere i problemi del rapporto tra la cosa e la sua comprensione. Patočka ci mostra, dunque, che «queste questioni non sono state

150«manière d'être que nous constatons simplement et qui n'est pas la nôtre» *MNMEH*, p.187.

151«des racines “instinctives”» *Ibid*

152«réduction à l'objet d'une certaine saisie» Ivi, p. 57.

153«un point de départ qui garantit la solution de cette question» *Ibid*.

154«transforme en “sujet”, en courant de *cogitationes*» *Ibid*.

155«la signification dans l'histoire de notre vie ne fait l'objet d'aucun questionnement» *Ibid*.

156«demeure jusqu'à nos jours un problème non résolu» *MNPP*, p. 26. In nota si rinvia a Husserl, *Méditations cartésiennes* 6; *Ideen I*, 53. - Gerhard Krüger, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins*, Logos XXII, 225 s.

157L'esempio è tratto da una citazione dello psicologo austriaco Hubert Rohracher (1903-1972): «Le leggi della logica sono in realtà leggi dell'eccitamento vitale centrale» («*die Gesetze der Logik sind in Wahrheit Gesetze des zentralen Erregungslebens*») H. Rohracher, *Die Arbeitsweise des Gehirns und die psychischen Vorgänge*, Barth, München 1953).

158«la genèse effective du monde matériel à partir de l'esprit» *MNMEH*, p. 218.

poste sempre con la dovuta chiarezza»¹⁵⁹ e, quindi, non possiamo considerarle come le vie migliori di accesso al mondo.

b) il cartesianesimo di Husserl

Patočka critica Husserl perché si rifà a una teoria cartesiana del soggetto che non si origina dall'esperienza fenomenale, ma la ricopre con dei concetti estrinseci come, ad esempio, i vissuti, i dati sensoriali, l'evidenza adeguata. La filosofia di Husserl è «minacciata dal pericolo di cartesianesimo»¹⁶⁰ ereditato da Brentano; il cartesianesimo dell'essere assoluto della coscienza pura «non è nient'altro che un insuperato residuo di brentanismo»¹⁶¹. La versione brentaniana del cartesianesimo implica delle decisioni in ambito ontologico che non sono messe in chiaro, ma che influenzeranno le filosofie successive. E nella postfazione alla seconda edizione ceca de *Il mondo naturale* si dice che

«Il principale difetto della concezione husserliana consiste nel cartesianesimo non perfettamente superato che intacca la sua concezione della coscienza *quae nulla re indiget ad existendum*»¹⁶².

Da un lato la fenomenologia husserliana è l'unica grande filosofia che mette in crisi l'oggettivismo matematico-fisicalista non attaccando il suo ideale dall'esterno, ma «tentando da subito di realizzarlo in tutte le sue conseguenze e di dargli una fondazione assoluta»¹⁶³, dall'altro lato questo residuo di cartesianesimo intacca la concezione della coscienza come un ente indipendente e autonomo nella propria essenza dalla realtà oggettiva. Il percorso cartesiano si rivela insoddisfacente per più di un aspetto: lascia l'impressione di una perdita del mondo e del nostro sapere su di esso; non ci dà la soggettività nella sua pienezza, ma si ferma alla coscienza di sé; e non permette di capire la soggettività in senso pieno perché la temporalità della coscienza vi si oppone. Determinante, in Cartesio, non è la presunta ricerca della certezza, ma l'accettazione

159«ces questions n'aient toujours pas été posées avec toute clarté requise» Ivi, p. 219.

160«menacée du danger du cartésianisme» *Ibid.* (anche Ivi, p. 195). L'analisi più precisa del cartesianesimo di Husserl, secondo Patočka, è stata presentata da Ernst Tugendhat (in E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1967, pp. 208-211). Per Tugendhat il cartesianesimo di Husserl sta nel pregiudizio dogmatico della donazione assoluta delle *cogitationes*.

161«nichts anderes als ein Stück unbewältigten Brentanismus ist» *BME*, p. 298 (*QP*, p. 203; *CCF*, p. 299). L'atto psichico, concepito come qualcosa di interamente dato a se stesso, contribuisce alla concezione del soggettivo in quanto oggetto interno che si comprende in un atto di riflessione. Questo è il legame con il dogma brentaniano dell'accesso originario allo psichico.

162«Le principal défaut de la conception husserlienne consiste dans le cartésianisme imparfaitement surmonté qui entache sa conception de la conscience en tant qu'étant *quae nulla re indiget ad existendum*» *MNMEH*, p. 89. In *Idee I*, § 49, Husserl parla della coscienza assoluta: l'essere immanente è un essere assoluto nel senso che per principio *nulla "re" indiget ad existendum*; e il mondo della *res* trascendente è interamente riferito alla coscienza.

163«en tentant d'emblée de le réaliser dans toutes ses conséquences et de lui donner une fondation absolue» *IPH*, p. 222 (*CCF*, p. 216). Tra tutti i filosofi moderni, Husserl è quello che con maggiore serietà prende le mosse dall'ideale matematico-oggettivo della scienza per sorpassarla in modo originale, mostrando che nell'oggettivismo di questo ideale non c'è posto per una radicale autogiustificazione (cfr. *IPH*, p. 219; *CCF*, p. 213).

acritica dello schema ontologico dell'essenza e dell'esistenza applicato alla sfera dell'ente personale. La concezione trascendentale dell'essenza della soggettività è criticata in quanto

«è illusorio pensare che l'essenza della soggettività ci è sempre presente, data e conosciuta. È un'illusione che contribuisce a costruire un motivo matematico, quello della certezza assicurata dalla semplicità del punto di partenza, e un motivo psicologico, quello di una certezza di sé inerente alla coscienza»¹⁶⁴.

La filosofia husserliana muove sul suolo della soggettività propria, diversa dal soggetto psicologico di Cartesio. Questo suolo soggettivo è «il dominio di un “ente” singolare, afferrabile nella riflessione e nell'esperienza interiore. Si tratta del dominio della percezione interiore, caratterizzata da un'autodonazione senza prospettiva e, in questo senso, potenzialmente piena, la cui immanenza è supposta rappresentare una superiorità su ciò che è privo di questo carattere»¹⁶⁵. L'aspetto problematico è il seguente: in questo modo, il soggetto-oggetto della percezione è effettivamente intuito per ciò che è? Il soggettivo, inteso come oggetto di uno sguardo diretto verso dentro, è una soggettività autentica? Davvero «l'immanenza può fornire la soluzione della questione della trascendenza?»¹⁶⁶. In realtà, resta da verificare se il concetto husserliano di coscienza come intenzionalità, intuibile nella riflessione con assoluta evidenza, è una nozione di partenza adeguata per le scienze dello spirito, in grado davvero di risolvere i loro problemi¹⁶⁷. Il fatto che Husserl, ricercando la certezza soggettiva, sembri non porsi queste domande significa forse che anch'egli fa proprie assunzioni cartesiane (mediate dalla psicologia di Brentano)? Secondo Patočka, sì. Per esempio, nella maniera in cui Husserl chiarisce la percezione sono in atto presupposti estranei all'esperienza fenomenale: sapere come intendere il visuto, al fine di considerarlo l'origine dell'apparizione del trascendente, è incomprendibile (cfr. *BME*, p. 301; *QP*, p. 206). Anche parlare di soggetti e di oggetti è partire sempre da qualcosa di derivato e non di originario. Senz'altro

«le conoscenze acquisite riflessivamente sono in effetti certe, ma ciò che è certo può essere non

164«Il est illusoire de penser que l'essence de la subjectivité nous est toujours présente, donnée et connue. C'est là une illusion que contribuent à construire un motif mathématique, celui de la certitude assurée par la simplicité du point de départ, et un motif psychologique, celui d'une certitude de soi-même inhérente à la conscience» *MNPP*, p. 75.

165«le domaine d'un “étant” singulier, accessible à travers la saisie dans la réflexion, dans l'expérience intérieure. C'est le domaine de la perception intérieure, caractérisée par une autodonation sans perspective et, en ce sens, potentiellement pleine, dont l'immanence est censée représenter une supériorité sur ce qui est dépourvu de ce caractère» *MNMEH*, pp. 195-196. In un saggio precedente di quattro anni Patočka aveva scritto: «Colui a cui ciò che appare appare non è nella sua struttura interna nient'affatto (come suppone Husserl) accessibile in originale al puro sguardo riflessivo. Il soggettivo non è per niente qualcosa di semplice; al contrario è una complessa costruzione di senso» («Derjenige, welchem es erscheint, ist aber in seiner inneren Struktur keineswegs - wie Husserl supponierte - dem reinen Reflexionsblick im Original zugänglich. Das Subjektive ist nichts Einfaches, sondern ein komplizierter Sinnbau») J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, K. Alber Verlag, Freiburg (Breisgau)/München 2000 (d'ora in poi abbreviato in *EaS*), p. 112 (*CCF*, p. 148).

166«L'immanence peut-elle fournir la solution de la question de la transcendance?» *MNMEH*, p. 196.

167Cfr. *MNMEH*, p. 90. Anche nell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl* si parla della necessità di rinunciare al concetto di coscienza e all'intenzionalità come fondamento ultimo dell'esperienza (cfr. *IPH*, pp. 222-223; *CCF*, pp. 216-217).

originario, derivato, nascondere la natura vera delle cose»¹⁶⁸.

Husserl ritiene che il significato della soggettività si apra nella singolarità e si manifesti come intenzionalità; in questo modo egli vuole mettere fuori circuito l'atteggiamento ingenuo e chiarire cosa significa la relatività al soggetto. A tale scopo elabora l'*epoché* che sospende la tesi del mondo in totalità e giunge alla *cogitatio* con il suo *cogitato puro*.

Rispetto a questo procedimento, Patočka si chiede: «la riduzione concepita in questi termini è sufficiente perché la “trasparenza” della nostra vita sia effettivamente compresa?»¹⁶⁹. Non c'è una parte di cartesianesimo in questa modalità di operare la riduzione? E prosegue:

«La messa a punto sugli oggetti come tali non è cartesiana, l'intuizione esclusiva delle cose, talvolta considerate in vista dell'esteriorità, talvolta percepite grazie a una conversione dello “sguardo” diretto verso l'interno? Non c'è del cartesianesimo nell'accento messo sull'“*immanenza*” che ci sforziamo di intuire, garantita dallo sguardo interiore della coscienza di sé?»¹⁷⁰.

Come possono i dati opachi del vissuto divenire trasparenti grazie a degli atti noetici? Per il filosofo ceco, dunque, la riduzione alla coscienza non è sufficiente «finché non è stato posto espressamente il problema dell'essere, almeno sotto forma della domanda del modo d'essere dell'intenzionalità»¹⁷¹. Heidegger, invece, demolisce la nozione di soggetto attraverso quella di esistenza.

In verità, anche Husserl aveva già colto questa esigenza distinguendo differenti gradi di riduzione¹⁷², relativi modi e differenti cammini. Da un lato Patočka è al corrente che esperti conoscitori di Husserl che hanno lavorato agli archivi (per esempio, Landgrebe analizza *Filosofia prima*), mostrano che la sua filosofia per certi aspetti sottostà alla metafisica di Cartesio, ma nelle sue possibilità disegna anche dei rimedi contro questa metafisica (cfr. *MNMEH*, p. 208); dall'altro lato, egli ritiene che Husserl non riesca a superare interamente il carattere metafisico del pensiero moderno (cfr. *MNMEH*, p. 209). A Patočka interessa chiarire il senso della riduzione¹⁷³ perché, se

168«Les connaissances acquises réflexivement sont en effet certaines, mais ce qui est certain peut être non originaire, dérivé, dissimuler la nature vraie des choses» *Ibid.*

169«la réduction ainsi conçue suffit-elle pour que la “transparence” de notre vie soit effectivement comprise?» *Ibid.*

170«La mise au point sur les objets comme tels n'est-elle pas cartésienne, la visée exclusive des choses, tantôt prises en vue de l'extérieur, tantôt aperçues grâce à une conversion su “regard” dirigé vers le dedans? N'y a-t-il pas du cartésianisme dans l'accent mis sur l'“*immanence*” que nous essayons de saisir, garantie par le regard intérieur de la conscience de soi?» *Ivi*, pp. 196-197.

171«tant qu'on n'a pas posé expressément le problème de l'être, du moins sous la forme de la question du mode d'être-étant de l'intentionnalité» *Ivi*, p. 197.

172Alla coscienza pura, all'*ego* proprio, al presente vivente.

173«il senso proprio del vissuto che è in causa, il senso dell'*a priori* e dell'*a posteriori*, la questione di ciò che significano il “soggetto”, la “coscienza”, il “mondo”, come comprendere il fatto che siano e che siano quello che sono» («le sens propre du vécu qui est en cause, le sens de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, la question de ce que signifient le “sujet”, la “conscience”, le “monde”, comment comprendre le fait qu'ils soient et qu'ils soient ce qu'ils sont») *Ibid.*

Iso Kern (in *Husserl und Kant*, M. Nijhoff, La Haye 1964) aveva fatto un'analisi dei diversi sensi della riduzione

l'attività costitutiva dell'ego trascendentale va intesa come la fonte ultima per la validità del contenuto del mondo della vita, si corre il pericolo di un raddoppiamento dell'oggettivazione:

«Ora, se si considera che i pretesi “dati-in-persona-interni” non sono nient'altro che un raddoppiamento dei caratteri di datità che si disegnano originariamente come non egoici, che emergono di fronte all'io vuoto, le cose si presentano diversamente»¹⁷⁴.

Da qui la critica l'autodonazione dei vissuti della coscienza, connessa a questa concezione della coscienza, perché equivale e raddoppiare i caratteri di datità che originariamente non dipendono dall'*ego*¹⁷⁵.

Dimostrata l'inefficacia dell'analisi causale e liberata dalla credenza al mondo come somma degli enti, Husserl introduce la coscienza trascendentale, la cui caratteristica è la libertà. Egli cerca in essa il fondamento ultimo di ogni intuizione per giungere al suolo assoluto del dominio trascendentale; il mondo diventa significativo dentro una cornice di orizzonti atematici e anonimi. Questi orizzonti «danno propriamente tutto il significato, l'elemento per cui la vita mantiene il suo senso»¹⁷⁶. E «l'orizzonte ancora una volta più inglobante porta il nome di “mondo”»¹⁷⁷. Grazie al mondo, orizzonte degli orizzonti, comprendiamo cosa sono le cose e gli avvenimenti.

La fenomenologia trascendentale mette a tema la coscienza, ma questa, in quanto indipendente dalla tesi dell'esistenza soggettiva, resta autonoma dalla realtà oggettiva¹⁷⁸. Perciò, la concezione husserliana del mondo naturale della vita non permette di intuire «questi aspetti storici, la realtà storicamente soggettiva nel suo carattere proprio»¹⁷⁹. Henri Declève scrive: «fedele al progetto husserliano, enunciato dal 1910, di comprendere come lo spirito scientifico ha potuto diventare nel

interrogando la credenza al mondo. Per Kern ci sono tre cammini che conducono alla riduzione: quello cartesiano (in cui il mondo è dato come oggetto), quello psicologico (contrario all'oggettivismo naturalista degli psicologi empiristi, disegna una nuova concezione del corpo e del mondo come orizzonte di significato; manca, però, di universalità), e quello ontologico (il più completo, coglie meglio le intenzioni di Husserl). Quest'ultimo cammino segue l'ontologia del mondo naturale e richiede l'*epoché* per sospendere un certo *modus procedendi* della nostra conoscenza: l'analisi causale reale. Essa è abbandonata «non perché sia debole o inefficace, ma perché non ci è di nessun aiuto per il chiarimento essenziale dei problemi della conoscenza; essa ci dà gli oggetti, ma non le condizioni di possibilità dell'approccio agli oggetti» («non qu'elle soit peu fiable ou inefficace, mais parce qu'elle ne nous est d'aucun secours pour l'élucidation essentielle des problèmes de la connaissance; elle nous donne les objets, non pas les conditions de possibilité de l'approche des objets») Ivi, p. 202.

174«Wenn wir aber bedenken, daß jene angeblichen “inneren Selbstgegebenheiten” nichts anderes sind als eine *Verdopplung* der ursprünglich als nichtlichlich sich auf der Gegenseite zum leeren Ich abzeichnenden Gegebenheitscharaktere, dann präsentieren sich die Dinge anderes» *EaS*, p. 121 (*PP*, p. 170).

175Cfr. *Ibid.* (*PP*, p. 170). Per sapere a cosa rinviano i caratteri di datità bisogna "purificarli" da ciò che si riferisce al soggetto, ai vissuti, alla percezione interna, e attenersi al modo di darsi del fenomenale. Il che significa non considerarli in maniera noetica. Patočka vuole indicare dei modi pre-soggettivi di datità, ma non è chiaro quanto corrispondano ai caratteri di datità husserliani.

176«qui donne proprement toute signification, l'élément dont la vie tient sa teneur de sens» *MNMEH*, p. 203.

177«L'horizon le plus englobant porte derechef le nom de “monde”» *Ibid.*

178La coscienza è sempre coscienza di qualcosa, ma in *Idee I*, § 49 Husserl sembra presentare il primato ontologico della coscienza sul mondo poiché nella sfera immanente (percezione) tutto è dato nella forma dell'indubitabilità. L'ambito della coscienza trascendentale è l'ambito della pura indubitabilità. Questo punto rende possibile interpretare Husserl come una versione nuova del cartesianesimo e dell'idealismo.

179«ces aspects historiques, la réalité historiquement subjective dans son caractère propre» *MNMEH*, p. 90.

pensiero europeo il veicolo di un razionalismo che distrugge se stesso, il filosofo ceco scopre sempre più chiaramente che la realizzazione di questo programma deve passare per i cammini che ha percorso Heidegger. *Sein und Zeit* modifica certamente il primo disegno di Husserl»¹⁸⁰.

Correlata alla concezione della soggettività e della coscienza trascendentale è la concezione dell'ente e del fenomeno. Patočka elabora progressivamente una diversa concezione del modo d'essere dell'ente.

L'ente non è concepibile, come fa la scienza matematica della natura, come un ente sussistente e intuibile mediante categorie; e Husserl ha messo in luce che le teorie scientifiche sono incapaci di vedere il presupposto su cui poggiano. Per l'atteggiamento naturale, il mondo esiste indipendentemente dalla soggettività, come mondo delle cose «che sono assolutamente»¹⁸¹. Se, dal punto di vista soggettivo, caratterizziamo l'ente come immanente, lo trasformiamo in un essere contenuto nello spazio. Ma porre il problema dell'ente “soggettivo” in questi termini «è passare accanto alla sua originalità ontologica e sostituirgli la “res”»¹⁸². Perciò, il modo d'essere dell'ente rimane anche in Husserl un problema irrisolto e la critica husserliana alla scienza, fatta ne *La crisi delle scienze europee*, è inadeguata.

Per le ragioni fin qui addotte, la lotta contro «le due malattie correlative del pensiero moderno nella sua fase critica»¹⁸³, ossia la vacuità che colpisce la scienza dei fatti e la filosofia non scientifica ridotta solo a una visione del mondo, «non può essere svolta impiegando i mezzi di Husserl»¹⁸⁴.

«Il postulato della filosofia come scienza assolutamente apodittica appare come indifendibile, non meno della concezione che presenta l'idealismo trascendentale dell'universo monadico come la realizzazione di questo postulato, per garantire al mondo il tenore del senso che esige la lotta contro la scienza di meri fatti e contro la filosofia soggettivamente privata delle *Weltanschauungen* (essendo questo idealismo soprattutto incapace di risolvere la questione della verità e della trascendenza)»¹⁸⁵.

«L'idea filosofica della fenomenologia husserliana esige imperiosamente di essere allargata in modo da comprendere la posizione della questione ontologica. È là che Heidegger interviene impegnandosi a comporre questa lacuna con una energia che non cede in niente alla sua perspicacia. Di fatto, con la sua distinzione rigorosa dell'essere e dell'ente, il suo concetto di differenza ontologica, dell'essere allo scoperto delle cose e della schiusura dell'essere, il problema dell'essere come oggetto della filosofia che formula differenziandolo dalla conoscenza degli enti come oggetto della scienza, Heidegger è molto più avanti delle questioni sulla deficienza correlativa della scienza e della filosofia moderne, poste da Husserl nella *Krisis*. Altra cosa è la domanda relativa a sapere se l'abbozzo heideggeriano della struttura dell'essenza del *Dasein* è

180H. Declève, *Préface*, in *MNMEH*, p. XVIII.

181«qui sont absolument» J. Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 192.

182«c'est passer à côté de son originalité ontologique et lui substituer la “res”» Ivi, p. 213.

183«les deux maladies corrélatives de la pensée moderne dans sa phase critique» Ivi, p. 214.

184«ne peut être menée à bien en employant les moyens de Husserl» *Ibid.*

185«le postulat de la philosophie en tant que science absolument apodictique apparaît comme indéfendable, non moins que la conception qui présente l'idéalisme transcendantal de l'univers monadique comme la réalisation de ce postulat, à même de garantir au monde la teneur de sens qu'exige la lutte contre la science simplement factologique et contre la philosophie subjectivement privée des *Weltanschauungen* (cet idéalisme étant notamment incapable de résoudre la question de la vérité et de la transcendance)» *Ibid.*

da parte sua sufficiente a servire da fondamento a ciò che Husserl esige nella seconda parte delle sue riflessioni sulla crisi, a sapere che la soluzione di questa crisi fa nascere ugualmente una *scienza* nuova. Il fatto è che la crisi continua, che essa continuerà *ancora per molto tempo fino a quando questa nuova scienza non sarà costituita*¹⁸⁶.

Sorge, però, anche un'altra domanda: una filosofia che prosegua, in assoluta autonomia, verso un esito ontologico, non rischia di allargare la crisi? Anche Heidegger, benché non progetti una teoria del *Dasein* in modo cartesiano, «non sviluppa questo progetto in modo da poter offrire un fondamento al dispiegamento della questione del senso dell'essere»¹⁸⁷. Un progetto ontologico dell'esistenza umana non è solo caratterizzato dalla comprensione del senso dell'essere, ma dev'essere anche sempre guidato da questa comprensione «come compito possibile e possibile sorgente del senso»¹⁸⁸. Va valutato, quindi, se l'ontologia heideggeriana può garantire un fondamento sufficiente per una filosofia dell'uomo nella comunità, nel linguaggio, e nella storicità. Serve un'intuizione in grado di mirare alle cose nella loro profondità, e l'ontologia heideggeriana sembra essere utile:

«Vorremmo mostrare, attraverso un esempio concreto, che l'ontologia fondamentale di Heidegger, orientata all'ente e utilizzata per uno scopo scientifico, delimitata in questa maniera, può essere compresa come un mezzo per risolvere la crisi in cui la scienza si è impantanata, e per realizzare uno degli obiettivi fissati dalla *Krisis* di Husserl»¹⁸⁹.

Connessa alla concezione dell'ente di cui abbiamo discusso poc'anzi, c'è anche una concezione del fenomeno. Husserl afferma che “fenomeno” è un termine «che erra attraverso la filosofia moderna dal XVIII° secolo»¹⁹⁰ ed ha acquisito un'accezione «agli antipodi rispetto alla filosofia in vigore nel suo tempo»¹⁹¹. Il fenomeno non è una mancanza d'essere, una pura e semplice apparenza, ma «è il mostrarsi dell'ente, una manifestazione che possiede la sua legittimità e la sua propria

186«L'idée philosophique de la phénoménologie husserlienne exige impérieusement d'être élargie de façon à comprendre également la position de la question ontologique. C'est là que Heidegger intervient, s'appliquant à combler cette lacune avec une énergie qui ne le cède en rien à sa perspicacité. De ce fait, avec sa distinction rigoureuse de l'être et de l'étant, son concept de la différence ontologique, de l'être-à-decouvert des choses et de la déclôture de l'être, le problème de l'être comme objet de la philosophie qu'il formule en le différenciant de la connaissance des étants comme objet de la science, Heidegger devance de loin les questions sur la déficience corrélative de la science et de la philosophie modernes, posées par Husserl dans la *Krisis*. Autre chose est la question de savoir si l'esquisse heideggérienne de la structure d'essence du *Dasein* est pour sa part suffisante à servir de fondement à ce que Husserl exige dans le second volet des réflexions sur la crise, à savoir que la solution de cette crise donne également naissance à une *science* nouvelle. Le fait est que la crise continue, qu'elle continuera *aussi longtemps que cette nouvelle science ne se sera pas constituée*» *Ibid.*

187«il ne développe ce projet qu'autant qu'il peut offrir un fondement au déploiement de la question du sens de l'être» *Ivi*, p. 215.

188«comme tâche possible et possible source de sens» *Ibid.*

189«Nous voudrions montrer, à travers un exemple concret, que l'ontologie fondamentale de Heidegger, orientée ontiquement et utilisée dans un but scientifique, délimité de cette manière, peut être comprise comme un moyen de résoudre la crise dans laquelle la science s'est enlisée, d'atteindre donc l'un des objectifs fixés per la *Krisis* de Husserl» *Ivi*, p. 216.

190«qui erre à travers la philosophie moderne depuis le XVIII° siècle» *Ivi*, p. 189.

191«aux antipodes de celle qui a cours dans la philosophie de son temps» *Ibid.*

legalità»¹⁹². I fenomeni indicano le cose stesse, sono «un approfondimento del modo in cui le cose si danno a noi nella nostra esperienza corrente, esperienza a noi “familiare, ma tuttavia non ancora conosciuta”»¹⁹³. Husserl vuole fondare una filosofia nel senso di «una disciplina sistematica che studierà la manifestazione di questo ente, la maniera in cui appare»¹⁹⁴.

Nelle scienze della natura i fenomeni restano qualcosa di sperimentato e non diventano mai esperienza vissuta; l'oggettivazione interpreta i dati qualitativi oggettivi come delle approssimazioni agli ideali matematici. Nelle scienze umane, invece, i fenomeni sono di specie diversa: noi viviamo in essi, e i fenomeni possono diventare tali solo dopo essere stati “oggettivati” svelando la loro presenza per mezzo di un cambio di atteggiamento. Solo in una distanziamento dal dato otteniamo delle intuizioni che rendono possibile una comprensione più profonda. Il passaggio avviene quando ci concentriamo sui punti nevralgici in cui la vita si svolge, e quando intuiamo anche «l'*interesse* della vita a non vedere»¹⁹⁵. Secondo Patočka, quindi, il vissuto non diventa fenomeno soltanto dopo essere stato oggettivato, ma è soltanto riferendoci all'orizzonte della totalità che è possibile concepire il mondo non come un correlato intenzionale (la totalità degli oggetti costituiti nella coscienza), ma come la totalità dell'ente. Questa totalità «sembra essere ora il correlato della vita al “mondo”, nel senso di un complesso comprensibile di relazioni la cui chiave si trova in un'altra cosa ancora»¹⁹⁶. E subito dopo aggiunge:

«Quello che dà inizialmente accesso al mondo naturale non è la riflessione contemplativa, ma piuttosto la riflessione come parte integrante della prassi, come componente dell'azione e del comportamento interiore»¹⁹⁷.

L'interesse per il mondo non può essere motivato solo da una «semplice curiosità teorica»¹⁹⁸, ma è legato «al fatto che noi cerchiamo la vita nella sua originalità, il senso delle cose, come pure il nostro»¹⁹⁹.

Pensare la riflessione come parte integrante della *praxis* significa riconoscere che il metodo messo in atto nel 1936 «non conduce più alla vita umana concreta *al* mondo, nella comunità e nella storia»²⁰⁰.

192«c'est le se-montrer de l'étant, une manifestation qui possède sa légitimité et sa légalité propres» Ivi, p. 190.

193«un approfondissement de la manière dont les choses se donnent à nous dans notre expérience courante, expérience qui nous est “familière, mais non encore connue pour autant”» *Ibid.*

194 «une discipline systématique qui étudiera la manifestation de cet étant, la manière dont il apparaît» *Ibid.*

195«l'*intérêt* de la vie à ne pas voir» Ivi, p. 90.

196«semble être maintenant le corrélat de la vie au “monde”, au sens d'un complexe compréhensible de relations dont la clef se trouve dans encore autre chose» Ivi, p. 101.

197«Ce qui donne initialement accès au monde naturel n'est pas la réflexion contemplative, mais bien la réflexion comme partie intégrante de la praxis, comme composante de l'action et du comportement intérieur» *Ibid.*

198«simple curiosité théorique» *Ibid.*

199«parce que nous cherchons la vie dans son originalité, le sens des choses, aussi bien que le nôtre propre» *Ibid.*

200«ne conduit pas à la vie humaine concrète *au monde*, dans la communauté et dans l'histoire» *Ibid.*

In conseguenza di questa nuova presa di coscienza, Patočka ritiene che la riduzione husserliana risponda a certe domande, ma, intesa come porta di accesso alla riflessione assoluta, «conduce *fuori del mondo* e fa apparire la vita concreta come dotata di senso unicamente o anzitutto nella misura in cui è vita della scienza e della filosofia»²⁰¹.

Dunque, la descrizione husserliana del mondo naturale è concepita come un problema trascendentale²⁰² e Husserl cerca di risolverlo basandosi sul concetto di intenzionalità. Si ripropone, in questo senso, la questione trascendentale di Kant nella distinzione tra il mondo naturale (il mondo della nostra vita) e il mondo della scienza che lo sottomette alle sue idealizzazioni.

Esaminate queste critiche, connesse al cartesianesimo non perfettamente superato di Husserl, Patočka riconosce, comunque, a Husserl di essersi rivolto al problema più importante: il senso della tesi dell'esistenza del mondo. Tale tesi presuppone la tematizzazione dell'aspetto soggettivo del vissuto²⁰³ perché è nella soggettività trascendentale che si costituiscono tutti i sensi e la realtà. Il mondo è un'idea infinita, non lo si comprende considerandolo come un insieme di dati reali, ma come dati in rapporto a potenzialità inesauribili. Il mondo come totalità è il fondo di tutta l'esperienza umana, è al di sopra della stessa esistenza. In quanto orizzonte degli orizzonti, il mondo dà a ogni cosa la possibilità di mostrarsi.

La critica del cartesianesimo è collegata al bisogno di chiarire il mostrarsi del mondo. La sfida da assumere è accogliere ciò che appare e le cose come si danno, senza mischiarvi altro di estraneo. Solo un effettivo superamento del cartesianesimo consentirà di aprire una diversa concezione del mondo. Il manifestarsi del mondo chiede, pertanto, di essere interrogato. Anche i positivisti erano fautori di un'«esperienza pura», ma essi hanno poi proiettato su di essa la struttura delle moderne scienze naturali matematiche. Al contrario,

«si deve, invece, prima imparare a comprendere i fenomeni come senso dell'esperienza»²⁰⁴.

2.2.2 Le costruzioni matematiche

Nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* Patočka presenta le ragioni che l'hanno condotto a elaborare la nozione fenomenologica di mondo e dice: «ci si voleva in tal modo distanziare dalla

201«elle conduit cependant *hors du monde* et fait apparaître la vie concrète comme douée de sens uniquement ou avant tout dans la mesure où elle est vie de la science et de la philosophie» Ivi, pp. 101-102.

202Cfr. *MNMEH*, p. 86.

203L'essere al mondo è un *a priori* della nostra vita, il mondo esteriore non è da dimostrare perché esso è una struttura *a priori* nell'atteggiamento eidetico, e la fenomenologia studia questo *a priori* in un atteggiamento che non implica la tesi dell'esistenza del mondo ed è interamente indipendente dalla sua fatticità.

204«Il faut d'abord apprendre à comprendre les phénomènes comme sens de l'expérience» J. Patočka, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, in *PP*, p. 14 (*CCF*, p. 112).

visione "artificiale" della moderna (meta)-fisica meccanicistica, secondo la quale il mondo circostante, accessibile ai nostri sensi, sarebbe una copia soggettiva della vera realtà, esistente in sé e compresa dalla scienza matematica della natura»²⁰⁵.

La critica patočkiana alla matematica si collega chiaramente alla riflessione husserliana perché anche Husserl, matematico di formazione, si era interrogato sui fondamenti delle matematiche (dell'aritmetica in particolare) sulle quali si basa il metodo scientifico dell'astrazione²⁰⁶.

Le due principali critiche alla scienza matematica della natura sono quelle di Husserl e Heidegger. Il primo afferma che la scienza moderna parte dall'oblio e dalla non percezione del mondo naturale della vita, il secondo parla di Cartesio come «pensatore del fondamento ontologico della scienza matematica della natura»²⁰⁷, esempio del modo in cui questa scienza fa perdere di vista il mondo naturale «sia nell'ottica "ontologica" che sul piano "ontico"»²⁰⁸. Per Husserl si è persa di vista l'essenziale soggettività del mondo di cui abbiamo esperienza intuitiva (in questo modo, però, la scienza perde di vista una componente essenziale dell'ente), Heidegger, invece, ritiene che venga occultata l'essenza dell'ente con cui ci rapportiamo primariamente e che si reprima il mondo come struttura dell'ente aperto che siamo. In tal modo, la scienza gira le spalle all'essere nella sua differenza con l'ente. Patočka concorda con l'analisi heideggeriana («noi ci associamo al punto di vista di Heidegger»²⁰⁹) che identifica la tendenza a livellare la comprensione dell'essere sulla sostanzialità. La questione che non è ancora stata posta con la dovuta chiarezza è la seguente: «qual è la natura della realtà dell'esistente nel mondo delle cose e dei processi cosali, in rapporto alle strutture matematiche?»²¹⁰.

Se, da un lato, si costruiscono concetti esatti che rendono possibili proposizioni, tesi e conoscenze altrettanto esatte per dominare attraverso la tecnica, dall'altro l'idealizzazione (che è il modo proprio delle realtà matematiche e sta alla base delle scienze) dimentica la sua origine e aumenta il rischio che i suoi risultati «siano compresi come la realtà propria degli oggetti dell'esperienza»²¹¹. Il pericolo, dunque, è di dare alla scienza della natura la stessa oggettività e aspetto di "verità in sé" che caratterizzano le matematiche.

La filosofia di Husserl segue i processi genetici del senso e risale alla sorgente in cui la cosa si mostra. L'oggettività della cosa non può essere garantita dall'aritmetica o dalla matematica in

²⁰⁵SE, p. 3.

²⁰⁶Cfr. *Filosofia dell'aritmetica* (1891).

²⁰⁷«penseur du fondement ontologique de la science mathématique de la nature» *MNMEH*, p. 183.

²⁰⁸«aussi bien dans l'optique "ontologique" que sur le plan "ontique"» *Ibid.*

²⁰⁹«nous nous associons au point de vue de Heidegger» Ivi, p. 184. Secondo Patočka anche Husserl tocca più volte la questione ontologica del significato dell'essere nella revisione del cartesianesimo, ma «non la tematizza».

²¹⁰«Quelle est la nature de la réalité proprement existante, du monde des choses et des processus chosiques, par rapport aux structures mathématiques?» Ivi, p. 219.

²¹¹«ne soient compris comme la réalité propre des objets de l'expérience» *MNMEH*, p. 184.

generale perché c'è un problema di fondazione che riguarda tutta la matematica, e ha a che fare con l'essenza del fondamento di ciò che appare. Inoltre, nessuna matematica è una teoria dei significati in generale. Per Husserl serve anche una nuova logica che risolva almeno due problemi: garantire l'oggettività delle scienze ideali e studiare la soggettività nei suoi rapporti essenziali all'oggetto.

Prima di Husserl, anche Cartesio aveva compreso la necessità di chiarire i fondamenti della matematica. Il progresso scientifico risiede nel metodo della scienza, ma la scienza ha bisogno di un più solido fondamento dal momento che la verità come certezza matematica, constatata nella riflessione pura, non concerne l'ente, ma la verità logica. Il sapere geometrico, fondato sul dominio della forma spaziale, ci dà la possibilità di penetrare dentro all'ente. Si tratta, dunque, di un'operazione sistematica di idealizzazione. Una costruzione.

La critica di Patočka mira a tornare a

«vedere esattamente dove l'esperienza originaria scorre senza ostacoli sin dalla sua fonte e dove il suo corso è frenato o anche arginato dai resti delle costruzioni. [...] La questione della sedimentazione storica delle posizioni di esistenza non smette mai di porsi nuovamente. Ma anche a livello preliminare, il tentativo di far emergere le strutture originarie dev'essere ripreso sempre di nuovo. È solo così che si può – ampliando ulteriormente la questione – avanzare nell'approfondimento»²¹².

La matematica è una visione di rapporti, ma una visione mobile che progredisce per mezzo di costruzioni e di operazioni. Essa non è una semplice visione diretta, ma uno sguardo indiretto e, pertanto, di nuovo, una fondazione. Ci chiediamo allora: come si è giunti alla costruzione? Essa

«resta il punto di partenza obbligatorio ovunque si abbiano di mira dei risultati pratici, ovunque si vogliano aiutare gli uomini»²¹³.

Il suo scopo, dunque, giustifica la sua esistenza, ed essendo lo scopo quello di aiutare gli uomini, quanti mettono in guardia dal suo pericolo della costruzione, sono considerati, per giunta, «perfidi nemici dell'umanità»²¹⁴. Non si tratta, però, di demolire ogni costruzione per superarla in quanto il superamento delle costruzioni, preparato dalla filosofia fenomenologica, non richiede la loro demolizione. Infatti,

«la costruzione come tale è indispensabile e in se stessa senza pericolo alcuno. Il suo pericolo comincia a profilarsi nel momento in cui essa confluisce in un'ontologia astratta, in una concezione dell'essenza dell'ente.

212«sehen, wo die Quellen der ursprünglichen Erfahrung und ihr ungehemmter Gang fließen und wo sie durch Reste von Konstruktionen gehemmt oder sogar verbaut sind. [...] es muß immer wieder nach geschichtlicher Sedimentierung von Seinssetzungen gefragt werden. Aber der Versuch einer Freilegung von ursprünglichen Erfahrungsstrukturen muß schon auf dem Niveau von Vorläufigkeiten immer wieder unternommen werden, denn nur auf diese Weise kann man – weiterfragend – tiefer vordringen» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 427 (*CCF*, p. 316).

213«Es ist, des weiteren, immer noch nur von der Konstruktion auszugehen, wo praktische Erfolge erzielt werden, wo Menschen geholfen werden soll» Ivi, p. 428 (*CCF*, p. 317).

214«als heimtückische Feinde der Menschheit» *Ibid.* (*CCF*, p. 317).

Come lo attesta la storia della filosofia e della scienza moderne, ciò è quanto è avvenuto da trecento anni, e tutto questo periodo fino a oggi si colloca nel segno dell'avanzamento trionfale della costruzione. Con una serie di spinte, lo spirito moderno ricorre ancora e sempre a questo procedimento fondamentale che significa scissione soggetto-oggetto, progetto matematico sull'essere, accompagnato da una specializzazione che procede secondo il punto di vista di una costruzione "oggettiva" e riconduce tutti gli elementi fin lì "non oggettivati" a un fondamento oggettivo. La civilizzazione tecnica non è nient'altro che la messa in opera di questo progetto che gradualmente appare evidente dal momento che è diventato vitale, indispensabile»²¹⁵.

Il pensiero che riflette, però, deve essere capace di iniziare sempre daccapo per non partire da principi astratti. Nelle *Lezioni sulla corporeità* si dice che «l'oggettivazione rimane per essenza un processo incompiuto»²¹⁶ e il suo successo non garantisce la possibilità di una oggettivazione assoluta. Le scienze moderne hanno rimesso in causa l'ideale di un'oggettività assoluta. L'oggettività con cui abbiamo a che fare non solo nella vita quotidiana, ma anche nella scienza, non è l'oggettività assoluta (l'oggettività o la cosalità *in sé*), ma un semplice fenomeno, e la controparte, il soggetto generale, la coscienza, non può diventare un suo presupposto, non possiede una validità universale *a priori*, ma vale solo in certi domini e fino a un certo grado d'inesattezza.

È necessario riflettere sul modo di risolvere i problemi delle matematiche perché esse pongono dei problemi universali a cui rispondono mediante la formalizzazione, e rischiano, in questo modo, di diventare completamente astratte. I metodi matematici pretendono di attribuire e applicare alla scienza della natura la loro oggettività e il medesimo aspetto di verità *in sé*. Si tratta di una matematizzazione indiretta che consiste nel coordinare oggetti dell'esperienza, originariamente non matematici, con oggetti direttamente matematici, e con strutture delle forme spazio-temporali universali. Questo procedimento pone come ipotetica base della natura sperimentata una natura "vera" «che si suppone esistente *in sé* ed esatta e la cui origine intrinsecamente tecnica è poi, per delle ragioni anch'esse tecniche, persa di vista e dimenticata»²¹⁷.

Un altro elemento importante della scienza matematica è la sua immanenza a noi (è posta nella nostra comprensione), e quindi, procedendo per questa strada, possiamo essere «interamente certi del nostro oggetto»²¹⁸. In questo modo, la verità può essere determinata come certezza, come

215«Die Konstruktion ist als solche unentbehrlich und ungefährlich. Ihre Gefahr beginnt sich dort abzuzeichnen, wo sie zu einer abstrakten Ontologie, zur Auffassung vom Wesen des Seienden umgeprägt wird. Dies geschieht aber, wie die Geschichte der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie es bezeugt, seit 300 Jahren, und diese ganze Zeit bis auf den heutigen Tag darf als ein Siegeszug der Konstruktion bezeichnet werden. In zahlreichen Vorstößen hat die Moderne den grundlegenden Vorgang wiederholt, der das heißt Subjekt-Objekt-Spaltung, mathematischer Seinsaufriß, fortschreitende Spezialisierung unter dem Gesichtspunkt eines "objektiven" Aufbaus, Zurückführung aller bisher noch "nichtobjektivierten" Reste auf objektiven Grund. Die technische Zivilisation ist nichts anderes als das Ins-Werk-Setzen dieses Entwurfs, welcher allmählich selbstverständlich erscheint, weil er lebenswichtig, ja unentbehrlich geworden ist» Ivi, p. 427 (CCF, pp. 316-317).

216J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, in *PP*, p. 89.

217«que l'on suppose étant en soi et exacte et dont l'origine complexement technique est par la suite, pour des raisons elles aussi techniques, perdue de vue et oubliée» *Ibid.*

218«entièrément certains de notre objects» *Ibid.* Su questa pretesa certezza dell'oggetto si appoggerà anche la pretesa di comprendere il vissuto, dato nella riflessione, come un qualcosa di oggettivo; ciò comporta una reificazione della coscienza che compromette l'intenzionalità (non si riesce a comprendere, se non accettandolo come un fatto, in che

conformità tra la nostra conoscenza e l'oggetto, e il pensiero pensa di poter penetrare nelle cose. L'identificazione di verità e certezza²¹⁹ è il fondamento ontologico di quello che, sul piano ontico, è la scienza matematica della natura. Siccome anche la certezza del *cogito* non viene dall'esterno, ma dall'interno, dalla riflessione pura, essa è «per essenza “soggettiva”»²²⁰. Altri orientamenti di pensiero non sono riusciti a frenare l'avanzata unilaterale dell'obiettivismo perché l'obiettivismo ha anch'esso, per essenza, un carattere soggettivo. Anche le dottrine idealiste moderne condividono il medesimo fondamento. Sforzandosi di penetrare in questo fondamento ontologico, esse «si allontanano sul piano tematico dall'oggettività»²²¹ e svelano altre possibilità di comprendere l'ente, ma

«non riescono a scuotere qualcosa che si appoggia sullo stesso suolo su cui esse sono appoggiate, qualcosa che, del resto, si infila in tutti i rapporti della nostra vita»²²².

La soggettività generale (o oggettività generale) presuppone la creazione artificiale di un soggetto generale *de facto* inesistente, che astrae da ogni punto di vista *particolare*. Tale soggetto non è un concreto, ma uno strato astratto nei soggetti concreti. Dobbiamo distinguere tra oggetto come correlato della vita, correlato comune, oggetto in sé rapportato al noi impersonale, e l'oggetto nel senso dell'*oggettività pura*, elaborata e purificata dagli sforzi comuni di oggettivazione.

Compresa in questi termini, la matematizzazione ha conseguenze catastrofiche: riduce la natura a un oggetto astratto sostituendo il mondo dell'esperienza concreta con un aggregato di strutture; in secondo luogo, concependo l'essere come dipendente da leggi matematiche, essa rinforza la tendenza dell'uomo al dominio²²³. I fondatori del meccanicismo hanno mostrato come questa tendenza si è sviluppata storicamente.

I diversi sforzi tributari alla filosofia della natura, e che continuano tutt'oggi, nonostante si siano presentati anche geniali, «non riescono tuttavia a convincere e a vincere la forza di

modo il vissuto accettato possa essere in sé l'origine dell'apparire della trascendenza dal lato oggettivo) e il senso d'essere della nostra esistenza (ossia dell'esperienza che siamo).

219La limitazione del *cogito* per garantire una certa regione dell'ente è stata fondamentale anche per la scienza; essa è pure il punto di partenza del soggettivismo moderno (la cui caratteristica risiede nel fatto di cercare la conciliazione esclusivamente in qualcosa di interno, nel fondamento stesso della soggettività) e dell'obiettivismo matematico. «La proposizione di Cartesio non concerne l'ente ma la verità – non solo la verità del giudizio, ma ancora la verità come ciò che rende le cose manifeste nel fatto di essere come sono e quello che sono» («La proposition de Descartes ne concerne pas l'étant mais la vérité – non seulement la vérité du jugement, mais encore la vérité comme ce qui rend les choses manifestes dans le fait qu'elles sont et ce qu'elles sont») *Ibid.* Secondo Patočka la pretesa di spiegare tutto delle cose e della realtà è una pretesa illusoria e riduzionistica. Il guadagno del fenomeno, invece, è di non perdere ma di salvaguardare la ricchezza inesauribile della realtà.

220«par essence “subjective”» Ivi, p. 189.

221«elles s'éloignent thématiquement de l'objectivité» *Ibid.*

222«il leur est impossible d'ébranler quelque chose qui prend appui sur le même sol qu'elles, quelque chose qui, au reste, s'infiltre de partout dans les rapports de notre vie» *Ibid.*

223Patočka usa qui un termine ancora più forte di dominio: *mainmise*, stretta alla gola.

“scientizzazione” che la scienza matematica della natura nasconde in sé»²²⁴. Il naturalismo e il fisicalismo «restano l'asse centrale»²²⁵ che regge e permette di estendere lo spirito e i metodi della scienza matematica della natura «ad ancora e sempre nuovi domini del nostro pensiero e della nostra vita»²²⁶. La scienza moderna ha, appunto, lo scopo di rendere l'uomo «*maestro e possessore della natura*»²²⁷ affermandone la superiorità. Le matematiche permettono poi di dominare il mondo: la loro formalità astratta è un progetto di dominio che sottomette il reale facendolo corrispondere a relazioni matematiche. Mirando all'efficacia, all'organizzazione e alla trasformazione delle cose in mezzi, la scienza non lascia essere le cose così come sono, ma le trasforma in mezzi in sé privi di senso, e il mondo è visto come un magazzino di forze.

La scienza matematica della natura, quindi, riposa su un'elaborazione concettuale attiva di un mondo che ci è dato preliminarmente (quindi, prima della sua oggettivazione) e questa elaborazione sembra non aver bisogno di riferire costantemente i significati ai soggetti e ai loro vissuti. Anche Husserl, quindi, ha sottolineato con vigore che le matematiche e le strutture che corrispondono a loro *a parte subiecti* sono uno strato del nostro mondo, ma non sono in grado di costituire l'essere del mondo perché anch'esse lo presuppongono. Quando si comprende che il mondo non è solo l'insieme dei *data*²²⁸, emerge nello stesso tempo una distinzione: ciò che appare non è la struttura interna di ciò che appare. Secondo Patočka, Husserl pone questo problema che è ontologico nella critica a Cartesio, ma poi non lo sviluppa sistematicamente.

Riassumendo quanto finora detto: i metodi della matematica rimangono in sé legittimi, ma la critica del procedimento della matematica mira oltre. La questione centrale è di sapere se essi sono sufficienti a risolvere il problema del mondo²²⁹. La soluzione del problema implica che una parte determinata dell'ente sia in grado di rapportarsi all'ente in totalità, ma la matematica non risponde a questa esigenza. Non basta nemmeno introdurre il soggetto perché, poi, anch'esso può essere pensato come un oggetto che è in ogni momento a disposizione della riflessione. È necessario, perciò, «sottoporre tutto il complesso della donazione originaria del mondo a un'analisi nuova e approfondita»²³⁰ della sua maniera d'essere. Per Patočka, quindi, non si può comprendere l'ente senza un rapporto all'essere e l'essere delle cose non può essere semplicemente constatato senza un rapporto di schiudimento antecedente. Questo significa chiedersi qual è il suo carattere temporale

224«ne réussissent pourtant pas à convaincre et à vaincre la force de “scientisation” que recèle la science mathématique de la nature» Ivi, p. 186.

225«demeurent l'axe central» *Ibid.*

226«à encore et toujours de nouveaux domaines de notre pensée et de notre vie» *Ibid.*

227«*maître et possesseur de la nature*» *IPH*, p. 21 (*CCF*, p. 254).

228Si tratta piuttosto dell'ordine da seguire grazie alla comprensione, che rende possibile comprendere la situazione dell'uomo nel mondo (cfr. *MNPP*, p. 180).

229Rinviamo a J. Patočka, «*Méditation sur Le monde naturel comme problème philosophique*» in *MNMEH*, p. 50 ss.

230«soumettre tout le complexe de la donation originnaire du monde à une analyse nouvelle et approfondie» Ivi, p. 51.

(cfr. *MNMEH*, p. 51), il suo posto nei gradi rispettivi del tempo e della temporalità. Il tempo è una componente indispensabile per definire l'essere delle cose.

Si è già detto che il problema della filosofia è il mondo come totalità, ma le analisi esposte ci hanno mostrato che rimane aperta la questione di sapere cosa significa totalità e di come essa possa essere indagata. Infatti, se, da un lato, l'ontologia classica è crollata sotto le numerose critiche ricevute, dall'altro lato la scienza matematica della natura, pur comprendendosi come un sapere sulle cose stesse, conduce a non vedere più le cose quali appaiono. Per questo motivo è necessario compiere un atto di astensione se vogliamo accedere al mostrarsi delle cose. La fonte della comprensione del mondo dovrà perciò rimanere il mostrarsi stesso delle cose. A tal proposito Patočka afferma:

«la semplice oggettività, matematicamente precisata e impregnata della legalità geometrica, retta da leggi causali, è inadeguata ai bisogni di spiegazione. Ma non è più sufficiente introdurre semplicemente il concetto di soggetto come un complemento indispensabile alla soluzione. Perché anche il “soggetto” può essere concepito in modo da acquisire il modo d'essere delle semplici cose. Occorre sottoporre tutto il complesso della donazione originaria del mondo a un'analisi nuova e approfondita, senza limitarci a indicare le componenti e i momenti, ma esaminando il modo in cui sono date originariamente – solo così la questione avanzerà»²³¹.

2.3 *Diversamente dall'idealismo*

Nel paragrafo 2.1.2 abbiamo visto che il positivismo assume il dato ingenuo del mondo come fondamento e norma ontologica. Si è detto, inoltre, che questo *a priori* ha la pretesa di risolvere la questione ontologica prima ancora di porla e, quindi, rappresenta un pericolo dal punto di vista per l'indagine filosofica²³². I dati oggettivi non perdono mai la propria natura di ipotesi, e perciò è necessario chiedersi su cosa riposa il valore dell'oggettivazione. L'idea di una scienza rigorosa, però, conduce anche «a una critica dello stesso soggettivismo trascendentale»²³³.

Opponendosi all'oggettivismo che sbocca nel moderno positivismo, Patočka effettua un'«anamnesi filosofica della soggettività»²³⁴, ed è attento a distinguere il metodo fenomenologico

231 «la simple objectivité, mathématiquement précisée et imprégnée de la légalité géométrique, régie par des lois causales, est inadéquate aux besoins de l'explication. Mais il ne suffit pas non plus d'introduire simplement le concept de sujet comme un complément indispensable à la solution. Car le “sujet” lui aussi peut être conçu de telle façon qu'il acquiert la manière d'être qui est propre aux simples choses. Il faut soumettre tout le complexe de la donation originaire du monde à une analyse nouvelle et approfondie, sans nous borner à en indiquer les composantes et moments, mais en examinant la manière d'être originariamente donnée qui est la leur – ce n'est qu'ainsi que nous ferons avancer la question» *Ibid.*

232 Cfr. *MNPP*, p. 29.

233 «à une critique du subjectivisme même transcendantal» *Ivi*, p. XII.

234 «une anamnèse philosophique de la subjectivité» *Ivi*, p. 30. Poche pagine prima aveva detto: «Sotto le alluvioni dell'oggettivismo ci sforzeremo di scoprire la nozione che contiene realmente la chiave di questa unità di cui siamo in cerca, ossia, pensiamo, la nozione di soggettività» («Sous les alluvions de l'objectivisme, nous essaierons de découvrir la notion qui contient réellement la clé de cette unité dont nous sommes en quête, c'est-à-dire, pensons-nous, la notion de subjectivité») *Ivi*, p. 26. L'oggettivismo, infatti, rinvia necessariamente alla questione dell'essere

non solo dall'empirismo e dal positivismo, ma anche dall'idealismo. Riferimenti a questo aspetto si possono incontrare sia nei testi degli anni Trenta (periodo in cui era più vicino a Husserl), sia negli scritti degli anni Sessanta e Settanta²³⁵. Vedremo alcuni riferimenti riguardanti, da una parte, l'idealismo classico tedesco, dall'altra, l'idealismo trascendentale. Il senso dell'idealismo può essere ritrovato in queste parole: «non c'è semplicemente nessuna oggettività *senza un ultimo riferimento* alla soggettività assoluta [...] il soggetto assoluto [...] è l'ultimo terreno e l'ultima fonte di verità»²³⁶. Il mondo, quindi, è costituito dalla coscienza assoluta, e non vale come qualcosa che sarebbe dato in anticipo. L'apparire è sempre considerato dal punto di vista della coscienza (non dell'*epoché*). Noi, però, non ci proponiamo un'esposizione esaustiva del problema della soggettività, né una critica al modo in cui l'idealismo costituisce il mondo, ma di restituire anzitutto il pensiero di questo filosofo per vedere se, seguendo il filo del suo ragionamento, il pensiero idealista consente o meno l'accesso al mondo e perché. Il primo passo che Patočka fa è comprendere le critiche rivolte all'idealismo:

«misuriamo la portata esatta dell'obiezione tante volte sollevata contro tutto l'idealismo e di cui si afferma che, se essa non lo rifiuta perentoriamente, ne relativizza almeno la pretesa filosofica. Si tratta, abbiamo il sospetto di solipsismo»²³⁷.

personale che non può essere oggettivato se non al prezzo di una violenza costruttiva.

235Tra i molti riferimenti sparsi, si ricordi almeno: *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (lezioni del 1965), *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les Méditations cartésiennes de Husserl* (1968), *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie* (1970), *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie* (1971), *Epoché und Reduktion. Einige Bemerkungen* (1974).

236«daß es einfach keine Objektivität *ohne eine letzte Beziehung* zur absoluten Subjektivität gibt [...] das absolute Subjekt [...] der letzte Boden und die letzte Quelle der Wahrheit ist» J. Patočka, *Kritik der Husserlschen phänomenologischen Philosophie*, in *EaS*, p. 48.

237«mesurons la portée exacte de l'objection tant de fois soulevée contre tout idéalisme et dont on affirme que, si elle ne le réfute pas péremptoirement, elle en relativise du moins la prétention philosophique. Il s'agit, on s'en doute, du solipsisme» *MNPP*, p. 69. Come dimostrano i lavori che elenchiamo qui sotto, Patočka si è interessato molto dell'idealismo. Rinviando alla bibliografia dell'archivio di Praga per completezza (http://www.ajp.cuni.cz/index_e.html), segnaliamo questi titoli:

Traduzioni/saggi: *Il duplice concetto di ragione e di natura nell'Illuminismo tedesco*, Praga 1942; *Hegel, la filosofia, l'arte e la religione e il loro rapporto alla morale e al diritto*, Praga 1943 (in: *Česká mysl* 38, 1944); *Kant, Critica della ragion pratica (postfazione)*, Laichter, Praha 1944; *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Křesťanská revue* 25, 1958; *Hegel, La poesia drammatica*, prefazione alla sua traduzione dell'ultima parte dell'*Estetica* di Hegel (in *Divadlo* 10, 1959); *Hegel, Fenomenologia dello spirito*, note e commenti per la traduzione ceca della *Fenomenologia dello Spirito*, Academy of Sciences, Praga 1960; *Estetica hegeliana e azione*, introduzione alla sua traduzione di brani tratti dall'*Estetica* di Hegel (in *Divadlo* 12, 1961); *Aristotele, i suoi predecessori e successori. Lo studio della storia della filosofia da Aristotele a Hegel*, Academy of Sciences, Praga 1964; *Zur Entwicklung der ästhetischen Hegels Auffassung*, in *Hegel-Jahrbuch*, ed. W. R. Beyer, Meisenheim am Glan, A. Hain 1964 (lettura al Congresso hegeliano a Salisburgo del 10.09.1964); *Hegel, Estetica I-II*, Odeon, Praga 1966 (tr.); *Hegel, Filosofia assoluta, filosofia dell'uomo e della storia*, misc, Socialistická akademie, Praha 1970; *Note sulla Critica del giudizio*, in *Kant, Critica della capacità di giudizio*, Odeon, Praha 1975, misc. Una traduzione della *Grande logica* di Hegel (menzionata nelle lettere a R. Campbell nel 1961 e 1962) è rimasta incompiuta, e abbandonata a metà del cap. II della seconda sezione del Libro I.

Recensioni: H. Levy, *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, Charlottenburg 1927 (in *Česká mysl* 25, 1929); V. Hoppe, *Due problemi fondamentali del criticismo kantiano*, Brno 1932 (in *Česká mysl* 29, 1933); D. Čyževskij, *Hegel bei den Slaven, Veröffentlichungen an der slavistischen Arbeitsgemeinschaft der deutschen Universität in Prag* (in *Česká mysl* 32, 1936); F. Fajfr, *Filosofia hegeliana del mondo della sapienza*, Praga 1940 (in *Naše doba* 48); B. Knoop, *Hegel und die Franzosen*, Stuttgart / Berlin, 1941 (in *Česká mysl* 37, 1943); *Hegel-Studien*, vol. I, Bonn 1961 (in *Philosophical Magazine* 12,

Egli è ben conscio del valore del pensiero idealista:

«Il pensiero dell'idealismo, come pure quello del pre-romanticismo e del romanticismo tedesco, è stato un pensiero immensamente liberatore che risveglia energie, scuote i disperati e infonde in loro nuova fiducia»²³⁸.

Eppure, egli ritiene che l'idealismo classico non giunge a comprendere che anche il soggetto che opera le sintesi si radica in un mondo e, quindi, è tenuto insieme da sintesi che lo precedono e lo costituiscono. Vediamo, più in dettaglio, cosa pensa.

2.3.1 *L'idealismo classico*

I testi in cui si trovano le osservazioni più importanti per capire le ragioni della critica sono due: (a) *Il mondo naturale come problema filosofico*, capitolo secondo, e (b) il manoscritto 3G/17²³⁹ riferentesi al saggio *Epoché und Reduktion*.

(a) Ne *Il mondo naturale come problema filosofico* l'idealismo tedesco è criticato perché

«non giunge ad afferrare in una intuizione concreta lo sviluppo storico dello spirito, che tuttavia, nel dominio del matematicismo come negli altri, si mostra creatore e positivo fino alle sue stesse negazioni»²⁴⁰.

La soluzione idealista compie, dunque, un'operazione di trasposizione del mondo già dato dell'esperienza quotidiana e di quello delle scienze naturali in un terzo mondo attraverso l'attività sintetica del soggetto (che è un *cogito astratto*). Questo modo di agire presuppone, però, una tesi sull'essenza della soggettività che, invece, l'analisi costitutiva fenomenologica non suppone perché, per essa, originaria è la relazione e non il soggetto²⁴¹. In altre parole, Patočka critica l'idealismo che accetta il soggetto come dato, e lo presuppone senza indagarlo. Quindi, per comprendere il rapporto

1964).

Le voci: Dialettica, Idea, Idealismo, Ideologia, Intuizione, J. B. Kozák, Libertà, Materialismo, Metafisica, Speculazione, Soggettivismo, Trascendentale, nell'*Enciclopedia pedagogica*, 3 voll., Praga, 1938/40; *Fenomenologia, Filosofia, Hegel, hegeliani, logica*, Otto, Praha 1932.

Tra la bibliografia secondaria segnaliamo: R. Legros, *Patočka et Hegel*, in *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992; M. Ladislav, *Consapevolezza di sé e del tempo in Patočka. L'interpretazione dell'estetica di Hegel*, in *Philosophical Magazine* 15 (1967).

238«la pensée de l'idéalisme, de même que celle du préromantisme et du romantisme allemands, a été une pensée immensément libératrice réveillant les énergies, secouant les désespérés et leur insufflant une foi nouvelle» *CL*, p. 117.

239*Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem*, manoscritto di lavoro preparatorio a *Epoché und Reduktion*, in *EaS*, pp. 116-172 (*PP*, pp. 164-210).

240«ne parvient pas à saisir dans une intuition concrète le développement historique de l'esprit qui pourtant, dans le domaine du mathématisme comme dans les autres, se montre créateur et positif jusqu'en ses négations mêmes» *MNPP*, p. 19.

241L'analisi costitutiva suppone, però, che sia possibile intuire la soggettività nella riflessione (cfr. *MNPP*, pp. 64-65).

tra soggetto e mondo, dobbiamo chiederci prima da quale visione di soggetto partiamo, perché l'accesso è connesso alla concezione del soggetto, e non solo a quella dell'oggetto.

Il capitolo secondo ha per titolo: *La questione dell'essenza della soggettività e del suo interesse metodologico*²⁴². Queste pagine presentano una rassegna dei filosofi che, da Cartesio a Husserl, hanno trattato la questione della soggettività.

Poiché «nell'idealismo tedesco il metodo trascendentale è *logico*»²⁴³, bisogna accertare che il processo logico non nasconda «la vera natura della soggettività assoluta»²⁴⁴ invece di chiarirla. Il metodo logico, infatti, mira sempre a una costruzione sintetica più perfetta, rispetto alla quale, il superamento dell'io è una condizione presupposta per compierla. Per questa ragione sembra opportuno rinunciare a prendere la logica come filo conduttore dell'indagine. Assumere la logica implica sempre una tesi sull'essenza della soggettività e sul mondo, mentre «il compito della filosofia trascendentale consiste giustamente in un chiarimento di tutto quello che può essere tesi»²⁴⁵. Questa opzione metodologica non vuole negare la logica, sia quella formale che quella dialettica, ma, piuttosto, mostra la necessità di praticare l'*epoché* husserliana perché «la conquista del terreno trascendentale deve essere un atto extralogico»²⁴⁶.

La soggettività da cui parte l'idealismo tedesco «è un cogito astratto»²⁴⁷ che «concepisce tutta la realtà come un correlato della soggettività»²⁴⁸; per questa ragione esso non può procedere analiticamente, ma è obbligato a procedere unicamente attraverso delle sintesi. Di tutt'altro genere, invece, è la riflessione genetica trascendentale. Essa è una analisi costitutiva che «non suppone alcuna tesi sull'essenza della soggettività»²⁴⁹, (ma può intuirli nella riflessione). Nonostante questo limite intrinseco, l'idealismo pretende di essere una metafisica nel senso di un sapere sulla totalità basato sulla soggettività²⁵⁰. Il problema è che non si prende, come base, nessuna concezione

242Ivi, p. 30.

243«Dans l'idéalisme allemand la méthode transcendantale est *logique*» Ivi, p. 48. L'autore lo spiega così: «Esso (il metodo) è ricerca di un legame intrinseco tra i significati, mira a raggiungere sempre più chiaramente e più completamente la connessione che rende possibile l'*ipotesi*» («elle est recherche du lien mutuel intrinsèque entre les significations, elle tente d'atteindre toujours plus clairement et plus complètement la connexion qui rend possible l'*hypothèse*») *Ibid.*

244«la vraie nature de la subjectivité absolue» *Ibid.*

245«la tâche de la philosophie transcendantale consiste justement en une mise à jour de tout ce qui peut être thèse» *Ibid.*

246«la conquête du terrain transcendantal doit donc être un acte extralogique» *Ibid.*

247«est un cogito abstrait» Ivi, p. 64.

248«conçoit toute la réalité comme un corrélat de la subjectivité» Ivi, p. 74.

249«ne suppose aucune thèse sur l'essence de la subjectivité» Ivi, p. 65.

250Il termine «metafisica» lo troviamo in *Platonisme négatif* dove si afferma: «L'idealismo tedesco è una filosofia della soggettività assoluta e sovrana, della supremazia dell'io umanamente storico al quale si attribuisce il significato di una sostanza assoluta. In quanto soggettivismo, l'idealismo tedesco è metafisica: è una teoria che esamina l'universo nella sua totalità e profondità, una teoria che tratta dell'insieme di tutta la realtà» («l'idéalisme allemand est une philosophie de la subjectivité absolue et souveraine, de la suprématie du Je humainement historique auquel l'on attribue la signification d'une substance absolue. En tant que subjectivisme, l'idéalisme allemand est métaphysique: il est théorie qui examine l'univers dans sa totalité et sa profondeur, une théorie qui traite de l'ensemble de toute réalité») J. Patočka, *Platonisme négatif*, in *LS*, p. 90.

definitiva della soggettività. Eppure, tutto lo sforzo

«tende alla concretizzazione della nozione di soggettività e ci si deve sempre attendere delle correlazioni e delle approssimazioni sempre più precise»²⁵¹.

La fenomenologia, procedendo con un metodo diverso, si propone di avere non solo un compito descrittivo, ma anche una componente strettamente costitutiva: non solo offre, ma anche «è una spiegazione nel senso ultimo di questo termine»²⁵². Inoltre, a differenza dell'idealismo tedesco, la soggettività trascendentale è monadica e

«non ha un'esistenza propriamente detta; non è data a se stessa, né è l'oggetto di alcuna tesi ontica; se “esiste”, è unicamente per lo spettatore trascendentale nella misura in cui questo, in virtù del processo della riduzione, libera questa soggettività produttrice dall'oblio di se stessa e la conduce fino al modo della “preesistenza”, dispiegando in più, mediante l'idealizzazione, l'essenza universale della costituzione possibile in generale»²⁵³.

«lontano dall'essere un dato semplice, essa dev'essere svelata nel processo di spiegazione, sebbene vi figuri come ultimo elemento *esplicativo*»²⁵⁴.

Dal punto di vista fenomenologico, questo implica per Patočka che l'io, non essendo oggetto di una tesi ontica, non è oggettivabile. La fenomenologia, pertanto, non concepisce l'io come un polo di identità, e questo le permette di compiere un passaggio fondamentale per riconoscere le problematiche moderne della soggettività nelle loro connessioni.

Il conflitto tra mondo ingenuo e mondo scientifico potrà essere analizzato senza ricorrere a una filosofia idealistica, ma passando dalla nozione di soggetto empirico alla coscienza trascendentale. È solo così che

«possono essere ridotte al silenzio certe questioni, che non hanno mai cessato del resto di fare difficoltà per i filosofi di tendenza idealista, e che si sforzano di mostrare che tale punto di vista resta inaccessibile al semplice “buon senso”, come pure al “buon senso” che sta facendo filosofia. Ci si domanderà per esempio: “Come il soggetto accede all'oggetto?” o “Come il soggetto esce dalla sua propria chiusura? [...] È divenuto chiaro che il senso del metodo trascendentale non può consistere in nient'altro che nello scoprire e chiarire questa stessa soggettività»²⁵⁵.

251 «tend à la concrétisation de la notion de subjectivité et il lui faut donc s'attendre toujours à des corrections ainsi qu'à des approximations de plus en plus précises» *MNPP*, p. 65.

252 «elle est une explication dans le sens ultime de ce terme» *Ibid.*

253 «La subjectivité transcendantale monadique n'a pas d'existence proprement dite; elle n'est pas donnée à elle-même ni ne fait l'objet d'aucune thèse ontique; si elle “existe”, c'est uniquement pour le spectateur transcendantal dans la mesure où celui-ci, en vertu du procès de réduction, dégage cette subjectivité productrice de l'oubli d'elle-même et la conduit jusqu'au mode de la “préexistence”, déployant de plus, par l'idéation, l'essence universelle de la constitution possible en général» Ivi, p. 72.

254 «loin d'être un donné simple, elle doit être dévoilée dans le procès d'explication, bien qu'elle vienne y figurer à titre d'ultime *explicans*» Ivi, p. 75.

255 «peuvent être réduites au silence certaines questions, qui n'ont jamais cessé du reste de faire difficulté pour les philosophes à tendance idéaliste, et qui s'efforcent de montrer que pareil point de vue demeure inaccessible au simple “bon sens”, voir même au “bon sens” en train de philosopher. On demandera par exemple: “Comment le sujet accède-t-il à l'objet?” [...] Il est devenu clair que le sens de la méthode transcendantale ne peut consister en

Nell'idealismo classico il mondo è pensato come uno schema, un'astratta idea regolatrice (Kant) e l'esperienza particolare presuppone la totalità, ma «i suoi grandi rappresentanti non si sono occupati tuttavia di fare la teoria del concetto di mondo o, almeno, non lo hanno mai trattato come un tema speculativo fondamentale»²⁵⁶. È stato Husserl in *Idee I* a mostrare «per la prima volta il mondo *in quanto fenomeno*»²⁵⁷ di cui facciamo esperienza. Infatti, diversamente dal positivismo che considera il mondo come un insieme di fatti, il mondo non è un fatto, né l'insieme dei fatti, ma è l'orizzonte universale di tutti gli orizzonti, ossia una zona di possibilità grazie a cui i fatti sono intuibili secondo la loro realtà. Questa è un'altra ragione per cui voler descrivere il mondo «con la griglia concettuale fornita dalla logica moderna delle relazioni è un'impresa votata preventivamente al fallimento»²⁵⁸ perché le strutture formali resterebbero generali. Inoltre, questo punto di vista non permetterebbe di vedere come la vita si riflette nel nostro mondo e come la comprensione anche di un minimo fatto si rapporta a questa vita come al suo unico fondamento.

(b) Il secondo testo è il manoscritto di lavoro del 1974²⁵⁹ preparatorio a *Epoché und Reduktion*²⁶⁰.

In esso, Patočka sostiene che Kant ha compiuto un passo decisivo nel chiarimento dell'apparire come tale proponendo la correlazione tra concetti e intuizioni, e ha elaborato il concetto di trascendentale come dottrina delle condizioni di possibilità. Niente può apparire senza essere dentro a questa struttura di possibilità. Tuttavia, nonostante il concetto kantiano di trascendentale superi lo schema dell'apparizione come realtà psichica, e benché il trascendentale non sia una realtà individuale, «tutta la sua concezione è una volta ancora soggettivata e realizzata dall'angolo del problema della *sensazione*»²⁶¹.

Secondo Patočka, l'idealismo classico si propone di mitigare questa lacuna attraverso l'idea di soggettività assoluta di Fichte o lo spirito assoluto di Hegel. In compenso, la rinuncia alla concezione kantiana del trascendentale come legge dell'apparire appoggiato sulla realtà di un soggetto finito, chiede di far posto a una soggettività infinita. A Patočka questo problema interessa particolarmente perché tutta questa problematica ruota attorno al problema dell'apparire.

rien d'autre qu'à découvrir et à élucider cette subjectivité elle-même» Ivi, p. 74 s.

256«Ses grands représentants ne se sont pas occupés pourtant de faire la théorie du concept de monde ou, du moins il n'en ont jamais traité comme d'un thème spéculatif fondamental» Ivi, p. 87.

257«pour la première fois le monde *en tant que phénomène*» Ivi, p. 88.

258«au moyen de la grille conceptuelle fournie par la logique moderne des relations est une entreprise vouée d'avance à l'échec» Ivi, p. 121.

259Cfr. J. Patočka, *Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem* (Ms. 3G/17), in *EaS*, pp. 116-171 (*PP*, pp. 163-210).

260Cfr. *BME*, pp. 425-423 (*QP*, pp. 217-228).

261«wird durch das Problem der *Empfindung* wieder die ganze Konzeption subjektiviert und realisiert» *EaS*, p. 156 (*PP*, p. 203).

Come aveva già dimostrato Kant (il quale aveva stabilito una sfera autonoma per l'apparire), l'apparire non potrà essere spiegato a partire dall'ente finito, e tuttavia deve avere un supporto nella realtà, «deve essere qualcosa»²⁶².

L'idealismo è considerato un tentativo errato di spiegare l'apparire perché pone un soggetto assoluto nella coscienza e l'apparire è apparire a sé dell'assoluto. In questo modo si fissa il rapporto tra essere, verità e apparire. Nella *Fenomenologia* hegeliana, ad esempio, l'apparire e la verità non si spiegano partendo dall'ente finito, ma unicamente dal rapporto della coscienza infinita a se stessa e le apparizioni sono i momenti delle tappe dello spirito che ritorna a sé. La *Fenomenologia*, però, non è una teoria dell'apparire del mondo. È vero piuttosto che il mondo “perde” la sua autonomia. Essa è il cammino dell'assoluto verso se stesso, e ha bisogno del mondo e dei soggetti finiti per divenire spirito perfetto. D'altro canto, l'impostazione hegeliana ha un vantaggio: tratta i differenti modi di darsi degli oggetti senza fare confusione con i concetti psicologici²⁶³.

Per Hegel la struttura dell'apparire è dialettica²⁶⁴ e riposa su una oggettivazione della riflessione sviluppata sui concetti di coscienza e di verità. La coscienza ha il concetto di sé perché ha un sapere di se stessa e anche l'esame della verità del sapere si svolge dentro di sé (oggettivamente). Il puro essere astratto «è il *carattere di apparizione* di ciò che è presente nella certezza immediata»²⁶⁵. L'opposizione tra ciò che appare e i caratteri di apparizione dà vita al movimento dell'apparizione. I caratteri di apparizione non sono qualcosa di semplicemente dato, ma si trovano in un movimento di contraddizione tra presenza presunta e la sua determinazione. L'apparente è *intuito* come un questo, ma non *appare* come questo, in quanto il suo carattere di apparizione è l'universale sensibile. Per sostenere ciò l'idealismo deve presupporre «che i caratteri di apparizione siano *di natura logica*»²⁶⁶ e anche la conoscenza filosofica procede in modo analogo grazie alla costruzione speculativa

262«etwas sein müssen» Ivi, p. 157 (PP, p. 203).

263Scrive Patočka: «Benché si incontrino termini come coscienza, coscienza di sé, certezza sensibile, percezione, conoscenza, è chiaro ogni volta che non si tratta di fatti psicologici, ma della pretesa all'essere, alla verità, di modi differenti di darsi dell'oggetto» («Denn obgleich Termini wie Bewußtsein, Selbstbewußtsein, sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung, Verstand auftauchen, ist immer klar, daß es sich da nicht um psychologische Tatsachen, sondern um Präntention verschiedener Gegebenheitsweisen») Ivi, p. 158 (PP, p. 204).

264La dialettica è una legge di cui la forma è inseparabile dal contenuto e il contenuto inseparabile dalla forma. «Considerare il movimento dell'apparizione come una dialettica è falsare il senso di questo termine» («Considérer le mouvement de l'apparition comme une dialectique, c'est fausser le sens de ce terme» J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in LS, p. 303) perché la dialettica è sovratemporale. La dialettica «contiene un modo determinato di comprensione dell'essere, ma non è, come invece pretende, la legge interiore stessa dell'essere. La dialettica vuole essere un sistema assoluto, ma in realtà è un modo di accesso indispensabile a certi fenomeni. La sua pretesa alla totalità e all'assolutezza annullerebbe al contrario la storicità dell'essere e la sua inesauribilità, la sua reale infinitezza interna» («renferme un mode déterminé de compréhension de l'être, mais elle n'est pas, comme elle le prétend, la loi intérieure même de l'être. La dialectique se veut un système universel absolu, mais elle n'est en réalité qu'un mode d'accès indispensable à certains phénomènes. Sa prétention à la totalité et à l'absoluité annulerait en revanche l'historicité de l'être et son inépuisabilité, sa réelle infinitude intérieure») *Ibid.* Le grandi decisioni che determinano l'orientamento della storia possono essere comprese, invece, in maniera fenomenologica.

265«ist der Erscheinungscharakter des in unmittelbar Gewißheit Präsenten» *Ibid.* (PP, p. 205).

266«daß Erscheinungscharaktere logischer Natur sind» Ivi, p. 159 (PP, p. 205).

assoluta.

Nell'idealismo l'apparizione è ridotta «all'essere dello spirito che si rapporta a se stesso, creatore del progetto del mondo e del suo compimento»²⁶⁷.

In riferimento alla riflessione assoluta e alla dottrina dell'apparizione nell'idealismo, si cita un testo di Walter Schulz: *Das Problem der absoluten Reflexion*²⁶⁸. Questa filosofia è presentata come il completamento del principio cartesiano della soggettività riflettente. L'idealismo ha ragione nel ritenere che non c'è alcun essere assoluto e autonomo dalla riflessione che la filosofia dovrebbe prendere per punto di partenza, in quanto non c'è essere che nella riflessione, ma

«il suo grande errore è tuttavia di porre la riflessione stessa come assoluta. Questa è un'impresa utopica perché l'io assoluto, che crea il mondo attraverso la sua riflessione non si può intuire, senza cominciamento e senza fine; visto nel suo carattere di absolutezza, non si può fissare niente in lui, niente stabilire, nulla osservare di ciò che fa. Per questa ragione non c'è niente da fare; è impossibile porlo in principio»²⁶⁹.

La riflessione assoluta, inoltre, «non si interessa al mio essere al mondo»²⁷⁰, e nega il carattere della storicità essenziale: perciò essa non può scoprire le strutture proprie della vita. Riprendendo le parole di Eugen Fink, Patočka afferma che

«la difficoltà di tutti i sogni idealistici di questo genere è che non possono affermare alcun motivo per spiegare perché l'infinito si dissimula sotto una maschera di finitezza, perché un originario deve disperdersi in una molteplicità confusa, perché l'idea deve abbandonare l'etere puro della sua uguaglianza con se stessa e discendere nel divenire, perché lo spirito che vive presso di sé deve uscire da sé»²⁷¹.

Husserl non ha dato un fondamento fenomenologico ulteriore all'autocostituzione della finitezza umana.

Patočka propone una via che non si rivolge esclusivamente né alla riflessione assoluta idealistica, né all'impegno esistenziale nel finito. La via fenomenologica deve guardarsi bene dal deviare «in una ricerca dell'essenza dell'essere o della coscienza, perché niente di tutto questo rientra nelle sue possibilità di tematizzazione. Per delle ragioni *metodiche*, la fenomenologia non può interrogarsi che su ciò che può essere dato nella riflessione. Per sua natura, essa non può essere nient'altro che

267«nämlich auf das Sein des zu sich selbst sich verhaltenden, den Weltentwurf und seine Erfüllung schaffenden absoluten Geistes» Ivi, p. 159 (PP, p. 205).

268W. Schulz, *Das Problem der absoluten Reflexion*, Francfort, Klostermann 1962, in *EaS*, p. 157 (PP, p. 204).

269«Aber die Reflexion selbst absolut zu setzen ist sein Grundfehler, es ist ein undurchführbares Unternehmen, da ja das absolute Ich, das durch seine Reflexion die Welt schafft, ungreifbar ist, nämlich anfangs – und endlos, und gerade um seines Absolutheitscharakters willen läßt sich in ihm nichts festlegen, feststellen, als Faktum konstatieren, und deshalb kann man mit ihm nichts anfangen, es nicht als Prinzip ansetzen» *EaS*, p. 158 (PP, p. 204).

270«ne s'intéresse pas à mon être-au-monde» *MNMEH*, p. 57.

271«la difficulté cruciale de tous les rêves idéalistes de ce genre, c'est qu'ils ne peuvent alléguer aucun motif pour expliquer pourquoi l'infini se dissimule sous un masque de finitude, pourquoi l'un originarier doit se disperser dans une multiplicité confuse, pourquoi l'idée doit abandonner l'éther pur de son égalité à elle-même et descendre dans le devenir, pourquoi enfin l'esprit qui vit près de soi doit sortir de soi» Ivi, p. 59. Il testo di E. Fink che Patočka cita è: *Monde et histoire*, in *Husserl et la pensée moderne*, M. Mijhoff, La Haye 1959, p. 167.

un metodo che conduce alle condizioni di possibilità della *donazione* degli oggetti e non al loro essere stesso»²⁷². Il senso della riflessione, però, non è di essere un assoluto, ma un cominciamento dell'atto del filosofare che fa parte della ricerca del proprio sé. Queste considerazioni conducono a concludere:

«Non possiamo più approvare la concezione della riflessione fenomenologica che abbiamo attuato nella prima versione del *Mondo naturale*. Non possiamo più accettare l'interpretazione della “riduzione fenomenologica” come ciò che dà accesso all'assoluto. Noi non accettiamo la riflessione assoluta. La riflessione è ancorata nella comprensione di sé. [...] Ma va da sé che la teoria della conoscenza oggettiva, in compenso, ha un'influenza sul carattere d'essere di ciò che ne è il fondamento, sul carattere del “soggetto trascendentale”»²⁷³.

Il suo primato sull'approccio oggettivo delle cose stesse

«non riguarda la certezza di sé della coscienza, né soprattutto la pretesa assolutezza dell'ente interiore, ma il fatto che solo un essere che comprende se stesso, ossia *per il quale ne va* del suo proprio essere, della verità, può comprendere anche le altre cose in ciò che sono e come sono»²⁷⁴.

La posizione idealista dimentica quale comprensione sta all'origine del mondo, non ammette che ci sia «un tutto unico di cui fa parte tutto ciò che è singolo»²⁷⁵, un intero onnicomprensivo e indipendente da una coscienza infinita e dalle nostre attività di produzione di senso. Per questa via, però, il problema dell'accesso al mondo è ricondotto ancora a una costruzione del soggetto.

2.3.2 *L'idealismo trascendentale*

Anche il pensiero husserliano è visto come una forma di idealismo²⁷⁶, ma il termine “idealismo” è usato in questo caso in un contesto completamente diverso da quello del criticismo. Vediamo ora:

(a) perché Husserl non è un idealista come Kant, (b) la critica di Patočka all'idealismo

272«dans une quête de l'essence de l'être ou de la conscience, car rien de tout cela ne ressortit à ses possibilités de thématization. Pour des raisons *méthodiques*, la phénoménologie ne peut questionner que sur ce qui peut être donné dans la réflexion. Par sa nature, elle ne peut être rien autre chose qu'une méthode qui conduit aux conditions de possibilité de la *donation* des objets, et non pas à leur être même» *MNMEH*, p. 59.

273«nous ne pouvons plus approuver la conception de la réflexion phénoménologique que nous avons mise en oeuvre dans la première version du *Monde naturel*. Nous ne pouvons plus accepter l'interprétation de la “réduction phénoménologique” comme donnant accès à l'absolu. Nous n'acceptons pas la réflexion absolue. La réflexion est ancrée dans la compréhension de soi. [...] Mais il va sans dire que la théorie de la connaissance objective a une influence en retour sur le caractère d'être de ce qui en est le fondement, sur le caractère du “sujet transcendantal”» *Ivi*, p. 63.

274«ne tient pas à la certitude de soi de la conscience, ni surtout à la prétendue absoluité de l'étant intérieur, mais bien au fait que seul un être qui se comprend soi-même, c'est-à-dire pour qui *il y va* de son propre être, de la *vérité*, peut comprendre aussi les autres choses en ce qu'elles sont et comme elles sont» *Ibid.*

275«das Eine Ganze, wozu alles Einzelne gehört» *EaS*, p. 112 (*CCF*, p. 148).

276In *Idee I*, § 50, Husserl dice che la realtà delle cose prese singolarmente e del mondo intero manca per essenza di indipendenza. Non è in se stessa qualcosa di assoluto, non ha alcuna “essenza assoluta”, ma l'essenzialità di qualcosa che per principio è *soltanto* intenzionale, *soltanto* dato alla coscienza. Tutta l'oggettività è ricondotta a una semplice struttura noematica.

fenomenologico della soggettività trascendentale.

a) L'idealismo classico presuppone la concezione kantiana della cosa in sé e la tesi di me come cosa in sé, come assoluto. Esso pure è un concetto della conoscenza assoluta, «ma un concetto molto differente da quello di Husserl»²⁷⁷. Kant, ad esempio, spiega il mondo con la distinzione tra “mondo in sé” e mondo “per noi” (corrispondente al fenomeno) e con la coppia materia e forma, ma la validità della tesi del mondo, così come pure l'origine della materia, restano da chiarire. Il trascendentalismo di Kant, però, non riesce a superare interamente l'atteggiamento naturale tipico della conoscenza scientifica²⁷⁸.

A una prima impressione, Husserl, invece, sembra richiamare la riduzione dell'oggettività alla soggettività, ma, in realtà, il suo cammino «non è quello dell'idealismo tedesco»²⁷⁹. Come spiega, allora, questa differenza e a cosa gli serve metterla in luce?

Con il passaggio al trascendentale, «Husserl non vuole nient'altro che spiegare l'oggettività, dire cos'è il mondo o la tesi del mondo»²⁸⁰ in quanto l'idea del trascendentalismo kantiano, in base a cui il mondo sarebbe una forma soggettiva, non basta a chiarire la tesi dell'atteggiamento naturale, a comprendere che «non è l'unica possibilità di rapporto al mondo, né la possibilità filosoficamente *determinante*»²⁸¹. La motivazione trascendentale assume in Husserl una forma nuova: l'intuizione è la maniera *concreta* in cui una cosa è intenzionata, ma è anche quella originaria (principio dei principi), il modo in cui la cosa si mostra in sé. Perciò, la motivazione trascendentale, in Husserl, conduce a seguire i modi di darsi e di apparire della cosa stessa. Ora, «ciò che si mostra è fenomeno»²⁸² e la motivazione trascendentale conduce, quindi, alla fenomenologia. Con le *Ricerche logiche* Husserl prende ancora di più le distanze dall'idealismo del criticismo.

Patočka dice che l'intenzione speculativa di Husserl è giustificare «un idealismo di una specie particolare (formulato per esempio nella “Postfazione alle mie Idee” e nelle *Meditazioni cartesiane*: un idealismo che afferma che il senso dell'essere del mondo è unicamente di essere una formazione

277«mais un concept très différent de celui de Husserl» J. Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie*, in *MNMEH*, p. 192.

278La tesi generale dell'atteggiamento naturale, non chiarita, «afferma che il mondo esiste indipendentemente dalla soggettività come mondo delle cose che esistono in modo assoluto. Questo presupposto non è una conoscenza, un giudizio esplicito; è la potenzialità di un'infinità di giudizi, e noi la accettiamo in modo necessario a condizione che si tratti solamente per noi di approfondire e portare più lontano la nostra conoscenza del mondo» («le monde existe indépendamment de la subjectivité, comme monde des choses qui sont absolument. Ce présupposé n'est pas une connaissance, un jugement explicite; il est la potentialité d'une infinité de jugements, et nous l'acceptons avec une manière de nécessité pour autant qu'il y va pour nous seulement d'approfondir et de porter plus loin notre connaissance du monde») *Ibid.*. «La tesi generale [...] mi ingloba sempre insieme all'oggetto» («Die “Generalthesis” [...] umfaßt mich immer mitsamt dem Gegenstand») *EaS*, p. 115 (*CCF*, p. 151).

279«n'est pas celui de l'idéalisme allemand» *MNMEH*, p. 192.

280«Husserl ne veut rien d'autre qu'élucider l'objectivité, dire ce qu'est le monde, ou plutôt la thèse du monde» *Ibid.*

281«elle n'est pas la seule possibilité de rapport au monde, ni la possibilité philosophiquement *déterminante*» *Ibid.*

282«ce qui se montre est phénomène» *Ibid.*

intenzionale della “soggettività trascendentale”²⁸³. Il mondo, di conseguenza, è contingente, mentre i vissuti non lo sono mai perché assoluto è solo l'essere «immediato, necessario, certo, realmente (*reell*) immanente del vissuto»²⁸⁴. Per questo, dunque, le cose sono relative, presunte e non assolute²⁸⁵. Nella prospettiva di Patočka, invece, il mondo come totalità non è un'anticipazione convertibile in una cosa, una realtà presunta progressivamente verificabile, e non è nemmeno niente di presente perché le cose nel mondo sono presenti in persona, mentre il tutto del mondo è sempre non intuitivo. Il mondo, allora, può essere presente sempre nella figura di un orizzonte: «la totalità, l'insieme di tutte le cose, non può essere data che nella figura di un orizzonte»²⁸⁶.

«In senso pieno l'“idealismo fenomenologico”²⁸⁷ è così sintetizzabile:

«è filosoficamente assurdo rappresentarsi l'esistenza autonoma delle cose, ossia pensare le cose in maniera assoluta, pensare come un assoluto ciò che per essenza non è e non può essere assoluto, e pensare come relativo quello che per essenza è assoluto, ossia il vissuto. Alla luce di questa esperienza la trascendenza diventerà effettivamente un prodotto, una creazione dell'immanenza, una creazione dell'immanenza di cui tutto il trascendente dipende quanto alla natura del proprio essere. La costituzione degli oggetti diverrà veramente *produzione* degli oggetti nella coscienza»²⁸⁸.

b) Un giudizio su Husserl lo troviamo nel primo degli *Annexes* contenuto nell'edizione francese di *Platone e l'Europa*. Lì Patočka afferma che «la dottrina di Husserl perviene [...] a una metafisica

283J. Patočka, *Premier exposé de la réduction phénoménologique*, in *IPH*, p. 129. Riportiamo anche il testo della nota 5, nella stessa pagina, legata a questa citazione perché è utile per comprendere meglio cosa egli critica di Husserl: «Cf. E. Husserl, "Nachwort zu meinen Ideen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. XI, 1930, p. 562. "Formation intentionnelle de la subjectivité transcendante" signifie ici manifestement *création* de la subjectivité transcendante, création relative, dépendante de l'être primaire, irrelatif, de la conscience (parce que son être est à jamais présomptif)».

Riguardo il riferimento alle *Meditazioni cartesiane*, richiamo alcuni loro passaggi. È Husserl stesso che parla di *idealismo trascendentale* spiegandone il senso: il primato dell'ego è solo gnoseologico, non ontologico (*Meditazioni Cartesiane*, § 41); risponde all'accusa di *solipsismo trascendentale* (§ 42); il mondo, così ridotto, deve a ragione ritenersi come possesso concreto, definitivo e positivo dell'ego o anzi come *proprietà* dell'ego stesso (§ 42); il senso d'essere del *mondo oggettivo* si costituisce sulla base del mio mondo primordiale (§ 49); la costituzione trascendentale del mondo oggettivo e quindi dell'idealismo trascendentale (§ 52); la costituzione del mondo oggettivo (§ 55). Patočka osserva che Husserl non può evitare uno dei due corni della filosofia moderna: o la filosofia non esiste come disciplina autonoma dalle scienze speciali, o si ammette la riduzione dell'ente relativo al soggetto assoluto (cfr. *EH*, p. 85).

284«immédiat, nécessaire, certain, réellement (*reell*) immanent du vécu» Ivi, p. 136. Husserl arriva a elaborarlo non ne *L'idea di fenomenologia*, ma solo con *Idee I*.

285Dimenticata l'assolutizzazione dell'atteggiamento naturale, basta un passo per assolutizzare esplicitamente l'oggetto («il n'y a plus qu'un pas jusqu'à l'absolutisation explicite de l'objet» *MNMEH*, p. 195) attraverso la teoria filosofica e scientifica.

286«la totalité, l'ensemble de toutes les choses ne peut être donné autrement que dans la figure d'un horizon» *IPH*, p. 139.

287«Au sens plein l'“idéalisme phénoménologique”» Ivi, p. 136.

288«Il est philosophiquement absurde de se représenter l'existence autonome des choses, c'est-à-dire de penser les choses de manière absolue, de penser comme un absolu ce qui par essence n'est pas et ne peut pas être absolu, et de penser comme relatif ce qui par essence est absolu, à savoir le vécu. À la lumière de cette différence, la transcendance deviendra effectivement un produit, une création de l'immanence dont tout le transcendant dépend par la nature de son être. La constitution des objectités deviendra véritablement *production* des objets dans la conscience» Ivi, pp. 136-137. Nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl spiega che il tema della costituzione dell'oggettualità da parte della coscienza si pone su un piano di fondazione trascendentale per esigenze fondative. La fenomenologia husserliana può essere designata come una teoria trascendentale della conoscenza.

dello spirito assoluto, o piuttosto dello spirito nella sua autodonazione assoluta. Il metodo analitico-descrittivo, che era sempre stato appannaggio dell'empirismo e del suo relativismo, conduce, insieme all'intuizione eidetica, apriorica, che l'empirismo ignorava, a dei risultati metafisici che ricordano l'idealismo assoluto dei pensatori di inizio secolo scorso [...]. Questa metafisica spiritualista che Husserl chiama l'idealismo trascendentale dell'universo monadico intersoggettivo, divide la sorte di tutte le metafisiche: non riesce a convincere del suo carattere "oggettivamente" costringente e probante [...]. Tuttavia [...] la metafisica di Husserl contiene un aspetto del tutto originale che modifica l'aspetto e l'orientazione della sua composizione»²⁸⁹. La filosofia di Husserl, dunque, «non cessa in nessun momento di essere una filosofia della riflessione (in altre parole: dell'immanenza)»²⁹⁰ e «tutto il progetto dell'idealismo trascendentale diventa problematico [perché] il mondo delle cose non sta davanti a noi come polo ideale di noemi, ma come l'essente stesso, a condizione di essere aperti a lui»²⁹¹. Per Patočka, invece, la fenomenologia deve considerare il mondo non a partire dalla coscienza del mondo, ma coglierlo nella sua specificità fenomenale.

Criticando l'impostazione idealista, Patočka ribadisce che la realtà del mondo non è concepibile come un correlato della soggettività e neanche come una costruzione sintetica. In secondo luogo, non accetta l'assunzione della logica come filo conduttore²⁹² per il suo atteggiamento tetico, ossia per il fatto che essa presuppone sempre una tesi sul soggetto. Patočka non accetta la logica come base del suo metodo perché, se il compito della filosofia trascendentale consiste in un chiarimento di tutto quello che può essere una tesi, la filosofia «pone la domanda delle sue condizioni di possibilità»²⁹³, ma poi la logica rimane il terreno di verifica di ogni senso. Per risolvere certe questioni che hanno sempre creato difficoltà ai filosofi di ispirazione idealista, è necessario passare

289«La doctrine de Husserl parvient [...] à une métaphysique de l'esprit absolu, ou plutôt de l'esprit dans son autodonation absolue. La méthode analytico-descriptive, qui avait toujours été l'apanage de l'empirisme et de son relativisme, conduit, de concert avec l'intuition eidétique, apriorique, que l'empirisme ignorait, à des résultats métaphysiques, absolus ou visant l'absolu, qui rappellent l'idéalisme absolu des penseurs du début du siècle dernier [...]. Cette métaphysique spiritualiste, que Husserl nomme l'idéalisme transcendantal de l'univers monadique intersubjectif, partage le sort de toutes les métaphysiques: elle ne réussit pas à convaincre l'esprit de son caractère "objectivement" contraignant et probant [...]. Toutefois, [...] la métaphysique de Husserl contient un motif tout à fait original qui modifie l'aspect et l'orientation de sa décomposition» J. Patočka, *La fin de la philosophie est-elle possible?*, in Id., *Platon et l'Europe*, Verdier, Lagrasse 1983, *Annexes I*, p. 257.

290«ne cesse à aucun moment d'être une philosophie de la réflexion (autant dire: de l'immanence)» *MNMEH*, p. 206.

291«tout le projet de l'idéalisme transcendantale devient problématique: le monde des choses ne se tient pas devant nous comme pôle idéal des noèmes, mais comme l'étant même, pour autant que nous sommes ouverts à lui» *Ibid.* Questo testo, risalente al 1971, ci fa vedere il cambio di posizione rispetto 1936 quando Patočka rimaneva ancora husserliano, mantenendo però una posizione ambigua: da un lato "criticava" Husserl, ma, dall'altro non aveva ancora elaborato una riflessione sul campo dell'apparire: «L'ontologia [...] è una teoria trascendentale che porta all'essenza e alle forme della coscienza tetica in generale» («L'ontologie [...] est une doctrine ou une théorie transcendentale portant sur l'essence et les formes de la conscience thétique en général» *MNPP*, p. 55); «la soggettività è l'universo trascendentale delle monadi che effettuano la costituzione» («la subjectivité est l'univers transcendantal des monades effectuant la constitution» *Ivi*, p. 71).

292Cfr. *MNMEH*, p. 68.

293«pose la question de ses conditions de possibilité» *Ivi*, p. 191.

«dalla nozione di soggetto empirico alla coscienza trascendentale»²⁹⁴. Sembra che Husserl distingua bene il compito di liberare un modo di sapere anteriore e superiore al sapere "naturale" (il sapere che porta a ciò che appare), una disciplina dell'apparire in quanto tale, ma lo identifica e contamina subito con una sfera particolare "dell'essere assoluto", quella della coscienza costituente (cfr. *PP*, p. 168). In questo modo, però, l'idealismo si trova a dover anche «assumere su di sé l'*hybris* dell'idealismo trascendentale»²⁹⁵ che apre la porta alla metafisica non come dottrina dell'essere trascendente in se stesso, ma dell'essere in quanto tale, ossia una «teoria della costituzione»²⁹⁶. Nell'idealismo trascendentale la soggettività non è immaginata come definitiva o intuitiva, ma il metodo trascendentale consiste nel chiarire questa stessa soggettività «perché, lungi dall'essere un dato semplice, essa dev'essere svelata nel processo di spiegazione sebbene appaia come ultima ragione esplicativa»²⁹⁷. La fenomenologia pura o trascendentale di Husserl è lo studio del mondo ridotto a un fenomeno della coscienza pura (cfr. *QP*, p. 139); Husserl lo chiama trascendentale perché vede la soluzione del problema della conoscenza in Kant. Per Husserl il soggetto è il luogo di ogni comprensione e di creazione di ogni senso in maniera assoluta, e la riduzione causa una trasformazione totale del senso delle conoscenze (mostra che gli oggetti non sono enti assoluti, ma formazioni di senso). In questo modo, però, «troviamo in Husserl la stessa pretesa che già 100 anni prima Hegel sollevò [...] la pretesa della filosofia come sapere assoluto [...] entrambi vogliono una filosofia assoluta che comprende l'universo nel tutto e decide del suo ultimo significato. Del resto anche i metodi sono omologhi»²⁹⁸. Se vogliamo intraprendere una critica di principio alla posizione presa da Husserl «si può trovare non convincente la preminenza dell'evidenza del soggetto sull'evidenza del mondo che non sarebbe apodittico e non sarebbe la prima evidenza»²⁹⁹. Mentre per l'idealismo fenomenologico c'è un solo fondamento, Patočka afferma che nessuno può essere costretto a riconoscere la necessità di una razionalità assoluta (cfr. *EaS*, p. 45). In *Forma-del-mondo dell'esperienza ed esperienza del mondo* (1972) leggiamo:

294«de la notion de sujet empirique à la conscience transcendante» *MNPP*, p. 74.

295«prendre sur lui l'*hybris* de l'idéalisme transcendantal» *Ibid.* Questa espressione indica la fondazione delle strutture del mondo naturale concreto a partire dalla soggettività umana.

296«une théorie de la constitution» *Ivi*, p. 75. Il testo prosegue dicendo: «Il senso del metodo trascendentale non può consistere in nient'altro che nello scoprire e chiarire questa soggettività stessa» («le sens de la méthode transcendante ne peut consister en rien d'autre qu'à découvrir et à élucider cette subjectivité elle-même») *Ibid.*

297«Car, loin d'être un donné simple, elle doit être dévoilée dans le procès d'explication, bien qu'elle vienne y figurer à titre d'ultime *explicans*» *Ibid.*

298«So finden wir bei Husserl denselben Anspruch, den schon vor 100 Jahren Hegel [...] erhob [...] den Anspruch an die Philosophie als absolutes Wissen [...] beide wollen absolute Philosophie, die das Universum im Ganzen umgreift und über dessen letzte Bedeutung entscheidet. Ubringes sind auch die Methoden analog» *EaS*, p. 41.

299«on ne peut trouver convaincante l'argumentation qui permet à Husserl d'affirmer la prééminence de l'évidence de l'étant subjectif, dite apodictique, sur l'évidence de l'étant du monde qui ne se donnerait pas comme apodictique et ne serait pas première dans l'ordre des évidences» *QP*, p. 151 (postfazione alla prima traduzione in ceco nel 1968 delle *Meditazioni cartesiane*).

«Il soggettivo non è per niente qualcosa di semplice; al contrario, è una complessa costruzione di senso. D'altra parte l'apparire delle cose non coincide con le cose stesse, nemmeno nel caso in cui esse ci appaiono "in originale". [...] È a quest'altra cosa a cui mira il problema fenomenologico della costituzione. A partire dalle *guide oggettive* si risale a quelle strutture di senso che sono presupposte dalle apparizioni in quanto tali. Il soggetto esistente presuppone queste strutture che sono ormai scoperte [...] La costituzione come processo fondamentale dell'apparire è un'interpretazione (Bohem) del senso già pre-dato alla luce del mondo. Ma non c'è alcun vedere riflessivo degli atti costituenti in originale in un'evidenza apodittica. [...] Bisogna interrogare la nozione di costituzione. La costituzione è un'interpretazione della singolarità alla luce del mondo. Il senso soggettivo fornisce alla singolarità la base di quello che appare. L'ente finito appare *in altro* per quello che è. L'io, grazie alla riflessione, appare *in se stesso*, e ciò nella sua esistenza»³⁰⁰.

Ripercorrendo queste posizioni, il filosofo ceco giunge alla convinzione che la fondazione dell'unicità del mondo nel soggetto trascendentale non è in grado di superare il dualismo tra riflessione e pratica, e non prende in considerazione «un modo della coscienza differente dal modo costituente»³⁰¹. Quindi, non fa che confermare la soggettività nella sua pienezza ontologica. Per Patočka, quindi, la fondazione delle strutture del mondo a partire dalla soggettività umana (considerata nel suo essere nel mondo) mantiene Husserl «prigioniero dei più grandi pregiudizi dei filosofi metafisici»³⁰², costruendo così uno stato assoluto della coscienza. La posizione husserliana è un platonismo positivo che reifica le Idee³⁰³. E, in forza di questo "pregiudizio", si è potuto concepire la soggettività trascendentale come «pienezza ontologica, come un ente assoluto»³⁰⁴. Queste ultime considerazioni rinviano al platonismo negativo e alla concezione del $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ di cui abbiamo parlato in 1.4, e anticipano anche la struttura asoggettiva del campo di manifestazione che vedremo in 4.3.2.

Considerare l'attività costitutiva dell'ego trascendentale la fonte ultima per la validità del

300«Das Subjektive ist nichts Einfaches, sondern ein komplizierter Sinnbau. Das Erscheinen der Dinge sind aber nicht die Dinge selbst, sollten sie auch "im Original" vor uns erscheinen. [...] Auf dies Andere geht das Konstitutionsproblem der Phänomenologie. Von den *sachlichen Leitfäden* geht man auf diejenigen Sinnstrukturen zurück, welche von den Erscheinungen als solchen vorausgesetzt werden. Die existierende Subjekt setzt diese Strukturen voraus, die man nunmehr entdeckt. [...] Die Konstitution als Grundvorgang des Erscheinens ist eine *Interpretation* (Boehm) des schon vorgegebenen Sinnes im Lichte der Welt. Es gibt aber kein reflexives Schauen der kontituierenden Akte im Original in einer apodiktischen Evidenz. [...] Man muß die Konstitution befragen. Die Konstitution ist Interpretation des Einzelnen im Weltlicht. Für das Einzelne bietet der subjektive Sinn die Basis, worin es erscheint. Das endliche Seiende erscheint *in anderem* als es ist. Das Ich erscheint durch Reflexion *in sich selber*, und zwar in seiner Existenz» *EaS*, pp. 112-113 (*PP*, p. 223; *CCF*, p. 148).

301P. Rodrigo, *L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence* (colletanea), Mimesis, Milano 2007, p. 35.

302«prisonnier de plusieurs grands préjugés des philosophies métaphysiques» J. Patočka, *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *MNMEH*, p. 171. Questi pregiudizi sono l'oggettività e la concezione della verità come *adaequatio*.

303Patočka pensa che l'originalità di Husserl resti orientata verso l'idea di oggettività e di pienezza ontologica, e ritiene che l'analitica heideggeriana abbia portato un chiarimento (cfr. *MNMEH*, p. 92).

304P. Rodrigo, *L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka*, cit., p. 36. Circa l'espressione «platonismo positivo» rinviamo a *MNMEH*, p. 171 nota 7 (della traduttrice E. Abrams) dove viene spiegata così: «significa l'interpretazione del platonismo che reifica l'Idea, la concepisce come "oggetto assoluto", "potenza di oggettivazione assoluta" che invita l'uomo a mettersi al centro dell'universo per dominare tutto l'essere. Patočka sviluppa all'opposto, negli anni Cinquanta, un "platonismo negativo" che, considerando l'idea come "non-oggettività pura", "puro appello della trascendenza", "potenza di distanziamento di fronte a non importa quale oggetto" si applica a scoprire l'esperienza negativa della libertà come fondo positivo della metafisica».

contenuto del mondo della vita trasforma la proposta husserliana in un altro idealismo: quello dell'intersoggettività trascendentale³⁰⁵. Perciò, l'elaborazione husserliana del mondo della vita è deludente perché è concepita come una struttura invariante che non dipende da nulla di contingente³⁰⁶. Lo statuto trascendentale del mondo della vita finisce, quindi, per occultare l'originaria storicità del mondo. Secondo Husserl la coscienza come intenzionalità, intuibile nella riflessione con assoluta evidenza, è il fondamento dell'apparire. Patočka, invece, pensa l'apparire in modo diverso e ritiene che le differenze delle analisi e delle descrizioni concrete dei fenomeni dipendono dall'idea fondamentale che guida il lavoro fenomenologico nel suo percorso verso l'esperienza concreta. L'analisi fenomenologica varia, quindi, a seconda che ci si basi sull'intenzionalità come fondamento dell'apparire, o si mantenga l'idea di un legame originario di ogni esperienza con un correlato oggettivo (assieme al concetto di coscienza), o ancora se si parte dal rapporto all'essere (rinunciando, in questo caso, al concetto di coscienza e all'intenzionalità come fondamento ultimo dell'esperienza). Assegnare alla fenomenologia asoggettiva il cammino verso l'esperienza concreta incontra, però, ostacoli insormontabili.

La possibilità di una visione pura dei fenomeni che Husserl crede di liberare «una volta per tutte»³⁰⁷ con la riduzione, è un'illusione, come pure il tentativo di fare emergere le strutture originarie.

«L'originarietà stessa di Husserl resta orientata verso l'idea di oggettività, verso l'origine prima che fonda le idee e le idealizzazioni che rendono possibile l'oggettivazione totale [...] tuttavia questo nuovo orientamento non arriva mai a mettere in questione l'essere del soggetto allo stesso modo in cui problematizza l'essere il cui stesso approccio originario non sarebbe la riflessione, l'intuizione di sé in uno sguardo donatore, oggettivante»³⁰⁸.

E in riferimento all'idea di oggettività:

«Husserl si sforza così di mostrare che l'oggettività dell'oggetto non può essere pensata che partendo dalla soggettività del soggetto; si può trovare l'oggetto nel soggetto, ma mai il soggetto nell'oggetto (per esempio lo spirito nella natura). È una ripresa del tentativo di Fichte di comprendere il mondo a partire dal soggetto e dalla struttura di essenza che gli è propria, struttura che fa sì che lo spirito stesso si identifichi con il suo prodotto, che dimentichi la sua propria essenza, il primato che significa la sua libertà, e si trasformi lui stesso in oggetto, brevemente che si alieni a se stesso»³⁰⁹.

305Precisiamo che Husserl non ha mai negato che il mondo preesista al soggetto. Il problema per Patočka è capire come il mondo si manifesta e capire cosa vuol dire il fatto che si manifesta.

306Rimanendo trascendentale, la riflessione limita le scoperte alla sfera della coscienza trascendentale.

307«einmaligen» *EaS*, p. 427 (*CCF*, p. 316).

308«l'originarité même de Husserl demeure orientée vers l'idée d'objectité, vers l'origine première qui fonde les idéaux et les idéalizations qui rendent possible l'objectivation totale. [...] Toutefois, cette nouvelle orientation ne va jamais jusqu'à mettre en question l'être du sujet de la même manière dont elle problématise l'être dont l'approche originelle de soi ne serait pas la réflexion, la saisie de soi dans un regard donateur, objectivant» *MNMEH*, p. 92.

309«Husserl essaie de cette manière de montrer que l'objectivité de l'objet ne peut être pensée qu'en partant de la subjectivité du sujet; on peut trouver l'objet dans le sujet, mais jamais le sujet dans l'objet (par exemple, l'esprit dans la nature). C'est une reprise de la tentative de Fichte pour comprendre le monde à partir du sujet et de la structure

Colta la rilevanza di queste osservazioni critiche, ci chiediamo: cosa ci consente di cogliere i fenomeni «nella loro pienezza e nella loro connessione d'insieme»?³¹⁰ Per il filosofo ceco resta valido il criterio già incontrato nella critica alla matematica, ossia che «Bisognerà soprattutto sforzarsi di vedere esattamente dove l'esperienza originaria scorre senza ostacoli sin dalla sua fonte, e dove il suo corso è frenato e anche arginato dai resti delle costruzioni»³¹¹. Avanzare nell'approfondimento significa, quindi, riprendere sempre di nuovo «il tentativo di far emergere le strutture originarie»³¹². Nell'idealismo trascendentale di Husserl, invece, la coscienza indica sempre un ente positivo costruito, e, in quanto *posto*, non può essere la sorgente dell'apparizione. Per questo motivo essa risulta inadatta a rendere ragione dell'apparire come tale. La difficoltà della soggettività trascendentale di farci scoprire il mondo nella sua forma pura e di permetterci di accedere al mondo è dovuta anche al fatto che l'idea di soggettività trascendentale resta oscillante in Husserl.

2.4 Il linguaggio

Il tema del linguaggio è, forse, uno dei meno studiati in Patočka e anche la bibliografia disponibile è, fino al momento, limitata. Una spiegazione, almeno parziale, è che, nella fase matura del suo pensiero, Patočka non dedica analisi tematiche e specifiche alla questione del linguaggio. Tuttavia, esso è fondamentale per comprendere come viene pensato il rapporto tra il soggetto e il mondo. Vediamo, quindi, perché esamina questo tema, cosa dice, e in che modo esso condiziona il nostro accesso al mondo. Il riferimento ad altri filosofi non è finalizzato a vedere come Patočka li commenta, ma, piuttosto, è utile per comprendere come esamina la questione e ciò che dice sul tema su cui hanno riflettuto anche altri autori³¹³. Seguiremo quest'ordine:

a) il legame linguaggio-mondo

b) la critica al positivismo logico

d'essence qui lui est propre, structure qui fait que l'esprit lui-même s'identifie à son produit, qu'il oublie son essence propre, la primauté que signifie sa liberté, et se transforme lui-même en objet, bref qu'il s'aliène à son propre égard» *IPH*, p. 137. In realtà, nel seguito del testo Patočka precisa le differenze tra il metodo di Husserl e quello di Fichte, dimostrando così di non aver voluto esprimere un paragone troppo sbilanciato e sostanzialmente sbagliato.

310«die Phänomene, ihre Fülle und ihr Zusammenhang dasjenige» *EaS*, p. 426 (*CCF*, p. 316).

311«Vor allem muß man aber darauf sehen, wo die Quellen der ursprünglichen Erfahrung und ihr ungehemmter Gang fließen und wo sie durch Reste von Konstruktionen gehemmt oder sogar verbaut sind» Ivi, p. 427 (*CCF*, p. 316).

312«der Versuch einer Freilegung von ursprünglichen Erfahrungsstrukturen muß [...] immer wieder unternommen werden» *Ibid.* (*CCF*, p. 316).

313I testi di Patočka qui utilizzati sono contenuti in: *Le monde naturel comme problème philosophique; Qu'est-ce que la phénoménologie?; Papiers phénoménologiques; Ausgewählte Schriften; Fragment sur le langage*. Nella letteratura secondaria sono disponibili anche due studi su questo tema: R. Barbaras, *L'unité originnaire de la perception et du langage*, in Id., *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la Transparence, Chaotou 2007, pp. 113-131 (VI° studio); C. Majolino, *Le monde qui n'est pas là. La logique et la linguistique dans la phénoménologie de Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, cit., pp. 107-136.

- c) il bisogno di una concezione più ampia del senso
- d) il rapporto fenomenologia-linguaggio
- e) l'*Urphänomen* del linguaggio

a) il legame linguaggio-mondo

Al tema del linguaggio è dedicato il quarto capitolo del *Mondo naturale come problema filosofico*³¹⁴. Questa scelta non è una casualità se consideriamo che il filosofo ceco ha fatto parte del circolo linguistico di Praga, e nel capitolo quarto cita alcuni nomi di linguisti che ne facevano parte, come Roman Jakobson³¹⁵, Dmytro Čyževsky, Eugenij Polivanov, André Martinet, e psicologi come Karl Bühler e William Stern. Patočka parla del linguaggio come modalità e strumento di accesso al mondo, e fondamento di possibilità di ogni ulteriore teorizzazione del reale.

Nel *mondo naturale come problema filosofico* si dice che «il senso di tutte le sintesi e attività intenzionali del pensiero»³¹⁶ è il tentativo di appropriarsi del mondo; vengono esaminati i presupposti della comunicazione linguistica e delle funzioni del linguaggio, l'appropriazione ideale della realtà e il ruolo che ha al suo interno il linguaggio, l'aspetto sensibile come presupposto del senso oggettivo, e le forme della sintesi come fondamento del senso linguistico.

La teoria del linguaggio, dunque, è legata all'interrogazione sul mondo e non è strano se le riflessioni sul linguaggio assumeranno, nell'ultimo Patočka, un significato diverso rispetto a quelle degli anni Trenta. La concezione di un sistema linguistico basato sulla parola cederà il posto a un linguaggio originario anteriore a ogni parola. Il *Ms.* 3G/11 dice: «Il linguaggio, nella sua possibilità profonda, è condizione di possibilità della percezione umana stessa»³¹⁷. Questo dimostra che il filosofo ceco non ha mai smesso di indagare, parallelamente ad altri ambiti di indagine, anche il tema del linguaggio perché esso ci fornisce un modello di rapporto coerente tra soggetto e oggetto, uomo e mondo. «Il campo primario del mondo è quello del linguaggio»³¹⁸ e il mondo emerge dalle nostre strutture del linguaggio.

b) la critica al positivismo logico

Negli anni Trenta, Patočka è stato testimone di un conflitto di interpretazioni sul modo filosofico di trattare il linguaggio: da un lato lo strutturalismo (rappresentato dalla scuola di Brentano e del

314Questo è l'unico testo dedicato esplicitamente al linguaggio. Riferimenti sono presenti in altre opere dedicate, però, ad altre tematiche.

315La sua postfazione alla traduzione francese dei *Saggi eretici* testimonia una significativa prossimità tra i due pensatori.

316«le sens de toutes les synthèses et activités intentionnelles de la pensée» *MNPP*, p. 161.

317«Le langage, dans sa possibilité profonde, est condition de possibilité de la perception humaine elle-même» *PP*, p. 141.

318«Le champ primaire du monde est celui du langage» *Ibid.*

primo Husserl, fino a Jakobson e Mukarowski), dall'altro il positivismo logico (Frank e Carnap³¹⁹); si è confrontato con le posizioni del circolo di Vienna³²⁰, soprattutto con Carnap e Wittgenstein. Il filosofo ceco concorda con il paradigma della linguistica strutturale e rifiuta, invece, quello del positivismo logico. In uno degli *Annexes* dell'edizione francese di *Platone e l'Europa*, leggiamo che «il positivismo moderno si distingue dalla dottrina di Comte nella misura in cui cerca di rimediare all'indeterminazione logica del concetto di fatto»³²¹. Wittgenstein è, dunque, il riferimento centrale in queste pagine. Per Wittgenstein, la proposizione è l'immagine logica del fatto e il linguaggio è l'immagine logica del mondo³²². Il linguaggio, quindi, mostra la struttura dei fatti. L'espressione funziona come immagine e indica fonicamente qualcosa che non è presente. Il *Tractatus* sviluppa un legame tra l'immagine del mondo, la teoria del linguaggio e il sensualismo. Questa impostazione induce il filosofo ceco a criticare il fisicalismo nella forma linguistica e a prendere le distanze dal positivismo logico viennese che riteneva la logica il filo conduttore per raggiungere la struttura del mondo. Di questa tendenza di pensiero il *Tractatus* è considerato un esito: «Sono le riflessioni di Wittgenstein sulla natura del mondo e del linguaggio che hanno avuto la più grande importanza per tutto questo stile di pensiero»³²³.

La critica al *Tractatus* è basata sulla constatazione di un raddoppiamento del mondo (*Doppelwelt*). L'immagine logica del mondo (come un insieme di elementi semplici) è una forma di atomismo che parte dai fatti per arrivare al significato. Il modello semantico dell'atomismo logico deriva dal modello atomico della sensibilità. Patočka, quindi, critica la nozione di atomismo nelle due varianti: percettiva (il sensualismo) e logica (nel linguaggio).

L'atomismo percettivo considera il mondo come la totalità dei fatti³²⁴. «Il mondo è l'insieme dei fatti, i fatti sono dei complessi di “oggetti”. Gli oggetti hanno un contenuto e una forma, la forma è lo spazio, il tempo e la “colorazione”»³²⁵. Occorre, dunque, procedere dai fatti perché essi

319Carnap scrisse nel 1928 *La struttura logica del mondo*. In essa sostiene che l'unico mondo in cui possiamo parlare con verità, e che possiamo conoscere scientificamente, è l'insieme dei concetti della scienza fisica, gli unici veri oggetti di conoscenza. La totalità dei rapporti tra concetti costituisce appunto la struttura logica del mondo, ossia un sistema puramente formale. Gli oggetti non fisici (per esempio quelli di cui si occupa la metafisica) non rientrano nella struttura logica del mondo e, pertanto, non sono oggetto di conoscenza. Negli anni Trenta Carnap insegnò all'università tedesca a Praga.

320Ricordiamo che esso ebbe praticamente fine con l'annessione dell'Austria alla Germania nel 1938.

321«Le positivisme moderne se distingue de la doctrine de Comte dans la mesure où il cherche à remédier à l'indétermination logique du concept de fait» *PE*, p. 246 ed. fr.

322Per il primo Wittgenstein il mondo è l'insieme dei fatti correlati delle proposizioni, situati in uno spazio logico e rappresentati dal linguaggio. La logica è ciò che è comune (*medium*) tra la struttura del mondo e quella della lingua, e il linguaggio serve a dire la verità del mondo.

323«Dans le même style de pensée, l'apport le plus important demeure malgré tout la réflexion de Wittgenstein sur les caractères du monde et du langage» *MNPP*, p. 22.

324Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009, p. 25, I.I. Con “fatto” si intende una connessione tra cose, ovvero tra “oggetti semplici”.

325«Le monde est un complexe de faits; les faits sont des complexes de “choses”; les “choses” ayant contenu et forme, cette dernière est à son tour espace, temps et “coloration”» *MNPP*, p. 23.

permettono di distinguere il mondo da un insieme di mere cose. Ogni fatto contiene una relazione che ha una propria struttura formale. Questa struttura rende poi possibile il linguaggio «e questo non è altro che una *immagine* logica del mondo»³²⁶. Il *Tractatus* assegna uguale statuto ontologico ai fatti e alle proposizioni e, dunque, il linguaggio acquisisce un significato fondamentale nel pensiero delle oggettivazioni e nell'economia delle rappresentazioni del mondo. Accettato l'assioma per cui ogni mondo ha il suo linguaggio, il mondo come totalità dei fatti conosce due tipi di segni linguistici: il nome e la proposizione.

Per l'atomismo logico, invece, la sensibilità non è in grado di dirci nulla della struttura del mondo perché i veri atomi non sono sensibili (psicologici), ma logici. La via per ottenere il semplice non è, dunque, la sensazione, ma l'analisi logica della proposizione, e questo è compito del linguaggio. Il mondo vero e i suoi costituenti ultimi sfuggono quindi alla percezione, ma ci vengono mostrati dal linguaggio.

Patočka, dunque, mette in evidenza la continuità e la discontinuità di queste due posizioni rispetto al sensualismo.

Il vero punto debole capace di mettere in questione il *Tractatus* è «il rapporto tra la nozione di senso (*Sinn*) - da intendere in senso semantico stretto del termine - e quella di immagine»³²⁷. Ciò che è in gioco è proprio il modo di concepire il senso. Wittgenstein propone una concezione realistica della verità, la concepisce come corrispondenza tra pensiero (o linguaggio) e realtà. Patočka, invece, critica l'ontologia del mondo su base logica (è un linguaggio ancora sostanzialista). Dal momento che la proposizione mostra la struttura del fatto, la struttura del fatto finisce per coincidere con il senso della proposizione stessa. Ogni proposizione può essere ridotta a una forma analizzabile che assicura l'accordo della cosa con l'immagine. La verificabilità empirica di una proposizione consiste nell'analizzare una proposizione isolando gli oggetti che costituiscono la sostanza del mondo, per fare poi uscire la struttura logica che li lega ad altri oggetti nei fatti. «Solo la proposizione che può essere verificata comparando direttamente due fatti, la proposizione in se stessa e il suo oggetto, ha un senso»³²⁸.

In un saggio del 1968, intitolato *Sui problemi delle traduzioni filosofiche*³²⁹, Patočka contrappone

326«celui-ci n'étant donc rien d'autre que l'*image* logique du monde» *Ibid.* La traduzione tedesca usa «logische *Abbildung*» *AS III*, p. 45.

327C. Majolino, *Le monde qui n'est pas là. La logique et la linguistique dans la phénoménologie de Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, cit., p. 118.

328«Seule possède un sens la proposition susceptible d'être vérifiée par comparaison directe de deux faits, à savoir de la proposition elle-même et de son objet» *MNPP*, p. 23. Egli ritiene, inoltre, che «la logica resta per la fenomenologia husserliana il terreno su cui si effettua il controllo di tutto il senso logico, specialmente dell'enunciato, terreno dell'esistenza possibile delle strutture dell'oggetto» («La logique demeure pur la phénoménologie husserlienne le sol sur lequel s'effectue le contrôle de tout sens logique, notamment de l'énoncé, terrain de l'existence possible des structures d'objet») *IPH*, p. 227.

329J. Patočka, *Sur les problèmes des traductions philosophiques*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Le Cercle Herméneutique, Vrin, Paris 2012, pp. 15-27.

le denominazioni oggettive della scienza alla formulazione del senso nel quale le cose sono considerate. In *Platone e l'Europa* spiega che: «il linguaggio non è mai esattamente la cosa in questione, ma sempre un rinvio continuo e un avvicinamento, come diceva Platone»³³⁰. La filosofia antica non ha avuto bisogno di un termine che designasse l'oggetto in quanto oggetto del pensiero e l'astrazione filosofica è criticata perché tematizza il non tematico e nominalizza il non-nominale³³¹. Il significato non può, perciò, esaurirsi nei fatti altrimenti il linguaggio non potrebbe comunicare. La funzione del linguaggio, invece, è segnalarci un fenomeno che, *grosso modo*, è là. «I segni di natura reale sono posti in schemi di pensiero, totalizzanti e determinati, di cui una certa sequenza è a nostra disposizione e che noi possiamo collegare secondo certe leggi»³³². Perciò, il dire è sempre connesso a qualcosa che, mentre esibisce, anche nasconde. Ogni espressione linguistica rientra, dunque, in due modelli: in quello dell'espressione oggettiva e in quello del flusso che fa apparire il modello cosale insufficiente.

Solo grazie alla coscienza della totalità possiamo rispondere all'esigenza di senso. Le parole ridestano una direzione di senso. Nel cervello giungono stimoli, ma sono dei significati che raggiungono la coscienza. Solo in virtù del nostro essere in una totalità possiamo avere attese poiché «l'orizzonte al cui interno viviamo condiziona la direzione che prendiamo verso gli oggetti»³³³. Perciò, l'accesso al mondo dipende anche dal senso che il linguaggio veicola.

Patočka tocca anche uno dei presupposti del *Tractatus*: l'idea che la nozione di senso sia legata a una verifica. Diversamente da Wittgenstein, il filosofo ceco afferma che il mondo non è sensato perché è verificabile. E, quindi, un concetto di mondo non verificabile empiricamente non è necessariamente insensato, perché il mondo come totalità, pur non essendo verificabile in maniera intuitiva (è un concetto paradossale), è comunque pieno di senso.

c) il bisogno di una concezione più ampia del senso

La nozione di senso del positivismo logico è strettissima e per niente vicina alla vita di tutti i giorni. Una prima critica concerne l'abuso del termine "senso": se il linguaggio è specchio del mondo³³⁴, allora il linguaggio che potrebbe identificare il senso dei suoi enunciati a partire dal loro

³³⁰PE, p. 203.

³³¹Patočka cita Aristotele: «È Aristotele, per esempio nel secondo libro della *Fisica*, là dove mostra che la natura vera della cosa non è ciò a cui noi pensiamo anzitutto, il substrato materiale, ma piuttosto la *forma*» («est Aristote, par exemple dans le livre II de la *Physique*, là où il montre que la nature véritable de la chose n'est pas ce à quoi nous pensons tout d'abord, le substrat matériel, mais plutôt la forme») J. Patočka, *Sur les problèmes des traductions philosophiques*, cit., p. 19.

³³²«les signes de nature réelle sont placés dans des schèmes de pensée, totalisants et déterminés, dont une certaine séquence est à notre disposition et que nous pouvons relier selon certaines lois» MNPP, pp. 155-156.

³³³«L'horizon où nous vivons conditionne la direction que nous prenons vers les objets» Ivi, p. 94. La lingua è l'orizzonte stesso dell'umanità intersoggettiva perché essa offre ai soggetti un mondo comune.

³³⁴Si confronti il titolo del § 5 del c. IV° del MNPP: *L'objectivation du sens; miroir de l'entendement ou miroir de l'univers?* (pp. 153-162).

valore di verità, e che sarebbe capace di mostrare il mondo e la sua struttura, sarebbe quello matematizzato (e non quello inteso dalla scuola strutturalista). Dunque, l'adeguamento tra giudizio e realtà è considerato un problema. Per chiarire questo aspetto è utile tornare alla tesi del 1936. Senza il mondo non ci sarebbe né parlare soggettivo, né oggettivo, né pensiero del linguaggio, né comunicazione intersoggettiva nel linguaggio. «Ma l'unità qualitativa che caratterizza il mondo non costituisce tuttavia quello che c'è di propriamente ineffabile nella vita stessa [...] in ciò che costituisce la sua sostanza ultima la vita non può essere appresa, non la si può esprimere»³³⁵. Le forme sintattiche del pensiero penetrano all'interno dell'orizzonte del mondo cercando di intuirne tutti gli enti che appaiono. Questo sforzo di appropriazione «è in fin dei conti il senso di tutte le sintesi e attività intenzionali del pensiero. Perché questo rapporto tra realtà e giudizio che si riflette nel rapporto del linguaggio alla realtà è un compito infinito»³³⁶. Possiamo estendere fin che vogliamo gli schemi delle nostre idee e il dominio dei significati, ma «niente di tutto questo stabilirà un'adeguatezza tra realtà e giudizio, né tra linguaggio e realtà»³³⁷. Nella fenomenologia il senso ha natura ante-predicativa e pre-linguistica. Dobbiamo perciò ammettere che ci possa essere tra i pensieri e i fatti «una discrepanza formale»³³⁸ e il linguaggio «non è niente di univoco»³³⁹. Tale discrepanza è dovuta alla constatazione che il pensiero è creatore, in quanto esso «produce delle formazioni ideali, ossia delle unità che sono un'attività del pensiero e che possiedono un modo di “esistenza” che è il nostro pensiero a rilevare»³⁴⁰. Il linguaggio non è una struttura statica ma storica, e si costituisce senza pretendere che il risultato inglobi tutto. Il linguaggio è un fenomeno particolare, testimone e risultato del carattere accidentale della teoria. Per questi motivi, dunque, l'illusione immediata dei fatti va dissolta.

Nel giudizio è la grammatica che decide del senso, e non la realtà che, invece, è messa fuori circuito nel fenomeno dell'espressione; e il linguaggio stesso stabilisce, attraverso la grammatica, ciò che è sensato e ciò che non lo è. Il giudizio è il risultato di una serie di attività intenzionali nelle quali consiste l'atto del giudicare. L'oggetto dell'intenzionalità può essere constatato ed essere presente in persona, ma le attività intenzionali possono anche restare vuote, prive dell'evidenza verificabile. Anche in tal caso il giudizio mantiene un valore: resta, comunque, una totalità determinata di senso che può essere compresa senza ricorso alla verifica empirica.

335«Mais l'unité qualitative qui caractérise le monde n'en constitue pas moins ce qu'il y a de proprement ineffable dans la vie même [...] dans ce qui fait sa substance ultime, la vie ne peut être appréhendée» *MNPP*, pp. 160-161.

336«est en fin de compte le sens de toutes les synthèses et activités intentionnelles de la pensée. Car ce rapport entre réalité et jugement qui se reflète dans le rapport du langage à la réalité est une tâche infinie» *Ibid.*

337«Rien de tout cela n'établira une adéquation entre réalité et jugement, ni entre langage et réalité» *Ibid.*

338«une discrèpance formelle» Ivi, p. 154.

339«le langage n'est rien d'univoque» *LS*, p. 75

340«produit des formations idéales, c'est-à-dire des unités qui sont l'affaire de la pensée et qui possèdent un mode “d'existence” tel que c'est évidemment de notre pensée qu'il relève» *MNPP*, p. 154.

L'attività del giudizio, quindi, produce schemi di pensiero che organizzano relazioni tra i segni e trasformano una relazione in un'altra attraverso un processo di sostituzione: ne risultano degli schemi le cui forme finali sono forme proposizionali. Questo processo di «in-formazione»³⁴¹ pone i molteplici segni di natura reale in schemi di pensiero, «totalizzanti e determinati»³⁴² che si sostituiscono a essi, «di cui una certa sequenza è a nostra disposizione, e che noi possiamo collegare secondo certe leggi». Avviene, dunque, uno spostamento tra la realtà (i segni reali) e l'identità degli schemi di pensiero. Patočka indica in questo non accordo (“*Nicht-übereinstimmung*”) l'apporto del linguaggio per la causa del mondo naturale contro il suo doppio.

Il pensatore ceco compie un passaggio ulteriore rispetto alla definizione logica di senso. Il significato logico è un vago avvicinamento al significato linguistico del senso, ma non si danno due sensi: un senso vero (logico-ontologico) e uno apparente (del linguista). Oltre a non considerare il mondo come insieme dei meri fatti, Patočka dà anche una risposta logica all'ontologia logica del *Tractatus*: siccome esistono anche degli oggetti logici, il linguaggio non può essere uno specchio del mondo dal momento che il mondo non è un oggetto logico. E siccome la ricettività del soggetto concerne il mondo nella sua totalità e non solo fatti atomizzati, il linguaggio non può esserne nemmeno l'immagine. Si dovrà allora «pensare il linguaggio a partire da una fenomenologia del giudizio che mira a decostruire la cosalità apparente delle proposizioni»³⁴³. L'atomismo logico, con il fisicalismo che lo sostiene «non è in grado di comprendere e includere il mondo della vita ingenua; in questa concezione questo mondo deve sempre essere “fermato”, “preparato” astrattamente per piegarsi all'immagine che si fa dell'esperienza immediata un tale “empirismo”»³⁴⁴.

La domanda, allora, è:

«come dimostrare che questo mondo ingenuo, così ricco e sempre globale, con le sue articolazioni, i suoi aspetti pratici, i suoi tratti di familiarità e le sue colorazioni affettive non è che una fisica formulata in modo imperfetto? Il fisicalismo può garantire una corrispondenza tra i due mondi, corrispondenza governata da delle leggi; esso non può affermare l'identità dei due, cioè l'identità delle *costruzioni* con i *vissuti*, così che il nostro problema si trova, dopo essere passato tra le mani dei fisicalisti, esattamente là dov'era anche prima»³⁴⁵.

La teoria nel senso, presente nel quarto capitolo del *Mondo naturale*, è consacrata a una riflessione sulla questione del linguaggio come senso oggettivo. Rispetto a questa, Patočka pone la questione del senso come verità. Il problema è il seguente: il senso non può essere indicato nell'identità di struttura tra l'immagine (proposizione) e la cosa (fatto atomico) perché il senso non è

341 «in-formation» Ivi, p. 155.

342 «totalisants et déterminés» Ivi, pp. 155-156.

343 C. Majolino, *Le monde qui n'est pas là. La logique et la linguistique dans la phénoménologie de Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, cit., p. 122.

344 Citazione da C. Majolino, *Le monde qui n'est pas là*, cit., p. 119.

345 *Ibid.*

posto là come un oggetto. La concezione del rapporto tra linguaggio (inteso come senso oggettivo) e mondo presuppone un apporto del soggetto che identifica, dal punto di vista ontologico, la cosa-oggetto e la cosa-immagine. Far derivare il senso da un postulato sulla natura del soggetto e del suo rapporto al mondo, implica una disarticolazione tra il linguaggio e la soggettività perché indicherebbe che «il senso non è nel vissuto soggettivo di un soggetto determinato, ma è oggettivo come tutti i fatti e le proposizioni che li manifestano»³⁴⁶. Intendere la proposizione in senso oggettivo costituisce, quindi, un problema :

«in logica non siamo noi stessi ad esprimere quello che vogliamo dire; è la natura stessa dei segni essenzialmente necessari che produce gli enunciati»³⁴⁷.

Patočka, invece, pensa che il linguaggio è immagine del mondo nel senso della struttura fenomenica (e non nel senso logico): è coscienza dello scarto tra senso pensato e lo spiegamento grammaticale. In questo modo viene decostruita l'identità logica del mondo. Il mondo “non c'è”, ma questo “non esserci” del mondo ha un altro senso dal senso che ha il nostro rapporto con il mondo (che è sempre un rapporto con strutture, funzioni e variabili). Eppure, «*il non essere presente del mondo - la distanza, lo sfaldamento, la discrepanza, il gioco - è costitutivo del nostro rapporto al mondo stesso*»³⁴⁸. Il manoscritto 3G/11 dice che l'essere fonda il linguaggio: «l'essere, come si dà alla comprensione, è il fondamento non oggettivo, pre-riflesso della distanza davanti alle cose che fonda il linguaggio»³⁴⁹.

Ciò che sembra interessare maggiormente a Patočka è riesaminare l'intenzionalità del linguaggio³⁵⁰. Nel 1936 egli considera il linguaggio un'attività intenzionale che serve a teorizzare il reale («è un mezzo per afferrare l'idea»³⁵¹ per stabilizzarla e darle un contorno. Anche la genesi del linguaggio, dunque, è legata alla genesi dell'idea); e tuttavia, benché correlato della vita intenzionale, il linguaggio presuppone una libera relazione con il mondo.

In Husserl l'intenzionalità (nel giudizio) è duplice: vuota e riempita (cfr. VI° *Ricerca logica*). La teoria husserliana del senso si pone come l'alternativa fenomenologica alla teoria verificazionale del senso. Separare senso e verità, linguaggio e mondo, ci aiuta a comprendere in modo più adeguato il fenomeno del mondo. Patočka ritiene che l'origine della distinzione tra intenzione e riempimento sia

346Ivi, p. 121.

347Ibid.

348Ivi, p. 127. Il “*non essere presente*” non indica un altro mondo, doppio, ma fa parte della struttura del modo proprio di essere intuito del mondo, ossia sempre attraverso uno spostamento strutturale dell'intenzionalità immaginativa e di quella segnica-linguistica.

349«l'être, tel qu'il se donne à la compréhension, est le fondement non objectif, pré-réfléchi, de la distance à l'égard des choses qui fonde le langage» *PP*, p. 140.

350Negli anni Settanta è pensata in maniera dinamica e non causalista.

351«un moyen de saisir l'idée» *MNPP*, p. 129.

nel dominio categoriale e non nel sensoriale puro³⁵²; oltre a ciò, egli introduce un'altra distinzione: tra *riempimento* (= verificato) e *saturazione* (= sensato)³⁵³ di intenzione. Il mondo naturale necessita di essere integrato da un'intenzione saturata, ossia “sensata”, che faccia del mondo una totalità. Diversamente, si produrrebbe semplicemente un'attesa di senso.

d) il rapporto fenomenologia-linguaggio

Il linguaggio è un fenomeno che si trova già nella vita pre-teorica, esso è uno strumento della pratica utilizzato negli scambi intersoggettivi, ma che «non abbiamo mai effettivamente in mano»³⁵⁴ perché è «qualcosa di vivente»³⁵⁵. Esso è continuamente rinnovato e si trasforma con il processo della vita. Il linguaggio è scoperto e non creato artificialmente, esige l'appercezione dell'altro e nasce dalla tendenza originaria a coesistere e a collaborare. Comunicare diventa «uno sforzo per toccare attivamente l'altro, per produrre in lui un effetto conforme al nostro proprio desiderio»³⁵⁶, è «un “agire su”»³⁵⁷. Noi, però, viviamo una relazione individuale non solamente con le cose, ma anche con la totalità a cui la vita è sempre collegata. Secondo Patočka, l'uomo possiede una chiarezza originaria fondamentale sulla totalità dell'esistente. Questo è un “dato di fatto” perché, senza questo orizzonte originario, non sarebbero possibili né la percezione, né il dato qualitativo.

Il linguaggio è importante perché ogni avvenimento della nostra vita viene compreso dal linguaggio e sottomesso a esso: «non c'è vita umana in comune né coesperienza tra gli uomini se non nella coesperienza della comunicazione linguistica e del parlare»³⁵⁸. Vivere umanamente non ha altro significato che vivere sempre nel linguaggio, conciliando grazie a lui il mondo e gli altri. Anche il nostro pensiero teorico si costituisce a partire dal significato delle parole. Il linguaggio si trasforma in una modalità della prassi attraverso la quale si realizza l'esistenza umana.

La postfazione del 1976 a *Il mondo naturale come problema filosofico* accentua il senso del linguaggio collegandolo alla critica al sensualismo husserliano³⁵⁹. Per Patočka

«la teoria husserliana di una materia *hyletica*, che riceve la sua forma dall'intenzione, è segnata da un sensualismo latente; occorre sostituirgli una concezione in cui il linguaggio sia indissolubilmente legato ai fondamenti stessi dell'essere umano, alla sua comprensione dell'essere; comprendere l'essere [...] costituisce

352La percezione è possibile solo nel dominio categoriale, mentre nel sensoriale puro non c'è differenza tra intenzione-riempimento e percezione (cfr. *IPH*, p. 232).

353Cfr. J. Patočka, *MNPP*, p. 158 s. C. Majolino scrive: «a mia conoscenza, è il solo fenomenologo a farne uso», in Id., *Le monde qui n'est pas là*, cit., p. 128.

354«que jamais nous n'avons en main de manière effective» *MNPP*, p. 129.

355«instrument vivant» Ivi, p. 130.

356«un effort pour toucher activement l'autre, pour produire en lui un effet conforme à notre propre désir» Ivi, p. 136.

357«un “agir sur”» *Ibid.*

358«il n'y a pas de vie humaine en commun ni de co-expérience entre les hommes sinon dans la co-expérience de la communication langagière et du parler» Ivi, p. 132.

359Attribuito alla relazione intenzionale tra *noesi* intenzionale e strato *hyletico* sensuale. Tale sensualismo impedisce di comprendere il fenomeno del mondo in quanto totalità.

la condizione di questo comportamento che noi chiamiamo percezione e che non è che un modo umano di apertura tra gli altri»³⁶⁰.

Dunque, per Patočka c'è una continuità tra il sensualismo husserliano e l'atomismo logico wittgensteiniano.

e) l'*Urphänomen* del linguaggio

Le pagine conclusive del *Mondo naturale* spiegano che la funzione del linguaggio è di portare alla luce la struttura relazionale dell'universo³⁶¹. Il linguaggio è strumento di analisi della totalità (cfr. *MNPP* p. 145) che troviamo già nella vita pre-teoretica. Il linguaggio, infatti, ci aiuta a orientarci. La comunicazione non è solo intuizione della realtà (cfr. *MNPP*, p. 129), ma anche un agire su (cfr. Ivi, p. 137). Il linguaggio, quindi, è anche un mezzo per intuire l'idea e la concezione del linguaggio è premessa di ogni oggettivazione.

La critica patočkiana non riguarda solo la soggettività “ferita” dall'oggettivismo del *Tractatus*, e va al di là di una rivolta contro un'immagine matematizzata del mondo. La critica al fisicalismo linguistico c'è, ma il pensatore compie un ulteriore approfondimento delle questioni di grammatica³⁶².

Trent'anni dopo, con un articolo apparso nel 1968 intitolato *Il concetto di intuizione di Husserl e il fenomeno originario del linguaggio*³⁶³, Patočka ritornerà sul tema del linguaggio riprendendo la questione esattamente dove era stata lasciata nel 1936. Il suo punto di partenza sono le funzioni del linguaggio introdotte da Bühler e presenti anche nel *Mondo naturale*: espressiva o sintomatica, segnaletica, descrittiva o rappresentazionale (quest'ultima ha un ruolo di primo piano)³⁶⁴.

La novità concerne il fenomeno originario (*Urphänomen*) del linguaggio³⁶⁵. Esso «implica necessariamente un nuovo concetto di intuizione»³⁶⁶: l'intuizione non è solo quella dell'oggetto

360«La théorie husserlienne d'une matière hylétique, recevant de l'intention sa forme, est entachée d'un sensualisme latent; il faut lui substituer une conception où le langage soit indissolublement lié aux fondements mêmes de l'être humain, à sa compréhension d'être; comprendre l'être [...] constitue la condition de ce comportement que nous nommons perception et qui n'est qu'un mode humain d'ouverture parmi bien d'autres» *MNPP*, pp. 178-179. Il pensiero patočkiano della maturità, che riprende la questione del linguaggio non da un'analisi delle funzioni del sistema linguistico, ma dal punto di vista della comprensione dell'essere, è più vicino al punto di vista heideggeriano che husserliano.

361Cfr. Ivi, pp. 166-167.

362Cfr. C. Majolino, *Le monde qui n'est pas là. La logique et la linguistique dans la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., pp. 127-129.

363J. Patočka, *Husserls Anschauungsbegriff und das Urphänomen der Sprache*, in *BME*, pp. 535-544.

364Indichiamo queste referenze esplicite al linguaggio negli scritti dell'ultimo periodo: la *Postfazione* del 1976 al *Mondo naturale* (mostra il linguaggio legato ai fondamenti dell'essere umano e della sua comprensione), i manoscritti 3G/11 (l'essere fonda il linguaggio) e 3G/16 (il linguaggio non è quello che comunichiamo, ma ciò in virtù di cui soltanto la comunicazione è possibile). Questi ultimi due sono contenuti nei *Papiers phénoménologiques*.

365“Fenomeno originario” indica che l'origine del linguaggio è anteriore alla parola; le radici del linguaggio sono nell'affettività, nella corporeità e nella *praxis*. Solo questa comprensione permette di evitare un sensualismo latente.

366«der neue Anschauungsbegriff, der sich notwendig aus diese Urphänomen ergibt» *BME*, p. 536.

presente (*l'adaequatio* nel senso medioevale del termine), ma dona la cosa come era mirata (*visée*) attraverso il suo significato. Si introduce, quindi, una discrepanza tra il pensiero vuoto e i suoi riempimenti, tra il senso pensato e quello realizzato nella catena linguistica grammaticale. Questa discrepanza non è solo una caratteristica del linguaggio, ma va attribuita anche alla struttura fenomenica del mondo.

L'atto umano è orientato verso l'oggetto in maniera sempre dinamica, secondo differenti gradi di prossimità. Tale unità è data dalle differenti prospettive, dai vari aspetti e rinvii. Ogni relazione intenzionale, quindi, si articola secondo gradi di prossimità alla cosa. Questa articolazione della struttura del mondo non potrebbe essere intuita senza la svolta linguistica dell'oggetto operata dalla fenomenologia di Husserl. «Paradossalmente, ma è proprio il fenomeno originario del linguaggio come punto di partenza della fenomenologia [...] che rende possibile un nuovo accesso al fenomeno della carne e del contatto sensibile con l'oggettività [...] È solamente a partire dal punto di partenza del senso linguistico che la fenomenologia è divenuta qualcosa di concreto»³⁶⁷. Per Domenico Jervolino il filosofo ceco «parla del linguaggio ogni volta che parla del fenomeno, della corporeità, del mondo. I fenomeni che si danno nell'apertura del mondo non sono, dopo tutto, che il mondo che ci parla, la prosa del mondo per citare l'ultimo Merleau-Ponty, molto vicino all'ultimo Patočka»³⁶⁸. Qui affiora il tema dell'interpellazione del mondo, legato alla mediazione sullo spazio e sulla spazialità vissuta nel corpo proprio. Il linguaggio è inseparabile dal radicamento e dall'orientamento nel mondo secondo coordinate non oggettive.

Abbiamo compreso, dunque, che, anche nel caso del linguaggio, l'interesse teorico opera mediante delle funzioni attive che classificano, specificano e unificano. Il loro risultato «non è di costituire uno strato nuovo della realtà, [ma] è di disegnare più finemente, di articolare più concretamente o, in modo generale, d'intuire l'unità dell'universo secondo il suo svolgimento temporale»³⁶⁹. Poiché il giudizio produce schemi formali di manifestazione del mondo nella modalità del pensiero, essi danno origine a una ricostruzione della realtà. Ecco perché, secondo Patočka “conoscere meglio” ha come primo significato: «vivere in maniera più interna la relazione con le cose dell'ambiente; e non “esercitare un'attività teoretica pura che deriverebbe da una tendenza finalizzata per mezzo della conoscenza stessa”»³⁷⁰.

367«daß gerade das Urphänomen der Sprache als Ausgangspunkt der Phänomenologie [...] erlaubt, einen neuen Zugang zu den Phänomenen des Leibes, des sinnlichen Kontaktes mit der Gegenständlichkeit [...] Erst durch den Ausgangspunkt des sprachlichen Sinnes ist die Phänomenologie konkretisiert worden» Ivi, p. 543.

368D. Jervolino, *Langage et phénoménologie chez Patočka*, in *Études phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), p. 72.

369«n'est pas de constituer une strate nouvelle de la réalité, il est de dessiner plus finement, d'articuler plus concrètement ou, de façon générale, de saisir l'unité de l'univers selon son déroulement temporel» *MNPP*, p. 123.

370«vivre de façon plus intime la relation aux choses de l'environnement; et non pas “exercer une activité théorique pure qui résulterait d'une tendance finalisée par la connaissance pour elle-même» *Ibid.*

L'analisi patočkiana del linguaggio permette, quindi, di mettere a fuoco due cose: anzitutto la prossimità e la distanza dei molteplici rapporti con l'oggettività; in secondo luogo la scala di gradi, costituita dal fatto che viviamo sempre su più livelli di prossimità con la realtà, ci rivela il fenomeno del mondo in se stesso.

Il linguaggio *originario* indica, dunque, questa oscillazione della vita intenzionale e il linguaggio dei linguisti può mettere in questione il sensualismo delle sensazioni. Nel 1968 Patočka riconosce il suo debito nei confronti della fenomenologia husserliana del linguaggio che ha aperto l'indagine sul corpo proprio (*Leib*) grazie alla teoria della significazione più che a quella della percezione. In accordo con questi esiti del 1968, già nel *Mondo naturale* l'autore diceva:

«Tutto quello che abbiamo voluto dimostrare è che la lingua riposa sulla libertà in quanto questa determina la forma propriamente umana di vita, e poi che il riconoscimento dell'attività libera come principio impone una maniera nuova di considerare il linguaggio»³⁷¹.

2.5 Una concezione diversa della riflessione

Riprendiamo ora la critica all'idea, soggiacente alle figure dell'oggettività analizzate in questo capitolo (cartesianesimo, idealismo, positivismo, etc.), per vedere l'importanza di una concezione della riflessione più legata all'esistenza umana. Le mappe con cui ci rappresentiamo la realtà, infatti, non sono neutrali, ma, al contrario, sono molto intenzionali. Partire da concetti costruiti vuol dire bloccarsi l'accesso all'esperienza pura perché la costruzione impedisce l'accesso all'originario.

Patočka afferma che «nel pensiero vive la stessa tendenza a chiarificare la realtà, a intuire attivamente il reale nell'idea»³⁷². Per questa ragione egli oppone una concezione *negativa* dell'idea e non positiva come in Platone (cfr. 1.4). Al cuore del domandare filosofico sta il modo in cui ogni singola cosa di cui facciamo esperienza acquisisce il suo senso, in altri termini: «il modo in cui ogni cosa singola appare a noi, si scopre, si mostra per quello che è»³⁷³. Da ciò ne deriva che la spiegazione causale non rende correttamente ragione del fatto che il mondo appaia. Pertanto, il problema fondamentale è l'apparire, il mostrarsi, il φαίνεσθαι. La fenomenologia non riprende nemmeno il tentativo di una nuova logica comprensiva dell'essere. Senza essere sorda al problema della logica, la ritiene però come una dottrina puramente oggettiva del senso che non prende in considerazione le attività nelle quali e le leggi secondo le quali il senso prende forma. Emerge più chiaramente anche che il positivismo considera il mondo come un insieme di fatti, ma il mondo non

371«Tout ce que nous avons voulu montrer, c'est d'abord que la langue repose sur la liberté et tant que celle-ci détermine la forme proprement humaine de vie, et ensuite que la reconnaissance de l'activité libre comme principe impose une manière nouvelle de considérer le langage» Ivi, p. 162.

372«dans la pensée vit de même la tendance à clarifier la réalité, à saisir activement le réel en idée» *MNPP*, p. 143.

373«la manière dont elle se manifeste à nous, dont elle se découvre, dont elle se montre en ce qu'elle est» *IPH*, p. 25 (*CCF*, p. 258).

è un fatto. Descrivere il mondo con le categorie della logica non permette di vedere come nel nostro mondo si riflette la vita e come la comprensione di un minimo fatto si rapporta a questa vita come al suo unico fondamento (cfr. *MNPP*, p. 121). I risultati delle scienze diventano inutilizzabili come punto di partenza per un'analisi del mondo perché è impossibile interpretare la situazione dell'uomo dove il reale è come un oggetto misurabile. Henri Bergson ne *L'evoluzione creatrice* (1907) ha mostrato che la realtà è slancio spontaneo e creativo che sfugge a ogni forma di determinabilità. Per questo occorre anche un linguaggio legato ai fondamenti stessi dell'essere umano e alla sua comprensione dell'essere. E, per Patočka, «gli uomini non hanno coscienza di essere al mondo come realizzatori di un'idea, ma rientrano in un processo già sensato, partecipano all'opera in corso e la spingono più lontano»³⁷⁴. In quello che fa la sua sostanza ultima, dunque, la vita non può essere compresa-afferrata (cfr. *MNPP*, p. 161). Non basta una fondazione argomentativa che ricorre all'io come ultima nozione esplicativa (cfr. *BME*, p. 286), ma occorre una fondazione mostrativa e la nozione di correlazione tra ciò che appare e l'apparire. Questa è la base ultima fondativa della dimostrazione dell'ente nei suoi modi di datità (e non il ritorno riflessivo del soggetto su se stesso) (cfr. *BME*, pp. 286-287).

Da quanto ora esposto, capiamo che è importante pensare la riflessione non come assoluta per almeno due ragioni: da un lato perché la coscienza fa problema, dall'altro perché una riflessione assoluta non è in grado di cogliere l'esistenza. In riferimento alla coscienza, Patočka dice che la "coscienza mondana" non è un terreno che possiamo presupporre in modo non problematico. Al contrario, è proprio la coscienza con la sua "struttura intenzionale" che fa problema (cfr. *EaS*, p. 150; *PP*, p. 197). A tal proposito, le numerose analisi tentate da Husserl non colgono sempre l'asse centrale: Husserl non supera mai la soggettività che realizza e riesce a portare a compimento (*zustandebringt*) questo senso (cfr. *IPH*, pp. 212-219; *CCF*, pp. 207-213). Far risaltare l'autonomia umana e non l'autonomia del mondo è essenzialmente una forma di soggettivismo. Questa constatazione ci obbliga a domandarci se il tema guida della filosofia di Husserl non sia, in fondo, sovvertito da questo stesso soggettivismo. Patočka pensa che il senso prodotto dalla soggettività sia un senso ritrovato. Il fatto di ritrovare presuppone, però, una perdita della soggettività nel rapporto con il mondo, o perché essa stessa non si possedeva. Non sembra possibile, però, giustificare di più questo fatto (che dà alla fenomenologia il punto di partenza), ma soltanto accettarlo.

In secondo luogo, se la riflessione venisse intesa come assoluta, la riflessione «sarebbe dunque in un rapporto di esclusione e di opposizione totale alla riflessione dell'esistenza, la riflessione nel

³⁷⁴«Les hommes n'ont pas conscience d'être au monde en tant que réalisateurs au service d'une idée, mais entrent dans une complexion pourvue de sens comme ils respirent, participent à l'oeuvre en cours et la portent plus loin» *IPH*, p. 217 (*CCF*, p. 211).

quadro dell'esistenza finita»³⁷⁵. Come abbiamo già visto nel primo capitolo, l'uomo non vive più integrato nel mondo, e Patočka mette in evidenza il problema di un'unità comprensibile della nostra vita «a cui nessuna scienza speciale porta soluzione [e] che resta intero dopo tutte le catastrofi spirituali che abbiamo attraversato e da cui non siamo mai usciti»³⁷⁶. Il primato della riflessione «rispetto al metodo puramente oggettivo “delle cose stesse”»³⁷⁷ non le deriva dalla certezza di sé che la coscienza ha, né dalla pretesa assolutezza dell'essere interiore, ma dal fatto che «solo un essere che comprende se stesso, per il quale *ne va* del proprio essere, della *verità*, può comprendere anche le altre cose per quello che sono e come sono»³⁷⁸. Il pensiero è chiamato, perciò, non solo ad amministrare il mondo, ma anche a comprendere l'uomo e il mondo. «Il pensiero astratto, che è una creazione dei primi filosofi, oggettifica ciò con cui ha a che fare, perde il contatto diretto con il suo "oggetto". Da ciò esso rompe l'unità naturale del mondo e dell'uomo, e diventa responsabile del dualismo dell'oggetto e del soggetto, dello psichico e dello spirituale, raddoppiamento che si riflette nelle difficoltà e nei paradossi della riflessione»³⁷⁹. Questo punto è molto importante, e verrà analizzato ampiamente nel capitolo sull'*epoché* che è il vero e proprio contromovimento della libertà umana rispetto alla riflessione assoluta.

Nella postfazione alla seconda edizione ceca del *Mondo naturale*, ci si chiede: «Cosa significa l'esame della maniera d'essere»³⁸⁰ di un ente? In fondo, significa chiedersi quale carattere temporale gli è proprio dal momento che solo le oggettualità astratte sono caratterizzate dall'intemporalità «perché la localizzazione in un luogo determinato del tempo oggettivo unico non ha per esse senso»³⁸¹. Ogni realtà oggettuale, dunque, è inserita in un tempo misurabile. Gli oggetti pratici del mondo sono inseriti in un tempo per lavorare, per riposare, e per divertirci. Anche la vita si svolge a diversi livelli temporali di cui, il primo, può essere designato come «l'essere del tempo originario

375«serait donc dans un rapport d'exclusion et d'opposition totale à la réflexion de l'existence, à la réflexion dans le cadre de l'existence en tant que finie» *MNMEH*, p. 58. Un'interpretazione esistenziale che inizia ad oltrepassare i limiti della sistematica husserliana, è resa possibile da una diversa interpretazione dell'intenzionalità (considerata, cioè, non come orientata a un oggetto). Tale interpretazione sarà resa possibile quando la comprensione di sé non sarà più pensata come un vivere nella riflessione, in uno sguardo sui vissuti purificati, ma «nell'ottica di un modo d'essere esistenzialmente non oggettivo, che usa l'oggettivazione solo per raggiungere il limite e, in tal modo, di assicurarsi di se stesso» («dans l'optique d'un mode d'être essentiellement non objectif, qui n'utilise l'objectivation qu'afin d'en atteindre la limite et, par là, de s'assurer de soi-même») *IPH*, p. 89.

376«un dont aucune science spéciale n'apporte la solution, qui demeure entier après toutes les catastrophes spirituelles que nous avons traversées et dont nous ne sommes toujours pas sortis» *EH*, p. 118.

377«sur l'approche purement objective des “choses mêmes”» *MNMEH*, p. 63.

378«seul un être qui se comprend soi-même, c'est-à-dire pour qui *il y va* de son propre être, de la *vérité*, peut comprendre aussi les autres choses en ce qu'elles sont et comme elles sont» *Ibid.*

379«La pensée abstraite, qui est une création des premiers philosophes, objective ce à quoi elle a affaire, perd le contact direct avec son objet. De ce fait, elle brise l'unité naturelle du monde et de l'homme et devient responsable du dualisme de l'objet et du sujet, du physique et du spirituel, dédoublement qui se reflète dans les difficultés et les paradoxes de la réflexion» J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*, p. 289.

380«Que signifie l'examen de la manière d'être» *MNMEH*, p. 51.

381«par le fait que la localisation à un endroit déterminé du temps objectif unique n'a pas pour elles de sens» *Ibid.*

stesso»³⁸². Il tempo, dunque, è una componente essenziale dell'essere delle cose e, senza di esso, non è possibile «né l'ente del singolo nel mondo, né la chiarezza che noi acquisiamo sull'ente, la nostra comprensione [...], la nostra conoscenza dell'ente»³⁸³. L'ente non può essere compreso senza un rapporto con l'essere (per questo motivo la scienza non comprende l'essere su cui, invece, si interroga, la metafisica)³⁸⁴ né l'essere delle cose senza un rapporto alla schiusura del senso senza cui la nostra esperienza sarebbe impossibile. La dottrina filosofica, che la tradizione chiama metafisica (nella versione criticata da Patočka), indica proprio l'essere dell'ente senza questo rapporto al senso. Patočka dice che gli oggetti e le cose non hanno un senso, ma il loro essere ha senso per noi, ed

«è per questa ragione precisamente che noi possiamo incontrarli nell'esperienza. Come il senso è sempre *sensu per...*, lo studio del mondo naturale deve essere necessariamente uno *studio nella riflessione*»³⁸⁵.

La riflessione ci dà la possibilità di installare questo approccio sulla sua base naturale, di effettuarlo «non in maniera speculativa, ma attraverso l'analisi delle strutture date, analisi che interroga queste strutture sui loro presupposti di senso contenuti»³⁸⁶.

Cosa intende con “riflessione” Patočka? La riflessione non trascende fuori di noi, come invece fa la percezione oggettiva, ma «resta anzitutto nella nostra propria esistenza»³⁸⁷, è immanente. Una considerazione filosofica che mira a intuire il fondamento primordiale del senso «non può fare a meno della riflessione»³⁸⁸, ma

«la portata, la natura, il senso e la possibilità della riflessione rimangono tuttavia problematici»³⁸⁹.

I primi due aspetti problematici della riflessione sono la portata e la natura.

La portata risponde a questa domanda: «cosa si può abbracciare, cosa si può intuire di sé nella riflessione?»³⁹⁰. Da Agostino a Cartesio l'opinione comune risponde: la certezza della propria esistenza. Ma la certezza psicologica della propria esistenza «non implica l'intuizione del *contenuto*, della *struttura*, né soprattutto del *carattere* essenziale dell'esistenza»³⁹¹. Non poter abbracciare il

382«l'être du temps originel même» *Ibid.*

383«ni l'étant du singulier dans le monde, ni la clarté que nous acquérons sur l'étant, notre compréhension [...] notre connaissance» *Ibid.*

384In *Platone e l'Europa* si legge: «c'è una profondità dell'essere che noi non sveliamo se non nuotando controcorrente rispetto alla nostra inclinazione e a tutta la nostra costituzione istintiva che tende verso la realtà, la cosalità e l'oggettività» *PE*, p. 155.

385«c'est pour cette raison précisément que nous pouvons les rencontrer dans l'expérience. Comme le sens est toujours *sensu pour...*, l'étude du monde naturel doit être nécessairement une *étude dans la réflexion*» *MNMEH*, p. 52.

386«non de façon spéculative, mais par l'analyse des structures données, analyse qui interroge ces structures sur les présumés de tout sens qui y sont contenus» *Ibid.*

387«s'en tient d'abord à notre propre existence» *Ibid.*

388«ne peut donc se passer de la réflexion» *Ibid.*

389«La portée, la nature, le sens et la possibilité de la réflexion demeurent cependant problématiques» *Ibid.*

390«que peut-on embrasser, que peut-on saisir de soi dans la réflexion?» *Ibid.*

391«n'implique pas la saisie du *contenu*, de la *structure*, ni surtout du *caractère* essentiel de l'existence» *Ivi*, p. 53.

contenuto significa non intuire «il contenuto dell'esistenza nella sua totalità»³⁹². Perché la riflessione non ci riesce? Perché anche il contenuto della vita interiore è sempre disposto temporalmente e «si estende ugualmente al di fuori del dominio di ciò che ricordo di me stesso - mi dimentico, dimentico i miei vissuti personali, non meno che gli altri avvenimenti»³⁹³. Se ammettiamo, dunque, che la riflessione non intuisca l'esperienza vissuta nella sua estensione, risulta ancora più difficile pensare che si possa «distinguere, in ciò che non è intuito, una sfera che [la riflessione] intuisce in modo indubitabile»³⁹⁴. A partire da queste argomentazioni, Patočka critica la riduzione husserliana all'immanenza assoluta. Egli dubita che il vissuto presente possa davvero (cioè cartesianamente) essere il dominio dell'immanenza assoluta della coscienza. Ma questo apre un'altra domanda: qual è, allora, il rapporto tra coscienza e riflessione? La riflessione dispone di una libertà totale all'interno della coscienza, in base a cui può “muoversi”? Se questa è la direzione del problema che indaghiamo, allora bisognerebbe precisare anche qual è il compito proprio della filosofia. Consiste, forse, nel limitarsi a dire ciò che si constata nella coscienza? Se fosse così, anche le condizioni di possibilità di tutte le nostre esperienze si troverebbero «in questa sfera, a portata di mano»³⁹⁵ in cui riteniamo che esse possano essere percepite?

Dietro al termine “riflessione”, il problema vero è capire se il vissuto presente³⁹⁶ può davvero essere un dominio dell'immanenza assoluta o, piuttosto, se la riflessione conserva in sé una libertà totale, «in una sfera di assicurazione e di evidenza assoluta»³⁹⁷. Si può davvero «definire con esattezza questa *sfera dell'immanenza propria*»³⁹⁸ e ridurre l'indagine filosofica a quello che si constata? Quali condizioni di possibilità delle nostre esperienze si troverebbero in questa sfera? Patočka sostiene che il pensiero dev'essere sempre in «rapporto esplicito con la totalità del mondo»³⁹⁹. È per questo motivo che, per la fenomenologia, il concetto di rappresentazione non corrisponde a niente. Il termine rappresentazione appartiene al vocabolario, non a una riflessione sui fenomeni, ma a una maniera di vedere costruttiva⁴⁰⁰.

Lasciando, per il momento, da parte la questione dell'immanenza assoluta,

«resta tuttavia da sapere se è questo effettivamente lo scopo di tutta la riflessione. Cos'è la riflessione in generale? In quali condizioni la pratichiamo? Cosa la rende possibile principalmente, ontologicamente? Possiamo supporre con Cartesio che la riflessione sia qualcosa come l'azione di volgere lo sguardo verso

392«la teneur de l'existence dans sa totalité» *Ibid.*

393«s'étend également en dehors du domaine de ce que je me rappelle de moi-même – je m'oublie, j'oublie mes propres vécus, non moins que les autres événements» *Ibid.*

394«distinguer, de ce qui n'y est pas saisi, une sphère qu'elle saisit indubitablement» *Ibid.*

395«dans cette sphère à portée de la main» *Ibid.*

396La traduzione francese dice: «Le présent vivant», *Ibid.*

397«dans une sphère d'assurance et d'évidence absolues» *Ibid.*

398«définir avec exactitude cette *sphère de l'immanence propre*» *Ibid.*

399«rapport explicite à la totalité du monde» J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*, p. 290.

400Cfr. *PP*, p. 119.

l'oggetto, non verso un oggetto come quello esteriore, che ci sfugge all'infinito, ma verso un oggetto che si offre semplicemente a noi, nella misura in cui è analizzato unicamente nel presente vivente?»⁴⁰¹.

Chi mantiene una posizione cartesiana ancor oggi, «come Husserl in numerose opere»⁴⁰², accetta tre presupposti:

1- la riflessione «non ha alcun impulso o motivazione “mondana”, la si può effettuare nella purezza di un interesse esclusivamente teorico per l'esperienza come tale, interesse che non è ancorato in qualcosa di preteorico che comporterebbe la tesi del mondo in modo non intenzionale»⁴⁰³,

2- la riflessione «raggiunge un oggetto che è chiaro in se stesso, essa non lo raggiunge nella sua semplice “apparenza”, ma nel suo essere assoluto»⁴⁰⁴, e quindi non modificato da questa intuizione,

3- l'evidenza del *cogito* «garantisce l'intuizione dell'oggetto riflessivo “in persona”, e questo oggetto è il flusso dei vissuti, la corrente della coscienza» intuita dalla riflessione direttamente nella sua essenza e nella sua originarietà.

Di fronte a questi presupposti, Patočka si chiede:

«Ora la riflessione è veramente qualcosa di puramente teorico? È davvero la realizzazione di uno sguardo interamente puro, disinteressato? La riflessione, nella sua essenza vera è una trasformazione del legame che mi attacca alla mia propria esistenza? Mi dà realmente, di conseguenza, accesso a un io completamente nuovo, al soggetto trascendentale, al flusso dei vissuti che “costituisce” tutta l'oggettività?»⁴⁰⁵.

Davvero il flusso dei vissuti è l'essenza del mio essere? Una comprensione simile del sé è un equivoco perché tutto il carattere essenziale della nostra vita è “pratico” e lo svelamento del nostro io e della nostra esistenza nel suo fondo «è qualcosa che differisce essenzialmente da quello che può essere constatato attraverso la *pura e semplice* contemplazione»⁴⁰⁶.

Rispetto alla chiarezza dell'evidenza teorica della coscienza, in grado di cogliersi con evidenza, il

401 «reste cependant à savoir si celle-ci est effectivement le but de toute réflexion. Qu'est-ce que la réflexion en général? Dans quelles conditions la pratiquons-nous? Qu'est-ce qui la rend possible principiellement, ontologiquement? Peut-on supposer avec Descartes que la réflexion est quelque chose comme l'action de tourner le regard vers l'objet, non pas vers un objet tel que l'objet extérieur, qui nous échappe à l'infini, mais vers un objet qui s'offre simplement à nous, dans la mesure où il est analysé uniquement dans le présent vivant?» *MNMEH*, p. 53.

402 «ainsi Husserl, dans de nombreux ouvrages» *Ibid.*

403 «n'a aucune impulsion ou motivation “mondaine”, on ne peut l'effectuer dans la pureté d'un intérêt exclusivement théorique pour l'expérience comme telle, intérêt qui n'est pas lui-même ancré dans quelque chose de préthéorique qui comporterait non intentionnellement la thèse du monde» *Ibid.*

404 «atteint un objet qui est clair en lui-même, elle ne l'atteint pas dans sa simple “apparence”, mais dans son être absolu» *Ibid.*

405 «Or la réflexion est-elle véritablement quelque chose de purement théorique? Est-elle, en vérité, la réalisation d'un regard entièrement pur, désintéressé? La réflexion dans son essence vraie est-elle une transformation du lien qui m'attache à ma propre existence? Donne-t-elle réellement, par voie de conséquence, accès à un soi entièrement nouveau, au sujet transcendantal, au flux de vécus qui “constitue” toute objectivité?» Ivi, pp. 53-54.

406 «quelque chose qui diffère essentiellement de ce qui peut être constaté par la *pura et simple* contemplation» Ivi, p. 54. Patočka si chiede anche: riconvertire la domanda dell'essenza del proprio io in quella dei vissuti non è una maniera di eludere la questione della nostra natura propria anziché affrontarla?

filosofo ceco afferma che la vita ha una tendenza automatica a «non vedersi così com'è»⁴⁰⁷ e a «non affrontare la sua incertezza innata quanto a se stessa e alle sue possibilità»⁴⁰⁸ per non mettere allo scoperto quello che paralizzerebbe «il nostro sentimento di sicurezza miope davanti alle insidie dell'esistenza umana»⁴⁰⁹.

A cosa è dovuta questa non totale chiarezza insita nell'uomo? È dovuta al fatto che non c'è un essere «che deve *compire* il proprio essere come qualcosa che gli è “imposto”»⁴¹⁰. Non è possibile, allora, parlare della riflessione senza tenere presente anche la libertà che è innestata profondamente nell'uomo. L'interessamento, inoltre, ha un carattere equivoco: può essere rivolto sia allo svelamento del proprio sé, sia all'occultamento. Pertanto,

«bisogna distinguere l'interesse fondamentale per l'essere che si trova a fondamento di tutta l'umanità, e il cattivo interesse, l'interesse a vivere-essere mediocre, agiato, non problematico e privato di inquietudine»⁴¹¹.

L'interesse è il fondamento su cui si svela l'essere e l'esistenza delle cose. «L'interessamento schiude il mondo, ma nello stesso tempo lo mantiene chiuso, perché esprime originariamente come una soggezione di fatto a interessi superficiali e secondari»⁴¹². La schiusura (*déclôture*) significa soltanto la possibilità di acquisire la verità sull'ente, ma non significa già anche *apertura* perché l'effettività di questa verità dev'essere ancora conquistata.

Di fronte alla natura umana, la domanda sul ruolo della riflessione si ripresenta come esigenza di una verifica e sorveglianza continua. Per rispondere a questo quesito, Patočka parte dalla distinzione tra l'essere al mondo per l'uomo e per l'animale. L'animale è interamente ciò che è, e «le sue possibilità sono nello stesso tempo delle realtà effettive»⁴¹³. In questo senso, l'animale non ha bisogno del mondo. L'essere dell'uomo, invece, è dotato di un sapere sul mondo e su di sé, vede il mondo e se stesso «non come esso è, ma come si augura o ha bisogno che sia»⁴¹⁴. In forza di questa distinzione la riflessione è, anzitutto, una «controffensiva»⁴¹⁵ che svela l'interesse della vita ingenua, è il momento di reazione necessaria contro questa tendenza, che dobbiamo necessariamente opporre per non diventarne vittime impotenti. È stato usato il termine “controffensiva” perché la riflessione «rientra nel contesto della reazione della libertà che è resa possibile dalla schiusura, ma non si

407«à ne pas se voir telle qu'elle est» *Ibid.*

408«à ne pas affronter son incertitude foncière quant à elle-même et à ses possibilités» *Ibid.*

409«notre sentiment de sécurité myope face aux écueils de l'existence humaine» *Ibid.*

410«qui doit *accomplir* son être comme quelque chose qui lui est “imposé”» *Ibid.*

411«il faut distinguer l'intéressement fondamental à l'être, qui se trouve au fondement de toute humanité, et le mauvais intéressement, l'intérêt au vivre-être médiocre, confortable, non problématique et dépourvu d'inquiétude» *MNMEH*, p. 54.

412«L'intéressement déclôt le monde, mais en même temps il en maintient la fermeture, car il s'exprime originellement comme une sujétion de fait à des intérêts superficiels et secondaires» *Ivi*, p. 55.

413«ses possibilités sont en même temps des réalités effectives» *Ibid.*

414«non tel qu'il est, mais tel qu'il souhaite ou qu'il a besoin qu'il soit» *Ibid.*

415«contre-offensive» *Ibid.*

confonde in alcun modo con essa»⁴¹⁶. E la libertà «contiene necessariamente, in modo implicito, il mondo»⁴¹⁷.

Mediante la riflessione e l'interesse non per quello che l'esperienza ci pone innanzi, ma per la sua struttura e per la sua forma interna, «opero una riforma principale del mio interesse», divento un essere mondano che non acquisisce il suo terreno in una riflessione «*al di fuori del mondo*»⁴¹⁸, ma il mio terreno è quello del mondo in cui già vivo, «purificato dalla preoccupazione per il proprio sé»⁴¹⁹. Perciò,

«La condizione di possibilità della riflessione è la nostra comprensione preteorica del pericolo dell'interesse superficiale da cui bisogna liberarsi perché non ci permette di aprirci alle cose così come sono effettivamente»⁴²⁰.

La riflessione, quindi, non è un *primum absolutum*, ma subentra dopo un “prerazionale” su cui essa stessa poggia. L'essenza della vita umana va colta a un livello più profondo e originario di quello teorico.

Se, pertanto, la riflessione non va posta come *primum* o inizio assoluto, bisogna ammettere che essa è resa possibile da altre condizioni. Questo spiega perché Patočka ripete spesso che il mondo «non è per nulla l'oggetto di una posizione, né una tesi»⁴²¹. Piuttosto, sarebbe importante comprendere se, dietro a questa asserzione, c'è qualcosa in più di una mera critica all'obiettivismo e alla riflessione idealistica. Poniamo questo dubbio perché Patočka stesso dice che, in questo punto, sorge «un dilemma»⁴²²:

«o intendiamo il concetto di riflessione come autodonazione assoluta di questa specie, e in questo caso la riflessione rappresenterà effettivamente un salto in una maniera di essere radicalmente differente dall'essere della vita preriflessiva; o dobbiamo *togliere* al concetto di riflessione il suo carattere di accesso all'essere dell'immanenza assoluta, a un essere che “non si dà in delle anticipazioni” (ossia in delle prospettive)»⁴²³.

Se, quindi, «la riflessione di cui si discute non può essere una riflessione semplicemente che constata, l'intuizione immanente di un ente assoluto, che è incontestabile»⁴²⁴, si dovrà allora

416«relève du contexte de la réaction propre de la liberté qui est rendue possible par la déclôture mais ne se confond en aucune façon avec celle-ci» *Ibid.*

417«contient nécessairement, de façon implicite, le monde» *Ibid.*

418«*en dehors du monde*» *Ibid.*

419«épuré de la préoccupation par soi-même» *Ibid.*

420«La condition de possibilité de la réflexion est précisément notre compréhension préthéorique du danger de l'intéressement superficiel qui, en dépit de la déclôture, ne nous permet pas de nous ouvrir effectivement aux choses telles qu'elles sont» *Ibid.*

421«n'est pas du tout l'objet d'une position, il n'est pas une *thèse*» *Ivi*, p. 56.

422«un dilemme» *Ibid.*

423«ou bien nous comprenons le concept de réflexion comme une autodonation absolue de cette espèce, et dans ce cas la réflexion représentera effectivement un saut dans une manière d'être radicallement différente de l'être de la vie préreflexive; ou bien il nous faut *ôter* au concept de réflexion son caractère d'accès à l'être de l'immanence absolue, à un être qui “ne se donne pas dans des anticipations” (c'est-à-dire dans des perspectives)» *Ibid.*

424«La réflexion dont il est question ici ne peut être une réflexion simplement constatante, l'intuition immanente d'un

elaborare un altro concetto di riflessione, più adeguato a cogliere la vita.

La riflessione, inoltre, «è destinata a vedere come presente ciò che ha la tendenza a sfuggirci»⁴²⁵, ossia, la donazione e la presenza di quello che è visto. Ma questo «fa davvero parte del suo senso»⁴²⁶. Il vissuto, però, in quanto tale, non può esser bloccato in un presente statico.

Allo stesso modo «non sarebbe meno scorretto ridurre la riflessione alla pura e semplice donazione, alla pura e semplice certezza di quello che è vissuto»⁴²⁷ perché noi viviamo sempre in delle possibilità. Alla donazione di quello che siamo appartiene anche «la *responsabilità* di quello che noi siamo stati fino al presente e di quello che contiamo di essere in futuro»⁴²⁸. Il presente non può sfuggire da questa legge di tensione temporale interna a noi perché sorge da quello che siamo nella nostra essenza. Il rifiuto della presenza a sé di un ente assoluto e della donazione immanente sono motivati dal fatto che

«la riflessione assoluta non si interessa del mio essere-al-mondo che non può essenzialmente distanziarsi, separarsi dal suo impegno nelle cose, dalla sua fusione con la penombra del resto dell'ente da cui emerge per sprofondare di nuovo, dal suo limite, dalla sua finitudine, dalla sofferenza, etc., in e attraverso lo scontro con le quali egli si cerca e si trova. Essa [la riflessione] si interessa *unicamente alla donazione* di questo essere-al-mondo. Ha già superato l'angoscia e la lotta e si tiene su un terreno fermo, sul suolo dell'assoluto da cui deriva tutto il senso, il suo proprio come anche quello di tutto il resto. Non si tratta dunque di una tappa nella scoperta di sé dell'essere finito, ma del suo superamento in un essere completamente diverso»⁴²⁹,

quello dell'immanenza assoluta. Noi viviamo quotidianamente una scissione tra le infinite possibilità dateci in concreto e la riflessione assoluta che non si interessa del nostro essere al mondo.

Vien da chiedersi, allora, se la conoscenza riflessiva dell'assoluto sia davvero la conoscenza piena e autentica dal momento che la riflessione assoluta pretende di giungere alla scoperta di sé lasciando tutto dietro di sé e oltrepassando il mondo⁴³⁰. Però, anche la riflessione assoluta, intesa

étant absolu, cela est incontestable» *Ibid.*

425«est destinée à voir comme présent ce qui a tendance à nous échapper» *Ibid.*

426«fait véritablement partie de son sens» *Ibid.*

427«il n'en serait pas moins inexact de réduire la réflexion à la pure et simple donation, à la pure et simple certitude de ce qui est vu» *Ibid.*

428«la *responsabilité* de ce que nous avons été jusqu'à présent et de ce que nous comptons être à l'avenir» *Ibid.*

429«La réflexion absolue ne s'intéresse pas à mon être-au-monde qui ne peut essentiellement se distancer, se séparer de son engagement dans les choses, de sa fusion avec la pénombre du reste de l'étant dont il émerge pour à nouveau y sombrer, de sa limitation, de sa finitude, de la souffrance, etc., dans et par l'affrontement desquelles il se cherche et se trouve. Elle s'intéresse *uniquement à la donation* de cet être-au-monde. Elle en a déjà dépassé l'angoisse et la lutte, et elle se tient sur un terrain ferme, sur le sol de l'absolu dont découle tout sens, le sien propre comme aussi celui de tout le reste. Il ne s'agit donc pas d'une étape dans la découverte de soi, de l'être fini, mais bien de son dépassement dans un être tout autre» Ivi, pp. 57-58.

430Quindi, praticamente, essa nega la storicità essenziale del soggetto e il suo essere costituito di mondo al fondo di se stesso. Per la riflessione assoluta la scoperta di sé nel mondo «è sempre solo apparente, preliminare, la vera "esistenza" è la contemplazione della sorgente extratemporale del tempo che è contenuto nel "presente vivente"» («n'est jamais qu'apparente, préliminaire, la vraie "existence" étant la contemplation de la source extratemporelle du temps qui est contenue dans le "présent vivant"») *MNMEH*, p. 58.

come «svelamento del senso che riguarda la reazione contro l'impegno nella finitudine dell'essere»⁴³¹, si rivela a se stessa grazie al suo radicamento nel finito.

Se la vita vissuta si svolge non in rapporto a oggetti, ma nella comprensione delle cose e della prassi, da cui deriva anche la comprensione di noi stessi, la strada da seguire non è «né lanciarsi nella via della riflessione assoluta (idealismo), né l'impegno esistenziale nel finito»⁴³². Queste due vie sono il tentativo di risolvere una volta per tutte il problema della vita, dello spirito e dell'esistenza. Patočka pensa, invece, che «la *via di accesso* può essere chiarita senza che l'oggetto stesso sia mai definitivamente intuito. La via di accesso può essere colta riflessivamente: otterremo allora una filosofia riflessiva come metodo che regredirà dagli oggetti alle loro condizioni di possibilità. Ma non otterremo né un assoluto della coscienza, né dell'esistenza»⁴³³.

2.6 Conclusione

In questo secondo capitolo abbiamo identificato le diverse figure dell'oggettivazione. Attraverso esse, Patočka problematizza la concezione positiva dell'idea. L'unità di queste figure riposa proprio sulla costituzione metafisica dell'Idea. Ecco perché l'oggettivazione è un problema centrale (cfr. *Platonismo negativo*). Il filosofo ceco è tributario al corso di Heidegger *Dell'essenza della verità* in cui si ripensa lo statuto dell'Idea. Riprendendo le parole della *Metafisica* di Aristotele, in *Platone e l'Europa* si dice che l'oggetto eterno di tutte le ricerche, presenti e passate, il problema sempre in sospeso è: cos'è ciò che è?⁴³⁴ Infatti, ciò che ci è dato nell'immediatezza del contatto sensibile, l'apparenza empirica, ha il carattere di una conoscenza ancora oscura (σκόπη γνώμη) e tutte le scienze partono dal mondo già manifesto, senza chiarire la manifestazione come tale.

L'attenzione agli sviluppi del pensiero nell'epoca moderna ci ricorda che c'è stato un periodo in cui la componente esplicativa del mondo è diventata teoria oggettivista; essa ha rotto con il vissuto opponendovi la natura matematizzabile. Questo periodo di crisi e di divisione ha avuto, come conseguenza, il fatto che il mondo non si manifesta più come totalità inglobante, ma come problema. L'idea che il pensiero dev'essere sempre in «rapporto esplicito con la totalità del mondo»⁴³⁵ è connessa proprio a questo.

431 «dévoilement du sens dont est investie la réaction contre l'engagement dans la finitude de l'être» *Ibid.*

432 «ne nous lancer ni dans la voie de la réflexion absolue, ni dans celle de l'engagement existentiel dans le fini» Ivi, p. 59.

433 «la *voie d'accès* peut être éclaircie sans que l'objet lui-même soit jamais définitivement saisi. La voie d'accès peut être saisie réflexivement: nous obtiendrons alors une philosophie réflexive comme méthode qui fera régression, des objets, vers les conditions de leur possibilité. Mais nous n'obtiendrons ni un absolu de la conscience, ni un absolu de l'existence» *Ibid.*

434 Cfr. *PE* ed. fr., p. 263 dove si cita Aristotele, *Metaf.*, Z, 1, 1028b, 2-3.

435 «rapport explicite à la totalité du monde» J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*, p. 290.

Ogni processo di oggettivazione si fonda, però, e si spiega solo nella totalità del mondo, e nel mondo la vita si manifesta come un incessante movimento verso la determinazione. Il mondo, perciò, è indipendente dalle nostre costruzioni, esso è il terreno preteorico della donazione, quell'«apertura» che rende possibile il pensiero stesso. L'oggettivazione rivela, perciò, anche dal suo interno, la necessità di riconoscere un al-di-là che la rende possibile.

Per uscire da questa crisi bisogna uscire dall'obiettivismo (in fondo, è un'ontologia materialista) e ammettere il fenomeno (un'altra ontologia) che non si realizza oggettivamente nelle cose. Il filosofo ceco si disfa del presupposto della sostanzialità per pensare l'ente diversamente⁴³⁶. L'indagine fenomenologica si distingue da quella idealistica ed empirista⁴³⁷ e apre la possibilità di una scienza al di là del dualismo cartesiano. «Se si vuole superare l'atteggiamento naturale in questo senso più profondo e qualificare questo «dato primitivo» che è la forma dell'apparire, è indispensabile ritornare all'esperienza che siamo, riprendere quello che è strettamente implicato dal potere della separazione»⁴³⁸ e, quindi, la libertà come potere di distanziamento e di superamento di tutta l'oggettività.

Ogni apparizione finita appare attraverso una limitazione della totalità originaria. Grazie alla riflessione, l'io appare in se stesso, e rimane una parte del mondo nella pienezza del suo essere. Questa parte, però, ha un singolare privilegio: è in relazione con il tutto. Gli altri individui del mondo, invece, non sono in rapporto col mondo. Inoltre, il mondo non è l'io, non è «un esistente che ha un sapere di se stesso»⁴³⁹. L'indipendenza del mondo dall'io sembra incrinata «dal fatto che c'è l'apparizione»⁴⁴⁰ a un soggetto. Se dissociamo l'apparire in quanto tale dall'apparire all'io, rimane comunque il fatto che io ricostituisco l'indipendenza del mondo sempre partendo dall'io. L'apparire all'io, quindi, è indispensabile all'apparire, ma Patočka insiste maggiormente sulla secondarietà di questa relazione. Si potrebbe dire che il mondo è indipendente «nel senso che l'intramondano che ne deriva sarebbe dipendente»⁴⁴¹; ma, poiché il mondo appare, «l'apparizione in quanto tale non è indipendente dall'io»⁴⁴² perché, comunque, appare sempre a un io.

Per dimostrare l'indipendenza del mondo sarebbe necessario dimostrare almeno due cose: che l'apparizione non è esterna all'essere del mondo, e che l'io è un essere del mondo, ma non diventa un io onnicomprensivo, egologico. Si pone anche un'altra domanda: come va pensato l'apparire dato che, di esso, fa parte anche il nascondimento? Ogni apparizione, infatti, è apparizione del tutto che

436L'ente non è il solo possibile tema del sapere. Cfr. *BME*, p. 438 (*CCF*, p. 330).

437L'indagine empiristica era interessata a spiegare zone oscure della nostra vita che sfuggono alla spiegazione, ma non lo fa mai in maniera descrittiva, ma sempre esplicativa.

438R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., p. 19.

439«ein sich wissendes Existierendes» *EaS*, p. 114 (*PP*, p. 224; *CCF*, p. 150).

440«das Faktum, daß es Erscheinung gibt» *Ibid.* (*PP*, p. 224; *CCF*, p. 150).

441«daß ihr Binnenweltliches vom Ich abhängt» *Ibid.* (*PP*, p. 224; *CCF*, p. 150).

442«ist die Erscheinung als solche nicht ichunabhängig» *Ibid.* (*PP*, p. 224; *CCF*, p. 150).

avviene «sia *senza* che *con* il suo rapporto all'io»⁴⁴³.

Escluse le vie criticate in questo capitolo, dobbiamo rivolgersi all'apparire originario, tornare a interrogare l'apparire, condizione di tutte le condizioni del darsi del mondo.

Patočka concepisce la fenomenologia come *scienza prima* nel senso di un metodo che conduce alla condizione di possibilità del darsi degli oggetti. Come punto di partenza essa ha l'ontologia del mondo naturale. L'indagine sulle strutture del mondo naturale dà accesso al mondo e il solo terreno possibile è quello ontologico. Per sviluppare il tema dell'accesso dobbiamo interrogare l'apparire perché comprendere il senso dell'apparire significa raggiungere il fondo ultimo di ciò che si presenta. Abbiamo visto che il tentativo di definire i concetti di mondo (primo capitolo) non è giunto a un esito positivo. Invece, è grazie all'*epoché* che inizia a schiudersi un nuovo concetto di mondo:

«l'*epoché*, così concepita, [dal punto di vista della filosofia fenomenologica] è una *conferma* della tesi del mondo, forse la più radicale, forse la sola che essa possa davvero ricevere»⁴⁴⁴.

Il prossimo capitolo, perciò, analizzerà l'*epoché* che libera l'apparizione in quanto tale.

443«d. h. *ohne* sein Verhalten zum Ich und *mit* ihm sein läßt» *Ibid.* (PP, p. 224; CCF, p. 150).

444«die Epoché, so aufgefaßt, ist [...] eine *Bestätigung* der Weltthese, vielleicht die radikalste oder sogar die einzige, welche sie wirklich empfangen kann» *EaS*, p. 140 (PP, p. 188).

Capitolo 3

L'epoché come Eingangstor

«“conoscere meglio” ha come primo significato:
vivere in maniera più interna la relazione con le cose dell'ambiente;
e non “esercitare una attività teoretica pura» *MNPP*, p. 123

«esiste una profondità dell'essere che noi sveliamo soltanto nuotando contro-corrente
rispetto alla nostra inclinazione e a tutta la nostra costituzione istintiva
che tende verso la realtà, la cosalità e l'oggettività» *Platone e l'Europa*, p. 155

«La *ratio* è la chiarezza su di sé nella correlazione essenziale dell'io e del mondo
che è essenzialmente avvenimento, risveglio e crescita»
Introduction à la phénoménologie de Husserl, p. 296

3.1 All'origine dell'*epoché* in Patočka¹

La critica alle figure dell'oggettività, svolta nel capitolo precedente, ci ha fatto comprendere che la cosa non è la sua realtà effettiva individuale e, in ogni caso, questa identificazione non può essere assoluta. Forse, il problema della datità non potrà essere risolto, ma potrà essere trasformato e ulteriormente chiarito se esplicitiamo le categorie alle quali ci riferiamo e che ci permettono di fare degli oggetti degli oggetti particolari (ad esempio, con Aristotele, potremmo dire che la cosa è la sua forma).

Il tema dell'*epoché* ha a che fare con la conoscenza, con il come della conoscenza (che resta «un enigma»²), ma l'*epoché* non va considerata esclusivamente nella prospettiva di una *Erkenntnislehre* perché «essa deve, al contrario studiare il “conoscere”, ossia l'*apparire in quanto tale*»³. L'*epoché* fa scoprire una grande diversità che regna all'interno dell'atteggiamento teorico. Essa è «la scoperta e la definizione dell'atteggiamento *radicalmente* teorico»⁴ perché non è mossa da alcun interesse nel senso che non utilizza il dato come premessa e preparazione di un'altra tesi (come fa la conoscenza mondana), ma mira semplicemente a coglierlo in sé. In realtà, «solo l'ἐποχή permette di distinguere la conoscenza naturale dalla conoscenza e dalla ricerca filosofica»⁵, ciò che c'è da vedere da ciò che, attraverso la vista, è progettato come anticipazione di una conferma empirica. Se, come ci ricorda Hegel, la filosofia ha a che fare con i presupposti, l'*epoché* impedisce di fare uso della credenza al mondo come presupposto e come premessa in quanto «rende il mondo inutilizzabile come tesi per la conoscenza naturale»⁶ dell'ente nelle sue strutture spazio-temporali e causali. L'*epoché*, quindi, segna il passaggio dalla tesi generale dell'atteggiamento naturale all'atteggiamento fenomenologico, per il quale il mondo ci è dato come puro fenomeno della conoscenza.

Mantenere questa differenza è importante perché l'atteggiamento naturale «mi apre originariamente l'accesso alle cose del mondo, ma chiude *eo ipso* ciò da cui l'atteggiamento naturale stesso deriva, la soggettività e la sua sorgente, la libertà»⁷. Per cambiare il nostro modo di guardare il mondo, quindi, è necessario considerare anche la soggettività in un'altra maniera. Il cambio di

1 Per un approfondimento rinviamo all'articolo di K. Novotný: *L'esprit et la subjectivité transcendante. Sur le statut de l'épochè dans les premiers écrits de Jan Patočka*, in *Études phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), pp. 29-57.

2 «Rätsel» J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem, Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, K. Alber, Freiburg/München 2000 (d'ora in poi abbreviato in *EaS*), p. 121 (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1995 - d'ora in poi abbreviato in *PP*, p. 168). Il termine viene usato anche da Husserl in *Filosofia prima*, lezione XII.

3 «Sondern sie soll das “Erkennen”, d.h. das *Erscheinen als solches* durchforschen» Ivi, p. 153 (*PP*, p. 200).

4 «die Entdeckung und Definition der *radikal* theoretischen Haltung» Ivi, p. 141 (*PP*, p. 188).

5 «ist aber erst ἐποχή dasjenige, was ermöglicht, die natürliche von der philosophischen Erkenntnis und Forschung zu unterscheiden» Ivi, p. 144 (*PP*, p. 191).

6 «rend le monde inutilisable comme thèse pur la connaissance naturelle» *PP*, p.192.

7 «öffnet mir ursprünglich den Zugang zu den Dingen der Welt, aber sie verschließt *eo ipso* das, woraus, die natürliche Einstellung selbst hervorgeht, die Subjektheit und ihre Quelle, die Freiheit» *EaS*, p. 248 (*PP*, p. 274).

atteggiamento, che l'*epoché* mette in atto, la rende non solo «la porta di accesso alla fenomenologia»⁸, ma indica contemporaneamente anche un modo diverso di concepire la riflessione. In riferimento all'*epoché* Patočka ripercorre, senz'altro in parte, sentieri già aperti da Husserl e proseguiti poi con Heidegger. Partiamo, perciò, dal significato dell'*epoché* in Husserl per vedere da dove deriva e cosa la giustifica.

3.1.1 *Il cambio di atteggiamento: la messa in dubbio del mondo*

L'atteggiamento naturale, la cui tesi generale è la credenza al mondo («il *belief* mai spento»⁹), è carico di presupposti filosofici non indagati perché considera le cose come esistenti in sé, come se non avessero alcun riferimento alla soggettività. L'atteggiamento naturale, dunque, non si accorge del ruolo dell'io, ossia del fatto che ogni esperienza è sempre *in relazione* a qualcuno. Studiare l'esperienza, invece, è fare un passo indietro rispetto a ciò che si dà in essa come ovvio. Pertanto, dall'indagine diretta del mondo, assunto come ovvio, bisogna passare a un'indagine indiretta che interroga l'esperienza e la costituzione in essa di una manifestazione (il suo sorgere). La sospensione serve a inibire la posizione ingenua - quotidiana - del mondo per coglierlo in quanto correlato intenzionale, vale a dire come fenomeno. Va fatta subito una precisazione: in questo caso il dubbio di fronte all'assunzione realista, in base alla quale il mondo esiste, non mira a escludere la realtà; la ragione di ciò è che «l'essere al quale la tesi si riferisce non è in alcuna maniera relativizzato per me, perché da quando comincio ad analizzare gli enti singolari nella loro struttura di dato, sono costretto a prendere di nuovo questa tesi per fondamento»¹⁰. Il cambio dall'atteggiamento naturale (comune o “ingenuo”), motivato da una necessità teorica fondativa, è una nuova «posizione del pensiero di fronte all'universo»¹¹. La funzione positiva di ciò è renderci coscienti che è sempre un soggetto che pensa, vede, valuta, e ogni validità del mondo è tale solo in quanto si manifesta alla soggettività. Questo significa che, anche se noi crediamo che il mondo esista, sappiamo anche, per esperienza, che possiamo ingannarci. Patočka precisa: «non è l'esistenza in quanto tale che è un fattore di incertezza, ma piuttosto l'essere-in-sé delle cose che non è immediatamente accessibile (in modo “immanente”)»¹². L'incertezza, intesa come pluralità di decisioni che rilevano i caratteri di apparizione, non è niente di negativo e non viene eliminata dalla

8 «Eingangstor zur Phänomenologie» Ivi, p. 231 (PP, p. 245).

9 «den *belief* überhaupt ausschaltet» Ivi, p. 117 (PP, p. 164).

10 J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1992 (d'ora in poi abbreviato in *IPH*), p. 140.

11 «Stellung des Gedankens zum Universum» *EaS*, p. 140 (PP, p. 187).

12 «Aber nicht die Existenz als solche ist ein Unsicherheitsfaktor, sondern das Ansichsein der Dinge, welche[s] nicht unmittelbar (“immanent”) zugänglich ist» Ivi, p. 236 (PP, p. 238).

riduzione. Perciò, anche la credenza nell'esistenza del mondo andrà messa tra parentesi praticando un'*epoché*, tanto più che non è necessario che le nostre attese trovino conferma nel futuro. Quindi: che il mondo esista, dev'essere mostrato. L'ovvietà ingenua e la presunta evidenza della tesi dell'esistenza del mondo vanno messe fuori circuito fino a quando non si riesce a chiarire l'esistenza della cosa a partire dal modo in cui appare. Una filosofia interessata a chiarire il fondamento del conoscere dovrà astenersi o non far uso del giudizio sull'esistenza del mondo perché quest'ultima non è apodittica, e dovrà, invece, chiarire le condizioni di legittimità di questa credenza.

L'*epoché*, quindi, non nega che il mondo esista, ma mette la sua esistenza tra parentesi («*non ne facciamo "alcun uso"*»¹³). Questa sospensione è la condizione per poter astrarre e trovare qualcosa che non è soggetto al dubbio. Ad esempio, Husserl ritiene che possiamo dubitare dell'esistenza trascendente di ciò che ci appare, ma non possiamo dubitare dei vissuti e di ogni atto di coscienza¹⁴. Nella coscienza, considerata con la totalità dei suoi vissuti, vi è, in linea di principio, una sfera di assoluta evidenza che esclude ogni dubbio. Questa sfera costituisce il campo della fenomenologia in quanto intero mondo dei fenomeni. Quindi, anche se non abbiamo ragioni per dubitare dell'esistenza del mondo, possiamo però dubitare per rispondere alla sfida scettica, ossia: «dare ragione dell'esistenza in sé degli oggetti mostrando che la nostra esperienza fenomenica degli oggetti e del mondo *ci offre delle sufficienti ragioni per credere nell'esistenza continuata e indipendente degli oggetti*»¹⁵.

Il passo successivo, la riduzione fenomenologica, è una radicale fenomenalizzazione dei fenomeni: «ogni senso, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, cade entro la cerchia della soggettività trascendentale come quella che costituisce il senso dell'essere. Non ha senso voler cogliere l'universo del vero essere come qualcosa che stia al di fuori dell'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile»¹⁶. La riduzione, sottraendo la sfera della manifestatività all'anonimia in cui è tenuta, rompe con l'atteggiamento naturale. Essa non è un orientamento solipsistico, ma serve a superare il realismo ingenuo dell'atteggiamento naturale (per cui il mondo è già dato, ovvio, non problematico). Lo scopo della riduzione è rendere ragione di ciò che, nell'atteggiamento naturale, è "evidente". Husserl non intende ridurre scetticamente il mondo allo *Scheinen*, ma parte dal fenomeno per giustificare le credenze proprie dell'atteggiamento naturale. Possiamo essere certi che qualcosa esiste in sé soltanto perché si dà al

13 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi abbreviato in *Idee I*), p. 69.

14 «dirigendosi il mio afferrare riflessivo sul mio vissuto, io afferro un assoluto "esso stesso" la cui esistenza non può di principio essere negata; non è per principio possibile pensare che esso non esista. Sarebbe assurdo considerare possibile che un vissuto *dato in questa maniera* in verità *non esista*» Ivi, p. 111.

15 V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, p. 28.

16 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 1960, p. 133.

soggetto. L'indagine fenomenologica dovrà chiarire, con la descrizione, come i fenomeni si danno alla soggettività, di che tipo di soggettività si tratta e come descriverla.

Ricapitolando, in Husserl la riduzione consta di due momenti: 1. quello sospensivo dell'*epoché* (messa tra parentesi dell'esistenza del mondo), 2. quello affermativo: la ri(con)duzione dell'essere al fenomeno, o fenomenizzazione.

3.1.2 *La rilettura di Husserl*

Prima di esporre le posizioni più mature di Patočka sull'*epoché*, vediamo come egli rilegge questo passaggio teoretico in Husserl. Cosa coglie dell'*epoché* di Husserl? Quali connessioni sviluppa il tema dell'*epoché*, quali temi va a toccare? Su cosa si sofferma maggiormente l'attenzione di Patočka?

I testi husserliani che il filosofo ceco commenta sono: *L'idea della fenomenologia* (1907), le *Idee* (1913), le *Meditazioni cartesiane* (1929), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936). L'obiettivo di quest'ultimo testo è raggiungere la *Lebenswelt* attraverso un'*epoché* che superi l'obiettivismo; tuttavia - scrive Patočka - «la visione d'insieme più sistematica del vasto campo delle ricerche fenomenologiche è da trovare nell'opuscolo intitolato *Meditazioni cartesiane*, sviluppo delle conferenze tenute a Parigi e a Strasburgo nel 1929, pubblicate in francese nel 1931, ma la cui versione originale apparirà nel 1949»¹⁷.

Faremo riferimento alle osservazioni di Patočka sui testi husserliani esposte:

1 - nel capitolo sesto dell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl* (lezioni tenute alla facoltà di filosofia dell'università carolina di Praga, nel 1965), intitolato: *Prima esposizione della riduzione fenomenologica*.

2 - nell'articolo: *La fenomenologia, la filosofia fenomenologica e le Meditazioni cartesiane di Husserl* (postfazione alla traduzione in ceco delle *Meditazioni cartesiane*, del 1968).

3 - nei *Papiers phénoménologiques*, collettanea di scritti che vanno dal 1965 al 1977, di cui molti rimasti in forma di frammenti e manoscritti di lavoro.

¹⁷ «La vue d'ensemble la plus systématique du vaste champ des recherches phénoménologiques est ainsi à trouver dans l'opuscule intitulé *Méditations cartésiennes*, développement des conférences faites à Paris et à Strasbourg en 1929, publié en traduction française en 1931, mais dont la version originale ne paraîtra qu'en 1949» J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 2002² (d'ora in poi abbreviato in *QP*), p. 146.

a / a metà degli anni Sessanta: la rilettura delle Cinque lezioni, delle Idee, delle Meditazioni cartesiane¹⁸

Patočka osserva, innanzitutto, che nelle *Ricerche logiche l'epoché* non è ancora tematizzata in maniera esplicita¹⁹ e che l'idea di *epoché* in Husserl «è posteriore a quella di riduzione»²⁰. Questo indica che l'intento principale di Husserl è la riduzione dei dati dei sensi alla sfera della coscienza trascendentale per ottenere il fenomeno puro. In secondo luogo, se si considera *L'idea della fenomenologia* del 1907 (quindi, nella prima fase della fondazione della fenomenologia), i termini «*epoché*» e «riduzione» sono usati «quasi come sinonimi»²¹. La concezione delle *Cinque lezioni* «non comprende ancora una differenza chiara tra *ἐποχή* e riduzione»²². Questi concetti «si presentano in una forma elaborata solo con *Idee I*»²³. Seguiamo la cronologia dei testi husserliani.

Nell'*Idea della fenomenologia* la riduzione viene esposta in tre tappe.

La *prima tappa* richiede di astenersi dal giudizio per attenersi all'evidenza dell'intuizione (l'adeguata datità diretta) di un vissuto mentre lo viviamo. L'intuizione pura e semplice è considerata da Husserl sorgente assoluta di conoscenza, ma, assieme a essa, si pone anche il problema della trascendenza: com'è possibile un'intuizione del trascendente, ossia come si può scoprire nella conoscenza e nel vissuto un'"altra cosa" dal vissuto? Infatti, la trascendenza dovrebbe essere presente in qualche maniera nel vissuto e, contemporaneamente, uscire «dal quadro dell'inclusione assoluta in lui»²⁴ in quanto non è data nel vissuto e non è una parte di esso. La scienza non risolve questo problema perché si muove già presupponendo la trascendenza, muovendosi già sul suo suolo (gli oggetti le sono già dati). La proposta di Husserl è studiare la pura essenza, la struttura e la genesi della trascendenza sul suolo dell'immanenza. Quando Husserl parla di *immanenza reale* (*real*) dell'oggetto nel soggetto (per cui il vissuto cognitivo contiene l'oggetto della conoscenza) si presuppone che l'atto cognitivo possa trovare e raggiungere, in uno stesso istante, il suo oggetto. Tuttavia, anche "trascendenza" è «un termine equivoco»²⁵ perché può indicare sia «la *trascendenza reale*»²⁶ (*reell*), sia «la *donazione chiara e assoluta, l'autodonazione in*

18 Patočka tornerà a riflettere e commentare questi testi anche nel 1974 nel manoscritto 3G/17 (*Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem*, in *EaS*, pp. 116-172; *PP*, pp. 164-210) preparatorio al saggio *Epoché und Reduktion* del 1975.

19 Cfr. *EaS*, p. 279 (*PP*, p. 260).

20 «*später ist als der Reduktions*» Ivi, p. 163 (*PP*, p. 185). Questo punto è sottolineato in più passi come, ad esempio, quest'altro: «Husserl sembra non aver scoperto l'*epoché* in quanto tale, nella sua originalità, che *dopo la riduzione*» («Husserl scheint die *epoché* als solche in ihrer merkwürdigen Originalität erst *nach der Reduktion* entdeckt zu haben») Ivi, p. 144 (*PP*, p. 190).

21 «als Wechselbegriffe benutzt» Ivi, p. 214 (*PP*, p. 282).

22 «daß zwischen *ἐποχή* und Reduktion noch kein klarer Unterschied gemacht wird» Ivi, p. 144 (*PP*, p. 190).

23 «sind erst in den *Ideen I* in ihrer ausgearbeiteten Gestalt da» Ivi, p. 218 (*PP*, p. 286).

24 «du cadre de l'inclusion absolue en lui» *IPH*, p. 121.

25 «un terme équivoque» Ivi, p. 122.

26 «la *transcendance réelle*» *Ibid.* L'oggetto di una conoscenza non è una componente, ma una parte o un momento

sensu absoluto»²⁷. Nella prima accezione l'oggetto di conoscenza non è una componente del processo del vissuto; nella seconda accezione la trascendenza costituisce l'evidenza originaria, a differenza della conoscenza che pone la cosa ma non la intuisce. In questo caso si varcano i limiti di ciò che è dato, che può essere intenzionato e colto direttamente.

La riduzione, quindi, deve affrontare due problemi: come può la conoscenza andare al di là di ciò che è realmente immanente? E: come può la conoscenza porre come esistente qualcosa che non è dato direttamente in essa? Il problema riguarda la riduzione della trascendenza all'immanenza o, visto dall'altro lato, la genesi della trascendenza nell'immanenza.

La *seconda tappa* conduce dalla messa fuori circuito della trascendenza *reale* alla messa fuori circuito della trascendenza *in generale*. Modificando il *cogito cartesiano* dalla trascendenza dubbiosa all'immanenza indubbia, la donazione assoluta dell'oggetto si mostra nell'assoluta certezza dell'io, nell'intuizione pura. L'intuizione, però, è un flusso eracliteo che cambia in ogni istante. Rispetto a esso, la scienza rigorosa pretende di poter constatare un'oggettività esistente in sé, identica nelle diverse fasi. Patočka giunge anche a chiedersi se la fenomenologia, in quanto scienza, non sia contraddittoria. Il suo compito, però, non è di eliminare l'oggettività, ma di fondarla, di «mostrare la genesi della trascendenza nell'immanenza»²⁸. Per Husserl il vissuto riflesso realmente (per esempio, ciò che vedo) è presente nella riflessione come sua componente, e l'intuizione del vissuto è una conoscenza assoluta, un dato assoluto. Nella riflessione, quindi, abbiamo accesso all'intuizione e all'autodonazione assoluta.

La *terza tappa* è la scoperta della trascendenza nell'immanenza. Il problema fondamentale riguarda l'essenza della conoscenza fondata sull'*evidenza della cogitatio*.

«Ora, sembra che questo puro essere della *cogitatio*, se lo si considera più da vicino, non sia una cosa così semplice»²⁹.

Già nella sfera cartesiana si costituiscono diverse oggettività. Ciò indica che i dati immanenti «non sono nella coscienza semplicemente come in una scatola, ma si presentano ogni volta in dei “fenomeni” che non sono essi stessi questi oggetti, né contengono questi oggetti realmente»³⁰. Per Husserl, però, la conoscenza in senso forte ha il carattere dell'evidenza³¹, nella donazione l'oggetto

reale (*reell*) del processo del vissuto.

27 «la donation claire et absolue, l'autodotation au sens absolu» *Ibid.*

28 «montrer la genèse de la transcendance dans l'immanence» *Ivi*, p. 124.

29 «Or, maintenant il apparaît que ce pur être de la *cogitatio*, si on le considère de plus près, n'est pas une chose aussi simple» *Ivi*, p. 127.

30 «ne sont pas dans la conscience simplement comme dans une boîte, mais qu'elle se présentent chaque fois dans les “phénomènes” qui ne sont pas eux-mêmes ces objets ni ne contiennent ces objets réellement» *Ibid.*

31 Sempre nell'*introduzione alla fenomenologia di Husserl* (p. 244) Patočka ricorda che per Brentano, maestro di Husserl, la conoscenza ha il carattere di un *giudizio evidente*. Ciò significa che è un dato ultimo e non può essere messa in dubbio perché è una *clara et distincta perceptio*. Lo psichico è sempre rapporto a qualcosa e la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. Vi sono diversi tipi di intenzione e, attraverso la critica all'intenzionalità, si apre la

«*si constitue nella conoscenza*»³² ed è relativo al vissuto che è dato in modo assoluto.

La prima descrizione della riduzione conduce, quindi, ad approfondire il contenuto della conoscenza fino alla sua essenza. Il suo senso è scoprire la Ragione a fondamento dell'attività cognitiva dell'intelletto umano, e la scoperta della coscienza infinita a fondamento dei nostri atti di conoscenza empirici finiti³³. Come conferma lo stesso Husserl, la sua intenzione è «giustificare un idealismo di specie particolare [...]: un idealismo che afferma che il senso d'essere del mondo è unicamente di essere una formazione intenzionale della “soggettività trascendentale”»³⁴.

L'idea della fenomenologia non chiarisce la *genesì della trascendenza* perché la trascendenza è sempre relativa all'immanenza e l'immanenza contiene la trascendenza come suo tratto inseparabile. Come osserva Patočka, Husserl «non ha mostrato, però, che l'immanenza sarebbe più originaria»³⁵. Immanenza e trascendenza, dunque, sono parimenti originarie. Se la trascendenza è impossibile senza l'immanenza, Husserl «non ha mostrato neanche che l'immanenza sarebbe possibile senza la trascendenza»³⁶. La trascendenza, perciò, non è dedotta, ma presupposta. Dal lato soggettivo la costituzione ha un carattere sintetico, attivo e creatore; l'idea di costituzione significa, in fondo, che «*la trascendenza dell'autocostituzione è conciliabile con l'immanenza reale (reell) dell'essenza del vissuto* e può sotto questo rapporto essere dichiarata anch'essa una *specie di immanenza*, una trascendenza nell'immanenza»³⁷. Tuttavia, «se si vuole mostrare che la donazione assoluta della coscienza riflessiva significa effettivamente il primato dell'essere soggettivo sull'essere oggettivo, questo vantaggio chiede di essere giustificato più da vicino»³⁸.

A questa giustificazione è consacrata la descrizione della riduzione nelle *Idee I*. Solo nell'ottica di quest'opera «si comprende perché Husserl accorda un posto così importante all'esposizione

possibilità di una critica al pensiero concettuale.

32 «*se constitue dans la connaissance*» Ivi, p. 128.

33 Se la coscienza è un fenomeno *del* mondo, non può essere il fenomeno *in cui* il mondo si manifesta. In questo secondo caso dovrei presupporre una coscienza infinita. Questo, però, ci porrebbe la domanda: l'io fenomenologico dove sta? Non nel mondo, né nell'io empirico. Da qui il passaggio alla “svolta idealistica”.

34 «justifier un idéalisme d'une espèce particulière [...]: un idéalisme qui affirme que le sens de l'être du monde est uniquement d'être une formation intentionnelle de la “subjectivité transcendantale”» Ivi, p. 129. Formazione intenzionale significa non relativa, che dipende dall'essere primario e non relativo della coscienza.

35 «n'a pas montré que l'immanence serait plus originaire» *Ibid.*

36 «n'a pas non plus montré que l'immanence» *Ibid.*

37 «*la transcendance de l'autodotation est conciliable avec l'immanence réelle de l'essence du vécu* et peut sous ce rapport être déclarée elle aussi une *espèce d'immanence*, une transcendance dans l'immanence» Ivi, p. 130.

38 «Si l'on veut montrer que la donation absolue de la conscience reflexive signifie effectivement la primauté de l'être subjectif sur l'être objectif, cette prééminence demande donc à être justifiée de plus près» *Ibid.* Nello stesso testo il filosofo aggiunge: «la tesi husserliana della donazione assoluta della coscienza nella coscienza, dell'autodotazione assoluta, dell'essere assoluto della coscienza (in opposizione alla relatività essenziale degli enti oggettivi) è indifendibile – come può la sua fenomenologia [di Husserl] avere un senso, essere il terreno della verità, essere possibile in generale?» («La thèse husserlienne de la donation absolue de la conscience dans la conscience, de l'autodotation absolue, de l'être absolu de la conscience – par opposition à la relativité essentielle des étants objectifs – est indéfendable – comment sa phénoménologie peut-elle néanmoins avoir un sens, être le sol de la vérité, être possible en général?») *IPH*, p. 261. Non è possibile, perciò, caratterizzare la coscienza soltanto con l'intuizione di un dato, pena il ridurla a una costruzione.

dell'idea di mondo»³⁹. Il concetto di mondo nelle *Idee* indica l'ambiente costituito dalla natura materiale e da ogni singolarità. La manifestazione ha un carattere *a priori*, e appartiene all'essenza dell'ente mondano che è già *dato, presente, già là predisponibile*. L'*epoché*, che appartiene alla libertà dell'uomo, non cancella l'esistenza del mondo, ma è «una *pura sospensione della sua validità per i nostri fini filosofici*»⁴⁰. Il suo scopo non è isolare una sfera indubitabile dell'ente mondano, ma raggiungere piuttosto «una regione d'«essere» assolutamente indubitabile, mai ancora presa in considerazione e messa in luce»⁴¹. Ogni ente si dà in originale nella percezione ed è presente in persona davanti allo sguardo di chi lo percepisce. Il vissuto puro (fenomenologicamente ridotto) contiene anche il vissuto percepito riflessivamente (l'oggetto intenzionato). Ogni cosa materiale è data secondo delle prospettive, e la percezione sensibile è soltanto l'ultimo modo di mostrarsi di una cosa. Mentre l'accesso alle cose è dato solo attraverso abbozzi e secondo prospettive, i vissuti non sono dati per abbozzi, ma in modo assoluto e in se stessi. Tuttavia, anche il vissuto è dato come fase di un flusso. La completezza di un vissuto, inoltre, è di principio diversa da quella della cosa materiale. L'essenza di ciò che si dà secondo manifestazioni implica che nessuna cosa si dia in modo assoluto, ma i dati immanenti attestano anche qualcosa che non può essere cancellato. Possiamo identificare anche due ordini: quello mediato della donazione delle cose, e quello immediato dei vissuti che, in quanto tali, sono indubitabili.

Da un lato, per Husserl, la riflessione assoluta intuisce l'ente; dall'altro, però, l'esistenza delle cose non è mai richiesta come necessaria dal suo proprio darsi (una donazione o presenza in carne e ossa) e rimane sempre possibile che il dato si riveli un'illusione. Il mio io, o l'attualità del mio vissuto, è invece una realtà assoluta, irrecusabile.

Ripercorsi i passaggi teorici del ragionamento husserliano, Patočka mostra che Husserl sostiene la tesi⁴² per cui il mondo è “contingente”, opposta alla tesi del mio io che è “necessario” e indubitabile (tutto ciò che si dà nella sfera delle cose può non essere, mentre nessun vissuto può non essere); esplicita poi due presupposti «che Husserl non formula espressamente, ma che è importante chiarire»⁴³ perché su di essi si fonda questa legge:

39 «on comprend également pourquoi Husserl accorde une place aussi importante à l'exposé de l'idée du monde» Ivi, p. 130.

40 «une *pure suspension de sa validité pour nos fins philosophiques*» Ivi, p. 132. Obiettivo della filosofia di Husserl è esaminare l'esperienza in modo impregiudicato, lasciandola parlare per come si dà, prima di ogni teorizzazione. Però, anche l'esperienza va compresa adeguatamente. Per Patočka, Husserl non manca di appellarsi alla libertà per rendere conto di una decisione, altrimenti immotivata, della tesi del mondo; ma la libertà presupposta da Husserl non raggiunge ancora la pienezza della sua essenza perché non è intesa come libertà “negativa”, e neppure tutta l'estensione del suo dominio di applicazione.

41 «une région d'«être» absolument indubitable, jamais encore prise en vue et mise en lumière» Ivi, p. 133. Cfr. E. Husserl, *Idee I*, §§ 33, 49.

42 «Arrivato là, Husserl trae una conseguenza ellittica» («Arrivé là, Husserl tire une conséquence elliptique») *IPH*, p. 135.

43 «que Husserl ne formule pas explicitement, mais qu'il importe de tirer au clair» *Ibid.*

1- ogni dato del mondo o è una percezione della cosa, o è fondato su una percezione della cosa⁴⁴.

2- la cosa accessibile in un dato mediato non è solo una forma del nostro mondo reale, contingente, ma appartiene alla forma di qualsiasi mondo in generale; non è solo un concetto regionale, ma è un concetto regionale che guida e regola tutta l'esperienza possibile.

Le *Idee* si distinguono dalle *Cinque lezioni* anche per la tesi generale dell'atteggiamento naturale che non era ancora sviluppata nel 1907. Nelle *Idee* Husserl elabora la differenza tra l'essere relativo, contingente, e l'essere assoluto, immediato, necessario, certo del vissuto. Questa differenza

«giustificerà in senso pieno “l'idealismo fenomenologico” di Husserl: è filosoficamente assurdo rappresentarsi l'esistenza autonoma delle cose, ossia pensare le cose in maniera assoluta, pensare come un assoluto quello che per essenza non è e non può essere un assoluto, e pensare come relativo quello che per essenza è assoluto, ossia il vissuto. Alla luce di questa differenza, la trascendenza diventerà effettivamente un prodotto, una creazione dell'immanenza da cui tutto il trascendente dipende per la natura del suo essere. La costituzione delle oggettività diverrà veramente *produzione* di oggetti nella coscienza»⁴⁵.

In *Idee I* la teoria della riduzione conduce, quindi, all'immanentizzazione dell'oggetto malgrado la trascendenza della sua donazione: la trascendenza non è cancellata, ma appartiene all'immanenza (non più come trascendenza reale, ma il *fenomeno* della trascendenza), è un correlato del vissuto immanente. Questo correlato, che sussiste dopo la riduzione, è il *noema*, mentre il vissuto immanente è la *noesi*⁴⁶. L'oggettività dell'oggetto può essere pensata partendo dalla soggettività, «si può trovare l'oggetto nel soggetto, ma mai il soggetto nell'oggetto»⁴⁷. La riduzione fenomenologica

«è un atto di libertà assoluta attraverso cui lo spirito alienato fa ritorno a sé, attraverso cui scopre la sua essenza assoluta, il suo essere assoluto»⁴⁸.

Come avviene? Studiandolo empiricamente nella riflessione pura. La diffidenza davanti alle

44 Questo intuizionismo in Husserl (intelletto meno che si può e intuizione più pura che si può - *intuitio sine comprehensione* -) è l'esito e la reazione alla sfiducia nelle costruzioni, nella convinzione che si debba lasciare la parola all'occhio che guarda (cfr. E. Husserl, *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2010⁶, lezione IV, pp. 90 ss.). Come vedremo, Patočka ritiene che c'è qualcosa di più originario dell'intuizione (il campo di apparizione) e che l'intuizione è sempre secondaria. Questo è l'autentico ambito di libertà in cui sorge l'*epoché* (cfr. J. Patočka, *Epoché und Aufforderung der Freiheit - Ms. 2F/7 -*, in *EaS*, p. 248; *PP*, p. 274).

45 «justifiera au sens plein l'“idéalisme phénoménologique” de Husserl: il est philosophiquement absurde de se représenter l'existence autonome des choses, c'est-à-dire de penser les choses de manière absolue, de penser comme un absolu ce qui par essence n'est pas et ne peut pas être absolu, et de penser comme relatif ce qui par essence est absolu, à savoir le vécu. A la lumière de cette différence, la transcendance deviendra effectivement un produit, une création de l'immanence dont tout le transcendant dépend par la nature de son être. La constitution des objectivités deviendra véritablement *production* des objets dans la conscience» *IPH*, pp.136-137.

46 Husserl non nasconde le «grandi difficoltà [che] concernono la comprensione del modo d'essere del *noema*, la maniera in cui esso deve “trovarsi” nel vissuto e dev'essere in esso “dato alla coscienza”. [tali difficoltà] Concernono, in particolare, la netta separazione tra ciò che va attribuito al vissuto, come sua parte effettiva, e ciò che dev'essere attribuito al noema, come suo proprio» (E. Husserl, *Idee I*, p. 245). Portare a chiara datità le distinzioni e penetrare più addentro nelle cose richiede molta fatica.

47 «on peut trouver l'objet dans le sujet, mais jamais le sujet dans l'objet» *IPH*, p. 137. In questo Husserl sembra riprendere il tentativo di Fichte di comprendere il mondo a partire dal soggetto, sia pur con un metodo differente.

48 «est un acte de liberté absolue par lequel l'esprit aliéné fait retour à soi, par lequel il découvre son essence absolue, son être absolu» *Ibid.*

costruzioni concettuali è posta, quindi, alla base della dottrina fenomenologica. Essa conduce Husserl a rivendicare un metodo interamente intuitivo e la coscienza assoluta, che non può essere studiata come un oggetto.

Alla fine del capitolo, Patočka abbozza una critica alla riduzione fenomenologica. L'idea di Husserl dei due modi d'essere scoperti dalla riduzione (la sfera delle cose in carne e ossa, e i vissuti) è discutibile: solo identificando il darsi del mondo (come somma degli enti) con il darsi delle cose e degli oggetti se ne può concludere il carattere derivato e non evidente del mondo; solo se le cose vengono comprese come unità sintetiche anticipate, allora possono anche non essere. Sorge, allora, la domanda: che ne è del mondo in totalità dal momento che non è un'anticipazione convertibile in un'intuizione adeguata, un'unità sintetica anticipata come se fosse una cosa? Da quanto abbiamo esposto nel capitolo primo, per Patočka,

«Il mondo in totalità non è una realtà presunta, progressivamente verificabile nelle sintesi dei suoi aspetti singolari»⁴⁹.

«Per noi: il mondo è apriori, c'è sempre il mondo»⁵⁰.

Il mondo in totalità non è niente di presente in persona in carne ed ossa. Presenti in persona «sono le cose nel mondo, il tutto del mondo è sempre non intuitivo, solo le sue *parti* sono presenti in originale»⁵¹. Il mondo non è l'insieme delle cose, la totalità «non può essere data altrimenti che nella figura di un orizzonte, così come il passato, per esempio, può essere dato solo in un ricordo presente»⁵². Il ricordo non è una semplice intenzione vuota, ma un modo di donazione del passato in tanto passato. Non si tratta di una semplice anticipazione. Il mondo è senza dubbio anticipato, però «il mondo in totalità non si verifica mai, ma è sempre il presupposto di ogni verifica. Ne segue che la donazione del mondo in totalità non è affatto meno indubbia di quella del vissuto che si dà da se stesso»⁵³. Come la riduzione della donazione del vissuto è altrettanto certa, così lo è anche la donazione del mondo in totalità. Di conseguenza, la trascendenza del mondo in totalità non è mai

49 «Le monde en totalité n'est pas une réalité présomptive, progressivement vérifiable dans les synthèses de ses aspects singuliers» Ivi, p. 139. Se ammettiamo una riduzione indubbia, allora anche la donazione del mondo in totalità dev'essere indubbia (cfr. *PP*, p. 139).

50 «Für uns: Welt ist apriori, immer ist Welt» *EaS*, p. 170 (*PP*, p. 210).

51 «sont les choses dans le monde, le tout du monde est toujours non intuitif, seules ses *parties* sont là en original» *Ibid.* Il mondo come totalità è esito della riduzione del mondo sul fondamento dell'*epoché* (cfr. *PP*, p. 187); l'*epoché* serve a evitare di porre il mondo come un qualche cosa, come un ente, perché c'è un più profondo da cui deriva ciò che è dato. L'*epoché* mette fuori circuito ogni interesse nell'attività e nella conoscenza pratica e tecnica per permettere di concentrarsi sul tema fondamentale: il mondo in quanto mondo (cfr. *PP*, p. 227).

52 «ne peut être donné autrement que dans la figure d'un horizon, de même que le passé, par exemple, ne peut être donné que dans un souvenir *présent*» *IPH*, p. 139.

53 «Le monde en totalité ne se vérifie jamais, mais il est toujours le présupposé de toute vérification. Il s'ensuit que la donation du monde en totalité n'est en rien moins indubitable que celle du vécu qui se donne soi-même» *Ibid.*

riducibile a una singolarità: non deriva da altra cosa né è dedotta o “costituita” a partire dall'immanenza pura. Il mondo in totalità è costantemente presente sempre nella figura di un orizzonte, la cui donazione è qualcosa di originario, e non un'anticipazione. Patočka parla anche di certezza della totalità: «Non c'è nessuna ragione che possa scuotere questa donazione se il mondo stesso è, in quanto orizzonte, *inverificabile* e quindi condizione di ogni verifica in generale»⁵⁴. Anche se il mondo fosse disordinato, tale disordine non significherebbe assenza della totalità, ma soltanto che non esiste la totalità *di un certo tipo* (di un mondo ordinato, relativo alla coscienza)⁵⁵. «La totalità è presente, data in tanto che totalità, ossia in maniera tale che non può mai manifestarsi come una singolarità, che non posso mai averla “là davanti” a me come oggetto singolare, ma che tutti gli oggetti, tutte le realtà (*Realitäten*) singolari non sono “là davanti” che nel suo quadro»⁵⁶.

La riduzione insegna che la tesi della totalità mi appartiene, e che non può essere costruita «partendo da altre tesi più elementari»⁵⁷, né può essere relativizzata presupponendo che non esista. «Questa tesi non acquisirà una trasparenza più grande se la riduco alla mia immanenza reale (*reell*), a una semplice struttura soggettiva: al contrario, *non c'è alcuna ragione*, niente che possa motivare la sua riduzione a una semplice tesi priva del correlato oggettivo, metodo che la priva allo stesso tempo del suo contenuto oggettivo – tutto ciò in modo forzato, non attraverso un'argomentazione fondata filosoficamente, ma attraverso il *pregiudizio del primato dell'ente soggettivo*»⁵⁸.

La critica alla riduzione riguarda l'identificazione erronea tra donazione immediata al soggetto e immanenza. Il rifiuto della riduzione non implica, però, anche quello dell'*epoché*, ma il senso dell'*epoché* viene modificato: essa rende possibile studiare la trascendenza come apertura dell'io del soggetto all'ente.

Altre indicazioni le troviamo nelle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, considerate da Patočka «la somma delle sue concezioni sistematiche»⁵⁹, benché non lo lasceranno «mai soddisfatto del risultato»⁶⁰. Vediamo quali considerazioni, attinenti all'*epoché*, troviamo in esse.

Mentre nella vita pratica noi crediamo sempre necessariamente al mondo, come fenomenologi, «dobbiamo, per una ragione metodologica [...] mettere questa credenza fuori circuito»⁶¹. Questo ci

54 «Il n'y a aucune raison qui puisse ébranler cette donation si le monde lui-même est, en tant qu'horizon, *invérifiable* et pourtant la condition de toute vérification en général» Ivi, p. 140.

55 «Il caos è altra cosa dall'assenza di mondo» («le chaos est autre chose qu'une *absence de monde*») *Ibid.*

56 «la totalité est présente, donnée en tant que totalité, c'est-à-dire de telle façon qu'elle ne peut jamais se manifester comme une singularité, que je ne peux jamais l'avoir “là-devant” moi comme objet singulier, mais que tous les objets, toutes les réalités (*Realitäten*) singulières ne sont “là-devant” que dans son cadre» Ivi, pp. 140-141.

57 «à partir d'autres thèses plus élémentaires» Ivi, p. 141.

58 «Cette thèse n'acquerra pas une transparence plus grande si je la réduis à mon immanence réelle (*reell*), à une simple structure subjective: au contraire, *il n'y a aucune raison*, rien qui puisse motiver sa réduction à une simple thèse dépourvue de corrélat objectif, démarche qui la prive en même temps de son contenu objectif – tout cela par la force, non pas d'une argumentation philosophiquement fondée, mais du *préjugé de la primauté de l'étant subjectif*» *Ibid.*

59 «la somme de ses conceptions systématiques» *QP*, p. 142.

60 «jamais satisfait du résultat» *Ibid.*

61 «il nous *faut*, pour la raison méthodologique [...] mettre cette croyance hors circuit» Ivi, p. 137.

porta a sdoppiarci «in un osservatore puro, per il quale si tratta unicamente dello studio dell'esperienza, delle sue strutture e dei suoi rinvii, e in colui che è osservato, che vive nel compimento ingenuo dell'esperienza e di tutte le sue credenze. In altri termini, noi “riduciamo” l'esperienza in totalità, con tutto quello che le appartiene, alla “coscienza pura”, in modo che, per l'osservatore puro, tutto quello che è dato e accessibile nell'esperienza, si trasforma in “fenomeno puro” - “puro” perché l'oggetto studiato non può implicare *alcun* pregiudizio»⁶². Ogni pregiudizio è una presupposizione di esistenza e il pregiudizio che contiene tutti gli altri è l'esistenza del mondo.

L'esito della messa fuori circuito della tesi del mondo è «l'esclusione di ogni presupposizione in generale»⁶³ per la coscienza investigatrice «che effettua lo studio»⁶⁴. Il mondo subisce un mutamento: «non è più il mondo esistente già in anticipo, al di fuori dell'esperienza e indipendentemente da essa, ma proprio un *sensu oggettivo*»⁶⁵. Patočka riconosce a Husserl di essere il primo filosofo che porta il problema della conoscenza su un piano completamente nuovo dell'esperienza, indipendente dalla tesi generale del mondo che resta valida nella vita pratica di tutti i giorni. Perciò, studiare il fenomeno della coscienza con o senza riduzione è tutt'altra cosa. Senza riduzione conosciamo sempre una semplice parte del mondo, mentre il correlato della coscienza pura, come oggetto dell'esperienza soggettiva ridotta «studiata nella riflessione radicale»⁶⁶, è «solo il mondo in totalità»⁶⁷. La fenomenologia pura, o trascendentale, è lo studio dei fenomeni ridotti, del mondo ridotto a un fenomeno della coscienza pura, accessibile allo sguardo della pura riflessione fenomenologica. La filosofia fenomenologica studia la costituzione delle oggettualità e cerca di chiarire sistematicamente il «senso del mondo e del sé proprio *attraverso lo studio della loro costituzione in quanto formazioni di senso oggettivo* e attraverso una riflessione sul senso globale di questa costituzione»⁶⁸. *Le Meditazioni cartesiane* hanno, però, un carattere insoddisfacente: esso

«riguarda la presentazione dell'idea sistematica più importante della teoria husserliana della conoscenza (teoria che è a sua volta la sua metafisica) – l'idea della riduzione fenomenologica»⁶⁹.

62 «en un observateur pur, pour qui il y va uniquement de l'étude de l'expérience, de ses structures et de ses renvois, et en celui qui est observé, qui vit dans l'accomplissement naïf de l'expérience et de toutes ses croyances. En d'autres termes, nous “réduisons” l'expérience en totalité, avec tout ce qui en relève, à la “conscience pure”, de telle sorte que, pour l'observateur pur, tout ce qui est donné et accessible dans l'expérience se transforme en “phénomène pur” - “pur” parce que l'objet étudié ne peut impliquer *aucun* préjugé» Ivi, pp. 137-138.

63 «l'exclusion de toute présupposition en général» Ivi, p. 138.

64 «qui effectue l'étude» *Ibid.* Il mondo, invece, rimane presente in tutta la sua ricchezza e validità per la coscienza oggetto di studio.

65 «Il n'est plus le monde existant déjà à l'avance, en dehors de l'expérience et indépendamment d'elle, mais bien un *sens objectif*» *Ibid.*

66 «étudiée dans la réflexion radicale» Ivi, p. 139.

67 «seul le monde en totalité» *Ibid.*

68 «sens du monde et du soi propre *par l'étude de leur constitution en tant que formations du sens objectif* et par une réflexion sur le sens global de cette constitution» Ivi, p. 140.

69 «tient à la présentation de l'idée systématique la plus importante de la théorie husserlienne de la connaissance (théorie qui est à la fois sa métaphysique) – l'idée de la réduction phénoménologique» Ivi, p. 142.

La presentazione di questa idea è insoddisfacente perché la descrizione del processo di riduzione «rimane vicina allo scetticismo metodico»⁷⁰ di Cartesio. Il campo di osservazione «non può abbracciare direttamente e in un colpo solo tutta l'ampiezza dell'esperienza trascendentale»⁷¹ e fa restare il filosofo all'esperienza dell'*ego cogito* singolare. Per abbracciare tutto il campo trascendentale, Husserl sviluppa nella quinta meditazione l'estensione intersoggettiva della riduzione, ma, in definitiva «si ha l'impressione che ciò verso cui ci si incammina con questo metodo è un *residuo* di un senso oggettivo, ciò che “rimane dopo la riduzione”, un'ultima piccola briciola di mondo che resterebbe intoccata»⁷². Questo punto di partenza sembra essere assoluto, affidabile ed evidente. Nella ripresa dello scetticismo metodico, messo in opera per acquisire la certezza assoluta, risiede «il carattere cartesiano del metodo di Husserl»⁷³. Il cammino cartesiano resta limitato alla certezza psicologica della pura evidenza soggettiva privata, e non riesce ad elaborare l'esperienza della monade in tutto il suo contenuto concreto⁷⁴.

Rileggendo le *Meditazioni*, Patočka mette in luce l'importanza fondamentale della riduzione e critica la certezza dell'*ego*⁷⁵. L'importanza della prima è motivata dal fatto che è «la chiave della comprensione di quello che ci è dato nell'esperienza»⁷⁶ e che noi, nell'atteggiamento ingenuo e irriflesso, tendiamo a considerare esistente in maniera assoluta e autonoma al di fuori del contesto che gli conferisce il suo senso. La riduzione mostra che le oggettualità non sono enti assoluti che si danno immediatamente, «ma delle *formazioni di senso* che presuppongono una prestazione della coscienza, prestazione che può essere anche intuita e svelata spingendo la riflessione più lontano»⁷⁷.

70 «demeure proche du scepticisme méthodique» *Ibid.*

71 «ne peut embrasser directement et d'un seul coup toute l'ampleur de l'expérience transcendantale» *Ibid.*

72 «on a donc l'impression que ce vers quoi l'on s'achemine dans cette démarche est un *résidu* du sens objectif, ce qui “reste après la réduction” une ultime petite parcelle du monde qui demeurerait intouchée» *Ibid.*

73 «le caractère cartésien de la démarche de Husserl» Ivi, p. 143. Su questo punto, Patočka richiama gli studi di I. Kern (I. Kern, *Husserl und Kant*, M. Nijhoff, La Haye 1964, pp. 196-213) secondo il quale «il punto di partenza cartesiano grava la riduzione di troppe risonanze di cartesianesimo responsabili di una sbagliata interpretazione del senso di questo metodo. Non si tratta semplicemente, nella riduzione, del problema della certezza, di conoscenze [...] la riduzione trascina una *trasformazione totale del senso delle conoscenze*. Ne va non della certezza, ma del *senso* del conosciuto» («le point de départ cartésien grève la réduction de trop de résonances du cartésianisme, responsables d'une mésinterprétation du sens de cette démarche. Il ne s'agit pas simplement, dans la réduction, du problème de la certitude, de connaissances [...] la réduction entraîne une *transformation totale du sens de connaissances*») *Ibid.*

74 Husserl elabora una diversa concezione della riduzione in altre opere (*Logica formale e trascendentale* e *La crisi delle scienze europee*) nelle quali segue un cammino diverso da quello cartesiano. In esse mostra che la scienza matematica moderna riposa su una elaborazione concettuale attiva del mondo che elimina ogni riferimento dei significati ai soggetti e ai loro vissuti, facendo della natura oggettiva della scienza una natura senza prospettive. Per comprendere la vita naturale, il mondo pre-scientifico, occorre fare un atto di astensione da tutte le tesi della scienza.

75 Questa critica non concerne la certezza che l'*ego* ha di sé, ma riguarda la sua natura e il suo contenuto. Patočka nega l'evidenza delle *cogitationes* in uno sguardo interiore: «L'idea di percepire delle *cogitationes* mediante uno "sguardo interno" che corrisponderebbe allo sguardo esteriore con il suo rovescio, è un mito» («Ein Wahrnehmen der *cogitationes* mit Hilfe eines "inneren Blicks", welcher dem äußeren entspricht wie ein umgewendetes Gegenüber, ist ein Mythos») J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 421 (*QP*, p. 225).

76 «la clef de la compréhension de ce qui nous est donné dans l'expérience» *QP*, p. 145.

77 «mais bien des *formations de sens* qui présupposent une prestation de la conscience, prestation qui peut elle aussi être saisie et dévoilée en poussant la réflexion plus loin» Ivi, p. 146.

La critica alla certezza dell'*ego* mostra, tuttavia, anche la problematicità della riduzione: come il mondo della nostra vita è un mondo intersoggettivo, così anche la comprensione e la giustificazione fenomenologica «non può terminare, raggiungere il suo *fundamentum inconcussum* nella semplice certezza del *cogito ergo sum* – del *cogito* nella sua figura egologica privata»⁷⁸. Husserl non presenta, sulla base del concetto di riduzione, un'esposizione sistematica del metodo e della filosofia fenomenologica nel suo insieme. Nemmeno nella *Crisi delle scienze europee* questo obiettivo è stato raggiunto. Benché offrano la visione d'insieme più sistematica, le *Meditazioni cartesiane* accentuano troppo «il rapporto tra la fenomenologia e gli sforzi di Cartesio per fondare la filosofia, in quanto scienza, sul *cogito ergo sum*»⁷⁹. All'intersoggettività Husserl accede avanzando per gradi. Per i primi lettori, che attribuiscono a Husserl l'intenzione di assicurare l'evidenza assoluta del soggetto, «il risultato delle *Meditazioni* appare allora poco convincente e la riduzione fenomenologica inadatta a dare accesso all'intersoggettività o ugualmente a superare, in qualsiasi modo, il terreno del solipsismo metodologico»⁸⁰.

Il punto di partenza cartesiano, però, ha anche dei vantaggi che riguardano l'esposizione sistematica: esso «permette di dispiegare l'ampiezza delle investigazioni fenomenologiche attraverso lo svelamento progressivo di ciò che è implicitamente contenuto nella certezza primordiale del soggetto ridotto»⁸¹. In questo modo Husserl introduce il tema fondamentale di una nuova critica della conoscenza e l'idea di una scienza che ha come «*principio dei principi*»⁸² la legittimazione nell'autodonazione intuitiva. Questa donazione ha il carattere dell'evidenza, e si distingue in adeguata e apodittica (soddisfatta dall'*ego cogito*, mentre il mondo non può pretendere questo carattere⁸³). Cartesio, però, ha sbagliato a credere di aver sottratto al dubbio la realtà psichica (*substantia cogitans*) considerata come «una piccola parte di mondo»⁸⁴ a partire da cui poter gettare un ponte su tutto il resto del contenuto del mondo. Per Husserl, invece, il *cogito* non offre una parte

78 «ne peut pas prendre fin, atteindre son *fundamentum inconcussum* dans la simple certitude du *cogito ergo sum* – du *cogito* dans sa figure égologique privée» *Ibid.*

79 «le rapport entre la phénoménologie et les efforts de Descartes en vue de fonder la philosophie, en tant que science, sur le *cogito ergo sum*» Ivi, pp. 146-147.

80 «le résultat des Méditations paraît alors peu convaincant et la réduction phénoménologique inapte à donner accès à l'intersubjectivité ou même à dépasser, de quelque manière que ce soit, le terrain du solipsisme méthodique» Ivi, p. 147. Dopo aver distinto tra le intenzioni di Husserl e le prime interpretazioni, Patočka aggiunge anche che resta questo problema: la mancanza di una caratterizzazione ontologica positiva, e la maniera in cui accedo e posso accedere alle strutture del mio essere che non è determinata, né il significato di questo incamminarmi (cfr. *IPH*, p. 261). Per quanto concerne il problema dell'evidenza e della verità attribuita al mondo, invece che alla soggettività, Patočka si appoggia a E. Tugendhat e H. Drüe (cfr. *IPH*, p. 243).

81 «permet de déployer l'ampleur des investigations phénoménologiques par le dévoilement progressif de ce qui est implicitement contenu dans la certitude primordiale du sujet réduit» *QP*, p. 147.

82 «*principe des principes*» *Ibid.*

83 R. Ingarden segnala che l'idea di una fondazione assoluta e di una scienza assolutamente fondata non è essa stessa immediatamente giustificata in maniera assoluta, ma è posta in modo dogmatico, oppure è solo un'intuizione introduttiva che va poi chiarita.

84 «une petite parcelle du monde» Ivi, p. 148.

di mondo garantita apoditticamente, ma «un piano dell'ente interamente nuovo, fino ad allora sconosciuto, sul quale si spiega la donazione, il fenomeno di ogni ente mondano»⁸⁵. È il piano del soggetto trascendentale, e il campo trascendentale è il campo dell'esperienza del soggetto, dei flussi del vissuto, delle sue *cogitationes*.

«La più importante di tutte è la quinta *Meditazione*»⁸⁶ perché giustifica l'intersoggettività: essa «cerca di dimostrare la possibilità e la necessità di allargare la riduzione fenomenologica»⁸⁷ ad altri soggetti nel mondo in modo che appartenga «non solo all'*ego* personale, ma a qualsiasi *ego*»⁸⁸. La critica della ragione filosofica indicata nelle *Meditazioni*, resta, invece, una prospettiva non sviluppata.

Questi passaggi ci fanno vedere che Patočka rilegge le analisi husserliane con molta attenzione. Ad esempio, egli riconosce che, per intraprendere una critica di principio alle posizioni di Husserl, «dovremo fare anzitutto la distinzione tra la critica del suo atteggiamento globalmente soggettivista e le obiezioni che possono essere formulate nei riguardi delle diverse analisi considerate isolatamente»⁸⁹. Allo stesso tempo, il filosofo ceco dice anche, più in generale, che

«non è convincente l'argomentazione che permette a Husserl di affermare la preminenza dell'evidenza dell'ente soggettivo, detta apodittica, sull'evidenza dell'ente del mondo che non si darebbe come apodittico, e non sarebbe primo nell'ordine delle evidenze»⁹⁰.

Assegnando il primato al mondo, Patočka ne approfondisce il significato, e provoca anche uno spostamento rispetto alla soggettività husserliana. Se si opponesse alla soggettività il mondo come totalità fattuale di tutto ciò che esiste, questo semplificherebbe il rapporto tra soggettività e mondo che, invece, rimane problematico. L'*esistenza* del soggetto sembra garantita immediatamente; in realtà, senza una complessa sintesi, non si riesce a constatare la natura dei suoi atti, degli *habitus*, dell'ente monadico concreto. Il mondo, quindi, non può essere solo la totalità dei fatti confermata nell'esperienza del singolo, ma

«è ancora un'anticipazione preliminare il cui senso è il seguente: perché sia possibile un'esperienza razionale coerente, *deve sempre esserci* una totalità di questo genere. Il mondo dei fatti non è che la concretizzazione di questa convinzione presupposta [...]. In altri termini, il mondo come *l'insieme di tutta l'oggettività* e il mondo come *la condizione possibile di tutta l'esperienza* non sono identici e non hanno lo

85 «un plan de l'étant entièrement nouveau, jusque-là inconnu, sur lequel se déploie la donation, le phénomène de tout étant mondain» *Ibid.*

86 «La plus importante de toutes est la cinquième Méditation» *Ivi*, p. 149.

87 «essaie ici de démontrer la possibilité et la nécessité d'élargir la réduction phénoménologique» *Ibid.*

88 «non seulement de l'*ego* propre, mais de n'importe quel *ego*» *Ivi*, p. 150.

89 «nous devons d'abord faire le départ entre la critique de son attitude globalement subjectiviste et les objections qui peuvent être formulées à l'endroit de ses différentes analyses considérées isolément» *Ibid.*

90 «on ne peut trouver convaincante l'argumentation qui permet à Husserl d'affirmer la prééminence de l'évidence de l'étant subjectif, dite apodictique, sur l'évidence de l'étant du monde qui ne se donnerait pas comme apodictique et ne serait pas première dans l'ordre des évidences» *Ivi*, p. 151. Rinviamo a 2.3.2.

stesso tipo di evidenza»⁹¹.

L'esistenza del mondo non è derivata rispetto all'esistenza della soggettività. Piuttosto, la tesi della soggettività presuppone il primato della tesi dell'esistenza del mondo in generale. La riduzione non è in grado di fare del mondo come condizione dell'esperienza possibile «l'oggetto di un'evidenza secondaria, privata di apoditticità»⁹². Il mondo come totalità non è l'esito di una riflessione in grado di provarne l'esistenza con evidenza, ma è la condizione di possibilità di ogni esperienza, non condizionata nemmeno dalla soggettività riflettente⁹³. Anche il soggetto, quindi, «è qualcosa che presuppone sempre già l'anticipazione del mondo»⁹⁴.

Le critiche alle *Meditazioni cartesiane* si concentrano su due punti:

1 - «le insufficienze della teoria dell'«ego»»⁹⁵, teoria che Husserl continua a cambiare «non pervenendo mai ad una fissazione definitiva»⁹⁶. Nonostante restino distinzioni essenziali (tra l'io come polo di attività soggettiva, l'io come sostrato delle determinazioni, e l'io come soggetto-oggetto empirico dell'esperienza), Husserl «non cerca di andare a fondo di ciò che costituisce la specificità dell'io, ossia il fatto che l'io è in se stesso un'attività che ha conoscenza di sé – lontano dall'essere un *semplice oggetto* della riflessione, è già pre-riflessivamente cosciente di se stesso»⁹⁷. Non affrontando «l'enigma di questo sapere che l'io possiede su di sé»⁹⁸ mancando una distinzione tra soggetto e oggetto,

«Husserl tratta quindi la coscienza di sé come qualcosa che non farebbe problema: la coscienza di sé è per così dire sede della chiarezza pura, essa è – in un'ottica cartesiana il luogo e il prototipo di tutta l'evidenza; il *cogito* come coglimento riflessivo di sé ha un carattere di apoditticità. In realtà, Husserl trascura il fatto che la coscienza di sé non è chiara per se stessa, che essa rappresenta un tipo di certezza empirica di cui non ci si può assicurare tramite l'auto-oggettivazione riflessiva, ma la cui specificità non può essere messa in rilievo che opponendola, tramite un contrasto negativo, agli atti oggettivanti. La coscienza di sé, atto di un'evidenza supposta del tutto fondamentale, diventa, guardandola più da vicino, qualcosa che, come tale, non è trasparente. Essa appare allora come il contrario dell'apoditticità, principio e modello di tutte le evidenze»⁹⁹.

91 «est encore une anticipation préalable dont le sens est le suivant: pour qu'une expérience rationnelle cohérente soit possible, il *doit toujours y avoir* une totalité de ce genre. Le monde facticiel n'est que la concrétisation de cette conviction préalable [...]. En d'autres termes, le monde comme *l'ensemble de toute objectivité* et le monde comme *la condition de possibilité de toute expérience* ne sont pas identiques et n'ont pas le même type d'évidence» *Ibid.*

92 «l'objet d'une évidence secondaire, dépourvue d'apodicticité» *Ivi*, p. 152.

93 In quanto problema, l'evidenza non è semplicemente un fatto ultimo al di là del quale non si potrebbe andare più lontano, non è statica, ma è un flusso dinamico (cfr. *IPH*, p. 252).

94 «est quelque chose qui présuppose toujours déjà l'anticipation du monde» *QP*, p. 153. Di conseguenza, si pone la domanda di qual è il senso della riflessione.

95 «les insuffisances de la théorie de l'«ego»» *Ivi*, p. 154.

96 «ne parvenant jamais à une fixation définitive» *Ibid.*

97 «ne cherche pas à aller au fond de ce qui constitue la spécificité du moi, à savoir le fait que le moi est en soi-même une activité qui a connaissance de soi – loin d'être un *simple objet* de la réflexion, il est déjà pré-réflexivement conscient de soi-même» *Ibid.*

98 «l'énigme de ce savoir que le moi possède sur soi» *Ibid.*

99 «Husserl traite aussi la conscience de soi comme quelque chose qui ne ferait pas problème: la conscience de soi est pour ainsi dire le siège de la clarté pur, elle est – dans une optique bien cartésienne le lieu et le prototype de toute évidence; le *cogito* comme saisie réflexive de soi a un caractère d'apodicticité. En réalité, Husserl néglige le fait que

2 – La critica alla concezione husserliana dell'intersoggettività e della costituzione dell'altro io fatta da Alfred Schutz¹⁰⁰, i cui punti essenziali sono due: il modo di definire l'altro io nell'esperienza originale così da arrivare alla sfera dell'appartenenza propria; il modo di distinguere l'altro come soggetto e come oggetto dell'esperienza che codetermina il senso dell'oggettività. I mezzi proposti per raggiungere l'altro io non sono precisi e le questioni ruotano attorno a sapere se è possibile la comunicazione tra soggetti e, quindi, se si può dedurre un mondo comune.

Patočka riconduce tutte le questioni all'interno del mondo, inteso non solo come la totalità di ciò che è nell'esperienza, ma anche come ciò che presuppone «un *tutto anticipato*»¹⁰¹ che ingloba gli enti singoli. Tale anticipazione vale universalmente. Schutz, inoltre, rileva la difficoltà di pensare il mondo in quanto senso perché, com'è inteso da Husserl, non ha la stessa originarietà della soggettività, «ma è, rispetto a questa, qualcosa di derivato»¹⁰². La critica di Schutz non invalida gli sforzi di Husserl nella quinta meditazione, ma il senso del mondo comune non è costruito dal soggetto, bensì presupposto.

Le conseguenze sono rilevanti: il mondo *a priori* «non è il *mio mondo*, ma il mondo onni- inglobante, in cui faccio entrare, costituendolo, tutto il resto - me stesso, così come gli altri e le cose»¹⁰³ per cui il «“mondo dell'esperienza comune” non può essere costituito solamente in un secondo tempo, sulla base della comunicazione»¹⁰⁴. È fuori dubbio che «è nella comunicazione che

la conscience de soi n'est pas claire pour elle-même, qu'elle représente un type de certitude empirique dont on ne peut s'assurer par l'auto-objectivation réflexive, mais dont la spécificité ne peut être mise en relief qu'en l'opposant, par un contraste négatif, aux actes objectivants. La conscience de soi, acte d'une évidence supposée tout à fait fondamentale, devient, en regardant de plus près, quelque chose qui, comme tel, n'est pas transparent. Elle apparaît donc comme le contraire de l'apodicticité, principe et modèle de toutes les évidences» *Ibid.* In riferimento al problema dell'intuizione di sé nel presente vivente, Patočka cita gli studi di K. Held (*Lebendige Gegenwart*, M. Nijoff, La Haye 1966) e di D. Henrich (*Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt 1966). Nel quarto capitolo dell'introduzione alla fenomenologia di Husserl, Patočka aggiunge: «Husserl in definitiva non rigetta la tesi cartesiana dell'evidenza della coscienza per se stessa. Solamente non crede che questa coscienza evidente sia semplicemente data; essa è, ai suoi occhi qualcosa a cui si giunge tramite una purificazione che elimina *tutte* le appercezioni oggettivanti che producono la confusione della donazione e dell'apprensione per lo sguardo ingenuo. I vissuti purificati in questo modo possono allora essere oggetto di un'intuizione adeguata» («Husserl en définitive ne rejette pas la thèse cartésienne de l'évidence de la conscience pour elle-même. Seulement il ne croit pas que cette conscience évidente soit simplement donnée; elle est, à ses yeux, quelque chose à quoi on ne parvient qu'au moyen d'une purification éliminant *toutes* les aperceptions objectivantes qui entraînent la confusion de la donation et de l'appréhension pour le regard naïf. Les vécus purifiés de cette manière peuvent alors être l'objet d'une intuition adéquate») *IPH*, p. 85. Per Husserl si può analizzare la coscienza nelle sue modalità in maniera intuitiva e badando alle sue strutture essenziali (cfr. E. Husserl, *Idee I*, § 21), per Patočka invece: «la coscienza è questo fondamento che si cerca e la cui ricerca non avrà mai termine, perché non c'è svelamento definitivo. Questo significa che è il nascondersi che regna in ogni svelamento» («la conscience est ce fondement qui se cherche et dont la quête n'aura jamais de terme, car il n'y a pas de dévoilement définitif. C'est à dire que c'est la latence qui règne dans tout dévoilement») *IPH*, p. 235. Andrà allora interrogato lo svelarsi.

100A. Schutz, *Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl*, in *Husserl*, Cahiers de Royaumont-Philosophie n. III, Minuit, Paris 1959, pp. 334-365.

101 «un *tout anticipé*» *QP*, p. 157.

102 «mais est, en regard de celle-ci, quelque chose de dérivé» *Ivi*, p. 158.

103 «n'est pas *mon monde*, mais le monde omni-englobant dans lequel je fais entrer, en le constituant, tout le reste – moi-même, ainsi que les autres et les choses» *Ivi*, p. 159.

104 «“monde de l'expérience commune”, ne peut être constitué seulement dans un second temps, sur la base de la

occorre cercare l'origine della tendenza all'*oggettivazione* sempre più spinta di questo mondo comune, verso una figura del mondo che esclude sistematicamente, sempre più, tutto quello che, nel corso della coesperienza, si rivela “puramente soggettivo”: tendenza che sbocca al mondo del pensiero oggettivamente scientifico proprio soprattutto delle scienze matematiche della natura»¹⁰⁵. Non è quindi l'intersoggettività che produce il significato “mondo comune”, ma «è solamente con l'intersoggettività che appare l'intenzione che mira al significato “mondo puramente oggettivo”, “mondo delle cose pure e semplici”»¹⁰⁶. L'essenza delle cose non è neanche il risultato di un'astrazione a partire dall'esperienza delle singolarità.

Il giudizio espresso su Husserl, quindi, riguarda sempre aspetti della sua teoria: pur non approdando al problema dell'essenza delle cose e della loro donazione storica, «Husserl non è tuttavia un semplice soggettivista, un riduzionista che condurrebbe in un unico modo lo sperimentato all'esperienza. In nessun momento Husserl confonde - come affermano i suoi critici, Schutz, Ingarden, l'analisi della donazione delle cose e la loro creazione. Tutti questi pensatori accusano Husserl di voler ridurre gli oggetti ai soggetti, ai “compimenti intenzionali” dei soggetti, come se rappresentare il mondo significasse per lui *creare* il mondo. In realtà egli tenta di mostrare che anche là dove la nostra conoscenza è integralmente un compimento e, quindi, una creazione di senso, è una creazione contingente, e in questo senso, *dipendente* da qualche cosa che noi stessi non siamo e che non è in nostro potere creare»¹⁰⁷.

Il pensiero husserliano conduce a un superamento del positivismo in tutte le sue forme. La sua filosofia vuole essere scientifica, ma è anche «una filosofia dell'assoluto»¹⁰⁸. Questa intenzione filosofica «è realizzata da lui con dei mezzi inadeguati e si presenta come una variante dell'approccio tradizionale che pretende di accedere all'assoluto attraverso l'argomentazione *a contingentia mundi*»¹⁰⁹.

communication» *Ibid.*

105«c'est dans la communication qu'il faut chercher l'origine de la tendance vers l'*objectivation* de plus en plus poussée de ce monde commun, vers une figure du monde qui exclut systématiquement, de plus en plus, tout ce qui, au cours de la co-expérience, se révèle “purement subjectif”: tendance qui aboutit au monde de pensée objectivement scientifique propre surtout aux sciences mathématiques de la nature» *Ibid.*

106«c'est seulement avec l'intersubjectivité qu'apparaît l'intention qui vise le sens “monde purement objectif”, “monde des choses pures et simples”» *Ibid.*

107«Husserl n'est pas pour autant un simple subjectiviste, un réductionniste qui ramènerait sans autre forme de procès l'expérimenté à l'expérience. A aucun moment, Husserl ne confond – comme l'affirment ses critiques, Schutz, Ingarden et l'analyse de la donation des choses et leur création. Tous ces penseurs accusent Husserl de vouloir réduire les objets aux sujets, aux “accomplissements intentionnels” des sujets, comme si représenter le monde signifiait pour lui *créer* le monde. En réalité, il tente de montrer que même là où notre connaissance est intégralement un accomplissement et, partant, une création de sens, c'est une création contingente et, en ce sens, *dépendante*, de quelque chose que nous-mêmes ne sommes pas et qu'il n'est pas en notre pouvoir de créer» Ivi, p. 161. La citazione mostra che Patočka legge Husserl meglio di altri filosofi.

108«une philosophie de l'absolu» *Ibid.*

109«est chez lui réalisée avec des moyens inadéquats et se présente donc comme une variante de l'approche traditionnelle qui prétend accéder à l'absolu par l'argumentation *a contingentia mundi*» Ivi, pp. 161-162.

L'apporto di Husserl alla fenomenologia è di aver reso possibile un allargamento del senso e un concetto più profondo dell'esperienza e dell'evidenza¹¹⁰. Patočka, però, considera necessario superare un eccessivo intuizionismo (o realismo intuitivo): se tutto il contenuto del pensiero ha la sua propria maniera di legittimarsi, allora

«non bisogna limitare l'esame della donazione e dell'accessibilità originarie alla donazione e all'accessibilità *degli oggetti e dei loro insiemi*. Al contrario, è possibile e necessario interrogare anche i presupposti senza i quali gli oggetti e i loro insiemi sarebbero privati di senso, gli orizzonti e gli schemi di anticipazione al cui interno solo vive l'esperienza del concreto. L'esperienza dei presupposti e delle condizioni di possibilità potrà allora essere concepita non nella sopra-temporalità dell'intelletto e della ragione esaminate da Kant, ma in maniera da diventare ugualmente, nel suo principio, una via di accesso al fenomeno della storicità, alla relatività temporale che caratterizza tutti gli approcci e che è contemporaneamente rivelazione temporale, rivelazione essenzialmente finita, incompleta della natura ultima delle cose»¹¹¹.

L'intenzione, esposta nelle *Meditazioni cartesiane*, di fondare le scienze e la riflessione filosofica rimane però allo stato di indice generale.

Concludendo questo paragrafo, richiamo gli aspetti maggiormente rilevanti emersi nella rilettura di Husserl che Patočka sviluppa a metà degli anni Sessanta. Sinteticamente emergono questi punti:

- circa la riduzione:

è un atto di libertà (aspetto rimarcato anche nella concezione dell'*epoché* di Patočka, ma con un senso differente); è connessa all'idea di totalità (se si ammette una riduzione dei vissuti indubbia, allora anche la donazione del mondo in totalità dev'essere indubbia); è la chiave di comprensione di ciò che è dato nell'esperienza; è criticata perché non abbraccia tutto il campo trascendentale, ma si limita all'*ego* singolare (nella quinta meditazione cartesiana Husserl la estende, ma l'impressione è di un residuo di senso oggettivo); la critica alla riduzione concerne l'identificazione che Husserl fa tra donazione immediata al soggetto e immanenza; il rifiuto della riduzione non implica anche

110Patočka proporrà un allargamento anche dell'intenzionalità ridotta da Brentano e Husserl alla sfera cosciente, mentre nella dottrina dei gradi dell'anima di Aristotele la dottrina delle potenzialità della vita eccede per essenza la coscienza (cfr. *IPH*, p. 243). Nel seminario sull'era tecnica leggiamo che l'anima è la comprensione originaria e fa parte del mondo, mentre il soggetto - a partire da Cartesio - è qualcosa che si mette da parte e si oppone a tutto il resto. Cartesio dà alla parola soggetto il significato di sostrato della certezza. La filosofia arriva tardivamente a identificare l'*ego* con questo sostrato. Questo soggetto si tiene sulla riva opposta rispetto a tutto il resto. L'anima è un'altra cosa (cfr. J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in Id., *Liberté et sacrifice*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1990 - d'ora in poi abbreviato in *LS*, p. 292). Rinviamo anche a Şan E., *L'âme comme intentionnalité*, in *Fogli Campostrini* 2/2012, Verona.

111«il ne faut pas limiter l'examen de la donation et de l'accessibilité originaires à la donation et à l'accessibilité *des objets et de leurs ensembles*. Au contraire, il est possible et nécessaire d'interroger aussi les pré-supposés sans lesquels les objets et leurs ensembles seraient dépourvus de sens, les horizons et les schémas d'anticipation dans lesquels seuls vit l'expérience du concret. L'expérience des pré-supposés et des conditions de possibilité pourra alors être conçue, non pas dans la supra-temporalité de l'entendement et de la raison examinés par Kant, mais de manière à devenir également, dans son principe, une voie d'accès au phénomène de l'historicité, à la relativité temporelle qui caractérise toutes nos approches et qui est à la fois révélation temporelle essentiellement finie, incomplète, de la nature ultime des choses» *QP*, pp. 162-163.

quello dell'*epoché*, ma una trasformazione del suo senso.

- circa il concetto di mondo:

la relazione tra riduzione e il concetto fenomenologico di mondo come totalità va approfondita: non è una realtà costruita, né riducibile all'immanenza, né verificabile nelle sintesi (il tutto del mondo non è intuitivo, solo le sue parti lo sono, e la trascendenza del mondo in totalità non può mai essere davanti come le singolarità); il concetto di totalità non è acquisito attraverso la riduzione.

- circa la coscienza:

la critica della certezza dell'*ego* si ripercuote problematicamente sulla concezione di riduzione; la preminenza dell'ente soggettivo non convince; la teoria dell'*ego* è insufficiente (non è mai fissata definitivamente, Husserl non va a fondo della specificità dell'io). L'io è più di un oggetto della riflessione, è attività che ha conoscenza di sé, ma questa conoscenza è un enigma e non è affatto chiara; la coscienza non è trasparente né apodittica e l'unico modo per definirla è opporla a degli atti oggettivanti; studiarla con o senza riduzione è diverso; il suo primato va giustificato ulteriormente; «non c'è fondazione assoluta nell'evidenza adeguata o almeno apodittica (anche se non adeguata) dell'autodonazione della soggettività»¹¹².

- verso Husserl:

una posizione equidistante rispetto a molti critici. Patočka rilegge Husserl con fedeltà difendendolo anche dalle critiche e richiamando, quando le sue posizioni sembrano troppo unilaterali, i problemi ai quali Husserl vuole rispondere. D'altra parte, certi punti appaiono essere discutibili (i due modi d'essere scoperti dalla riduzione; o la convinzione che Husserl non è un semplice soggettivista, ma per coloro che gli attribuiscono l'intenzione di voler assicurare l'evidenza assoluta del soggetto, la riduzione non riesce a fare accedere all'intersoggettività e a superare il solipsismo); l'intuizionismo è una risposta alle costruzioni concettuali, ma l'eccessivo intuizionismo è criticabile¹¹³; non riconosce sempre le possibilità che le sue stesse ricerche aprono.

112«il n'y a pas de fondation absolue dans l'évidence adéquate ou du moins apodictique (quoique non adéquate) de l'autodotation de la subjectivité» J. Patočka, *La philosophie transcendantale de Husserl après révision*, in *IPH*, p. 225.

113Il concetto di intuizione va allargato perché non esiste un'intuizione nel senso dell'immediatezza (cfr. *IPH*, p. 226). L'evidenza fa dimenticare il primato del fenomeno, dell'apparire, del darsi del mondo, delle condizioni di possibilità che non decido io. Se, quindi, non si può parlare di evidenze né per le cose, né per il soggetto, questo ci porta a interrogarci su come si dà il mondo.

b / a metà degli anni Settanta: elementi nuovi

I riferimenti all'*epoché* negli anni Settanta si trovano sparsi in numerosi testi. Consideriamo ora solo le novità rispetto agli anni Sessanta:

- 1) il manoscritto di ricerca 17/f risalente al 1974, intitolato: *Transzendente Epoché und theoretische Haltung*
- 2) il manoscritto 3G/17¹¹⁴ sempre del 1974 (composto di 47 pagine)
- 3) il saggio del 1975, *Epoché e riduzione*, collegato al manoscritto 3G/17, pubblicato come contributo a una raccolta dedicata a Gerhard Funke¹¹⁵.

Cosa emerge, dunque, in questi manoscritti? È cambiata la visione rispetto alle analisi di dieci anni prima?

Il fatto che l'*epoché* husserliana sia «posteriore all'idea della riduzione»¹¹⁶ non ha solo un significato storico, ma anche sistematico. Essa serve a introdurre la riduzione trascendentale che fa vedere il tema del “mondo”. Diversamente da Husserl, però, l'*epoché* non è pensata come un mero momento di passaggio alla riduzione all'immanenza, e non mira a intuire teoricamente il mondo come totalità dell'ente, come l'idea di un ente oggettivo, ma vuole rendere tematico il suo modo d'essere e il suo rapporto alla soggettività della coscienza.

Dunque, l'*epoché* è mossa da un'intenzione radicalmente teorica di instaurare un nuovo atteggiamento della coscienza che è realizzato grazie alla messa fuori gioco della tesi generale dell'atteggiamento naturale. L'interesse per l'attività, per la conoscenza pratica e tecnica vengono momentaneamente messe fuori gioco per concentrarsi sul tema fondamentale del mondo in quanto mondo. Questo non era possibile prima dell'*epoché*. La considerazione dell'*epoché* per se stessa, indipendentemente dalla riduzione all'immanenza, significa

«la libertà assoluta del pensiero riflettente nei confronti di tutto il contenuto che esso impegna e mette in gioco, l'autonomia assoluta dell'apparire in quanto tale davanti a ciò che appare e alla sua struttura, ma essa non ha niente a che vedere con una qualunque immanenza»¹¹⁷.

114 *EaS*, pp. 116-172 (*PF*, pp. 163-210).

115A. J. Bucher, H. Drüe, T. M. Seebohm, *Bewusst-sein, G. Funke zu eigen*, Bouvier, Bonn 1975, pp. 76-85. Ora in J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hrsg. von K. Nellen, J. Němec und I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 - d'ora in poi abbreviato in *BME*, pp. 415-423) (anche in *QP*, pp. 217-228).

116 «*später ist als der Reduktions*» *EaS*, p. 163 (*PP*, p. 163). Questa sottolineatura è ripetuta quasi uguale a p. 185 e 190. La necessità di una revisione della riduzione fenomenologica dopo aver preso coscienza della sua connessione con il cartesianesimo, ha per risultato il chiarimento e la differenza fondamentale dei due processi. L'*epoché* distinta dalla riduzione si presenta solo con le *Idee* del 1913: «Nel 1907, nell'*Idea della fenomenologia*, non è questione né di un'*epoché* distinta dalla riduzione, né della “tesi generale dell'atteggiamento naturale” [...]. Questi concetti non si presentano sotto una forma elaborata che nelle *Idee I*» («En 1907, dans *L'idée de la phénoménologie*, il n'est question ni d'une *epoché* distincte de la réduction, ni de la “thèse générale de l'attitude naturelle” [...]. Ces concepts ne se présentent sous une forme élaborée que dans les *Ideen I*») *PP*, p. 286.

117 «die absolute Freiheit der Gedankenreflexion von jedwedem bindenden und verbindenden Inhalt, die absolute Autonomie des Erscheinens als solchem gegenüber dem Erscheinenden und seiner Struktur, aber mit einer

Il testo husserliano a cui Patočka ritorna è ancora *L'idea della fenomenologia* del 1907 perché essa contiene la prima esposizione dell'idea sistematica di riduzione come introduzione alla fenomenologia trascendentale. Per Husserl la filosofia pura deve fare astrazione da tutto il sapere compiuto nelle scienze naturali: in questo modo egli formula l'idea del “non uso” che, in seguito, deriverà dall'*epoché*. Non si tratta dello stesso significato che ha nelle *Idee* perché il “non uso” nelle *Cinque lezioni* è motivato dallo scetticismo, deriva dal dubbio, ed è «un *astenersi da, un'astrazione*»¹¹⁸. Però, il dubbio ha in Husserl un significato diverso da quello che ha in Cartesio: per quest'ultimo il dubbio rimane dentro al sapere naturale, per Husserl, invece, no. Infatti, Husserl ritiene che il sapere naturale sia contaminato dallo scetticismo, “malattia” da cui bisogna uscire. Di conseguenza, la validità di tutte le scienze va sospesa perché è problematica: questo dubbio riceve il nome di *epoché*.

Secondo Patočka, la sospensione dell'*epoché* non dev'essere solo un cominciamento, ma va mantenuta perché «essa dovrà mettere in questione la conoscenza dell'essenza della conoscenza»¹¹⁹. Per uscire dal dubbio, Husserl passa dal presupporre un essere afferrato dalla conoscenza a un essere *dato* assolutamente. Qualunque sia la sua validità, la conoscenza stessa è appresa come «una sfera d'essere multiforme che può esserci data assolutamente»¹²⁰ attraverso figure di pensiero singolari sulle quali rifletto, che ricevo e pongo nella *vista* pura.

Rispetto a questa operazione metodologica, Patočka si chiede: cosa significa “dato in modo assoluto?” Esiste effettivamente un essere *dato* in modo assoluto, che non comporti niente di non dato? Se “dato in modo assoluto” significa “assolutamente certo”, allora è incontestabile (anche se, in questo caso, la conoscenza non andrebbe al di là del “che cosa”), se, invece, significa “dato in originale”, allora è falso perché ciò implica che io possa afferrare riflessivamente la conoscenza come un oggetto, «mentre essa è in originale una realizzazione»¹²¹:

«Non è certo che si possa effettivamente afferrare “riflessivamente” in originale questa realizzazione, designata sotto i titoli di percezione, ricordo, etc. Forse quello che qui si afferra “riflessivamente” è a dire il vero il percepito, il ricordato, etc»¹²².

La perplessità di Patočka riguarda, quindi, la certezza che l'atto riflessivo possa cogliere in modo originario ciò che si sta realizzando nell'istante presente. Essa, invece, può cogliere solo ciò che si è

Immanenz hat sie nichts zu tun» *EaS*, p. 163 (*PP*, p. 163).

118«ein *Absehen von* – eine *Abstraktion*» Ivi, p. 117 (*PP*, p. 164).

119«Sie muß also auch die Erkenntnis des Wesen der Erkenntnis in Frage stellen» *Ibid.* (*PP*, p. 165).

120«eine vielgestaltige Seinssphäre, die uns absolut gegeben sein kann» *Ibid.* (*PP*, p. 165).

121«während sie als Original ein Vollzug ist» *Ibid.* (*PP*, p. 165).

122«Und von diesem Vollzug, bestimmt als das, was man als *Wahrnehmen, Erinnern* usw. bezeichnet, ist ungewiß, ob man es tatsächlich “reflexiv” im Original erfassen kann, oder ob das, was man hier “reflexiv” erfaßt, nicht eigentlich das *Wahrgenommene, Erinnerte* usw. ist» Ivi, pp. 117-118 (*PP*, p. 165).

già concluso e che, perciò, è anche “oggettivabile”.

La sfera autonoma della conoscenza filosofica (*l'epoché*) viene limitata da Husserl «a una sfera assolutamente autonoma [...], che è del tutto indipendente da quella naturale, in quanto questa è dotata di un indice del problematico, a una sfera data presumibilmente in maniera assoluta [del puro vedere]»¹²³.

Sembra, dunque, che si possa dirigere lo sguardo sul vissuto soggettivo interno, ma rimane aperta la domanda su quali tratti materiali distinguono il vissuto (*Erlebnis*) da un oggetto del vissuto (*das Erlebte*). Parlare dei vissuti, così come fa Husserl, dicendo che è un non senso metterne in dubbio l'esistenza¹²⁴, presta il fianco a un equivoco: «il vissuto non è esattamente dato come un ente, ma è, al contrario, la donazione e il modo di donazione dell'ente, qualcosa che non può essere in nessun caso designato come ente»¹²⁵. Certamente non si può dubitare del vissuto perché viene prima di ogni dubbio, si mostra in originale o in modo deficiente, ma non è un ente autonomo e non può essere considerato come tale. Esso rinvia a e mostra. In Husserl l'apparire in quanto tale sembra venire identificato con la sfera particolare “dell'essere assoluto”, ma questo è problematico e non porta ad alcuna soluzione. Secondo Patočka c'è una mancanza di chiarezza che

«è dovuta anzitutto alla concezione poco chiara dell'ἐποχή come facente tutt'uno con la riduzione»¹²⁶.

Per questo *l'epoché* deve diventare un momento autonomo, va distinta dalla riduzione e considerata in sé. La concezione dell'*epoché* si ripercuoterà non solo sul modello di riflessione che si adotta, ma anche sul modo di indagare la manifestazione del mondo.

In questo senso “riduzione” indica, in effetti, «una costruzione soggettiva»¹²⁷. Ciò non toglie che l'immanenza del *cogito* alla coscienza possa servire da punto di partenza nella teoria della conoscenza (in quanto permette di evitare possibili imbarazzi scettici), e l'immanenza è un carattere necessario di tutta la conoscenza epistemologica (perché non avrebbe senso fondare la conoscenza su qualcosa di trascendente). Tuttavia, benché la conoscenza abbia il carattere di un enigma (perché

123«auf die vollständig autonome Sphäre [...], welche von der natürlichen ganz unabhängig ist, weil diese mit einem Index des Problematischen versehen ist, an eine angeblich absolut gegebene Sphäre [der rein schauenden]» Ivi, p. 118 (*PP*, p. 166). *L'epoché* non va intesa come una maniera di fare astrazione da tutto ciò che i fenomeni soggettivi, intuiti nella vista, non sono. «Così, quando Husserl dice che “tutto il vissuto intellettuale e tutto il vissuto in generale, nel momento in cui si realizza, può diventare oggetto di una vista e di un'intuizione pura, e in questa vista è un dato assoluto”, si può convenire solo se “vissuto intellettuale” è sinonimo di apparire e di caratteri di apparizione [...] ma non come se si trattasse di garantire un *regno* soggettivo *dei vissuti* come regno di un essere assoluto» *Ibidem*.

124Cfr. *PF*, p. 166 (cfr. Husserl, *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 58).

125«es ist doch nicht gegeben als ein Seiendes, sondern es ist die Gegebenheit und Gegebenheitsweise des Seienden, welche selbst als Seiendes kaum bezeichnet werden kann» *EaS*, p. 119 (*PP*, p. 166).

126«vor allem ist daran aber die unklare Fassung der ἐποχή als mit der Reduktion [vermengt] schuld» Ivi, p. 120 (*PP*, p. 168).

127«subjektive Konstruktion» Ivi, p. 133 (*PP*, p. 180).

l'essenza di questo rapporto non è visibile per noi) e il rapporto alla trascendenza rimanga oscuro, essa rimane per Husserl un fatto certo.

Un altro rilievo riguarda il significato del “*dubito ergo sum*”. Possiamo concordare sul fatto che è certo, ma deve essere applicato anche al soggetto. In questo modo, però,

«la questione di sapere come posso afferrare me stesso ci sembra essere un problema non più semplice, più facile, ma al contrario più complicato di quello di sapere come afferro l'essere che è diverso da me»¹²⁸.

A questo proposito, Patočka afferma:

«L'ego probabilmente non è mai percepito in se stesso, sperimentato immediatamente, in qualsiasi modo che sia, ma unicamente come centro di organizzazione di una struttura universale dell'apparizione che non può essere ricondotta all'apparente come tale nella sua singolarità. Questa struttura la chiamiamo il mondo»¹²⁹.

Sul *cogito*, però, e sui problemi legati a esso ci soffermeremo nei prossimi paragrafi.

Il confronto con Husserl sull'*epoché* si riferisce a *Idee I*, § 31. Husserl, ma anche i suoi allievi d'accordo o critici verso di lui, presentano le considerazioni fenomenologiche fondamentali di questo paragrafo come le più importanti e l'essenziale della sua dottrina filosofica. Esse offrono un'introduzione alla dottrina delle riduzioni fenomenologiche. La struttura di pensiero contenuta in esse è articolata in modo ricco; Patočka la definisce «di un'originalità incontestabile, rispetto alla quale si possono comparare ben pochi altri metodi di pensiero filosofico»¹³⁰. Nel cammino di pensiero cartesiano, mille volte percorso dai più grandi pensatori, l'idea fondamentale delle considerazioni fenomenologiche libera una profondità di pensiero fino ad allora sconosciuta. L'intuizione assolutamente originale consiste nell'instaurazione dell'*epoché*

«come atteggiamento di pensiero che non tiene conto di alcuna tesi positiva, negativa o scettica, atteggiamento che in questo senso - ma solo in questo senso - sopprime tutte le tesi, senza permettere ad altre posizioni di prendere il posto. Ma essa non si limita a questo»¹³¹.

In che senso? Nel senso che un atteggiamento che non effettuasse niente di positivo non sarebbe di gran valore. L'aspetto negativo consiste nel mettersi davanti a tutte le prese di posizione senza

128«aber wie ich mich selbst erfassen kann, scheint uns kein einfacheres, leichteres Problem, als wie ich fremdes Sein erfasse, sondern eher ein komplizierteres zu sein» Ivi, p. 117 (*PP*, p. 165).

129«Das Ichliche wird wohl nie in und an ihm selbst wahrgenommen oder wie auch immer unmittelbar erfahren, sondern nur als Organisationsmittelpunkt einer universalen Erscheinungsstruktur, die auf das Erscheinende als solches in seinem Einzelsein nicht zurückführbar ist» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 421 (*QP*, p. 225).

130«von unbestreitbarer Originalität, der wohl in dieser Beziehung sehr wenige philosophische Gedankengänge an die Seite gestellt werden können» *EaS*, p. 138 (*PP*, p. 186).

131«comme attitude de pensée qui ne tient compte d'aucune thèse, qu'elle soit positive, négative ou sceptique, attitude qui, en ce sens - mais uniquement en ce sens - supprime toutes les thèses, sans permettre à d'autres positions d'en prendre la place» *PP*, pp. 186-187.

parteciparvi, mantenendo uno spazio libero *per* altre cose rispetto alle prese di posizione. L'aspetto positivo, invece, chiarito attraverso quello che precede, è lo studio delle tesi in generale e della tesi del mondo. Il nuovo atteggiamento va al cuore di tutte le tesi singolari e raggiunge la tesi generale da cui ciascuna tesi singolare parte e a cui tutte concorrono; essa si indirizza all'*a priori* di tutta l'attività giudicativa e della conoscenza in generale, compreso lo stadio dell'esperienza dei sensi. Il risultato capitale è che

«non è più necessario mettere il mondo in dubbio, come ogni tesi singolare, ma può tuttavia essere “messo tra parentesi”, si può astenersi dal realizzarne la validità»¹³².

La prima figura della riduzione senza *epoché* ha fatto credere che la riduzione escludesse la tesi dell'esistenza del mondo e della realtà, mentre per la fenomenologia «il mondo c'è sempre [...] il mondo c'è costantemente»¹³³. Si tratta, piuttosto, di «una nuova “posizione del pensiero davanti all'universo”»¹³⁴, ovvero di qualcosa di soggettivo. *L'epoché* afferra «qualcosa *del pensiero* passato fino ad allora non percepito da tutta la tradizione o che era stato solo vagamente intravisto, per esempio nell'atteggiamento antico dell'“οὐ μάλλον” in Pirrone»¹³⁵. Nell'astensione dal giudizio c'è, infatti, una pretesa scettica.

Ricapitolando, *l'epoché*: 1° fa emergere la libertà del pensiero davanti a ogni tesi del mondo, sia singolare che della totalità; 2° in questa indipendenza *l'epoché* stabilisce una differenza fondamentale tra la tesi del *tutto del mondo* e le tesi *singolari* (che sono modalizzabili, a differenza della tesi del mondo che può essere soltanto ridotta sul fondamento dell'*epoché*); 3° *l'epoché*, oltre a rendere la tesi del mondo inutilizzabile per la conoscenza naturale, è per la filosofia fenomenologica la più radicale *conferma* della tesi del mondo perché il mondo, «sebbene messo fuori circuito per la *conoscenza naturale*, è comunque qui per *l'intuizione*»¹³⁶. Da tutto ciò ne traiamo tre conseguenze importanti:

1) *l'epoché* approfondisce la consapevolezza del nostro atteggiamento conoscitivo: mostra che l'atteggiamento teoretico si diversifica in tanti atteggiamenti¹³⁷, ma scopre anche e definisce l'atteggiamento *radicalmente* teoretico. Invece, la conoscenza mondana non purificata fenomenologicamente nella coscienza *non è* un atteggiamento *radicalmente* teoretico perché ciò

132«Die Welt braucht nicht, wie jede Einzelthese, angezweifelt, aber sie kann trotzdem “in Klammern gesetzt” werden, ihre Geltung [muß] nicht vollzogen werden» *EaS*, p. 140 (*PP*, p. 187).

133«immer ist Welt [...] Welt ständig da» Ivi, p. 170 (*PP*, p. 210).

134«eine neue “Stellung des Gedankens zum Universum”» Ivi, p. 140 (*PP*, p. 187).

135«etwas *am Gedanken*, was bisher in der gesamten Tradition nicht gesehen wurde oder nur mit schwacher Deutlichkeit, etwa in der antiken Haltung des “οὐ μάλλον” bei Pyrrhon» *Ibid.* (*PP*, p. 187).

136«obwohl für *natürliche Erkenntnis* ausgeschaltet, für *Anschauung* doch da ist» *Ibid.* (*PP*, p. 188).

137«*L'epoché* è una scoperta della grande diversità che regna dentro all'“atteggiamento teorico” in quanto tale» («ist die *Epoché* eine Entdeckung der hohen Mannigfaltigkeit innerhalb der “theoretischen Haltung” als einer solchen») Ivi, p. 141 (*PP*, p. 188). Kant, ad esempio, scopre l'atteggiamento teorico estetico.

che le importa «non è il puro accogliere il presente come tale, ma il suo *utilizzo* come premessa e preparazione ancora di una tesi»¹³⁸. L'atteggiamento teorico ordinario, quindi, è *già* diretto da un interesse. I suoi concetti ipotetici non sono mai interamente riducibili nell'intuizione del dato in persona; tale *prassi teorica* è motivata «dall'interesse al dominio dell'esperienza e caratterizzata dalla sua previsione efficace»¹³⁹.

2) rispetto a un sapere che diventa possibilità di dominare, al fondo *dell'epoché* c'è il *disinteresse*:

«Solo l'ἐποχή garantisce una comprensione esente da qualsiasi “interesse” tranne quello di capire [...]. L'interesse è interesse all'ente. L'ἐποχή è una maniera di morire all'ente, di mettersi al margine dell'ente, nel dominio del (la comprensione del) l'essere; è il risveglio di un interesse nuovo – per il non percepito, il presupposto, il latente, che è insieme originario e fondatore. Questa libertà del pensiero, con l'interesse per l'essere che essa istituisce, è possibile perché noi siamo, nel nostro essere, liberati dall'*affermazione dell'essere*, perché non siamo tributari a ciò che si impone a noi - ossia: siamo liberi anche dal nostro essere proprio, noi “conosciamo” la nostra mortalità?»¹⁴⁰.

L'*epoché*, quindi, non vuole né produrre, né fare previsioni, ma accogliere l'ente che appare così come appare, così come si dà. Pur non escludendo interessi speciali, il disinteresse dell'*epoché* è spinto più lontano e realizzato in maniera davvero radicale.

3) un'altra sua caratteristica è la libertà: l'*epoché* non contiene alcuna tesi, è un atto che può essere compiuto in qualsiasi momento, e non dipende dalle condizioni oggettive. Perciò «l'ἐποχή fa tutt'uno con la libertà stessa del pensiero»¹⁴¹, con la sua indipendenza davanti a ogni contenuto, a ogni cosa data e presupposta. Il non uso di qualsiasi tesi come premessa serve a orientare la conoscenza dell'ente. Ancora una volta e anche in questo senso, l'*epoché* è indice di un disinteresse massimo. Seguendo questi presupposti, si raggiunge ciò di cui la filosofia è sempre in ricerca: «il cominciamento assoluto»¹⁴². Il tratto metodologico ancor più straordinario è che tale cominciamento non è raggiunto attraverso un procedimento garantito che si concentra sui paradossi problematici della storia delle idee, ma «mediante un mero atto di pensiero privo di significato»¹⁴³,

138«die reine Aufnahme des Präsenten als solchem ankommt, sondern auf seine *Benutzung* als Prämisse, als Vorbereitung einer weiteren These» *Ibid.* (PP, p. 188).

139«vom Interesse an Erfahrungsbeherrschung motiviert und durch deren erfolgreiche Voraussicht gekennzeichnet» *Ibid.* (PP, p. 188).

140«denn erst die ἐποχή verbürgt so etwas wie ein Verstehen ohne jedes “Interesse” außerhalb des Verstehens [...] Interesse ist Interesse am Seienden. Ἐποχή ist Absterben dem Seienden, Stehen am Rande des Seienden im Bereich des Seins (verständnisses), Wecken eines neuen Interesses – für das Unbemerkte, Vorgängige, Latente, was zugleich ursprünglich und begründend ist. Ist diese Freiheit des Gedankens und die Stiftung des Interesses für das Sein anders möglich als dadurch, daß wir in unserem Sein von *Seins-affirmation* absolviert sind, daß wir nicht auf das Sichaufdrängende angewiesen sind – und das heißt: wir sind auch vom eigenen Sein befreit, wir “kennen” unsere Sterblichkeit?» J. Patočka, *Reduktionsgedanke, Epoché und Seinshorizont* (Ms. 3G/2), in *EaS*, p. 254 (PP, pp. 249-250).

141«die ἐποχή ist also mit der Freiheit des Gedankens selber eins» Ivi, pp. 141-142 (PP, p. 188).

142«der absolute Anfang» Ivi, p. 142 (PP, p. 188).

143«sondern durch einen einfachen inhaltslosen Gedankenzug» *Ibid.* (PP, p. 188).

privato di contenuto. Mediante un cambiamento di atteggiamento¹⁴⁴.

4) *l'epoché* raggiunge il residuo, rimasto invisibile, che sta alla radice del nostro conoscere e della nostra “credenza al mondo”. Non muovendosi più nel dominio delle tesi, essa dimostra che nella stessa tesi della credenza al mondo c'è qualcosa di non percepito che era alla base della messa in opera di tutte le altre tesi o, addirittura, le precedeva. Questo elemento non diventerebbe visibile e analizzabile se non attraverso *l'epoché*. In questo modo la credenza al mondo in quanto tale viene così chiarita per la prima volta, «non la credenza realizzata, ma la credenza realizzatrice, non la credenza creduta, la *fides quae creditur*, ma la *fides qua creditur*, che ora, per la prima volta, è *vista* in quanto tale, smascherata e chiarita»¹⁴⁵.

Con *l'epoché* e con i successivi passi della riduzione, per Husserl, si raggiunge una soggettività di una specie nuova, indipendente dalla credenza al mondo, che precede questa credenza e la realizza, ma resta sempre una soggettività. La regione raggiunta dell'essere assoluto (assoluto perché indipendente dalla tesi “ingenua” del mondo, relativa ai presupposti già ammessi) è la regione della coscienza pura (cfr. *Idee I*, § 33). All'interno di questa regione si svolge il processo di costituzione. Ora, dire costituzione significa dire *noesi* e *noema*. L'esame delle strutture noetico-noematiche è l'elemento nuovo che rende visibile l'edificazione attraverso le noesi. L'oggetto, ridotto a *noema*, serve da filo conduttore all'analisi fenomenologica. L'analisi noetico-noematica consente di chiarire quello che nel *noema* restava non chiarito.

Esposta l'originalità di questo impulso filosofico, Patočka dice che Husserl, però, non tira le conseguenze della valenza teoretica dell'*epoché*, e questo ha qualcosa di sorprendente:

«Vista la portata e l'originalità di questo impulso filosofico, la tiepidezza notevole che si afferma con il realizzarsi del programma ha di che sorprendere»¹⁴⁶.

Husserl non generalizza la portata dell'*epoché* perché, se si sospende la tesi di tutto l'ente, non resterebbe nessun oggetto per una scienza e non si potrebbe più edificare la fenomenologia come scienza fondamentale della filosofia. Muovendo da ciò, Patočka pensa che

«la tesi generale non può essere considerata originariamente nella maniera in cui Husserl la considera la maggior parte delle volte, come un atto universale di oggettivazione, ma deve esserlo anche come una non-libertà non oggettivante, l'assegnazione della vita, nel suo essere effettivo, a un altro, a qualcosa di sconosciuto»¹⁴⁷.

144Patočka fa notare la differenza con il punto di partenza assoluto della *Scienza della logica* hegeliana, tributaria di espressioni quali “essere” e “non-essere”, il cui significato rimane da chiarire.

145«ist nicht der getätigte, sondern der tätigende Weltglaube, nicht der Weltglaube, der geglaubt wird, nicht die fides, quae creditur, sondern die fides, qua creditur, die aber jetzt zum erstenmal als solche *gesehen*, durchblickt und durchleuchtet wird» Ivi, p. 142 (*PP*, p. 189).

146«Das Überraschende nach diesem großartigen, ursprünglichen philosophischen Impetus ist die merkwürdige Erlahmung, welche die Durchführung des Programms mit sich führt» Ivi, p. 143 (*PP*, p. 190).

147«Die Generalthesis kann nicht ursprünglich genommen werden als allgemeiner objektivierender Akt, wie Husserl es

Questa dipendenza provoca la ricerca di un *atteggiamento di libertà* che viene a coincidere con l'*epoché*. Il risultato è un rapporto al “non-essere” in cui risiede la nostra libertà precaria, ossia il rapporto con l'essere differenziato da ogni ente. Husserl limita l'*epoché* al piano dell'ente, la usa come se l'oggettivo (che è constatato e accolto teoricamente) fosse quello che c'è di primario nel rapporto al mondo. Invece, l'*epoché* è motivata da qualcosa di non oggettivo. In questo modo, la pretesa di scoprire un nuovo "continente" dell'essere si arresta in realtà allo studio della “costituzione del mondo” nella coscienza pura, considerata il piano dell'ultima spiegazione filosofica¹⁴⁸.

L'obiettivo della riduzione nelle *Cinque lezioni* era di raggiungere il concetto autentico di fenomeno come ciò che permette di distinguere quello che appare in originale e quello che è semplicemente dato assieme, indicato, ma che non mostra se stesso. Tuttavia, prima di chiarire il concetto di fenomeno sul fondamento dell'*epoché*, Husserl fa intervenire un'anticipazione soggettiva per elaborare una fenomenologia come progetto di una coscienza pura, e il piano trascendentale diventa il piano filosofico. Patočka, invece, si chiede: è possibile un'interpretazione rigorosa dell'*epoché* e del metodo riduttivo, che non produca un soggettivismo¹⁴⁹ o un impoverimento metafisico per cui la realtà dell'essere verrebbe dissolta nella formazione delle intenzionalità trascendentali?

Sembra, quindi, che l'importanza dell'*epoché* sia giustificata, a maggior ragione, proprio da questa sua caratteristica peculiare: soltanto essa permette di distinguere la conoscenza e la ricerca filosofica dalla conoscenza naturale, distingue cioè quello che è da vedere da quello che è progettato come anticipazione di una conferma empirica. La messa fuori circuito non significa che il mondo non appare più in quanto *ente*, ma solo che non si usa la tesi del mondo in quanto premessa. La sospensione scettica della fenomenologia è un'astensione dal giudizio relativa al fatto che ciò che si mostra «non si mostra primariamente da se stesso e in se stesso»¹⁵⁰. Rispetto a questi problemi che riguardano l'apparire, Patočka afferma: «la fenomenologia “costitutiva” non è, a nostro avviso, una semplice falsa strada, un errore contingente. La fenomenologia costitutiva ha, per la scoperta del significato della fenomenologia in quanto tale, una funzione molto importante. Cercando di presentare la costituzione come una via verso la ricerca non empirica, specificamente

meist im Auge hat, sondern auch als nichtobjektivierende Unfreiheit, Angewiesenheit des Lebens in seinem tatsächlichen Sein auf Anderes, Fremdes» Ivi, p. 181 (PP, p. 234).

148Indicazioni in questa direzione sembrano esserci già negli anni Trenta (cfr. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. J. Daněk e H. Declève, M. Nijhoff, La Haye 1976 - d'ora in poi abbreviato in *MNPP*, p. 62).

149Anche il soggettivismo husserliano viene dallo sforzo di fondare in modo rigoroso la filosofia sul *cogito* cartesiano purificato, sulla sua evidenza assoluta (cfr. *IPH*, p. 169).

150«als das Sich-Zeigende [sich primär nicht von sich selbst her und an sich zeigt]» *EaS*, p. 144 (PP, p. 191).

filosofica, e imparando a portare lo sguardo sui caratteri di apparizione e sul loro campo, essa permette di porre la questione di sapere che cosa significa propriamente il fatto che ciò che appare appaia, che ci sia un campo di apparizione, da distinguere rigorosamente dall'apparente stesso e dalla sua struttura interna»¹⁵¹. *L'epoché*, quindi, rende il mondo inutilizzabile per la conoscenza naturale, cioè per la conoscenza dell'ente immanente nelle sue strutture spazio-temporali e causali. E comprendendo che il mondo non è riducibile a un'"immanenza", ossia a dei *data*, a delle intenzioni animatrici, si arriva alla conclusione che l'apparente è il mondo stesso, e non il campo di apparizione come tale. Ma il mondo non diventa, per questa ragione, inutilizzabile per le strutture dell'apparizione, perché, al contrario di quanto sembrava, proprio

«grazie all'*epoché* il mondo è per la prima volta appreso sotto l'angolo dell'apparizione, dell'apparire in quanto tale, [e] diventa chiaro per la prima volta che l'apparire è sempre apparire-al-mondo»¹⁵².

Ora, «essendo un'apparizione, il mondo è»¹⁵³; con ciò, non lo si fa svanire in qualcosa di puramente soggettivo.

La donazione intuitiva immediata che *l'epoché* promette di distinguere dallo studio costruttivo e relativo del mondo, del dato, si rapporta apparentemente agli oggetti del mondo. Infatti, la messa fuori circuito della credenza mostra che questo rapporto è un risultato non immediato. Gli oggetti del mondo sono il risultato di una costruzione perché, se è vero che ciò che si mostra non può mai essere modalizzato in totalità, è vero anche che ogni singolarità può rivelarsi diversa e darsi anche come ciò che non è. Per tale ragione, bisogna risalire fino al campo di apparizione in cui gli oggetti si mostrano non modalizzabili, ma solo così come sono. Questo campo è guidato da delle leggi interne e non può mostrarsi ora in un modo e ora in un altro, altrimenti l'ente che appare sarebbe privato del suo fondamento, sarebbe senza consistenza. Di conseguenza, l'"immediatamente dato" non corrisponde a ciò che si lascia afferrare in prima battuta, nella sua immediatezza. Il dato immediato chiede, piuttosto, di essere liberato da interpretazioni parziali e chiarito simultaneamente al movimento di penetrazione nel regno della realtà.

Queste osservazioni pongono alcune domande: cosa significa dire che il mondo e le cose del mondo si manifestano originariamente, e sono presenti "in persona"? Fino a che punto i caratteri di

151«Die "Konstitutive" Phänomenologie ist aber unserer Ansicht nach keine bloße, einfache Verirrung, kein zufälliger Irrweg. Die Konstitutive Phänomenologie hat eine sehr wichtige Funktion auf dem Weg zur Bedeutung der Phänomenologie als solcher. Indem sie die Konstitution als einen Weg zur nicht-empirischen, echt philosophischen Forschung zu weisen versucht, und indem sie auf die Erscheinungscharaktere als solche und deren Feld den Blick zu lenken gelehrt hat, gestattet sie, die Frage zu stellen, was eigentlich das Faktum bedeutet, daß es Erscheinung und Erscheinungsfeld gibt, welches vom Erscheinenden selbst und seiner inneren Struktur strikt zu unterscheiden ist» Ivi, p. 145 (*PP*, p. 191).

152«Grâce à l'*epoché*, le monde est pour la première fois appréhendé sous l'angle de apparition, de l'apparaître en tant que tel, il devient clair pour la première fois que l'apparaître est toujours apparaître-au-monde» *PP*, p. 192.

153«Or, étant apparition, le monde *est*» *Ibid.*

apparizione manifestano le cose e sono comprensibili da noi? L'interpretazione dell'apparire e dei caratteri di apparizione è dunque possibile solo conservando l'*epoché* perché consente di distinguere la conoscenza del mondo (che deriva da un metodo costruttivo ed è mediata da premesse) dallo studio dell'apparire in quanto tale (*als solcher*).

Per Patočka l'*epoché* è un momento indispensabile e autonomo rispetto alla riduzione. L'*epoché* garantisce uno sguardo in ciò che è, per Husserl dà accesso alla sfera trascendentale, la sfera che rende possibile l'apparire dell'ente nella sua essenza e fornisce indirettamente i principi della conoscenza mondana. Invece, per Patočka, si può rinunciare a ridurre all'immanenza perché questa sembra presupporre un'uscita dal campo di apparizione. In realtà, invece, io rimango sempre dentro al campo e

«non posso mettermi fuori della “scena” [perché] questa non ha un quadro che la delimiti, e il quadro non è più fornito dal “riflettuto”. Non sono mai *davanti* alla scena ma sempre dentro»¹⁵⁴.

L'*epoché*, quindi, è indipendente da tutta l'*empiria* compresa in maniera induttiva. Ciò che è visto sotto il segno dell'*epoché* non è contingente, ma fa toccare una struttura di apparizione *necessaria*. Più in generale, l'*epoché* è indipendente da ogni costruzione e astrazione dalla credenza al mondo. Compresa in questo modo, essa è «filosoficamente fondamentale e indispensabile»¹⁵⁵ in quanto permette di acquisire una sfera non raggiungibile fondandosi solo sulla tesi della credenza al mondo. Il punto importante è che questa interpretazione dell'*epoché* è possibile anche «*senza* stabilire un nuovo suolo d'essere»¹⁵⁶. Vanno quindi evitati tutti i significati che tradiscono un prestito dal mondano come, ad esempio, la costituzione nella coscienza pura. Il termine costituzione, dunque, diventa problematico perché, pur non significando una causalità intramondana, sembra tuttavia indicare che l'effettuazione e chi la effettua sarebbero il fondamento di ciò che è effettuato, in modo simile a una sostanza senza la quale il fondamento non sarebbe pensabile. Per evitare simili difficoltà, non conviene mantenere il termine “costituzione”¹⁵⁷.

In realtà l'*epoché* non dà accesso a un ente fondato in se stesso, autonomo, indubitabile. Nemmeno Husserl identifica la sfera a cui conducono l'*epoché* e la riduzione con la sfera logica ed eidetica delle realtà ideali. Queste sfere, infatti, sono correlati di attività che dipendono dalla

154«Ich kann nicht aus dem “Bild” heraus, das Bild hat keinen Rahmen, der es abgrenzte, und das “Reflektierte” ist auch nicht dieser Rahmen. Ich stehe nie *vor* dem Bild, sondern immer darin» *EaS*, p. 233 (*PP*, p. 235).

155«philosophisch fundamental und unentbehrlich» Ivi, p. 166 (*PP*, p. 195).

156«*ohne* einen neuen Seinsboden zu statuieren» Ivi, p. 148 (*PP*, p. 196).

157L'esposizione di Husserl può fare credere che la costituzione significhi una produzione effettiva dell'oggetto nella coscienza e che l'apparizione sia come il fenomeno in Kant, una formazione soggettiva. Husserl stesso riconosce la difficoltà di spiegare la costituzione. Si confronti ad esempio questo passo delle *Idee*: «Ma i problemi più rilevanti sono i *problemi funzionali*, cioè quelli relativi alla “costituzione dell'oggettualità della coscienza”» (E. Husserl, *Idee I*, § 86, p. 217). In una nota di lavoro di Patočka del 1973-1974 leggiamo: «La costituzione non è dopo tutto che una metafora» («La constitution n'est après tout qu'une métaphore») *PP*, p. 256.

creazione ideale delle soggettività, mentre qui si tratta di qualcosa di più fondamentale. Come la sfera logica e quella eidetica ci danno accesso agli oggetti del pensiero, così potrebbe trattarsi anche nell'*epoché* di possibilità che non hanno origine da un'attività umana. Se fosse necessario parlare di un "ente", non andrebbe concepito come un nuovo "suolo d'essere assoluto", ma come un ente che fuoriesce dalla sfera mondana originale, l'unica che esiste. Questa interpretazione ci avvicinerebbe a risolvere un antico problema filosofico che, prima della riduzione husserliana, non è mai stato posto nella sua purezza radicale: «il problema dell'apparire in quanto tale»¹⁵⁸. E l'intenzione originaria della fenomenologia era esattamente questa:

«condurre all'apparire non l'apparente, ma l'apparire, l'apparire dell'apparente»¹⁵⁹.

Questo apparire non si dà nel "questo" (il singolo ente), ed è ciò che sta alla base della teoria dei fenomeni e delle apparizioni in quanto tali. L'*epoché*, perciò, significa

«il passaggio dallo studio delle cose e degli stati di cose che appaiono, allo studio dell'apparire in quanto tale»¹⁶⁰.

Mediante l'*epoché*, perciò, adottiamo un atteggiamento nuovo, orientato all'apparire. Se l'apparire non è in sé niente di reale, e non va cercato nella realtà in quanto tale¹⁶¹, allora il metodo della semplice astrazione non è più sufficiente. Dal momento che l'*epoché* non può essere una semplice astrazione che parte dal soggettivo fattuale, grazie a essa possiamo sospendere ogni credenza nell'essere e raggiungere una sfera di pure possibilità di apparizione. Cos'è allora? È la messa in sospenso (non afferma e non nega) di ogni tesi sulla realtà dell'interesse cognitivo, e dell'atteggiamento naturale. Quest'ultimo atteggiamento significa sempre una subordinazione dell'apparire alla realtà; perciò non ammette l'apparire in quanto tale, ma soltanto nella misura in cui produce una visione d'insieme della realtà e dell'esperienza.

A queste riflessioni ci sembra si agganci ciò che il filosofo ceco dice nel manoscritto 5D/5d¹⁶² (anni Settanta). In questa importante nota di lavoro si usa il concetto di orizzonte originario

158«das Problem der Erscheinung als solcher» *EaS*, p. 149 (*PP*, p. 196).

159«Denn nicht *das Erscheinende*, sondern *das Erscheinen*, das Erscheinen des Erscheinenden, [...] zum Vorschein zu bringen» *Ibid.* (*PP*, p. 196). Patočka, quindi, dice che l'intenzione originaria anche di Husserl era studiare l'apparire come tale (cfr. *BME*, p. 282; *QP*, p. 184; *CCF*, p. 279).

160«den Übergang vom Studium der erscheinenden Dinge und Sachverhalte zum Studium des Erscheinens als solchem» *EaS*, p. 152 (*PP*, p. 199).

161Che l'apparire non sia da cercare nella realtà in quanto tale non significa che debba essere cercato allora in un altro mondo rispetto al nostro, ma che non va confuso con alcun ente apparente e non è riducibile alle nostre realtà. Lo studio dell'apparizione nel suo apparire non occupa uno spazio nella realtà perché è esso che fa apparire la realtà. Il rapporto tra "reale" e "apparire" è spiegato da Patočka così: il reale accentua la presenza singolare, mentre l'apparire e la struttura dell'apparire accentuano l'universale, perché tutta la realtà può apparire.

162Cfr. *EaS*, pp. 278-279 (*PP*, pp. 259-260).

(*Urhorizont*) come ciò che permette di distanziarsi da tutto ciò che rinvia all'ente, e da ogni tesi riferita all'ente. Il «mondo – orizzonte originario»¹⁶³ non è niente di essente o di *posto*: né una cosa o un processo mondano, né l'io. Le cose e l'io sono entrambi dei risultati di tesi poste, mentre l'apparire è un puro *porre*, un far apparire, non una *apparizione* nel senso del già apparso, ma «un porre che non pone *se stesso*, che resta nel non-posto»¹⁶⁴. Si tratta semplicemente di

«non *oggettivarlo* nell'atto di intuire – ed è a quello che serve l'*epoché* – essa deve *trattenerci* dal porlo come *qualcosa*, come un ente»¹⁶⁵.

Come si procederà allora? Risalendo «a partire dal dato verso il datore che non può essere dato»¹⁶⁶, sperimentando così che il dato è dato da «un più profondo»¹⁶⁷. Questo più profondo non lo si può *intuire*, oggettivare, ma si può, a partire da esso, comprenderlo e chiarire il dato. Tale procedere porta a liberare l'*epoché* da ogni legame con la riduzione, a non mirare a una riduzione all'immanenza pura perché l'immanenza si riferisce all'ente (che è posto); perciò è meglio lasciare questa posizione in sospeso. L'*epoché* è «proprio ciò che permette di non *realizzare* semplicemente l'effettuazione della comprensione dell'essere *nell'ente*, ma di considerarla in quanto tale»¹⁶⁸. In questo modo, il senso dell'*epoché* è «invertito»¹⁶⁹: ciò che è “trovato come già là”, ciò che risalta, non è ciò che è assoluto in quanto “*dato immanente*”, ma il “*trans*” (*das “darüber hinaus”*), «ciò che *si oppone alla coincidenza* di ciò che è intuito con colui che intuisce»¹⁷⁰. L'*epoché*, dunque, conduce all'apparire, a ciò che “troviamo” nella non coincidenza dell'intenzionante con l'intenzionato.

Il termine “orizzonte originario”, “là”, rinvia al non-ente; non ha il carattere né di un oggetto, né di un soggetto. È qualcosa che non si esaurisce nei termini “appercezione” o “associazione” perché significano un'origine ancora empirica nel dato singolare. Allora, però, ci si può chiedere: com'è possibile la stabilità del dato singolare senza un orizzonte progettato e precedente? Niente può “affondare di nuovo” se non ha già un “luogo” che rende possibile questa scomparsa. L'*epoché*, pertanto, può essere legata «o alla riduzione all'immanenza pura, oppure alla spiegazione della comprensione apriorica dell'Essere dopo l'inibizione dell'effettuazione [...], l'*effettuare* stesso

163«Welt-Urhorizont» Ivi, p. 278 (PP, p. 259).

164«Setzen, das nicht *sich selbst* setzt, im Un-gesetzten» *Ibid.* (PP, p. 259).

165«es soll dies nicht einfach *objektiviert* werden, angeschaut – gerade dazu dient die *epoché* – sie muß uns davor *bewahren*, dies als *etwas*, ein Seiendes zu setzen» Ivi, p. 278, n. 384 (PP, p. 259).

166«Indem man vom Gegebenen zurückgeht auf das Gebende, das nicht gegeben werden kann» *Ibid.* (PP, p. 259).

167«von einem Tieferen» *Ibid.* (PP, p. 259). Questo ci dice che è importante analizzare l'apparire per comprendere il dato, mentre il problema dell'intuizione rimane aperto. Cosa intuiamo veramente?

168«dann ist aber *ἐποχή* gerade dasjenige, was gestattet, die Leistung des Seinsverständnisses nicht einfach zu *verwirklichen im Seienden*, sondern als solche zu erblicken» *Ibid.* (PP, pp. 259-260).

169«umgekehrt» *Ibid.* (PP, p. 260).

170«was die *Deckung* des Angeschauten mit dem Anschauenden verhindert» Ivi, p. 278 (PP, p. 260).

diventa visibile»¹⁷¹. Ciò che diventa determinante non è più il punto di vista dell'*immanenza*, ma la *trascendenza* in quanto tale. In riferimento a questa, i “caratteri di apparizione” indicati nelle *Ricerche logiche* servono da guida.

L'atteggiamento dell'*epoché* orienta dall'effettuato all'effettuazione. Dev'essere, però, chiarito da dove viene l'effettuazione e verso dove si dirige, se all'assolutezza dell'immanenza pura o alla trascendenza (*das Transzendieren*) in quanto tale. Inoltre è necessario capire se l'*epoché* dà «una nuova possibilità di risolvere l'antichissimo problema: che cos'è l'apparizione?»¹⁷². I tentavi intrapresi finora da tutti i pensatori sembrano accomunati da un elemento in comune: «nella storia di questo problema, si è sempre tentato di ridurre l'apparire a un apparente»¹⁷³. Questo costituisce l'ostacolo principale alla messa in opera dell'*epoché* e, di conseguenza, allo svelamento della legalità propria dell'apparire, il movimento di risalita dall'ente al suo fondamento, la differenza ontologica (questo fondamento presupposto è – come vedremo nel cap. quarto – l'apparire in quanto tale). Per accedere all'apparire come tale, l'*epoché* dev'essere una messa a distanza dell'ente che appare (è una sospensione dell'atteggiamento naturale), ma non si appoggia a nessun'altra posizione (non pone nessun'altra realtà). Quindi, lo scopo e l'esito dell'*epoché* non è di condurre a un ente infinito,

«ma a un *a priori* che non può in nessuna maniera essere considerato un ente»¹⁷⁴,

una struttura ontologica senza cui l'apparire non sarebbe possibile. Da questo *a priori* (il mondo in quanto tale) dipende anche il rapporto a sé. Il mondo è soggettivo nel senso che è l'orizzonte di ciò a cui il soggetto si rapporta come all'orizzonte della sua comprensione. Solo quando avremo appreso a vedere il mondo dal punto di vista dell'apparire, allora potremo cercare risposte adeguate anche sull'uomo.

171«entweder mit der *Reduktion auf reine Immanenz* verbunden werden – oder mit der Explikation des apriorischen Seinsverständnisses nach Inhibition der Leistung [...], kommt *das* Leisten selbst zur Sicht» Ivi, pp. 278-279 (*PP*, p. 260).

172«eine ganz neue Möglichkeit gegeben, das uralte Problem zu lösen: was ist Erscheinung?» Ivi, p. 154 (*PP*, p. 201).

173«Man hat in der Geschichte dieses Problems immer Erscheinung auf irgendein Erscheinendes zurückzuführen versucht» *Ibid.* (*PP*, p. 201).

174«sondern zum Apriori, welches in keiner Weise als seiend angesprochen werden kann» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 422 (*QP*, p. 226).

3.1.3 I vissuti negativi

Secondo Patočka, Husserl crede di poter annullare la validità del mondo ponendo la coscienza trascendentale come sfera del puro fenomeno. Per questa stessa ragione, però, egli è costretto anche a fermarsi davanti alla coscienza perché la coscienza che pone se stessa non può essere toccata. Questo punto manifesta la differenza tra l'essere assoluto della coscienza pura e l'essere sempre relativo della realtà.

I vissuti negativi mettono in discussione che sia il soggetto a compiere l'*epoché*; essi, dunque, sono una critica alla motivazione trascendentale. Un'apertura alla passività (collegata alla temporalità) la troviamo già nella *Conclusione* del *Il mondo naturale* (1936): «il pensiero libero e attivo [...] sarebbe impossibile senza questa base che è la costituzione passiva, quella anzitutto della sensibilità nella coscienza interna del tempo»¹⁷⁵. I vissuti negativi fanno parte della sfera affettiva al cui interno avviene l'apertura dell'ente come ente. In questo modo, Patočka si avvicina a Heidegger che non parla esplicitamente dell'*epoché*, ma dell'angoscia (*Angst*). Sul suo fondo si realizza la ripresa di un sé autentico (cfr. *MNPP*, p. 173). L'*epoché*, come possibilità di accesso al fenomeno del mondo, «si fonda sulla struttura della fatticità»¹⁷⁶, nel superamento, nell'essere vicino all'angoscia. «Ciò che motiva l'*epoché* è appoggiato sulla finitezza (*Endlichkeit*) che si fonda e si rivela nell'emotività originaria»¹⁷⁷. Per Patočka questo mostra che c'è "un più profondo" da cui deriva ciò che è dato (cfr. *EaS*, p. 278 n. 384; *PP*, p. 259). Esponiamo ora questi punti in maniera più dettagliata.

All'essere relativo della realtà appartiene anche l'esistenza umana la cui finitezza è originaria, ossia: non è teorica, e non è contenuta nella ricettività percettiva, ma nell'emotività originaria. Già nel *Platonismo negativo* l'aspetto preteorico dell'emotività, ossia i vissuti negativi, fa dell'*epoché* qualcosa che va oltre un atto meramente teorico¹⁷⁸. Tali vissuti «rivelano l'insignificanza, la caducità, la nullità di tutto il contenuto dell'esperienza passiva e mostrano che si può, non solo

175«La pensée libre et active [...] serait simplement impossible sans cette base qu'est la constitution passive, celle d'abord de la sensibilité dans la conscience intime du temps» *MNPP*, p. 163.

176«gründend in Faktizitätsstruktur» *EaS*, p. 277 (*PP*, p. 259) tr. modificata.

177K. Novotný, *Einführung*, in *EaS*, p. 30.

178In 3.5.2 a / vedremo perché l'*epoché*, in quanto atto teorico, crea problema. Dai testi di Patočka non emerge alcun riferimento alla motivazione passiva dell'*epoché* di cui Husserl comunque parla. Si confronti, ad esempio, il § 38 della quarta meditazione cartesiana intitolato: *Genesi attiva e genesi passiva* (cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 1960, pp. 102-104). Nella conferenza di Vienna, inoltre, Husserl parla di una *Stimmung* in grado di scuotere (*erschüttern*) la credenza nell'esistenza del mondo. Si tratta dello stupore (*thaumazein*) che si rivela essere la motivazione passiva dell'*epoché*. La *Stimmung* costituisce una parte della problematica generale della genesi passiva dell'*epoché* che rimane aperta nella fenomenologia husserliana. Per approfondire il tema della genesi passiva dell'*epoché* in Husserl rinvio a: A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris 1999; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Vrin, Paris 2000; S. Finetti, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, Mimesis, Milano 2013, pp. 190-193.

sospendere la credenza a ogni esperienza sensibile, mettere fuori circuito ogni dominio sensoriale preso da parte, ma ancora superare l'*ego* come tale»¹⁷⁹. Contrariamente alla riduzione, l'*epoché* non è una procedura completamente soggettiva: essa sarebbe resa possibile da un'esperienza precedente, asoggettiva - che resta da determinare - e che dà luogo a una sospensione del soggetto, un'esperienza che manifesta l'apertura indubitabile del mondo in quanto *a priori*. Si pone, allora la domanda di sapere qual è questa esperienza che rende possibile l'*epoché*.

Riferimenti in questo senso si trovano in *Eternità e storicità*¹⁸⁰. Questo testo parla di una protesta che si trova alle radici del nostro essere, non astratta, ma che nasce dentro di noi e «fa tutt'uno con questo essere che deve assumere l'indifferenza e il silenzio del mondo oggettivo, la sofferenza e la morte in tanto che destino finale, ultima parola di ogni protesta»¹⁸¹. Questa citazione è un'anticipazione, sul finire degli anni Quaranta, dell'*epoché* intesa come libertà dall'ente e non, come sembra presentarla Husserl, unicamente come un atto di pensiero teoretico. L'*epoché* richiede, piuttosto, di «passare esplicitamente diversi livelli [...] sui quali risuona il manifesto comportamento preteoretico»¹⁸².

Già da questi cenni avvertiamo il riferimento alle analisi heideggeriane in *Essere e tempo* degli stati d'animo fondamentali (*Grundstimmung*) tra cui l'angoscia¹⁸³, approfondita nella prolusione *Che cos'è metafisica?* (1929). L'angoscia fa sì che il senso dell'ente nel suo insieme si dilegui. Essa sottrae il senso che nella quotidianità ci è dato, e sollecita a interrogarci sulla nostra condizione. Nell'angoscia avviene il cambio di disposizione umorale che ci trasforma e da cui scaturisce la domanda filosofica. L'angoscia heideggeriana sospende il *Dasein* nel Niente, e il senso delle cose nella loro ovvietà ci viene sottratto. Il cambio di atteggiamento, per Heidegger, è provocato da una disposizione emotiva, umorale, che si modifica indipendentemente da un nostro atto di volontà. Il contributo di Heidegger nella concezione dell'*epoché*, dunque, è centrale. Nella postfazione alla traduzione de *Il mondo naturale*, viene descritto in questi termini:

«Attraversamento della fenomenologia husserliana: dall'*epoché* limitata ritorno all'idealismo tedesco, verso lo spirito infinito e la sua presa di coscienza. Radicalizzazione dell'*epoché* – finitezza – Heidegger: l'uomo è *determinato* da un “passo indietro davanti all'ente” - questo “passo indietro” non è in origine un atto di sospensione del *giudizio*, ma una messa in sospenso, una negatività *più radicale* - l'angoscia e il suo “niente” (il niente dell'ente, l'essere sotto la sua figura negativa) – disposizione e “possibilità” (a partire dalla

179«révèlent l'insignifiance, la caducité, la nullité de tout le contenu de l'expérience passive et montrent qu'on peut non seulement suspendre la croyance à chaque expérience sensible, mettre hors circuit chaque domaine sensoriel pris à part, mais encore dépasser l'*ego* comme tel» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 79.

180J. Patočka, *Éternité et historicité*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2011 (d'ora in poi abbreviato in *EH*).

181«elle ne fait qu'un avec cet être qui a à assumer l'indifférence et le silence du monde objectif, la souffrance et la mort en tant que destin final, dernier mot de chaque protestation» Ivi, p. 142. Facciamo notare lo stretto legame tra la data di composizione di questo saggio (1947) e gli avvenimenti della guerra che allora sconvolgevano l'Europa intera.

182«ausdrücklich verschiedene Niveaus von *These* und *Antithese* durchlaufen müssen, auf denen sich das vortheoretische offene Verhalten abspielt» *EaS*, p. 186.

183Rinviamo in particolare a M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 40 e 68b.

radice, dal non-ente = dall'essere / *non* a partire dalla radice, verso l'ente intramondano singolare) - »¹⁸⁴.

Questo tema ritorna anche in uno degli ultimi scritti, *Che cos'è la fenomenologia* (1976):

«C'è però una disposizione fondamentale che impedisce e blocca ogni coinvolgimento in generale, una disposizione che nonostante questo ha sempre il carattere di uno "svelamento" totale. [...] Tutto ciò che emerge in questa "apertura" ha un carattere *repulsivo*: con esso non c'è *niente* da fare, *nessuna* possibilità che si presenta. Questa disposizione ci fa fare l'esperienza del niente, del non dir niente, dell'*assenza* di ogni possibilità. [...] qui non c'è alternativa, non c'è sostituzione ma piuttosto *un puro sprofondare* che si potrebbe esprimere in un altro modo ancora dicendo che l'ente non fornisce "appoggio" a nessuna possibilità, niente a cui ci si possa attaccare – esso sfugge non appena si tenta di coglierlo. Questa esperienza ci insegna che il modo abituale del nostro essere al mondo è un continuo lavoro di puntellamento che cerca di trovare appoggio sulle cose afferrate, sostegno che qui viene meno»¹⁸⁵.

Heidegger radicalizza l'*epoché* concependola originariamente non come una «messa fuori circuito del giudizio»¹⁸⁶, che si applica a tutte le scienze, ma una negatività *più radicale*: l'angoscia e il suo "niente". Parte dalla radice dell'essere come non-ente, dalla disposizione emotiva del *Dasein* e dalle sue "possibilità", e non dalla direzione verso l'ente intramondano e singolare.

La finitudine vale in ogni istante della vita, e il "passo indietro" (*Zurücktreten*), che appartiene alla struttura del nostro essere finiti, ci fa effettuare l'*epoché* «realizzando *affettivamente* la nostra situazione di esseri finiti posti nel mondo»¹⁸⁷. Esperienze come l'angoscia rivelano che le cose possono anche perdere di significato per noi. Quello che ci appare nell'angoscia non sono tanto delle possibilità del nostro commercio con le cose, ma «è il fatto stesso che noi siamo al mondo in tutta la sua estraneità [...]. È solo nelle angosce che l'uomo ha pienamente il sentimento d'«essere al mondo»»¹⁸⁸. Chi sperimenta l'angoscia conosce la finitezza del *Dasein*. La finitezza, irrompendo dentro all'esistenza, affetta anche la trascendenza dell'ente verso l'essere. Considerata dal lato

184«Kreuzweg der Phänomenologie Husserls: von der *beschränkten* Epoché zurück zum deutschen Idealismus, zum unendlichen Geist und seinem Selbstbewußtwerden. Radikalisierung der Epoché – Endlichkeit – Heidegger: Mensch ist *bestimmt* durch den "Schritt zurück vor dem Seienden" - dieser Schritt ist ursprünglich kein Akt der *Urteils*suspension, sondern eine *radikalere* Suspension und Negativität – Angst und ihres "Nichts" (Nichts des Seienden, Sein in seiner negativen Form) – Befindlichkeit und "Möglichkeit" (von der Wurzel aus, vom Nicht-Seienden = Sein / *nicht* von der Wurzel aus, zum einzelnen innerweltlichen Seienden)» J. Patočka, *Natürliche Welt* (Ms. 3G/12), in *EaS*, p. 259 (*PF*, p. 131). Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 133-157.

185«Es gibt aber eine Grundbefindlichkeit, welche alles und jedes Ansprechen überhaupt verwehrt und abschließt; gleichwohl trägt sie noch immer den Charakter des "im Ganzen". [...] Alles und jedes, was in dieser "Erschlossenheit" auftaucht, hat den Charakter des *Abweisung*: Es ist *nichts* damit anzufangen, es bietet sich *keine* Möglichkeit dar. Diese Befindlichkeit bietet uns die Erfahrung des Nichts, des Nichtansprechens, von *keiner* Möglichkeit. [...] gibt es hier keine Alternative, kein Ersetzen, sondern eine *reines Schwinden*. Es kann auch so ausgedrückt werden: Das Seiende bietet da *keiner* Möglichkeit einen "Halt", keine Angriffsfläche, entgleitet, sobald der Versuch gemacht wird, es zu erfassen. Man lernt durch diese Erfahrung, daß das gewöhnliche In-der-Welt-Sein ein Sichabstützen auf die ergriffenen Dinge ist, welches hier versagt» *BME*, pp. 447-448 (*QP*, pp. 256-257; *CCF*, pp. 339-340).

186E. Husserl, *Idee I*, p. 72.

187«en réalisant *affectivement* notre situation d'être finis placés dans le monde» *PF*, p. 140.

188«c'est le fait même que nous sommes au monde dans toute son "étrangeté" [...]. Ce n'est que dans ses angoisses que l'homme a pleinement le sentiment d'«être au monde»» *EH*, pp. 101-102.

positivo, l'angoscia rivela il senso dell'«essere gettato» in generale. Il modo originario del nostro essere presso di noi è, quindi, l'estraneità con noi stessi. Questa estraneità fa comprendere la quotidianità e la nostra comprensione stessa, a partire dalle cose che ci attorniano. La quotidianità, segnata dall'angoscia, si caratterizza come una fuga davanti a noi stessi.

Le esperienze negative sono, quindi, una chiave interpretativa del nostro accesso preteorico al mondo; hanno il potere di mostrare che l'oggettività non è data semplicemente come un ente in generale, ma essa, al contrario, «nella sua stessa evidenza, nel suo carattere fondamentale e autonomo, è affetta da un pre-indice negativo e deve lottare [...] per farsi riconoscere»¹⁸⁹. Il nostro inserimento nelle cose porta il peso «del vuoto e dell'indifferenza»¹⁹⁰ che dobbiamo assumere prendendo posizione. Condizione di possibilità della riflessione è la nostra comprensione preteorica del pericolo, e un interessamento superficiale al mondo, invece della schiusura, non ci permette di aprirci alle cose come effettivamente sono (cfr. *MNMEH*, p. 55).

«L'indifferenza dell'ente oggettivo ci tocca ancora più profondamente nella morte e nella sofferenza»¹⁹¹. L'ineluttabilità della morte «è una vittoria dell'oggetto su ciò che protesta contro di lui»¹⁹²; ogni resistenza alla morte è vana, ogni rivolta contro l'ente è destinata al silenzio, all'indifferenza e alla fine. In una conferenza pronunciata a Praga nel 1969, Patočka dice che «la morte, il non essere in generale, è qualcosa che siamo del tutto incapaci di pensare. La filosofia in tutte le sue forme resta ugualmente impotente a tematizzare effettivamente la sparizione pura. [...] Tuttavia l'esperienza della morte - l'esperienza del non essere in noi stessi e in altri - attesta che il pensiero non ha un approccio adeguato a tutto quello che fa innegabilmente parte del mondo. Il pensiero è sempre oggettivo; là dove l'oggetto sparisce, esso resta davanti a un enigma che non può superare»¹⁹³. La sofferenza è un argomento più forte ancora: essa rappresenta una vittoria «dell'oggetto sulla vita»¹⁹⁴. Ogni sofferenza può aumentare fino a diventare insostenibile, «e allora la vita stessa si rivela qualche cosa di negativo»¹⁹⁵, nel senso di un movimento che si contrappone alla sofferenza.

Se l'indifferenza dell'oggettualità può trionfare sul presente e la sofferenza mantiene la vita in

189«dans son évidence même, dans son caractère fondamental et autonome, affectée d'un pré-indice négatif et qu'elle doit lutter [...] pour se faire reconnaître» Ivi, p. 139.

190«le poids du vide et de l'indifférence» *Ibid.*

191«l'indifférence de l'être objectif nous touche plus profondément encore dans la mort et la souffrance» *Ibid.*

192«est une victoire de l'objet sur ce qui proteste contre lui» *Ibid.*

193«Las mort, le non-être en général, est quelque chose que nous sommes tout à fait incapables de penser. La philosophie dans toutes ses guises demeure pareillement impuissante à thématiser effectivement la disparition pure. [...] Il se peut cependant que l'expérience de la mort – l'expérience du non-être en nous-mêmes et chez autrui – atteste que la pensée n'est pas une approche adéquate de tout ce qui fait indéniablement partie du monde. La pensée est toujours objective; là où l'objet disparaît, elle reste face à une énigme dont elle ne peut venir à bout» J. Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine*, in *LS*, p. 233.

194«de l'objet sur la vie» *EH*, p. 139.

195«et alors la vie elle-même se révèle quelque chose de négatif» *Ibid.*

uno stato di servitù, la sua potenza, però, «si arresta là»¹⁹⁶ perché la vita può protestare fino a sradicare questa potenza che le si oppone. Il senso di questa protesta non è solo del vivente nei confronti del non vivente, del cosciente verso il non cosciente, ma è quello di superare la semplice attualità. In questa aspirazione a un oltre, l'essenziale da vedere è un altro. È vero che la vita, la coscienza e il senso, devono essere dati in permanenza, altrimenti la vita non potrebbe crescere e svilupparsi, ma

«l'idea, la concezione della trascendenza al di là dell'oggettivo in totalità, di tutto quello che è semplicemente dato, appartiene al fondamento stesso della coscienza»¹⁹⁷.

Grazie a essa il soggetto non è solo un fatto, ma vive a partire da qualcosa che non è ancora attuale, ossia ha uno scopo. Ci chiediamo allora: se non può rimanere sul terreno della mera soggettività, su cosa si fonda l'*epoché*? Patočka risponde:

«Non è l'*epoché* che fonda la sospensione sulla quale la riduzione fenomenologica si costruisce. Al contrario, l'*epoché* presuppone l'esperienza di questa oscillazione, l'annientamento al quale ogni atteggiamento *respingente* (negativo) rimanda come alla sua origine»¹⁹⁸.

«La possibilità dell'*epoché* e della sua sospensione si radica nell'esperienza dell'annientamento»¹⁹⁹ ed «è in realtà solo un'attestazione dell'annientamento e della sua possibilità»²⁰⁰. Essa è fondata nell'esperienza della negatività, e nella nostra libertà non solo in rapporto al dato, ma anche al nostro essere dati²⁰¹. L'*epoché* è libertà di effettuare in modo teorico

196«s'arrête là» Ivi, p. 140.

197«l'idée, la conception de la transcendance au-delà de l'objectif en totalité, de tout ce qui est simplement donné, appartient au fondement même de la conscience» *Ibid.*

198«Es ist nicht die Epoché, welche die Schweben begründet, worauf die phänomenologische Reduktion sich aufbaut, sondern die Epoché setzt die Erfahrung der Schweben voraus, die Nichtung, worauf jede *abweisende* (negative) Haltung als ihren Ursprung verweist» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 442 (*QP*, p. 251; *CCF*, p. 334). Le esperienze negative hanno l'effetto di una scossa e legano ancor più l'*epoché* ai vissuti.

Considerare l'*epoché* come una sospensione della *tesi* generale del mondo è problematico perché: o la tesi del mondo è una tesi logica (in Husserl) ed è quindi irrealizzabile, o si riferisce a un'apertura legata a un'esposizione d'animo (in Heidegger), e allora non è una tesi. Patočka critica la prima posizione su questa base: ogni tesi indica una posizione logica (la presuppone), la tesi del mondo come universo dell'ente richiederebbe di poterlo rappresentare, ma il mondo non è rappresentabile, e quindi non è una tesi. Il concetto di orizzonte è adatto, invece, perché non fa del mondo l'oggetto di una tesi giudicativa. Questo punto è importante per comprendere il senso dell'esperienza: invece di considerare il rapporto col mondo come una relazione teorica diretta verso degli oggetti (una tesi), «esso è contenuto nella disposizione, nella "sfera affettiva". È in questa sfera che avviene originariamente l'apertura dell'ente *nella sua totalità*» («sondern sieht, daß es im Sich-Befinden, in der "Gefühlssphäre", enthalten ist, un dort eben die Erschließung des Seienden als solchen *im ganzen* ursprünglich stattfindet») Ivi, p. 443 (*QP*, p. 252; *CCF*, p. 335).

199«Die Möglichkeit einer Epoché und ihrer Schweben ist in der Erfahrung der Nichtung angelegt» *Ibid.* (*QP*, p. 251; *CCF*, p. 334).

200«In der Tat aber ist die Epoché nur ein Beleg der Nichtung und einer Möglichkeit» *Ibid.* (*QP*, p. 251; *CCF*, p. 334). «Annientamento» è un termine chiave con cui Heidegger lancia un'offensiva contro la sovranità della logica. Esso rivela che la fondazione della negazione, uno dei presupposti della logica, è nell'ambito prelogico dell'apertura dell'esserci all'essere, nell'annientamento.

201Commentando *Che cos'è la metafisica*, leggiamo: «il fatto che Heidegger non parli esplicitamente dell'*epoché* si

«un passo indietro» (cfr. *PP*, p. 140; *MNPP*, p. 171) per dire di no e per trascendere il dato, a vantaggio del “possibile” aperto dal mondo e non dalla soggettività.

Mentre in Husserl questo atto di libertà è improvviso («nessun fatto motiva o giustifica l'*epoché*, non ce n'è alcuno da cui possa essere dedotta»²⁰²), Patočka lo fonda nella vita stessa. Per questo motivo, da un lato, l'*epoché* si pone in continuità con le altre esperienze di negatività, dall'altro, invece, rappresenta una rottura e diventa una figura della libertà. L'*epoché* ha anche un radicamento storico: si mostra nell'essere interpellati dalla totalità del mondo e nella libera risposta a essa, libera perché in rapporto con la differenza cosmica tra gli enti e il mondo che li ingloba.

Assieme al passaggio dal lessico husserliano al registro heideggeriano, sottolineiamo che, al termine *epoché*, fa eco il termine *chorismòs*: l'*epoché* è liberata come *chorismòs*, come movimento di distacco e di sospensione del dato. Rispetto all'esperienza delle scienze che non può essere messa a distanza, qui emerge lo specifico della filosofia che scopre un dominio che non può essere padroneggiato da nessun'altra scienza. Tutte le scienze partono dal mondo già manifesto, ma non chiariscono la manifestazione come tale. Il passaggio alla filosofia si effettua, invece, attraverso il chiarimento del senso della finitudine sulla quale la filosofia stessa si appoggia come sul suo fondamento. L'*epoché* «è motivata da qualcosa di non oggettivo»²⁰³: significa che essa indica la capacità di trascendenza, la capacità di vivere di fronte alla totalità del mondo, prospettiva da cui l'uomo non vede delle cose nuove, ma vede le cose in modo nuovo.

3.2 Lo statuto dell'*epoché*

Riprendendo quanto detto nei paragrafi precedenti, l'atteggiamento naturale pensa l'apparire partendo sempre da un ente che appare (quindi, in maniera circolare) senza raggiungere una spiegazione ultima. Il metodo basato sul soggetto fa riposare l'apparire su dei vissuti e appartiene, quindi, al medesimo atteggiamento circolare perché il vissuto è concepito come un ente assoluto che appare (in una purezza totale, senza alterazione), di tipo soggettivo. Si è visto, inoltre, che il

spiegherebbe con il fatto che essa è ai suoi occhi fondata, in quanto comportamento annientatore, in qualcosa di più profondo: nell'annientamento che si propone originariamente all'essere dell'ente nella sua totalità» («Daß Heidegger aber die Epoché nicht ausdrücklich erwähnt, wird wohl darauf zurückgehen, daß er sie als ein nichtendes Verhalten in etwas Tieferliegendem begründet sieht, nämlich in der Nichtung welche sich ursprünglich vor das Sein des Seienden im Ganzen stellt») Ivi, p. 451 (*QP*, p. 262; *CCF*, p. 345). I comportamenti annientatori rivelano che l'esserci non può essere pensato senza la trascendenza. La negazione in quanto atto logico è uno dei comportamenti che ha catturato l'attenzione dei filosofi (ma essa non è l'unico perché ci sono diversi modi del comportamento annientatore come, ad esempio, i vissuti negativi). I comportamenti annientatori non sono concepibili senza la comprensione del carattere *negativo* dell'esperienza originaria dell'essere (il *Dasein* stesso comprende senza identificarsi con il dato). L'esperienza quotidiana è, ad ogni istante, l'esperienza di un “non”. Ogni “non” rinvia all'*epoché* e questa alla trascendenza. La fenomenologia negativa indica il suo essere fondata nella trascendenza (cfr. *QP*, pp. 258-260, n. 13).

202«man kann sie nicht begründen, motivieren, aus einem Faktum herleiten» *EaS*, p. 249 (*PP*, p. 275).

203«Die Epoché ist durch etwas Nicht-Objektives motiviert» Ivi, p. 181 (*PP*, p. 234).

soggettivismo husserliano è l'eredità di un cartesianesimo, come filosofia riflessiva della coscienza, «trasmessogli da Brentano»²⁰⁴. Questo cartesianesimo conferisce un privilegio epistemologico alla riflessione e ne deduce anche un privilegio ontologico facendo riposare l'apparire del mondo su un ente che appare a se stesso. Il soggettivismo rinvia, infine, a un intuizionismo che pretende di cogliere razionalmente in modo originario ed esaustivo la cosa, ponendo un correlato reale del “vedere” grazie al quale avviene l'esperienza della donazione. Analizzeremo ora, più nel dettaglio, questi passaggi.

Ci concentriamo sull'*epoché* perché il tema dell'accesso al mondo è legato in maniera essenziale alla sua ridefinizione dell'*epoché*. Essa manifesta la differenza tra l'ente che appare e l'apparire. Interrogarsi sull'*epoché*, quindi, è riflettere sulle modalità di accesso e su ciò che permette di accedere al mondo. Dopo aver visto come l'idea di *epoché* è maturata dai primi anni Sessanta agli ultimi anni di vita del filosofo, facciamo il punto della situazione mettendo assieme i vari elementi aggiuntisi nel tempo.

L'*epoché* torna sull'intuizione fondamentale della fenomenologia e ne opera una catarsi. Rifacendosi a uno studio di Ludwig Landgrebe²⁰⁵, Patočka osserva che la fenomenologia di Husserl non ha niente in comune con l'idea di fondazione del trascendentalismo kantiano (inteso come regressione all'io puro dell'appercezione trascendentale che opera sinteticamente) perché la concezione dell'*a priori* e l'idea di fondazione è diversa nei due casi: ha natura deduttivo-costruttiva in Kant e nei kantiani, analitico-mostrativa (*analytisch-aufweisend*) in Husserl. Secondo Patočka l'ultima fase della filosofia di Husserl, connotata dal ritorno al mondo della vita, è una rottura con il cartesianesimo inteso come filosofia della coscienza fondata sulla certezza di sé, e questa rottura richiede forse «un processo di catarsi che le [alla fenomenologia] permette di superare la sua crisi interna»²⁰⁶. Questa ci sembra una spiegazione di quanto Patočka aveva detto cinque anni prima

204«wie sie ihm durch Brentano vermittelt wurde» J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*, in *BME*, p. 268 (*QP*, p. 166; *CCF*, p. 262). Non si tratta della linea della filosofia critica e dell'idealismo tedesco.

205L. Landgrebe, *La phénoménologie est-elle une philosophie transcendante?*, *Études philosophiques*, Paris 3/1954, pp. 315-323.

206«vielleicht sogar eine Katharsis und ein Zurückfinden zu sich selbst» J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*, in *BME*, p. 269 (*QP*, p. 168; *CCF*, p. 264). Implicitamente, quindi, la fase trascendentale cominciata dopo la redazione delle *Ricerche logiche*, e che si estende dalle lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1905 alle *Meditazioni cartesiane* del 1929, resta ancorata al cartesianesimo.

Richiamo la lettura che Patočka fa del cartesianesimo sulla base della seconda delle *Meditazioni metafisiche*. Più che la certezza del *cogito*, decisiva è stata l'introduzione da parte di Cartesio dello schema ontologico dell'esistenza e dell'essenza, applicato alla sfera dell'ente personale. L'esistenza espressa nel *sum*, nell'*existo*, viene considerata come un atto posizionale che realizza un'essenza, ma perde il carattere personale del *sum*. Cartesio cerca una cosa (*res cogitans*) come soggetto della propria certezza di esistere. La certezza del *cogito* garantisce, quindi, un sostrato persistente di determinazioni. Cartesio fa della *cogitatio* un attributo essenziale delle cose che sono, e siccome essa possiede il carattere di certezza indubitabile, questo attributo è cosale, constatabile, oggettivo. L'*ego* è pensato nel modo del sostrato e il *cogito* come un attributo. «Il campo fenomenale in cui l'ente può apparire per quello che è diventa così una struttura del “soggetto”, che si potrebbe fin d'ora descrivere con l'aiuto della formula moderna *ego-*

(aveva sostenuto che la fenomenologia è *asoggettiva* «in fondo già in Husserl»²⁰⁷ nel senso che dev'essere una giustificazione delle condizioni di possibilità dell'apparire e non una giustificazione del soggetto trascendentale). Questa catarsi riguarda la sfera fenomenale confusa con un'attività del soggetto in grado di *ridurre* il mondo e di renderlo accessibile allo sguardo dello spettatore fenomenologizzante. Questo punto merita «una riflessione più approfondita»²⁰⁸ per ricondurre la fenomenologia al senso di un'indagine sull'apparire in quanto tale.

Si è già visto che, secondo Patočka, Husserl intravede il fenomeno della sospensione ma non lo libera pienamente dall'oscurità²⁰⁹ proprio perché, in Husserl, l'*epoché* è bloccata dal legame con la riduzione. Bisognerà, pertanto, mostrare prima l'indipendenza dell'*epoché* dalla riduzione e dalla soggettività trascendentale, poi l'illegittimità di ogni limitazione dell'*epoché* in quanto una fenomenologia radicale sospende anche la credenza nell'ente soggettivo²¹⁰.

3.2.1 *Spostamenti metodici*

Introduciamo l'argomento partendo da due citazioni che mostrano che la dottrina delle riduzioni non si è compiuta con Husserl. La prima è di Patočka. Nel manoscritto di lavoro 3G/17 (1974) si chiede:

«Un'interpretazione totalmente rigorosa dell'*epoché* e del metodo riduttivo, interpretazione che tuttavia non producesse né soggettivazione, né, di conseguenza, impoverimento metafisico, dissoluzione della realtà dell'essere in una formazione di intenzionalità trascendentali, è possibile?»²¹¹.

Per Patočka, Husserl mira alla riduzione per giungere a un concetto autentico di fenomeno che permetta di distinguere tra ciò che appare in originale (su cui non c'è dubbio) e quello che è dato assieme al fenomeno, ma che non si mostra. Il fenomeno dev'essere chiarito sul fondamento dell'*epoché*, ma Husserl fa intervenire una prima anticipazione soggettiva (noesi) che vanifica le potenzialità dell'*epoché*.

cogito-cogitatum. [...] la soggettività è caratterizzata da un'auto-appercezione riflessiva nella certezza di sé» («Aus dem Phänomenalfeld, worin das Seiende als es selbst erscheinen kann, ist eine Struktur des "Subjekts" geworden, die man schon mit der modernen Formel *ego-cogito-cogitatum* zu beschreiben versuchen könnte. [...] Eine reflexive Selbst-erfassung in Selbstgewißheit zeichnet sie aus») *BME*, pp. 271-272 (*QP*, p. 171; *CCF*, p. 267).

207«l'est au fond déjà chez Husserl» *IPH*, p. 225.

208«eine ausführlichere Besinnung verdienen» *BME*, p. 269 (*QP*, p. 168; *CCF*, p. 264).

209Cfr. *QP*, p. 259.

210«la sospensione della sospensione dinanzi alla porta d'accesso alla soggettività è motivata da qualcosa che non può essere fondato sull'*epoché* come tale» («das die Suspension der Suspension vor dem Eingangstor zur Subjektivität durch etwas motiviert ist, das in der Epoché selber keinen Grund haben kann») *BME*, p. 433 (*QP*, p. 239; *CCF*, p. 323).

211«Ist eine vollkommen rigorose Deutung der Epoché und des reduktiven Verfahrens möglich, welche zugleich keine Subjektivierung nach sich zieht und dadurch eine metaphysische Verarmung, eine Auflösung der Seinswirklichkeit in ein Gebilde der transzendentalen Intentionalität?» *EaS*, p. 144 n. 193 (*PP*, p. 190).

La seconda osservazione è di Stéphane Finetti che, nella *Conclusion* del suo studio, osserva: «Husserl non ha realizzato, tuttavia, una vera e propria teoria della genesi della riduzione fenomenologica universale»²¹². Husserl, inoltre, non ha mai smesso di tornare sull'*epoché* e sulla riduzione e nulla è stato discusso più di questi due temi tra i critici e i continuatori della fenomenologia. L'autoriflessione e l'*epoché*, dunque, chiedono di essere ripensate a partire dalla loro genesi. In questo spazio aperto si inserisce anche la riflessione di Patočka.

a / l'indipendenza dell'*epoché* dalla riduzione fenomenologica

In un testo pubblicato nella raccolta *De la réduction phénoménologique* (antologia che riunisce testi dal 1926 al 1935) Husserl scrive: «l'*epoché* fenomenologica deve, è la sua essenziale maggiore definizione, diventare la riduzione alla soggettività trascendentale, una riduzione nella quale [io], questa soggettività, devo diventare argomento di esperienza e di pensiero. La messa tra parentesi del mondo implica una messa tra parentesi della soggettività mondana. Quest'ultima messa tra parentesi è, essa stessa, com'è necessario, espressamente compiuta, il mondo in generale, e così l'umanità, diventano allora il semplice fenomeno (*Phänomen*) trascendentale»²¹³.

Diversamente da questa citazione, Patočka concepisce l'*epoché* come un momento autonomo dalla riduzione, e perciò dissociabile. Lo mostrano queste due citazioni:

«bisogna distinguere tra *epoché* e riduzione»²¹⁴

«si può liberare l'*epoché* da ogni legame con la riduzione, non mirare ad alcuna riduzione (all'immanenza pura), ma piuttosto, [...] lasciare questa posizione in sospenso»²¹⁵.

In questo modo, egli disfa il nodo costitutivo del soggettivismo husserliano: l'intreccio tra riduzione ed *epoché*.

Nelle *Idee* Husserl afferma che l'*epoché* è il non-uso e libertà di fronte alla costrizione del giudizio²¹⁶. Patočka mostra che, in Husserl, l'*epoché* è scoperta dopo la riduzione, ma nel seguito,

212S. Finetti, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, cit., p. 186.

213«L'*epoché* phénoménologique doit, c'est son incontournable définition majeure, devenir la réduction à la subjectivité transcendante, une réduction en laquelle [moi], cette subjectivité, je dois devenir thème d'expérience et de pensée. La mise entre parenthèses du monde implique une mise entre parenthèses de la subjectivité mondaine. Cette dernière mise entre parenthèse est-celle, comme il est nécessaire, expressément accomplie, le monde en général, et ainsi l'humanité, deviennent alors le simple "phénomène" (*Phänomen*) transcendantal» E. Husserl, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes* (1926-1935), Grenoble, Millon 2007, p. 261.

214«Il faut distinguer entre *epoché* et réduction» MS. 3G/16 (1973/74), in PP, p. 254 (EaS, p. 264).

215«Man kann die Epoché aus dem Zusammenhang mit der Reduktion herausnehmen, keine Reduktion (auf reine Immanenz) anstreben, sondern, [...] gerade diese Setzung in der Schwebelassen» MS. 5D/5d, in EaS, p. 278 (PP, p. 259).

216Rinviamo a E. Husserl *Idee I*, p. 70: «Riguardo ogni tesi noi possiamo esercitare in piena libertà questa peculiare *epoché*, una certa sospensione del giudizio».

invece, è presunta fondarla. Questo scambio di posizione sembra un gioco di destrezza nell'elaborazione della fenomenologia husserliana. In altri testi, come nell'*Idea della fenomenologia* del 1907, la riduzione è legata allo studio dei problemi della costituzione e non all'*epoché*, ed è usata ancora come sinonimo dell'*epoché*. La riduzione è il ritorno riflessivo alla sfera dell'immanenza della coscienza in grado di fornire una donazione assoluta e ultima, un essere dato “nel corpo” (*im Leib, leiblich*, secondo il paradigma della percezione) o “in carne ed ossa”. È solo nelle *Idee* del 1913 che l'*epoché* viene scoperta in quanto tale²¹⁷ e agganciata dall'esterno alla riduzione che, invece, è sviluppata in maniera indipendente.

Per Patočka, quindi, Husserl accoppia l'*epoché* con le riduzioni in un terreno misto e tenta di comporla con esse, senza farle coincidere. Egli stesso riconosce nelle *Idee* che le possibilità dell'*epoché* vanno più lontano e superano le intenzioni delle riduzioni. Proprio da questa presa di consapevolezza nasce l'esigenza di limitare l'*epoché*: «a ragion veduta noi *limitiamo* l'universalità di questa *epoché*. Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza: infatti ogni tesi e ogni giudizio potrebbero venire modificati in piena libertà e ogni oggettualità suscettibile di essere giudicata potrebbe venire messa tra parentesi. Ma noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio *col metodo della messa tra parentesi*, limitato però in un certo modo»²¹⁸. Questa limitazione consente a Patočka di affermare:

«Husserl sottolinea immediatamente che la realizzazione dell'*epoché* supera in un senso la riduzione e va più lontano di quanto lo esiga l'obiettivo, ossia la fondazione della fenomenologia»²¹⁹.

Come scrive Marion Bernard, questa posizione «ritorna dunque a riconoscere che [Husserl]

217«La messa in evidenza di questo atteggiamento, come componente non percepita e, alla volta, presupposta del tentativo di dubbio, la sua scoperta nuova nel cammino del pensiero mille volte percorso e mille volte esaminato da Cartesio, è una realizzazione del genio che non si trova, sotto questa forma, ne *L'idea della fenomenologia*» («Diese Haltung als unbemerkte Komponente und Voraussetzung des Zweifelsversuchs herausgearbeitet zu haben, sie in dem tausendmal durchgegangenen Denkweg Descartes' ganz neu entdeckt zu haben, diese geniale Leistung war als solche in der “Idee der Phänomenologie” noch nicht da») J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 418 (*QP*, p. 221).

218E. Husserl, *Idee I*, § 32, p. 71. E nelle *Cinque lezioni* leggiamo: «L'*epoché* [...] non può avere il senso che tale critica non solo cominci ma anche continui a porre in questione ogni conoscenza, quindi anche la sua propria, e a non lasciar valere alcuna datità, quindi neppure quella che essa stessa accerta» (E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 55). Secondo Husserl la critica della conoscenza deve stabilire preventivamente che cosa, nella conoscenza stessa, è da porre in questione e come questo porre in questione sia esso possibile e via via attuabile. Sospendere ogni contenuto di conoscenza fa sorgere delle difficoltà. Se ciò che è esterno è soggetto al dubbio, allora la conoscenza deve darsi da se stessa. Si apre in questo modo la via cartesiana della fenomenologia. Nella *Krisis*, invece, si apre anche una via ontologica della riduzione: il mondo e gli oggetti ci sono dati secondo modi peculiari e determinati «anche se noi non vi badiamo affatto e di gran parte di essi non abbiamo il minimo sospetto» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 172). In questo caso l'interesse va al come noetico-noematico dell'essere dati degli oggetti, al come universale dell'essere già dato del mondo, ai modi di datità che ineriscono ad esso.

219«Es wird von Husserl ferner gleich festgehalten, daß dieser Vollzug der Époché in gewissem Sinne die Reduktion überschreitet und weiter reicht, als zu Zwecken der Phänomenologiebegründung erforderlich ist» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 418 (*QP*, p. 221).

lascia delle possibilità e fecondità inesplorate e che egli sottomette [l'*epoché*] a degli imperativi che non sono i suoi»²²⁰. Per queste ragioni, secondo Patočka, l'*epoché* e la riduzione devono essere considerate in maniera indipendente.

Una seconda osservazione, in base alla quale Patočka rifiuta la riduzione, è la seguente: nella riduzione la questione dell'essere non è posta in maniera radicale dal momento che l'ente è sempre considerato relativo al soggetto. La riduzione vuole assicurare l'accesso alle essenze degli enti, e si applica per dimostrare che l'essenziale è un correlato dell'interiorità, della vita della coscienza. «Il mondo è spiegato da qualcosa di più fondamentale del mondo, dai flussi della vita universale che portano in essi uno stesso *a priori* costitutivo, il mondo in quanto scopo unitario»²²¹. La riduzione fenomenologica, quindi, è dominata «dalla preoccupazione di riassorbire l'oggetto nel soggetto, dalla preoccupazione non solo della caratterizzazione globale e del destino dell'essere stesso, ma di quest'essere unicamente e nella misura in cui è comprensibile»²²².

È vero che la riduzione impedisce di utilizzare il sapere, empirico o puro che sia, a titolo di premessa, di farne strumento di conoscenza per la costruzione del reale: la riduzione si limita a quello che si constata e si intuisce in quanto fenomeno puro, ma:

«a nome di chi si predica tuttavia questo principio della donazione assoluta? Non vuol dire che si ha già deciso del concetto dell'ente?»²²³

La riduzione è considerata, quindi, come «un tentativo di imporre il silenzio contro qualcosa che vorrebbe protestare contro tale identificazione»²²⁴. E anche se pretende di dare un terreno assoluto, indubitabile, esente dalla problematicità, è unicamente «perché essa comincia a imporre metodicamente il silenzio a ogni interrogazione e a ogni inquietudine»²²⁵. Una volta raggiunto il piano della coscienza pura, non può restare nel dubbio come davanti all'essere empirico del mondo, non si può continuare a cercare l'evidenza apodittica perché tutte queste questioni sono prive di senso. La riduzione «si alimenta a una sorgente più radicale, dove la questione che si pone davanti all'essere empirico è di sapere se è l'essere vero, chiuso su di sé, sufficiente a se stesso. Lo stesso problema dovrà esser posto davanti al mondo ridotto: [ma] questo è tutto?»²²⁶. L'interrogativo che

220M. Bernard, *L'epoché sans réduction chez Jan Patočka*, journée d'étude du 09/02/2013, *Le suspens et le vertige*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

221«Le monde est explicité par quelque chose de plus fondamental que le monde, par le flux de la vie universelle qui portent en eux un même *a priori* constitutif, le monde en tant que but unitaire» *EH*, p. 128.

222«par le souci de la résorption de l'objet dans le sujet, par le souci non seulement de la caractérisation globale et du destin de l'être même, mais de cet être uniquement en tant et pour autant qu'il est compréhensible» *Ibid.*

223«Au nom de quoi prêche-t-on cependant ce principe de la donation absolue? N'est-ce-pas dire qu'on a d'ores et déjà décidé du concept d'étant?» *Ibid.*

224«une tentative pour imposer silence à quelque chose qui voudrait protester contre une telle identification?» *Ibid.*

225«elle commence par imposer méthodiquement silence à tout questionnement et à toute inquiétude» *Ibid.*

226«s'alimente à une source plus radicale, où la question qui se pose face à l'être empirique est celle de savoir s'il est l'être vrai, clos sur soi, se suffisant à lui-même. La même question devra s'imposer également vis-à-vis du monde

Patočka pone è: cosa si guadagna a vedere l'essere oggettivo trasformato in correlato del soggetto? In questo modo, l'essere diventa più chiaro nel suo senso? «Ci ha interpellato o resta morto e muto come la natura oggettiva?»²²⁷. È vero che nessun sapere empirico può rispondere a questa domanda, e la riduzione ha ragione da questo punto di vista, tuttavia la riduzione ha a che fare con un'ontologia precisa e, su questo punto, Patočka non è d'accordo con Husserl. Di fronte a tutto l'ente che si pretende definitivo e che rivendica per sé una spiegazione totale e una comprensione universale, «la nostra inquietudine fondamentale rinascerà con la questione che tende a renderlo [l'ente] vacillante»²²⁸.

Secondo Patočka il metodo riduttivo fa parte di una dialettica inerente alla struttura essenziale dello spirito e alla natura della realtà in base alla quale ogni tentativo di uscire da questo quadro ci riconduce di nuovo dentro. L'essenza di questa dialettica è «la lotta dello spirito con l'oggettività»²²⁹. Il soggetto (lo spirito o la coscienza), emergendo dal resto del reale, protesta contro di esso; anzi, «quanto al suo contenuto, [...] (non è) nient'altro che una protesta contro l'ente oggettivo»²³⁰.

Questa protesta ha una ricca struttura; è contro l'esclusività dell'ente oggettivo ed essa proclama: «"il mondo che comprendo, che è presente, non è tutto"»²³¹ perché ci sono io che comprendo e percepisco senza essere l'oggettività davanti a cui protesto. «La protesta della coscienza va tuttavia ancora più lontano ed è più profonda: non colpisce solo le realtà oggettive in quanto constatate e constatabili, presenti da qualche parte nel mondo, ma l'oggettività in quanto tale. Senza la struttura fondamentale dello spirito, a cui appartiene quello che noi chiameremmo una "affezione negativa", che affetta l'oggetto con il segno meno, la coscienza sarebbe del tutto impossibile, almeno chiaramente polarizzata sotto la forma soggetto-oggetto»²³². L'affezione negativa si manifesta in questo: ponendo l'universo delle cose e la nostra differenza con esse, non possiamo credere di possedere noi stessi l'essere pieno e vero. La forza della messa in sospeso dell'ente, della sospensione della sua validità per noi, a cui si richiama la riduzione fenomenologica, è all'opera già in maniera preteorica e prefilosofica in certi fenomeni (i vissuti negativi). «E il senso di queste esperienze, tanto filosofiche che prefilosofiche, tanto teoricamente elaborate che non teoriche, è che

réduit: est-ce tout?» *Ibid.*

227«Nous a-t-il interpellés ou demeure-t-il aussi mort et muet que la nature objective, omni-englobante?» Ivi, pp. 128-129.

228«notre inquiétude fondamentale renaîtra avec la question qui tend à le rendre chancelant» Ivi, p. 129.

229«la lutte de l'esprit avec l'objectivité» *Ibid.*

230«par son contenu [...] rien d'autre qu'une protestation contre l'étant objectif» *Ibid.*

231«"Le monde que je comprends, qui est là, n'est pas tout"» *Ibid.*

232«La protestation de la conscience va cependant plus loin encore et plus profond: elle ne frappe pas seulement les réalités objectives comme constatées et constatables, présentes quelque part dans le monde, mais l'objectivité comme telle. Sans la structure fondamentale de l'esprit, à laquelle appartient ce que nous appellerions une "affection négative", affectant l'objet du signe moins, la conscience serait tout à fait impossible, du moins sous la forme sujet-objet clairement polarisée» *Ibid.*

l'essere non è qualche cosa di dato una volta per tutte, un termine generico che designa l'appartenenza all'universo delle cose su cui non abbiamo parola da dire, ma la questione dell'ente ha un significato per l'ente stesso, l'uno e l'altro sono strettamente correlativi»²³³.

La critica di Patočka alla determinazione husserliana dell'*epoché* si caratterizza come una radicalizzazione e una universalizzazione. Patočka la propone per rispondere alla subordinazione dell'apparire a un apparente. Di qui il passo compiuto mediante l'*epoché* che diventa «la rivelazione dell'indipendenza totale della struttura legale dell'apparire rispetto alle strutture dell'apparente»²³⁴. Secondo il filosofo ceco «una simile interpretazione si accorderebbe forse anche con l'intenzione originaria della fenomenologia»²³⁵. Vediamo meglio, ora, in che senso.

b / radicalizzazione dell'*epoché* come universalizzazione

Husserl ha limitato l'applicazione dell'*epoché* all'oggettivo perché, «guidato dalla tradizione cartesiana, considerava il soggettivo preso nella sua purezza come un dato assoluto di un essere assoluto»²³⁶. Dunque, per Husserl, un'*epoché* universale (che sospendesse, oltre alla tesi del mondo, anche ogni tesi sull'io) sarebbe priva di senso perché equivarrebbe a sopprimere ogni oggettività. Perciò, il dominio dell'*epoché* va limitato²³⁷. Estendere l'*epoché* al soggetto è problematico perché, se non è più il soggetto a effettuarla dal momento che l'*epoché* supera anche il soggetto, come la si spiega allora? Come auto-sospensione del soggetto dall'interno di sé? Sembrerebbe, quindi, contraddittorio dire che l'*epoché* del soggetto viene esercitata dal soggetto stesso. Patočka, però, coglie anche delle carenze argomentative nelle *Idee* e afferma: «In Husserl questo atto della libertà arriva “come sparato da una pistola” ed esso stesso è una ragione fondatrice che non è ulteriormente

233«Et le sens de toutes ces expériences tant philosophiques que préphilosophiques, tant théoriquement élaborées que non théoriques, c'est que l'être n'est pas quelque chose de donné une fois pour toutes, un terme générique désignant l'appartenance à l'univers des choses sur lequel nous n'avons pas notre mot à dire, mais que la question de l'étant a une signification pour l'étant lui-même, que l'un et l'autre sont étroitement et profondément corrélatifs» Ivi, p. 130. Il senso della frase sembra poco chiara e la lingua di Patočka è spesso ellittica. Le edizioni e il manoscritto originale hanno il termine *jsoucno*; questo termine fa diventare la frase così: «la questione dell'ente (cioè di qualcosa come l'ente, come avente attinenza con l'essere, partecipante all'essere, avente l'essere...) ha un significato per l'ente stesso».

234«die vollständige Unabhängigkeit der gesetzmäßigen Struktur des Erscheinens von denen des Erscheinenden» *EaS*, p. 154 (*PP*, p. 200).

235«Eine solche Deutung wäre vielleicht auch mit der ursprünglichen Absicht der Phänomenologie übereinstimmend» J. Patočka, *Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem*, in *EaS*, p. 149 (*PP*, p. 196).

236«conduit par la tradition cartésienne, il considèrait le subjectif pris dans sa pureté comme donnée absolue d'un être absolu» *MNPP*, p. 171.

237Ne *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1910-1911) Husserl discute se estendere l'*epoché* all'intersoggettività, e prospetta una via diversa da quella che segue poi in *Idee*. È vero, però, che anche Husserl universalizza l'*epoché* per risolvere il paradosso in cui cade con il raddoppiamento del soggetto. Si confronti l'articolo per l'*Enciclopedia Britannica* (1927) § 9: *Die transzendental-phänomenologische Reduktion und der transzendente Schein der Verdoppelung*, le *Conferenze di Amsterdam* (1928) § 13, la *Krisis* (1935/36) §§ 54-55. Anche Husserl, quindi, ridefinisce l'*epoché*: la universalizza e radicalizza. Noi esponiamo il punto di vista di Patočka: indicare i paradossi a cui conduce il raddoppiamento del soggetto.

fondata»²³⁸. Eppure, nonostante l'*epoché* sembri sorgere dal nulla e il suo inizio sia immotivato, ha conseguenze pesanti perché divide poi il soggetto in empirico e trascendentale. La questione riguarda, quindi, il senso dell'essere del soggetto. Sembra lecito, pertanto, chiedersi: «L'*epoché* non dovrebbe essere, malgrado tutto, estesa [...]»²³⁹? «Conviene davvero fermare questo "passo indietro" al limite del "soggettivo"?»²⁴⁰. O non sarebbe opportuno vedere le conseguenze a cui porterebbe un'estensione dell'*epoché*?

Patočka pone l'accento sull'idea di un'esperienza non attaccata al dato, ma che libera il dato con la scoperta di una sfera dove «l'ente *non regna*»²⁴¹, non per metterne in dubbio l'esistenza, ma per sospendere il giudizio su di esso. Vediamo in che senso. L'*epoché* va universalizzata perché «ogni tesi individuale fa parte di una tesi generale»²⁴², quella del mondo in totalità. La messa tra parentesi non va limitata alle tesi singole, ma deve toccare la convinzione intuitiva dell'esistenza del tutto dell'ente. Contrariamente a Husserl, che subordina la tesi generale del mondo alla tesi individuale dell'io, Patočka considera la tesi del mondo autonoma e determinante la tesi dell'io. Per questo l'*epoché* dev'essere assolutamente universale, ossia comprendere anche lo spettatore. Si tratta, in fondo, di liberarsi della costrizione del giudizio. Pensare il mondo come totalità trascendente tutti gli enti è esperienza di un eccesso rispetto a essi. I due modi in cui possiamo intendere il mondo (come somma dei dati e come totalità) fanno comprendere il senso dell'esperienza in maniera diversa: oltre all'esperienza che facciamo delle cose, noi viviamo anche l'esperienza della libertà. Essa si configura come esperienza del non-uso di ogni tesi, o come esperienza del mondo inteso come condizione di ogni esperienza possibile²⁴³.

L'*epoché* opera una liberazione del soggetto dalla sua empiricità mediante il rapporto con ciò che trascende ogni singolo dato. In questo senso essa è un appello della totalità, e il concetto di mondo come totalità è condizione dell'esperienza della stessa *epoché*. La figura dello spettatore trascendentale diventa problematica perché anch'esso è incluso nella totalità. Se l'*epoché* rinvia a un tutto che mi include, allora non è più possibile scindere il piano fenomenale in due piani omogenei (quello dell'ente empirico e quello della soggettività trascendentale), ma il soggetto è ricondotto alla loro unità.

Questo “passo indietro” (*zurücktreten*) davanti all'ente per ritirarsi nella totalità del mondo come condizione di tutta l'esperienza, sembra richiamare il passaggio heideggeriano dal mondo

238«Bei Husserl kommt dieser Akt der Freiheit “wie aus der Pistole geschossen” und ist selbst gründender, nicht weiter begründeter Grund» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 442 (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 333).

239«sollte die Epoché nicht vielleicht doch so weit gefaßt werden [...]» *EaS*, p. 215 (*PP*, p. 283).

240«mais convient-il vraiment d'arrêter ce "pas en arrière" à la limite du "subjectif"?» *MNPP*, p. 171.

241«wo Seiendes nicht waltet» *BME*, p. 442 (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 333).

242*PE*, pp. 48-49.

243Questa concezione rimanda al *Platonismo negativo*.

mondificato al mondo mondificante che trascende anche l'io. Ci si potrebbe chiedere: l'*epoché*, allora, esige di uscire anche dal mondo? Se concepiamo il mondo come un orizzonte e non come un oggetto, allora non è mai possibile uscire dal mondo.

La limitazione husserliana dell'*epoché* è motivata da questa preoccupazione: «*Se il mondo intero, inclusi noi stessi con tutto il nostro cogitare, viene posto fuori circuito, che cosa può ancora rimanere?*»²⁴⁴. Quella operata da Husserl è dunque, agli occhi di Patočka, un'*epoché* parziale e controllata dai bisogni della riduzione, e il procedimento husserliano lega l'*epoché* con nuovi legami: «in fin dei conti, l'universalizzazione assoluta dell'*epoché* renderebbe anche impossibile ogni tesi sul soggettivo. Questa sarebbe una “prestazione” eccessiva. Se si vuole fondare la fenomenologia, non si può restare così in sospeso, occorre di nuovo restringere la libertà, contrarre nuovi legami»²⁴⁵. Patočka torna a interrogare le *Idee*, opera in cui Husserl non sviluppa una giustificazione *a priori* dell'*epoché*. Pur riconoscendo la potenza universale dell'*epoché*, Husserl non estende l'applicazione di tale metodo altrimenti metterebbe in discussione la concezione del soggetto su cui ci si basa, e della sua intenzionalità. Riflettendo su questo punto, Patočka scrive:

«Cosa succederebbe se la tesi dell'io proprio non fosse sottratta all'*epoché*, se fosse concepita in maniera completamente universale? Operando una tale *epoché* non metterei in dubbio l'indubitabile, il *cogito* che si pone da sé. Mi asterei solo dal fare uso di questa tesi per così dire “automatica”, la metterei fuori circuito in quanto tesi [...]. Forse l'immediatezza della donazione dell'*ego* è un “pregiudizio”, e l'esperienza dell'io, come l'esperienza delle cose, ha un proprio *a priori* specifico che rende possibile l'apparire dell'*ego*?»²⁴⁶.

Così concepita, cioè “universalizzata”, l'*epoché* produrrebbe un duplice effetto: 1. la donazione del mondo in totalità, 2. la desostanzializzazione della soggettività. L'*epoché* universalizzata chiarisce la struttura dell'apparizione formata da due termini: il mondo come “totalità intotalizzabile” (perché non può essere ricondotto alla coscienza), e il soggetto come “soggettività asoggettiva” «da non identificare con un soggetto singolare chiuso»²⁴⁷. L'*epoché*, questo passo indietro che permette di intuire l'Essere nella sua manifestazione, dev'essere estesa perciò anche alla soggettività.

Domenico Jervolino commenta: «il gesto dell'*epoché* è più radicale di quello della riduzione che significa [...] ridurre o ricondurre gli oggetti alla vita soggettiva, all'immanenza pura delle

244E. Husserl, *Idee I*, p. 74.

245«Die Epoché in ihrer absoluten Allgemeinheit würde letztlich sogar jede These über das Subjektive unmöglich machen» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 418 (*QP*, p. 221).

246«was geschehen würde, wenn die Epoché vor der These des eigenen Selbst nicht haltmachen müßte, sondern ganz universal gefaßt wäre? In einer so verfahrenen Epoché bezweifle ich freilich nicht das Unbezweifelbare, das selbstsetzende Cogito. Ich benutze nur diese sozusagen “automatische” These nicht, mache von ihr keinen Gebrauch. [...] Vielleicht ist die Unmittelbarkeit der Ich-Gegebenheit ein “Vorurteil”, und die Selbsterfahrung, genau wie die Dingerfahrung, hat ihr Apriori, welches das Erscheinen des Ich ermöglicht» Ivi, p. 420 (*QP*, p. 224). Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 25.

247«welche nicht mit einem geschlossenen Einzelsubjekt zu identifizieren ist» *EaS*, p. 129 (*PP*, p. 177); É. Tardivel, *La liberté comme expérience du monde*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013, p. 71.

operazioni soggettive o noetiche costitutive. Pertanto, al posto di una riduzione *alla* coscienza, Patočka ci confronta con una riduzione *della* coscienza alla pura apparizione, alla pura donazione del fenomeno»²⁴⁸.

3.2.2 Conseguenze di questi spostamenti sulla concezione dell'*epoché*

a / una *catharsis* asoggettiva della sfera fenomenale

A partire dal dopo-guerra, Patočka non pensa più la soggettività come l'origine autonoma della comprensione dell'ente e, rivalutando la libertà dall'ente, pone la questione dell'essere, inteso come un "niente" rispetto a ogni determinazione positiva²⁴⁹.

Mettendo in luce l'insufficienza della teoria dell'*ego* (in costante evoluzione) e il problema del soggetto in Husserl²⁵⁰, Patočka non intende diminuire le analisi husserliane, ma mostrarne i punti deboli. L'intenzione del filosofo boemo è non fare del soggetto un correlato di un *ego* trascendentale che lo porrebbe come orizzonte della sua coscienza intenzionale. Husserl crede che l'*epoché* debba fermarsi davanti alla coscienza che pone se stessa. Qui si manifesta la differenza di due tipi d'essere. Come vedremo più ampiamente nel capitolo quarto, anche l'esperienza di sé ha il suo *a priori* nella tesi del mondo. Procedendo in questo modo, il filosofo boemo apre una concezione nuova del campo fenomenale non più fondato sul *cogito*²⁵¹, e critica la motivazione trascendentale della riduzione fenomenologica. Perché

«Non potrebbe essere che la tesi dell'*ego*, nell'*a priori* che la rende possibile, mi diventa allora accessibile solamente in virtù di questo *passo indietro?*»²⁵²

248D. Jervolino *Langage et phénoménologie chez Patočka*, in *Études phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), p. 70.

249Abbiamo già visto nel capitolo primo che *Eternità e storicità* anticipa il *Platonismo Negativo*. Il suo scopo è rompere con la coscienza come contenuto positivo, ossia dal punto di vista dell'oggetto e non della trascendenza, della lotta e della protesta contro l'oggettività. La coscienza è, in realtà, una lotta, un combattimento dell'ente contro la sua riduzione a sola positività. Di qui la necessità di esaminarla a partire dall'esperienza della libertà come negatività concreta; è negatività che sospende il dato.

250Per approfondire questo punto rinvio a E. Marbach *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Kluwer Academic Publ., coll. «Phaenomenologica» 59, The Hague 1974; vedi anche A. Altobrando, *I "soggetti" di Husserl e la questione del soggettivismo*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, n. 1-2014 Franco Angeli, Milano 2014, pp. 157-175.

251Nelle lezioni su Husserl (1965) Patočka si chiede se ha senso considerare il campo percettivo come qualcosa di "soggettivo". Col campo soggettivo non siamo in presenza di qualcosa di intenzionato, ma di una donazione immediata che significa un "fuori" rispetto al soggetto. Cosa sono le cose? Non sono prospettive in se stesse, ma *per* un soggetto corporeo. Anche il soggetto, però, è sempre visto secondo delle prospettive, e quindi ha una esteriorità che gli appartiene, un "fuori" che gli permette di apparire agli altri. Così il campo percettivo dà il "fuori" in cui la cosa può apparire per ciò che è (cfr. *IPH*, pp. 91-92).

252«Vielleicht wird mir dann jedoch aufgrund des Zurücktretens vor dieser These die Ich-These in ihrem ermöglichenden Apriori überhaupt erst zugänglich?» *BME*, p. 420 (*QP*, p. 224).

Jean François Courtine commenta così questa citazione: «Come l'ἐποχή husserliana fa contemporaneamente apparire la “tesi” del mondo, quella [tesi] che sarà sempre già stata ingenuamente operata nell'atteggiamento naturale, e che l'*epoché* al contempo sospende, neutralizzando questa originaria-prestazione non-cosciente, “automatica”, così l'universalizzazione dell'*epoché* qui sostenuta, non rimette radicalmente in causa l'indubitabilità del *cogito*, ma permette, come a monte di questo, di mettere in evidenza un'altra “tesi”, non meno radicale della *Weltthesis*, ossia quella dell'*ego*, quella di un primo *Ich-Satz*»²⁵³. L'io come *cogito* o *Ich denke*, lungi dal costituire l'ultimo principio di tutta la deduzione trascendentale, riconduce a un campo trascendentale e si trova ricondotto a un *a priori* superiore.

Se l'*epoché* è la porta d'ingresso all'orizzonte trascendentale²⁵⁴, come può allora il soggetto finito – non l'essenza assoluta – esercitare l'*epoché*? Pertanto, la libertà finita dell'uomo è l'orizzonte dentro il quale chiarire come comprendere l'*epoché*. Il rapporto tra *epoché* e riduzione, pertanto, andrà ripensato e riformulato: «Se non si può effettuare la riduzione come l'immagina Husserl, ciò non significa tuttavia il rifiuto dell'*epoché* e del suo compimento. Il senso dell'*epoché*, però, è modificato: essa rende possibile lo studio della trascendenza come apertura di sé del soggetto per l'ente»²⁵⁵. Marion Bernard scrive: «il soggetto è non solo inutile per fondare il fenomenale, ma lo disturba appesantendolo, ontificandolo e scindendolo a profitto di una ricostruzione metafisica»²⁵⁶. L'*ego* trascendentale, invece, si costituirebbe con la realizzazione e la separazione dei caratteri soggettivi dell'apparire. Per Patočka, il senso del soggettivo scivola in Husserl: da carattere dell'apparire diventa l'ente che porta l'apparire (una proprietà dei vissuti):

«Mentre, prima, “soggettivo” era considerato nel senso del linguaggio corrente, cioè come qualcosa che designa il fenomenale (e, in questo senso, “oggettivo”) che include in sé le prospettive, i modi di datità, i caratteri posizionali di modalizzazione, il nostro approccio alle cose, diversamente dalle cose in se stesse (che sono senza prospettiva), ora il soggettivo come vissuto [lett. esperire] è distinto dal fenomenale che appare nel vissuto [lett. nell'esperire]»²⁵⁷.

253J. F. Courtine, *La phénoménologie envisagée dans la «possibilité la plus propre»*, in *Archéo-logique: Husserl, Heidegger, Patočka*, P.U.F., Paris 2013, p. 223.

254In quanto essa permette la corretta impostazione egologica dell'intenzionalità grazie alla riduzione (cfr. E. Husserl, *Idee I*, § 84).

255«Si on ne peut effectuer la réduction comme Husserl se l'imagine, cela ne signifie pas pour autant le rejet de l'épochè et de son accomplissement. Le sens de l'épochè est cependant modifié: elle rend dès lors possible l'étude de la transcendance comme ouverture de soi du sujet pour l'étant» J. Patočka, *Premier exposé de la réduction phénoménologique*, in *IPH*, pp. 117-118.

256M. Bernard, *L'épochè sans réduction chez Jan Patočka*, journée d'étude du 09/02/2013, *Le suspens et le vertige*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, *Partie II*.

257«Während ursprünglich “subjektiv” im ganz populären Sinn genommen war als dasjenige Phänomenale (also “Objektive”), was die Perspektivität, die Gegebenheitsweise, den Zugang, die modalisierenden Setzungscharaktere im Unterschied zu der Sache in sich selbst (die a-perspektivisch ist) bedenkt, ist jetzt das Subjektive als Erleben vom im Erleben erscheinenden Phänomenalen unterschieden» J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie*, in *BME*, p. 279 (*QP*, p. 181; *CCF*, p. 276).

Questo scivolamento spiega, secondo Patočka, la creazione della soggettività attraverso un raddoppiamento infondato della sfera fenomenale:

«La soggettività, fantasma nato dalla generazione spontanea della considerazione raddoppiante dei modi di datità, inghiotte e ritra il problema della donazione come tale, e con esso il problema del piano fenomenale autonomo in cui l'ente, sia di natura egologica, che quello di natura non egologica, si mostra per quello che è, dove le due specie di ente possono incontrarsi»²⁵⁸.

Pertanto, la scissione del fenomenale in sfera immanente e sfera trascendente è infondata. Diversamente da Husserl, Patočka ritiene che il soggetto esistente «non è il soggetto trascendentale, e il soggetto trascendentale non esiste»²⁵⁹. Il soggetto “empirico” o “trascendentale” è una struttura trascendentale che rinvia all'esistenza reale senza coincidere con essa. Se, invece, l'*epoché* viene universalizzata, possiamo andare al di là del “pregiudizio” della soggettività come fondamento ultimo perché l'*ego* stesso è un ente che appare²⁶⁰. La domanda che, allora, si presenta è questa: com'è possibile l'esperienza del soggetto senza fondarla su un ente? L'estensione dell'*epoché* all'ente soggettivo è essenziale per svelare l'apparire come tale. Un'altra conseguenza è l'uscita dalla chiusura circolare della sfera trascendentale²⁶¹.

I passaggi che abbiamo esposto mettono in luce l'ambiguità della riduzione in quanto, pur mantenendo la validità della trascendenza del mondo, essa pretende fin dall'inizio di svelarlo come ciò che è un inglobato dalla soggettività. Se, però, «il mondo è tutto in tutto»²⁶², allora «non c'è alcuna sfera trascendentale che costituisce l'apparizione delle cose»²⁶³. Possiamo ora comprendere perché il concetto di mondo come totalità è carico di conseguenze per l'apparire e per il modo di considerare il soggetto.

La catarsi dalla motivazione trascendentale sposta la dipendenza del soggetto dall'*a priori* soggettivo all'*a priori* più fondamentale del mondo. Di conseguenza, non potendo più distinguere tra soggetto trascendentale e soggetto empirico correlato, la priorità fenomenologica viene ora attribuita al mondo. La tesi della soggettività rinvia a quella più fondamentale del mondo, da cui dipende. E il soggetto: cos'è?

258«Die Subjektivität, das von der verdoppelnden Erwägung der Gegebenheitsweisen selbstgeschaffene Phantom, hat das problem der Erscheinung als solcher und in ihm das Problem der eigenständigen Phänomenebene, wo Seiendes sowohl ichlicher als nicht ichlicher Natur sich in dem zeigt, was es ist, wo beides einander begegnen kann, verschluckt und verschwinden lassen» Ivi, pp. 279-280 (*QP*, p. 181; *CCF*, p. 276).

259«das existierende Subjekt ist nicht das Transzendente und das transzendente Subjekt existiert nicht» *EaS*, p. 285.

260In più passaggi di *Idee I*, Husserl parla della coscienza pura, trascendentale o assoluta quale «residuo fenomenologico» (§§ 33, 49, 50, 97), «dopo la riduzione, rimane un residuo: la pura coscienza assoluta o trascendentalmente pura» (§ 55), «rimane l'io puro come un residuo» (§ 57).

261Anche Patočka rifletteva sul problema noetico del rapporto tra la sfera soggettiva chiusa e ciò che si trova al di fuori di essa (cfr. *EH*, p. 45).

262«die Welt ist alles in Allem» *EaS*, p. 110 (*PP*, p. 220).

263«[...] daß es keine transzendente Sphäre gibt, welche die Erscheinung der Dinge bildet» *Ibid.*

«L'egoità probabilmente non è mai percepita in se stessa, sperimentata immediatamente, in qualunque modo sia, ma unicamente come centro di organizzazione di una struttura universale di apparizione che non può essere ricondotta a un ente che appare come tale nella sua singolarità. Noi chiamiamo questa struttura mondo»²⁶⁴.

Il soggetto, pertanto, risulta essere uno dei poli di questa struttura: l'«*a chi*» a cui le cose appaiono. L'elemento soggettivo ritorna a essere un carattere dell'apparire, quello della centratura, ed è il centro a cui il mondo si dà e attorno a cui si unisce. In questo modo l'*epoché* svolge indirettamente un compito di chiarificazione del fenomenale a favore del primato dell'apparire per cui il soggetto «è qualcosa che presuppone sempre già l'esistenza del mondo»²⁶⁵.

Ricapitolando: il termine totalità ci ricorda che il mondo può essere inteso in due sensi: come insieme di tutta la realtà e come condizione di possibilità di tutta l'esperienza (mondo come trascendentale). Questi due sensi «non sono identici e non hanno lo stesso tipo di evidenza»²⁶⁶. La riduzione non può rendere il mondo l'oggetto di una evidenza secondaria in quanto esso è condizione dell'esperienza possibile. L'*epoché*, per non sboccare nella chiusura soggettiva, ma nell'apertura del soggetto al mondo e alla sfera fenomenale, dev'essere asoggettiva. Tale prospettiva richiede, dunque, di superare la soggettività trascendentale.

b / la dimensione evenemenziale²⁶⁷

In 3.1.3 si è discusso del problema della fondazione dell'*epoché*. In Husserl l'*epoché* sembra non essere fondata; Heidegger, invece, tenta di effettuarne la fondazione in *Che cos'è la metafisica?* Nel saggio del 1976, *Che cos'è la fenomenologia?*, la strategia di Patočka consiste nell'appoggiarsi a Heidegger per mostrare che l'*epoché* è provocata nel soggetto dall'angoscia e dall'esperienza del niente, che provocano anche la sospensione di ogni tesi relativa all'ente e alla coscienza. «Quando l'esito non viene tratto da tesi teoretiche, ma da un comportamento pratico, etc., allora non si può parlare di una eliminazione *della tesi* (la stessa tesi generale), ma di un suo annientamento (*Nichtung*)»²⁶⁸. L'annientamento è un'esperienza passiva e l'*epoché* è un metodo passivo, ossia, è la

264«Das Ichliche wird wohl nie in und an ihm selbst wahrgenommen oder wie auch immer unmittelbar erfahren, sondern nur als Organisationsmittelpunkt einer universalen Erscheinungsstruktur, die auf das erscheinende als solches in seinem Einzelsein nicht zurückführbar ist. Wir nennen sie Welt» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 421 (*QP*, p. 225).

265«est quelque chose qui présuppose toujours déjà l'anticipation du monde» J. Patočka, *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les Méditations cartésiennes de Husserl*, in *QP*, p. 153.

266«ne sont pas indentiques et n'ont pas le même type d'évidence» Ivi, p. 151.

267Per un'interpretazione dell'*epoché* in chiave di filosofia della storia, rinviamo all'interessante articolo di K. Novotný, *Epoché als Ereignis des Sinnverlustes des Lebens. Jan Patočkas Phänomenologie einer geschichtlichen Sinnerneuerung*, in *Phänomenologie der Sinnereignisse*, hrsg. Gondek H.-D., Klass N. T. u. Tengelyi L., W. Verlag, München 2011, pp. 327-339.

268«Wenn der Ausgang nicht bei theoretischen Thesen genommen wird, sondern beim offenständigen praktischen Verhalten, Besorgen, etc., dann kann man nicht von Ausschaltung *der Thesen* (selbst Generalthese) sprechen,

ripresa su un piano riflessivo di un'esperienza vissuta. Pur non essendo una negazione dal momento che non ci costringe a negare, tuttavia essa «va classificata tra gli atteggiamenti di natura negativa»²⁶⁹. Come spiega Émilie Tardivel, «il metodo dell'*epoché* è, dunque, propriamente fenomenologico perché essa trova la sua origine in un'esperienza e più precisamente in un avvenimento: l'avvenimento del niente, indissociabile dalla passione *attraverso* la quale il niente si dà - l'angoscia»²⁷⁰. Questo niente (inteso come *non-ente*) richiede un'ermeneutica perché riguarda il modo di darsi del mondo: il modo del suo ritiro²⁷¹. Il niente sbocca, quindi, in un'interpretazione evenemenziale del mondo, come modo della sua donazione. Questi passaggi servono a Patočka per criticare la motivazione trascendentale dell'*epoché* e affermare che il soggetto trascendentale non ne è la sorgente e non sta alla sua origine²⁷². Dire “evenemenziale” equivale, quindi, a dire “storica”: l'*epoché* diventa un'esperienza e non una decisione spontanea della volontà. Il filosofo ceco cerca di «trovare nella vita stessa una giustificazione a ciò»²⁷³, ossia alla possibilità di questa *epoché*, e la fonda sull'annientamento che impedisce di usare qualsiasi tesi.

La dimensione esistenziale, che è certamente heideggeriana, viene quindi approfondita ulteriormente in una dimensione evenemenziale, nel senso che la motivazione principale dell'*epoché* viene dall'esterno: è il mondo stesso, concepito come un insieme di possibilità che mi accadono, che vengono dall'esterno e non da dentro di me, che provoca l'*epoché*. L'avvenimento, infatti, presuppone qualcosa che viene dall'esterno²⁷⁴. Come scrive Patočka,

«il mondo è la condizione di possibilità non soltanto dell'apparire delle realtà naturali, ma anche di un ente che vive in rapporto a se stesso e, attraverso ciò, rende possibile, l'apparizione come tale»²⁷⁵.

L'universalizzazione dell'*epoché* mostra che, come l'io è la possibilità dell'apparire dell'ente intramondano, così il mondo come orizzonte originario è la condizione di possibilità dell'apparire

sondern eben von *Nichtung*» J. Patočka, *Von der Epoché als Ausschaltung der These des Seienden zur Epoché des Seins*, in *EaS*, p. 186. L'"elemento segreto" si apre nella paura e in altri stati d'animo. In *Che cos'è la filosofia?* (1956), Heidegger tematizza lo stupore, il *pathos* del filosofo come un "retrocedere da".

269«Trotzdem gehört sie zu den Haltungen, welche negativer Natur sind» *BME*, p. 442 (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 333).

270É. Tardivel, *Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie*, p. 10 (intervento fatto il 23.09.2013 alla Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, non ancora pubblicato, fornitomi dall'autrice).

271Vedremo nel capitolo quarto che il "non ente", come eccesso di donazione in tutto ciò che si dà, designa un modo di donazione del mondo. Esso indica il ritirarsi del dato in totalità, la sua non manifestazione e il suo appello alla manifestazione, alla chiarezza.

272Come si è visto in *Platonismo negativo* (Cfr. *LS*, pp. 79-80), sono i vissuti negativi che provocano l'*epoché*. Cfr. anche *Che cos'è la fenomenologia* (1976).

273«im Leben selbst eine Begründung dafür zu finden» *BME*, p. 442 (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 333).

274Per un approfondimento dell'interpretazione evenemenziale rimandiamo agli articoli di J. L. Marion (*La donation, dispense du monde*) e di F. Jacquet (*Le monde et la question de la naissance*) in *Philosophie, Patočka et la question du monde*, ed. de Minuit, Paris 2013, n° 118) e a C. Romano, *L'Événement et le monde*, PUF, Paris 1999.

275«Die Welt ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens des Realen, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit eines Seienden, das im Selbstbezug lebt und dadurch die Erscheinung als solche ermöglicht» *BME*, p. 421 (*QP*, p. 226).

dell'io. L'*epoché*, quindi, conduce all'*a priori* universale che apre lo spazio dell'apparire sia per il reale che per il soggetto dell'esperienza, ma non conduce a un essere assoluto o a un ente infinito.

La prima *epoché*, forse, è la nostra nascita²⁷⁶. Non potrò mai, come soggetto trascendentale, farmi nascere, mentre, invece posso darmi la morte. Dunque, la nascita non ha una dimensione solo esistenziale, ma evenemenziale, ossia: mi accade. Di questo accadimento Patočka parla in un testo del 1969, composto per la seconda edizione in ceco di *Il mondo naturale come problema filosofico*: «È dal mondo che noi nasciamo; ci separiamo nascendo dalla coerenza d'insieme dei suoi processi, diventiamo qualche cosa per noi stessi. Tuttavia anche noi siamo accettati essendo noi pure un oggetto messo allo scoperto»²⁷⁷. Questo ci consente di pensare l'*epoché* in maniera più radicale. La nascita è un'*epoché* senza riduzione per eccellenza, un'*epoché* che non ha più motivazioni trascendentali né esistenziali, ma è il mondo stesso come insieme di possibilità che mi accadono. *Epoché* in senso evenemenziale, quindi, significa che è il mondo che mi mette in rapporto con esso prima che sia io a mettermi in rapporto con il mondo. Da un lato l'*epoché* senza riduzione (ossia: che non concepisce la coscienza «come fondamento di tutti i significati»²⁷⁸), come atto, è una prospettiva vicina a Heidegger, dall'altro lato abbiamo anche un rovesciamento della lettura heideggeriana: non è la risoluzione esistenziale, ma è il mondo che provoca l'*epoché*, ed è l'*epoché* che "fa" il soggetto. Il fenomeno della nascita, dandomi a me stesso, esemplifica questo capovolgimento. Patočka, quindi, conserva Heidegger, ma anche lo completa mediante una fenomenologia della nascita (*racinement*) che non si integra in *Essere e tempo*.

276Ci sono almeno tre sensi di "nascita" in Patočka:

- 1) *metafisica* come nascita dal mondo. Si tratta dell'avvenimento di una dissoluzione all'interno della totalità dell'essere assoluto e dell'espulsione ontologica originaria di una parte fuori dal tutto, con la conseguente individuazione per separazione rispetto alla totalità, che diventa principio di ogni fenomenalizzazione. Questa espulsione prende la forma di un avvenimento arcaico di secessione che permette di rendere conto della scissione fenomenologica. La parte aspira poi ad appropriarsi di questo tutto (cfr. J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988 - d'ora in poi abbreviato in *MNMEH*, pp. 175-176). Tutta la vita - animale e umana - è correlativa di un avvenimento di nascita metafisica, che è quindi principio della modalità biologica della nascita. Nascere dal mondo è nascere dalla vita dei viventi che si iscrive essa stessa nella *physis* primordiale. Questo avvenimento originario sfugge al quadro fenomenologico della descrizione, ma va presupposto per rendere ragione della fenomenalità (rinviando ai contributi di R. Barbaras e F. Jacquet);
- 2) *biologica* (*l'enracinement*). Consiste in un processo di spazializzazione, incarnazione e farsi esistenza;
- 3) *fenomenologica* come emergenza della soggettività. È insieme co-nascita della fenomenalità e dell'esistenza. Patočka distingue, infatti, due sensi: nascita *di* un io, e nascita *all'*io. Questa seconda nascita è intesa come esperienza di rigenerazione, potere costante di ripresa, movimento della rinascita spirituale (corrisponde al terzo movimento della *percée*).

277«C'est du monde que nous naissons; nous nous séparons en naissant de la cohérence d'ensemble de ses processus, nous devenons quelque chose pour nous-même. Toutefois, nous ne sommes en même temps acceptés qu'en étant nous-mêmes un objet mis à découvert» *MNMEH*, p. 107.

278«comme fondements de toutes les significations» *EH*, p. 110.

3.3 Epoché e riflessione

Uno dei problemi da affrontare studiando Patočka è certamente quello di dover fare i conti con un'opera composta di un numero cospicuo di scritti, non ancora tutti tradotti dalla lingua ceca. Questo conferisce anche alla presente ricerca un carattere di esplorazione sul tema e di un'interpretazione aperta a nuovi approfondimenti.

Per comprendere meglio il senso della riflessione patočkiana sull'*epoché* dobbiamo considerare anche una raccolta di trentacinque testi postumi, raccolti in: *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*²⁷⁹. Li utilizzeremo per reperire indicazioni critiche sui termini “libertà” e “soggettività” in quanto entrambi sono legati all'*epoché* e ci servono a chiarire il problema della riflessione con cui l'*epoché* ha a che vedere.

In una lettera a Eugen Fink del 9 novembre 1971, Patočka nota:

«Io stesso non accetto per me la problematica di una coscienza trascendentale da intendere riflessivamente. Le “fini analisi di coscienza” sono a mio parere analisi noematiche, cioè analisi della manifestazione in quanto manifestazione»²⁸⁰.

Attraverso l'esame dei termini “libertà” e “soggetto” possiamo comprendere perché Patočka arriva a parlare di uno smantellamento dei presupposti utilizzati e dell'esigenza di un più profondo fondamento della razionalità²⁸¹. La riflessione non va intesa come un'intuizione di dati, bensì come una nuova orientazione verso i rinviati fenomenali. Se si assume tale prospettiva, tornare al soggetto come conferitore del senso diventerebbe una soluzione metafisica che interpreta l'essere dell'ente in un modo ben preciso. Riflettere sull'*epoché* significa, invece, cercare di determinare il pensiero nella sua purezza per scorgere «in ciò che esso può essere, non il pensiero dell'ente, ma antecedente a questo, quello dell'Essere»²⁸².

3.3.1 Libertà e riflessione

Il termine libertà è usato con vari riferimenti. Qui ne consideriamo due: come non uso della tesi e come rapporto con l'essere.

279J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, K. Alber, Freiburg/München 2000. Alcuni di questi testi erano già apparsi nei *Papiers Phénoménologiques* (1995). Il volume raccoglie trentacinque manoscritti in tedesco sul tema dell'*epoché* e della riduzione.

280«Ich selber für mich erkenne die Problematik eines *transzendentalen, reflexiv zu erfassenden* Bewußtsein gar nicht an. Die “feinen Bewußtseinsanalysen” sind meines Erachtens in der Tat noematische Analysen, d. h. Analysen der Erscheinung qua Erscheinung» E. Fink - J. Patočka, *Briefe und andere Dokumente aus den Jahren 1933-1977*, a cura di M. Heitz – B. Nessler, K. Alber, Praha e Freiburg-München 1999, pp. 97-98.

281Cfr. *EaS*, txt. XXIII: *Tiefere Grundlegung der Rationalität*.

282«der Gedanke als nicht [der] des Seienden, sondern diesem zuvor der des Seins» *EaS*, p. 190.

a / il non uso delle tesi

L'*epoché* «include sempre una negazione»²⁸³ perché è la libertà propria del pensiero «di non fare uso di alcuna tesi»²⁸⁴. È questo il punto in cui l'*epoché* è fissata:

«essa è la libertà del pensiero di non utilizzare le tesi sia tematiche sia non tematiche, oggettive, come riflessive, di non vivere in esse, di non costruire su di esse come fossero premesse»²⁸⁵.

Questo “non uso” non significa abbandonare le tesi o negarle, ma significa che si è perduto l'interesse per loro. In questo senso essa «è un modo di morire all'ente, di mettersi a margine dell'ente, nel dominio del (la comprensione del) l'essere»²⁸⁶. La perdita di interesse, perciò, «non è una pura perdita, ma un guadagno di se stessa»²⁸⁷ perché il sé, che si era perso all'esterno, impara a riconoscere dove l'interesse si fondava.

Colui che esercita l'*epoché* si è, in questo senso, “liberato” del mondo. Da un certo punto di vista il mondo non è più là presente, ma «in quanto fenomeno il mondo è la presenza sorprendente del tutto immenso»²⁸⁸. Il mondo è concepito come fenomeno dei nessi di rimando, e quando si arrestano gli anelli della catena, è presente il nesso stesso nella sua invadenza. Usando una metafora, Patočka dice che l'*epoché* non è un guasto che si è prodotto in un passaggio della catena, ma nella totalità dei passaggi. «La liberazione che è esperita in ciò, la grande libertà, non è la libertà di un nuovo soggetto che non c'era prima, “non credibile”. Questa è l'illusione dell'interpretazione intellettualistica dell'ἐποχή concepita secondo il modello di giudizio. Il soggetto liberato è lo stesso di quello di prima, quello finito. [...] è importante usare l'ἐποχή non solo verso l'ente oggettivo, ma anche verso l'ente soggettivo»²⁸⁹.

Un'*epoché* universale, per Husserl, sopprimerebbe ogni tesi, e il metodo cartesiano ha, in questo

283«Epoché schließt immer Negation ein» Ivi, p. 185.

284«von jedweder Setzung nicht Gebrauch zu machen» Ivi, p. 175 (PP, p. 229).

285«Es ist die Freiheit des Gedankens, die Thesen jeder Art, die thematischen genauso wie die unthematischen, die objektiven genauso wie die reflexiven nicht zu benutzen, in ihnen nicht zu leben, auf ihnen nicht als Prämissen weiterzubauen» Ivi, p. 229. Le caratteristiche dell'*epoché* sono riprese anche nel commento alle *Considerazioni fenomenologiche fondamentali* di Husserl (cfr. Ivi, pp. 138 ss.; PP, p. 186) nelle quali la libertà è presentata come indipendenza dal fare previsioni per accogliere l'apparire come apparire, ed essa fa dell'*epoché* un tutt'uno con la libertà stessa del pensiero.

286«ἐποχή ist Absterben dem Seienden, Stehen am Rande des Seienden im Bereich des Seins (verständnisses)» Ivi, p. 254 (PP, p. 249). Questo passo mostra che Patočka è più vicino al cammino ontologico di Husserl e rifiuta una coscienza assoluta.

287«kein reiner Verlust, sondern ein Gewinn seiner selbst» Ivi, p. 229.

288«als Phänomen ist sie die erstaunliche Präsenz des ungeheuren Ganzen» *Ibid.*

289«Das dégagelement, welches so erfahren wird, die große Freiheit, ist aber nicht die Freiheit eines neuen Subjekts, das vorher nicht das war, des “nichtglaubenden”. Das ist die Illusion der intellektualistischen, nach dem Urteilsmodell konzipierten ἐποχή-Deutung. Das degagierte Subjekt ist dasselbe, das schon früher da war, das endliche [...] ist es aber wichtig, die ἐποχή nicht bloß am “objektiven” Seienden, sondern auch am subjektiven zu üben» Ivi, pp. 229-230.

sensu, la funzione di restringere la portata dell'*epoché*, limitandone l'applicazione. La tesi originaria, però, non può essere considerata nel modo in cui Husserl la intende spesso, «come un atto universale di oggettivazione»²⁹⁰.

In un manoscritto intitolato *Epoché e invito alla libertà*²⁹¹, risalente al 16 settembre 1975, Patočka accosta l'*epoché* ai termini "possibilità", "progetto", a ciò che non può essere una realtà compiuta. Anche il termine "orizzonte" è visto come un indice dell'incapacità della riflessione introspettiva, pensata come un'*oggettivazione* adeguata, di intuire la vita. Al contrario di questa presunzione, la vita umana nella sua originarietà non è una realtà oggettiva e può essere oggettivata solo dove essa è già passata e si è già compiuta. La vita intuita nella riflessione «è la vita *sub specie* del passato»²⁹². Per questa ragione bisogna «allargare l'*epoché*»²⁹³: essa ci permette di appercepire il mondo dell'atteggiamento naturale nel suo carattere non assoluto, astenendoci dalla credenza all'ente soggettivo come fosse un qualcosa di dato in modo compiuto. Ciò che rende la soggettività soggettiva nel senso proprio del termine sono, dunque, gli orizzonti e le altre soggettività. Di conseguenza, il mondo potrà essere concepito come l'orizzonte di tutti gli orizzonti, e il tempo come fondamento della dimensione degli orizzonti. Estesa, o universalizzata, l'*epoché* fenomenologica

«rivela che nulla di quanto constatato nella riflessione, nessuna oggettività, anche soggettiva, nessun "suolo fermo", suscettibile di essere intuito dallo sguardo dell'intuizione, può essere il fondamento della fenomenologia»²⁹⁴.

L'intuizione, principio dei principi e sorgente ultima di verità, cede il posto al principio dell'originarietà (cfr. *PP*, p. 274). «C'è qualcosa di più originario dell'intuizione, ossia la libertà nella quale l'*epoché* ha il suo inizio. L'intuizione è sempre secondaria - posso intuire solo ciò per cui sono libero, ciò che mi è aperto e a cui ho accesso»²⁹⁵. La tesi dell'atteggiamento naturale mi apre l'accesso alle cose, ma chiude la soggettività da cui tale tesi deriva, e chiude anche la sua sorgente, la libertà. Cosa se ne può concludere? Che la certezza dell'io non è la constatazione di un fatto e che l'io non ha coscienza di sé come di qualcosa.

In Husserl l'*epoché* non è motivata da un fatto da cui possa essere dedotta; «essa accenna a un fondamento più profondo della certezza di sé della coscienza, [e tale fondamento] è la *donazione*

290«als allgemeiner objektiver Akt» Ivi, p. 181 (*PP*, p. 234).

291J. Patočka, *Epoché und Aufforderung zur Freiheit*, Ivi, pp. 248-250 (*PP*, pp. 274-276).

292«ist Leben sub specie Vergangenheit» Ivi, p. 248 (*PP*, p. 274).

293«Aber gerade deswegen muß vielleicht die Epoché [...] erweitert werden» *Ibid.* (*PP*, p. 274).

294«entdeckt, daß der Grund der Phänomenologie nichts in der Reflexion Konstatiertes sein kann, keine Objektivität, sei es auch eine subjektive, kein "fester Boden", den der reine Blick der Anschauung erfassen kann» *Ibid.* (*PP*, p. 274).

295«Es gibt etwas Ursprünglicheres als die Anschauung, und das ist die Quelle der Epoché selbst, die Freiheit. Die Anschauung ist immer sekundär – anschauen kann ich immer nur das, wofür ich freigeworden bin, wozu mir ein Zugang offen ist» *Ibid.* (*PP*, p. 274).

per lo sguardo»²⁹⁶. Husserl, però, identifica questo fondamento col flusso della coscienza trascendentale, intuito in purezza, e subordina il progetto delle possibilità al contenuto constatato dalla soggettività. Il progetto delle possibilità «è subordinato a una di queste, alla possibilità di fare ritorno a sé, e questo in modo non radicale, “alienato”»²⁹⁷. Ora, la radice dell'*epoché*, ciò che la motiva, non può essere ridotto a nessuna constatazione. L'*epoché* rinvia a qualcosa di più primordiale di tutto il mondo, «è fondata su un “appello” alla risalita fuori del mondo, verso quello che presuppone»²⁹⁸.

Diversamente da Husserl, Patočka ritiene che l'*epoché* non richieda l'atteggiamento dello spettatore disinteressato nel piano trascendentale²⁹⁹; essa piuttosto «invita l'“io” a non dimenticare la libertà di cui è il rappresentante nelle sue possibilità, a vivere e morire in quanto libero»³⁰⁰. La radice e la condizione di possibilità della coscienza di sé, sia nel senso del *cogito* che della riflessione introspettiva, diventa quindi la *coscienza morale*. Il senso della riflessione fenomenologica non è, pertanto, l'intuizione di una *substantia cogitans* autonoma, ma «è un'intuizione dell'attività della libertà finita, nella sua posizione in mezzo alle realtà, nella sua comprensione di esse attraverso il mondo di possibilità che le sono aperte»³⁰¹.

La possibilità della coscienza esplicita dell'io è ancorata su quest'aspetto della libertà: l'“io faccio”, che è inoggettivabile. Invece, la possibilità che fonda l'introspezione, la possibilità dello sguardo rivolto verso il di dentro è «la possibilità dell'oggettivazione costante di sé, la possibilità di fare ritorno a sé come a qualcosa di fattuale»³⁰². Il *cogito* non è un'intuizione dell'essenza dell'*ego*, ma, al contrario, lo presuppone; il *cogito* «è solo una delle possibilità di questo io»³⁰³, la possibilità di fare ritorno al suo “già”. La riflessione non è solo uno sguardo rivolto verso il di dentro, ma è anche uno sguardo rivolto verso il di fuori, verso il fare, per poi far ritorno a sé. Si può fare ritorno a sé in modo originario (mostrando la libertà come fondamento), ma anche non originario. Questa

296«weist auf einen tieferen Grund hin, als es die Gewißheit des Selbstbewußtseins, die *Gegebenheit für den Blick* ist» Ivi, p. 249 (PP, p. 275).

297«ordnet er so einer der Möglichkeiten unter, der Möglichkeit der Rückkehr zu sich, aber in der nichtradikalen, “entfremdeten” Form» Ivi, p. 250 (PP, p. 276).

298«sie wird auf dem “Ruf” aus der Welt zurück zu deren Voraussetzung gegründet» *Ibid.* (PP, p. 276).

299In verità, anche Husserl pensa che l'*epoché* fenomenologica non privi l'io di ogni disinteresse, ma che c'è un residuo di interesse. Lo spettatore - io riflettente - non è disinteressato sotto ogni riguardo, ma solo riguardo all'esistenza dell'oggetto dell'io inferiore (cfr. E. Husserl, *Filosofia prima II*, ETS, Pisa 2008, lezione XLI). Più che la fine di ogni interesse riflettente, si rivela l'inizio di una modificazione radicale di interesse: ricondurre l'interesse dall'esistenza e non esistenza dell'oggetto trascendente all'immanenza della coscienza (cfr. anche S. Finetti, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, cit., p. 72).

300«sie ist im Gegenteil die Aufforderung dazu, daß das “Ich” auf die Freiheit nicht vergibt, deren Exponent es in seinen Möglichkeiten ist, und das es als frei lebt (und auch stirbt)» *EaS*, p. 250 (PP, p. 276).

301«Die Phänomenologische Reflexion ist das Erfassen der Tätigkeit der endlichen Freiheit in ihrer Stellung inmitten von Realitäten und in ihrem Verständnis derselben durch die Welt der Möglichkeiten, die ihr offen sind» *Ibid.* (PP, p. 276).

302«Möglichkeit der ständigen Selbst-Vergegenständlichung, der Rückkehr zu sich selbst als zu etwas Faktischem» Ivi, p. 249 (PP, p. 275).

303«cogito ist nur eine der Möglichkeiten dieses Ich» *Ibid.* (PP, p. 275).

duplice possibilità spiega l'ambiguità del *cogito*. Se il *cogito* è sempre certo, non sempre la sua certezza è intuizione dell'originario. Di qui il fatto che la certezza del *cogito*³⁰⁴ può diventare punto di partenza delle costruzioni appoggiate alla semplice certezza cartesiana.

La dipendenza del *cogito* implica, però, la «ricerca di un *atteggiamento di libertà*. Questo è ciò che è l'*epoché*»³⁰⁵. Precisamente «in questo rapporto costante con il non-essere risiede la nostra libertà precaria, ossia il rapporto all'«Essere», diversificato da tutto l'ente, che è il nostro proprio»³⁰⁶.

b / il rapporto con l'essere

Il secondo senso di "libertà", che consegue dal non uso della tesi, indica il rapporto con l'essere.

Nella tesi di abilitazione del 1936 Patočka pensava che l'interrogazione radicale sulla natura dell'essere esigesse la riduzione fenomenologica (cfr. *MNPP*, pp. 48-55). Soltanto la coscienza pura, residuo di questa riduzione, potrebbe informarci sulla natura dell'essere. Essa era la donazione stessa. La seguente citazione aiuta a comprendere l'interpretazione che Patočka dà della tesi metafisica della fenomenologia: «Attraverso la riduzione a una coscienza pura, si è mostrato che il dato in sé è *fenomeno puro dell'essere* e non un esistente. Ma, poiché il fenomeno, ossia ciò che appare allo scoperto, è l'essere stesso [...]; l'essere è ciò che può essere designato»³⁰⁷.

Minacciata dalla nostra tendenza all'oggettivazione, l'*epoché* assume, come risposta a ciò, una forma negativa o critica in quanto alla libera coscienza appartiene la possibilità di ritornare da tutti i contenuti oggettivi (cfr. *EaS*, p. 46); e la critica della metafisica sul piano fenomenologico si confonde con la discussione critica della fenomenologia husserliana. Nelle lettere a Robert Campbell (1946-1950), il filosofo boemo afferma che, in Heidegger, l'essere dipende dalla verità, e la verità dal *Dasein*. Soltanto, non si dovrebbe concludere che l'essere è dato con il soggetto perché l'essere non è un atto del soggetto. A una verità derivata (nel giudizio) corrisponde un essere derivato, l'essere mondano (*Zuhandensein*); ma il modello oggettivo non vale per l'essere³⁰⁸. Patočka chiarisce un po' alla volta che l'*epoché* è motivata da qualcosa di non oggettivo. Husserl, invece, considera l'oggettivo come «ciò che c'è di primario in rapporto al mondo. In questo modo [Husserl] sbocca in un risultato che era, a dire il vero, già stabilito prima dell'*epoché*: l'ente è

304In merito a questa certezza, secondo Patočka, non si tratta di immediatezza temporale (*sofort* – subito), ma nel senso di senza intermediari (*unmittelbar*). Solo l'esistenza può sperimentarsi in questa certezza (cfr. *QP*, pp. 238-239).

305«daß eine Haltung der Freiheit gesucht wird, und das ist Epoché» *EaS*, p. 181 (*PP*, p. 234).

306«in diesem ständigen Verhältnis zum Nichtsein besteht unsere prekäre Freiheit, nämlich das Verhältnis zum "Sein", von jeglichem Seienden unterschieden, das unser Eigentum ist» *Ibid.* (*PP*, p. 234).

307«Par la réduction à une conscience pure, il a été montré que le donné en soi est *phénomène pur de l'être* et nullement un existant. Mais puisqu'il est phénomène, c'est-à-dire ce qui apparaît à découvert, il n'est rien de moins que l'être même [...]; l'être est ce qui peut être désigné» *MNPP*, p. 55.

308Cfr. Id., *Lettres à Robert Campbell* (1946–1950), in *Les Temps Modernes* 48, Paris 1992, pp. 26 e 30.

immanente al soggetto»³⁰⁹.

In Patočka, quindi, emerge l'esigenza di interpretare l'*epoché* come un momento del rapporto all'essere. L'*epoché* permette di rivolgere lo sguardo all'essere in generale, non all'essere dei fenomeni puri. Il significato dell'*epoché* dall'ente, nelle cui tesi sono incluse le articolazioni della comprensione dell'essere, è l'*epoché* dell'essere. L'essere, quindi, si lascia apparire come fondamento e, dopo l'*epoché*, non rimane nient'altro che la comprensione dell'essere. L'*epoché* va dall'ente all'essere, dall'ente al non ente. In questo senso Patočka afferma: «L'essere, che non è nessun ente, ma è presente nell'apparire del grande tutto, si è dimostrato nell'*ἐποχή* come ciò in cui il passo "torna indietro"»³¹⁰. Essa corrisponde a una realizzazione del movimento di trascendenza del *Dasein* pensato come atto di radicale libertà del pensiero umano davanti all'ente, ma la libertà è aperta dalla comprensione dell'essere e non è essa che apre il mondo.

L'*epoché*, dunque, appare dipendere dalla natura del pensiero, e il pensiero, grazie a essa, viene scorto in ciò che è. Mediante l'*epoché* si compie il passaggio dall'esperienza naturale del mondo «alle condizioni di possibilità»³¹¹, senza ricadere per questo in un'interpretazione meramente intellettualistica. Da questo punto di vista, l'*epoché* è anche libertà dalla teorizzazione e dalla riflessione verso le quali converge la nostra conoscenza degli enti. Patočka lascia che questa libertà di pensiero si dispieghi interamente. Egli pone l'obiezione e dà anche la risposta:

«Certo, un tal passo indietro davanti a tutto l'ente, di qualunque natura esso sia, non potrebbe dispiegarsi innanzitutto sul suolo di tesi puramente intellettuali»³¹².

Per questa ragione si parla dell'*epoché* come di un «invito alla libertà»³¹³.

L'atto di radicale libertà del pensiero davanti all'ente è fondamentale perché prepara, attraverso il non uso della tesi, una comprensione del fenomeno come tale che apre alla problematica dell'apparire. Il risultato dell'*epoché* consiste in questa comprensione.

L'insistenza sulla libertà va a toccare anche il “principio di tutti i principi”, l'intuizione (*Anschauung*), fonte ultima della verità per Husserl. Anche l'intuizione cede davanti al principio dell'originarietà della libertà. La riduzione all'immanenza, quindi, non può più fungere da modello per la riflessione.

309«das im Verhältnis zur Welt Primäre, und so kommt er zu einem Ergebnis, das eigentlich schon vor der Epoché feststand: das Seiende ist Subjekt-immanent» *EaS*, p. 181 (*PP*, p. 234).

310«Das Sein, das kein Seiendes, aber im *Erscheinen* des großen Ganzen präsent ist, hat sich in der *ἐποχή* als dasjenige gezeigt, wohinein der Schritt zurück führt» *EaS*, p. 230 *Beilage*.

311«zu den Bedingungen ihrer Möglichkeit» *EaS*, p. 191.

312«Certes, un tel pas en arrière devant tout étant, de quelque nature qu'il soit, ne saurait se déployer tout d'abord sur le sol de thèses purement intellectuelles» J. Patočka, *Ms.* 3G/11, in *PP*, p. 140.

313«Aufforderung zur Freiheit» *EaS*, p. 248.

3.3.2 Soggetto finito e riflessione

La libertà, di cui abbiamo parlato, è pensata sempre come libertà finita. Questa libertà indica la condizione di fatticità dell'uomo e ricorda che il soggetto portatore di questa libertà non è assoluto. L'alternativa non è tra due modi di essere dell'uomo, ma tra l'uomo e l'essere non-finito della soggettività pura. In ogni caso, per Patočka, non si può definire la soggettività come quell'ente per cui ne va del suo stesso essere³¹⁴ perché questa concezione presuppone un'epoché *non* ancora completa (cfr. *EaS*, p. 228). Dire "finito" significa che l'evidenza dell'autodati della soggettività non è sostenibile. Il passaggio dalla scienza alla filosofia si effettua attraverso l'analisi progressiva della costituzione essenziale dell'uomo e il chiarimento del senso della sua finitudine. In una significativa citazione, tratta da *Eternità e storicità*, leggiamo: «il problema della soggettività, dell'egoità e delle sue forme essenziali - tale precisamente [è] l'essere umano - che si edificano attorno alla soggettività in quanto loro modo, è rimasto a lungo senza essere espressamente posto e, a dire il vero, deve cercare sempre la sua filosofia»³¹⁵. La filosofia, in quanto ontologia, «si appoggia sulla finitudine come fondamento»³¹⁶. Partendo da questa base, la possibilità di un'intuizione dell'essenza della conoscenza (l'intuizione eidetica) è vista come l'inizio di una metafisica (cfr. *PP*, p. 164); ma il come della conoscenza resta sempre un enigma. L'intuizionismo di Husserl, risposta al costruttivismo delle scienze, finisce per esagerare nel soggettivismo. Patočka rifiuta come una ripresa del soggettivismo la possibilità di accedere a un "essere assoluto", o "pre-essere", della coscienza³¹⁷. Rimane aperto, quindi, anche dopo Husserl, il problema di come intendere la coscienza di sé e la riflessione (cfr. *QP*, p. 225). L'egoità non è mai percepita immediatamente, ma come centro di organizzazione di una struttura; perciò, la riflessività assoluta è un'illusione.³¹⁸ La riflessione implica un distacco, un'obiettivazione, una messa a distanza, anche cronologicamente. Il *sum*, invece, secondo Patočka, indica un essere temporale, possibilità, progetto; perciò «anche l'essere del sé è un interpretato, da non prendere come ultimo dato di fatto»³¹⁹. L'io presente è sempre irriflesso (non si percepisce mai) e non c'è mai una piena coincidenza dell'io con sé. Se, dunque, l'epoché è fondata sulla struttura della fatticità, la libertà

314Il riferimento è a *Essere e tempo*, § 66.

315«le problème de la subjectivité, de l'égoïté, ainsi que des formes essentielles – tel précisément l'être humain – qui s'édifient autour de la subjectivité en tant que leur noyau, est resté longtemps sans être expressément posé et, à dire vrai, en est toujours à chercher sa philosophie» *EH*, p. 46.

316«s'appuie sur la finitude en tant que fondement» *Ivi*, p. 97.

317Qual è il senso dell'essere dei fenomeni puri? Sono un "essere assoluto", sono loro stessi la *res* fondamentale. "La riduzione ci ha consegnato il regno della coscienza trascendentale: in un senso determinato è il regno dell'essere assoluto" (cfr. *Idee I*, p. 250).

318Vedremo nel capitolo quarto che questa struttura coincide con il mondo.

319«Auch das Sein des Selbst ist ein gedeutetes, kein in letzter Gegebenheit zu fassendes» J. Patočka, *Von der Epoché als Ausschaltung der These des Seienden zur Epoché des Seins – zum Seins als an sich haltend*, in *EaS*, p. 192.

dell'*epoché* deve fondarsi su una potenza diversa dalla soggettività assoluta e infinita; e l'intenzionalità non basta per l'autodeterminazione della coscienza³²⁰. Patočka non intende affermare che il coglimento originario del soggetto sia privo di fondamento (lo si potrebbe affermare solo «se si fosse unilaterali»³²¹), ma, piuttosto, che la riflessione non è un assoluto. Essa fa parte della ricerca del proprio sé, è ancorata nella comprensione del sé. Per il filosofo ceco, la riflessione fa parte della vita e la vita è originariamente relativa alla vita stessa; la riflessione assoluta, invece, non si interessa affatto del mio essere al mondo (cfr. *MNMEH*, pp. 57-60).

Il modo di intendere la libertà risulta, pertanto, determinante ed è connesso alla necessità di superare la pretesa che l'ingresso nella soggettività possa essere constatato riflessivamente. Se già la coscienza mondana fa problema, trasportarla nella sfera trascendentale non lo risolve. Perciò, «che il terreno scoperto nella riflessione sia un terreno assoluto per un vedere che constata in modo puro [...] è una tesi da mettere sullo stesso piano di tutte le altre tesi esistenziali, da mettere dunque tra parentesi»³²². La tappa riflessiva rappresentava semplicemente una delle fenomenologie possibili (quella che si dirige allo spirito assoluto), ma può essere superata (cfr. *MNPP*, p. 170). Questo pone la domanda: qual è allora il senso della riflessione se l'ontologia della soggettività necessita di essere rivista dal momento che la soggettività e la coscienza non sono chiare e accessibili in se stesse? Secondo Patočka occorre sostituire alla teoria trascendentale della soggettività una teoria eidetica della soggettività che non procede attraverso la trasposizione dei puri dati della riflessione nell'universale, ma mostra le connessioni essenziali nelle quali anche il non-dato è intuito nel suo mostrarsi in originale. Assoluto non è il dato *immanente*, ma il *trans* (ciò che si oppone alla coincidenza dell'intenzionato con colui che intenziona). Tale teoria rinvia al di là del dato e non si esaurisce nelle appercezioni. La riflessione deve dire le condizioni di possibilità e non osservare semplicemente ciò che è già là³²³.

Questo paragrafo prenderà in considerazione proprio questo punto, il rapporto tra soggetto e riflessione, uno dei nodi più difficili, ma anche carichi di conseguenze.

320La centralità del problema era ben presente anche a Husserl come lo dimostra questo passo delle *Idee*: «Il titolo del problema, che abbraccia l'intera fenomenologia, è l'intenzionalità. Esso esprime in effetti la proprietà fondamentale della coscienza; tutti i problemi fenomenologici, compresi quelli iletici, trovano posto in esso» (E. Husserl, *Idee I*, § 146).

321«zu behaupten wäre einseitig» *BME*, p. 438 (*QP*, p. 246; *CCF*, p. 329).

322«Que le sol découvert dans la réflexion soit un sol absolu pour une vue purement constatante [...] c'est là une *thèse* à mettre donc entre parenthèse» *IPH*, p. 263.

323Cfr. Ivi, p. 265.

a / il primato del *sum sul cogito*

Parlando del concetto dinamico di intenzionalità (cfr. *IPH*, c. IV), Patočka esprime un'interessante valutazione sul pensiero di Husserl. Noi analizzeremo l'intenzionalità in 4.3.2 d /, ma riportiamo qui questa citazione perché mette a confronto il vivere nella riflessione con l'interpretazione esistenziale:

«la problematica concreta delle descrizioni e delle analisi comincia a trasgredire i limiti della sistematica husserliana, come si traccia un passaggio, attraverso tutte le aperture di questa sistematica - fori che sono precisamente le descrizioni e le analisi libere da preconcezioni -, qualcosa di nuovo che tende a superare il sistema e ad allentare l'armatura. Di fatto, l'interpretazione "esistenziale" diverrà possibile quando "comprendere se stessi, vivere in e vicino a sé" non sarà inteso nel senso di "vivere nella riflessione, in uno sguardo portato sul vissuto in quanto tale, sui vissuti purificati da tutte le interpretazioni estranee", ma piuttosto nell'ottica di un modo d'essere essenzialmente non oggettivo, che utilizza l'oggettivazione solo per raggiungere il limite e, in tal modo, per assicurarsi da se stessa»³²⁴. «La vita umana deve perciò essere colta non come una *res cogitans* "presente-data", da intuire con il passo indietro della riflessione, ma come un essere che si rapporta a se stesso nella comprensione dell'essere»³²⁵.

Parlare del *cogito* e della riflessione significa vedere come il soggetto esperisce sé e il mondo. Dobbiamo partire da quanto detto nel paragrafo 3.2.2 b/, in cui abbiamo mostrato il primato del mondo e la dimensione evenemenziale dell'*epoché*. Sulla base di tale primato, «il mondo originariamente vissuto si mostra, non più come un insieme di enti davanti alla coscienza trascendentale, ma come l'essere stesso che si dispiega»³²⁶ e che fa apparire gli esseri stessi sotto le loro forme implicate nel movimento della nostra vita, del nostro *Dasein*. Con Cartesio, invece, la filosofia moderna ha interpretato la sovranità del soggetto come sovranità della ragione nel senso di *clara et distincta perceptio*, sinonimo di evidenza e di verità certa, animata da una volontà di identità e di oggettività del pensiero. In Cartesio l'*ego* (la coscienza come sostanza) è sostrato e il *cogito* un suo attributo. Husserl ha cercato di assicurare l'accesso della riflessione alla soggettività trascendentale assoluta in due diversi cammini. Il primo è la cosiddetta "via cartesiana": in essa, a differenza del darsi degli oggetti, la riflessione «fornisce la propria oggettualità entro una semplice

324«la problématique concrète des descriptions et des analyses commence à transgresser les limites de la systématique husserlienne, comment se fraie un passage, à travers toutes les ouvertures de cette systématique - orifices que sont précisément les descriptions et les analyses exemptes de préconceptions -, quelque chose de nouveau, qui tend à dépasser le système et à en relâcher l'armature. Au fait, l'interprétation "existentielle" ne deviendra possible que dès lors "se comprendre soi-même, vivre dans et auprès de soi-même" ne sera pas entendu au sens de "vivre dans la réflexion, dans un regard porté sur le vécu comme tel, sur les vécus purifiés de toutes interprétations étrangères", mais plutôt dans l'optique d'un mode d'être essentiellement non objectif, qui n'utilise l'objectivation qu'afin d'en atteindre la limite et, par là, de s'assurer de soi-même» *IPH*, p. 89.

325«Nicht also als eine "vorhandene", in Reflexionsdistanz anzuschauende *res cogitans*, als ein bewußtes vorhandenes Sein, sondern als ein im Seinsverständnis sich zu sich selbst Verhaltendes muß das menschliche Leben gefaßt werden» *BME*, p. 440 (*QP*, p. 248; *CCF*, p. 331).

326«le monde originellement vécu se montre, non plus comme un ensemble d'étans sous le regard de la conscience transcendante, mais comme l'être même tel qu'il se déploie» *PP*, p. 140

e apodittica auto-datità. Così la riflessione costituisce un accesso all'essere assoluto»³²⁷. Questo cammino, però, incappa in alcune difficoltà fondamentali: «presentando la coscienza assoluta come un residuo, finisce per essere riduttivo e astrattivo. Una seconda difficoltà è che tale percorso non è in grado di inoltrarsi fino alla soggettività del corpo vivente. Infine, esso non è in grado di garantire un contenuto all'auto-datità apodittica»³²⁸. Tale tendenza culmina nelle *Idee*: la coscienza, «questa sfera dell'essere delle origini assolute è accessibile all'indagine intuitiva e racchiude un numero infinito di conoscenze evidenti»³²⁹ che lo sguardo dell'io puro può cogliere riflessivamente nei vissuti³³⁰. Secondo Husserl, sebbene ogni vita trascendentale di un *ego* si costituisca originariamente nell'esperienza e nonostante il percepire colga se stesso solo eccezionalmente, tuttavia, il percepire è costante³³¹.

Per tali ragioni, Patočka pensa che sia meglio parlare di una nostra «comprensione pretematica del fatto di essere nel mondo»³³² e di «una semplice certezza d'esistenza, *senza* alcun contenuto»³³³ anziché di una certezza d'essenza. Il filosofo boemo parla dell'ambiguità (*Zweideutigkeit*) del *cogito*: è sempre certo, ma questa certezza non dev'essere alcuna presa di possesso dell'origine (cfr. *EaS*, p. 249). Dunque, nessuna originarietà. Il terreno della pura certezza, invece, è il terreno delle costruzioni cartesiane. Il carattere non intuitivo dell'*ego* non rinvia a un'impotenza della conoscenza, ma al suo stesso modo di esistere. Il *cogito* è vittima di uno slittamento: la certezza di sé dell'esistenza dell'*ego sum* è stata interpretata come presenza e questa presenza come originaria autodonzione che richiede un oggetto corrispondente (cfr. *BME*, pp. 304-306; *QP*, pp. 211-213; *CCF*, pp. 306-308). La vita umana, però, nella sua originarietà, non è una realtà oggettiva e, come abbiamo visto in 3.3.1 a/, «la vita intuita nella riflessione è la vita *sub specie* del passato»³³⁴. Perciò, Patočka esclude la possibilità di conoscere le strutture intenzionali della coscienza (che Husserl, invece, presuppone) e, per comprendere la razionalità, la riconduce al terreno in cui si radica. Se

327«[...] ihr Gegenständliches in schlichter, apodiktischer Selbstgegebenheit liefert. So ist Reflexion ein Zugang zum absoluten Sein» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, in *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch*, sv. 20, Amsterdam-Atlanta 1994, p. 249 (tr. fr. E. Abrams, *Réflexion sur L'Europe*, in *LS*, p. 189; tr. it. F. Tava, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in *La superviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012, p. 134).

328«[...] ein reduktiver und abstraktiver ist, der das absolute Bewußtsein als ein Residuum darstellt, daß er weiter nicht fähig ist, zur Leibes-subjektivität vorzudringen, endlich, daß er nicht fähig ist, einen Inhalt der apodiktischen Selbstgegebenheit zu garantieren» *Ibid.* (*La razionalità europea e il segreto del mondo*, cit., p. 134). A causa di questi impedimenti Husserl ha percorso altri cammini tra cui la via ontologica, o, più precisamente, la via che conduce verso l'ontologia del mondo della vita. Oggetto di tale ricerca è il mondo non nella sua struttura cosale, ma nella sua maniera di darsi.

329E. Husserl, *Idee I*, p. 140.

330Cfr. Ivi, p. 204.

331Cfr. E. Husserl, *Filosofia prima* (1923/24). *Seconda parte: Teoria della riduzione fenomenologica*, edizioni ETS, Pisa 2008, lezione LIV.

332«compréhension préthématique du fait d'être dans le monde» *MNPP*, p. 86.

333«sondern bloß eine Seingewißheit ohne jeden Inhalt» *BME*, p. 302 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 303).

334«das Leben, das in der Reflexion erfaßt wird, ist Leben sub specie Vergangenheit» *EaS*, p. 248.

non si fa questo, la ragione «resta impotente a cogliere il sé individualmente proprio e le sue esperienze fondamentali»³³⁵ dal momento che «il *cogito* è solo una delle possibilità dell'io»³³⁶. Presupporre, invece, l'esistenza come *sum* che è nella chiarezza su se stesso, sarebbe ritornare a un *cogito* che si intuisce da sé in originale³³⁷. Mentre il soggetto, concepito in modo introspettivo e riflessivo, finisce per chiudersi in sé, il fondamento della conoscenza è «un rapporto finito all'io, ossia un rapporto rinviato a e dipendente “dall'esterno”, dall'ente estraneo che è trasceso»³³⁸. La libertà del pensiero rivelata dall'*epoché* «passa allora dal dominio teorico all'essere stesso dell'uomo»³³⁹ e trasforma la nostra vita in un puro essere presente sul fondo del niente dell'ente.

Ecco alcune delle «terribili difficoltà»³⁴⁰ che la riflessione assoluta presenta. La prima difficoltà «sta nel fatto che l'assoluto non ha limite da nessuna parte. A differenza di tutte le cose con cui veniamo a contatto come esseri finiti, esso è illimitato, e pertanto incomprendibile»³⁴¹, perché «dove non ci sono limiti non c'è niente da cogliere»³⁴².

Parlare di “certezza dell'io”, pertanto, risulta problematico perché questa certezza non può essere intesa come «la constatazione di un fatto»³⁴³, come se l'io potesse avere coscienza di qualcosa. Perciò, «non è la riflessione dell'io che costituisce il nodo proprio del mio io»³⁴⁴. È nella dottrina dei grandi pensatori moderni (Kant, ad esempio) che l'io è visto come una rappresentazione che costituisco volgendomi e rapportandomi verso me stesso. Tuttavia, «come Fichte l'ha mostrato per primo, questa teoria è essenzialmente contraddittoria. L'io non può in nessun modo essere costruito partendo dalla riflessione, perché la riflessione lo presuppone già sempre. Cos'è in effetti il soggetto su cui io rifletto? E in che modo mi convinco della mia identità propria con il riflesso, se la riflessione non sa ancora quello che è l'io?»³⁴⁵.

335«demeure impuissante à saisir le soi individuellement propre et ses expériences fondamentales» *QP*, p. 259 (*CCF*, p. 342). Questa citazione si trova nella prima versione del saggio, rimaneggiata da Patočka dopo la lettura, nel giugno del 1976, de *I problemi fondamentali della fenomenologia* di Heidegger e non è presente nel testo tedesco (*BME*).

336«cogito ist nur eine der Möglichkeiten dieses Ich» Ivi, p. 249.

337Cfr. *BME*, p. 307 (*QP*, p. 213; *CCF*, p. 308).

338«son fondement est un rapport fini à soi, c'est-à-dire un rapport renvoyé au et dépendant du “dehors”, de l'étant qui est transcédé» *EH*, p. 95.

339«passe alors du domaine théorique à l'être même de l'homme» *Ibid.*

340J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997 (d'ora in poi abbreviato in *PE*), p. 174.

341*Ibid.*

342*Ibid.* Patočka commenta Aristotele, *Metafisica*, libro Λ, [8, 1072 b 19-23] in cui il *nous* è un'identica cosa con il suo oggetto, può conoscere solo sé, è un rapporto privo di contenuto.

343«aus einem Faktum herleiten» *EaS*, p. 249 (*PP*, p. 275).

344«Ce n'est pas la réflexion qui constitue la noyau propre de mon moi» J. Patočka, *Leçons sur la corporeité*, in *PP*, p. 81.

345«comme Fichte le premier l'a montré, cette théorie est essentiellement contradictoire. Le moi ne peut d'aucune façon être construit à partir de la réflexion, car la réflexion le présuppose toujours déjà. Qu'est-ce en effet que le sujet sur lequel je réfléchis? Et de quelle manière est-ce que je me convaincs de ma propre identité avec le réfléchi, si la réflexion ne sait pas encore ce qu'est le moi?» *PP*, p. 81. Patočka cita il testo di D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* in Aa. Vv., *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1966.

La possibilità di una coscienza dell'io, inoltre, è ancorata su due aspetti della libertà: nell'«io faccio», elemento non oggettivabile, e nel fatto che le possibilità sono finite. Pensare che sia possibile un'introspezione come sguardo rivolto verso l'interno si fonda sulla possibilità di una «oggettivazione costante di sé»³⁴⁶, e sulla possibilità di fare ritorno a sé «come a qualcosa di fattuale»³⁴⁷. Per evitare ciò, il soggetto va concepito come un io individuale «vuoto»³⁴⁸ (che esclude il requisito della pienezza ontologica), una «semplice esistenza, ma manifesta»³⁴⁹ che può esistere solo sul fondamento del piano dell'apparire. «Un essere che esiste in rapporto a questa sfera dell'apparizione possibile non può mai manifestarsi, in questo tratto della sua essenza, come una cosa presente»³⁵⁰. Lo studio di questo essere condurrebbe nuovamente al di fuori del quadro dello schema di ciò che si manifesta in carne e ossa.

L'apparire è «sempre per un soggetto»³⁵¹, ma «il soggetto non è un *sub-jectum*»³⁵² nel senso di un supporto di qualità e di azioni operanti. Il soggetto è «semplice esistenza, semplice *sum*»³⁵³. Il *sum* è necessariamente da qualche parte, ossia presuppone un tempo e un luogo; quindi, presuppone il mondo e non lo crea. Il *sum*, inoltre, è legato all'essere temporale, alle possibilità, al progetto e al mondo. Il *sum* è un «campo di possibilità»³⁵⁴. Propria del *sum* è la comprensione di ciò che appartiene alle possibilità, e quindi: i mezzi, i fini, il senso, e i compiti. Rispetto a come Kant pensa il rapporto soggetto-mondo, per Patočka «non è l'io che effettua la sintesi, ma il mondo che la opera *con me*»³⁵⁵.

Affermare che «il *sum* è primario rispetto al cogito»³⁵⁶ mostra che «la via alla comprensione, all'autocomprensione del soggetto non è la riflessione»³⁵⁷; la riflessione su noi stessi non è sufficiente a chiarire cos'è il soggetto e l'autoappercezione nello sguardo puro è un pregiudizio. La

346«der ständigen Selbst-Vergegenständlichung» *EaS*, p. 249 (*PP*, p. 275). Patočka riprende le obiezioni mosse a Husserl da H. J. Watt (cfr. *IPH*, p. 259). Watt aveva mostrato che intuire i vissuti è illusorio perché i vissuti non sono né un sapere, né l'oggetto in un sapere. Perciò, l'introspezione rimane problematica. Anche Husserl, però, parla di tali difficoltà (cfr. *Idee I*, § 79, *La fenomenologia e le difficoltà dell'introspezione*).

347«als zu etwas Faktischem» *Ibid.* (*PP*, p. 275).

348«leere» *EaS*, p. 264 (*PP*, p. 254). Altri passi: «nur ein leer» Ivi, p. 165 («une composante vide» *PP*, p. 169); «auf der Gegenseite zum leeren Ich» Ivi, p. 121 («faisant vis-à-vis au moi vide» *PP*, p. 170); «Das Subjekt, dem das All sich zeigt, ist leer» Ivi, p. 123 («Le sujet auquel le tout apparaît est vide» *PP*, p. 172); «die Subjektivität (welche nicht mit einem geschlossenen Einzelsubjekt zu identifizieren ist)» Ivi, p. 129 («la subjectivité ayant une structure pronominale vide, à ne pas identifier avec un sujet singulier fermé» *PP*, p. 177); «das Subjekt ist das reine, leere apperzipierende individuelle Ich» Ivi, p. 264 («Le sujet est un pur moi individuel apercevant vide» *PP*, p. 254).

349«bloße Existenz, aber eine offenbare» J. Patočka, *A-subjektive Transzendentalphilosophie*, in *EaS*, p. 283 (*PP*, p. 261).

350«Ein Wesen, das aber im Bezug zu dieser Sphäre möglicher Erscheinung existiert, kann gerade in diesem Zug seines Wesens nie wie ein Vorliegendes sich zeigen» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 251 (*LS*, p. 191; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 136).

351«immer für ein Subjekt» *Ibid.* (*PP*, p. 261).

352«das Subjekt ist kein Sub-jectum» *Ibid.* (*PP*, p. 261).

353«es ist bloße Existenz, bloße *sum*» *Ibid.* (*PP*, p. 261).

354«Möglichkeitfeld» *Ibid.* (*PP*, p. 261).

355«Die Synthesis vollziehe nicht ich, sondern die Welt vollzieht sie *mit mir*» *Ibid.* (*PP*, p. 262).

356«Daher – *sum* ist primär dem cogito gegenüber» *Ibid.* (*PP*, p. 262).

357«Der Weg zur Erfassung, zum Selbstverständnis des Subjekts ist nicht Reflexion» *Ibid.* (*PP*, p. 262).

certezza del *cogito* vale solo per il presente³⁵⁸. Lo sguardo puro andrebbe inteso come sguardo presente le cui strutture rimandano a un ente responsabile e agente che precede la rappresentazione.

Dunque, è necessario modificare il concetto di riflessione perché la coscienza non indica una comprensione nel senso di un rapporto con l'ente, ma rimanda a una comprensione dell'essere. La riflessione è il volgersi verso quest'ente nel suo rapporto all'essere. Il concetto di riflessione assoluta, potenzialmente capace di raggiungere i limiti del conoscibile (una figura definitiva dell'*a priori*) o «presupposta come qualcosa di ultimo»³⁵⁹, è destinata al fallimento se non si chiarisce l'ampiezza dell'orizzonte della nostra comprensione, «cosa che non può provenire da noi nella misura in cui progettiamo un progetto di sapere»³⁶⁰. Del resto, l'esperienza storica ci mostra che i presupposti sono in un certo senso variabili e che l'essere si chiarisce in modi diversi.

In un ciclo di lezioni sulla corporeità (1968-1969), Patočka dice che il soggetto «non è niente di determinato in anticipo; al contrario, non si determina che attraverso il suo impegno nel mondo»³⁶¹. Il soggetto «non è un soggetto astratto, il soggetto del pensiero, ma [...] presente dinamicamente»³⁶². Anche la seconda postfazione al *Mondo naturale come problema filosofico* (1970) caratterizza la vita come rapporto alla totalità previa che rende possibile pensare la realtà, e rispetto alla quale il *cogito* non è più il centro di riferimento unico e assoluto, ma una possibile via di accesso. Patočka supera il cartesianesimo di Husserl considerando il *sum* come esistenza-al-mondo in senso heideggeriano³⁶³ e come movimento in senso aristotelico. L'esistenza non è il risultato di un processo acquisito mediante un giudizio, e la riflessione è ancorata nella comprensione di sé. La riflessione husserliana, di conseguenza, va modificata in un'ermeneutica dei fenomeni della vita umana.

Il *cogito* è un modo di esistere del *sum*, e il *sum* non può essere un atto posizionale di realizzazione dell'essenza (come ha fatto Cartesio per il quale ciò che è garantito nel *cogito* diventa una cosa, un sostrato di determinazioni persistenti e variabili), ma è un modo di rapporto a sé più originario della riflessione.

358La certezza del *cogito* di cogliersi in maniera assoluta vale «solo per il presente puntuale» («nur für den gegenwärtigen Zeitpunkt») J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 440 (*QP*, p. 248; *CCF*, p. 331). Il *cogito* presuppone una concezione matematica, e non fenomenologica, del tempo, che è quella della tradizione. Ecco un esempio di ciò che Patočka intende quando dice che bisogna «liberare la questione della verità dalla sclerosi della tradizione» («die Wahreitsfrage aus der traditionellen Sklerose befreien») Ivi, p. 425 (*QP*, p. 230; *CCF*, p. 314).

359«als etwas letztes vorauszusetzen» Ivi, p. 440 (*QP*, p. 248; *CCF*, p. 332).

360«was wir nie von uns aus als Projizierende eines Wissensprojekts erreichen können» Ivi, p. 441 (*QP*, p. 249; *CCF*, p. 332).

361«le sujet n'est rien de déterminé à l'avance; au contraire, il ne se détermine que par son engagement dans le monde» Id., *Leçons sur la corporeité*, in *PP*, p. 78.

362«Ce n'est pas un sujet abstrait, le sujet de la pensée, mais [...] dynamiquement présent» *Ibid.*

363Riferendosi all'analitica del *Dasein* di Heidegger, Patočka sottolinea come Heidegger non abbia spiegato in quale tratto ontologico del *Dasein* è ancorata la possibilità di incontrare l'altro come ente nella sua maniera intramondana (cfr. *MNMEH*, p. 95) perché non ha posto nel dovuto rilievo la corporeità. Invece, io sono fin dall'origine un'esistenza corporea (cfr. *PP*, p. 96), non ontica ma ontologica.

Criticato il primato dell'introspezione e posto il primato del *sum*, rimane da chiarire la relazione soggetto-cose del mondo. In merito a ciò, Patočka afferma che «il cammino che conduce all'*ego* è altrettanto lungo di quello che conduce alle cose»³⁶⁴. Come si può, allora, precisare l'io? Nel manoscritto 6D/1 sulla filosofia trascendentale a-soggettiva, si dice che

«l'io del piano fenomenale, l'esistenza, non è una *realtà*, ma un semplice momento di raccordo del piano fenomenale con la realtà»³⁶⁵.

Il piano fenomenale è connesso alla realtà attraverso la situazione concreta e la temporalità come «situazionalità»³⁶⁶. La comprensione dell'essere in situazione, però, non è intuita nell'immanenza come un *dato*, ma come «*complesso di rinvii*»³⁶⁷, una rete relazionale. Che cos'è, quindi, la riflessione e come definirla? Il manoscritto 5D/5a (1975-1976) dice che la riflessione

«non è un *afferrare dei dati*, ma un'orientazione verso i rinvii come tali, piuttosto che verso il loro *uso* in vista dei nostri fini»³⁶⁸.

Patočka critica la tesi husserliana di un accesso all'*ego* nella riduzione (tesi dell'autoriflessione) perché si può accedere solo all'esistenza dell'*ego*, non alla sua essenza. Il *cogito* ha un carattere specifico: non crea niente, non dà ciò che si mostra nell'apparizione, ma mostra quello che in essa si scopre. L'attività di “rinviare” del *cogito* può tematizzare i rinvii, come anche non tematizzarli. Quando li tematizza, però, non li reifica, non ne fa delle cose, ma li mostra nella loro attività referenziale che non si riempie mai, ma resta vuota. Ma anche i rinvii non esistono in se stessi, essi scompaiono in ciò a cui rinviano, fanno tutt'uno con la cosa che li riempie.

Quanto abbiamo detto finora ha un'importante conseguenza sullo statuto dei vissuti. Come scrive Dragos Duicu, tradizionalmente i vissuti sono considerati come dei complimenti soggettivi dell'*ego* (cfr. *PP*, p. 169); per Patočka, invece, «il noetico come mira intenzionale soggettiva deve cancellarsi davanti ai rinvii interni al campo fenomenale, rinvii che costituiscono le vere linee di forza dell'apparire. Quello che, prima, era considerato essere nel soggetto, nella sfera d'immanenza dei suoi vissuti, gli è in realtà esterno e si trova non in lui, ma davanti a lui, nel mondo, dentro a ciò che

364«das Ich ist aber etwas, wozu der Weg ebenso weit ist wie zu den Dingen» *EaS*, p. 283 (*PP*, p. 262).

365«Das Ich der phänomenalen Ebene, Existenz, ist keine *Realität*, sondern bloßes *Moment* der phänomenalen Ebene, das an die Realität *anknüpft*» *Ibid.* (*PP*, p. 262).

366«Situiertheit» *Ibid.* (*PP*, p. 262).

367«*Verweisungszusammenhang*» Ivi, p. 275. In un altro riferimento ai rinvii, che si trova nelle *Lezioni sulla corporeità*, leggiamo: «La cosa non è solamente “in se stessa”, ma in tutte le altre, essa è il suo rapporto di delimitazione davanti alla totalità di tutto ciò che è» («La chose n'est pas seulement “en elle même”, mais dans toutes les autres, elle est son rapport de délimitation vis-à-vis de la totalité de tout ce qui est») *PP*, p. 114.

368«Reflexion ist Kein *Ergreifen der Daten*, sondern Ausrichtung auf die Verweise, statt auf den *Gebrauch* der Verweise zu unseren Zwecken» *EaS*, p. 275.

appare»³⁶⁹. I caratteri soggettivi della donazione sono anch'essi «"là davanti" a me»³⁷⁰, nel campo fenomenale, e non in me come vissuti donatori di senso.

b / la riduzione all'immanenza

Patočka riconosce che Husserl distingue diversi gradi della riduzione (alla coscienza pura, all'*ego* proprio, al presente vivente) e vari modi (o cammini); tuttavia, il manoscritto 17e inizia perentoriamente con queste parole:

«Noi affermiamo: nessuna fenomenologia senza *epoché*, ma ciò non significa: nessuna fenomenologia senza riduzione»³⁷¹.

Lo studio fenomenologico va fatto senza utilizzare la riduzione alla coscienza pura e la costituzione dell'oggettività nella purezza immanente della soggettività trascendentale. Una fenomenologia senza riduzione è possibile perché la riduzione significa tornare al soggettivo come elemento conferente il senso: la coscienza trascendentale non ha dei presupposti perché «essa è la creazione dell'*a priori* e dell'*a posteriori* tutto insieme»³⁷². Per Patočka, però, il senso stesso è un fenomeno e non qualcosa di soggettivo; non è un fenomeno nostro, ma ancora qualcosa di "cosale" (cfr. *EaS*, p. 290). La riduzione, invece, è una soluzione metafisica al problema dell'apparire perché presuppone già un'interpretazione, fatta dal soggetto, dell'essere dell'ente. Dunque, non è sufficiente ridurre alla coscienza finché non è stato sollevato il problema dell'essere. Inoltre, nell'atto della riduzione fenomenologica c'è un'aggiunta interpretativa, e in ogni evidenza eidetica c'è una parte costruttiva, interpretativa³⁷³. Secondo Patočka, lo scopo dell'atto riduttivo non è di intuire l'ente nella sua natura interna, ma di giungere a ciò che ci rende possibile avvicinarci all'ente, comprenderlo e vederlo schiudersi (cfr. *MNMEH*, p. 211). La riduzione, pertanto, sarà riduzione alla comprensione specifica dell'essere; comprensione che appartiene a un ente che può essere svelato, soltanto, in questa maniera.

369D. Duicu, *La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle?* in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI, 8/2010, Série Actes 3, p. 236.

370«"vor" mir» *BME*, p. 300 (*QP*, p. 205; *CCF*, p. 301).

371«Wir behaupten: keine Phänomenologie ohne Epoché, aber das bedeutet keineswegs: keine Phänomenologie ohne Reduktion» J. Patočka, *Epoché, Phänomenbegriff, Transzendenz und Immanenz, Offenheit, ontisch-ontologische Differenz*, in *EaS*, p. 290. Cfr. anche *PP*, p. 93.

372«elle est creation de l'*a priori* et de l'*a posteriori* tout ensemble» *MNPP*, p. 69.

373Per Husserl, lo scopo della riduzione fenomenologica è ontologico. Essa significa soprattutto far apparire la differenza ontologica tra il soggetto trascendentale e il mondo. Senza riduzione si ricadrebbe sul terreno del pensiero naturale (cfr. R. Bernet, *La vie du sujet*, PUF, Paris 1994, p. 13). Per Patočka, invece, per cogliere la differenza ontologica (nel senso del mondo non come somma di enti) basta l'*epoché*. È vero anche che Patočka sembra considerare soltanto il momento riflessivo della riduzione, e tralascia l'*epoché* astrattiva che approfondisce quella universale.

L'immanenza presuppone già una trascendenza non immanente, la coscienza del fatto della donazione in totalità che si può caratterizzare come donazione del mondo. La donazione del tutto del mondo è un *fatto* inseparabile dalla nostra esperienza (cfr. *IPH*, p. 220; *CCF*, p. 214). Ciò significa che non è qualcosa di costituito, né un prodotto della soggettività che, invece, pretenderebbe di poterlo raggiungere mediante la riduzione alla soggettività trascendentale. Già nel 1947, in *Eternità e storicità*, la riduzione era considerata come ciò che elide il problema della donazione del mondo in quanto nessun ente può apparire da sé, né fondare l'apparire. Solo una trascendenza radicale lascia essere le cose come sono. Perciò, la riduzione è impossibile³⁷⁴. D'altro canto, come lo attesta la seguente citazione, è proprio la domanda su che cos'è il mondo a essere la sorgente della riduzione fenomenologica: «solo una riflessione che esercita la riduzione alla soggettività trascendentale è in grado di scoprire il mondo nella purezza della sua forma»³⁷⁵.

In questo modo si delineano due diverse concezioni: per Husserl la riduzione dà accesso all'apparire dell'ente, e questo apparire è diverso da tutto ciò che appare. Per Patočka, invece, per cogliere il mondo è necessario disfarsi del legame intenzionale della coscienza con il mondo perché «il mondo è sempre di più di quello che la prospettiva può cogliere»³⁷⁶. Dunque, finché si continua a pensare la riduzione come una via di accesso a una regione particolare e non reale dell'essere, non si risolve ancora il problema dell'apparire. La riduzione, invece, deve significare subordinazione al problema dell'apparire, ma rimane da chiarire come comprenderla (cfr. *PP*, p. 238). La domanda soggiacente è: «l'essere è un momento dell'apparire o viceversa?»³⁷⁷. Lasciamo in sospeso questo interrogativo per affrontarlo nel prossimo capitolo (in 4.2.2), e vediamo il rapporto tra il soggetto e la riflessione (che esercita la riduzione). Perché Patočka parla di un'*epoché* senza riduzione? Perché

«La riduzione è idealistica in quanto conduce alla costituzione, l'*ἐποχή* stessa in sé non è idealistica perché conduce alla finitezza del soggetto»³⁷⁸.

Dunque, la riduzione è la porta di accesso alla riflessione assoluta (cfr. *MNMEH*, p. 103). In essa Husserl fonda gli atti del vissuto, è una sfera assoluta d'essere, e indica la coscienza come fondamento dei significati (cfr. *EaS*, testo I). L'*epoché*, invece, dev'essere concreta e senza riduzione del mondo alla coscienza, perché ricondurre alla coscienza è contraddittorio con il primo

374Cfr. *EH*, p. 95.

375«seule une réflexion exerçant la réduction à la subjectivité transcendantale est à même de découvrir le monde dans la pureté de sa forme» Ivi, p. 113.

376«le monde est toujours davantage que la perspective ne peut en saisir» *MNMEH*, p. 28 (tr. it. A. Pantano, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003 - d'ora in poi abbreviato in *MNF* -, p. 94).

377«ist das Sein ein moment des Erscheinens oder umgekehrt?» J. Patočka, *Was ist Erscheinung?*, in *EaS*, p. 263 (*PP*, p. 253).

378«Die Reduktion ist idealistisch, insofern sie zur Konstitution führt, ἐποχή selbst ist an sich nicht idealistisch, weil sie zur Endlichkeit des Subjekts führt» J. Patočka, *Von der Epoché als Ausschaltung der These des Seienden zur Epoché des Seins – zum Seins als an sich haltend*, in *EaS*, p. 188.

senso dell'*epoché*, ossia svelare l'ente come tale, assolutamente trascendente, senza condurlo a un altro ente. Perciò, la riduzione husserliana non dispensa dal porre la domanda sul mondo (cfr. *MNMEH*, p. 197). L'idea husserliana della riduzione sembra introdurre, inoltre, due pregiudizi da eliminare:

- a) che l'oggettività è impossibile senza rapporto alla coscienza intenzionale,
- b) che l'oggettività non è altro che l'intersezione di coscienze intenzionali.

In un saggio del 1972-1973, *La fin de la philosophie est-elle possible?*, si legge che il problema della riduzione è relativo al punto da cui si parte, ossia la concezione intenzionale della coscienza con la sua oggettività soggettiva, la cui funzione fondamentale (l'apparizione dell'ente) è il risultato di una confusione del problema dell'ontico soggettivo e di quello dell'ontologia. La tematica dell'essere appare il correlato indispensabile dell'ente non ridotto che può spiegarsi pienamente nella sua manifestazione. Si potrebbe criticare questa posizione dicendo che il pensiero dell'Essere fa astrazione dalla tesi dell'ente senza ricorrere all'*epoché* (una critica simile è stata rivolta alla riduzione di Husserl, cioè *di essere un'astrazione*). In realtà - risponde Patočka - all'ontologia importa non fare uso di tesi sull'ente, ma L'Essere è sempre l'Essere dell'ente. Perciò, non si può semplicemente *fare astrazione* dall'ente³⁷⁹.

Patočka ritiene che il regno della coscienza trascendentale, ottenuto nella riduzione fenomenologica, «in un senso determinato è il regno dell'essere “assoluto”»³⁸⁰; nel 1947 così scriveva in *Eternità e storicità*: «Ora, questo soggetto assoluto che significa altro se non sostanza assoluta, come lo attesta del resto l'ultima fase monadologica della filosofia husserliana? Cos'è la *monade* se non un derivato della teoria cartesiana del soggetto»³⁸¹. Perciò, rinunciando alla riduzione fenomenologica all'immanenza pura, egli contesta il privilegio ontologico accordato alla coscienza, perché questo è un tentativo di riflessione assoluta operato dal soggetto su se stesso, o la prosecuzione di un'auto-trasparenza e auto-fondazione del soggetto trascendentale³⁸². Karel Novotný scrive: «ciò che motiva l'*epoché* è fondato sulla finitezza che si fonda e si rivela nell'emotività originaria»³⁸³. Patočka lo dice espressamente: «La finitezza non è fondata *teoricamente*, contenuta nella *ricettività percettiva*, ma nell'emotività originaria che attesta un

379cfr. *PE* ed. fr., Annexe I, pp. 261-262.

380«in einem bestimmten Sinn “absoluten” Seins ergeben» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 437 (*QP*, p. 245; *CCF*, p. 328). Il senso di questa proto-regione o proto-categoria è di essere fondamento, sostrato di ogni altro essere. Husserl distingue in *Idee I* il senso dell'essere nella dottrina delle categorie in essere come coscienza ed essere come trascendente la coscienza.

381«Or, ce sujet absolu, que signifie-t-il d'autre que la substance absolue, comme l'atteste du reste l'ultime phase, monadologique, de la philosophie husserlienne? Qu'est-ce que la *monas*, sinon un dérivé de la théorie cartésienne du sujet?» *EH*, p. 85.

382Cfr. D. Jervolino, *Langage et phénoménologie chez Patočka*, in *Études phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), p. 69.

383K. Novotný, *L'Esprit et la subjectivité transcendentale. Sur le statut de l'épochè dans les premiers écrits de Jan Patočka*, in *Études phénoménologiques*, cit., p. 30.

interesse per il proprio essere»³⁸⁴. In questo modo il filosofo ceco vuole evitare che il soggetto, compreso originariamente in modo introspettivo e riflessivo, si chiuda alla fine in se stesso. Nel 1947 questo atteggiamento è definito “idealismo della filosofia husserliana”, negli anni Sessanta lo chiama “soggettivismo”.

Sempre in *Eternità e storicità*, nel passo in cui si spiega il senso dell'idea husserliana della riduzione, si dice che la questione della metafisica non va ricondotta a un intervento diretto nell'ente oggettivo, empirico:

«Questo ente conserverà la sua validità come realtà empirica, che ci costringe a constatare. Tuttavia si dovrà mostrare che questo ente empirico irrevocabile è ancora, nella sua stessa fatticità indeterminato e problematico, e che la sua positività non è che apparente. Tale è, crediamo, il senso proprio della riduzione fenomenologica nell'idea di Husserl. Senza perdere niente del contenuto empirico, della ricchezza della realtà, ci si può tuttavia chiedere se tutto quello è *effettivamente*. In Husserl questa questione prende la forma di una ricerca sull'evidenza assoluta, incondizionata, apodittica del mondo. Siccome qui non c'è apoditticità, ma la questione può nondimeno essere posta, Husserl conclude che l'essere del mondo non è ancorato in sé, che esso rinvia ad altra cosa capace di metterlo in questione, di renderlo instabile - e quest'altro è l'essere della coscienza in senso assoluto, non empirico. Improvvisamente, l'ente empirico, rimanendo materialmente intatto, si trova svuotato, diviene un semplice sviluppo, complemento di qualcosa che, a prima vista, non è presente, non è da constatare, a cui ci si incammina solo attraverso la via della questione metafisica – la coscienza assoluta, “costituente”. Il ricorso alla coscienza come faccia positiva del metodo riduttivo è problematico»³⁸⁵.

In realtà, tutto il problema è concentrato in questi momenti "oggettivanti" che nascondono una comprensione dell'essere dell'ente che solo si manifesta, mentre l'essere (la manifestazione come tale) resta ritirato. Il problema consiste nel capire in che modo e attraverso quali legalità si verifica che il soggetto che percepisce l'invariante (da *noi* chiamata “oggetto”) perde il significato filosofico principale che Husserl gli aveva dato³⁸⁶. Solo quando riconosciamo il vissuto del soggetto come il

384«Die Endlichkeit ist also nicht *theoretisch*, in der *wahnehmenden Hinahme* enthalten, sondern in der ursprünglichen Emotionalität, welche *ein Interesse* am eigenen Sein bezeugt und es mit ausmacht, begründet» *EaS*, p. 180.

385«Cet étant conservera sa validité comme réalité empirique que force nous est de constater. Ce nonobstant, on devra montrer que cet étant empirique irréfutable est encore indéterminé, problématique dans sa facticité même, que sa positivité n'est que supposée. Tel est, croyons-nous, le sens propre de la réduction phénoménologique dans l'idée de Husserl. Sans rien perdre du contenu empirique, de la richesse de la réalité, on peut néanmoins demander si tout cela est *effectivement*. Chez Husserl, cette question prend la forme d'une enquête sur l'évidence absolue, inconditionnelle, apodictique du monde. Comme il n'y a pas ici apodicticité, mais la question peut néanmoins se poser, Husserl conclut que l'être du monde n'est pas ancré en soi, qu'il renvoie à autre chose, susceptible de le mettre en question, de le rendre chancelant - et cet autre c'est l'être de la conscience au sens absolu, non empirique. Du coup, l'étant empirique, tout en demeurant matériellement intact, se trouve vidé, devient une simple enveloppe, complément de quelque chose qui de prime abord n'est pas là, quelque chose qui n'est pas à constater, à quoi l'on ne s'achemine que par la voie de la question métaphysique - la conscience absolue, “constituante”. Le recours à la conscience comme face positive de la démarche réductive est cependant à son tour problématique» *EH*, p. 126. Nel manoscritto 10D/42 leggiamo: «c'è sempre il mondo [...] la totalità infalsificabile» («*il y a toujours le monde [...] la totalité infalsifiable*») *PP*, p. 267. J. L. Marion osserva che tutte le riduzioni sospendono sempre delle tesi particolari, ossia delle previsioni di oggetti particolari, ma mai il mondo (cfr. J. L. Marion, *La donation, dispense du monde*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013, p. 83).

386In realtà il problema era presente anche a Husserl, come egli stesso ammette: «Ma i problemi più rilevanti sono *i problemi funzionali*, cioè quelli relativi alla “costituzione dell'oggettualità della coscienza”. [...] Coscienza è appunto coscienza “di” qualcosa; è proprio della sua essenza racchiudere in sé il “senso”» (E. Husserl, *Idee I*, § 86).

terreno da cui l'oggettività procede (attraverso il fatto che il soggetto "oggettiva" i momenti dell'esperienza vissuta), questo processo possiede il senso principale che conduce alla soggettivazione metafisica dell'ente³⁸⁷. La metafisica, a cui la riduzione vorrebbe introdurre, è soggettivista, riposa sulla presenza e non è fondata nel fenomeno. Ma «forse sarebbe possibile anche un'altra [metafisica]»³⁸⁸. Patočka osserva che anche Husserl si chiede se la riduzione all'*ego* puro personale è davvero il senso proprio della riduzione alla soggettività pura, o se occorra, invece, sottomettere alla riduzione tutte le tesi implicate negli orizzonti (cfr. *MNMEH*, p. 203). Sembra, quindi, che, nell'analisi fenomenologica, il problema non sia quello di capire come la comprensione dell'essere elabora e presenta l'*ente* attraverso la "vivificazione" dei dati, ma sia invece di conoscere la struttura interna di questa stessa comprensione (del soggetto che comprende)³⁸⁹. Di conseguenza, se viene condotta alla sua conclusione, l'*epoché* priva di senso la riduzione all'ente soggettivo, alla *cogitatio* dell'*ego* che ha la certezza di sé; e la riduzione non è il metodo più adatto per risolvere la questione della trascendenza.

Husserl riprende da Cartesio il modello dell'immanenza della riflessione come punto di partenza della teoria della conoscenza. L'immanenza, concepita come presenza in persona, considera tutto l'essere come immanente, la sfera dei vissuti e quella dell'essere assoluto. Perciò, l'immanenza sembra necessaria per liberare la conoscenza dal suo carattere enigmatico: l'immanenza raggiunge un nuovo concetto di conoscenza e una nuova concezione dell'oggetto nel senso che non è più qualcosa di compiuto, ma qualcosa che si costituisce nella conoscenza. Nella conoscenza c'è, dunque, una correlazione tra coscienza e oggetto, e la costituzione indica una continua effettuazione dell'oggettività da parte della coscienza (per Husserl, la datità è l'effetto di ciò che si ottiene nella riduzione). Nel manoscritto 3G/2 (1974-1975) (*EaS*, p. 253; *PP*, p. 248) Patočka scrive che la riduzione nasce quando Husserl non conosce nulla all'infuori della relazione di opposizione soggetto-oggetto e quando l'intenzionalità è il rapporto soggetto-oggetto. Tuttavia, l'essere non può mai essere fondato «sul fatto di un ente che pensa se stesso e, in questo, ha la sua certezza»³⁹⁰.

Connessa a queste osservazioni è anche la critica all'osservatore trascendentale che ha la propria essenza nel costituire³⁹¹. Le possibilità per l'osservatore sono due: o è presente, o non lo è. Nel caso in cui sia presente, possiamo criticare la pretesa che sia l'osservatore a costituire la realtà; se, invece, escludiamo che l'osservatore sia presente, allora può sembrare che noi siamo al mondo per puro caso e che non possiamo conoscere niente dell'essere assoluto, del trascendentale. Al di sotto di questo ragionamento, l'alternativa che si delinea è tra l'essere infinito della soggettività e l'uomo

387 *PE*, p. 260 ed. fr.

388 «Vielleicht wäre eine andere möglich» *EaS*, p. 124 (*PP*, p. 174).

389 Cfr. *PE*, p. 260 ed. fr.

390 «aus dem Faktum eines Seienden, das sich selbst denkt und darin seine Selbstgewißheit hat» *EaS*, p. 192.

391 Il problema della costituzione rinvia, a sua volta, all'intenzionalità presupposta.

finito. La critica alla riduzione³⁹², quindi, è motivata dal suo carattere teorico; ma la comprensione teorica è una cattiva interpretazione dell'eidetica delle *Ricerche logiche* (cfr. *MNMEH*, p. 66). Per Patočka, dunque, «ciò che dà inizialmente accesso al mondo non è la riflessione contemplativa, ma proprio la riflessione come parte integrante della *praxis*, come componente dell'azione e del comportamento interiore»³⁹³.

Lo spettatore trascendentale è segnato da un'originaria tendenza della soggettività: infatti «ogni *cogitatio* può diventare oggetto di una cosiddetta “percezione interna”, e successivamente *objectum* di una valutazione *riflessiva*»³⁹⁴. Patočka si chiede: cosa significa percepire una cosa? Su cosa rifletto? Su di me? Sulla presenza della cosa in sé? Sulla sua presenza per me? Per quale me? Il movimento verso la cosa è un atto, «ma non mi volgo a esso tramite la riflessione [...], ma tramite uno spostamento interno al campo di coscienza»³⁹⁵. Siamo sempre dentro a questo quadro-cornice, mai davanti a esso come se potessimo rappresentarlo. La riduzione all'immanenza pura, invece, sembra presupporre un'uscita da questo quadro, e questo è illusorio³⁹⁶.

In termini più generali, secondo Patočka, il trascendentalismo husserliano «fissa tutta la sua attenzione sul rapporto di un doppio ente, l'ente della coscienza nella corrente della sua esperienza del mondo e l'ente della natura oggettiva»³⁹⁷. Comprendere la riflessione come relativa a un'esistenza veridica significa, invece, prendere posizione nella finitudine. Il senso della riflessione, pertanto, è quello di un ente che si schiarisce, al quale appartiene anche la non chiarezza nella misura in cui non è oggetto per se stesso. Questo dimostra che non possiamo pensare il soggetto come se fosse fatto di tanti scompartimenti stagni (gli atteggiamenti adottati di volta in volta) separati nettamente l'uno dall'altro. Noi

«non siamo solo coscienza che conserva e anticipa, ma anche una coscienza che reprime, dimentica, ricorda, protesta e si rassegna, si inganna essa stessa come gli altri [...] la riflessione non può mettersi in una posizione di *separazione pura*»³⁹⁸.

392Cfr. J. Patočka, *Premier exposé de la réduction phénoménologique*, in *IPH*, p. 117; e Id., *Analyse de la conscience intime du temps*, in *IPH*, p. 169.

393«Ce qui donne initialement accès au monde naturel n'est pas la réflexion contemplative, mais bien la réflexion comme partie intégrante de la praxis, comme composante de l'action et du comportement intérieur» *MNMEH*, p. 101.

394E. Husserl, *Idee I*, p. 89.

395«Aber, wenn ich mich ihm zuwende, ist es nicht durch eine “Reflexion” [...], sondern durch Verschiebung im Bewußtseinsfeld» J. Patočka, *Phänomenologie als introspektive Bewußtseinslehre und als Lehre von der Erscheinung. Das Problem einer Epoché*, in *EaS*, p. 233 (*PP*, p. 235).

396La soggettività trascendentale conduce al paradosso: se la trascendenza e l'essere fossero riducibili a un prodotto della costituzione, come si potrebbe evitare di fare della ragione un'illusione trascendentale? La questione centrale sembra sia quella dell'origine della riduzione: da dove viene, dove appare per la prima volta, con che senso?

397«fixe toute son attention sur le rapport d'un double étant, l'étant de la conscience dans le courant de son expérience du monde et l'étant de la nature objective» *MNMEH*, pp. 60-61.

398«ne sommes pas seulement une conscience qui retient et anticipe, mais encore une conscience qui refoule, oublie, se ressouvient, proteste et se résigne, se trompe aussi bien elle-même que les autres [...] elle ne peut donc se placer dans une position de *séparation pure*» *MNMEH*, p. 62.

La riflessione, dunque, non è un assoluto, ma fa parte della ricerca del proprio sé.

Abbiamo detto che l'*epoché* è un cambio di atteggiamento. In questo cambio, verso cosa si dirige l'attenzione? Se l'attenzione si volge al soggetto, allora nell'*epoché* è presente una tesi sul soggetto; se, invece, non c'è nessuna tesi, qual è il significato dell'*epoché*? Il punto da chiarire è capire se, nel risultato dell'*epoché*, l'io è ancora posto. Se lo è, come lo è? In modo liberato dal mondo? L'io è stato sempre pensato come un "essere al mondo" e il mondo è stato inteso come fenomeno puro relativo all'io. Per Patočka, invece, nell'*epoché* «non pongo me come un io assoluto, perfettamente libero da ogni legame, ma come quello che era già là prima dell'*epoché*»³⁹⁹. Colui che sospende la credenza nell'atteggiamento naturale e colui che crede in essa sono lo stesso io. In ogni caso, non è un io assoluto quello che è in grado di modificare tale credenza.

Nelle analisi della riduzione Patočka si appoggia allo studio fatto da Alphonse Marie Adolphe de Waelhens (1911-1981), intitolato: *Une philosophie de l'ambiguïté*⁴⁰⁰. La riduzione riguarda la messa tra parentesi non dell'esistenza, ma della tesi generale della credenza al mondo. Questa tesi è guardata, ma non compiuta, ossia non viene usata come premessa al fine di orientare la conoscenza e come premessa dell'ente che è a tema. La motivazione fondamentale della riduzione in Husserl è la volontà di restaurare la certezza della conoscenza perché l'esistenza rappresenterebbe un fattore di incertezza. Secondo Waelhens, invece, l'esistenza è «un fattore di incertezza solo nella prospettiva di una coscienza-interiorità, chiusa e pura, che si rappresenta un fuori inaccessibile»⁴⁰¹. L'incertezza non è dovuta all'esistenza in quanto tale, ma «all'essere in sé delle cose che non è immediatamente accessibile ("immanente")»⁴⁰². Per Husserl, invece, la riduzione garantisce un dato certo, assoluto; ha il senso di una riduzione alla sfera di un ente di evidenza indubitabile, e questo ente è l'ente presente. Da una parte la donazione del mondo esterno nel campo percettivo, dall'altra la donazione del soggetto con le sue strutture che descrivono l'ambito dell'esperienza possibile. Per Patočka, invece, «ciò che è "trovato come già là", ciò che *emerge*, non è ciò che è assoluto in quanto "dato immanente", ma è il "*trans*", ciò che *si oppone alla coincidenza* di ciò che è intuito con colui che intuisce, e rinvia sempre al di là del dato, è sempre oltre»⁴⁰³ (*Ms. 5D/5d, Mondo-orizzonte originario* – anni Settanta). Alla sfera noematica, quindi, va tolto il senso di trascendenza immanente⁴⁰⁴. L'incertezza, piuttosto, indica una «pluralità di possibilità di decisioni che dipendono

399«setze ich mich doch nicht als einen vollständig Anderen, als ein vollkommen freischwebendes absolutes Ich, sondern als dasjenige, das schon da war, das vor der Epoché war» *EaS*, p. 234 (*PP*, p. 237).

400 A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, éd. Nauwelaerts, Louvain 1967.

401«ein Unsicherheitsfaktor nur in dem Falle, daß das Bewußtsein eine in sich geschlossene reine Interiorität ist, welche sich ein unzugängliches außen vorstellt» *EaS*, p. 236 (*PP*, p. 238).

402«sondern das Ansichsein der Dinge, welche[s] nicht unmittelbar ("immanent") zugänglich ist» *Ibid.* (*PP*, p. 238).

403«es wird nicht dasjenige "vorgefunden", nicht dasjenige tritt hervor, was absolut ist als "immanentes Datum", sondern das "darüberhinaus", dasjenige, was die *Deckung* des Angeschauten mit dem Anschauenden *verhindert*, indem es immer über Gegebenes hinaus weist und hinaus ist» Ivi, p. 278 (*PP*, p. 260).

404Cfr. J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. D. Stimilli, Einaudi, Torino 2008 - d'ora in poi

dai caratteri di apparizione»⁴⁰⁵. L'incertezza non è niente di negativo e non viene eliminata dalla riduzione, ma è qualcosa di cui la riduzione si serve «per liberare il positivo nella sfera dell'apparire»⁴⁰⁶. Come scrive Renaud Barbaras, «Patočka ha visto il limite del metodo riduttivo-costitutivo meglio di chiunque altro»⁴⁰⁷ e ha messo in guardia dal ricondurre l'apparire ai vissuti che danno in anticipo l'apparire invece di renderne conto. Di conseguenza, l'*epoché* non può ricondurre a un'immanenza in cui si realizza un'apoditticità che manca all'esperienza dell'oggetto, ma al contrario supera la coscienza fondatrice⁴⁰⁸.

Abbiamo visto, dunque, che la riduzione non ha a che vedere con la tesi dell'interiorità pura, e non significa nemmeno la messa fuori circuito della questione dell'“in sé”, ma concerne «la sua *subordinazione* alla questione dell'apparire»⁴⁰⁹. Per questo, Patočka parla non della riduzione *alla* coscienza (significherebbe tornare indietro al soggettivo come conferente il senso), ma di riduzione *della* coscienza al puro apparire. Essa, quindi, va sostituita con l'apparire del mondo. Rimane da vedere come comprendere questa subordinazione. La riduzione «dev'essere praticata anche nell'esperienza del mondo naturale [...] non per accedere all'“immediato”, ma perché là si è in presenza delle sorgenti prime e necessarie dell'apparire stesso»⁴¹⁰. Patočka ricorre a Waelhens per due motivi: perché si chiede se la riduzione conserva una ragione d'essere, e perché considera un senso nuovo della riduzione, come «ciò che conduce all'esperienza quotidiana, all'ingenuità, e allontana tutto quello che si è infiltrato provenendo da sorgenti estranee, teoriche»⁴¹¹. Waelhens propone di comprendere la riduzione come risalita al fondamento. Tale interpretazione è presente sia in Husserl che in Heidegger (entrambi preoccupati di assicurare l'accesso al trascendentale, che è l'Essere per Heidegger, mentre Husserl rimane più nella prospettiva cartesiana della filosofia della coscienza).

In quanto accesso al trascendentale, però, la riduzione riduce l'ente a qualcosa di istituito nella coscienza. Questo spiegherebbe il motivo per cui Heidegger non parla di riduzione (perché ridurrebbe anche l'Essere a qualcosa di istituito dalla coscienza)⁴¹². La critica a Husserl si focalizza

abbreviato in *SE* - , p. 41.

405«im Sinne verschiedener Entscheidungsmöglichkeiten, welche als solche zu den Erscheinungs-charakteren gehören» *EaS*, p. 236 (*PP*, p. 238).

406«um in der Erscheinungssphäre Positives zu eruieren» *Ibid.* (*PP*, p. 238).

407R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 70.

408Cfr. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, p. 87.

409«sondern die *Unterordnung* der Ansichfrage unter die Erscheinungsfrage» *EaS*, p. 236 (*PP*, p. 238).

410«auch in der natürlichen Welterfahrung muß Reduktion geübt werden [...] und zwar nicht, um auf “das Unmittelbare” zu kommen, sondern weil wir hier die ersten unentbehrlichen Quellen des Erscheinens selber vor uns haben» *Ibid.* (*PP*, p. 238).

411«Zurückführen auf Alltagserfahrung, auf Naivität, indem man all dasjenige entfernt, was in sie aus fremden, theoretischen Quellen eingeflossen war» *Ivi*, p. 237 (*PP*, p. 239).

412In una lettera a Robert Campbell (del 3.05.1947), parlando dei fenomeni senza *logos*, Patočka dice che sono molto sfuocati e ambigui. Aggiunge, poi, che l'angoscia, come Heidegger la concepisce, sembra possibile a condizione di interpretare il fenomeno muto in una maniera molto sistematica, in fondo molto logica. L'idea di angoscia ha in

su questo punto: la scoperta della sfera trascendentale «non è quella di una *noesi* costruttiva-costituente, liberata grazie a un'introspezione apodittica, puramente immanente»⁴¹³. In un importante saggio del 1976, *Cartesianesimo e fenomenologia*, Patočka spiega che, per mezzo della riduzione, si cerca di chiarire il senso del vissuto, dell'*a priori* e dell'*a posteriori*, di ciò che significa soggetto, coscienza e mondo, senza legare il senso ultimo all'immanenza (cfr. *MNMEH*, p. 197).

Un'altra indicazione si trova nel secondo *Beilage* al manoscritto *La fenomenologia come dottrina introspettiva della coscienza e come dottrina dell'apparire. Il problema di un'epoché*⁴¹⁴. In questo testo, appoggiandosi all'analitica ontologica del *Dasein*⁴¹⁵, si afferma che all'essere del *Dasein* appartiene una comprensione del suo proprio essere (che non procede da una riflessione ontologica sulla costituzione dell'essere, ma si caratterizza per il fatto di non essere mai senza mondo - cfr. *PP*, p. 263) e un essere esplicitato. La comprensione, però, ha la caratteristica di essere coprente: lo sguardo in ciò che è non può mai realizzarsi perché c'è già un precedente vedere che si è sostituito a esso, uno pseudo-riempimento. Ed è difficile demolire questo *a priori*. Prima della comprensione realizzata dalla riflessione, c'è, quindi, una «comprensione pre-ontologica»⁴¹⁶ e un'ontologia di riferimento da portare alla luce⁴¹⁷. Tale comprensione pre-ontologica dell'essere proprio è diretta dalla struttura dell'essere a cui appartiene la comprensione dell'ente. Quest'ultimo testo ci fa vedere che Patočka assume una distanza critica dalla riflessione e mette in guardia dal pericolo di uno sviamento del nostro sguardo diretto sull'ente. Alla conoscenza appartengono la percezione, il giudizio, l'autocorrezione, la sintesi dell'esperienza; ma la conoscenza “vera”, o autocomprensione ontologica, è «la comprensione del proprio essere, è “esperienza con se stessi”, un'esperienza diretta dalla comprensione *originaria*»⁴¹⁸. Il comprendere della riflessione, però, può diventare anche ricoprente quando c'è in esso

«uno sguardo in ciò che è, effettivamente presente, che motiva una *confusione*, perché è difficile, e questo perché qualcosa *rimane assente*, o perché ci si è abituati a fare a meno dello sguardo autentico, originario, perché questo si presenta solo a titolo di eccezione, tardivamente, perché è difficile, perché è pericoloso»⁴¹⁹.

Heidegger la funzione della riduzione fenomenologica con la sua sospensione del giudizio che è un “atto logico”.

Cfr. J. Patočka, *Lettres à Robert Campbell* (1946–1950), in *Les Temps Modernes* 48, Paris 1992, p. 33.

413«die Erscheinungssphäre bedeutet nicht die Entdeckung einer durch ein immanente apodiktische Innenschau eruierte aufbauend-konstituierenden Noese» *EaS*, p. 238 (*PP*, p. 240).

414Cfr. *EaS*, p. 233 (*PP*, p. 235). Il manoscritto risale agli anni Settanta.

415M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 5.

416«vorontologische Verständnis» *EaS*, p. 239 (*PP*, p. 241).

417La *comprensione* del soggetto è designata anche come orizzonte; questa comprensione contiene l'*essere* del soggetto e dell'oggetto (cfr. *PP*, p. 248).

418«Verständnis des eigenen Seins, so eiene “Erfahrung mit sich selbst”, eine von dem *ursprünglichen* Seinsverständnis geleitete Erfahrung» *EaS*, p. 240 (*PP*, p. 241).

419«Indem eine *Einsicht* in ihr wirklich da ist, welche *Verwechslung* motiviert, und zwar weil etwas *ausbleibt* oder weil man sich gewöhnt hat, ohne authentische, ursprüngliche *Einsicht* auszukommen, weil sie eine Ausnahme, weil sie spät ist, weil sie schwierig, weil sie *gefährlich* ist» *Ibid.* (*PP*, p. 241).

C'è, dunque, una conoscenza degli enti che può diventare intuizione, teorizzazione, riflessione, e una conoscenza ontologica (senza riduzione) che è pur *sempre* intuizione, ma che è «liberamente condotta *al pericolo* dall'atto di libertà *del prestarsi*»⁴²⁰.

c / la coscienza del tempo

L'analisi della coscienza interna del tempo ha un ruolo chiave nella fenomenologia perché conduce alla soggettività trascendentale. Anche Patočka riconosce che il tempo è il fondamento stesso di tutta la fenomenologia e la coscienza del tempo originario è la forma del mondo mai tematizzato (cfr. *MNPP*, p. 102). Nel 1936 egli rimane husserliano («non dobbiamo dire che la coscienza trascendentale è *nel tempo* [...] [ma] *essa è il flusso temporale*, essa è il tempo»⁴²¹), ma ha delle aperture che lo condurranno ad acquisire, sulla base della coscienza del tempo, il fenomeno del mondo («il mondo non è nel tempo, ma piuttosto il tempo è il mondo»⁴²²). L'analisi del tempo diventa, così, il nuovo fondamento della fenomenologia asoggettiva; la comprensione del tempo apre la comprensione dell'ordine del mondo:

«Non occorre al contrario presentare su un fondamento nuovo, *asoggettivo*, ossia sul fondamento del tempo e del suo chiarimento, [...] ?»⁴²³.

Facciamo ora riferimento al capitolo VII della *Introduzione alla fenomenologia di Husserl*. Patočka ripercorre le lezioni husserliane sul tempo del 1905 nelle quali si parla della costituzione dell'oggettività. Da queste lezioni emerge che la problematica temporale è «la problematica di *un tutto che diviene* e che rende possibile le sue singolarità, le sue parti»⁴²⁴. Il mondo è, nella sua essenza più propria, divenire (cfr. *MNPP*, p. 113). Nel problema del flusso continuo costitutivo dell'apparizione, però, «non disponiamo delle parole giuste per designare ciò di cui si tratta»⁴²⁵. C'è bisogno di una riflessione più approfondita sul suo fondamento e su ciò che esso rende possibile. Il tema del tempo, dunque, costituisce un nodo problematico nel quale diverse problematiche husserliane (la riduzione eidetica, l'esclusione del problema del mondo, dell'esperienza dell'altro o le presentazioni dell'io nella sua persistenza) sembrano non superate. Vincenzo Costa osserva che,

420«freilich geleitet durch den Freiheitsakt des *Einsprungs in die Gefahr*» *Ibid.* (PP, p. 241).

421«ne devons-nous pas dire que le conscience transcendante est *dans le temps* [...]. La conscience transcendante est *le flux temporel*, elle est le temps» *MNPP*, p. 99.

422«Le monde en effet n'est pas dans le temps, mais bien plutôt le temps est le monde» *Ivi*, p. 112.

423«Ne faut-il pas au contraire présenter sur un fondement nouveau, *asubjectif*, c'est-à-dire sur le fondement du temps et de son éclaircie, [...] ?» *IPH*, p. 225. Cfr. *Idee I*, § 81: l'ultimo vero assoluto, che rende possibile l'apparire e fenomenizza anche se stesso, è il tempo perché il tempo non esiste, ma si temporalizza.

424«la problématique d'un *tout qui devient* et qui rend possibles ses singularités, ses parties» *Ivi*, p. 163.

425«nous ne disposons pas des mots justes pour désigner ce dont il s'agit» *Ivi*, p. 161.

in *Idee I*, questi problemi «hanno il loro centro di gravità nell'esclusione della temporalità»⁴²⁶. Non va dimenticato che l'uomo si rapporta alla totalità del mondo per comprenderlo, ma sempre nel suo essere essenzialmente temporale, ossia caratterizzato dalla coscienza interna del tempo.

Il tempo oggettivo studiato differisce dal tempo vissuto. Quest'ultimo è considerato nella pura evidenza intuitiva. Per Husserl, lo schema temporale oggettivo deriva dal presente originario del vissuto (posto tra l'orizzonte del passato e quello dell'avvenire); perciò, egli passa dal tempo oggettivo alle strutture temporali soggettive, impensabili senza l'*ego*. Non sono le cose stesse che durano, passano e cessano, ma il loro ingresso nel campo di presenza⁴²⁷ del flusso di coscienza. Grazie all'applicazione dell'*epoché* comprendiamo la differenza tra il tempo originario e il tempo derivato, e senza la coscienza intenzionale del tempo la costituzione degli oggetti sarebbe impossibile. Perciò, la percezione è sempre di un oggetto temporale che dura o cambia. Il tempo oggettivo presuppone il tempo fenomenico nel continuo della coscienza, e fondamento dell'esperienza del tempo è la struttura del nostro campo di presenza, il presente vivente presupposto in tutte le strutture temporali.

Rispetto a questo progressivo sviluppo in Husserl, Patočka osserva che la fenomenologia è partita dalla ricerca dell'evidenza assoluta (dal principio dei principi, l'intuizione, grazie alla quale le cose si danno esse stesse, svelando l'origine di tutta la donazione), ma essa sbocca su delle “cose” di cui non disponiamo né di nomi né di schemi di appercezione, e dove la possibilità di vedere in modo chiaro viene meno perché diventa impossibile differenziare. Per Patočka, l'intenzionalità della ritenzione è responsabile della costituzione della durata oggettiva del tempo, e il principio dell'evidenza della presenza delle cose in originale esige che il fondamento ultimo sia presente davanti a noi come un oggetto. La coscienza del tempo, però, ci mostra che questo fondamento si nasconde e inizia a oscillare specialmente quando ci si riferisce all'orizzonte dell'esperienza del tempo:

«il tempo o la "temporalità", l'orizzonte di tutto il significato non è mai oggettivo in totalità»⁴²⁸.

Il nostro sguardo può cogliere solo le fasi di un flusso, ma non il fondamento della presenza delle cose. Tale posizione contesta la convinzione che sia possibile cogliere in modo evidente e certo le cose stesse. La pretesa possibilità della soggettività di cogliere la cosa in sé e l'identità della cosa con la nostra intuizione risiedono nel presente vivente. Ma il *nunc stans* (l'*ego* senza ritenzione) è

426V. Costa, *La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*, in E. Husserl, *Idee I*, p. 462.

427Il *nunc stans*, l'“adesso”, è ciò che rimane del flusso di coscienza dopo l'*epoché*, la sorgente originaria rispetto alla quale «non disponiamo delle parole giuste per designare ciò di cui si tratta» («nous ne disposons pas des mots justes pour désigner ce dont il s'agit») Ivi, p. 161.

428«Le temps ou la "temporalité", l'horizon de toute signification, n'est jamais objectif en totalité» *MNMEH*, p. 205.

una contraddizione perché è, per essenza, qualcosa che passa e non lo si può qualificare come stazionario. In questo punto, Patočka riprende la critica di Klaus Held in *Lebendige Gegenwart*: «A prima vista sembrerebbe di aver realmente raggiunto il fondo ultimo, dove il riflettuto si presenta in persona davanti allo sguardo della riflessione, che si sia soddisfatta definitivamente l'esigenza di una fondazione fenomenologica di tutto il sapere. Ma come mostra Held, si è in realtà pietrificata la situazione singolare dell'*ego* che non è afferrabile nel suo compimento»⁴²⁹. Perciò, l'idea del *nunc stans* è contraddittorio nella misura in cui lo sguardo non può intuire l'*ego* nella sua originalità perché questa intuizione suppone un'oggettivazione, e dunque si intuisce l'*ego* in quanto oggetto o “quasi-oggetto”. Lo sguardo non coglie mai l'*ego riflettente* nel suo funzionamento, ma l'*ego* riflettuto, pietrificato, reso ente. L'*ego riflettente* è presupposto come «*idea* di un fondamento costante, che agisce e funziona in maniera identica nell'insieme della vita»⁴³⁰. Considerare l'*ego* come un'*idea* è una maniera di pietrificarlo. Anche il *nunc stans*, quindi, è un fenomeno vivente che passa sempre, temporalizza la vita, senza essere lui stesso temporale. «Come il tempo è la condizione di tutta l'individualità, e quindi di tutta l'esistenza [...], non si può attribuire al *nunc stans* come predicato né l'esistenza né l'individualità»⁴³¹. L'idea del *nunc stans* svuota l'*ego* di ciò che ne fa un'esistenza e un'individualità (in alcuni passaggi, Husserl qualifica il *nunc stans* come preesistente). Senza questi due predicati, come si può parlare dell'*ego*? L'apertura temporale è un «dramma originario»⁴³² e una rottura dell'immanenza: il tempo apre l'*ego* al suo altro. L'*ego* esce da sé per andare verso il mondo in quanto orizzonte (per questo, Patočka dice: «il tempo, di cui [Husserl] analizza il flusso vissuto, diventa esso stesso, ai suoi occhi, l'orizzonte del mondo»⁴³³). Patočka mostra che il *nunc stans* mette in evidenza un problema interno a Husserl: da un lato la concezione soggettiva della temporalità (perché il *nunc stans* designa una soggettività assoluta all'inizio della temporalizzazione della vita), dall'altro Husserl ha una concezione asoggettiva della temporalità (perché il *nunc stans* appare una soggettività più assoluta che soggettiva). L'eccessivo soggettivismo di Husserl è criticato perché sbocca in una immanentizzazione dell'ente, nella sua soggettivazione (cfr. *IPH*, pp. 218-219). Questo sforzo culmina nella riduzione all'*ego* predisponibile assoluto⁴³⁴.

La stazionarietà, invece, è la condizione perché il soggetto si oggettivizzi senza cessare: deve

429«A première vue, il semblerait qu'on ait réellement atteint là le fond dernier, où le réfléchi se présente en personne devant le regard de la réflexion, qu'on ait donc définitivement satisfait à l'exigence d'une fondation phénoménologique de tout savoir» *IPH*, p. 167.

430«*idée* d'un fondement constant, agissant et fonctionnant identiquement dans l'ensemble de la vie» *Ibid.*

431«comme le temps est la condition de toute individualité, ainsi que de toute existence [...], on ne peut attribuer au *nunc stans* comme prédicat ni l'existence ni l'individualité» Ivi, p.168.

432«drame originnaire» Ivi, p. 225.

433«Le temps, dont il analyse le flux vécu, devient lui-même, à ses yeux, l'*horizon du monde*» Ivi, p. 168.

434Rinviamo alle analisi di É. Tardivel in *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, Paris 2011, § 11 e 12.

«trasformarsi lui stesso in oggetto al fine di esistere in tanto che soggetto»⁴³⁵. Siccome, però, sarebbe impossibile pensare la soggettività senza il corpo, il soggetto deve incarnarsi in un corpo animato. L'analisi di Patočka mette in luce che non possiamo costruire una teoria sull'*ego* pensandolo senza la dimensione corporea, e che da una determinata concezione dell'*ego* (per esempio, pensandolo come intuibile nel suo fondamento a prescindere dalla corporeità) deriva un modello di riflessione (conoscenza) e *uno* sguardo sulla realtà. L'*ego* puro, però, resta inafferrabile.

Il presupposto di una riflessione basata sull'*ego* puro è la ritenzione che stabilisce una distanza tra l'*ego* in atto di riflettere e l'*ego* riflesso. La ritenzionalità crea questa distanza tra *ego riflettente* ed *ego riflettuto*. Per Husserl il fondamento della riflessione in ogni istante è «l'*ego* dell'adesso in generale con la ritenzionalità in generale»⁴³⁶. Questa soluzione però, lungi dal risolvere, «non fa che pietrificare la situazione singolare dell'*ego*»⁴³⁷ che non si può intuire nel suo compimento. L'*ego* può essere intuito dalla riflessione solo mediante la sua alienazione, può essere compreso soltanto

«come *idea* di un fondamento costante che agisce e funziona in maniera identica nell'insieme della vita, ma che si mostra alla riflessione oggettiva solo nel suo divenire temporale»⁴³⁸.

Questo fondamento «non è un *semplice sostrato* che porta, quanto piuttosto un *realizzatore*»⁴³⁹. Il problema è che il suo funzionamento ci è inaccessibile senza oggettivarlo. L'oggettivazione rinvia a un oggettivato richiesto come presupposto, e la riflessione presuppone il *nunc stans*. L'*ego* presuppone un fondamento (può intuire se stesso solo attraverso un'oggettivazione retrospettica) e vive nella protensione, sempre pronto a divenire.

Il tempo diventa, per Patočka, ciò che ci permette di superare il limite del contatto immediato con gli enti singolari per farci entrare in contatto con la totalità, e diventa perciò «l'*orizzonte del mondo*»⁴⁴⁰. A questo punto, «il concetto primitivo di mondo è ormai superato e problematizzato dal concetto di orizzonte e di intenzionalità di orizzonte»⁴⁴¹ che non può certo avere il senso di qualcosa di meramente cosale⁴⁴².

435 «se transformer lui-même en objet afin d'exister en tant que sujet» *IPH*, p. 176.

436 «l'*ego* du maintenant en général, avec la rétentionnalité en général» Ivi, p. 167.

437 «on n'a fait que en réalité que pétrifier la situation singulière de l'*ego*» *Ibid.*

438 «comme *idée* d'un fondement constant, agissant et fonctionnant identiquement dans l'ensemble de la vie, mais qui ne se montre à la réflexion objective que dans son devenir-temporel» *Ibid.*

439 «n'est pas un *simple substrat*, un simple porteur, mais plutôt un *réalisateur*» *Ibid.*

440 «l'*horizon du monde*» Ivi, p. 168.

441 «le concept primitif de monde est désormais dépassé et problématisé par le concept d'horizon et d'intentionnalité d'horizon» Ivi, p. 169.

442 Per Patočka, l'analisi di Husserl sembra attraversata da un "anacronismo". Il concetto di mondo in *Idee I*, § 32 resta orientato sul punto di partenza delle *Ricerche Logiche* (nelle quali il mondo è concepito come l'ambiente cosale, perché è considerato dal lato della cosa che è l'obiettivo della coscienza intenzionale). Le *Ricerche Logiche* affermano, dunque, l'impossibilità di una donazione in totalità. Nelle *Lezioni sull'analisi della coscienza interna del tempo* (1905), invece, questo pensiero si approfondisce (cfr. *IPH*, pp. 168-169). Perché Husserl opera nel 1913 una svolta idealista che contrasta le conquiste fenomenologiche del 1905? Come dice Patočka, «la riflessione sul tempo ci offre un campione delle analisi concrete del dato nelle quali il sistema filosofico di Husserl realizza il suo sistema

Perché non si può identificare la donazione, che si riferisce al presente puntuale, con l'immanenza al soggetto? Perché il contenuto della donazione eccede ciò che si mostra a noi, lo trascende. Questo avviene «temporalmente»⁴⁴³. Tutto il mondo ordinato, che dura, trascende il presente e noi ne facciamo esperienza progressivamente. La nostra credenza al mondo mantiene una solidità soltanto presumendo un ordine. Essa «non è semplicemente [credenza] al *mondo dato*, imposto, ma [anche] al *mondo ordinato*»⁴⁴⁴. Da questo non ne deriva, però, che un mondo non ordinato sarebbe allora una pura illusione o un sogno. Infatti, nemmeno un sogno è puramente illusorio se pensiamo che esso implica degli elementi del dato che forniscono all'immaginazione il punto di partenza. Perché, allora, il problema dell'ordine nel mondo è rilevante? L'ordine del mondo «non è una prova della realtà, [e] il caos non è una prova del contrario»⁴⁴⁵. Anche l'ordine del mondo è connesso alla temporalità perché può svelarsi mediante la trascendenza temporale, che è possibile grazie alla coscienza interna del tempo. Il mondo ordinato, quindi, «è relativo alla coscienza interna del tempo [...]. È dunque la coscienza del tempo che apre la comprensione per l'ordine del mondo»⁴⁴⁶.

Quest'ultima affermazione va compresa correttamente: essa non autorizza a pensare che l'ordine del mondo sarebbe creato nella coscienza. In Husserl, casomai, questa impressione deriva dal concepire l'ente come polo intenzionale, unità costituita. Secondo Patočka, invece, «non è l'ente stesso che si costituisce nella coscienza, ma la sua anticipazione, la sua rappresentazione (*Vor-Stellung*)»⁴⁴⁷ che dipende dalla donazione trascendente. "Rappresentazione" non significa soltanto porre l'ente davanti allo sguardo nell'istante presente, «ma anche ciò che è indicato in questo porre davanti allo sguardo, e in quest'ambito il tipo di indicazione *anticipatrice* ha un'importanza fondamentale»⁴⁴⁸. Il mondo reale non è per noi una rappresentazione, ma è legato alle anticipazioni

e si supera, rompe i propri limiti» («la réflexion sur le temps nous offre un échantillon des analyses concrètes du donné dans lesquelles le système philosophique de Husserl à la fois réalise son programme et se dépasse, franchit ses propres limites» *IPH*, p. 168). L'intenzionalità della coscienza interna del tempo è un'intenzionalità non obiettivante, ma originaria, è detta pre-intenzionalità. Secondo Patočka, il passaggio alle *Idee* mette in luce il presupposto idealista della concezione del mondo nelle *Ricerche Logiche*. Come osserva É. Tardivel, sembra, allora, che un presupposto non richiesto (il mondo come ambiente cosale, cfr. *IPH*, p. 169) impedisca a Husserl di accettare e di vedere il progresso fenomenologico realizzato grazie alle analisi sul tempo (cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., pp. 124-125). J. L. Marion scrive che «spesso Husserl non vede le possibilità che apre, mentre quello che crede di vedere meglio, talvolta, chiude la possibilità» (J. L. Marion, *Reduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., Paris 1989, p. 247). Le possibilità e i cambi di paradigma che Husserl ha aperto e reso possibili con l'intuizione categoriale nelle *Ricerche Logiche*, saranno ripresi dai filosofi che verranno dopo lui. In Heidegger si chiama l'Essere, in Patočka mondo, in Levinas l'altro, in Henry la carne, in Marion la donazione.

443«temporellement» *IPH*, p. 170.

444«non pas simplement au monde donné, imposé, mais au monde ordonné» *Ibid.*

445«n'est une preuve de sa réalité, le chaos n'est une preuve du contraire» *Ivi*, p. 171.

446«est donc relatif à la conscience interne du temps [...]. C'est donc la conscience interne du temps qui ouvre la compréhension pour l'ordre du monde» *Ibid.*

447«ce n'est pas l'étant lui-même qui se constitue dans la conscience, mais son anticipation, sa re-présentation (*Vor-Stellung*)» *Ibid.*

448«mais aussi ce qui dans cette position devant le regard est indiqué, et dans ce cadre une importance capitale revient à

e alle rappresentazioni dai rapporti tra la struttura delle rappresentazioni dell'ente, e l'ente stesso. Le leggi dell'apparire, grazie alle quali l'ente si mostra per ciò che è, appartengono all'ente e non soltanto alla sua rappresentazione. Quindi, è il tempo che spiega la trascendenza. Essa «*nel suo nucleo interno è trascendenza temporale*»⁴⁴⁹, ossia: contatto con l'ente, ritenzione, anticipazione.

Da un lato, quindi, non sperimentiamo soltanto il mondo dato, ma anche il mondo anticipato e ordinato secondo leggi, dall'altro, le nostre rappresentazioni non differiscono dalla manifestazione stessa delle cose. La comprensione del mondo non può essere separata dalla sua rappresentazione e resa autonoma. Il mondo della chiarezza e della comprensione e lo schema globale del mondo «sono legati da un rapporto di necessità eidetica»⁴⁵⁰. La costituzione della nostra rappresentazione del mondo non è qualcosa di dato una volta per tutte perché, sia che si tratti di avvenimenti storici, sia che si tratti della genesi del flusso stesso della coscienza, «è essa stessa un processo temporale»⁴⁵¹. Questo pone problemi che non possono essere risolti solo attraverso la riflessione sulla donazione della coscienza come fondamento.

La riflessione sulla coscienza interna del tempo e sull'*ego* ultimo legato ad essa, mostrano che noi non procediamo verso una chiarezza sempre maggiore, ma che anche ciò che crediamo di intuire in pienezza, in realtà ci sfugge.

«L'aspirazione a una chiarezza radicale comporta inevitabilmente dei punti oscuri che non sono tali unicamente *quoad nos*, ma riguardano la natura della chiarezza stessa – il fatto che questa chiarezza non è quella delle cose stesse, ma *una chiarezza dipendente dallo sguardo della rappresentazione*, più precisamente dalla rappresentazione di un essere temporale (che, in quanto temporale, è a sua volta, per principio, possibile solo come ente finito)»⁴⁵².

Il *nunc stans*, nucleo ultimo della soggettività per Husserl, mostra che l'autodonazione ultima di questo fondamento non è possibile perché l'*ego* è un processo, mentre l'autoapprensione è la reificazione di qualcosa che deve cambiarsi da processo vivente in risultato, da soggettivo in oggettivo per poter essere oggetto della riflessione.

La riflessione ha una struttura dialettica: l'essere che riflette è colui che vede, ma è anche di più di questo. La riflessione, però, resta incapace di oggettivare «un ente che è sempre già *avanti a sé*, che sfugge a tutti gli sforzi del concetto di coincidere con lui»⁴⁵³. È necessario, perciò, riconoscere

la sorte d'indication qui *anticipe*» Ivi, pp. 171-172.

449«*dans son noyau intime est transcendance temporelle*» Ivi, p. 172.

450«*sont liés par un rapport de nécessité eidétique*» Ivi, p. 173.

451«*elle est elle-même un processus temporel*» *Ibid.*

452«L'aspiration vers une clarté radicale comporte inéluctablement des points obscurs qui ne sont pas tels uniquement *quoad nos*, mais tiennent à la nature de la clarté comme telle – au fait que cette clarté n'est pas celle des choses mêmes, mais une *clarté dans la dépendance à l'égard de la représentation*, plus précisément de la représentation d'un être temporel (qui, en tant que temporel, est à son tour, au principe, possible seulement comme fini)» Ivi, p. 174.

453«un étant qui est toujours déjà *en avant de soi*, qui échappe donc a tous les efforts du concept pour coïncider avec lui» Ivi, p. 175.

«un punto oscuro nella struttura dell'oggettività»⁴⁵⁴, e la trascendenza si ripresenta, nell'immanenza della riduzione, come un punto non ancora del tutto chiarito. Questa difficoltà è un'obiezione alla pretesa della fenomenologia di rimanere ancorata al punto di partenza cartesiano, all'idea della fondazione della filosofia sulla sola certezza di sé della coscienza purificata. Il mostrarsi delle cose stesse nella coscienza è un'esigenza giusta colta dalla fenomenologia, ma l'ambizione di spiegare con la stessa chiarezza intuitiva il processo stesso del mostrarsi è meno giustificata. Trasformare la filosofia in uno studio puro nell'intuizione immanente è una pretesa razionalistica. Anche il concetto di mondo rimarrebbe problematico per almeno due ragioni: per la dipendenza dalla fatticità e per l'oscurità del carattere temporale della riflessione. Questa problematicità interroga il nostro stesso conoscere dal momento che il mondo, per essenza, si svela progressivamente e in modo sempre incompleto. Dunque, né il mondo né l'io possono essere resi del tutto trasparenti. «La missione della soggettività verso il mondo significa, certo, l'incompletezza di questa chiarezza, ma anche un “appello del mondo” alla soggettività, un appello alla chiarezza»⁴⁵⁵. L'ordine del mondo non è un semplice ordine oggettivo, non è semplicemente dato nelle cose e nella maniera in cui si presentano a noi. Al contrario, quest'ordine si svela, si manifesta e, attraverso la sua messa allo scoperto, si sviluppa e si approfondisce. Non è solamente una riflessione speculare, ma «un approfondimento della chiarezza nel quadro di ciò che è inizialmente svelato in modo improprio, e dell'*incontro proprio* con ciò che è»⁴⁵⁶. La mondanità dell'uomo si accompagna a «un appello a ciò che non è *dato*, ma dev'essere, in una maniera più profonda, svelato, scoperto, condotto all'apparire»⁴⁵⁷. Se, dunque, l'apparire del mondo e delle cose nel mondo resta irriducibile al suo aspetto oggettivo, allora l'uomo non è costretto semplicemente ad “accettare” il mondo così com'è, ma può prendere coscienza di una propria dimensione di incommensurabilità e di trascendenza che va al di là di tutto ciò che è dato. Questo momento di presa di coscienza avviene con l'*epoché* che è

«la scoperta della libertà del soggetto che si manifesta in tutta la trascendenza, in primo luogo nella trascendenza temporale, nella trascendenza del presente – nel fatto che noi viviamo essenzialmente in degli orizzonti che soli danno al presente il suo senso pieno, che noi siamo quindi, secondo le parole del pensatore, esseri della distanza»⁴⁵⁸.

Patočka recupera anche un'osservazione di Ludwig Landgrebe secondo il quale è impossibile

454«un point obscur dans la structure de l'objectité» *Ibid.*

455«La mission de la subjectivité envers le monde signifie, certes, l'incomplétude de cette clarté, mais aussi un “appel du monde” à la subjectivité, un appel à la clarté» Ivi, p. 177.

456«un approfondissement de la clarté dans le cadre de ce qui est initialement dévoilé en mode improprie, et de la *rencontre propre* avec ce qui est» *Ibid.*

457«un appel à ce qui n'est pas *donné*, mais doit être, d'une manière plus profonde, dévoilé, découvert, amené au paraître» *Ibid.*

458«la découverte de la liberté du sujet qui se manifeste dans toute transcendance temporelle, dans la transcendance au présent – en ceci que nous vivons essentiellement dans des horizons qui seuls donnent au présent son plein sens, que nous sommes donc, selon les paroles du penseur, des êtres de la distance» *Ibid.*

integrare l'*epoché* libera nella concezione della soggettività che si manifesta all'osservatore trascendentale perché la libertà è legata all'estasi temporale che è l'avvenire (cfr. *MNMEH*, p. 209).

Dopo aver visto che l'orizzonte temporale supera l'oggettivo, riserviamo un'osservazione di chiusura per mettere in luce un aspetto di ambivalenza della temporalità. Da un lato, la temporalità permette alla soggettività di trascendere il presente, ossia manifesta la sua libertà; dall'altro lato, la temporalità mantiene uno scarto tra il senso delle cose stesse (la presentazione delle cose) e il senso che l'intenzionalità conferisce alle cose (la rappresentazione di esse). Quindi, in quanto "temporale", la riflessione ha sempre un tempo di ritardo sul movimento delle cose, e per questo motivo le cose non coincidono mai pienamente con ciò che la riflessione può intuire.

d / verso una filosofia a-soggettiva

Cosa sosteniamo quando affermiamo la necessità che l'*epoché* non si fermi neanche davanti alla tesi dell'essere del soggetto? Patočka risponde: «non metto in dubbio l'indubitabile, il *cogito* che si pone da sé. Semplicemente non utilizzo questa tesi per così dire "automatica"»⁴⁵⁹. Anche l'esperienza di sé, proprio come l'esperienza della realtà, ha un *a priori* che la rende possibile: essa presuppone la tesi del mondo. Qual è, allora, la "giusta" relazione tra *epoché* e *cogito*? Husserl identifica l'*epoché* con la soggettività trascendentale, per Patočka, invece, l'*epoché* svela un piano che non è oggetto di una tesi, ma non è nemmeno quello della coscienza trascendentale. Scrive il filosofo ceco:

«Il sé esiste solo nel confronto col mondo. Domande del tipo se esiste un io "puro" o se la coscienza è da comprendere originariamente priva di io, appaiono perciò secondarie da questo punto di vista, sono domande meramente psicologiche e, nel pieno senso della parola, in alcun modo domande filosofiche»⁴⁶⁰.

«Il sé, come tutto il resto che è da comprendere in rapporto all'*a priori* del mondo, e stando come *a priori* del mondo nel tema, in nessun modo viene usato come tesi, ma è chiarito e analizzato nella posizione dell'*ἐποχή*»⁴⁶¹.

L'*a priori* del mondo ci fa comprendere che «anche l'essere del sé è l'esito di una interpretazione»⁴⁶², e pertanto non può essere considerato «come ultimo dato di fatto»⁴⁶³. Questo ha

459«ich freilich nicht das Unbezweifelbare, das selbstsetzende Cogito. Ich benutze nur diese sozusagen "automatische" These nicht» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, p. 420 (*QP*, p. 224) tr. modificata.

460«Das Selbst ist nur in Auseinandersetzung mit der Welt, was es ist. Fragen wie diejenigen, ob es ein "reines" Ich gibt oder ob das Bewußtsein als ursprünglich ichlos zu fassen ist, sind von diesem Standpunkt aus sekundäre, bloß psychologische und keine im vollen Sinne des Wortes philosophische Fragen» Ivi, p. 421 (*PP*, p. 225).

461«Es ist das Selbst genauso wie alles andere, was da ist, aus dem Verhältnis zum Weltapriori zu verstehen, welches, als Weltapriori im Thema stehend, keineswegs als These gebraucht, sondern in der Haltung der *ἐποχή* sichtbar gemacht und zergliedert wird» *EaS*, p. 191.

462«Auch das Sein des Selbst ist ein gedeutetes» Ivi, p. 192.

463«kein in letzter Gegebenheit zu fassendes» *Ibid.* Anche Husserl, però, ritiene che sia impossibile esaurire la

conseguenze importanti sull'idea che ci formiamo di coscienza dal momento che il suo modo d'essere «resta comunque indeterminato»⁴⁶⁴ e rinforza la convinzione che la certezza dell'io non è chiara come la constatazione di un fatto. Il concetto di coscienza intenzionale, pertanto, è nel suo principio non adatto a rendere ragione dell'apparire di ciò che appare perché la coscienza viene colta, nella pura riflessione interna, come «un ente completamente positivo»⁴⁶⁵ che non può ingenerare alcun superamento «e quindi non è possibile nessuna apparizione e nessun dischiudimento dell'«è» nella sua fondamentale estraneità»⁴⁶⁶. Françoise Dastur scrive: «Patočka ha [...] compreso l'unità del metodo fenomenologico come di un incamminamento verso una "fenomenologia asoggettiva" perché la nozione moderna di soggetto porta inevitabilmente con sé quella di sostrato e compie così ciò che Patočka caratterizza come l'immistione della cosalità in ciò che è propriamente umano»⁴⁶⁷. Per procedere, quindi, è necessario modificare la teoria della coscienza determinandola meglio⁴⁶⁸. Oppure la si mantiene così com'è, ma, allora, si dovrà «desoggettivizzare» l'apparire. La distinzione può essere espressa anche in questa alternativa: o la «coscienza» è un ente senza trascendenza come in Brentano (in questo caso il problema dell'apparizione dell'ente non si pone nemmeno), o implica la trascendenza verso il non ente⁴⁶⁹. La costituzione del *Dasein*, però, non è pensabile senza trascendenza. Lo hanno mostrato i comportamenti annientatori (cfr. 3.1.3) che rivelano il carattere negativo dell'esperienza originaria dell'essere (cfr. *QP*, p. 259 n. 13; *CCF*, p. 341 n. 16).

Patočka ritiene che il pensiero husserliano produca una nuova soggettività che precede la credenza al mondo e la realizza. Criticando la riduzione al «fenomeno puro», che attribuisce l'apparire alla coscienza intesa come qualcosa di assolutamente dato e non «mondana», egli propone di elaborare l'apparire a partire da una struttura ternaria⁴⁷⁰ comprendente: il piano di apparizione, l'io, il «non-io». Se l'*epoché* di Husserl è un ritorno parziale «verso l'idealismo tedesco, verso lo spirito infinito e la sua presa di coscienza dell'io»⁴⁷¹, il decentramento dal soggetto mira piuttosto a

riduzione universale in un atto e che si tratta di una manifestazione incompleta della soggettività a se stessa (cfr. S. Finetti, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, cit., p. 114).

464«daß seine Seinsart unbestimmt bleibt» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 449 (*QP*, p. 258; *CCF*, p. 341).

465«ein durchaus positives Seiendes» *Ibid.* (*QP*, p. 258; *CCF*, p. 341).

466«und deshalb keine Erscheinung, kein Aufbrechen des "es ist" in seiner grundlegenden Befremdlichkeit herzugeben vermag» *Ibid.* (*QP*, p. 258; *CCF*, p. 341).

467F. Dastur, *La phénoménologie en question. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004, p. 222.

468Anche i vissuti non vanno più pensati come qualcosa di reale (per Husserl si danno immediatamente e non appaiono) che fa apparire il resto. Resta aperta la domanda su come vanno compresi in Husserl.

469Patočka osserva che la soggettività trascendentale di Husserl oscilla tra il concetto positivo, ripreso dalla tradizione, e l'idea di una coscienza del movimento di trascendenza.

470In 3.2.1 b/ abbiamo visto che questa struttura, invece, è composta di due termini: il mondo come totalità intotalizzabile e la soggettività (pensata come asoggettiva e non come un soggetto singolare chiuso).

471«von der beschränkten Epoché zurück zum deutschen Idealismus, zum unendlichen Geist und seinem Selbstbewußtwerden» *EaS*, p. 259 (*PP*, p. 131).

studiare la struttura legale del puro apparire in se stessa, o la sfera della manifestatività del mondo. Anche il soggetto, quindi, esiste solo sul fondamento del piano dell'apparire. Detto in un altro modo: «L'apparire è sempre per un soggetto, ma il soggetto non è mai un *sub-jectum*»⁴⁷², cioè non è un supporto di qualità e di azioni operanti. Come abbiamo visto in 3.3.2 a/, il soggetto è, invece, «semplice esistenza, semplice *sum*»⁴⁷³. Il *sum* «presuppone il mondo, ma *non lo crea*»⁴⁷⁴, è un campo di possibilità, è comprensione di ciò che appartiene alle possibilità.

In questa prospettiva, «non è l'*io* che realizza la sintesi, ma il mondo che la realizza *con me*»⁴⁷⁵. La via verso l'autocomprensione del soggetto non è quella della riflessione perché, prima del *cogito*, ci sono il *sum* e l'*a priori* del mondo. È ora più comprensibile che la critica alla riflessione è basata sul fatto che essa non riesce a spiegare cos'è il soggetto⁴⁷⁶. E come il cammino per riconoscere l'esistenza delle cose è lungo, così lo è altrettanto quello che porta alla comprensione dell'*ego*. L'*io* del piano fenomenale non va inteso come una *realtà* in sé, ma un *momento* che, assieme al tempo, collega il piano fenomenale alla realtà. Al piano fenomenale non appartengono le cose, ma i caratteri di donazione e i loro presupposti.

Queste analisi dipendono dal fatto che i fenomeni sono sempre ambigui in se stessi e pieni di aporie, e interpretarli non significa muoversi sul terreno della pura evidenza. Il soggetto, trascendendo dal piano dell'ente fenomenico al piano dell'apparire, acquista una maggiore trasparenza; questa, però, non si fonda sulla riflessione del *cogito*, ma sul fatto che la sua esistenza è un momento del mondo. Perciò è problematico pensare che solamente l'*io* possa riflettere. «Il mondo e l'*io* sono un'unità – [e] nella riflessione l'*io* non si trova mai senza mondo, [e] il mondo non riflette di meno dell'*io*, al contrario *il mondo è essenzialmente riflessione* (non tematica)»⁴⁷⁷.

Questi passaggi mostrano la necessità di ridefinire il pensiero e la riflessione in rapporto al mondo:

«Il pensare come correlazione presupposta, fondamentale io-mondo, o piuttosto il *mio* mondo, non è né pensiero nel senso di giudizio, né il pensato nel senso della realtà sulla quale porto il mio giudizio»⁴⁷⁸.

472«Erscheinen immer für ein Subjekt, aber das Subjekt ist kein Sub-jectum» Ivi, p. 283 (PP, p. 261). Nella riduzione universale husserliana, invece, prima della sua esistenza o non esistenza, il mondo è mondo per la coscienza, mondo che appare alla coscienza. L'*epoché* fenomenologica universale fa apparire il mondo come fenomeno della coscienza, trascendenza nell'immanenza.

473«es ist bloße Existenz, bloßes *sum*» *Ibid.*, n. 390 (PP, p. 261).

474«sum [...] das setzt Welt voraus, *schafft* sie aber nicht» *Ibid.* (PP, p. 261).

475«Die Synthesis vollziehe nicht *ich*, sondern die Welt vollzieht sie *mit mir*» *Ibid.* (PP, p. 262).

476Diversa è la prospettiva di Husserl: «Anche se ci proponessimo di studiare la coscienza pura [...] non potremmo fare a meno dell'*a priori* della coscienza» (E. Husserl, *Idee I*, § 60).

477«Welt und Ich sind eine Einheit – in der Reflexion findet das Ich nie sich selbst ohne die Welt, die Welt reflektiert nicht weniger als ich, im Gegenteil, *die Welt ist wesentlich Reflexion* (unthematisch)» *EaS*, p. 284 (PP, p. 263).

478«Denken als vorausgehende, grundlegende Korrelation Ich-Welt oder besser, *meine Welt*, ist weder ein Gedanke im Sinne des Urteils, noch Denken im Sinne einer Realität, über die ich urteile» *Ibid.* (PP, p. 263).

Cosa diventano, allora, l'atto del pensare e l'io? Il “pensare”

«“è” il piano fenomenale nella sua struttura fondamentale, ciò senza cui le cose non potrebbero apparire»⁴⁷⁹,

mentre l'io

«non è nient'altro che il punto di arrivo delle linee di forza del campo di comprensione»⁴⁸⁰.

Questa prospettiva sembra rovesciare la posizione di Husserl perché il soggetto è scoperto proprio grazie all'“oggetto”. Patočka considera il soggetto finito «come guida che conduce alla scoperta delle strutture del mondo»⁴⁸¹, e poi, sul loro fondamento, degli oggetti e delle loro oggettivazioni. Questo è «il senso della riflessione “ontologica” che, dirigendosi sui fini, sul movimento, sul tempo, non è mai senza mondo»⁴⁸².

Il rapporto soggetto-oggetto viene, quindi, a configurarsi progressivamente come un rapporto di reciprocità. Al fine di svelare le strutture del soggetto, l'oggetto (il mondo) non è privo di importanza, e non va inteso nemmeno come una guida che porta a ciò che non abbiamo ancora intuito, ma dovremmo dire piuttosto: «io spiego adesso *sull'oggetto* quello che intuisco come in rapporto al soggetto, al suo “in vista di” essenziale»⁴⁸³. La relazione soggetto-oggetto non è «una correlazione di *due enti*, ma una *duplice orientazione della comprensione* relativa allo stesso dato»⁴⁸⁴.

Quanto al trascendentale, esso non si trova nello spazio e nel tempo reali, ma è «una relazione, un rapporto, Imaginarium, grazie al quale si produce la mia comprensione reale, ma esso è irreal nella mia comprensione reale»⁴⁸⁵.

Il soggetto - l'io - trascendentale è «ciò a cui il mondo si rapporta»⁴⁸⁶ come allo scopo. L'io trascendentale è comprensibile come «una *componente del mondo in quanto struttura*»⁴⁸⁷, e l'esistenza è il contenuto reale di questa forma. Cosa appartiene al contenuto trascendentale del

479«[Das “Denken” in diesem Sinne] “ist” die phänomenale Ebene in ihrer Grundstruktur, dasjenige, ohne das die Dinge nicht erscheinen können» *Ibid.* (PP, p. 263).

480«Weil Ich nichts als Zielpunkt der kraftlinien des Verständnisfeldes ist» *Ibid.* (PP, p. 263).

481«als Leitfaden zur Entdeckung der Weltstrukturen» Ivi, p. 285 (PP, p. 263).

482«Das ist der Sinn der “ontologischen” Reflexion, die nie nichtweltlich, sondern zweckmäßig, bewegt, zeitlich ist» *Ibid.* (PP, p. 263).

483«sondern *am Gegenstand* lege ich jetzt das aus, was ich anschau, als im Bezug auf das Subjekt, auf sein wesentliches “wozu”» *Ibid.* (PP, pp. 263-264).

484«Es ist keine Korrelation von *zwei Seienden*, sondern es sind *zweierlei Verständnisrichtungen* hinsichtlich derselben Gegebenheit» *Ibid.* (PP, p. 264).

485«Beziehung, Zusammenhang, Imaginarium, mit dessen Hilfemein reales Verstehen geschieht, aber es ist unreal in meinem realen Verstehen» *Ibid.* (PP, p. 264).

486«ist das, worauf sich die Welt als zu ihrem Ziel bezieht» Ivi, p. 286 (PP, p. 264).

487«Bestandteil der Welt als Struktur» *Ibid.* (PP, p. 264).

mondo? La comprensione della sua finitezza e «il mondo in quanto *il tutto*, *imaginarium*»⁴⁸⁸. Il mondo ha un carattere di apparizione globale, si mostra sempre da un punto di vista e per un'esistenza. La struttura trascendentale ci dice solo che le cose e l'io vanno assieme e in che modo. C'è un'interazione tra certe cose *nel mondo* e la struttura dell'apparizione in quanto tale. La struttura trascendentale non va intesa come una struttura causale, ma dà accesso a tutte le strutture causali. La connessione causale e la connessione fenomenale vanno separate per quanto la connessione causale possa e debba apparire, e la connessione fenomenale possa e debba essere causata. Ma «l'azione operante, causante nella connessione fenomenale non può essere niente di più della motivazione di una formazione di senso che deve aver luogo nell'ambito dell'apparizione, secondo la legge di quest'ambito»⁴⁸⁹.

Una possibile obiezione: allora il mondo è un *ens imaginarium*, un'idea, una rappresentazione (*eine Vorstellung*)? Inoltre, se il mondo è soggettivo, tutta la costruzione si dissolve in una rappresentazione del soggetto? A simili obiezioni Patočka risponderebbe:

«Il mondo è sicuramente un *imaginarium*, ma questo *imaginarium* non è lui stesso la rappresentazione di nessuna cosa; non è niente di più che la struttura dell'«è» che è indispensabile affinché le cose si scoprano - non come parte integrante del processo vitale, ma *in se stesse*, precisamente attraverso la *negazione* dell'appartenenza a ciò che è, attraverso l'emergenza non in altra cosa, ma in se-stesse. Questa «rappresentazione» è una *negazione della rappresentazione*, una negazione della «soggettività» (o «vitalità»), l'istituzione di questo «in se stesso». Un *non-ente* che *rinvia* lontano da sé, *fa cenno* verso l'ente»⁴⁹⁰.

Patočka parla di filosofia trascendentale a-soggettiva per escludere una riflessione centrata esclusivamente sul soggetto. «Il soggetto implica sempre una distanza da sé perché ha bisogno dell'altro e del mondo per essere ciò che è veramente»⁴⁹¹. Infatti, «noi non siamo mai, inizialmente e immediatamente, vicini a noi stessi. Ci incamminiamo verso noi stessi attraverso l'altro. È attraverso l'altro che conosciamo noi stessi, sotto lo sguardo e l'influenza formatrice dell'altro diventiamo quello che siamo, accettando»⁴⁹². La fenomenologia asoggettiva indica il posto che il soggetto occupa nel campo dell'apparire. Anticipiamo il tema, che affronteremo nel capitolo quarto,

488«Welt als *das Ganze*, *Imaginarium*» *Ibid.* (PP, p. 265).

489«l'action opérante dans la connexion phénoménale ne peut être rien de plus que la motivation d'une formation de sens qui doit avoir lieu dans le cadre de l'apparition, selon la loi-cadre de celle-ci» PP, p. 124 (*EaS*, p. 95; *CCF*, p. 229).

490«Die Welt ist gewiß ein *Imaginarium*, aber dieses *Imaginarium* ist selbst nicht eine *Vorstellung* eines Dinges, sondern bloß *Struktur* jenes «ist», das unerläßlich dazu ist, daß sie sich kundgeben – nicht als Bestandteil des Lebensprozesses, sondern *sie selbst an sich*, gerade durch *Verneinung* der Zugehörigkeit zum Seienden, durch Hervortreten nicht in etwas anderem, sondern in sich selber; jene «*Vorstellung*» ist *Verneinung der Vorstellung*, *Verneinung* der «*Subjektivität*», oder «*Vitalität*», ist *Abstecken* jenes «*an sich selbst*». Das *Nichtseiende*, das von sich *wegweist*, *weist* auf das Seiende *hin*» *EaS*, p. 287 (PP, pp. 265-266).

491O. Stanciu, *Le deux sens de l'apparaître et la légitimité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012, p. 70.

492«Nous ne sommes jamais, initialement et immédiatement, proches de nous-mêmes. Nous nous acheminons vers nous-même à travers l'autre. C'est à travers l'autre que nous nous connaissons nous-même, sous le regard et l'influence formatrice de l'autre que nous devenons ce que nous sommes» *QP*, p. 50.

con questa citazione:

«Il piano di spiegazione della fenomenologia soggettiva si situa nel soggetto. L'apparire (dell'ente) è ricondotto al soggettivo (l'io, il vissuto, la rappresentazione, il pensiero) come ultima base di spiegazione.

Nella fenomenologia asoggettiva, il soggetto nel suo apparire è un "risultato" nella stessa misura di tutto il resto. Devono esserci delle regole *a priori* tanto per il mio proprio ingresso nell'apparizione quanto per l'apparire di ciò che è altro da me»⁴⁹³.

Questo decentramento della riflessione non ci libera soltanto dal farne una rappresentazione (*imaginarium*), ma modifica anche la comprensione del mondo stesso. Qualificandola "fenomenologia asoggettiva", Patočka vuole dirci che possiamo conoscere il soggetto soltanto considerando il suo compimento nel campo fenomenale asoggettivo in cui appaiono la mobilità e la temporalità. Il soggettivismo di Husserl, invece, rende impossibile porre in modo adeguato la questione dell'essere, mantiene l'apparire nel carattere descrittivo (come oggetto dell'analisi fenomenologica) e recupera il terreno fenomenologico controllabile perso dall'ultimo Heidegger. Questa messa a punto apre per la fenomenologia un nuovo campo di ricerca: l'analisi del movimento della vita in cui la sfera fenomenale riceve la sua forma concreta. Patočka non mira a scoprire le strutture trascendentali della coscienza, ma vuole aprire il campo di manifestazione a partire dal quale l'uomo stesso si riceve.

3.4 Il rapporto epoché-epistemologia

Nel secondo capitolo abbiamo esposto la critica di Patočka all'obiettivismo, agli idealismi e agli atteggiamenti costruttivisti. Queste vie di accesso al reale presentano dei punti problematici. I loro nodi principali riguardano: la certezza della conoscenza, la natura dell'io conoscente, l'immediatezza dell'intuizione, la difficoltà dell'introspezione, la categoria di sostanza applicata al soggetto, il rifiuto di un substrato permanente. Per certi aspetti lo scetticismo metodico dell'*epoché* riguarda il mondo esterno (si sospende la tesi della credenza al mondo perché è qualcosa di posto, costruito, una tesi ancora da verificare), per altri aspetti esso critica la teoria causale della conoscenza e sottolinea la non evidenza delle dimensioni interiori dell'uomo a cui cerchiamo di accedere con gli strumenti della riflessione. La fecondità di uno stile scettico è ampiamente confermata *in primis* dalla lezione kantiana (Kant ha indicato le condizioni di possibilità, di validità e i limiti del conoscere umano); ma anche da Carnap⁴⁹⁴ (se le giustificazioni sono probabilistiche e possono

493«Le plan de l'explication de la phénoménologie subjective se situe dans le sujet. L'apparaître (de l'étant) est reconduit au subjectif (le moi, le vécu, la représentation, la pensée) comme ultime base l'éclaircissement. Dans la phénoménologie asubjective, le sujet dans son apparaître est un "résultat" au même titre que tout le reste. Il doit y avoir des règles *a priori* tant de ma propre entrée dans l'apparition que de l'apparaître de ce que je ne suis pas» *PP*, p. 127 (*CCF*, p. 233).

494Cfr. R. Carnap, *Logical foundations of probability*, The University of Chicago Press, Chicago 1962².

fallire, allora dobbiamo eliminare il canone della certezza) e da Russell⁴⁹⁵ nello scetticismo come stile teoretico (una delle basi fondamentali del nostro argomentare è tendere a una chiarezza maggiore per raffinare le nostre intuizioni e creare una prospettiva di pensiero che aiuti nella ricerca della verità).

Sospendendo la struttura del giudizio sul mondo e sull'esperienza, l'*epoché* mi mette nelle condizioni migliori per capire le più segrete ragioni che stanno alle spalle dell'attività giudicatrice; quando sospendiamo determinate strutture di accesso alla realtà, l'*epoché* ci aiuta a trovare le condizioni di possibilità di quelle strutture. L'*epoché*, quindi, non ha solo valore negativo, ma ha anche un risvolto positivo potente: manifesta le condizioni di possibilità di tutto ciò che viene sospeso. In termini husserliani e heideggeriani, essa è la condizione preliminare per accedere a tutto quel contesto di pre-comprensioni e pre-giudizi che vengono prima del *logos* esplicito⁴⁹⁶. Riferendosi proprio a Husserl, Patočka afferma che la sua filosofia procede in due tempi: «smontaggio e rimontaggio»⁴⁹⁷. Il primo elemento corrisponde alla riduzione, il secondo alla costituzione. Lo smantellare i presupposti ha per obiettivo arrivare alle cose stesse. Dobbiamo chiederci perciò: che cosa è presupposto? Lo scetticismo metodologico dell'*epoché*, dunque, mette in dubbio almeno una componente del processo conoscitivo. Come lo fa? Mostrando le falle nelle argomentazioni, chiarificandole. Non si tratta di raggiungere e mostrare un “positivo” (non si deve creare nessun sistema), e nemmeno di un'*epoché* fortissima, ma di un'*epoché* produttiva per la scienza, nel senso che essa valuta se i modi del processo conoscitivo sono adeguati, e se gli argomenti sono cogenti oppure no. Anche il metodologo, quindi, ha per punto di riferimento la prospettiva scettica che si serve dello strumento dell'*epoché*. L'*epoché* ha il ruolo di chiarificazione delle argomentazioni.

Filosoficamente, la via che ci permette di intuire i presupposti delle nostre argomentazioni rimane quella della riflessione sul modo in cui il significato si costruisce nella nostra esperienza e, quindi, si tratta di un'analisi dell'intenzione e dei suoi presupposti. Questo significa che l'*epoché* riapre la domanda sulla conoscenza. Ogni volta, infatti, che cerchiamo di conoscere qualcosa, si ripresentano le stesse domande: possiamo davvero conoscere quella cosa? Se sì, come? Perché una conoscenza sia valida dev'esserci almeno una credenza vera e giustificata: occorre, cioè, fornire delle ragioni e delle motivazioni che la fondano e la dimostrano. Il problema della conoscenza è, in

495Cfr. B. Russell, *Saggi scettici*, Longanesi, Milano 2011.

496La formalizzazione di ciò era in atto costantemente nel pensiero di Kant il quale non avrebbe mai potuto scrivere l'*Analitica dei concetti* se non avesse messo tra parentesi proprio l'attività giudicatrice, e se non fosse andato alla ricerca del quadro categoriale che la rende possibile. Il grande insegnamento metodico di Kant, l'atteggiamento mentale di fondo è considerare le datità, e sospenderle in vista della ricerca delle condizioni di possibilità.

497«Abbau und Neuaufbau» J. Patočka, *Epoché, Reduktion, Nichtung*, in *EaS*, p. 274.

fondo, il problema della certezza, e l'*epoché* sospende proprio questa certezza⁴⁹⁸. Come ha dimostrato anche Edmund Gettier in un famoso saggio del 1963 sul problema della conoscenza contemporanea⁴⁹⁹, le condizioni per analizzare la nozione di conoscenza proposizionale non sono sempre congiuntamente sufficienti. La conoscenza non può, quindi, essere identificata *tout court* con la credenza vera e giustificata. Secondo altri filosofi, tali condizioni possono non essere necessarie. Noi pensiamo di giustificare, ma non sempre è così perché rimane il problema della fallibilità della nostra conoscenza empirica. D'altro canto, se i criteri di giustificazione fossero infallibili, non avremmo bisogno nemmeno della verità.

Assunta negativamente, l'*epoché* mostra cosa *non va* nelle nostre posizioni, i limiti intrinseci. Considerata positivamente, invece, dobbiamo verificare se l'*epoché* vale anche per la scienza e come si integra con i discorsi sulla scienza, ossia se apporta osservazioni interessanti sui dati della riflessione scientifica. Anche Patočka ritorna spesso su questo punto: la necessità di scuotere la presunta certezza del dato oggettivo e di porsi la domanda sull'origine di questo oggettivo⁵⁰⁰. Cosa significa? Qual è il suo senso e qual è la sua natura? Possiede la sua origine in sé? È in sé qualcosa di positivo, oppure no? L'ispezione dell'oggetto da un punto di vista più elevato del semplice fatto, o del nostro commercio con esso nella prassi, promette di liberare un'apertura nuova di significato, che prepara il terreno per un nuovo problema.

L'indagine fenomenologica parte da un elemento invariante: l'esistenza del mondo che esiste indipendentemente dalle nostre credenze. Contemporaneamente l'*epoché* fa acquisire un atteggiamento fecondo per riflettere sulle condizioni di possibilità migliori. In modo simile all'indagine "scientifica", la possibilità che ci sia un'evidenza contraria è molto importante perché richiede giustificazioni adeguate (un procedere basato su prove e argomenti).

Patočka osserva che c'è una differenza tra il processo conoscitivo messo in atto e il fenomeno così come si manifesta, perché la pretesa e l'intenzione di conoscere allontanano la nostra attività conoscitiva «in una direzione che esclude il puro rilevamento delle cose stesse»⁵⁰¹; e «chi si è dato ai pregiudizi, non vede più il dato, i fenomeni, le cose stesse, come si danno e come si danno puramente»⁵⁰². Patočka, quindi, mette in discussione il ruolo gnoseologico del soggetto come

498Cfr. A. Musgrave, *Senso comune, scienza e scetticismo*, Raffaello Cortina, Milano 1995, pp. 5-25.

499Il titolo dell'articolo è: *Is Justified True Belief Knowledge?* In A. Bottani, C. Penco, *Significato e teorie del linguaggio*, F. Angeli, Milano 1991.

500Si ripropone la questione filosofica del fondo dell'essere come una specie di ente, ciò da cui tutto il resto dipende come l'accidente da una sostanza, la conseguenza dalla causa. Una tale metafisica ricondurrebbe solo a riorganizzare l'oggettività come si vede nella linea di Cartesio-Spinoza-Leibniz. Husserl, invece, pone al centro la questione della ricerca dell'evidenza e questa è senza dubbio funzione dell'oggettività: è evidente ciò che si manifesta, ciò che è davanti a noi.

501«in eine Richtung abdrängen, welche die reine Erfassung der "Sachen selbst" ausschließt» *EaS*, p. 274. Nel testo VI, parlando dell'intuizione originaria, si usa l'espressione: «mitologia dei dati sensoriali» («Mytologie der Sinnesdaten») Ivi, p. 178 (*PP*, p. 232).

502«Wer sich den Vorurteilen ergeben hat, sieht das Gegebene, die Phänomene, die Sachen selbst, wie sie sich geben

fondamento di tutte le apparizioni dei fenomeni, ma non nega che il soggetto possa apparire a se stesso. Perciò, la riflessione assoluta è una tesi da mettere tra parentesi. Ciò che è assolutamente dato è «la trascendenza *debole*, la tesi che l'ego ha diritto di porre se stesso⁵⁰³». "Debole" indica la *distinzione* tra pensante e pensato. Patočka non usa, però, i termini *noesi* e *noema* perché

«il pensante, anche se è indubbiamente dato nella riflessione, ossia la sua indubitabilità è garantita, la riflessione lo pensa e diventa quindi oggetto, *non è eo ipso conosciuto in originale*, ossia il fatto che sia presente non significa tuttavia che *sia conosciuto!* Esso chiede di essere elaborato, [e] l'unico vantaggio è di essere garantito *come essenzialmente differente dal semplice oggetto*»⁵⁰⁴.

Il pensato in senso forte (come "dati della riflessione") conferma o smentisce le tesi dell'ontologia della soggettività. La soggettività non è un oggetto e neppure una coscienza come Husserl presuppone, un fenomeno accessibile a se stesso e assolutamente chiaro per se stesso (cfr. *IPH*, p. 264). Nel capitolo quarto vedremo che anche il non dato è colto e può mostrarsi in originale, ma si tratta di una riflessione sulle condizioni di possibilità, e non della semplice osservazione di un già-là.

Le "cose", in realtà, sono fenomeni, e i fenomeni sono ciò che «si mostra in modo non ostruito»⁵⁰⁵. Diversamente dal dato, si danno intenzioni e pretese conoscitive che possono distoglierci dal dato vero. «I pregiudizi si insinuano in genere perché non è possibile trattenere il puro dato come tale»⁵⁰⁶. Secondo Patočka, Husserl non ha sviluppato una propria teoria dei presupposti, ma i presupposti sono richiesti comunque dallo stesso suo procedimento. Le teorie conoscitive si basano sempre su dei presupposti che l'*epoché* ci aiuta a riconoscere. Questo consente alla fenomenologia «di andare in direzione opposta rispetto a quanto, con il nome di scienza o di filosofia, procede dritto davanti a sé con ingenuità non chiarita»⁵⁰⁷.

In quest'ultima parte cerchiamo di precisare ulteriormente la relazione tra *epoché* ed epistemologia in Patočka. Nei paragrafi precedenti abbiamo esposto la concezione dell'*epoché* "dall'interno", cioè partendo dalla sua struttura, per comprenderne la natura e capire verso cosa è diretta. Il suo principale obiettivo resta la sospensione della tesi generale dell'atteggiamento naturale che è costantemente all'opera in noi. Ora, però, chiariamo una differenza: in Husserl l'*epoché* non è

und rein wie sie sich geben, nie mehr» Ivi, p. 274.

503«la transcendance faible, la thèse que l'ego est en droit de se poser soi-même» *IPH*, p. 264.

504«le pensant, même s'il est indubitablement donné dans la réflexion, c'est-à-dire que son indubitabilité est garantie, c'est-à-dire que la réflexion le pense et qu'il devient donc objet, *n'est pas eo ipso connu en original*, c'est-à-dire que le fait qu'il soit là ne signifie pas pour autant qu'il soit *connu!* Il demande à être élaboré, il n'a que le seul avantage d'être garanti *comme essentiellement différent du simple objet*» *Ibid.*

505«die Sachen selbst sind Phänomene, d.h. dasjenige, was sich gibt, was unverbaut sich zeigt» *EaS*, p. 274.

506«Die Vorurteile schleichen sich gewöhnlich ein, weil es nicht möglich ist, das rein Gegebene als solches festzuhalten» *Ibid.*

507«und geht den entgegengesetzten Weg zu allem, was sonst als Wissenschaft und Philosophie in undurchschauter Naivität voranschreitet» *BME*, p. 451 (*QP*, p. 263; *CCF*, p. 345).

definitiva, ma deve aprire all'intersoggettività, non è la determinazione di un oggetto assoluto della filosofia, ma un'«apertura a»⁵⁰⁸. L'*epoché* serve a fondare le condizioni di possibilità della conoscenza; è uno strumento di radicalità metodologica (mette tra parentesi la pura trascendenza per mantenersi nel campo del puro guardare) che dischiude la regione dell'*ego cogito*.

Patočka pensa certamente l'*epoché* a partire da Husserl, ma una delle fonti del suo pensiero è anche il pensiero heideggeriano della differenza ontologica e le riflessioni sul niente. Sembra, quindi, che Patočka voglia dire sempre qualcos'altro come se si stesse sforzando di piegare un metallo perché ha una forma che non gli piace. Per il filosofo boemo l'*epoché* non ha uno scopo meramente euristico o metodologico, ma il senso proprio dell'*epoché* sta nella differenza ontologica tra apparente e apparire (cfr. *BME*, p. 441; *QP*, p. 249; *CCF*, p. 332). L'*epoché* è la porta d'ingresso alla radicale distinzione tra ente ed essere, esplicita la comprensione *a priori* dell'essere; «l'ἐποχή è un tratto essenziale del pensiero»⁵⁰⁹ perché attesta la sua libertà dal porre un ente. Pertanto, è indispensabile perché è la possibilità stessa della filosofia. Indipendente da ogni costruzione, l'*epoché* ci fa mettere il dito su una struttura d'apparizione necessaria. Soltanto un'*epoché* compresa in questo modo è un'*epoché* filosoficamente fondamentale: un'*epoché* non come astrazione dalla credenza al mondo in generale, ma come acquisizione di una sfera non raggiungibile con la credenza al mondo (cfr. *EaS*, p. 166; *PP*, p. 195). Il campo aperto dall'*epoché* e dalla riduzione è il sapere aperto dalla metafisica (la dottrina della costituzione, invece, è una metafisica diversa). In tutti e due i filosofi questo procedimento ci fa comprendere che «il mondo non è un semplice oggetto, una sintesi cosale, ma, grazie all'oggetto, [è] un *campo percettivo*»⁵¹⁰. Proprio per questa ragione la tesi naturale chiede di essere indagata più a fondo, perché «rimane innanzitutto la prova che tutta la conoscenza positiva e contenutistica non è totale»⁵¹¹. Mentre, per Husserl, questa «intuizione del tutto eccezionale»⁵¹² è un momento di passaggio alla riduzione, Patočka valorizza l'*epoché* fino a farla diventare un momento autonomo che approfondisce la tesi dell'esistenza del mondo. L'*epoché* rende il mondo inutilizzabile come tesi per la conoscenza naturale, ma non per le strutture dell'apparire. Promettendo di distinguere il darsi intuitivo e immediato dallo studio costruttivo e relativo del mondo e del dato, essa si rapporta al campo di apparizione dove mondo e oggetto si mostrano (cfr. *EaS*, pp. 144-145; *PP*, p. 191). Nell'*epoché* di Husserl non è affrontato il fenomeno del mondo (resta un problema aperto) perché nella coscienza, intesa come flusso dei

508Cfr. V. Costa - E. Franzini - P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 134.

509«die ἐποχή ist ein Wesenzug des Gedankens» *EaS*, p. 190.

510«le monde n'est pas un simple *objet*, une synthèse chosique, mais qu'il est, grâce à l'objet, un *champ perceptif*» *IPH*, p. 95.

511«zeigt es sich aber, daß dieses positive und inhaltliche Wissen wesentlich nicht ganzheitlich ist» *EaS*, p. 38. (tr. modificata).

512«ist eine außerordentliche Einsicht» *EaS*, p. 138 (*PP*, p. 186).

vissuti, non vi è posto per il mondo come trascendenza. Il mondo può apparire soltanto come correlato. In Patočka, invece, l'*epoché* è il momento in cui il mondo si mostra. Il fenomeno puro (l'apparire in se stesso è un fenomeno originario) è liberato «grazie all'*epoché*, non grazie alla riduzione!»⁵¹³.

L'atteggiamento naturale è «il frutto di una sete d'essere, di evidenza e di datità da parte della coscienza trascendentale»⁵¹⁴ e il mondo della vita, in cui troviamo la possibilità di un'intuizione, è «il suolo primo e originario dell'oblio di sé dell'essere»⁵¹⁵. La scienza obiettivista, poi, produce un'alienazione progressiva dell'essere. Se si riflette sulle qualità delle cose, si pone anche il problema di come interpretare i dati. L'*epoché* mostra la radice intenzionale di ogni conoscenza possibile e rileva una discrepanza nella stessa teoria dell'intenzionalità. Infatti:

«solo quando l'intenzione non “anima” i dati, ma pensa originariamente la stessa cosa del riempimento, è possibile la coincidenza, l'identificazione, l'identità dell'intuizione vuota e del riempimento»⁵¹⁶.

Se, invece, non c'è un'intuizione originaria in grado di cogliere la cosa come se fosse già riempita, si ottiene ancora una costruzione del mondo che è resa possibile dimenticando la finitezza della coscienza che sperimenta il mondo. Per questo motivo serve uno sforzo di distanziamento dall'ente, la capacità di deciderci contro la direzione e il senso che la vita ha avuto finora (cfr. *EaS*, p. 42). Questo atteggiamento negativo non è in grado di darsi un contenuto, a differenza della scienza rigorosa che pretende di raggiungere un sapere contenutistico-positivo⁵¹⁷. C'è, però, una "conoscenza" - l'*epoché* - che è aspirazione e trascendenza davanti al mondo, e di un altro ordine rispetto alla conoscenza intramondana. Essa libera il mondo come totalità, attesta fenomenologicamente l'apertura presupposta e indubitabile del mondo come dato in totalità. Tramite l'*epoché*, avanziamo nelle condizioni di manifestarsi del fenomeno che appare. La conoscenza del mondo *in quanto tale* è condizione di possibilità della conoscenza dei contenuti mondani, degli enti del mondo; la conoscenza del mondo dà l'unità richiesta per la conoscenza dei contenuti a diversi livelli perché «non posso accedere al contenuto mondano come mondano, ossia come ente, se non sul fondo di una realtà inglobante e unitaria che è precisamente il mondo. Ogni ente mondano appare come una *differenziazione*, una determinazione del mondo stesso»⁵¹⁸. Questa

513«durch die ἐποχή, nicht durch die Reduktion!» *EaS*, p. 289 (*PP*, p. 271).

514«Die natürliche Einstellung ist sozusagen die Frucht eines Durstes des tranzendentalen Bewußtseins nach dem Sein, nach Evidenz und Gegebenheit» Ivi, p. 176 (*PP*, p. 230).

515«Die Lebenswelt ist der erste und ursprüngliche Boden der Selbst vergessenheit des Seins» Ivi, p. 177 (*PP*, p. 230).

516«Denn nur wenn die Intention nicht Daten “belebt”, sondern ursprünglich *dasselbe meint* wie die Erfüllung, ist eine Deckung, eine Identifikation, die Identität der Leermeinung und der Erfüllung möglich» Ivi, p. 179 (*PP*, p. 232).

517Da questo punto di vista, secondo Patočka, il tentativo radicale di fondare nuovamente la filosofia è analogo al tentativo hegeliano di fondare un sistema.

518Cfr. R. Barbaras, *L'héroïsme de la philosophie devant le monde*, in Aa. Vv., *Jan Patočka, liberté, existence et monde commun*, Le Cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil 2012, p. 98. In se stesso, il mondo non possiede alcun

realtà inglobante del mondo determina l'ente in quanto *ente*:

«Ci dev'essere una connessione unica [*Zusammenhang*] all'interno della quale è tutto ciò che c'è. Questa *connessione unica* è in un senso proprio ciò che è. Questa connessione unica [...] è condizione di tutta l'esperienza. Ma è ugualmente la condizione di ogni ente singolare. Così la forma del mondo [*Weltform*] dell'esperienza è contemporaneamente quello che rende possibile un'esperienza del mondo [*Welterfahrung*]]»⁵¹⁹.

L'*epoché*, quindi, conduce all'*a priori* universale, ma non dà accesso a un essere assoluto e non è legata alla riduzione all'immanenza pura. Se il mondo è dato in totalità, esso è dato anche a qualcuno, ma l'*epoché* attesta solo successivamente la necessità dell'*ego*. L'*ego* non è chiaro e accessibile per se stesso perché la riflessione oggettifica ciò che pensa e non permette di coglierlo in originale. L'*ego* è richiesto a titolo teleologico dal mondo per il suo sviluppo e la sua manifestazione. In Patočka questo sembra un salto epistemologico che appartiene a un residuo di metafisica hegeliana nel suo pensiero. L'*epoché* non dovrà condurre all'assoluto, ma a comprendere meglio l'esistenza umana:

«Per tutte ragioni, noi non possiamo più approvare la concezione della riflessione fenomenologica che abbiamo messo in opera nella prima versione del *Mondo Naturale*. Non possiamo più accettare l'interpretazione della “riduzione fenomenologica” come ciò che dà accesso all'assoluto. Non accettiamo la riflessione assoluta. La riflessione è ancorata in una comprensione del sé. Questa contiene, come uno dei suoi aspetti fondamentali, la presenza a sé, lo sguardo portato su se stessi dall'interno. Si può accertarne, per determinati scopi, un'autonomia artificiale – e per i bisogni della teoria della conoscenza che all'origine era il compito della riduzione fenomenologica. Ma va da sé che la teoria della conoscenza oggettiva ha una influenza in compenso sul carattere d'essere di questo che ne è il fondamento, sul carattere del “soggetto trascendentale”»⁵²⁰.

Come scrive Renaud Barbaras, l'*epoché* «è la condizione di possibilità della conoscenza delle realtà intramondane, perché è sul mondo come totalità che riposa la possibilità di accesso agli enti che contiene»⁵²¹, soggetto compreso. L'*epoché* è intesa come abbandono del suolo del mondo (sospensione dell'atteggiamento naturale) che conduce a una conoscenza del mondo in quanto tale; essa apre al tutto, all'apparire in quanto tale (problema che Husserl lascia aperto). Perciò, l'*epoché*

centro.

519«es muß einen inzigen Zusammenhang geben, innerhalb dessen alles ist, was es gibt. Dieser *Zusammenhang* ist [...] Bedingung jeder Erfahrung. Er ist aber zugleich Bedingung jedes Einzelseienden in seinem Einzelsein. So ist die *Weltform* der Erfahrung zugleich die Ermöglichung einer *Welterfahrung*» *EaS*, p. 104 (*PP*, p. 214; *CCF*, p. 137).

520«Pour toutes ces raisons, nous ne pouvons plus approuver la conception de la réflexion phénoménologique que nous avons mise en oeuvre dans la première version du *Monde naturel*. Nous ne pouvons plus accepter l'interprétation de la “réduction phénoménologique” comme donnant accès à l'absolu. Nous n'acceptons pas la réflexion absolue. La réflexion est ancrée dans la compréhension de soi. Celle-ci contient, comme l'un de ses aspects fondamentaux, la présence à soi, le regard porté sur soi-même de l'intérieur. On peut lui accorder, à certaines fins, une autonomie artificielle – ainsi pour les besoins de la théorie de la connaissance qui était à l'origine la tâche de la réduction phénoménologique. Mais il va sans dire que la théorie de la connaissance objective a une influence en retour sur le caractère d'être de ce qui en est le fondement, sur le caractère du “sujet transcendantal”» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 63.

521R. Barbaras, *L'héroïsme de la philosophie devant le monde*, cit., p. 97.

sopprime il pregiudizio che considera l'ente come il solo possibile tema del sapere:

«se voglio scoprire l'apparire come tale, esaminarlo e garantirlo nella sua essenza propria, una buona regola di metodo sarà perciò quella di mettere fuori gioco nella misura più ampia possibile tutte le tesi che riguardano ciò che appare nel suo essere proprio, quella di non farne alcun uso, di immunizzarle»⁵²².

Questa sospensione «non è una mera astrazione di ciò che appare nel suo essere»⁵²³ perché «si deve invece tenere in considerazione *ciò* che si mostra e si dimostra»⁵²⁴. Per chiarire l'apparizione nel suo apparire non possiamo richiamarci a ciò che appare perché «ogni tesi relativa all'ente che appare già presuppone la comprensione dell'apparire»⁵²⁵. L'*epoché*, però, ha anche dei limiti. Essa

«resta comunque impotente rispetto al compito di svelare gli occultamenti, le dissimulazioni e i nascondimenti che sono implicati all'interno dell'essere stesso»⁵²⁶.

«Solamente con un approccio storico»⁵²⁷ emergono, nelle concezioni ontologiche correnti, gli elementi ripresi senza problematizzazione da una tradizione non esplicitata, che passano per ovvi, ma che in realtà bisogna chiarire.

Più abbiamo accesso al mondo in quanto tale, più la conoscenza dell'*epoché* appare condizione di possibilità della conoscenza degli enti dentro al mondo. È grazie al mondo, dunque, che gli enti intramondani possono apparire:

«L'*epoché* è solo una prova della nientificazione del mondo e una possibilità di giungere al limite addirittura in ambito teorico attraverso la presenza della nientificazione, limite ove si può lasciare e si deve lasciare l'ambito dell'ente in quanto tale. L'*epoché* tende a realizzare in maniera puramente teorica, un “passo indietro” dall'ente»⁵²⁸.

La citazione dice due cose: anzitutto che l'esperienza dell'io ha un *a priori* che la rende possibile, (la tesi del mondo come condizione di possibilità dell'apparire delle realtà, e di un ente che, vivendo in rapporto a sé, rende possibile l'apparire come tale); in secondo luogo, ci dice che l'*epoché*

522«Es ist also eine gesunde methodische Maxime, will man das Erscheinen als solches entdecken, in seinem Eigenwesen sichern und erforschen, alle Thesen übe das Erscheinende in seinem Eigensein auszuschalten, keinen Gebrauch von ihnen zu machen, sie außer Kraft zu setzen» *BME*, pp. 278-279 (*QP*, p. 180; *CCF*, p. 275).

523«ist keine bloße Abstraktion vom Erscheinenden in seinem Eigensein» Ivi, p. 278 (*QP*, p. 180; *CCF*, p. 275).

524«dieses muß dabei eben als dasjenige, was sich zeigt und ausweist, im Blick behalten werden» *Ibid.*, (*QP*, p. 180; *CCF*, p. 275).

525«Ich kann nicht auf das Erscheinende rekurreren, um die Erscheinung in ihrem Erscheinen zu klären, denn das Verständnis des Erscheinens ist bei jeder These über das erscheinend Seiende schon vorausgesetzt» *Ibid.*, (*QP*, p. 180; *CCF*, p. 275).

526«Aber die im Sein selbst erfolgenden Verstellungen, Verdeckungen und Verschüttungen zu enthüllen reicht sie nicht hin» Ivi, p. 438 (*CCF*, p. 330).

527«ein historisches Vorgehen» Ivi, p. 439 (*QP*, p. 246; *CCF*, p. 330).

528«In der Tat aber ist die Epoché nur ein Beleg der Nichtung und einer Möglichkeit, sogar im Theoretischen durch die Präsenz der Nichtung bis an den Rand zu gehen, wo man den Boden des Seienden als solchen verlassen kann und verlassen muß. Die Epoché tendiert dazu, rein theoretisch einen “Schritt zurück” hinter das Seiende zu vollbringen» *BME*, p. 443 (*QP*, p. 251; *CCF*, pp. 334-335).

radicale, dopo il "passo indietro" di Heidegger, è l'atto di una vita finita, ma un *atto teorico* che ci deve condurre dall'ente al senso dell'essere. Perciò, quest'atto *non si ferma soltanto* all'aspetto teorico che spinge il mondo come fenomeno in una coscienza residuale:

«Ora, nella nostra interpretazione, la funzione ultima dell'*epoché* e della riduzione non è giustamente di istituire una sfera dell'immanenza pura che possa bastare a se stessa, ma porre piuttosto in modo nuovo la questione del senso del mondo in quanto questo gioca un ruolo fornito di senso, ruolo che può giocare solo se è implicato in strutture intenzionali, indipendentemente dalla questione di sapere se queste strutture siano, quanto all'evidenza del loro essere, contingenti o necessarie»⁵²⁹.

Questa messa tra parentesi *radicale* sospende il valore di ogni ente (incluso il soggetto) e fa emergere l'aperto, l'ambito del non ente, l'apparire come tale. Considerata in maniera non soltanto teorica, l'*epoché* consiste in un atteggiamento perfettamente *impegnato* che espone al pericolo della perdita di se stessi⁵³⁰. In questo senso colui che compie l'*epoché* non può essere un "teorico" puro, ma è un essere libero, aperto alla responsabilità, che risponde nella fatticità e nella finitudine di una situazione che egli non comanda e che gli è impossibile dominare con lo sguardo (cfr. *MNMEH*, p. 205). *L'a priori* del mondo acquista, dunque, una forma concreta, ma questa forma è un'interpretazione che il singolo dà. Però, non bisogna dimenticare che ogni interpretazione

«non si muove sul terreno della pura evidenza, ma deve guardare attraverso la scoperta dei fenomeni ambigui e pieni di aporie»⁵³¹.

Al posto di una costruzione dialettica o della costituzione del senso dell'oggetto, la fenomenologia sa che non c'è nessuna perfetta circolarità nella razionalità (cfr. *EaS*, p. 44).

3.5 Ricapitolazione

Facciamo il punto su quanto finora detto e ricapitoliamo i passaggi teorici per mezzo dei quali Patočka arriva a una nuova formulazione dell'*epoché*; in seconda battuta vedremo quali problemi lascia aperti.

Ricapitoliamo anzitutto i passaggi che ridisegnano il ruolo dell'*epoché*.

529«Or, dans notre interprétation, la fonction dernière de l'*epoché* et de la réduction n'est justement pas d'instituer une sphère de l'immanence pure qui puisse se suffire à elle-même, mais plutôt de poser de manière nouvelle la question du sens du monde, la question du monde en tant qu'il joue un rôle pourvu de sens, rôle qu'il ne peut jouer que s'il est impliqué essentiellement dans des structures intentionnelles, indépendamment de la question de savoir si ces structures sont, quant à l'évidence de leur être, contingentes ou nécessaires» *IPH*, p. 201, n 6.

530Rinviamo a K. Novotný *Epoché als Ereignis des Sinnverlustes des Lebens. Jan Patočkas Phänomenologie einer geschichtlichen Sinnerneuerung*, in *Phänomenologie der Sinnereignisse*, W. Fink Verlag, München 2011, pp. 327-339.

531«Sie [Deutung] kann sich nicht auf dem Boden [reiner Evidenzen] bewegen, sondern muß versuchen, durch Aufdeckung von zweideutigen aporieträchtigen Phänomenen» *EaS*, p. 193.

L'atteggiamento naturale consiste nel pensare l'apparire a partire da un ente che appare, ma questo è un procedimento circolare, un *regressum ad infinitum* che non dà una risposta definitiva⁵³². In questo modo si confonde l'ordine dell'ente con l'ordine del suo apparire, il quale rende possibile affermare che le cose, i processi e così via *sono*. Il metodo soggettivista, che consiste nel poggiare l'apparire sui vissuti, appartiene ancora all'atteggiamento naturale perché anche i vissuti sono pensati come degli enti che appaiono, ma di tipo soggettivo. Questo soggettivismo è erede di un cartesianesimo che conferisce un privilegio epistemologico alla riflessione e ne deduce un privilegio ontologico che fa riposare l'apparire del mondo su un ente che appare a se stesso, la coscienza. Infine, il soggettivismo rinvia a un intuizionismo che consiste nel porre un correlato reale del “vedere”.

L'*epoché*, quindi: rinuncia all'intuizionismo, non conferisce alcun privilegio al vissuto personale, neutralizza l'*ego* mettendolo dentro la parentesi dell'*epoché*, libera l'*a priori* o la legalità dell'apparire, e fa di questo *a priori* la condizione stessa dell'apparire dell'*ego*.

3.5.1 Atto di libertà ed ethos del conoscere

In un manoscritto del 1975 si dice che l'*epoché* «accenna a un fondamento più profondo della certezza di sé della coscienza, più profondo della *donazione per lo sguardo* [...] è fondata su un “appello” alla risalita, fuori del mondo, verso ciò questo presuppone»⁵³³. Questa citazione significa che l'autodeterminazione della coscienza non è più originariamente fondatrice, ma presuppone l'esperienza della libertà in generale e questa, ora, diventa fondatrice. Patočka lo conferma quando parla del linguaggio come relazione preteorica col mondo (cfr. *MNPP*, pp. 142-143): egli dice che la libertà è il fondamento su cui costruisce la nostra relazione con l'universo esistente. Ma si richiama anche al corso di Heidegger su Platone, *Dell'essenza della verità* (1931), in cui si dice che l'essenza della verità è la libertà e che l'uomo sbaglia misura quando assume se stesso come misura di tutti gli enti. Dunque, non è soltanto una libertà dall'oggettività, ma anche dallo stesso soggetto. Se la libertà consistesse nel pensare un nuovo soggetto (che prima non c'era), ritorneremmo a un'interpretazione intellettualistica dell'*epoché*. «Senza dubbio l'*epoché* rende manifesta la libertà»⁵³⁴, ma la libertà

532L'apparizione dell'ente non potrebbe essere fondata in maniera reale e mediante una spiegazione casuale «perché ogni tentativo di questo genere cade in un circolo vizioso. La soppressione del cerchio conduce direttamente alla “messa tra parentesi” di tutto il processo teorico che fa uso (“in quanto premessa”) della tesi che mira sull'essere» («car toute tentative de ce genre tombe dans un cercle vicieux. La suppression de ce cercle conduit directement à la “mise entre parenthèses” de tout procédé théorique qui fait usage - “en tant que prémisses” - de thèses portant sur l'être») *PP*, p. 139.

533«fait signe à un fondement plus profond que la certitude de la conscience, plus profond que la *donation pour le regard* [...] elle est fondée sur un “appel” à la remontée, hors du monde, vers ce qu'il présuppose» *PP*, pp. 275-276.

534«sans doute l'*epoché* rend-elle manifeste la liberté» *MNPP*, p. 171.

significa apertura dell'uomo e non ingresso nella soggettività constatabile riflessivamente. Il principio di tutti i principi, l'intuizione (*Anschauung*) intesa come ultima fonte di verità, deve cedere il posto a un principio più originario. La libertà è l'originario in cui l'*epoché* ha il suo inizio⁵³⁵, mentre l'intuizione è sempre secondaria rispetto alla libertà dell'*epoché* (cfr. *EaS*, p. 248; *PP*, p. 274).

Osserviamo che il tema della libertà caratterizza il pensiero di Patočka già nella sua prima fase. Da *Eternità e storicità* (1947) traiamo questa citazione sulla protesta contro l'esclusività dell'ente oggettivo:

«“il mondo che io comprendo, che è presente, non è tutto” - in effetti ci sono io che comprendo, che percepisco, senza essere oggettivato davanti a ciò contro cui protesto. La protesta della coscienza va ancora più lontano ed è più profonda: non colpisce solo le realtà oggettive come constatate e constatabili, presenti nel mondo, ma l'oggettività come tale. [...] la forza della messa in sospenso dell'ente, della sospensione della sua validità per noi, a cui si richiama la riduzione fenomenologica, è all'opera già in maniera preteorica e prefilosofica in certi fenomeni [...]. La sospensione della credenza nell'ente oggettivo, nella sua esteriorità, pienezza e autonomia, non è che una spiegazione di certe esperienze fondamentali, legate ai percorsi della vita umana e date sotto una forma implicita, emozionale, immediata»⁵³⁶.

La citazione dice almeno due cose: anzitutto che la relazione originaria non è solamente quella che si riferisce all'ente (questo lo fanno le scienze), ma anche a ciò che non è ente⁵³⁷. Questa relazione è il fondamento dell'apparire di ciò che appare. Tutte le scienze sono caratterizzate dal rapporto al mondo, il loro fine è avvicinarsi all'essenza delle cose oggetto della loro indagine. L'apparire, invece, va cercato nel suo fondamento al di fuori dell'ente, nel non-ente, nell'essere che è "oggetto" della metafisica. In secondo luogo, il compimento dell'*epoché* non è più un semplice fatto di ragione, ma riguarda il movimento della vita umana, è un fatto dell'uomo in quanto unità vivente, unità che eccede la dualità della sensibilità e della ragione. Con l'espressione heideggeriana dello *Zurücktreten*, Patočka non intende un metodo teorico («la ricerca della motivazione dell'*epoché* [...] non può essere scoperta in maniera puramente teorica»⁵³⁸), ma la risposta a un'"esperienza" di un altro genere, che si lascia caratterizzare come esperienza di libertà:

535C'è un legame tra *epoché* e libertà negativa: l'*epoché* non fonda la sospensione su cui si edifica, ma presuppone l'esperienza di questo stare sospesi (*Schwebe*), l'annientamento (*Nichtung*) a cui tutto l'atteggiamento negativo rinvia come alla sua origine.

536«“le monde que je comprends, qui est là, n'est pas tout” - en effet, il y a moi aussi, moi qui comprends et qui perçois, sans être encore objectivé à l'instant où je proteste ainsi. La protestation de la conscience va cependant plus loin encore et plus profond: elle ne frappe pas seulement les réalités objectives comme constatées et constatables, présentes quelque part dans le monde, mais l'objectivité comme telle. [...] la force de la mise en suspens de l'étant, de la suspension de sa validité pour nous, dont se réclame la réduction phénoménologique, est à l'oeuvre déjà de façon préthéorique et préphilosophique dans certains phénomènes [...]. La suspension de la croyance en l'étant objectif, en son extériorité, sa plénitude, son autonomie, n'est qu'une explicitation de certaines expériences fondamentales, liées aux assises de la vie humaine et données là sous une forme implicite, émotionnelle, immédiate» *EH*, pp. 129-130.

537Cfr. *BME*, p. 445 (*QP*, p. 254; *CCF*, p. 337).

538«la recherche de la motivation de l'*epoché* [...] ne peut être découverte de manière purement théorique» *MNMEH*, p. 206. Tale fondamento non è neanche il flusso di coscienza.

«forse appartiene alla struttura del nostro essere finiti effettuare realizzando *affettivamente* la nostra situazione di esseri finiti nel mondo, avanzando verso la possibilità insuperabile della nostra propria impossibilità»⁵³⁹.

Anche qui il riferimento a Heidegger è esplicito⁵⁴⁰. Comprendiamo meglio cosa significa «realizzando *affettivamente* la nostra situazione di esseri finiti nel mondo» andando al § 40 di *Essere e tempo* in cui si parla della disposizione affettiva e dei suoi modi (Indefinibilità, *Modus der Befindlichkeit*); invece, la «possibilità insuperabile della nostra propria impossibilità» rinvia al § 50. La libertà di pensiero, rivelata dall'*epoché*,

«passa allora dal dominio teorico all'essere stesso dell'uomo trasformando la nostra vita in un puro essere-presente sul fondo del niente dell'ente, essere-presente che appare come il luogo della comprensione dell'essere e della salita verso l'essere. Nello stesso tempo il mondo originariamente vissuto si mostra, non più come un insieme di enti sotto lo sguardo della coscienza trascendentale, ma come l'essere stesso tale quale si spiega facendo apparire gli enti sotto tutte le loro forme implicate nel movimento della nostra vita, del nostro *Dasein*»⁵⁴¹.

Questa citazione mostra la reinterpretazione universalizzante e radicalizzante dell'*epoché* a partire da *Essere e tempo*, specialmente dall'analisi della tonalità affettiva che culmina nel § 40. Il “passo indietro” rappresenta per Patočka l'*epoché* husserliana condotta al suo termine: essa effettua la sospensione del mondo e della stessa soggettività, in modo che l'essere possa emergere dall'oblio come fondamento di tutta la comprensione, ossia dell'apparizione di ogni ente⁵⁴².

Sono delle esperienze filosofiche e prefilosofiche a farci comprendere che il termine “essere” non designa qualcosa di generico appartenente all'universo delle cose, e non è nemmeno qualcosa di dato una volta per tutte. La questione di che cosa sia ciò che è si collega anche al significato che diamo all'analisi intenzionale. In una lettera a Ludwig Landgrebe (del 6 dicembre 1944) Patočka parla del carattere interpretativo dell'analisi costitutiva e dei dati fenomenologici:

«In breve, io non comprendo gli esiti costitutivi come un dato nella riflessione puramente oggettiva, ma

539«peut-être appartient-il à la structure des êtres finis que nous sommes de pouvoir l'effectuer en réalisant *affectivement* notre situation d'êtres finis placés dans le monde, avançant vers la possibilité indépassable de notre propre impossibilité» *PP*, p. 140.

540É. Tardivel analizza in che cosa Patočka si avvicina e in che cosa si discosta rispetto ai testi di Heidegger (*Vom Wesen des Grundes e Vom Wesen der Wahrheit*) nell'interpretazione dell'esperienza della libertà. Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., pp. 53 ss.

541«passe alors du domaine théorique à l'être même de l'homme, transformant notre vie en un pur être-là sur fond du néant de l'étant, être-là qui apparaît comme le site de la compréhension de l'être, de la remontée vers l'être. En même temps, le monde originellement vécu se montre, non plus comme un ensemble d'étants sous le regard de la conscience transcendentale, mais comme l'être même tel qu'il se déploie en faisant apparaître les étants sous toutes leurs formes impliquées dans le mouvement de notre vie, de notre *Dasein*» *PP*, p. 140.

542Come osserva J. F. Courtine, «tra l'analisi fenomenologica di Husserl e quella di Heidegger, ci sarebbe una rottura minore e, piuttosto, un approfondimento del tema più autenticamente fenomenologico» (J. F. Courtine, *La phénoménologie envisagée dans la «possibilité la plus propre»*, in Id., *Archéo-logique: Husserl, Heidegger, Patočka*, P.U.F., Paris 2013, p. 230).

come un'interpretazione del proprio contatto con l'essere estraneo, ottenuta attraverso l'autocomprensione formatasi nella riduzione alla totale libertà»⁵⁴³.

Come scrive Karel Novotný, per Patočka, «c'è un Assoluto, c'è la realtà, questa potenza del mondo senza cui non potremmo parlare della conoscenza come "interpretazione"»⁵⁴⁴. Perciò, si può dire che l'interpretazione è sempre interpretazione di qualcosa di già presupposto. Questo è, probabilmente, ciò che Patočka vuol dire con queste parole: «Tuttavia, il *cogito* è il dominio non di un dato, ma di un *offerto*»⁵⁴⁵. La riflessione, quindi, va pensata come l'inizio di un aprirsi, oltre se stessi, alla chiarezza di ciò che è in sé oscuro e nascosto, nella possibilità di una comprensione non categoriale della verità originaria dell'essere di ogni ente. La lotta dello spirito contro l'oggettività, dunque, non si risolve nella preesistenza della soggettività trascendentale (questo è l'esito della via cartesiana seguita in *Idee*).

Da un lato c'è una libertà *del* soggetto (*l'epoché* come momento in cui il soggetto ha coscienza della sua trascendenza rispetto al dato⁵⁴⁶), dall'altro c'è una libertà *dal* soggetto compresa come la risposta alla tendenza a limitare la portata dell'*epoché*. Nel manoscritto 3G/11 (redatto direttamente in francese) leggiamo:

«Husserl tende tuttavia a limitare la portata di questa "messa tra parentesi", di questa ἐποχή: non deve applicarsi al soggettivo come tale, benché non sia "oggettivato" in quanto vita cosciente di un essere organico, uomo o animale. La soggettività "libera", invece, quella che afferra lo sguardo riflessivo avendo messo tra parentesi la tesi generale del mondo, non dev'essere sottomessa all'ἐποχή. Al contrario, è essa che fornisce il fondamento puro, indubitabile e assoluto, di tutto l'edificio della fenomenologia. Ciò significa che il mondo, come pure l'insieme dell'ente intramondano, non è nient'altro che il correlato intenzionale della nostra vita cosciente, sottomesso a delle leggi rigorose che regolano le relazioni tra l'essenza dei nostri atti di coscienza e quella dei loro oggetti. Il problema dell'apparizione del mondo è risolto attraverso questa idea di una vita di coscienza "trascendentale" che "costituisce" l'insieme degli oggetti mondani in quanto poli intenzionali d'identità presi di mira dal suo flusso di coscienza. Il mondo non è né un "in sé", né ridotto tutto ugualmente alla realtà cosciente; è "costituito" nella coscienza, senza tuttavia esservi *dentro*»⁵⁴⁷.

543«Kurz, Ich verstehe die konstitutiven Leistungen nicht als in schlicht-gegenständlicher Reflexion Gegebenes, sondern als eine durch das in der Reduktion zur vollständigen Freiheit gesteigertes Selbstverständnis gewonnene Deutung des eigenen Kontakts mit fremden Seienden» in K. Novotný, *L'Esprit et la subjectivité transcendante*, cit., p. 55.

544Ivi, p. 56.

545«Toutefois, le *cogito* est le domaine, non pas d'un donné, mais d'un *offert*» *IPH*, p. 248. Questo testo rimane non molto chiaro. Può voler dire anche che il *cogito* non è oggetto di una intuizione, ma che è compreso nel processo di manifestazione del mondo.

546Il vivere fenomenalizzante rischia di focalizzarci sempre su degli enti (alienazione), mentre *l'epoché* rende possibile la trascendenza, rinvia alla totalità come eccesso di donazione (cfr. *PP*, p. 48).

547«Husserl cependant tient à limiter la portée de cette "mise entre parenthèses", de cette ἐποχή: elle ne doit pas s'appliquer au subjectif comme tel, pour autant qu'il n'est pas "objectivé" en tant que vie consciente d'un être organique, homme ou animal. La subjectivité "libre", en revanche, celle que saisit le regard réflexif ayant mis entre parenthèses la thèse générale du monde, ne doit pas être soumise à l'ἐποχή. Bien au contraire, c'est elle qui fournit le fondement pur, indoubtable et absolu, de tout l'édifice de la phénoménologie. C'est dire que le monde, ainsi que l'ensemble de l'étant intramondain, n'est rien d'autre que le corrélat intentionnel de notre vie consciente, soumis à des lois rigoureuses réglant les relations entre l'essence de nos actes de conscience et celle de leurs objets. Le problème de l'apparition du monde est résolu par cette idée d'une vie de conscience "trascendentale" qui "constitue" l'ensemble des objets mondains en tant que pôles intentionnels d'identité visés par son flux de conscience. Le monde n'est ni

Rispetto a questa impostazione, che non risolve il problema dell'apparizione, la fenomenologia asoggettiva offre un'alternativa. Due elementi, quindi, sono presenti assieme:

1. la libertà finita dell'uomo (la novità di Patočka) che chiarisce l'*epoché*.
2. il valore teoretico della sospensione scettica che non viene escluso dalla prima prospettiva.

In questo capitolo abbiamo cercato di capire in che misura la liberazione dell'*epoché* può allargare l'accesso al mondo e la nostra esperienza di esso.

L'*epoché* riguarda lo studio della validità, dei limiti della conoscenza e dei suoi metodi. Collegato a questo, c'è anche un altro elemento o prospettiva dalla quale guardare all'*epoché*: quella di un *ethos* del conoscere⁵⁴⁸. In questa ricerca, infatti, abbiamo visto (cfr. 3.1.2 b) che il campo dell'esperienza è mosso da un interesse e caratterizzato dalla previsione efficace. Abbandonare il terreno dell'ente, quindi, ha dei riflessi anche sull'atto teoretico. Il rapporto oggettivo è un rapporto di dominio e di violenza verso ciò che sta davanti a noi. Il sapere moderno vuole essere una realizzazione del *regnum hominis*. L'*epoché* si oppone al rapporto con il mondo inteso come mero ente, puro oggetto, si oppone a una vita che parta dal comando e dalla volontà. Le matematiche rendono il mondo dominabile e dominato, la scienza mira all'efficacia e a liberare la forza per il dominio. In questa maniera, però, le cose sono intese come semplici mezzi che si ha il diritto di usare e sfruttare. Così facendo, però, «l'uomo non è più integrato nel mondo come colui che ha una missione rispetto al mondo. Al contrario, [egli] diventa il padrone senza scrupoli di un oggetto astratto, in un rapporto con quello anch'esso puramente astratto»⁵⁴⁹. Al posto di lasciar essere, l'uomo trasforma gli enti in puri mezzi che, in se stessi, sono privi di senso. La persona astratta è volontà e il suo rapporto al mondo, basato sul dominio, è la tecnica. Davanti alla totalità non oggettiva, invece, non vale il dominio, ma conta la risposta o la responsabilità. Le strutture della soggettività rimandano a un ente essenzialmente responsabile e agente, che deve essere considerato come originario, e che precede il comportamento della rappresentazione. In questo modo si prende in considerazione non solo la temporalità del vissuto e la disposizione emotiva, ma anche il fenomeno della responsabilità. Esso coglie l'essenza soggettiva come libera ed etica, e fa tutt'uno con l'essenza comprensiva (cfr. *BME*, p. 439). Nell'*epoché* il soggetto rinuncia a porre se stesso

"en soi" ni réduit tout uniment à la réalité consciente; il est "constitué" dans la conscience, sans pour autant *en être*». *PP*, pp. 139-140.

548Anche in Husserl la riduzione ha delle implicazioni etiche. L'autentica filosofia richiede un'etica della verità e della responsabilità; c'è sempre un'ispirazione etica, e il filosofo è visto come funzionario dell'umanità (cfr. E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., lezione XXIX). In Patočka questa esigenza ha un significato diverso: l'essenza dell'uomo è il compito di lasciar essere l'ente senza dominarlo.

549«L'homme n'est plus intégré au monde comme ayant une mission à son égard. Il devient au contraire le maître brutal d'un objet abstrait auquel son rapport aussi est purement abstrait» J. Patočka, *La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique*, in *IPH*, p. 12 (*CCF*, p. 255).

come un io assoluto che domina e presume di comprendere l'essere dal momento che «non potremmo mai affermare di aver raggiunto i limiti del conoscibile, una figura definitiva dell'*a priori*»⁵⁵⁰. Si tratta «di rovesciare [...] l'interesse al dominio dell'oggetto»⁵⁵¹ per imparare un nuovo interesse. «C'è nell'*ἐποχή* una cancellazione di ogni interesse, se questo non è per ciò che resta dopo il non-uso dell'ente. L'interesse è interesse per l'ente»⁵⁵². L'*epoché*, invece,

«è il risveglio di un interesse nuovo per il non-percepito, il presupposto, il latente che è contemporaneamente originario e fondatore»⁵⁵³.

In questo rapporto con qualcosa che non è mai un ente e non può essere mai oggettivato, si fonda ugualmente la possibilità dell'*epoché* (cfr. *MNMEH*, p. 205). L'atteggiamento ordinario è guidato dall'interesse a dominare il mondo dell'esperienza attraverso concetti ipotetici, e caratterizzato dalla previsione efficace. L'*epoché* non vuole produrre previsioni né piacere estetico, ma accogliere ciò che appare come ciò che appare (cfr. *PP*, p. 188). Questa maniera di vedere consente un nuovo approccio all'idea di libertà e fa comprendere che la libertà «è qualcosa di negativo, che l'umano non consiste soltanto nell'esigere, nel volere sempre di più, ma, al contrario, nel rifiutare e superare noi stessi»⁵⁵⁴. Soltanto «l'*epoché* garantisce una comprensione scevra da qualsiasi interesse eccetto quello di comprendere»⁵⁵⁵. L'atteggiamento naturale è guidato dall'interesse a conoscere il dato per utilizzarlo e dominare il mondo attraverso l'efficacia e la tecnica; la conoscenza filosofico-fenomenologica, invece, ha un altro punto di partenza: parte dall'apparire, non usa i risultati delle scienze naturali e non presuppone niente come già dato. Il fattore che rende possibile l'atto di riduzione della libertà filosofica non può mai essere un oggetto dell'universo (cfr. *EaS*, p. 46). L'approccio fenomenologico è quel conoscere che non mette le brache al mondo, ma che “sta in ascolto” dei fenomeni, accetta che la realtà si dia, e si apre al manifestarsi delle cose.

550«So können wir nie behaupten, die Grenze des Wißbaren, ein letztes Apriori erreicht zu haben» *BME*, p. 441 (*QP*, p. 249; *CCF*, p. 332).

551«de renverser [...] l'intérêt à la domination de l'objet» *PP*, p. 286.

552«In der *ἐποχή* liegt eine Ab-sage an jedes Interesse außer an demjenigen, was nach der Nichtbenutzung ds Seienden bleibt; Interesse ist Interesse an Seienden» *EaS*, p. 254 (*PP*, p. 249).

553«[*Ἐποχή*] ist Absterben dem Seienden, Stehen am Rande des Seienden in Bereich des Seins (verständnisses), Wecken eines neuen Interesses - für das Unbemerkte, Vorgängige, Latente, was zugleich ursprünglich und begründend ist» *Ibid.* (*PP*, p. 249). Cfr. 3.1.2 b/, 3.3.1 a/.

554«est quelque chose de négatif, que l'humain ne consiste pas seulement à exiger, à vouloir toujours davantage, mais au contraire, à refuser, à nous surmonter nous-mêmes» J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*, p. 323.

555«die *ἐποχή* verbürgt so etwas wie ein Verstehen ohne jedes “Interesse” außerhalb des Verstehens» *Ibid.* (*PP*, p. 249).

3.5.2 Nuove aperture

Abbiamo visto che l'atto dell'*epoché* può essere legato alla riduzione all'immanenza oppure può essere usato per esplicitare la comprensione *a priori* dell'essere. Il pensiero dell'essere indica la libertà del pensiero dal porre qualsiasi ente, indica l'ingresso alla manifestazione anziché al fenomeno già manifesto. È la critica al presupposto che la cosa sia già là. Inoltre, mentre Husserl considera anzitutto l'analisi statica dell'*epoché*, Patočka la considera a partire dal mondo pensato come processo. Il mondo diventa condizione di possibilità di tutto, anche del soggetto. La riflessione parte sempre da se stessa, ma deve riconoscere di non essere essa all'origine del suo rapporto conoscitivo con il mondo⁵⁵⁶. Ecco perché non si può parlare dell'io originario (*Ur-ich*) come se ne parla nella *Crisi delle scienze europee*. In Husserl l'*epoché* è fondata sulla riflessione universale ed è compiuta dall'io riflettente; in Patočka no.

Nonostante queste differenze, il contributo del filosofo boemo non è una mera critica a Husserl, ma uno sviluppo del suo pensiero. Già nella tesi del 1936 Patočka scriveva:

«l'atto dell'*epoché* porta testimonianza di un "non pensato" nel pensiero di husserliano, che va al di là dell'ontologia tradizionale»⁵⁵⁷.

E, in un testo dei primi anni Cinquanta, si chiede:

«Questo significa che l'intero tentativo di Husserl è inutile [...] ? Non lo pensiamo proprio. Nella "riduzione" di Husserl, è contenuto il problema della trascendenza di ogni ente, il problema dell'intera libertà da ogni ente. Soltanto con l'aver posto la domanda, Husserl ha reso possibile anche un'altra risposta rispetto alla propria. [...] Le concrete analisi di Husserl senza dubbio non perdono il loro significato, ma devono essere spiegate diversamente»⁵⁵⁸.

Vediamo, perciò, ora, le aperture prospettate da questa nuova concezione dell'*epoché*.

a / oltre il giudizio

In questo paragrafo chiariamo una tensione presente nei testi. Il problema di Patočka, alle origini,

556 Sul rapporto tra riflessione e manifestazione torneremo in 4.4.3, dopo aver trattato la manifestazione.

557 «l'acte d'*epoché* porte témoignage d'un "non pensé" dans la pensée husserlienne, qui va au-delà de l'ontologie traditionnelle» *MNPP*, p. 172. La concezione della fenomenologia come metodo dell'ontologia dà impulso a due scienze: 1. l'ontologia come ricerca di una risposta alla domanda sul senso dell'essere, e 2. l'ontologia della vita umana che si potrebbe anche caratterizzare come teoria dell'anima (cfr. *BME*, p. 439; *QP*, p. 247; *CCF*, p. 331).

558 «Bedeutet dies, daß der ganze Husserlsche Versuch vergeblich ist [...] ? Das glauben wir nicht. In der "Reduktion" Husserls ist das Problem des Transzendierens alles Seienden, das Problem der vollen Freiheit von allem Seienden enthalten. Erst dadurch, daß Husserl auf diese Weise die Frage gestellt hat, hat er auch eine andere als eine eigene Antwort ermöglicht. [...] Weiter verlieren die konkreten Analysen Husserls ohne Zweifel auch nicht ihre Bedeutung; sie müssen aber anderes ausgelegt werden» J. Patočka, *Kritik der Husserlschen phänomenologischen Philosophie*, in *EaS*, p. 50.

nasce dal mondo preteorico, la *Lebenswelt* husserliana; l'*epoché* va classificata «tra gli atteggiamenti di natura negativa»⁵⁵⁹ (è causata dai vissuti negativi - cfr. 3.1.3) ed è «un atto *teorico* capace di sospendere l'ente»⁵⁶⁰. Che relazione c'è tra preteorico e teorico, mondo della vita ed *epoché*, tra fenomenologia e dottrina della conoscenza? Queste domande vanno chiarite perché, negli ultimi scritti di Patočka, emerge l'idea che la filosofia fenomenologica non è una dottrina della conoscenza, né una rielaborazione logica di un mondo già manifesto. In altre parole, come può l'*epoché* sospendere l'ente manifestando la sua libertà da esso, rimanere un “atto teorico” ed essere fondata al contempo nella vita stessa? Non c'è contraddizione in questo? Che cosa vuol dire Patočka quando afferma che l'*epoché* sospende un certo *modus procedendi* della conoscenza, ma non nel modo di Husserl? Come la pratica Husserl (al fine di fondare la scienza dei fenomeni puri), l'*epoché* passa a lato della sua possibilità più propria. Secondo Patočka, l'orientamento teorico di Husserl non arriva a mettere in questione l'essere del soggetto, ma la soggettività trascendentale è il punto di arrivo dell'*epoché* perché l'essenza dell'ente significa per lui la sua *determinabilità*, ossia conoscibilità⁵⁶¹. «In questo, egli appartiene ancora a una tradizione razionalista per la quale la posizione dell'esistenza e la determinabilità, ossia una conoscenza adeguata, si ricambiano reciprocamente»⁵⁶².

In quanto atto teorico, l'*epoché* parte dal giudizio; tuttavia, essa manifesta un grado maggiore di libertà perché, mentre il comportamento giudicativo è «privo di libertà perché dipendente dall'ente»⁵⁶³, l'*epoché* libera viene prima del giudizio, è fondata in «una sfera in cui l'ente *non regna*, in cui non ci *costringe* né ad affermare né a negare»⁵⁶⁴, in un grado di libertà maggiore, nell'annientamento dell'ente. Se l'*epoché* è un atto di libertà, non può dipendere dal giudizio, non parte dal carattere limitante della tesi che ogni giudizio comporta, e non ha più il significato di un passaggio metodologico ad altro. Il giudizio fa parte ancora dell'interpretazione intellettualistica dell'*epoché*⁵⁶⁵.

Nel saggio *Che cos'è la fenomenologia* (1976), Patočka si confronta con questo problema:

559«Trotzdem gehört sie zu den Haltungen, welche negativer Natur sind» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 442 (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 333).

560«ein *theoretischer* Akt ist, welcher das Seiende in die Schwebe zu bringen vermag» Ivi, p. 443 (*QP*, p. 252; *CCF*, p. 335).

561Teoria della riflessione e teoria della soggettività sono legate. Secondo Patočka, a Husserl manca una teoria della riflessione che presuppone una teoria della soggettività: di quello che la soggettività è e di come è, di qual è il suo carattere di essenza. Una teoria ontologica. «Ciò che sono, come sono e cos'è di conseguenza quello che faccio, tutto questo resta nascosto» («ce que je suis, comment je suis et ce qu'est par conséquent ce que je fais, tout cela demeure caché») *IPH*, p. 260. La stessa riduzione serve alla costituzione, ma la costituzione è possibile solo grazie a un'autocomprensione. E quest'ultima non può essere fondata in maniera apodittica.

562R. Barbaras, *L'héroïsme de la philosophie devant le monde*, cit., p. 98.

563«Vor dem unfreien, vom Seienden abhängigen Urteilsverhalten» *BME*, p. 442 (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 334).

564«eine Sphäre [...], wo Seiendes *nicht* waltet, weder zum Behaupten, noch zum Verneinen *zwingt*» *Ibid.* (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 334).

565Cfr. J. Patočka, *Epoché und transzendentaler Zuschauer*, in *EaS*, p. 230.

«Come sarebbe possibile un tale comportamento, una tale libertà se non si fondasse nell'esperienza della possibilità fondamentale di distanziarci rispetto a ogni attività, ivi compresa l'attività del giudizio?»⁵⁶⁶. Come atto di libertà, dunque, l'*epoché* sarebbe resa possibile da un'altra cosa rispetto alla stessa libertà che il soggetto ha di giudicare.

Secondo Patočka, «la fenomenologia trascendentale di Husserl subisce anch'essa il dominio della logica nella misura in cui l'idea della riduzione fenomenologica, arretrando davanti al niente della scienza, non permette di spingere l'*epoché* alla sua conclusione ed evita la domanda del suo fondamento»⁵⁶⁷. Ciò che Patočka vuole dirci è: non estendendo l'*epoché*, Husserl non giunge veramente alla questione del suo fondamento; non ponendosi questa domanda, non riconosce che la logica resta a fondamento di quella concezione dell'*epoché*, ed è per questa ragione che non riesce a spiegare le esperienze pre- o extra-logiche. La filosofia, però, ha anche il compito di aprire nuove aperture di senso, al di là dell'«isola della descrittibilità logica» dove rispettiamo le regole del linguaggio. Quest'isola, infatti, è attorniata dall'oceano immenso delle altre grandi questioni. L'essere umano si rapporta a significati i quali, in un'analisi fenomenologica, non alludono soltanto a qualcosa di mentale. La riflessione heideggeriana sull'Essere, invece, si collega a una critica del giudizio e, proprio in questo punto, emerge l'influenza di Heidegger su Patočka. In *Eternità e storicità* si afferma che la questione del verbo essere si mostra a noi nel giudizio e nell'atto originario di apertura che le nostre rappresentazioni e giudizi presuppongono⁵⁶⁸. L'atto originario della verità è di natura negativa. È stato Heidegger, trattando i vissuti negativi, a mostrare che gli stessi principi logici (di ragione, di identità, e di contraddizione) presuppongono la negazione, «rimandano a qualcosa la cui origine si colloca al di fuori della logica, in un fenomeno primordiale, nel fondamento dell'apparire in quanto tale»⁵⁶⁹. Per Heidegger, però, la logica conduce a una ricostruzione ipotetica del reale (una verità *de dicto*).

La vicinanza con la posizione heideggeriana e gli spostamenti metodici operati inducono Patočka a pensare che l'*epoché* non può più far parte della sfera degli atti logici perché questi pongono un limite interno. Egli tenta di cogliere la vita in modo trasparente (cfr. *MNMEH*, p. 195) e persegue una concezione che consenta di trovare nella vita stessa una giustificazione della possibilità dell'*epoché* (cfr. *BME*, p. 442; *QP*, p. 250; *CCF*, p. 333). Perciò, anche se non possiamo ricondurre

566«Wie wäre aber ein solches Verhalten, eine derartige Freiheit möglich, wenn ihr nicht eine Erfahrung der grundsätzlichen Distanzmöglichkeit von jeder Aktivität, auch der urteilenden, zugrunde läge?» *BME*, p. 442 (*QP*, pp. 250-251; *CCF*, p. 334).

567«La phénoménologie transcendantale de Husserl subit elle aussi la domination de la logique, dans la mesure où l'idée de la réduction phénoménologique, reculant devant le néant de la science, ne permet pas de mener l'*epoché* à sa conclusion et s'abstient de toute question sur son fondement» *QP*, p. 260 nota 6 (*CCF*, p. 342).

568Cfr. *EH*, p. 95.

569«renvoient à quelque chose dont l'origine se situe en dehors de la logique, dans un phénomène primordial, dans le fondement de l'apparaître en tant que tel» *QP*, p. 259 nota (*CCF*, p. 342).

l'epoché a nessun campo, essa illumina il dato in modo nuovo. Non è un atto soggettivo, ma appartiene a un'esperienza di scuotimento di sé e delle cose, raccolta dal soggetto, ad opera della totalità onni-inglobante. *L'epoché* deriva la sua radicalità dal non volgere le spalle a ciò che rende fragile l'esistenza in quanto ente (la sua finitudine), ma a ritirarsi per liberarsi dal suo essere qualcosa di dato. *L'epoché* non svela una nuova sfera positiva; non appartiene al soggetto ma è comune (è un'esperienza che supera l'individuo). In questo modo essa innesta la razionalità in un terreno più profondo che unifica l'alternativa tra naturale e riflessivo: quello della profondità della nostra situazione nella quale si radica anche la razionalità. «Lo sguardo riflessivo stesso non ha senso che nel contesto di questa autocomprensione pre-riflessiva»⁵⁷⁰ e la certezza della coscienza è un fare, un rendersi coscienti, non un'intuizione dell'essenza dell'*ego* (cfr. *PP*, p. 274).

Di conseguenza, sorge la domanda: «resta qualcosa dopo *l'epoché* che può diventare oggetto di una tematizzazione teorica?»⁵⁷¹. Questo ci riconduce alla questione già affrontata della portata epistemologica dell'*epoché* (cfr. 3.4). I testi mostrano un progressivo slittamento in base al quale «*l'epoché* sembra anzitutto non essere un'*epoché* teorica»⁵⁷² perché «la libertà del pensiero rivelata dall'*ἐποχή* passa dal dominio teorico all'essere stesso dell'uomo»⁵⁷³. Oltrepassare la fissità del concetto e i limiti dell'oggettivazione, senza limitarsi al giudizio, orienta la nostra comprensione all'interno dell'essere e della vita⁵⁷⁴. Noi accediamo a ciò che siamo come libertà responsabile (cfr. *MNMEH*, p. 205), e la condizione di possibilità della coscienza è la coscienza morale (cfr. *PP*, p. 275). In questo punto (e non nell'intuizione di una *substantia cogitans* autonoma) si può comprendere che cos'è la fenomenologia nella sua natura. Un'interpretazione dell'*epoché* legata all'esistenza umana e alla storia esce, però, dal tema di questa ricerca. Ci chiediamo, però, che valore ha *l'epoché* nei confronti delle proposizioni dossiche o apofantiche del giudizio. È chiaro che assistiamo a una torsione del concetto tradizionale di *epoché* e all'esigenza di un superamento del giudizio. La concezione patočkiana sembra non accordarsi più proprio col giudizio tradizionale⁵⁷⁵.

570«Le regard réflexif lui-même n'a sens que dans le contexte de cette autocompréhension pré-réflexive» *MNMEH*, p. 205.

571«bleibt etwas nach Epoché übrig, was zum Objekt einer theoretischen Thematisierung gemacht werden kann?» *EaS*, p. 259 (*PP*, p. 131).

572«Epoché wird vor allem nicht eine theoretische Epoché sein» *EaS*, p. 186.

573«la liberté de la pensée révélée par l'*ἐποχή* passe alors du domaine théorique à l'être même de l'homme» *PP*, p. 140.

574Cfr. *MNMEH*, p. 248. Dietro la critica alla riflessione (cfr. 3.3), il problema vero di Patočka è capire se il vissuto presente può davvero essere un dominio dell'immanenza assoluta o, invece, se la riflessione conserva in sé una libertà totale, in una sfera di assicurazione e di evidenza assoluta. Cioè: si può definire in maniera esatta questa *sfera dell'immanenza propria* e ridurre l'indagine filosofica a quello che si constata? La risposta di Patočka è negativa. Del resto, quali condizioni di possibilità delle nostre esperienze si troverebbero in questa sfera?

575Il primato del giudizio è il primato di un apparato categoriale (di uno schema cognitivo) caratteristico della soggettività in generale e non di un'apertura storica del mondo. In questo modo l'idealismo non è arrivato a capire che il soggetto che opera la sintesi si radica in un mondo (non è solo l'origine del legame, ma è anche prodotto da legami e sintesi che lo precedono). La soggettività trascendentale non è solo costituente, ma anche costituita. Il filosofo ceco abbandona la filosofia trascendentale (che ha il suo perno nel primato del giudizio e, dunque, della soggettività, ed è intesa come teoria della conoscenza - la sua domanda è: com'è possibile conoscere gli oggetti?) e

Ma non rientrando più negli atti logici, diventa problematico pensare l'*epoché* ancora come un atto teorico:

«crea problema perché: 1) la sospensione non può essere realizzata senza limiti altrimenti si finisce con il nulla; 2) nella misura in cui “il tutto” è qualcosa che non si può mai portare innanzi a sé in quanto oggetto, l'atto, in quanto teorico, non può mettersi in opera»⁵⁷⁶.

Se il tutto non è un oggetto, ma un fenomeno (condizione di possibilità dell'apparire) l'atto teorico non si mette in opera. Dovendo garantire l'aspetto non reale del terreno fenomenale (cfr. *PP*, p. 286), l'*epoché* non è una pura neutralizzazione perché la neutralizzazione riguarda (*betrifft*) un singolo giudizio o una singola tesi (cfr. *EaS*, p. 186). È possibile, però, superare questa difficoltà

«se si svela la sospensione instaurata dall'*epoché* come un comportamento che annienta, fondato nell'“annientamento” originario che dà accesso, non più all'ente (quale che sia), ma a un “settore aperto” del rischiarato che il *Dasein*, che comprende l'essere, può “sostenere”»⁵⁷⁷.

La traccia che Patočka propone di seguire si pone in alternativa alla coscienza assoluta e si basa su un'interpretazione di *Che cos'è metafisica?* Questo testo può essere letto in senso polemico verso l'*epoché* husserliana, nucleo della riduzione. L'uomo è aperto alla totalità perché si rapporta con l'essere (è questo rapporto). All'interno della tensione tra due concezioni della fenomenologia, emerge (in Heidegger e in Patočka) il rifiuto di

«accettare la sovranità della logica in filosofia (la filosofia come teoria della ragione), tradizione che nei tempi moderni ha il suo punto di partenza in Cartesio»⁵⁷⁸.

passa a una filosofia trascendentale «che ha il suo perno nell'essere già dato delle categorie, e, dunque, nella nozione di mondo in quanto condizione di manifestatività di certi ambiti categoriali» (V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 27). Tale filosofia viene intesa come un'ontologia fenomenologica. La soggettività viene compresa a partire da un movimento più ampio, quello dell'essere in via di manifestazione, e la domanda-guida diventa: quali sono le condizioni di manifestazione degli oggetti e del soggetto in grado di comprenderli? Il compito, ora, non è superare il soggetto ostacolo per la conoscenza, ma cercare nel soggetto la legge di questa esperienza (cfr. *MNPP*, p. 161). La stessa correlazione intenzionale rimanda a qualcosa di più originario: l'aprirsi di un mondo (cfr. V. Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Il mondo come idea trascendentale, Forme di mondo*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 267).

Nell'azione dell'uomo l'essere appare come donatore di senso; quindi il senso stesso è un fenomeno e nulla di soggettivo. «Questo è il motivo per cui parliamo in un articolo, in *Prospettive filosofiche*, di “fenomenologia asoggettiva”» («Das ist der Grund, weshalb wir in einem Artikel der *Philosophischen Perspektiven* von “asubjektiver Phänomenologie” sprechen» *EaS*, p. 290). L'apparire è reso storico di principio. L'essere umano dev'essere analizzato secondo una modalità di apertura e non trattato come un oggetto, come un ente. In Husserl troviamo: l'*epoché*, la differenza tra l'apparire volgare e il fenomeno puro, la definizione del fenomeno puro attraverso il senso e la donazione di senso; ma la donazione di senso costituisce in lui il fondamento della costituzione.

576«welche an den oben angeführten Schwierigkeiten kränkelt (1. sie darf nicht uneingeschränkt durchgeführt werden, sonst führt sie in *nihilum*, 2. sie kann als theoretische nicht zugelassen werden, da man “das Ganze” nie als Gegenstand hat) als ein nichtendes Verhalten enthüllt wird, welches in der» *BME*, pp. 443-444 (*QP*, p. 252).

577«als ein nichtendes Verhalten enthüllt wird, welches in der ursprünglichen “Nichtung” gründet und den Zugang öffnet zwar nicht zu einem (wie auch immer) Seienden, aber doch zu einem “offenen Bezirk” des Gelichteten, welcher vom seinsverstehenden Dasein “ertragen” werden kann» Ivi, p. 444 (*QP*, p. 252).

578«Sie kann die traditionelle, in der Neuzeit von Descartes ausgehende Herrschaft der Logik in der Philosophie

Secondo Patočka, con l'*epoché*, Husserl apre la strada a un superamento del cartesianesimo, ma non arriva a realizzarlo perché la restaurazione della certezza della coscienza è un presupposto fondamentale della riduzione (cfr. *PP*, p. 237). L'*epoché* resta piuttosto nel vago con l'idea della "tesi generale" dell'atteggiamento naturale. Heidegger, invece, «lancia un'offensiva generale contro la sovranità della logica tentando di mettere in luce la fondazione di uno dei suoi presupposti (la negazione) nell'ambito pre-logico, nell'apertura del *Dasein* all'essere, nell'annientamento»⁵⁷⁹. Questo spostamento provoca, di conseguenza, il rifiuto dell'idea di una filosofia come scienza rigorosa e positiva. L'*epoché* si rivela, quindi, come un atteggiamento «ben più negativo di qualsiasi altra negazione»⁵⁸⁰ in quanto si spinge al di là di ogni scienza relativa all'ente reale. Emerge l'insufficienza della logica rispetto al concetto di niente. Certo, essa può anche non averne bisogno, ma «è inadatta a cogliere questo concetto»⁵⁸¹ perché lo fa derivare da una negazione. Per la logica, il niente è la negazione della totalità dell'ente, ma «questa negazione totale non è realizzabile, è un'intenzione vuota»⁵⁸² che va contro l'essenza del riempimento che presuppone; il riempimento, infatti, rimane sempre una tesi positiva. Una negazione può essere realizzata solo sul fondamento di qualcosa di positivo (realizzazione di un riempimento) che deriva, ultimamente, dalla totalità dell'ente. Il senso della negazione e della negatività è, anzitutto, portare alla luce l'"obiettivo". D'altra parte, anche la realizzazione della totalità dell'ente è impossibile perché andrebbe contro la donazione del dato singolare che si iscrive sempre in un orizzonte di donazione più ampio. Ciò che Heidegger mette in luce, e che Patočka fa proprio, è che il "niente" non deriva solo dalla negazione e non può essere solo la negazione logica della totalità dell'ente. Questa argomentazione fa appello alla distinzione tra due concetti di totalità: come insieme di tutto l'ente, e come «concetto di un tutto come fenomeno senza del quale l'apparire in quanto tale sarebbe impossibile, che è la condizione di possibilità dell'apparire»⁵⁸³. Questo tutto è il mondo. La tonalità affettiva (e non il giudizio) raccoglie ciò che procede da questo tutto e che si mostra a noi nella nostra esistenza.

(Philosophie als Vernunftlehre) nicht akzeptieren» *Ibid.* (*QP*, p. 253).

579«Demgegenüber versucht Heidegger einen Generalangriff auf die Herrschaft der Logik dadurch, daß er eine der Voraussetzungen der Logik, die Verneinung, als im Vor-Logischen, in der Seinsoffenheit des *Daseins*, und zwar in der Nichtung gründend, aufzuweisen versucht» *Ibid.* (*QP*, p. 253).

580«eine viel "negativere" Haltung als jede Negation» Ivi, p. 445 (*QP*, p. 254).

581«wie sie diesen Begriff nicht zu fassen vermag» Ivi, p. 446 (*QP*, p. 255).

582«Es ist aber eine solche Operation gar nicht durchführbar, sie ist eine leere Intention» Ivi, p. 447 (*QP*, p. 256).

583«und eines Ganzen als Phänomen, ohne welches Erscheinen als solches nicht möglich ist, das Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens ist» *Ibid.* (*QP*, p. 256).

b / liberazione del campo dell'apparire

Abbandonato il soggetto come unico protagonista, l'accesso ci è dato perché il mondo appare a noi, e l'*epoché* rappresenta il primo e fondamentale atto di libertà con cui l'uomo prende le distanze da una concezione ingenua del mondo come qualcosa di già dato. L'insoddisfazione di fronte al dato prelude a un'apertura della dimensione negativa dentro la quale l'ente appare come ente determinato e fondamentalmente mancante. Non è, dunque, la constatazione di una limitazione, ma l'instaurazione della dimensione davanti alla quale può esserci mancanza. Come vedremo nel prossimo capitolo, questa dimensione è quella dell'eccesso ed è la ragione per la quale questa apertura è necessariamente attiva: l'insoddisfazione non è conoscenza di qualcosa, ma è movimento. Si può provare il dato finito solo aprendo la dimensione infinita davanti alla quale questo dato appare come in ritirata. L'insoddisfazione di fronte al dato allude, perciò, a un suo superamento. L'esserci comprende l'ente solo "trascendendolo", facendo un "passo indietro" al di là dell'ente; solo in questo momento le cose gli appaiono ed egli appare a se stesso. Possiamo anche dire che non c'è insoddisfazione originaria che come movimento di superamento radicale, e non c'è intuizione del dato finito se non rispetto a un eccesso infinito. Patočka afferma che, mediante l'*epoché*, l'apparire è portato all'apparizione, «l'*epoché* ci fa avanzare nelle condizioni del manifestarsi dell'ente che si manifesta»⁵⁸⁴. Per mezzo dell'*epoché* penetriamo fino alle condizioni di possibilità dell'apparire di ciò che appare.

Di conseguenza non possiamo limitare il presente a quello che è dato nell'intuizione e l'oggetto presente non è dunque tutto, ma possiamo giungere alla coscienza di una differenza. Secondo Patočka, Husserl non coglie che il senso dell'*epoché* sta nella differenza tra essere ed ente (cfr. *BME*, p. 441; *QP*, p. 249; *CCF*, pp. 332-333).

L'interpretazione patočkiana dell'*epoché* si diversifica sempre più da quella husserliana: da un lato rimane l'atteggiamento che serve a introdurre nel regno dei fenomeni (puri), dall'altro è «per essenza un atto che, realizzato nella sua universalità, permette di distogliere lo sguardo dall'ente in generale, per rivolgerlo all'essere – non solo l'essere dei “fenomeni puri”, ma il senso dell'essere in generale»⁵⁸⁵. Patočka propone, quindi, un'ontologia fenomenologica, in cui il modo di apparire decide il carattere ontologico.

Husserl si era già posto il problema di chiarire che tipo di esperienza è aperta e resa possibile nell'*epoché*. Patočka ritiene che l'*epoché* rende possibile «non solo rappresentare l'ente, ma

⁵⁸⁴«die *epoché* stoßen wir zu den Bedingungen des Erscheinens des Erscheinenden vor» *EaS*, p. 191.

⁵⁸⁵«oder ist sie im Wesen ein Akt, der, in seiner ganzen Universalität durchgeführt, den Blick vom Seienden überhaupt wegzuleiten erlaubt auf das Sein – aber nicht bloß das Sein der “reinen Phänomene”, sondern auf den Sinn von Sein überhaupt» J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 437 (*QP*, p. 244; *CCF*, p. 328).

innanzitutto cogliere l'essere»⁵⁸⁶. In tal modo essa pone fine al modo di spiegare il darsi delle cose partendo sempre da enti che appaiono (quindi, in maniera circolare). Perché l'*epoché* possa aprire questa possibilità occorre una “sogettività purificata”. Questa sogettività non conduce a un fenomeno puro inteso come «un “essere assoluto” che *nulla 're' indiget ad existendum*, dal momento che *sono* loro stessi [i fenomeni puri] la *res* fondamentale»⁵⁸⁷. Ciò che *nulla "re" requisit ad existendum* diventa l'ir-realtà dell'apparire. Il compito e il problema proprio della filosofia è lo studio dell'apparire. La fenomenologia è la scienza dell'apparire come tale o lo studio dell'apparizione del fenomeno come tale. La sogettività purificata, dunque, non è l'unica possibilità aperta dall'*epoché*, e neppure ciò a cui essa dà accesso in prima istanza. «Concepita in modo radicale, l'*epoché* permette di accedere all'essere di ogni ente, qualunque sia il suo modo d'essere»⁵⁸⁸, fa volgere lo sguardo dall'ente all'essere, ed «è in questa differenza [tra essere ed ente] che sta il senso proprio dell'*epoché*»⁵⁸⁹. Anche Husserl ha posto la domanda sull'essere, ma vi ha risposto con l'ente della *cogitatio* e di un *cogitatum*. Per Patočka, invece, l'*epoché* «permette di distruggere il pregiudizio del modo d'essere assoluto dell'ente trascendente che è nel modo della *res extensa*»⁵⁹⁰. Egli ritiene di poter trovare «nella vita stessa»⁵⁹¹ una giustificazione della possibilità dell'*epoché*. Pur facendo originariamente parte della sfera degli atti e dei comportamenti logici (se fosse intesa solo in questo senso, però, non la si potrebbe considerare come l'origine propria di ciò che pretende di svelare), l'*epoché* svela «un “piano” che si colloca al di fuori di ciò che è oggetto di una tesi, al di fuori dunque di tutto quanto può essere designato come *ente*»⁵⁹². Per questo motivo libera l'apparire come tale, restituendogli la sua autonomia:

«In tal modo giungiamo alle condizioni di possibilità dell'apparire dell'apparente, non restiamo all'apparente, bensì rendiamo l'apparire stesso apparizione»⁵⁹³.

A questo aspirava anche Husserl dalle *Cinque lezioni alle Meditazioni cartesiane*, ma Husserl,

586«nicht nur Seiendes vor-zustellen, sondern dem zuvor Sein zu erfassen» *Ibid.* (*QP*, p. 244; *CCF*, p. 328).

587«“absolutes Sein”, das “nulla 're' indiget ad existendum”, weil sie ja selber die Grund-*res* sind» *Ibid.* (*QP*, p. 245; *CCF*, p. 328).

588«Die Epoché, radikal gefaßt, öffnet den Weg zum Sein des Seienden jeder Seinsweise» Ivi, p. 438 (*QP*, p. 246; *CCF*, p. 329).

589«in dieser Differenz liegt aber der eigentliche Sinn der Epoché» Ivi, p. 441 (*QP*, p. 249; *CCF*, p. 332).

590«Sie kann Vorurteil der absoluten Seinsweise des Transzendenten, des Seienden in der Weise der *res extensa*, durchbrechen» Ivi, p. 438 (*QP*, p. 246; *CCF*, p. 329). I pregiudizi nella concezione dell'essere sono numerosi e sono dovuti all'oscurità della tradizione, alla mancanza di punti di riferimento, alla confusione tra essere ed ente. L'*epoché* può mettere fuori gioco un solo pregiudizio, quello legato alla nostra tendenza a considerare l'ente come il solo possibile tema del sapere.

591«im leben selbst» Ivi, p. 442 (*QP*, p. 250; *CCF*, p. 333).

592«Dies von ihr Enthüllte ist aber eine “Region”, eine “Ebene”, welche außerhalb dessen steht, was Gegenstand einer These ist, was also *seiend* genannt werden kann» Ivi, p. 443 (*QP*, p. 251; *CCF*, p. 334).

593«Wir stoßen dadurch zu den Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens des Erscheinenden, bleiben nicht beim Erscheinenden, sondern machen das Erscheinen selbst zur Erscheinung» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *BME*, pp. 420-421 (*QP*, p. 225).

attraverso l'*epoché*, ha poi ridotto l'*a priori* dell'apparire ad un *apparente determinato* - il soggetto -, mentre si tratta di un'*epoché* che manifesta l'*a priori* dell'apparire come indipendente da ogni *apparente* (sia esso soggettivo o oggettivo). L'*epoché*, dunque, diventa un metodo per separare la conoscenza del mondo dallo studio dell'apparire nella sua struttura di apparizione (cfr. *PP*, p. 195). Infatti,

«l'apparire di una cosa è distinto dalla cosa stessa perché la cosa in quanto tale non è la sua apparizione»⁵⁹⁴.

Questo implica, quindi, una concezione trascendentale dell'esperienza. In questa prospettiva, l'*epoché* è addirittura più originaria dell'intuizione: è il modo in cui è possibile ottenere il fenomeno nella sua purezza, libero da ciò che riguarda la relazione con la "realtà". Abbandonato, perciò, il terreno dell'ente, occorrerà interrogare l'apparire.

In ultima analisi, l'*epoché* ci conduce alla domanda: cosa significa che qualcosa appaia, che ci sia un campo di apparizione autonomo, irriducibile a un oggetto e non riconducibile alla coscienza? Cosa implica pensare che il mondo non è costituito dai *data*, ma dal campo di apparizione? A chi si rapporta la donazione intuitiva immediata «che [l'*ἐποχή* promette di distinguere dallo studio costruttivo e relativo del mondo, del dato]?»⁵⁹⁵. Solo apparentemente si rapporta agli oggetti del mondo e alla loro somma. In realtà, proprio grazie a essa, occorre risalire a una considerazione non modalizzata degli oggetti: al campo di apparizione «nel quale il mondo e gli oggetti del mondo si mostrano»⁵⁹⁶. Proprio il darsi immediato del campo di apparizione domanda di essere chiarito rispetto al pensiero causale e ai nostri movimenti di penetrazione nel regno della realtà, per prestare attenzione a ciò che si mostra. Parlare di campo asoggettivo significa pensare il rapporto soggetto-oggetto in modo nuovo, né soggettivo né oggettivo. Se "soggettivo" indica l'orizzonte della comprensione a cui il soggetto si rapporta, la riduzione all'immanenza diventa la distruzione del fondamento ontologico della trascendenza (cfr. *EaS*, p. 218; *PP*, pp. 286-287). Il mondo è soggettivo in questo nuovo senso e l'*epoché* permette di accedere a questa dimensione. La fenomenalità non si costituisce nel vissuto, non rinvia a un'immanenza, ma sviluppa una dimensione di trascendenza. Il mondo è il vero soggetto della manifestazione. E, poiché anche il soggetto va compreso a partire dal mondo, la fenomenologia implica un andare oltre il giudizio. Questa proposta fenomenologica parte dal presupposto che l'Essere non è un ente, ma un apparire. Il

594«Das Erscheinen eines Dinges ist vom Ding selbst notwendig verschieden, denn das Ding als solches ist nicht seine Erscheinung» *EaS*, p. 113 (*PP*, p. 223; *CCF*, p. 148).

595«welche [verspricht, die *ἐποχή* von der konstruktiv-relativen Erforschung der Welt, des Gegebenen, zu unterscheiden]?» *EaS*, p. 145 (*PP*, p. 192).

596«in welchem Welt und Weltobjekte sich zeigen» *Ibid.* (*PP*, p. 192).

prossimo capitolo tratterà, appunto, del problema dell'apparire *in quanto tale*, a cui l'*epoché* dà accesso, e della liberazione del campo fenomenale nella sua autonomia. Una teoria dell'apparire come tale è possibile solo a condizione che l'*a priori* del mondo sia liberato dal suo funzionamento anonimo e reso fenomeno.

Capitolo 4

L'apparire: das uralte Problem

«più una cosa è familiare più è misteriosa, più una cosa salta agli occhi e si manifesta con insistenza più è oscura e impenetrabile»

Introduction à la phénoménologie de Husserl, p. 10

«Il fatto che il mondo si manifesti è il fatto più importante e più profondo, il problema *con cui* e *all'interno di cui* la filosofia lavora» *Platone e l'Europa*, p. 203

«Come il sé è condizione di possibilità dell'apparire del mondano, così il mondo come orizzonte originario (e non come l'insieme delle realtà) rappresenta la condizione di possibilità dell'apparire del sé.

[...] L'io è ciò che è soltanto nella sua spiegazione col mondo»
Epoché und Reduktion, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 421

4.1 *Lasciare manifestarsi del mondo*

Nel secondo capitolo siamo partiti da questa acquisizione: il modo in cui ci rapportiamo alla realtà assume già dei modelli concettuali che ci condizionano e che possono impedirci di entrare in relazione con essa in modo originario. Se, dunque, imponiamo sempre delle strutture al mondo, come possiamo comprendere com'è organizzato il mondo? Le mappe concettuali, infatti, non sono neutrali. Perciò, l'esperienza conoscitiva, per mezzo della quale accediamo al mondo, deve interrogarsi continuamente sulle modalità mediante cui essa procede. Ad esempio, ponendo come esistenti delle pure astrazioni, rischiamo di scambiarle per la realtà esistente in se stessa, e ci dimentichiamo che il mondo precede l'attività teoretica del soggetto¹. In questo senso, l'*epoché* è una critica della riflessione (capitolo terzo) basata sull'intenzionalità della coscienza, considerata inadeguata perché la riflessione è obiettivante per sua natura. La riflessione, inoltre, si ancora in una comprensione di sé, e la comprensione di sé riconduce alla soggettività e alla razionalità. Nella scienza la razionalità ha seguito *una* via determinata tra le elaborazioni storiche possibili, nella filosofia è giunta a porre se stessa come un assoluto, un terreno certo di evidenze rispetto al quale il mondo rischia di perdere la propria autonomia. L'oggettività e la costituzione delle cose (che esistono già prima delle categorie con le quali il soggetto le costituisce), rimangono, quindi, un problema non completamente chiarito² e l'intenzionalità necessita di essere ulteriormente pensata e approfondita³. Servirebbe un'intenzionalità non causale e non statica, che non pretenda di essere il fondamento dell'esperienza e della sua costituzione, che non “crei” degli oggetti ma, piuttosto, dei significati⁴. La questione considerata nel capitolo terzo, dunque, era di comprendere in che misura un'*epoché* universalizzata può allargare l'esperienza e, quindi, anche il nostro accesso al mondo. Tornare a interrogarci sull'esperienza ha per scopo salvaguardare la ricchezza inesauribile della realtà dalla pretesa di poterla afferrare⁵ e comprendere in maniera esaustiva con i nostri strumenti cognitivi.

In questo capitolo ci chiediamo: in cosa consiste il manifestarsi del mondo? Come si dà? In che misura il mondo non è un apparente, ma l'apparire stesso, una sfera di esperienza originaria a cui

1 Anche per Husserl il ritorno ai fenomeni mirava a togliere di mezzo qualsiasi costruzione intellettuale arbitraria, e a scoprire i presupposti non indagati delle dottrine su cui ci si è sempre basati.

2 Segnaliamo il recente volume di Emre Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique; lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Mimesis, Milano 2012.

3 Ammesso che tale distinzione abbia un senso, il rifiuto della “filosofia della coscienza” situa la riflessione di Patočka nella linea di quelle di Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, Derrida, Barbaras, etc.

4 Per approfondire questo tema rinviamo all'articolo di Emre Şan, *L'âme comme intentionnalité*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012, pp. 95-101.

5 Husserl parla di «dirigere lo sguardo, in quanto sguardo afferrante» E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002 (d'ora in poi abbreviato in *Idee I*), p. 266.

ricondurre tutte le esperienze, compresa quella della soggettività?⁶ Cosa significa che la realtà si lascia esperire e conoscere? A quali condizioni si manifestano "cose", identità oggettuali, "unità", attraverso la molteplicità dei contenuti sensoriali vissuti? La questione non è banale. Infatti, da una parte la percezione ci dà le cose sensibili in una serie di contenuti presentativi sempre diversi, dall'altra parte ci viene data l'unità della cosa intesa. Nel variare delle apparizioni, io continuo a vedere la stessa cosa (per esempio, lo stesso libro). Come rendere ragione di ciò?⁷

Possiamo anche chiederci quale sia l'origine della fenomenicità: perché il mondo non è una somma di apparenti, ma l'apparire stesso? Ossia, una sfera di esperienza originaria a cui ricondurre tutte le esperienze, compresa quella della soggettività? Se partiamo dal primato del mondo, rispetto al quale ogni operazione della soggettività rimane secondaria⁸, dobbiamo interrogarci anche sul modo d'essere del mondo e dei suoi enti partendo dal suo stesso mostrarsi.

L'accesso dipende, dunque, da come le cose si mostrano, dal *come* del loro apparire. Husserl aveva già indagato questi temi ne *L'idea della fenomenologia*; Patočka sviluppa l'idea di una fenomenologia asoggettiva che troviamo in due studi del 1970 e del 1971 intitolati: *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia "asoggettiva"*, e *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la necessità di una fenomenologia "asoggettiva"*⁹. In questi due saggi l'autore si propone di riprendere il compito primitivo della fenomenologia: osservare i fenomeni, o l'apparire in quanto tale.

Nei precedenti capitoli, in fondo, abbiamo esposto le ragioni e i passaggi logici che ci conducono ora a esaminare il darsi del mondo e il primato della sua manifestazione. L'interrogazione sull'accesso diventa la questione sul modo di darsi del mondo.

4.1.1 Cos'è il fenomeno?

L'*epoché* sospende la tesi ingenua dell'atteggiamento naturale per risalire alla condizione di apparizione delle cose. Questo metodo conduce al campo fenomenale senza sboccare nella regione

6 Cfr. É. Tardivel, *La liberté comme expérience du monde*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013, p. 70.

7 Nelle *Ricerche logiche* lo statuto delle sensazioni appare ancora incerto: vengono vissute, ma non si manifestano oggettualmente, non sono percepite con un senso. Gli oggetti, invece, si manifestano, ma non sono vissuti. Husserl cerca di superare quest'ostacolo con la teoria dell'animazione intenzionale delle sensazioni.

8 Questa posizione è già l'esito di una svolta avvenuta nel suo pensiero (la prospettiva adottata nel 1936 manteneva ancora la distinzione della coscienza trascendentale preesistente all'essere mondano).

9 Entrambi i saggi si trovano in J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, hrsg. von K. Nellen, J. Némec und I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 (d'ora in poi abbreviato in *BME*), pp. 267-309. Altre traduzioni disponibili: J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 2002² (d'ora in poi abbreviato in *QP*), pp. 165-216; J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, tr. it. a cura di G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009 (d'ora in poi abbreviato in *CCF*), pp 261-312.

coscienza. Per questo motivo, il fenomenale non può essere descritto sulla base dei vissuti immanenti. La nozione di fenomeno come correlato di processi soggettivi "nei quali si costituisce l'oggettuale" non sta più in piedi perché non è l'effettuazione di una costituzione soggettiva (cfr. *BME*, p. 308; *QP*, p. 215; *CCF*, p. 310). Per Patočka, il "fenomeno" non può indicare (come fa Husserl) i vissuti e anche gli oggetti percepiti grazie a essi. Patočka è preoccupato di chiarire "l'apparire in quanto tale" e di risalire dagli enti che appaiono alla legalità dell'apparire. L'apparire come tale avviene nel fenomeno, ma nei fenomeni stessi non si trova alcun punto di appoggio per spiegare l'apparire. Infatti, l'apparizione di una cosa in originale (sul piano fenomenale) non è necessariamente questa stessa cosa (l'identità di una cosa non è condizione sufficiente per l'apparizione della cosa). Che la cosa appaia in originale non significa necessariamente che appaia *in se stessa*. *Come loro stesse e in loro stesse* non è la stessa cosa (cfr. *PP*, p. 123; *CCF*, p. 228). Secondo Patočka, c'è un fondamento intuitivo costituito da ciò che si dà ai sensi, ma si tratta di una semplice pretesa che rimanda ad altre pretese. Perciò, anche l'intuizione offerente non è esauriente; essa inaugura un sistema aperto di rimandi a direzioni stratificate e possibili dell'esperienza:

«questa tovaglia *pretende* solo di essere tovaglia; ciò che è dato in realtà è l'*aspetto* presente della tovaglia. Se noi interpretiamo questo aspetto *stricto sensu*, forse non potremmo neanche chiamarla tovaglia. In che modo questo aspetto presente mi si presenta in quanto tovaglia? Nel fatto che la tovaglia mi dice: in futuro continuerò a essere tovaglia, laggiù, vista dall'altra parte, a distanza, in una luce diversa, eccetera, sarò sempre tovaglia. Dicendomi tutto questo, essa rinvia a un'infinità di altre esperienze nelle quali rimane costantemente la stessa. Attenendomi ai fenomeni, non avrò mai accesso alla profondità, non arriverò mai oltre le semplici pretese»¹⁰.

Il fenomenale, da un lato rimane trascendente in quanto dà a vedere il mondo, dall'altro resta soggettivo perché i caratteri di apparizione restano sempre relativi a un soggetto. Se l'apparizione non mostra un *in se stesso* dell'oggetto, siccome essa indica comunque la situazione del soggetto, è anch'essa un ente (cfr. *PP*, p. 124; *CCF*, p. 229). La soggettività, però, non ha più la funzione di costituire il mondo, ma è compresa come un carattere del campo fenomenale. Nel manoscritto 3G/17 (1974), preparatorio al saggio *Epoché e riduzione* (1975) Patočka afferma:

«Noi consideriamo come appartenenti alla struttura dell'apparire in quanto tale questa totalità universale dell'apparente, il grande tutto, così come ciò a cui l'apparente appare, la soggettività (avente una struttura pronominale vuota, da non identificare con un soggetto singolare chiuso) e il come dell'apparire a cui appartiene la polarità riempimento-svuotamento»¹¹.

10 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 191 (d'ora in poi abbreviato in *PE*).

11 «Als zur Struktur des Erscheinens als solchem gehörig betrachten wir diese Allheit des Erscheinenden, das Große Ganze, weiter dasjenige, dem es erscheint, die Subjektivität (welche nicht mit einem geschlossenen Einzelsubjekt zu identifizieren ist, sondern eine pronominal-leere Struktur hat) und das Wie des Erscheinens, zu welchem die Polarität Erfüllung-Entleerung gehört» J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem, Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, K. Alber, Freiburg/München 2000 (d'ora in poi abbreviato in *EaS*), p. 129 (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1995 - d'ora in poi abbreviato in *PP*, p.

Ogni apparizione ha per *a priori* il mondo, fa co-apparire il mondo ed è sempre riferita a un polo necessario chiamato soggettività. L'uomo si trova nella sfera della manifestazione, e in tale sfera le cose non soltanto sono, ma anche si svelano e si manifestano. Pertanto, «lo svelamento è un tratto essenziale proprio dell'uomo in quanto tale»¹².

Prima, però, di analizzare la struttura del campo dell'apparire consideriamo un testo che parla esplicitamente del fenomeno. È un seminario del 1973, confluito successivamente nel volume *Platone e l'Europa*. Nel capitolo secondo¹³ si fa riferimento a *Idee I* § 31, dove Husserl parla della riduzione fenomenologica. Considerata letteralmente, “riduzione fenomenologica” significa “conversione in fenomeno”. Ma che cosa si converte in fenomeno? Perché è necessaria una conversione? Da dove ha origine e verso dove va questa conversione? Quanto al termine “fenomeno”, la traduzione corretta è “apparizione”. Il termine “fenomeno” rivela che noi pensiamo le cose non solo come qui presenti, ma anche in quanto appaiono. Possiamo guardare le cose in due modi: come tali in quanto tali, e come cose che *si mostrano*. Questa distinzione è importante perché ci fa comprendere che la riflessione sul manifestarsi delle cose non è orientata primariamente a una teoria della conoscenza in quanto «le cose si mostrano anche là dove il fine non è direttamente la conoscenza»¹⁴. Come osserva Paul Ricoeur, il fenomeno «allude a ciò che esce dal nascondimento nel quale si mantiene l'essere»¹⁵. Tutti gli atteggiamenti non immediatamente teoretici, ad esempio quelli in cui l'uomo agisce o si orienta in relazione al bene e al male, presuppongono che qualcosa prima si mostri, e, nel contempo, che l'uomo si mostri a se stesso. In questo senso, allora, “fenomeno” significa «la *manifestazione dell'ente*, il fatto che le cose non solo sono, ma sono manifeste»¹⁶. Dunque, la comprensione del fenomeno non è ovvia, ma problematica. Ne segue che

«Siamo quindi portati a chiederci qual è il rapporto tra i due: la cosa e la manifestazione, la manifestazione che è, e la cosa che si manifesta. Come si distinguono l'una dall'altra? Dove e come si uniscono, si collegano?»¹⁷.

177).

12 PE, p. 87.

13 Il titolo è: *Che cos'è il fenomeno? Fenomenologia e filosofia fenomenologica. Fenomeno e verità*.

14 PE, p. 46. Rinviamo al saggio del 1973: *Phänomenologie ist keine Erkenntnislehre*, in *EaS*, p. 251.

15 P. Ricoeur, *Prefazione a SE*, p. XXX.

16 PE, p. 24. Si dice ordinariamente che la prima filosofia indaga sull'*ἀρχή*, nel senso dell'elemento fondamentale che si diversifica per costituire l'intero ordinato, che chiamiamo mondo. Sostenere questa tesi è parlare delle *cose manifeste*, ma non del mondo manifesto, del mondo che si mostra. La meraviglia da cui la filosofia nasce non è per le realtà particolari, ma è l'atteggiamento di fronte alla realtà originaria del manifestarsi del mondo. Fin dai suoi inizi «la filosofia vede sia *il fatto che qualcosa si manifesta*, sia la *manifestazione in sé*. Non riesce sempre a distinguerle con assoluta chiarezza, ma ben vede che si tratta di due cose diverse. Vede il singolare *equivoco* che, per questo – per il fatto che il mondo, da una parte, è e, dall'altra, è anche *manifesto* – approfondisce alcuni dei nostri più basilari concetti» (Ivi, p. 89).

«Il mondo manifesto è [...] il problema della filosofia» (Ivi, p. 88). Per Platone, ad esempio, senza le idee, le cose non potrebbero mai manifestarsi. L'uomo è l'essere attraverso cui si origina l'apparire dell'essere nell'ente, nel mondo delle cose.

17 *Ibid.* Nella vita di tutti i giorni, però, «la *manifestazione in quanto tale non ci interessa*. Ciò che ci interessa sono le

Ogni manifestazione dev'essere determinata nel suo aspetto, nelle proprietà e nel rapporto all'interno dell'ente che si manifesta. Ad esempio, possiamo spiegare un'immagine che appare nello specchio in maniera scientifica ricorrendo alla riflessione delle onde luminose che causa delle strutture che si riproducono. La concordanza delle strutture oggettive, però, non basta a spiegarci la manifestazione e il mostrarsi delle cose. Oltre a questo, la mente si sta occupando di qualcos'altro da sé, ma possiamo dubitare che colga realmente la differenza tra l'ente semplice e il fenomeno, tra il fatto che qualcosa è, e il fatto che quella cosa si mostra. Apparire, quindi, non equivale *tout court* a sussistere. Come può la mente porre attenzione alla manifestazione in quanto tale? Anche «quando consideriamo il pensiero come qualcosa che è, ci sfugge di nuovo il fenomeno in quanto tale»¹⁸ perché «ci sembra che ciò che si scopre appartenga in qualche modo all'essere, all'ente stesso del pensiero, come momento o parte costitutiva»¹⁹. Così, però, «inizia a sparire sotto i nostri occhi»²⁰ ciò che era ritenuto necessario al mostrarsi di qualcosa, ossia la differenza tra l'ente semplice e la sua manifestazione, distinzione necessaria perché qualcosa si mostri²¹. Se, oltre agli enti, anche la mente ci appare come una cosa con diversi aspetti e momenti, dov'è allora il fenomeno? Da un lato il fenomeno ha una determinazione (è «ciò che si dà»²², l'apparizione di "qualcosa"), dall'altro, come fenomeno, rimane indeterminato. Il fenomeno puro (o fenomeno profondo) è ciò che nella vita naturale non si manifesta. È per sua natura latente, sfugge sempre. L'ente che appare sviluppa la sua apparizione, ma, in quanto è ciò che appare, non si confonde con le sue apparizioni. Si tratta di ciò che fa delle cose dei fenomeni, una struttura particolare senza cui qualcosa come l'apparire resterebbe impossibile. Per Husserl il fenomeno è il mostrarsi dell'ente. Intuirlo non è una cosa evidente perché bisogna sforzarsi di intuire ciò che si dà percettivamente, come si dà, chiarendo il perché del suo darsi. Patočka pensa che Husserl non si è interrogato sull'essenza del fenomeno, non ha posto la domanda «in maniera fenomenologica»²³ («in maniera che il mostrarsi stesso si mostri»²⁴) ma riprendendo i concetti di immanenza e trascendenza dalla teoria dell'intenzionalità di Brentano:

cose. Ciò che ci interessa sono le cose per quel che sono e per come sono. Ciò che ci interessa, sia nei nostri atti di conoscenza, sia nel nostro comportamento pratico, è *ciò che* si manifesta. Non sono altrimenti possibili né la conoscenza né la prassi» (Ivi, p. 55). Senza qualcosa che si manifesta, non è possibile né la conoscenza, né la prassi; ma, né nella prassi, né nella conoscenza noi possediamo un sapere sulla manifestazione.

18 Ivi, p. 47.

19 *Ibid.* Il pensiero non è condizione ontologica dell'apparire.

20 *Ibid.*

21 Come vedremo in questo capitolo, c'è un eccesso di apparizioni sulle condizioni di recezione.

22 «ce qui se donne soi-même» *PP*, p. 14 (*CCF*, p. 113).

23 «nicht phänomenologisch» *Ms.* 4F/9, in *EaS*, p. 219 (*PP*, p. 287).

24 «das Sichzeigen selbst sich zeigt» *Ibid.*

«quanto a sapere cos'è il fenomeno è una domanda che Husserl non si pone, ma il concetto di fenomeno puro è stabilito sulla base dei concetti di immanenza e di trascendenza»²⁵.

Invece di porre la questione del fenomeno, Husserl «suppone che sia un riferimento dell'atto all'oggetto e i nostri sforzi tendono a intuire il rapporto di rinvio a ciò a cui rinvia»²⁶. Partendo da questa critica, afferma: «Noi contestiamo questo: le apparizioni nelle quali gli oggetti si presentano. Ciò che appare sono le cose stesse; il resto sono i caratteri di apparizione in quanto tali, che *fanno* delle cose delle apparizioni, una struttura particolare senza la quale qualcosa come l'apparente non è possibile»²⁷. Dati in persona non sono i vissuti o le animazioni intenzionali, ma le cose. Questo problema conduce Patočka a interessarsi del campo fenomenale in quanto tale e della sua struttura. Ciò che appare veramente è l'apparente, non l'apparire che rimane ir-reale.

In ogni caso, noi ci muoviamo e operiamo sempre all'interno dell'esperienza che facciamo di qualcosa che ci appare, che si mostra e che è qua. Questo dimostra che noi

«Operiamo con il concetto di apparizione, senza che questo concetto ci sia dato. Da un lato, esso è ciò che

25 «Was Phänomen aber heißt, danach wird von Husserl gar nicht gefragt, sondern der Begriff des reinen Phänomens wird aufgrund der Begriffe Immanenz-Transzendenz statuiert» *EaS*, p. 218 (*PP*, p. 287). Secondo Patočka, l'apparire equivale per Husserl soltanto al fatto che l'ente si mostra; riconosce però a Husserl la differenza tra l'apparire dell'ente (il fenomeno volgare) e il fenomeno puro (definito attraverso il senso e la donazione di senso) che costituisce il fondamento della costituzione.

F. Karfik scrive: «asoggettivo è in Patočka uno slogan con due aspetti. Il primo è rivolto verso l'ideale trascendentale di Husserl, l'altro verso l'ontologia fondamentale di Heidegger nella forma in cui si mostra in *Essere e tempo*. Patočka critica l'idea di immanenza come sfera dell'autodatià e, facendo ciò, anche i concetti di riflessione, intenzionalità, costituzione nella concezione husserliana. Attraverso questa critica, dev'essere attaccata anche la concezione trascendentale del fenomeno, concezione in cui sorge l'apparizione nel suo senso e nel senso dell'attività costitutiva dell'intersoggettività trascendentale. Per una simile concezione del fenomeno, secondo Patočka, non si trova nessun punto di appoggio nello stesso» (F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, n° 1, Stuttgart 1998, p. 95). Carmine Di Martino, invece, scrive: «Si equivocherebbe [...] se si intendesse l'essere-costituito di un senso d'essere *nei* vissuti di coscienza come il suo essere costituito *dalla* coscienza come se si trattasse di un'operazione costruttiva della coscienza: in primo luogo, perché anche la coscienza intenzionale costituente è, a un certo livello, come mostrano le ricerche husserliane sul tempo, essa stessa costituita; soggetta alle sintesi della temporalità originaria. In secondo luogo, perché la "costituzione" è da interpretare in senso manifestativo» (C. Di Martino, *L'istanza della fenomenologia*, in Aa. Vv., *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea*, Itaca, Castel Bolognese 2014, pp. 58-59). Secondo Di Martino, la fenomenologia, quindi, mostrerebbe come e a quale condizione gli enti mostrano se stessi, come appaiono e si manifestano per quello che sono. Il tema della "costituzione" risponderebbe a tale problematica, ossia lasciar manifestare l'ente nel suo senso d'essere (*Seinsinn*). Ritornando a Patočka, egli ritiene che il contributo fondamentale al concetto di fenomeno lo si trova in *Essere e tempo* (cfr. *PP*, p. 206) perché, in Heidegger, la fenomenologia caratterizza non il *quid* degli oggetti, ma il *come*, non l'essenza materiale, ma il modo di darsi. Tuttavia (cfr. Ivi, p. 207), mentre in Heidegger la fenomenologia non è una teoria dell'apparire, ma del fenomeno, per Patočka, invece, essa si deve interessare non di ciò che appare, ma dell'apparire. Il fenomeno rimane un modo insigne di incontrare qualcosa, l'apparire, invece, è un rapporto di rinvio interno all'ente stesso che annuncia il fenomeno.

26 «[...] nimmt bereits an, daß es ein Hinzeigen des Aktes auf den Gegenstand ist, und sein Bemühen geht darauf, die Beziehung von Hinweisendem auf dasjenige, worauf hingewiesen wird» *EaS*, p. 219 (*PP*, p. 287).

27 «Und gerade dies, die Erscheinungen, in welchen sich Gegenstände darstellen, leugnen wir. Es gibt kein anderes Erscheinendes als die Dinge selbst; alles andere sind Erscheinungscharaktere als solche, dasjenige, was Dinge zu Erscheinungen *macht*, eine Sonderstruktur, ohne die etwas wie Erscheinen nicht möglich ist» Ivi, p. 137 (*PP*, p. 185). I caratteri della struttura dell'apparire non sono né oggettivi - non sono le qualità delle cose -, né soggettivi - sono esteriori al soggetto.

è più noto, ma, dall'altro, giungere al fenomeno in quanto tale, accedere alla manifestazione, non è cosa facile»²⁸.

Ciò che si manifesta, inoltre, «non si manifesta tutto allo stesso modo»²⁹: possiede un baricentro e un campo da cui si origina, ma a ognuno di noi il campo di apparizione appare un po' diverso, e noi ci muoviamo in modo diverso dentro a questo campo il cui baricentro è costituito dall'ambiente dato ai sensi. Tutto ciò può sembrare evidente, ma, in realtà, si tratta di una cosa strana perché

«questo campo [...] non è un insieme di cose delimitate: in questo campo è ugualmente manifesto ciò che di fatto non è manifesto. Questo qui, che mi si mostra come presente, mi mostra anche qualcos'altro, qualcosa che non è direttamente presente, ma che indubbiamente è qua, che non è in qualche modo qui indicato all'interno di ciò che mi è presente. Questo significa che *anche il non presente si mostra*»³⁰.

Sembra quindi impossibile dire fino a dove arriva la manifestazione *indiretta*. L'ambiente circostante ci rinvia, attraverso questa manifestazione indiretta e non esplicita, a un ambiente più lontano, e questo ancora più in là fino, in ultima analisi, ad abbracciare tutto ciò che è. L'apparire, dunque, non ha necessariamente la forma della presenza “originaria”³¹ e l'intera vita umana, che si svolge nella manifestazione delle cose, è determinata comunque dal fatto che esse si mostrano nella loro totalità. Questa totalità, a cui risaliamo muovendoci dalle singole cose nel campo fino a portarci più lontano, è richiesta come struttura non arbitraria di ciò che si mostra. L'apparire significa ciò che fa apparire, indica la struttura interna, il campo di apparizione che non appare (mentre ciò che appare è l'oggetto), ciò che fa di un oggetto che appare quello che è³².

Possiamo chiederci: questa struttura appartiene solo alle cose che si manifestano, o è una struttura della manifestazione? La struttura spaziale e temporale è caratteristica dell'ente e non del mostrarsi in quanto tale, e tuttavia, «quando le cose singolari si manifestano, c'è anche in me un sapere che riguarda il contesto generale [...] qualcosa che riguarda il mostrarsi come tale»³³. La

28 PE, p. 47.

29 Ivi, p. 48. Una citazione quasi uguale la troviamo nel Ms. 3G/17: «Il mondo è originariamente dato, ma *tutto* in esso non è dato alla stessa maniera» («Die Welt ist originär gegeben, aber nicht *alles* in ihr auf gleiche Weise») J. Patočka, *Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem*, in *EaS*, pp. 128-129 (PP, p. 176).

30 PE, p. 48.

31 Ad esempio, il libro che ho davanti agli occhi è presente in modo originario, mentre ciò che si trova nel corridoio non mi è ora accessibile alla stessa maniera. Patočka pensa che «*tutte le nostre opinioni* sono un *mostrarsi sui generis*» (Ivi, p. 48) e ogni manifestazione originaria avviene nel quadro della manifestazione universale del tutto. E ogni tesi (ogni mostrarsi che mi dia la convinzione sufficiente che una cosa è) fa parte di una tesi generale.

32 Nel 1936 l'esperienza originaria era quella della percezione: «essa ci dà direttamente gli oggetti del nostro ambiente in se stessi [...]. La percezione sensibile è il vissuto originario dell'*oggettività*, e non solamente vissuto di semplici "dati"» («elle nous donne directement les objets de notre environnement tels qu'en eux-mêmes [...]. La perception sensible est vecu originaire de l'*objectivité*, et pas seulement vecu de simples “données”») MNPP, p. 97. Patočka attribuiva alla percezione ciò che Husserl attribuiva alla *Urimpression*, la coincidenza assoluta con l'in-sé dei fenomeni. Negli anni Settanta, invece, il fondo oscuro del fenomeno (indeterminato, ma determinante tutte le cose) non è mai raggiungibile.

33 PE, p. 49.

totalità, intesa come ciò che trasforma il mondo da un mucchio di «*membra disjecta*»³⁴ a un'unità, da un lato è propria dell'ente come tale, dall'altro lo stesso mostrarsi è determinato da essa. Per questa ragione

«Non solo il mondo come tale, ma questo frammento di mondo che, in qualche modo, si mostra a noi e che abbiamo già davanti a noi, forma continuamente un tutto, e, dunque, nessuna singolarità è indipendente rispetto alle altre singolarità. Ciò che si mostra a noi costituisce anche la totalità del mostrarsi, una totalità che vuole essere in accordo con se stessa»³⁵.

Da quanto abbiamo detto fin qui, non disponiamo arbitrariamente di ciò che si mostra in maniera diretta, nella sua originalità, e neppure di ciò che si mostra in maniera derivata e indiretta. Da un lato, in ciò che si mostra abbiamo già sempre anche un tutto, dall'altro lato, il mostrarsi conduce ugualmente a un tutto.

Quanto al rapporto tra manifestazione e conoscenza, l'esperienza che concorda con ciò che si mostra a noi può essere soltanto una. Per così dire, noi «siamo imbrigliati nella manifestazione, non siamo liberi rispetto a ciò che si manifesta»³⁶. Il mondo che si mostra, e che non è una nostra creazione, «ci ha già da sempre prigionieri, ci ha sempre imposto la sua legge»³⁷. Se non siamo liberi dentro alla manifestazione, allora ciò che si manifesta a noi ha una natura costrittiva. Dunque, noi rispondiamo «attraverso la nostra *credenza* in ciò che si presenta a noi, in ciò che è qui, in ciò che è presente»³⁸. Poniamo fede necessariamente in ogni cosa che si presenta, e ogni cosa individuata è oggetto di una nostra fede o tesi. Come le tesi, così anche i nostri atti di credenza si collocano nel quadro della tesi di una totalità universale e onnicomprensiva. Anche nell'atteggiamento teoretico della conoscenza e del giudizio (quando facciamo astrazione dall'attività pratica), ci muoviamo nel quadro di una tesi generale della totalità. Tuttavia, se poniamo tutte le tesi e i giudizi singolari nel quadro di una tesi universale, «la tesi dell'universo in totalità non è inizialmente un giudizio»³⁹. Nuove tesi le otteniamo quando mettiamo in movimento il centro del nostro campo, cioè quando ci spostiamo in un luogo diverso. Queste osservazioni vanno ben comprese perché «proprio in simili banalità si nasconde il mistero dell'apparizione»⁴⁰. Una cosa passata, ad esempio, che non è più presente nella sua originalità ma solo nella memoria, rimane *la stessa identica cosa* pur essendo uscita dalla presenza⁴¹. Dunque, anche la cosa assente mi si mostra, benché in maniera non originaria. E, anche se questo suo stato mi può far dubitare,

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ivi*, p. 50.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 Vedremo più avanti che, da queste premesse, ne consegue che anche il vuoto è un modo di donazione.

«io ho sempre, in qualche modo, una sola e identica cosa davanti agli occhi. Che cos'è che vedo?»⁴².

E anche se una rappresentazione ci descrivesse una cosa, che non è più a nostra portata di mano, in modo diverso da come sarebbe se fosse ancora davanti a noi, noi continueremmo a pensare la stessa cosa che era presente anche prima. Il problema, allora, è:

«Da dove viene questa unità attraverso diversi modi di apparizione, attraverso le diverse forme con cui le cose ci appaiono? La stessa cosa mi appare in maniere diverse. E questo *identico* in diversi modi è di un'importanza capitale»⁴³.

Sottolineare l'«identico» è importante perché affermare che una cosa ci appare implica che essa sia una. L'unità ci permette di distinguerla dalle altre cose cosicché non abbiamo a che fare con cose diverse, ma con aspetti diversi della medesima⁴⁴.

Riepilogando: l'interrogativo di partenza su cos'è il fenomeno ci ha portato a interrogarci su cos'è la manifestazione. La manifestazione non è solo una struttura oggettiva (il *ciò* che si manifesta), non si riduce alla mente e alle sue strutture (in quanto anche la manifestazione è qualcosa che è e che si manifesta), non è né una cosa fisica che si estende nello spazio (non è nessuna delle cose che si mostrano), né psichica (come il mio pensiero), ed è destinata a qualcuno che la riceve. È intrinseca alla manifestazione una dualità: le appartiene ciò che mi si mostra come presente in modo originario e ciò che si mostra non nella sua originarietà, ma come *dato-con*. La manifestazione include la totalità e tende alla concordanza delle tesi.

Affermare che tutto ci è dato immediatamente, limitatamente alla nostra capacità di coglierlo e di accedervi, implica anche una fluttuazione continua. Per questo motivo, anche se il centro di manifestazione cambia passando in altri centri a causa di questa fluttuazione, «c'è sempre un'unità che permane, in questa fluttuazione permane l'unità di tutte le cose che si possono mostrare a noi»⁴⁵. Da ciò ne consegue che non siamo liberi di porre le nostre tesi secondo il nostro arbitrio, e solo in certe circostanze possiamo considerare qualcosa come dubbioso o probabile. Quanto detto ci consente di approfondire la nostra comprensione della tesi generale: nessuna tesi singolare è libera, e solo in determinate circostanze può essere modificata. Se ogni tesi singolare è giustificata, allora

«l'esperienza è la connessione di questa legittimazione»⁴⁶.

42 Ivi, p. 51. L'apparizione, dunque, non è affatto un concetto già chiaro in partenza.

43 *Ibid.*

44 Se non fosse così, non potremmo nemmeno affermare che c'è una cosa che appare perché la differenza, di contrasto con le altre cose, presuppone un'unità: una cosa appare distinguendosi da ciò che è altro da essa, e staccandosi dalla totalità costituita da tutto questo «altro».

45 Ivi, p. 52.

46 Ivi, p. 53.

La manifestazione dei fenomeni sembra formare, dunque, un sistema determinato. In accordo con Kant, si potrebbe chiamarla l'unità dell'esperienza. L'esperienza ha una sua struttura: è ciò che è presente, ma è unita anche a ciò che non è presente; il presente e il non presente «sono indispensabili, e noi possediamo contemporaneamente un sapere su entrambi, c'è in noi un sapere concernente la loro unità»⁴⁷. Il punto è che questa unità non può venire dall'esperienza perché l'unità ha una struttura che precede l'esperienza. Per questo Patočka afferma:

«abbiamo qui qualcosa come la struttura *pre-empirica* della manifestazione»⁴⁸.

Se la manifestazione non è riducibile soltanto alla nostra esperienza, non può nemmeno essere intesa kantianamente come l'unità dell'esperienza perché, così facendo, perderemmo di vista l'apparire come tale per mettere l'accento su noi stessi. La manifestazione ha una struttura e leggi proprie, al cui interno noi ci muoviamo, e tuttavia, può apparire come un fatto ultimo a cui non possiamo prendere parte. Per questa ragione Patočka interrompe la correlazione noetico-noematica.

Il filosofo ceco usa spesso questo sintagma: l'«identico che appare in diversi modi di datità». Questo sembra essere il filo rosso da seguire per chiarire cos'è la manifestazione. La totalità è sempre sostanzialmente identica nonostante qualsiasi mutamento degli oggetti e di ciò che li riempie. Tuttavia, se anche questi "diversi modi di datità" fossero soltanto degli stati soggettivi, cosa sarebbe allora la manifestazione? Sarebbe sufficiente dire che è costituita unicamente da un incrocio di percezioni, di ricordi, di immaginazioni e di rappresentazioni? È proprio questo il suo fondamento? Per quanto importanti siano i miei stati, non sono essi la manifestazione perché

«la manifestazione in sé, in ciò che la rende manifestazione, non può essere ridotta o convertita in qualcosa che si manifesta in questa manifestazione. La manifestazione è in sé assolutamente originaria»⁴⁹.

Il punto che il filosofo ceco enfatizza è questo: la vita di tutti i giorni si muove continuamente alla luce della manifestazione, ma ciò che ci interessa sono le cose, ossia *ciò che si manifesta*, e non la manifestazione. La conoscenza e la prassi esigono che qualcosa si manifesti, ma non ci danno un sapere sulla manifestazione:

«non conosciamo mai la manifestazione. Il mostrarsi, il fenomeno, ciò che fa da fondamento al fatto che le cose sono per noi ciò che sono, rimane sullo sfondo. Il sapere sulle cose, la scienza, che sia scienza della

⁴⁷ *Ibid.* Un esempio di un fenomeno simile è l'atto del parlare: noi parliamo di cose ben determinate e sappiamo ciò di cui parliamo anche senza rappresentarci visivamente ciò di cui parliamo. Anche il parlare è una manifestazione *sui generis* perché è un rinvio che include in sé la rappresentazione. Il parlare è in correlazione con la manifestazione sensibile e la parola *rinvia* alle cose; ma anche questa semplice "visione" è un modo di datità delle cose non adeguato e non autentico.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 54. Patočka dice che tali "banalità", in realtà, affrontano qualcosa del nucleo del fenomeno.

natura, delle strutture degli oggetti, scienza della psiche, psicologia, o scienza dell'agire umano in società, sociologia, non ci dice nulla dell'apparire in quanto tale»⁵⁰.

Ci chiediamo allora: è possibile andare al fondo dell'apparire, di «questa cosa che sola rende possibile la verità e l'errore dato che l'apparire è il solo, tolto il quale, sarebbero privi di senso verità ed errore?»⁵¹. Dai tempi antichi fino all'epoca moderna

«nulla è stato così tanto oggetto della ricerca umana sulla natura delle cose quanto l'apparire; nient'altro ha stimolato così tanto»⁵².

Abbiamo iniziato questo paragrafo chiedendoci cos'è il fenomeno. Il problema, verso cui l'analisi del fenomeno ci conduce è il seguente: l'apparire può essere oggetto di un'analisi rigorosa e di un sapere reale? Può esserci scienza della manifestazione? La risposta a questa domanda presuppone l'analisi dell'apparizione in quanto tale. Questa indagine è importante anche perché «l'essenza stessa dell'uomo, tutta la questione della sua specificità e delle sue possibilità è legata al problema dell'apparizione»⁵³. Né le scienze della natura, né le scienze dello spirito trattano questo problema.

4.1.2 *Fenomeno e verità*

Interrogarsi sull'apparizione significa interrogarsi sul modo in cui le cose appaiono per come sono, quindi sulla verità del loro darsi. Quindi, c'è una relazione tra fenomeno e verità⁵⁴. Patočka scrive che «i fenomeni sono "salvi" quando si discerne la parte di vero che essi custodiscono, dal punto di vista di una verità inizialmente velata, ma che, fondatrice, rischiarata e svelata»⁵⁵. Noi scopriamo il mostrarsi delle cose interrogando ciò che fa sì che esse appaiono nel modo in cui appaiono, procedendo con un approccio di differenziazione problematizzante fino al fondamento di ciò che appare⁵⁶. Quindi, è illusorio pensare di poter liberare una volta per tutte una visione pura dei fenomeni con l'intuizione (o con il rapporto con l'Essere) perché l'intuizione offerente non è in alcun modo esauriente, bensì l'inaugurazione di un sistema aperto di rimandi a direzioni stratificate. Patočka tentenna un po' su questo punto quando afferma: «Husserl - a torto o a ragione - identifica

50 Ivi, p. 55.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 Ogni mondo reca in sé qualcosa che lo eccede, un'esigenza di verità. La necessità di cercare la verità nel fenomeno riguarda, quindi, parimenti, anche la storia.

55 «Es ist ja "gerettet", wenn man den Anteil Wahrheit erschaut, welchen es vom Standpunkt der zuerst verhüllten, aber begründend-erleuchtenden und enthüllenden Wahrheit besitzt» J. Patočka, *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in Id., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hrsg. K. Nellen a J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, p. 242 (trad it. M. Doni, *L'Europa e dopo. L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali*, Medusa edizioni, Milano 2013, p. 63).

56 Cfr. CCF, p. 315.

le due, la manifestazione delle cose e la loro intuizione diretta»⁵⁷. Per Husserl, ad esempio, la realtà del computer con il quale sto scrivendo, e che mi è dato nell'esperienza, *coincide* con il suo manifestarsi in conformità con delle strutture di coerenza. Non vi è, nell'esperienza percettiva, un altro senso possibile della parola realtà, né qualcosa da cercare dietro a ciò. Il vissuto percettivo è il vissuto posizionale più importante in cui l'oggetto si pone. L'intuizione originariamente offerente si inserisce nel quadro della razionalità dell'esperienza perché si manifesta una coordinazione tra il modo dell'atto e il modo di darsi dell'oggetto. Alla base della nostra certezza del mondo vi sono delle regolarità fenomeniche e lo stile concordante della nostra esperienza, un'intrinseca razionalità. Secondo Patočka, però, c'è anche uno scarto e un'assenza che accompagnano ogni fenomeno. Il manifestarsi non è un puro e semplice darsi a vedere, ma un mostrarsi e un nascondersi⁵⁸. Questo scarto non è operato dall'io, ma dal fenomeno stesso. Nel momento in cui le cose appaiono, ciò che le fa apparire si nasconde e si ritira⁵⁹. Per questo non si sa fino a dove, a quale profondità, in quale maniera i caratteri di apparizione manifestano le cose (perché Patočka li dissocia dai caratteri soggettivi di datità). Il principio del mostrarsi, dell'accettazione di ciò che appare, si mostra come tale nella misura in cui si dà, ma anche in modo da non oltrepassare ciò che è presente nella datità. È difficile conseguire questo "accettare come le cose si danno" senza immischiarvi qualcosa di estraneo. Questo è il motivo per cui la percezione immanente sarebbe un pregiudizio da rifiutare.

Possiamo anche chiederci se la manifestazione costituisca un problema a motivo della contingenza del mondo, o se il problema nasca soltanto nell'uomo e con l'uomo in quanto suo destinatario. In questo caso la manifestazione sarebbe ciò che rende l'uomo unico rispetto al resto degli enti.

Storicamente, prima di Husserl, questo problema era stato posto molte volte, ma «non è mai stato distinto così chiaramente, nella sua specificità, dal problema del che cosa sono le cose stesse, che ci appaiono e si manifestano a noi»⁶⁰. Il tentativo di cogliere il fenomeno come tale, la comprensione dell'apparire nella fenomenicità, inizia solo con Husserl. Husserl ha fondato la fenomenologia come scienza del fenomeno in quanto fenomeno, scienza dell'apparire nella sua essenza e ha messo in evidenza che

57 «Husserl – à tort ou à raison – identifie les deux, la manifestation des choses et leur intuition directe» J. Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie*, in Id., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, coll. «Phaenomenologica» 110, Dordrecht 1988 (d'ora in poi abbreviato in *MNMEH*), p. 191.

58 Limitare l'apparire alla percezione soggettiva forse non permette a Husserl di approfondire la rivelazione dell'origine del mondo, ma gli consente di rendere ragione fenomenologicamente dei fenomeni. In Patočka questo non sembra altrettanto possibile.

59 Secondo Patočka, Husserl non ha cercato di capire se, dietro all'apparire all'io, si nasconde qualcosa di più fondamentale e originario. Questa sorgente deriva dalla genesi stessa dell'apparire del mondo.

60 *PE*, p. 56.

«se vogliamo cogliere il fenomeno in quanto tale non possiamo continuare a fare uso dei fenomeni per giungere ad altri fenomeni, ma dobbiamo cambiare radicalmente il nostro atteggiamento»⁶¹.

In un atto conoscitivo noi accostiamo i fenomeni per arrivare alla struttura interna delle cose, e utilizziamo le nostre esperienze per accedere ad altre esperienze, «ma il *come* della cosa, ciò che ci permette di passare dalle une alle altre, non ci interessa»⁶². In questo modo, però, non ci chiediamo come sia possibile che l'unità si mantenga nei diversi *modi* di datità.

«Il fenomeno del fenomeno risiede nel modo di evoluzione dello svelamento della cosa identica in diversi aspetti, e che non può mostrarsi in altro modo se non attraverso questi diversi aspetti. La cosa non ci è mai data semplicemente in blocco. La datità nel senso di una intuizione che inizierebbe a sorgere davanti a noi non esiste. *L'ente* è dato *attraverso il fenomeno*, ma, anche, *attraverso il fenomeno*, è *l'ente* che è dato»⁶³.

Per quanto riguarda il concetto formale di fenomeno, resta un problema aperto capire esattamente quale ente è possibile considerare un fenomeno e se ciò che si mostra è un ente o un carattere d'essere dell'ente (cfr. *EaS*, p. 160; *PP*, p. 207). Anche Husserl pensa che usiamo i fenomeni (o le tesi o le credenze sulle cose) come premesse, ovvero come formazioni di pensieri per acquisire altri pensieri ed esperienze; ma non gli interessa il fatto che le cose si mostrino identiche benché sotto diversi aspetti. Cos'è questa unità? È possibile coglierla? Se sì, come?

Una prima condizione, richiesta a tal fine, è mettere tra parentesi l'uso strumentale dei pensieri e delle tesi, non servirsene per giungere ad altre tesi. Non le mettiamo in dubbio, ma guardiamo a distanza il loro funzionamento senza utilizzarle, «guarderemo *come* si mostra in questi fenomeni ciò che si mostra, l'identità della cosa attraverso diversi modi di manifestazione, in diversi aspetti, in diverse prospettive, eccetera»⁶⁴. Chiederci come sia possibile che una sola e identica cosa si mostri in diverse prospettive non è una tesi, ma è un problema; così pure è un problema quando ci chiediamo come si mantenga l'identità di una cosa quando è data in modo presente, e anche quando è data in modo indiretto. Il problema che ritorna di continuo riguarda l'identico che permane in diversi modi di presentazione, in diverse maniere di presenza. Insistendo su questo, Patočka vuole chiarire la fenomenicità del fenomeno: com'è possibile scoprirla? Solo osservando il fenomeno in quanto tale (per se stesso) troveremo l'unità attraverso i vari modi di datità, e

«stabilendo così i rapporti di questi diversi modi di datità tra di loro, otterrò la struttura del fenomeno in quanto tale. Nello stesso tempo, mi occorrerà naturalmente indagare più avanti su ciò che rende possibile questi diversi modi di datità, ciò da cui essi dipendono»⁶⁵.

61 Ivi, p. 57.

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

64 Ivi, p. 58.

65 *Ibid.*

Affermare la presenza e l'assenza di una cosa implica sempre anche le strutture della spazialità e della temporalità (una cosa è presente ora, in questo luogo). Il tempo presente, però, non esiste “in sé”, bensì solo in relazione a un passato e a un futuro. Il fenomeno, perciò, implica sempre delle strutture spaziali e temporali, e la dottrina del fenomeno cerca «di trovare le strutture fondamentali che costituiscono le condizioni di possibilità del mostrarsi delle cose»⁶⁶. Il presente è presupposto perché il fenomeno si mostra *ora* emergendo dal suo velamento; la dimensione temporale storicizza il fenomeno e lo disambigua da una trattazione troppo generica sulla realtà in quanto tale.

Passare dalla ricerca delle leggi e delle strutture dell'ente all'attenzione per la struttura del fenomeno come tale⁶⁷ non mette comunque fuori gioco l'esplorazione dell'ente, né pone in discussione la realtà⁶⁸; ma ci fa volgere lo sguardo altrove perché la fenomenologia

«non ci mostra le cose, bensì il *modo di datità* delle cose; essa ci mostra come pervenire alle cose, come accostarci a esse; ci indica come le cose si mostrano, ma è pur vero che sono *esse* che si mostrano»⁶⁹.

Espresso in altro modo, il mondo ha due aspetti: da un lato c'è il mondo delle cose che sono, dall'altro le strutture fenomeniche.

«Il mondo non è solo il mondo che è, ma anche il mondo che si mostra»⁷⁰.

Questa distinzione cessa di essere banale appena consideriamo che il mondo dei fenomeni è indipendente dal mondo della realtà oggettiva perché l'apparire ha una struttura indipendente da quella delle cose reali. La manifestazione non potrà, pertanto, essere ricavata «né dalle strutture oggettive, né da quelle psichiche»⁷¹; e la realtà non è determinante per le regole e le strutture (oggettive) dell'apparire, non gioca alcun ruolo, in quanto non viene prima, ma dopo. Su questa base comprendiamo meglio la seguente osservazione:

«l'universo possiede anche un aspetto *non-reale*, che è il come della manifestazione»⁷².

66 Ivi, p. 59.

67 Patočka ripete più volte di non voler svolgere una riflessione inconsistente e illusoria, solo in apparenza filosofica. La rinuncia alle ricerche che consentono di acquisire un sapere riguardante l'ente non è la ricerca di una vuota manifestazione che «ci avrebbe fatto perdere nelle nuvole» (PE, p. 60), anziché condurci al fondamento delle cose.

Questa progressiva distinzione chiarificatoria del fenomeno dall'ente rimanda a *Platonisme négatif*.

68 Il fenomeno resta comunque sempre fenomeno dell'ente, ci dà le cose nel loro essere-ente.

69 Ivi, p. 60.

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*

72 *Ibid.* Le strutture reali del mondo oggettivo (a cui abbiamo dedicato il cap. II°), del mondo spazio-temporale delle scienze della natura non possono dirci nulla dell'apparire. Tuttavia, «non è vero che le strutture del mondo oggettivo non siano in un certo modo co-determinate delle strutture della manifestazione» (PE, p. 61). Anche il tempo oggettivo, in quanto presuppone un presente non-oggettivo, non può essere mai spiegato a partire dal puro e semplice mondo oggettivo.

Certamente, se la manifestazione è reale, dev'esserci anche una realtà reale a cui essa appartiene, ma questa realtà non crea il fenomeno, bensì è la struttura dei fenomeni che rende possibile l'esistenza degli enti, e di esseri come l'uomo.

Se le strutture dell'essere puramente reale non ci fanno comprendere l'apparire, è altrettanto vero che non possiamo dedurre nessuna realtà dal semplice apparire (ossia dai modi di presentazione); d'altra parte la manifestazione rimane anche *un fatto*. Queste tesi "audaci" fanno comprendere la concezione di fenomenologia che Patočka va elaborando, e che è ben espressa da quest'altra citazione:

«La *fenomenologia* come scienza del fenomeno è una ricerca paziente all'interno dell'atteggiamento non-oggettivo, che non si lancia all'inseguimento delle cose, che non utilizza il fenomeno al solo fine di svelare le cose. A dire la verità, il fenomeno è là per mostrarci le cose, ma seguendo questa tendenza interna del fenomeno, noi perdiamo di vista il fenomeno in quanto tale, non ci pensiamo più, smarriamo la stessa possibilità di raggiungerlo»⁷³.

Perciò la fenomenologia non si limita al campo del fenomeno sensibile, ossia al modo in cui gli oggetti del nostro mondo si danno necessariamente a noi, ma

«è anche il campo dell'investigazione dei modi di apparire delle strutture generali, delle strutture di pensiero, dei modi di apparire degli altri, della maniera in cui per noi esistono la comunità, il passato, etc. Tutto questo compete al campo del fenomeno in quanto tale. Andando più in là nelle domande, la fenomenologia cerca poi le *condizioni* di queste strutture della manifestazione del singolare, le strutture più generali e più fondamentali. Il presente come tale, la datità del presente, il presente in senso eminente, tutte queste strutture temporali, strutture della temporalità più originaria, riguardano l'ambito della fenomenologia»⁷⁴.

Il rapporto tra fenomenologia e gnoseologia verrà analizzato in 4.2.2. Per il momento, il nostro obiettivo è capire cosa è stato detto di rilevante nel seminario del 1973 in relazione al fenomeno, e quali questioni si aprono. Ritorniamo, dunque, al rapporto tra fenomeno e verità. Se cogliere il fenomeno in quanto tale non significa servirsene per giungere ad altri fenomeni, allora «il nostro atteggiamento deve attuare un cambio radicale»⁷⁵ e l'apparire è in relazione con il compito a cui è chiamato l'uomo nel suo porsi davanti al mondo. Questo punto distingue anche l'essere umano dal resto degli enti che non sono prossimi all'apparire quanto l'uomo.

Anche la conoscenza procede attraverso i fenomeni per arrivare alla struttura interna delle cose e al loro fondamento; tuttavia, pur facendo molte esperienze, noi non ci interessiamo quasi mai *al come* delle cose grazie a cui possiamo passare da un'esperienza all'altra. Abituamente

«noi non ci domandiamo *come* è possibile che l'unità si mantenga nei diversi modi di datità, come è

⁷³ Ivi, p. 61.

⁷⁴ Ivi, pp. 61-62.

⁷⁵ Ivi, p. 57.

possibile che io passi da un ambiente concreto a un altro e che vi effettui o verifichi ciò che mi ero proposto»⁷⁶.

Quanto andiamo dicendo è interessante perché, riferendoci al mondo, noi parliamo ordinariamente di oggetti e di enti dati, ma la prospettiva qui è diversa: gli “enti” sono dei processi di svelamento dati a noi grazie ai fenomeni. Ordinariamente, invece, noi usiamo i fenomeni, le tesi e i pensieri come premesse sulle cose in vista di acquisire altre esperienze, e presupponiamo il mostrarsi delle cose in sé identiche, ma sotto aspetti diversi. Per riconoscere tali presupposti dobbiamo mettere tra parentesi l'uso strumentale dei pensieri (finalizzato a nuove conoscenze) per interessarci al «*fenomeno in quanto tale*»⁷⁷. Porre attenzione al fenomeno senza porre altre tesi significa chiederci: *come* si mostra ciò che si mostra in queste tesi? In altre parole focalizziamo l'attenzione sempre sullo stesso problema: com'è possibile che una cosa identica si mostri in diverse prospettive? Come si mantiene l'identità della cosa? Come fa l'identico a permanere «in diversi modi di presentazione, in diverse maniere di presenza?»⁷⁸. Questo è, per Patočka, il punto importante da comprendere perché il fenomeno esprime sempre un'unità nei diversi modi di datità; «stabilendo così i rapporti di questi diversi modi di datità tra di loro, otterrò la struttura del fenomeno in quanto tale»⁷⁹.

Nel 1973, quindi, Patočka non parla di costituzione della cosa, ma della struttura del fenomeno in quanto tale, struttura che si realizza attraverso i rapporti che uniscono i diversi modi di datità.

Il ragionamento ci ha portati a mettere tra parentesi la riflessione sulla realtà in quanto tale e i nostri giudizi sulle cose per volgerci «verso la struttura del fenomeno»⁸⁰. È lecito chiederci anche: procedendo in questo modo, non togliamo ogni fondamento oggettivo alle cose in cambio di una semplice apparenza? Patočka stesso se lo chiede: questo metodo non è «un fatuo fuoco filosofico che, al posto di portarci al fondamento delle cose»⁸¹, ci fa perdere in vuoti giri di parole? Mettere fuori gioco l'atteggiamento con cui ci volgiamo ordinariamente all'ente non significa che quell'ente non esiste più (il fenomeno rimane sempre fenomeno dell'ente), ma solo che rivolgiamo lo sguardo altrove, per interessarci non alle cose, ma al «*modo di datità delle cose*»⁸² e a come noi possiamo entrare in relazione con esse. Il sapere dell'oggettività è escluso perché non è tutto. Quindi il nostro rapporto con il dato attuale è fondato sul rapporto con il negativo, con l'inattuale, con ciò che non è ancora e che non è più. Perciò, asserire che *le cose si mostrano* è soltanto in apparenza

76 *Ibid.*

77 *Ivi*, p. 58.

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*

80 *Ivi*, p. 59.

81 *Ivi*, p. 60.

82 *Ibid.*

un'affermazione banale. L'apparire come tale si mostra a noi solo dopo un «mutamento fondamentale di atteggiamento, quando abbiamo lasciato andare la realtà e non ce ne siamo più preoccupati»⁸³. Per le strutture dell'apparire, la realtà, in quanto tale, non è determinante e non gioca alcun ruolo. Da una parte l'universo è pensabile anche senza i fenomeni, e, per questo, può essere pensato come il loro fondamento (questa tesi implica, però, che il fenomeno sia possibile «solo come fenomeno della totalità»⁸⁴) dall'altra parte, però, la realtà e anche l'esistenza dell'uomo sono rese possibili dalla struttura dei fenomeni. L'apparire in quanto tale non si deduce dalle strutture dell'essere reale, ma «la manifestazione effettiva è un fatto»⁸⁵ e, in essa, il mondo si manifesta nella sua totalità.

Le strutture del mondo spazio-temporale, oggetto delle scienze della natura, sono incapaci di dirci qualcosa dell'apparire in quanto tale: ma «non è vero che le strutture del mondo oggettivo non siano in un certo modo co-determinate dalle strutture della manifestazione»⁸⁶.

Il campo dei fenomeni, dunque, è un campo estremamente ampio, che non si ferma alle cose; al contrario, il rischio incombente nel campo sensibile è quello di limitarsi ad analizzare il modo in cui gli oggetti si mostrano a noi, dimenticando che la fenomenologia «non è solo il campo del fenomeno sensibile»⁸⁷ in cui l'oggetto si dà nel modo dell'originarietà. Essa investiga anche altri modi di apparire (quelli delle strutture generali, delle strutture di pensiero, dei modi di apparire degli altri), cerca «le *condizioni* di queste strutture della manifestazione del singolare»⁸⁸.

Quanto al rapporto tra fenomeno e realtà, anche se ci possono essere differenti concezioni del fenomeno⁸⁹,

«il fenomeno deve rimanere fenomeno, deve rimanere in un ambito autonomo, *non-reale*, dell'universo, un ambito che, sebbene non sia reale, determina, in una certa maniera, la realtà»⁹⁰.

Come spiegare, allora, questo nesso? La scienza non è in grado di dire come ciò avvenga perché rimane sempre nel quadro dei fenomeni ingenui, ma nemmeno la fenomenologia è in grado perché prende in considerazione «solo il fenomeno in quanto tale»⁹¹. A queste domande, secondo Patočka, risponde la filosofia fenomenologica che avanza alcune ipotesi costruttive (lo vedremo nel prossimo paragrafo).

83 *Ibid.*

84 *Ivi*, p. 63.

85 *Ibid.*

86 *Ibid.* Il tempo oggettivo presuppone un *presente non-oggettivo*. Per questa ragione, il tempo è qualcosa che non potrà mai essere spiegato a partire dal puro e semplice mondo oggettivo.

87 *Ibid.*

88 *Ivi*, p. 62.

89 Ad esempio, il fenomeno può essere pensato come una forma di soggettività della vita.

90 *Ivi*, p. 62. Risponderemo alle domande sviluppando il tema dell'apparire.

91 *Ibid.*

Patočka crede che ci sia un legame tra fenomeno ed ente: infatti, i fenomeni ci mostrano l'ente naturale, ma ce lo mostrano «come se esso stesso non fosse qualcosa che si mostra»⁹², cioè lo mostrano come come qualcosa di meramente oggettivo, cosale. Al contempo, però, il fenomeno ci mostra anche «questo ente come affetto da una mancanza»⁹³. Il tutto (*das Ganze*) del mondo «è l'apparizione stessa»⁹⁴, «l'essere del mondo in quanto tutto è il fenomeno»⁹⁵. Per Patočka, il compito della fenomenologia del tutto del mondo non è una metafisica che aspira a scoprire un "mondo vero" dietro i fenomeni, perché l'apparire, come anche il mondo, è uno (cfr. *BME*, p. 264; *PP*, p. 272) e il campo di apparizione (cfr. 4.3.2) non è un suolo d'essere autonomo dal mondo (cfr. *PP*, p. 192). La fenomenologia è il tentativo di

«rendere i fenomeni stessi trasparenti alla totalità una, presente in essi»⁹⁶.

A maggior ragione, quindi, il fondamento della natura non può essere soltanto l'ente fisico.

I passaggi che abbiamo esposto indicano verso dove si orienta la riflessione patočkiana, e introducono un cambio di prospettiva circa il ruolo della soggettività nella sfera dell'apparire. Anche la distinzione tra “fenomeno profondo” e “fenomeno volgare” dice che il mondo fenomenico non dipende dalle strutture che il soggetto getta su di esso. Nemmeno la mente può essere considerata una *conditio realis* del fenomeno perché il fenomeno è tutt'altra cosa dalla mente (non è una sua rappresentazione); la mente è “solo” «una realtà all'interno di cui il fenomeno si realizza, ma non è il fenomeno in sé»⁹⁷.

Concludendo il paragrafo, ritorniamo alla relazione tra universo, fenomeni ed essere umano. Benché l'universo sia pensabile⁹⁸ anche senza l'uomo e senza il pensiero, «c'è tuttavia qualche parte nei fondamenti di questo universo fattuale, un *co-ordinamento* del fenomeno in quanto fenomeno»⁹⁹. Quest'ultima espressione sembra dire che, a prescindere dall'uomo, è necessario ammettere nell'universo fattuale qualcosa che ha una natura non fattuale e neppure fisica, che coordina i fenomeni in quanto tali tra di loro. L'aspetto non reale (fenomenico) dell'universo, però, si mostra reale nell'uomo. Per Patočka,

92 Ivi, p. 62.

93 Ivi, p. 63.

94 «ist [...] Erscheinung selbst» *EaS*, p. 114 (*PP*, p. 224).

95 K. Novotný, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2012, p. 90.

96 «die Erscheinungen selber auf die in ihnen selbst gegenwärtige eine Ganzheit durchsichtig zu machen» (tr. mod.) *BME*, p. 264 (*PP*, p. 272). Patočka non cerca di scoprire un mondo vero dietro i fenomeni, una nuova metafisica.

97 *PE*, p. 63.

98 Più precisamente, Patočka dice che potrebbe anche esistere, anzi di fatto è possibile.

99 *Ibid.*

«all'inizio c'è l'esplosione della coscienza del fatto che l'uomo, in quanto luogo del fenomeno, paghi a caro prezzo questo privilegio che nell'universo intero è riservato solo a lui. Mentre prende coscienza della totalità, mentre questa totalità si mostra a lui e diviene fenomeno, l'uomo vede la sua propria eccentricità, vede che è caduto fuori dal centro, che anche lui è un fenomeno precario, dipendente dal resto del mondo, effimero»¹⁰⁰.

L'essere umano è «custode del fenomeno»¹⁰¹, egli solo sa che il suo ambito fenomenico ha una fine. La consapevolezza di questa verità, però, è anche una «maledizione»¹⁰² perché ricorda all'uomo la propria precarietà.

4.2 La via della filosofia fenomenologica

Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, il fenomeno in quanto tale deve rimanere un problema: non dobbiamo fraintenderlo facendolo slittare verso una *sogettività sui generis* della nostra esperienza perché il fenomeno resta «in un ambito autonomo, *non-reale*, dell'universo, un ambito che, sebbene non sia reale, determina, in un certo modo la realtà»¹⁰³. La domanda che si pone da sé è: in quale modo, dunque, la determina? Le strutture spazio-temporali del mondo oggettivo non ci dicono nulla dell'apparire, ma ciò non significa che le strutture del mondo oggettivo non siano codeterminante dalle strutture della manifestazione. A queste domande risponde «una certa *filosofia fenomenologica*»¹⁰⁴ che Patočka cerca di elaborare. Essa è distinta dalla fenomenologia perché si interessa alla legalità e alla struttura dell'apparire, vuole enunciare delle ipotesi costruttive, «trarne [...] alcune *conseguenze "metafisiche"* e porre la domanda del rapporto tra il fenomeno e l'ente, gli enti»¹⁰⁵.

Poco sopra abbiamo incontrato un'altra affermazione carica di problematicità; in base ad essa l'universo come fatto fisico è pensabile e possibile anche senza i fenomeni:

«Tuttavia, l'universo oggettivo è, in qualche modo determinato *a priori*, co-determinato dal fenomeno giacché l'evoluzione naturale dell'universo fisico, o del fondamento concreto che gli è proprio, può giungere a qualcosa come l'essere umano»¹⁰⁶.

L'ente naturale, quindi, non ha la facoltà di mostrarsi da sé, ma si mostra grazie alla sfera fenomenale che c'è con l'uomo (l'uomo è prossimo all'apparire). Questa citazione sembra far pensare a una forma di teleologia immanente. In realtà:

100Ivi, pp. 63-64.

101Ivi, p. 64.

102Ibid.

103Ivi, p. 62.

104 PE, p. 62.

105Ibid. trad. modif.

106Ibid.

«Non c'è nessuna teleologia immanente, nessun fattore reale che il fenomeno potrebbe realizzare con una simile finalità immanente. Il fenomeno come tale non ha alcuna forza. La determinazione, la co-determinazione, deve stare nei fondamenti stessi dell'essere fisico in quanto tale»¹⁰⁷.

L'universo oggettivo suppone necessariamente un polo soggettivo, polo che lo costituisce in quanto universo oggettivo, in modo tale che l'*ego* appaia, successivamente, come un momento necessario dello sviluppo dell'universo. Almeno in questo senso si può dire che c'è una "teleologia". Dall'altro lato, però, la co-determinazione fenomeno-uomo non afferma una forma di teleologia in senso pieno, ma dice che l'aspetto fenomenico «deve stare nei fondamenti stessi dell'essere fisico»¹⁰⁸, anche se «non c'è dubbio che il fondamento della natura è l'ente non apparente»¹⁰⁹. La fenomenalità, quindi, non è né il senso né il *telos* dell'universo oggettivo, ma «il fenomeno può determinare l'essere oggettivo, l'ente delle stesse cose fisiche in modo da essere, in qualche modo, previsto nelle loro strutture e nella struttura delle leggi che le regolano»¹¹⁰. Per questo, in quanto è previsto nella struttura delle leggi che regolano le cose, il fenomeno sta nei fondamenti stessi dell'essere fisico. Le strutture del mondo oggettivo sono co-determinate dalle strutture della manifestazione; l'essere reale si distingue dalla manifestazione perché non ne dipende, ma qualcosa nell'essere reale è costruito attorno alla possibilità della manifestazione dal momento che questa fa parte della stessa realtà.

Il tutto del mondo si riflette nello specchio della struttura dell'apparire del mondo umano; l'uomo, però, non è il creatore di questa sfera, ma è esposto (storicamente) al fenomeno. Quindi, la natura finita della sfera fenomenale non è totalmente nascosta all'uomo. L'uomo è implicato nella fenomenalità come sua condizione, è un soggetto fenomenalizzante (che fa apparire), e l'essere è capace di far sorgere enti (la mente è una realtà al cui interno il fenomeno si realizza) con la funzione di far apparire. Cos'è l'uomo allora? È un luogo del fenomeno, rivolto al modo in cui le cose si manifestano. Egli è anche «custode del fenomeno [...] un essere di verità (cioè del fenomeno)»¹¹¹, ossia: l'uomo può prendere coscienza della totalità che gli si mostra e diventa fenomeno, ma paga a caro prezzo questo privilegio riservatogli¹¹².

Patočka propone un superamento della fenomenologia (che mostra il modo di donazione delle cose) da parte della filosofia fenomenologica. Tale scavalco si può spiegare con almeno

¹⁰⁷*Ibid.*

¹⁰⁸Ivi, p. 64.

¹⁰⁹Ivi, p. 63. Per assicurarsi del senso corretto è utile confrontare anche la traduzione in francese: «Il n'y a pas de doute que l'étant non-apparaissant ne soit le fondement de la nature» *PE* ed. fr., p. 42. Identificando l'*apparaissant* con l'ente fisico, ne deduciamo che *l'étant non-apparaissant* sia il fenomeno.

¹¹⁰*Ibid.*

¹¹¹*PE*, p. 64.

¹¹²Nel testo, la spiegazione prosegue con alcuni miti antichi sulla grandezza e sulla precarietà della condizione dell'uomo, posto al crocevia tra l'ente e il fenomeno.

quattro ragioni¹¹³:

a) l'apparire *come tale* è l'unità da seguire per capire com'è possibile che una sola e medesima cosa possa mostrarsi sotto diverse prospettive. L'analisi filosofica deve spingersi oltre il fenomeno inteso come mero ente che si dà. Rimane problematico sapere come l'apparire determini l'ente.

b) quest'ultimo problema non può essere risolto dalla fenomenologia.

c) la fenomenologia si mette a servizio di una questione non fenomenologica perché sapere come l'apparire determina l'ente è un problema metafisico (riguarda il τὸ ὄν) nel senso della metafisica generale (o ontologia).

d) la questione metafisica è concepita, tuttavia, a partire dalla fenomenologia.

Porre la domanda del rapporto tra il fenomeno e l'ente significa trascendere il piano fenomenale per analizzare la natura, o l'essere dell'ente, come fa la metafisica. La filosofia fenomenologica, però, accosta l'ente alla luce della fenomenalità.

Aggiungiamo ancora qualche considerazione. La fenomenologia è una disciplina speciale della filosofia, e la filosofia fenomenologica è quella filosofia che pone non solo la domanda sul rapporto tra il fenomeno e gli enti, ma anche sulla relazione tra il fenomeno e il soggetto perché è la comprensione del rapporto tra l'uomo e il mondo che ci permette di parlare di fenomeno, di apparizione e di fenomenologia.

La fenomenologia non è, quindi, solo un metodo (come la intende Heidegger¹¹⁴) perché la liberazione dell'apparire come tale costituisce soltanto il primo momento della domanda filosofica. La filosofia deve cominciare analizzando ciò che appartiene alla fenomenologia, l'apparire sensibile, come anche i modi di apparire delle strutture generali del pensiero. Da un certo punto di vista Patočka si avvicina a Husserl (anche per Husserl, infatti, la filosofia *ha come oggetto* l'apparire come tale) e si allontana da Heidegger (per Heidegger la fenomenologia è *un* metodo che permette di svelare l'essere che si ritira nell'ente), da un altro punto di vista si allontana anche da Husserl (in quanto, per Husserl, la scientificità della ricerca filosofica consiste non solo nell'avere un oggetto, ma anche una certezza su di esso). Il fenomeno, invece, deve restare fenomeno, cioè un dominio autonomo, *non reale* dell'universo. L'aspetto *non reale* del fenomenico indica che esso si differenzia da quello che si mostra come gli enti, e che non è riconducibile davanti allo sguardo del soggetto, ma, tuttavia, determina la realtà¹¹⁵. Patočka stesso ci dice che capire cosa significa “determinare fenomenologicamente la realtà” e in che modo questo avviene resta una questione da risolvere.

In conclusione, ci sembra che la questione filosofica si sovrapponga alla questione

113Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, Paris 2011, p. 90.

114In Patočka il metodo non è a servizio di una questione, ma la questione si confonde, al contrario, con il metodo nella misura in cui l'*epoché* libera l'apparire come tale (cfr. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2007, deuxième étude, pp. 29-41).

115Cfr. *PE*, p. 62.

fenomenologica (in quanto anche la filosofia deve porre la domanda sull'apparire), ma le due non vanno nemmeno confuse (ciò che è liberato dal metodo fenomenologico non è l'oggetto esclusivo del domandare filosofico). Sotto questo aspetto, dunque, fenomenologia e filosofia non sono la stessa cosa; la fenomenologia si interessa, in particolare, alla manifestazione dell'apparire e alle sue strutture (la legalità dell'apparire indipendente dalla struttura delle cose).

La filosofia fenomenologica, intravista dal pensatore ceco, non riposa su un sapere certo (non è una scienza), ma sull'incertezza, sul rapporto incerto e problematico tra il fenomeno e l'ente; tale problematicità è dovuta al fatto che tale relazione coinvolge due autonomie e due libertà (quella del fenomeno e quella dell'uomo).

La fenomenologia, quindi, non è una scienza autonoma con un suo oggetto determinato, ma solo «il primo momento di un sapere molto più esteso: il primo momento della filosofia fenomenologica in quanto *sapere del rapporto problematico del fenomeno e dell'ente - sapere della libertà*»¹¹⁶.

4.2.1 Fenomenologia e gnoseologia: una distinzione necessaria

Siccome la manifestazione fa emergere la problematicità del mondo in quanto tale, potrebbe allora sembrare che la fenomenologia sia anzitutto una gnoseologia che mira alla conoscenza del mondo mano a mano che si manifesta. In una certa misura questo è vero, ma non del tutto perché la fenomenologia sposta il problema dell'accesso dal piano conoscitivo a quello della manifestazione. L'intenzionalità gnoseologica, nella fenomenologia, non è quella più originaria. Le pagine di *Platone e l'Europa* ci danno indicazioni utili su questo rapporto.

Di primo acchito l'apparire sembra essere qualcosa come la conoscenza, e quindi la fenomenologia qualcosa di simile a una teoria della conoscenza; in realtà «la teoria della conoscenza, così come ci viene presentata nelle sue forme tipiche, è sempre già una scienza esplicita della conoscenza di ciò che è *apparso*»¹¹⁷, ossia presuppone che il mondo sia già svelato, ma non parla della manifestazione in quanto tale, «della natura di ciò che significa il fatto che le cose si manifestino nella loro totalità»¹¹⁸. Quest'ultimo, quindi, è il *proprium* di una filosofia fenomenologica.

Ciò che caratterizza la filosofia, fin dai suoi inizi, non sono le cose manifeste, ma il mondo manifesto che si mostra e, precisamente, «il fatto di porre la sua indagine sul prodigioso *fatto originario del manifestarsi* del mondo»¹¹⁹. Certamente non possiamo conoscere il mondo se prima

¹¹⁶É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 99.

¹¹⁷PE, p. 67.

¹¹⁸*Ibid.*

¹¹⁹Ivi, p. 88.

non si è in qualche modo aperto a noi e manifestato, ma il fatto di essersi manifestato non implica necessariamente che noi possiamo averne anche una conoscenza. Detto con altre parole: la manifestazione (o il vivere in un mondo che si è, in qualche modo, svelato) non è necessariamente una garanzia della conoscenza, ma, al massimo, ci dice che in essa

«avviene forse qualcosa come un cammino verso la conoscenza»¹²⁰.

Cioè, noi possiamo vivere in un mondo manifesto, ma che può rimanere *sconosciuto*, e forse *inconoscibile* nelle sue manifestazioni essenziali. In secondo luogo, il fatto di manifestarsi e la manifestazione sono differenti:

«la filosofia vede in principio sia *il fatto che qualcosa si manifesta* sia *la manifestazione in sé*. [...] si tratta di due cose diverse»¹²¹.

Questo *equivoco* è dovuto al fatto che il mondo da una parte è *manifesto*, dall'altra è. La filosofia, però, non è un'indagine soggettivista al suo inizio; al contrario, essa prende avvio direttamente dall'oggettività estrema, ma, soltanto quando inizia a emergere la domanda sulla struttura della manifestazione, si pone alla ricerca anche della struttura delle cose. Questa distinzione è utile per chiarire la distinzione tra gnoseologia e fenomenologia. La gnoseologia «ha come punto di partenza fondamentale la formazione del nostro pensiero, che denominiamo giudizio»¹²². Essa riguarda la concordanza tra il nostro pensiero e l'oggetto, ossia la verità dell'atto del giudizio. I nostri sistemi di giudizi (o atti di giudicare) producono delle conoscenze. L'apparizione, invece,

«è ciò che ci permette di compiere attività coscienti, e le attività coscienti includono sempre in sé qualcosa che viene portato a sintesi sul fondamento di una *certa forma di apparizione*»¹²³.

Sebbene i rapporti espressi nei giudizi si riferiscano al livello della manifestazione, il fondamento dell'apparizione (cioè del fatto che il mondo non solo è, ma anche si mostra) non è il risultato di nessuna attività di giudizio; al contrario,

«l'attività di giudizio può partire solo da questo fatto originario, dalla situazione originaria data dal fatto che il mondo *si manifesta*»¹²⁴.

120Ivi, p. 67.

121Ivi, p. 89.

122Ivi, p. 67.

123Ivi, p. 68.

124Ibid.

Patočka riconosce che la sua «non è un'interpretazione ortodossa»¹²⁵ della fenomenologia, ma proprio questo indizio ci consente di vederne l'aspetto originale del suo pensiero.

L'apparizione appare a una soggettività sempre con delle strutture dell'apparire (sono esse che permettono l'apparizione), e gli oggetti si costituiscono in relazione alla soggettività, ma la dottrina della soggettività, fosse anche quella trascendentale,

«non è abbastanza radicale, nel senso che non ci presenta l'apparizione dell'ente, ma sempre un ente determinato, qualcosa che è già svelato, per quanto esso sia fluido e raffinato»¹²⁶.

Il problema di cosa sia il fenomeno e di come sia possibile che le cose si manifestino è sempre stato al centro dell'indagine filosofica, ma, al posto di rispondere alla domanda di cosa significa apparire e mostrarsi, si è sempre stati rimandati a un ente che appare, oggetto della manifestazione, e non alla manifestazione come tale.

«Questa è la ragione per cui io penso che dobbiamo spingere più avanti la nostra indagine sull'apparire, senza lasciarci fermare da niente di ciò che, in quanto realtà determinata, potrebbe presentarsi come il sostrato di essa. L'apparire deve emergere davanti a noi nella sua struttura pura, *senza riferimento ad alcuna realtà*, per quanto essa sia raffinata, che gli servirebbe da sostrato. Il fondamento ultimo e più profondo della spiegazione filosofica, la risposta ultima alla domanda della filosofia, non può essere nessun ente. *La struttura dell'apparire deve basarsi su se stessa*»¹²⁷.

Anche la soggettività deve mostrarsi come qualcosa che appare, ma che fa parte di una struttura più profonda; essa è una possibilità indicata in questa struttura e una sua parte costitutiva. In sintesi: ciò che porta è la struttura, mentre il soggetto, a cui l'ente appare, è un momento e una parte integrante fondamentale della struttura dell'apparire.

4.2.2 Fenomenologia e ontologia

La riflessione sull'apparire rinvia alla riflessione sulla sua essenza. Lo conferma il manoscritto di ricerca 3G/17:

«i concetti fenomenologici non riguardano l'essenza dell'apparente, ma piuttosto l'essenza dell'apparire»¹²⁸.

¹²⁵*Ibid.* Anche se questa interpretazione differisce chiaramente dalla concezione husserliana della fenomenologia come dottrina trascendentale della soggettività costituente il mondo, la stima per Husserl non è mai messa in discussione: Husserl è un «maestro dell'analisi fenomenologica, il cui acuto approfondimento in questi problemi coglie i presupposti che sfuggono sia allo sguardo scientifico sia allo sguardo ingenuo della realtà» Ivi, p. 69.

¹²⁶*Ibid.*

¹²⁷*Ibid.*

¹²⁸«Die echt phänomenologischen Begriffe sind keine solchen, welche das Wesen des *Erscheinenden* betreffen, sondern das Wesen des *Erscheinens*» *EaS*, p. 128 (*PP*, p. 176).

La fenomenologia è intesa non come dottrina dei fenomeni, ma del fenomenale, ossia di ciò che rende possibile avere l'apparizione dei fenomeni (l'origine della fenomenicità).

L'apparire come tale e il problema dell'essere sono, però, due temi uniti: infatti, è l'essere che viene all'apparizione. Ecco perché, metodologicamente, è necessario chiarire il rapporto tra essere e manifestazione prima di parlare dell'essenza dell'apparire¹²⁹.

a / *l'essere e la manifestazione*

La questione dell'Essere è l'indicatore di una vicinanza e di una condivisione di temi tra Patočka e Heidegger. Sollevando la questione del senso dell'Essere, Heidegger dà un impulso fondamentale alla fenomenologia. Come scrive Roberto Terzi, «la questione del senso dell'Essere apre in linea di principio la prospettiva di un piano fenomenologico asoggettivo, dal momento che l'Essere heideggeriano non si confonde con nessun ente che appare in virtù di esso e, in particolare dagli anni Trenta, si mostra come una radura a partire dalla quale ogni singolo ente può accadere e manifestarsi per quello che è: non è un caso, quindi, che in diverse occasioni Patočka accosti "l'apparire in quanto tale" all'essere in senso heideggeriano e che riprenda, esplicitamente e ripetutamente, la concettualità dello svelamento e del velamento, della manifestazione e della sottrazione»¹³⁰. Negli anni Settanta il filosofo boemo parla molto del rapporto tra apparire ed essere. Queste citazioni aiutano a comprendere come egli pensa tale relazione:

1 «Ora, se è così, il problema della *manifestazione* è in realtà *più fondamentale* e più profondo del problema dell'essere»¹³¹.

2 «perché il problema dell'essere è solo un momento del problema della manifestazione? Perché il problema della manifestazione è più originario, più fondamentale e più profondo del problema dell'essere?»¹³².

3 «il problema della manifestazione è più profondo, più fondamentale, più originario del problema dell'essere»¹³³.

4 «Occorre orientare il problema dell'essere sul problema della manifestazione, non estrarlo con un tocco di bacchetta magica e, eventualmente, facendo ancora violenza al fenomeno»¹³⁴.

129Per questo paragrafo mi sono basato principalmente su due studi di R. Barbaras: *L'être et la manifestation*, e *Le sens de l'ontologie: métaphysique ou hénologie?*, in Id., *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., pp. 29-61.

130R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 198.

131PE, p. 163.

132Ivi, p. 187.

133Ivi, p. 194.

134Ivi, p. 202.

5 «Se l'ἐποχή non significa nient'altro che la risalita, a partire dal mondo che si presuppone già dato, dalla costruzione del mondo e della conoscenza naturale, fino al piano dell'apparizione, ossia fino ai caratteri di apparizione che non sono nient'altro che i caratteri di comprensione d'essere dell'essere mondano che viene incontro, caratteri che non sono più dipendenti dall'essere sperimentato che si mostra, il primato dell'apparire sull'essere è chiaro»¹³⁵.

6 «questo potrebbe essere stabilito pensando l'essere stesso come apparizione, anziché prendere l'apparizione come qualcosa che sta davanti all'essere. L'essere sarebbe ritirato in se stesso, ma il ritirato è una modalità dell'apparire. [...] L'essere del mondo non è altro che quello che mette l'apparizione in movimento»¹³⁶.

Queste sei citazioni non indicano certo un abbandono della questione dell'essere, bensì, piuttosto, riflettono sulle condizioni del nostro accesso all'essere. Il problema della manifestazione conduce al problema dell'essere. L'apparire è condizionato da una comprensione dell'Essere pre-richiesta e l'Essere è il fondamento nascosto dell'apparire. Alla fine di un testo del lascito leggiamo: «nessuna tesi sull'ente, ma sull'Essere come condizione di possibilità dell'apparire»¹³⁷. Questa frase sembra indicare il primato dell'essere *tout court*. La fenomenologia, però, affronta il problema dell'essere non a partire dal concetto astratto di essere, ma a partire dalla manifestazione. Perciò, il primato della manifestazione è il punto di partenza inaggirabile: la manifestazione è la questione più originaria che media la possibilità di affrontare anche il problema dell'essere. Il cammino ontologico è filosofico; esso apre lo studio del mondo e del tutto del mondo (cfr. *MNMEH*, p. 210); e perciò l'idea della fenomenologia di Husserl dev'essere allargata per comprendere la questione ontologica. La priorità accordata, invece, alla questione dell'Essere impedisce un rinnovamento del progetto fenomenologico. Come scrive Renaud Barbaras, «la manifestazione non è manifestazione dell'essere, ma l'essere un momento della manifestazione»¹³⁸. Si tratta di una relazione particolare che sfugge alle categorie tradizionali perché il rapporto dell'Essere alla fenomenalità resta estraneo alle modalità che concernono le relazioni dentro all'essere reale. «La fenomenologia non è necessaria come un *telos*, né è puramente contingente come un semplice effetto»¹³⁹. Si tratta, quindi,

135«Falls die ἐποχή nichts anderes bedeutet als den Rückgang von der angeblich vorgegebenen Welt, der Weltkonstruktion und natürlichen Erkenntnis zur Erscheinungsebene, d.h. [zu] den Erscheinungscharakteren, welche nichts sind als Seinsverständnischaraktere des begegnenden Weltseins, welche selber nicht mehr vom sich zeigenden, erfahrenen Seienden abhängig sind, dann ist der Primat des Erscheinens über das Sein greifbar» J. Patočka, *Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem*, in *EaS*, p. 163 (*PP*, p. 209).

136«daß das Sein selber als von der Erscheinung her, nicht Erscheinung als etwas dem Sein Gegenüberstehendes aufgefaßt wäre. Das Sein wäre in sich Verborgenheit, Verborgenheit ist aber ein Modus des Erscheinens. [...] das Sein der Welt ist nichts als das die Erscheinung als solche in Bewegung Setzende» Ivi, p. 114 (*PP*, p. 224).

137«keine These über das Seiende, sondern über das Sein als Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens» J. Patočka, *Von der Epoché als Ausschaltung der These des Seienden zur Epoché des Seins – zum Sein als an sich haltend*, in *EaS*, p. 194.

138R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, op. cit., p. 30. Come Patočka scrive in numerosi passaggi, la fenomenologia non deve occuparsi dell'ente che appare, ma dell'apparire (cfr. *PP*, pp. 196, 200, 207, 279, 287) e questo compito, ai suoi occhi, permette di trovare un comune terreno tra Husserl e Heidegger, che denominerà «filosofia fenomenologica».

139R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2011, p. 214.

di una concettualità diversa da quella elaborata dalla metafisica tradizionale o dalla fenomenologia classica. A tal riguardo Patočka scrive in una lettera indirizzata a Eugen Fink il 9 novembre 1971:

«ma come si apre in generale il significato di "essere" se non mostrandosi? E il mostrarsi, al quale rimanda il "principio di tutti i principi", presuppone la dimensione della manifestazione; forse questa dimensione in generale è aperta soltanto dall'"essere", ma πρὸς ἡμᾶς questa dimensione è in ogni caso ciò da cui si deve partire»¹⁴⁰.

Come evidenzia Karel Novotný, Patočka vuole distinguersi da Fink in virtù di un costante radicamento fenomenologico dell'analisi: «la differenza tra l'intramondano che appare e il tutto del mondo che lascia apparire, che è la questione cruciale per Fink, viene mantenuta da Patočka, ma per Patočka si tratta di dimostrare una possibilità di accesso a questa realtà onni-inglobante attraverso "dei mezzi fenomenologici", dunque di dimostrare una possibilità dell'esperienza fenomenologica del mondo»¹⁴¹. Anche la riserva nei confronti della riflessione heideggeriana sull'esistenza umana è motivata dal rischio di porsi, per questa via, «al di fuori dei limiti di ciò che può essere controllato in maniera fenomenologica»¹⁴².

La presa di posizione nei confronti dell'ontologia esprime una duplice riserva: verso l'ambiguità soggettivista della fenomenologia di *Essere e tempo*, e verso la concezione del campo fenomenale in Husserl. Secondo Patočka, in Husserl il campo di manifestazione rimane fondato su qualcosa di reale (la coscienza trascendentale e i vissuti immanenti¹⁴³) e, dunque, è privato di autonomia. Così condotta, l'indagine porta a una scissione tra il soggettivo e il fenomenale: mentre all'inizio il soggettivo era sinonimo del fenomenale con i suoi caratteri posizionali, successivamente il soggettivo diventa il fenomenale che "si costituisce" nell'originarietà dei vissuti dati in modo assoluto¹⁴⁴. La critica a Husserl mostra un avvicinamento ad Heidegger perché la liberazione del fenomenale dal soggettivo libera la dimensione della trascendenza (come differenza ontologica) e, quindi, il fenomenale viene a indicare il trascendente. Nel campo fenomenale, dunque, appare l'essere, e il fenomeno è fenomeno dell'essere. La filosofia di Heidegger, mettendo allo scoperto i presupposti ontologici non percepiti dalla fenomenologia husserliana, «porta, a nostro parere,

140«Aber wie öffnet sich denn überhaupt die Bedeutung von "Sein" anders, als indem es *sich zeigt*? Und das Sichzeigen, auf welches das "Prinzip aller Prinzipien" hinweist, setzt, doch die Manifestationsdimension voraus; vielleicht ist diese "Dimension" überhaupt erst durch "das Sein" aufgerissen, aber πρὸς ἡμᾶς ist jedenfalls diese Dimension Dasjenige, wovon ausgegangen werden muß» E. Fink, J. Patočka, *Briefe und Dokumente. 1933-1977*, a cura di M. Heitz & B. Nessler, Alber, Freiburg-München 1999, p. 97.

141K. Novotný, *Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit. Einführung zu den Texten des Bandes*, in Jan Patočka, *Einführung*, in *EaS*, p. 23. Nella stessa direzione si confrontino anche le interessanti osservazioni di L. Tengelyi, *La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, a cura di R. Barbaras, Mimesis, Paris-Milano 2007, pp. 137-150, in particolare pp. 145-147.

142«en dehors des limites de ce qui peut être contrôlé de manière phénoménologique» *MNMEH*, p. 258.

143La prima diventa sostanza della costituzione del mondo, i secondi possibile oggetto di una percezione interna, ovvero della "riflessione sui puri vissuti".

144Affronteremo la critica di Patočka a Husserl su questa questione in 4.3.2.

presupposti di grandissima importanza per una riformulazione della fenomenologia [...] essa non conduce come tale a una ripresa della problematica husserliana»¹⁴⁵. Patočka identifica il piano fenomenale, liberato dall'*epoché*, con la comprensione dell'essere trattata da Heidegger (soprattutto ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*):

«C'è un campo fenomenale che Heidegger chiama la "comprensione dell'Essere", piano da cui noi stessi, come anche le cose che appaiono, riceviamo le nostre proprie determinazioni»¹⁴⁶.

Questa scelta è operata per evitare il rischio di una soggettivazione della concezione del mondo come insieme di significati progettati dal *Dasein*. La donazione dell'ente (fenomenalizzazione) attraverso le apparizioni è attribuita all'essere stesso:

«questo piano fenomenale non è in alcun modo un nostro progetto, l'opera della nostra soggettività, ma il campo che bisogna presupporre come fondamento di tutta la chiarezza»¹⁴⁷.

È in questo piano, non trasferibile dentro a noi stessi, che le cose e noi riceviamo la nostra determinazione. Karel Novotný osserva: «L'apparire in quanto tale perde la sua autonomia a profitto del regno irresistibile dell'essere stesso: "il fenomeno come tale" è "la comprensione dell'essere"»¹⁴⁸. La soluzione, ripresa da Heidegger, è che l'apparizione è mediata dall'essere perché non può essere spiegata a partire dall'ente (cosa o soggetto che sia). L'ente è superato dalla trascendenza dell'uomo aperto a un tutto della comprensione dell'essere. Lungo questa linea si aprono due possibili vie: 1. l'interpretazione dell'essere come possibile fondamento, 2. la via del ritorno a ciò che svela e che mostra, all'avvenimento della donazione dell'essere (*Gabe des Seins*)¹⁴⁹. Non va dimenticato, inoltre, che tale interrogazione, in Patočka, non è soltanto teorica, ma anche storica¹⁵⁰.

Il soggetto non comprende direttamente l'essere, ma soltanto se stesso come esistenza nell'apparizione (lo comprende nel senso che si rapporta ad esso, è questo rapporto). Per Patočka, quando Heidegger dice che è la libertà che può far sì che un mondo esista per noi, si presta a una certa confusione perché non è a partire dalla nostra libertà che il mondo ci è aperto, «ma è la libertà

145«[Heideggers Philosophie] brachte unseres Erachtens höchst wichtige Voraussetzungen zu einer vollständigen Neugestaltung der Phänomenologie [...] ist es seitdem nie zu einer Reprise der Husserlschen Problematik gekommen» *BME*, pp. 267-268 (*QP*, p. 166; *CCF*, p. 262).

146«Es gibt eine Phänomenalebene, die von Heidegger "Seinsverständnis" genannt wird, aus welcher sowohl die erscheinenden Dinge als auch wir selbst diejenigen Bestimmungen erhalten» J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie*, in *BME*, p. 308 (*QP*, p. 215; *CCF*, p. 310).

147«Diese Phänomenalebene ist keineswegs unser Entwurf, kein Werk unserer Subjektivität, sondern ein Feld, das wir als Grund jeglicher Klarheit voraussetzen müssen» *Ibid.*

148K. Novotný, *La genèse d'une hérésie*, cit., p. 92.

149Cfr. Ivi, p. 93.

150Nel primo saggio eretico si dice che l'aperto è il mondo di un determinato periodo. L'apparizione è essa stessa storica: in questo modo Patočka mette in guardia da una unificazione troppo frettolosa dell'approccio ermeneutico con quello fenomenologico (Ivi, p. 94).

a essere aperta dalla comprensione dell'essere, assieme a tutto il resto del contenuto fenomenale del mondo»¹⁵¹. L'esistenza è in rapporto all'essere e l'essere è in rapporto col campo fenomenale. L'apparire fenomenale dà accesso all'essere e la questione dell'essere è subordinata a quella dell'apparire (citazione 5. di inizio paragrafo). L'indipendenza delle leggi dell'apparire dall'ente che appare e dalla soggettività significa che l'ente che appare si costituisce nelle apparizioni dell'apparire e che l'essere del suo ente consiste nel suo apparire. Subordinando la questione dell'essere a quella della manifestazione, Patočka si pone a pari distanza da Husserl (che sembra ricondurre l'apparire a un apparente) e da Heidegger (che riferisce il fenomeno ontico all'essere)¹⁵². L'apparire, per Patočka, “sfugge” sia all'ente apparente sia all'essere perché è irriducibile a entrambi. Quindi, per indagarlo, «in questo apparire occorrerà cercare la loro più profonda possibilità»¹⁵³.

Il problema dell'essere va visto a partire da quello della manifestazione perché è quest'ultimo che «dà al problema dell'essere il suo significato e la sua profondità propria»¹⁵⁴. Quando Heidegger parla dell'occultamento, del ritirarsi, e del mostrarsi al di fuori del suo ritiro, indica che l'essere può essere pensato solo a partire dalla propria manifestazione. Qui, però, subentra una difficoltà legata allo statuto che Heidegger accorda alla fenomenologia¹⁵⁵ dal quale Patočka si distanzia. Heidegger ritiene che la fenomenologia sia un concetto metodologico a servizio del problema dell'essere¹⁵⁶. Patočka, invece, è critico verso il primato dato alla nozione di Essere e verso la decisione di farne il tema della fenomenologia. Da un certo punto di vista il campo fenomenale si differenzia anche dall'essere perché, in quanto appare, si auto-trascede, è al di là di se stesso e anche dell'essere; tutta la sua essenza consiste nel manifestare un'altra cosa (cfr. *QP*, p. 239). In questo senso, dunque, non ha un essere autonomo, in sé, ma «detiene soltanto un essere proprio che è la trascendenza fenomenale stessa, ossia questo movimento di auto-alterazione nel mostrarsi. [...] ma l'apparire puro non possiede un essere autonomo»¹⁵⁷.

Per Patočka, la fenomenologia ha un oggetto e un suo tema specifico: l'apparire in quanto tale (cfr. *EaS*, p. 161; *PP*, p. 207) o i fenomeni puri (in questo punto è più vicino a Husserl). Heidegger,

151«sondern die Freiheit selbst mitsamt anderem erscheinendem Weltgehalt vom Seinsverständnis eröffnet» *BME*, p. 309 (*QP*, p. 216; *CCF*, p. 311).

152Questa è l'interpretazione di R. Barbaras (cfr. Id., *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 33).

153Ivi, p. 34.

154*PE*, p. 195. La potenzialità dell'analitica esistenziale è importante, ma va ripresa al di là della questione dell'Essere. Non averlo fatto non ha permesso a Heidegger di portare a termine il compito di un'ontologia del mondo della vita, e le analisi che Heidegger sviluppa non sono sufficienti a svelarne le strutture fondamentali. L'ontologia del *Dasein* è concettuale, vuota e formale. Perciò, non va bene per descrivere il mondo naturale che non si limita all'ontologia (cfr. *MNPP*, pp. 172-173).

155Per il primo Heidegger - si legge nel frammento 4F/9 del 1976 - il metodo fenomenologico è la sola via possibile che conduce alla metafisica come scienza dell'essere (cfr. *PP*, pp. 288-289).

156Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, § 7.

157B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002, p. 392.

dissociando il metodo fenomenologico dal tema proprio dell'ontologia, non pensa radicalmente la dipendenza dell'essere dalla manifestazione, e confonde l'oggetto con il metodo. Invece, è proprio interrogando l'apparire in quanto tale che si giunge a comprendere anche l'essere nella sua profondità e nel suo significato. Patočka, quindi, esclude che l'indagine fenomenologica sia primariamente un metodo.

Il pensiero del filosofo ceco sull'ontologia heideggeriana è sintetizzato in queste parole: «il problema dell'essere, per come Heidegger l'ha formulato, è un problema prematuro, che bisognerebbe ripensare a fondo a partire dall'apparizione»¹⁵⁸. L'analisi, ancora «prematura» del problema dell'essere, espone l'indagine heideggeriana a due rischi: l'astrazione e il soggettivismo. All'astrazione perché pensare l'essere senza un apparire connesso conduce a un ragionamento astratto¹⁵⁹ (l'essere sarebbe situato troppo lontano dal suo apparire, anziché essere intuito in unità con esso¹⁶⁰); al rischio del soggettivismo perché separare l'essere dalla manifestazione costringe a ricorrere a una struttura soggettiva per spiegarlo¹⁶¹. Viceversa, se si parte dall'apparire, è richiesto fin dall'inizio un soggetto dell'apparizione come uno dei momenti costitutivi dell'apparizione. Quando, invece, come fa Heidegger, il fenomeno è ricondotto all'essere e a un'uscita dall'oscurità del suo ritiro, il rischio è che questa manifestazione sia contaminata dall'oscurità che rimane celata dentro e, di conseguenza, la ricerca fenomenologica dell'evidenza rischia di non essere mai raggiunta.

Queste difficoltà sembrano superabili soltanto partendo dalla manifestazione e non dall'essere, e pensando l'essere come un momento dell'apparire.

b / il senso dell'ontologia

Patočka si interroga sul senso della fenomenalità e, perciò, si interessa anche dell'ontologia. Abbiamo visto che non si dà un accesso diretto all'essere, ma solo indiretto perché l'ontologico non può mai essere visto, ma può essere dedotto per cenni dai rapporti di rinvio. Quindi, solo a partire da una fenomenologia dell'apparire. L'apparire pensa le cose in una connessione e relazione reciproca. Ogni cosa si definisce distinguendosi dalle altre; non esiste solamente in se stessa, ma

¹⁵⁸PE, p. 205.

¹⁵⁹«semplicemente perché non posso arrivare al problema dell'essere se non attraverso il problema della manifestazione, a meno che, se parto dal problema dell'essere nel senso astratto del termine, il concetto di essere non diventi per me un concetto astratto, una sorta di segno puramente formale; neanche una categoria, ma qualcosa che sta al di sopra delle categorie, nel senso che è effettivamente privo di contenuto. Le categorie sono sempre determinate dal punto di vista del contenuto, mentre l'essere è un puro e semplice trascendentale, ancor più generale delle categorie» Ivi, p. 194.

¹⁶⁰Riporto l'interpretazione di R. Barbaras (Id., *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 36).

¹⁶¹Cfr. PP, p. 177, 184, 187.

«essa è il suo rapporto di delimitazione davanti alla totalità di tutto ciò che è»¹⁶². Ogni ente, pertanto, acquisisce una propria forma all'interno della totalità di tutto ciò che può apparire, la totalità aperta e che ingloba tutto. Questa totalità non è un ente costituito dalla somma positiva degli enti (ciò porterebbe alla sparizione della fenomenologia come teoria dell'apparire), ma è il “mondo”, l'unità della loro molteplicità. Quando una cosa appare, costituisce un'unità con tutte le altre, appare sullo sfondo del mondo e il mondo appare in essa.

Il senso dell'ontologia può essere chiarito soltanto a partire dal mondo come condizione stessa di tutta la manifestazione, in quanto il mondo è «l'Apparente ultimo e non totalizzabile»¹⁶³. Si potrebbe parlare di una «ontologia fenomenologica»¹⁶⁴. Per chiarire questo punto, il concetto di totalità ha un'importanza primaria. Nel manoscritto 2E/5 (1972) leggiamo:

«quello che si manifesta qui non è un ente, ma giustamente il tutto, e questa totalità non è ente, ma essere. È una “non-cosa” che, in quanto tale, può essere designata anche come un niente»¹⁶⁵.

La totalità, intesa come non-ente che sostiene l'apparire degli enti e conferisce a essi unità, è identificabile come un altro nome dell'essere. Il punto che fa la differenza è questo: cogliendo l'essere non a partire da esso stesso, ma dalla manifestazione, lo si comprende come mondo. Il mondo è il fondo da cui ogni apparizione procede, l'Uno da cui si differenzia; il mondo è «sia il *compito imposto* alle apparizioni, sia ciò che *sussiste* al di là di esse»¹⁶⁶. Ogni apparizione è apparizione del mondo sia in senso soggettivo che oggettivo, ossia: procede dal mondo e lo fa apparire. Caratterizzando l'essere come mondo, Patočka sembra volerlo “svincolare” dall'emergere da un fondo oscuro (ma non ci riesce), per comprenderlo, invece, come momento dell'apparire: occorre pensare «l'essere stesso a partire dall'apparizione invece di considerare l'apparizione come qualcosa che sta di fronte all'essere»¹⁶⁷. Anche il ritiro dell'essere, però, è una modalità dell'apparire. Pertanto, il tutto sarebbe il tutto delle apparizioni («loro principio di unità e sorgente della loro fenomenalizzazione»¹⁶⁸), compreso «tra i poli del ritirato e del non ritirato. [...] Così, lungi dall'essere distinto dall'apparizione, il tutto è l'apparizione stessa»¹⁶⁹. L'essere, quindi, viene a

162PP, p. 114.

163Cfr. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 40.

164«phänomenologische Ontologie» BME, p. 423 (QP, p. 227).

165«Es erscheint hier kein Seiendes, sondern eben das Ganze, und dieses Ganze ist kein Seiendes, sondern Sein. Es ist ein “Nicht-Ding” und als solches kann es auch als ein Nichts bezeichnet werden» J. Patočka, *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung* (Ms. 2E/5), in *EaS*, p. 111 (PP, p. 221).

166«zugleich das den Erscheinungen *Auf-gegebene* und das über sie hinaus *Bestehende*» Ivi, p. 113 (PP, p. 223).

167«daß das Sein selber als von der Erscheinung her, nicht Erscheinung als etwas dem Sein Gegenüberstehendes aufgefaßt wäre» Ivi, p. 114 (PP, p. 224).

168Riprendo l'espressione da R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 41.

169«in den Polen von Verborgenheit und Unverborgenheit. [...] So ist das Ganze nichts von der Erscheinung Verschiedenes, sondern die Erscheinung selbst» Ivi, p. 114 (PP, p. 224).

confondersi con la manifestatività dell'apparizione: è il darsi dell'apparire¹⁷⁰. E il suo differenziarsi dalla manifestazione viene a corrispondere con il velarsi dell'apparire; il velamento, comunque, è costitutivo dell'apparire del mondo: esso esclude che l'essere preesista all'apparire perché «l'essere altro non è che il ritirarsi dell'apparire (o piuttosto il ritirarsi del Tutto nell'apparire), ossia l'apparire stesso nel suo essere velato o nella sua profondità, inerente al fatto che è apparire di un mondo»¹⁷¹.

La differenza tra apparire ed essere viene ricondotta, in ultima analisi, all'unità del tutto che appare. L'unità di svelamento e di velamento (la non compiutezza come momento costitutivo dell'apparire), di apertura e di ritiro, esprime il modo dell'apparire del mondo. La differenza ontologica è pensata a partire dall'unità fenomenologica dell'apparire. Definendo l'Essere come apparire, Patočka supera la caratterizzazione statica dell'Essere: «L'essere del mondo non è nient'altro che ciò che mette l'apparizione come tale in movimento»¹⁷². Non è, quindi, l'Essere degli enti, ma un movimento autonomo e indica la trascendenza fenomenale. Come scrive Renaud Barbaras, il primato della manifestazione sull'essere (tratto costitutivo della fenomenologia) è importante perché evita la costruzione speculativa: «non è possibile evitare l'astrazione in riferimento al senso dell'essere che a condizione di comprenderlo a partire dall'apparire, di cui è un momento. L'essere è l'apparire stesso ripreso nella sua dimensione di eccesso o di velamento»¹⁷³. Dunque, anche l'ontologia fenomenologica di Heidegger, che è la più vicina al pensiero di Patočka, maschera lo studio dell'apparire in quanto tale.

L'apparizione va pensata a partire dall'unità dell'apparire, essa manifesta questa unità, è co-apparizione di una totalità, e l'Uno è l'eccesso che unifica il molteplice. Il filosofo ceco insiste sul carattere unico dell'apparire come tale, per lui c'è *un* apparire. Da questo punto di vista la fenomenologia di Patočka può essere compresa come un'*henologia* più che come un'ontologia: «Il pensiero dell'apparire *in quanto tale* è un pensiero dell'*uno*, principio di tutta la manifestazione: essa è di conseguenza una *henologia*»¹⁷⁴. In questa concezione, l'Uno è il principio dell'apparire e l'essere rinvia a esso. La questione dell'essere sembra quindi subordinata, non solo alla fenomenologia, ma anche alla questione dell'Uno.

170In questo caso, però, in senso non positivo; ossia, non riposa su nessun ente.

171R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 41.

172«das Sein der Welt ist nichts als das die Erscheinung als solche in Bewegung Setzende» *EaS*, p. 114 (*PP*, p. 224).

173R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 42.

174G. Deniau, *Phénoménologie asubjective et hermeneutique. Patočka et Gadamer*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002, p. 354. Cfr. anche R. Barbaras, *Phenomenology and Henology*, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, series *Contributions to Phenomenology*, hrsg. I. Chvatík et E. Abrams, Centenary Papers, vol. 61, Springer ed., Heidelberg 2011, pp. 99-110.

c / henologia o polemologia?

La lettura di Patočka presenta molti richiami che fanno pensare a una henologia¹⁷⁵. Al cuore dell'henologia, come si evince dalla sesta Enneade di Plotino, c'è la distinzione tra Uno ed ente: l'uno è condizione ultima dell'ente; l'ente, separato dall'Uno, non esisterebbe. L'Uno non è sostanza, ma condizione della sostanza. In questo paragrafo esporremo due diverse interpretazioni: quella di Renaud Barbaras¹⁷⁶ a favore di un'interpretazione henologica in Patočka, e quella di Émilie Tardivel¹⁷⁷ favorevole, invece, a un'interpretazione polemologica.

La tesi che Renaud Barbaras propone è la seguente: la filosofia fenomenologica di Patočka è una henologia perché mette in evidenza l'unità come condizione stessa dell'apparire, in maniera che il senso dell'essere è questa stessa unità, chiamata mondo (o fondo del mondo, o tutto del mondo)¹⁷⁸. Patočka stesso parla del ruolo di presupposto necessario del mondo davanti alla molteplicità inesauribile e infinita delle limitazioni contingenti (cfr. *MNMEH*, p. 266). Secondo Barbaras, per Patočka, l'*epoché* sbocca sulla conoscenza della totalità mondana perché «l'essenza dell'ente significa fondamentalmente la costituzione di un'unità dentro a un'unità superiore, in cui la condizione dell'essere è l'unità, prima di essere la determinabilità (la determinabilità suppone l'unità). In questo senso la prospettiva di Patočka è fondamentalmente di ispirazione henologica»¹⁷⁹.

Questa interpretazione riconduce il pensiero fenomenologico di Patočka a queste tre tesi:

a) la questione dell'essere può essere analizzata solo a partire da quella dell'apparire (l'ontologia ha senso come fenomenologia perché «il fondamento di tutta l'ontologia è la fenomenologia»¹⁸⁰).

Dal momento che l'apparire come tale non appare nell'apparizione dell'ente (cfr. *PP*, p. 196), chiede di essere indagato. Già in Husserl il problema filosofico non è più cos'è l'ente, ma come l'ente si manifesta; per Heidegger, invece, l'essere si mostra, e, mostrandosi, entra nell'apparire. Il manoscritto 3G/17¹⁸¹ dice che la manifestazione serve a Heidegger a comprendere cos'è l'essere. L'essere, però, non è più un carattere oggettivo dell'ente, com'era per l'ontologia della scolastica, e il problema dell'essere appartiene ora al problema della manifestazione. Posto questo legame, affermare che l'essere è all'opera nella manifestazione significa sostenere che c'è ontologia se intesa come fenomenologia. Come abbiamo in visto 4.2.2 a /, il problema della manifestazione è più

175In *primis*, l'insistenza sullo stesso che si manifesta in molte maniere e la centralità del concetto di totalità.

176R. Barbaras, *Le sens de l'ontologie: métaphysique ou hénologie?* (troisième étude) in Id., *Le mouvement de l'existence*, cit., pp. 45-60.

177É. Tardivel in *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka*, cit., § 11, pp. 99-108.

178R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 47.

179R. Barbaras, *L'héroïsme de la philosophie devant le monde*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, dir. N. Frogneux, Le Cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil 2012, p. 99.

180«Le fondement de toute ontologie est ainsi la phénoménologie» J. Patočka, *La fin de la philosophie est-elle possible?*, in *PE* ed. fr., Annexe I, p. 257.

181Cfr. *EaS*, pp. 163 ss. (*PP*, pp. 163 ss).

profondo e più originale del problema dell'essere.

b) l'apparire lo si comprende solo se non lo si riferisce a un ente (la differenza fenomenologica non può essere metafisica). L'accesso all'apparire come tale richiede la riduzione in Husserl, mentre basta l'*epoché* per Patočka. La radicalizzazione della definizione di *epoché* (cfr. 3.2.1) è motivata dal fatto che, in Husserl, l'apparire rimane ancora subordinato a una realtà apparente.

c) ci sono dei superamenti dell'ente in direzione dell'apparire interpretabili come condizione di unità (la differenza fenomenologica ha senso come differenza henologica).

In linea con un'interpretazione henologica dell'apparire, non è strano allora che Patočka accordi a Platone una particolare importanza dato che «[come] alcuni affermano [...] l'ontologia di Platone è subordinata all'henologia»¹⁸². Lo statuto dell'Uno, però, rimane problematico e niente ci consente di dire con certezza se si situa al di là dell'ente (cioè, al di là anche della metafisica). Il passaggio all'henologia avviene con il saggio del 1953, *Il platonismo negativo*. In questo testo il superamento della metafisica avviene grazie all'esperienza della libertà che è espressa, fondamentale, come insoddisfazione davanti al singolo dato¹⁸³.

Per Renaud Barbaras, le ragioni di un'interpretazione henologica del pensiero di Patočka, in base alla quale la differenza metafisica si cancella a favore della differenza henologica, sono queste:

1 - come si potrebbe pensare questo non-ente che è al di là dell'ente, ma non è il “niente”? Patočka lo chiama *Idea*, ma questo termine non va inteso nel senso platonico.

2 - ciò che eccede tutto l'ente (senza essere esso stesso un ente) è pensabile solo come l'unità degli enti.

3 - questa sarebbe comunque una henologia negativa, nel senso di un'apertura della dimensione dell'Uno come “non ente” (il senso che Patočka attribuisce al termine *Idea*) che «unifica per noi il tutto dell'ente finito»¹⁸⁴. Ci sono, quindi, due significati del termine *Idea*:

a) il primo è metafisico (indica un ente di ordine superiore, fondamento degli altri enti),

b) il secondo è henologico (riconosce l'Uno come condizione di entità degli enti). In ogni caso, non c'è un punto di arrivo “positivo” (l'affermazione positiva di un qualcosa), ma questo scarto è, nello stesso tempo, prossimità.

La questione più propria della fenomenologia, ossia l'apparire in quanto tale, non può essere quindi risolta ricorrendo a un ente che appare, sia che si tratti di un'idealità intellegibile-metafisica, sia che si intenda un ente immanente-vissuto.

Terminiamo l'analisi con un'altra citazione di Renaud Barbaras perché il suo contributo su questo

¹⁸²PE, p. 214 tr. modificata. L'abbiamo già visto nella revisione della metafisica in 1.3.1.

¹⁸³Cfr. c. 1.3.

¹⁸⁴«(L'Idée) unifie pour nous le tout de l'étant fini» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in Id., *Liberté et sacrifice: écrits politiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1990 (d'ora in poi abbreviato in *LS*), p. 92 (vd. anche p. 89).

argomento è il più significativo: «L'apparire dell'ente non è altro che l'ente, e a lui dunque appartiene, senza tuttavia confondersi con l'ente stesso poiché (l'apparire) è precisamente ciò che dà all'ente di essere e permette di qualificarlo come ente; in breve, è qualcosa dell'ente che non è l'ente. L'apparire dell'ente allora indica la sua articolazione con gli altri enti in un tutto unitario, ossia la sua iscrizione in un mondo, il suo “essere in costellazione” [...]. L'unità, come avvenimento di unione, unità unificante o accadere di un mondo, definisce l'apparire dell'ente, apparire che, si è visto, libera il senso vero del suo essere, e tutta la fenomenologia di Patočka consiste nel descrivere la fenomenalità a partire da questa legalità dominata dall'unità. Così, l'fenologia messa in evidenza al cuore del platonismo, a favore di una critica della sua dimensione metafisica, apre la via della fenomenologia: poiché permette di superare l'ente verso l'Uno, la dottrina del *chorismòs*, verità della dottrina delle Idee, ci riconduce alla fenomenalità esibendo l'*a priori* ultimo. L'Uno libera il senso vero dell'apparire come il *chorismòs* libera quello dell'*epoché*»¹⁸⁵. Nel manoscritto di ricerca 5E/15 (1972) intitolato *Corpo, mondo, campo di apparizione*, Patočka scrive:

«la dialettica delle Idee [...] andrà compresa come trattante, non l'“ente intellegibile”, ma le condizioni di possibilità dell'apparire in generale, dell'apparizione di tutto e di ogni cosa. [...] Compresa in questo modo, la dottrina di Platone non è affatto una teoria dell'ente, ma una teoria dell'*apparizione* dell'ente»¹⁸⁶.

In questa scia ci sembra importante richiamare un altro contributo, quello di Filip Karfik in *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*¹⁸⁷. Karfik accosta questa figura di pensiero neoplatonica del fondamento della possibilità al linguaggio cusano del *non aliud*. L'Uno non è né l'identico, né il diverso, perché tanto l'identità che la differenza presuppongono già l'essere individuato degli enti singoli. I concetti di “Uno non esclusivo” e di “non altro” affermano che il mondo come un campo di apparizione è – formulato con Cusano – un'unità implicativa di tutto, un'unità che appare esplicitamente e che in questo modo si distingue dal fondamento della possibilità. Si tratta di un campo delle *possibilità non individuate* (vicino a una *dynamis panton*), chiuso in un'unità indifferenziata. Se qualcosa esce da questa potenza, è una possibilità attualizzata. Generalmente siamo inclini a pensare il tutto dal punto di vista degli enti singoli, ma il tutto come spazio-tempo universale può essere pensato come una somma di parti? Oppure, si tratta di un fenomeno *sui generis* che ha il carattere di un tutto passeggero che dà a ogni singola cosa il suo posto; un tutto incommensurabile con le singolarità,

185R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 60.

186«la dialectique des Idées [...] sera à entendre comme traitant, non pas de l'“étant intelligible”, mais des conditions de possibilité de l'apparaître en général, de l'apparition de tout et de chaque chose. [...] Ainsi comprise, la doctrine de Platon n'est pas du tout une théorie de l'étant, mais une théorie de l'*apparition* de l'étant» PP, p. 126 (CCF, p. 231).

187Cfr. F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., pp. 94-109.

qualcosa che in ogni cosa è tutto (come gli alberi che nascondono la foresta, cfr. *QP*, p. 144). Lo spazio-tempo universale, che Patočka spiegherà poi come "mondo", è un campo di possibilità: questo ambito porta i tratti chiari del *non-aliud*, il *non-aliud* di ciò che appare. Il mondo come campo dell'apparire non è solo una possibilità umana. «Anche non separabile, separa tutto e unisce tutto al tempo stesso. È un tutto che non è costruito con nessuna parte e non è commensurabile con nessuna parte, e tuttavia è in ogni parte contenuto»¹⁸⁸.

La possibilità di intendere la filosofia fenomenologica di Patočka come henologia chiede, però, di essere discussa più criticamente. Presentiamo, perciò, anche l'interpretazione proposta da Émilie Tardivel secondo la quale, più che di henologia, possiamo parlare di polemologia. Vediamone i perché.

La giustificazione del fatto che si parli di henologia è che, in *Platone e l'Europa*, Patočka si rifà a un Platone plotinizzato. Un altro elemento da tener presente è che l'interpretazione henologica di Barbaras è costruita sulla base del parallelo con il neoplatonismo interpretato fenomenologicamente da Reiner Schürmann¹⁸⁹. Schürmann, a sua volta, propone una lettura heideggeriana di Plotino. A fondazione di questo argomento c'è la differenza tra due versioni della differenza ontologica: a) *metafisica*, b) *henologica*. La prima separa la sostanza (*ὄνσια*) dall'ente (*ὄν*), la seconda separa la sostanza dall'Uno (*ἕν*) o dall'essere (*εἶναι*). L'henologia non ha come obiettivo risalire al fondamento dell'ente assoluto, ma mettere in evidenza la condizione trascendentale della sua apparizione. Questa interpretazione di Schürmann porta Barbaras a dire che la filosofia fenomenologica di Patočka mette in evidenza l'*unità* come condizione stessa dell'apparire, in modo che l'essere non ha altro senso che questa stessa unità, caratterizzata come mondo¹⁹⁰.

Secondo Émilie Tardivel, la tesi dell'henologia non si può applicare perché mantiene il rapporto mondo-ente nell'orizzonte dell'essere, mentre la fenomenologia di Patočka non lo mantiene. La differenza fenomenologica, invece, svela il paradosso di un apparire che viene prima dell'essere, prima della sua ultima condizione di possibilità ed eccede ogni condizione di possibilità, ogni orizzonte retto dalle leggi metafisiche e dall'ontologia. Essa riconduce l'ente all'orizzonte dell'apparire. La filosofia fenomenologica non ha per obiettivo risalire al fondamento dell'ente (sarebbe una metafisica o un'ontologia), né mettere in luce la condizione trascendentale dell'apparire, ma mostrare che l'apparizione eccede ogni condizione di apparire. In un frammento del 1972 Patočka conferma l'idea di mondo come l'Uno inglobante, la cui opera è l'«*unità* che, nel singolare, non è presente»¹⁹¹.

¹⁸⁸Ivi, p. 104.

¹⁸⁹Cfr. Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Trans Europ Repress, Mauvezin 1996, pp. 181-245.

¹⁹⁰Cfr. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 47.

¹⁹¹«*Einheit*, die im Einzelnen nicht da ist» *EaS*, p. 106 (*PP*, p. 216).

Per Émilie Tardivel, l'essere non designa il ritirarsi dell'apparizione fuori dell'orizzonte della enticità (*Seiendheit*)¹⁹², ossia l'eccesso dell'apparizione su tutti gli orizzonti. L'essere non costituisce più la condizione di tutto l'apparire, ma la condizione della lotta contro l'iscrizione dell'apparire dentro l'orizzonte dell'entità. Le condizioni dell'apparire (la natura, la ragione, l'essere) vanno considerate come momenti nella storia di una lotta contro l'iscrizione dell'apparire in un qualche orizzonte. Perciò la filosofia di Patočka non sarebbe una henologia, ma una polemologia: essa metterebbe in evidenza che il senso della metafisica (o dell'ontologia) risiede nella polemologia «perché la storia della filosofia non sarebbe altro che un combattimento contro la proscrizione dell'apparizione»¹⁹³. Ci sono altre ragioni in base alle quali possiamo chiamarla polemologia? *Platone e l'Europa* mostra che la prima condizione di un tornante polemologico è l'eccesso dell'apparizione su ogni condizione di apparire, eccesso che si manifesta in modo paradossale (attraverso un vuoto nella donazione), perché l'esperienza non può circoscrivere l'apparire. Detto diversamente: «l'eccesso dell'apparizione su ogni condizione di apparizione si attesta in una contro-esperienza che, lungi dallo svelare i limiti dell'apparizione, svela i limiti dell'esperienza, i limiti dell'uomo»¹⁹⁴. Per Patočka un vuoto *nella* donazione (quindi, un vuoto di intuizione) non è mai un vuoto *di* donazione: «essere dato come vuoto o indeterminato non significa non essere dato»¹⁹⁵. Anche il vuoto è un modo (non qualitativo, ma positivo) della donazione. Patočka assegna a tutti gli enti l'idea di *vuoto* e di indeterminazione e, in questo senso, riconosce il *mistero essenziale di tutte le cose*. Non si tratta di una professione di scetticismo, ma è la comprensione del fatto che tutte le nostre chiavi sono insufficienti di fronte alla ricchezza che ci si apre davanti¹⁹⁶. Ciò che eccede l'orizzonte dell'oggettualità (*Gegenständlichkeit*) non è solo l'apparizione dell'altro, ma di tutti gli enti, l'apparizione in generale.

Secondo Tardivel, «L'essere deve tuttavia restare, come la coscienza, una condizione dell'esperienza di mancanza di tutte le condizioni di apparizione»¹⁹⁷; l'essere non è che questo difetto, questa stessa problematicità. La filosofia di Patočka sembra quindi soddisfare due condizioni del tornante polemologico: 1) l'eccesso dell'apparizione su ogni condizione di apparizione accompagna la ridefinizione delle principali condizioni di apparizione (coscienza, essere) come momenti nella storia della lotta contro la proscrizione dell'apparire; 2) la coscienza ha per compito salvaguardare la problematicità dell'apparizione (non iscrivibile dentro l'orizzonte

192 Questa è l'interpretazione di Barbaras in *Le mouvement de l'existence*, cit., pp. 41-42. Traduciamo *Seiendheit* con "entità" (cfr. glossario alla fine di *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2001¹⁸, p. 604).

193 É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 102.

194 *Ibid.*

195 *PE*, p. 102.

196 Cfr. *LS*, p. 241.

197 É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 106.

dell'oggettività¹⁹⁸), ossia permettere all'uomo di esserne l'esperienza. Più l'essere si tira fuori dall'orizzonte dell'ente, più partecipa a questa lotta. La ridefinizione della coscienza ridefinisce anche dell'uomo come "guardiano" dell'apparizione. Per tutte queste ragioni, la fenomenologia di Patočka non sarebbe una fenomenologia, ma una polemologia, «un "sistema della libertà", ossia un sistema che riposa sulla libertà come esperienza dell'essere, esperienza di un senso totale intotalizzabile, intrinsecamente problematico, conflittuale, di cui la storia della filosofia è lo spiegamento mai compiuto»¹⁹⁹. Dalle due interpretazioni sopra presentate, entrambe legittime, ci sembra di ricavare che la filosofia, per Patočka, non è una dottrina della conoscenza, ma riguarda la maniera in cui l'unità si produce ed è mantenuta per tutti i modi di apparizione (cfr. *EaS*, p. 153; *PP*, p. 200).

4.3 L'essenza della manifestazione

Husserl parla di costituzione, ma - si chiede Patočka - : «è in lui risolta la domanda, cos'è l'apparizione?»²⁰⁰. In realtà, non troviamo in lui risposta a questa domanda. Heidegger, invece, parla della comprensione dell'essere, ma nemmeno in lui troviamo risposta alla domanda: cos'è l'apparire? A maggior ragione è importante chiedersi: in cosa consiste l'essenza della manifestazione?

Abbiamo visto, inoltre, che la riflessione di Patočka non va in direzione di un versante metafisico che conferirebbe realtà al fenomeno; al contrario, il fenomeno resta un dominio autonomo²⁰¹ che non riposa sul reale, né si confonde con esso, pur determinando, in un certo modo, la realtà. Per questa ragione Patočka può dire:

«il problema del mondo naturale - che rivela nello stesso tempo il suo legame profondo con la questione del fenomeno in quanto tale, con la questione dell'essenza del fenomeno e, pertanto, con la fenomenologia in quanto teoria del fenomeno - questo problema è il seguente: qual è il fondamento dell'apparizione dell'ente, del suo mostrarsi originariamente e così com'è in se stesso?»²⁰².

In altre parole, il problema da chiarire è non confondere il reale con la sua manifestazione. Questa citazione fa già intuire la direzione in cui la riflessione di Patočka proseguirà:

198Cfr. J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*.

199É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., p. 108. Patočka si riferirebbe all'Uno eracliteo e non plotiniano. Cfr. J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 89 e anche Id., *Séminaire sur l'ère technique*, in *LS*.

200«ist bei ihm die Frage gelöst, was Erscheinung ist?» *EaS*, p. 256 (*PP*, p. 256).

201Rimandiamo a 4.3.2 a / per il chiarimento del termine autonomo/autonomia riferito al campo fenomenale.

202«Le problème du monde naturel – qui révèle en même temps son lien profond avec la question du phénomène en tant que tel, avec la question de l'essence du phénomène et, partant, avec la phénoménologie en tant que théorie du phénomène – ce problème est le suivant: quel est le fondement de l'apparition de l'étant, de son se-montrer en original et tel qu'en lui-même?» *PP*, p. 139.

«Ho tentato di mettere in evidenza, dove si inizia con il problema del mondo per come appare, per come si mostra, per come si sviluppa davanti a noi, e con la domanda: “che cos'è?” [...] Che cosa vuol dire la domanda: “che cos'è?” [...] Abbiamo parlato dell'ambiguità di alcuni concetti indispensabili alla riflessione incipiente sul mondo nella sua realtà, nell'*equivoco* con cui comincia. Questo equivoco comprende, tra gli altri, il concetto di movimento. Il movimento è da una parte una realtà mondana [...] D'altra parte, però, anche l'apparizione è movimento. Il movimento è la traversata delle fasi specifiche dell'apparizione, l'avvicinamento e l'allontanamento, la venuta alla presenza e l'uscita al di fuori del presente»²⁰³.

«Il movimento è il fondamento di tutta la manifestazione»²⁰⁴

Queste citazioni ci offrono due importanti indicazioni:

a - l'apparizione è movimento

b - il movimento è il fondamento di tutta la manifestazione.

Prima di vedere la dinamica della manifestazione (4.3.1), approfondiamo ancora il rapporto tra l'universo di ciò che esiste e i fenomeni perché è la base della riflessione sul movimento.

In 4.2 si è già detto che l'universo oggettivo è co-determinato *a priori* dal fenomeno e si è esclusa qualsiasi teleologia immanente o fattore reale che il fenomeno potrebbe realizzare con una simile finalità immanente. Il fenomeno, in quanto fenomeno, non ha alcuna forza sul piano fisico, eppure co-determina l'essere oggettivo, fisico. Ma cosa implica la manifestazione dentro al mondo oggettivo e alla struttura dell'essere? Implica, anzitutto, che noi procediamo individuando una possibilità dell'essere tra le diverse che sono possibili. L'ente che si manifesta non è né oggettivo, né rappresentato perché la manifestazione non è opera di un soggetto, ma è un tratto dell'ente stesso, l'esito di un'individuazione. Inoltre, poiché la struttura dell'essere dell'ente è co-determinata dalla manifestazione, non può avere solamente lo statuto di un ente positivo. Questo significa che, nella piena luce dell'ente, c'è anche un aspetto di oscurità: un'assenza nella presenza stessa, una dissimulazione del fenomeno più profonda dell'ente manifesto. L'ente naturale oggettivo è il fondamento della natura, ma «nello stesso tempo, questo ente (è) come affetto da una mancanza»²⁰⁵. Tale mancanza è spia del fatto che l'essere naturale si dà a noi come non del tutto manifesto; questa non-manifestatività rappresenta una mancanza d'essere in rapporto all'essere che si è manifestato. La manifestazione, quindi, codetermina l'essere perché è un modo del suo *compimento*. Pensare in questo modo, però, situa l'essere sul versante della manifestazione come fa Heidegger; per Patočka, invece, la mancanza non è un tratto ontologico dell'essere in sé, ma dell'essere che ci appare nella manifestazione. Inoltre, se questa mancanza non rinvia a una struttura teleologica, allora rinvia allo scarto che c'è tra l'essere stesso e la sua manifestazione. L'essere si dà a un soggetto a cui appare

²⁰³PE, p. 95.

²⁰⁴«Le mouvement est le fondement de toute manifestation» J. Patočka, *La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques*, in MNMEH, p. 132 (CCF, p. 53).

²⁰⁵Ivi, p. 63.

necessariamente come “in difetto” perché non ha ancora pienamente compiuto il passaggio nella manifestazione. Lo scarto tra ciò che appare e le sue apparizioni è, perciò, costitutivo. Da ciò ne consegue che gli enti mondani aspirano al compimento della loro manifestazione. L'apparire dell'ente, quindi, è un modo deficiente di essere: a esso manca la chiarezza dell'interessamento a se stesso, il rapportarsi a sé e all'altro²⁰⁶.

Nell'apparire è senz'altro un ente che appare, ma quello che si mostra non è di certo un ente perché il fondo dell'ente che appare non può essere determinato onticamente²⁰⁷. Secondo Patočka, il fondo dell'ente va compreso in maniera dinamica (non sostanziale): esso conduce alla manifestazione. Mentre Heidegger, pur riconoscendo il primato della manifestazione, passa oltre perché parte dalla questione dell'essere, per Patočka, invece, la questione dell'essere è posta correttamente solo a partire dalla questione della manifestazione. Se ammettiamo, dunque, che l'essere sia co-determinato dalla fenomenalità, si dovrà coerentemente risalire dalla natura del manifesto all'essenza della manifestazione, regredendo dal fenomeno in senso volgare al fenomeno della fenomenologia, quello profondo e originariamente latente.

Prendendo, quindi, le distanze da Heidegger, Patočka sostiene che l'essenza della manifestazione consiste nel movimento, e la sorgente (o fondo) della fenomenalità che procura ai fenomeni il loro senso (o fondamento) consiste nel fatto che l'ente si separa dalla totalità di cui fa parte per divenire l'ente che è individualizzandosi. La fenomenalità, quindi, non è opera di un soggetto, ma di un movimento. L'essenza della manifestazione risiede nel movimento tramite cui si individua l'ente. Alla luce di questa interpretazione, come sostiene Renaud Barbaras, l'ontologia diventa una cosmologia ed evita qualsiasi rischio di soggettivismo²⁰⁸.

Quando Patočka parla dell'identità tra l'essere e la manifestazione, sta indicando il diventare mondo (mondificarsi) dell'essere; questa è una individuazione dell'essere sotto forma di mondo. Perciò, nella dinamica della manifestazione vediamo intrecciarsi due aspetti: il rifiuto della subordinazione dell'apparire a un ente che appare (la radicalizzazione dell'*epoché* ha chiarito che l'apparire sfugge sia al campo dell'ente sia al soggetto), e l'apparire compreso come una delimitazione o individualizzazione all'interno di un *continuum* indifferenziato. Si può affermare ciò senza pensare il fenomeno come *fine* o *sensu* dell'universo oggettivo.

Fatta questa precisazione, non bisogna perdere di vista che il fenomeno sbocca, infine, in un fondo non fenomenale. Schematizzando, ci sono tre ordini: 1. naturale (fisico-"oggettivo", o puramente reale), 2. fenomenale (*le non apparaissant*), 3. reale (il fondo non fenomenale della

206Su questo punto rinviamo al rapporto tra campo di apparizione e soggetto (cfr. 4.3.2).

207In questo punto Patočka incontra la posizione heideggeriana nel senso che il problema della manifestazione conduce inevitabilmente a quello della differenza ontico-ontologica.

208Cfr. R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2011. La seconda parte è intitolata: *Cosmologie*.

manifestazione, con funzione di fondazione).

L'ordine reale non è riducibile all'ordine naturale e alle sue leggi, e non è nemmeno l'essere fenomenale, ma ne è il fondo; l'essere fenomenale non è riconducibile all'essere reale come un effetto; la fenomenalità non è l'essere reale e viceversa, ma essa non è puramente contingente. «L'apparizione non è responsabile del contenuto di ciò che appare, ma unicamente delle sue leggi, della sua struttura»²⁰⁹. Adottando questa schematizzazione a tre livelli, però, rimane aperto un problema: come possiamo spiegare che l'essere reale possa fenomenalizzarsi se è completamente estraneo alla fenomenalità, ossia se questa non lo determina in qualche modo?

4.3.1 I movimenti della manifestazione

Nei *Papiers phénoménologiques*²¹⁰ troviamo una distinzione tra due concetti di movimento:

a) il movimento oggettivo: è un processo nello spazio che non intacca l'oggetto nella sua essenza (ad esempio i movimenti locali di traslazione), ed è tipico della concezione meccanicistica moderna²¹¹. Ciò che interessa è la forma di ciò che appare identico nello svolgimento.

b) il movimento dell'apparizione dello stesso ente, che resta identico nei diversi gradi di prossimità e distanza, e nei differenti modi (sufficienti o meno) relativi alle proprietà essenziali e accidentali con cui appare. Nello studio di questi modi si profila il filo conduttore di una connessione ontologica (cfr. *PP*, p. 125). Soltanto pensando il movimento in questo secondo senso (non locale e non oggettivo), possiamo cogliere i fenomeni, e quindi il senso dell'esperienza.

In entrambi i casi, comunque, il movimento si svolge tra cose ed è corporeo.

Altre due utili indicazioni preliminari le troviamo nella nota di lavoro in margine al saggio *Il tutto del mondo e il mondo dell'uomo* (Ms. 2E/9 del 1972), in cui Patočka parla dell'apparire, e la seconda si trova in *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"* (1969). Eccone il rispettivo contenuto:

«L'apparire come uscita fuori dal fondamento oscuro; che qui ci sia un movimento dell'apparire, un movimento originario, è ciò che attesta *per analogiam* lo studio dell'apparizione secondaria, dell'apparizione dell'apparente, che presuppone una creazione di centri, la costituzione di una centralità: il movimento di trascendenza crea qui un "mondo proprio", mondo ambiente [...]. Allo stesso modo, ci dev'essere qualcosa

209«Die Erscheinung ist für den Inhalt des Erscheinenden nicht verantwortlich, sondern nur für seine Gesetzmäßigkeit, für seine Struktur» *EaS*, p. 136 (*PP*, p. 184).

210 Cfr. *PP*, p. 163.

211«La chiave per comprendere l'oggettivazione, per comprendere la trasformazione del mondo meramente dato in un mondo dominato da un pensiero umano oggettivo e comune a tutti, è appunto *l'oggettivazione del movimento*» («La clef de l'objectivation, ce qui explique la transformation du monde, le passage du monde simplement donné à un monde dominé par une idée objective, commune à tous les hommes, c'est précisément *l'objectivation du mouvement*») *MNMEH*, p. 12 (*CCF*, p. 75). La storia del concetto di movimento è indispensabile per l'analisi del concetto di esistenza come movimento.

come un movimento attraverso il quale il cuore del mondo costituisce il suo contenuto contingente e di cui lo spazio-tempo-qualità in totalità è un sedimento»²¹².

«Noi non guarderemo al movimento come qualcosa che presuppone sempre un ente già costituito, ma come ciò che costituisce l'ente, ciò che *rende manifesto* tale o tale ente facendo sì che si esprima in una maniera che gli è originariamente propria. Il movimento è ciò che *fa apparire* ciò che c'è, per un tempo determinato, un posto nel mondo per una realtà singolare determinata da altre realtà singolari»²¹³.

La prima citazione distingue due manifestazioni: una primaria e una secondaria. Quella primaria è descritta come un movimento originario di uscita da un fondo oscuro; di questo primo movimento non abbiamo esperienza diretta (esce dall'osservazione fenomenologica), è ricavato *per analogiam* («ci deve essere qualche cosa») dallo studio dell'apparizione secondaria (quella degli enti) che presuppone dei centri che conferiscono una prospettività.

La seconda citazione attribuisce al movimento un valore ontologico («costituisce l'ente»), ed è grazie al movimento che ciò che c'è si può manifestare.

Il mondo non va inteso, quindi, in modo statico come presenza stabile, ma è tale *dalla o per* la manifestazione, possiede un senso *processuale* (o *evenemenziale*). Il venire all'apparire, la fenomenalizzazione dei fenomeni, è esso stesso un movimento, un processo. Per questo, il movimento è il fondamento della comprensione e non il contrario. Esso progetta le possibilità (cfr. *PP*, p. 127). La sfera del fenomeno non è statica, ma è costantemente in cambiamento perché si forma sempre attraverso il movimento dell'apparire, attraverso l'attualizzazione delle sue possibilità. Questo processo va dall'essere come fondo oscuro all'essere come manifesto. Inoltre, il movimento della manifestazione non va verso un'altra cosa. Se la manifestazione fosse un processo che va da un punto a un altro, allora il processo si compirebbe e il mondo sarebbe un risultato di un processo completato. Trattandosi, però, del processo di manifestazione, ossia dell'*essere*, il punto di partenza coincide con quello di arrivo, e quindi è un movimento che “va verso se stesso”. Pensare la manifestazione come processo ha anche un'altra conseguenza: implica mantenere aperta la tensione tra manifestazione e manifestato.

Vediamo ora il significato della manifestazione primaria e della manifestazione secondaria. Patočka parla di un'apertura primordiale, fisica dell'ente attraverso il processo mondano, e di

212«L'apparaître comme sortie hors du fondement obscur; qu'il y a ici un mouvement de l'apparaître, un proto-mouvement, c'est ce qu'atteste *per analogiam*, l'étude de l'apparition secondaire, de l'apparition de l'apparaissant qui présuppose une création de centres, la constitution d'une centralité: le mouvement de la transcendance crée ici un “monde propre”, monde ambiant... De même, il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le coeur du monde constitue son contenu contingent et dont l'espace-temps-qualité en totalité est un sédiment» J. Patočka, *En marge du «Tout du monde et le monde de l'homme» Ms. 2E/9*, in *PP*, p. 157.

213«Nous ne regarderons donc pas le mouvement comme quelque chose qui présuppose toujours déjà un étant constitué, mais bien comme ce qui constitue l'étant, ce qui *rend manifeste* tel ou tel étant en faisant qu'il s'exprime d'une manière qui lui est originellement propre. Le mouvement est ce qui *fait apparaître* qu'il y a, pour un temps déterminé, une place dans le monde pour une réalité singulière déterminée parmi d'autres réalités singulières» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 103.

un'apertura secondaria dell'ente attraverso il soggetto.

a / la manifestazione primaria²¹⁴

Patočka distingue due *sensi*, o *gradi*, della manifestazione. Perché proprio due? Egli pensa che l'apprensione di un'unità da parte di un soggetto presupponga l'autocostituzione di questa unità, e tale processo dev'essere opera di un movimento individualizzante, ha il senso dinamico di una individuazione. Questo richiede, quindi, almeno due gradi.

I termini impiegati per caratterizzare l'apparire sono: delimitazione, individuazione, messa a parte. Essi rinviando non soltanto alla dimensione processuale, ma indicano allo stesso tempo il tutto al cui interno questo processo acquista un senso. C'è, dunque, una prima manifestazione che

«non è manifestazione per il soggetto, ma manifestazione come entrata nella singolarità, divenire. È una manifestazione in cui le cose singolari sono esse stesse interiormente indifferenti, una manifestazione che non è manifesta a se stessa, una manifestazione immersa nell'oscurità notturna dell'ente e dell'essere originari»²¹⁵.

Questa prima manifestazione va distinta da «l'apertura secondariamente umana»²¹⁶ intesa come l'apertura dell'ente attraverso l'uomo. Se si identifica troppo rapidamente l'apparire con l'apparire a un soggetto (con le condizioni soggettive della percezione), si rischia di non riconoscere le strutture originarie dell'apparire, e di considerarle prospettive sul mondo prese a partire dal soggetto. Come scrive Bruce Bégout, in Patočka «il sospetto della soggettivazione dell'apparire resta a dire il vero molto più minaccioso di quello di una qualsiasi oggettivazione. [...] Gli oggetti appaiono, ma non fanno apparire. Ora, il soggetto appare e fa apparire in virtù della sua capacità di rappresentazione»²¹⁷.

La manifestazione primaria è condizione della manifestazione soggettiva; pertanto, l'apparizione a un soggetto si iscrive in una previa manifestazione asoggettiva.

La manifestazione primaria del mondo è detta in almeno tre modi:

a) *apparire originario*

b) *apparire anonimo*

214 Il riferimento principale sono questi testi: *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"* (1969), *Weltform der Erfahrung und Welterfahrung* (1972), *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition* (1972). Su questo tema si confronti R. Barbaras in *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2011.

215 «n'est pas manifestation pour le sujet, mais bien manifestation comme entrée dans la singularité, devenir. C'est une manifestation dans laquelle les choses singularisées sont elles-mêmes intérieurement indifférentes, une manifestation qui n'est pas manifeste à elle-même, une manifestation plongée dans l'obscurité nocturne de l'étant et de l'être originaires» *MNMEH*, p. 100.

216 «l'ouverture secondairement humaine» *Ibid.*

217 B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, cit., p. 388.

c) *movimento originario*

L'apparire, o l'apertura del mondo²¹⁸, è spiegato come un evento di separazione o di espulsione originaria che implica e consiste in una determinazione o delimitazione degli enti. L'ente è tale perché è separato e individuato. Da questa uscita dall'«oscuro fondamento» sorge «il pre-uomo, il pre-soggetto e il mondo»²¹⁹. Il primo movimento è, quindi, il movimento della *physis*, l'apertura primordiale, fisica dell'ente attraverso il processo ontogenetico, e mai definitivo, del mondo (o l'essere).

In questo movimento, essere e manifestazione si identificano e avvengono come mondo, e la manifestazione si dà attraverso un diventare mondo dell'essere. Il mondo è, quindi, il suo proprio processo di venuta. Patočka dice che il mondo si confonde con il movimento perché il movimento è presenza dello scopo e incamminamento verso di esso («è piuttosto una maniera di segnare il passo»²²⁰). Questo è conseguenza della manifestazione come separazione (o messa a parte), ossia come costituzione o realizzazione di un mondo come totalità degli enti. È nel mondo, e come mondo, che l'essere si manifesta.

Il movimento originario è movimento di manifestazione dell'essere, o avvenimento del mondo non inteso come un ente (è «non cosa»²²¹). Patočka ritorna spesso sul carattere di originarietà dell'apparire: «Se ammettiamo che ogni apparizione finita appare attraverso una limitazione della totalità originaria, nel caso del mondo non c'è niente al di fuori del mondo stesso in cui esso possa apparire. L'apparire in se stesso è un fenomeno originario, qualcosa di originario»²²². Si tratta di un provenire non riflesso dal fondamento delle possibilità, un'apertura del fondamento del pre-ente sull'ente; l'ente esce dal fondamento delle possibilità, ma rimane chiuso in se stesso, non si apre alla riflessione per comprendere questo processo. La delimitazione e l'individuazione dell'ente presuppongono, dunque, un fondo oscuro e non individuato in cui si compiono. Qui non c'è nient'altro che il mondo. Questo movimento cosmologico pre-soggettivo (non implica nessun soggetto a cui come tale apparirebbe) indica l'ingresso degli enti nell'individuazione a partire dal non individuato campo dell'apparire, mediante una differenziazione reciproca. Il movimento, quindi, conduce a pensare il mondo non come *ciò che è manifesto*, ma *ciò che manifesta*, cioè come

218 Il concetto di apertura è la base più adeguata su cui fondare la soluzione del darsi del mondo (cfr. J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. D. Stimilli, Einaudi, Torino 2008 - d'ora in poi abbreviato in *SE* -, p. 12).

219 L'espressione, che indica un soggetto non ancora pienamente «cosciente», è utilizzata da R. Barbaras in *L'ouverture du monde*, cit., p. 285 ss.

220 «mais plutôt une manière de piétinement sur place» J. Patočka, *La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historique*, in *MNMEH*, p. 131.

221 «Nicht-Ding» *EaS*, p. 111 (*PP*, p. 221).

222 «Im Falle der Welt haben wir nichts anderes als die Welt selber, worin sie erscheinen könnte, soll es wahr sein, daß jede endliche Erscheinung durch Einschränkung der ursprünglichen Ganzheit erscheint. Das Das In-sich-selber-Erscheinen ist ein Urphänomen, ein Ursprüngliches» *BME*, p. 113 (*PP*, pp. 223-224; *CCF*, p. 149).

«l'operatore della manifestazione»²²³, e consente anche di salvaguardare la profondità di ciò che viene alla manifestazione.

L'essere, invece, è la dimensione di assenza, di ritirata e di oscurità costitutiva del mondo; ma l'essere è anche il mondo che si manifesta. Il modo d'essere del mondo è un processo, ma il mondo è più manifestante che manifestato, mondificante più che mondo mondificato, processo più che termine del processo.

L'ontologia sbocca su una dinamica fenomenologica, e il processo della manifestazione rinvia al divenire mondo del mondo.

Il movimento è ciò che fa apparire quello che c'è²²⁴, è costitutivo dell'ente. La spazialità originaria è pure costitutiva dell'apparizione perché la manifestazione non crea propriamente un ente, ma, piuttosto il suo *luogo*. La manifestazione non produce, ma lascia spazio. Fare apparire è lasciare spazio.

Questo movimento, ontologico e cosmologico assieme, è il fondamento di tutta la manifestazione. Tale manifestazione è anonima perché non è rivolta ad un soggetto, ma è un movimento archetipo di farsi mondo del mondo (mondificazione), e, per questa ragione, è detta anche manifestazione cosmica. Il mondo come tale (cosmo) e l'uomo come tale sorgono assieme da una medesima scissione originaria (“notte oscura”), in un mondo che è ancora un fondo indifferenziato e non costituito (il fondo dell'essere).

Questo fondo indifferenziato realizza un'unità, diventa totalità (o mondo) chiudendosi in sé; in questo modo costituisce un *fuori da sé*, espelle da sé una parte che diventa l'uomo (sorgente o destinatario, "dativo" dell'apparire) il quale è in rapporto con la totalità. A questo livello, soggetto e oggetto sono ancora indistinti («le parole ci mancano»²²⁵) perché qui sorgono solo i termini della relazione. Più che una correlazione, è una coappartenenza o cooriginarietà situata al di qua della relazione. È più semplice dire che c'è il mondo come tutto (il “tutto del mondo”, *Weltganzes*) costituito dal rapporto con ciò che esso getta fuori di sé. Questa espulsione o separazione, avvenimento all'origine di tutta la fenomenalità (pre-fenomenologico), non avviene in un al-di-fuori spaziale; la totalizzazione originaria non è nello spazio, ma *dello* spazio, ossia è anche la costituzione della distanza. Dire totalità significa, quindi, dire centro e periferia, presenza e orizzonte.

Un tale processo è senza *termine* e senza *télos*, perché il processo di manifestazione non si può chiudere; il movimento non ha alcuna ragione per fermarsi. Non è né sintetico né determinante, ma

223R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, cit., p. 226.

224Cfr. *MNMEH*, p. 103. È cambiamento in senso aristotelico, non in senso locale, ma movimento della manifestazione.

225R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, cit., p. 288.

apre la possibilità di ogni ogni sintesi e di ogni individuazione. Prendendo a prestito le parole da Fink, potremmo dire che il mondo è «potenza dell'individuazione universale»²²⁶. Ciò verso cui tende il movimento è il movimento stesso, «si nutre di se stesso, [è] una pura schiusura senza fine»²²⁷.

La manifestazione, quindi, è un processo inesauribile perché niente può schiudersi pienamente. Patočka formula il problema dell'essere come problema del mondo in tanto che forma o modalità concreta di manifestazione. Diversamente da Heidegger, per Patočka non è il mondo che è un momento dell'essere, ma il contrario: l'essere è ciò che si manifesta nel mondo, è la dimensione non totalizzabile e incompiuta del mondo. In queste spiegazioni ci siamo riferiti alla lettura proposta da Renaud Barbaras consapevoli che è quella che spinge più in là le indicazioni che i testi di Patočka ci consegnano. Al di là dell'avvenimento archetipo o originario, sorgente della fenomenalità, in cui totalità ed esistenza, spazio e soggetto nascono assieme da una scissione originaria, non si può risalire, almeno restando ai testi di Patočka.

Da questo livello, cosmologico-ontologico, sorgente prima della fenomenalità, passiamo a vedere la manifestazione secondaria, in cui si dispiega la correlazione fenomenologica. L'apparire primario è condizione dell'apparire secondario, ma l'individuazione rinvia a sua volta al mondo e al suo proprio movimento. La seconda manifestazione corrisponde a ciò che, ordinariamente, intendiamo con apparire, e coincide con l'apertura chiamata "svelamento".

b / la manifestazione secondaria

Abbiamo esposto in primo luogo le condizioni di possibilità dell'apparire *in quanto tale* perché la soggettività presuppone il terreno già aperto dell'apparire come tale, e perché l'apparizione del mondo è indipendente dall'io. Questo significa che la manifestazione è più profonda del soggetto che la raccoglie; al soggetto si apre la forma del mondo come condizione dell'apparire degli enti. Se tutto *nel* mondo è costituito da movimenti intramondani individualizzanti, il mondo stesso, invece, non è un movimento, ma la possibilità del movimento in quanto tale (in questo senso *movimento originario*).

Aggiungiamo una precisazione: la manifestazione secondaria rinvia ai movimenti dell'esistenza umana. Un'interpretazione teleologica del movimento della manifestazione farebbe dell'effetto del movimento il suo "in vista di che". Tale gesto, però, avrebbe la conseguenza di annullare il carattere non-reale della manifestazione secondaria iscrivendola in una catena determinista. Questa ricerca si mantiene un passo più indietro rispetto a questi problemi, sulla soglia delle condizioni di possibilità.

²²⁶E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Lerici, Roma 1969, p. 302.

²²⁷Ivi, p. 225.

Operando questa scelta, il compito non è, però, più semplice perché ragionare sulle condizioni della manifestazione secondaria porta a chiedersi: in che cosa consiste l'individuazione dell'uomo, correlativa all'evento della totalità? Qual è il senso d'essere dell'uomo? Questo interrogativo ci condurrebbe lontano dal tema guida, per cui ci limitamo a esporre quanto è ragionevole affermare sulla base dei testi²²⁸.

Il punto principale della manifestazione secondaria è il seguente: anche questa manifestazione riposa su un movimento proprio, ma è caratterizzata dal fatto di essere la manifestazione a un soggetto. Per questo è detta manifestazione soggettiva²²⁹. Patočka ne parla in questi termini:

«l'uomo è l'essere in cui avviene il processo dell'apparizione, processo assolutamente fondamentale e irriducibile a qualsiasi ente, semplicemente nel senso della realtà data, se è vero che l'uomo è il campo di questo sorprendente divenire, del fatto che il mondo si mostra, che la realtà non solamente è, ma è anche manifesta»²³⁰.

Ciò è possibile perché la soggettività è

«chiarificazione di sé [...] orientata verso le cose - orientata verso l'apparizione»²³¹.

Quindi, il mondo si mostra all'uomo e, fenomenologicamente, l'uomo si distingue perché è aperto a una relazione con la manifestazione e la totalità. L'animale, invece, è natura che si manifesta, ed è integrato alla totalità, ma non ha un *rapporto* con essa (per l'animale non si dà totalità totalizzata). L'uomo si distingue dall'animale in quanto è monade, cioè separato dalla totalità, ma ha anche un *rapporto con essa*. Nel saggio *Tutto del mondo e mondo dell'uomo* leggiamo:

«Così si trova ancorato, nel fondo stesso del mondo, un ente che non è necessario, ma che fa necessariamente in modo che il necessario emergendo davanti a lui appaia come un modo d'essere mancante, qualcosa che, certo, appare e che è, ma a cui *manca* la chiarezza dell'interessamento a se stesso, il rapportarsi interiormente a sé e all'altro»²³².

Introducendo un rapporto tra il fondo stesso del mondo e l'apparire al soggetto, la citazione sembra dire che l'apparire primario è caratterizzato da una mancanza d'essere rispetto all'apparire soggettivo che ne è il compimento. Precisare da che parte propendere, e come interpretare questa

228Presenteremo in 4.3.1 c (*problemi sollevati*) alcune domande riguardanti la teoria dei movimenti della manifestazione.

229Altri nomi usati sono: secondo apparire, manifestazione fenomenologica (a differenza dalla prima, cosmologica).

230PE, p. 165. Ciò significa che l'uomo è *molto più di* tutte le altre realtà del mondo, che ha radici più profonde del mondo materiale, è più di tutto questo.

231«Subjektivität als *Selbstklarwerdung* [...] sachausgerichtet - erscheinungsausgerichtet» *EaS*, Beilage I, p. 164 (*PP*, p. 164).

232«Ein nicht notwendiges Seiendes ist also im Weltgrund selbst angelegt, welches andererseits notwendig das ihm voraufgehende Notwendige als einem defizientem Modus von Sein erscheinen läßt, als etwas, das zwar erscheint und ist, aber dem die Helle des Sich-Angehens, das innere Sich-auf-sich-und-anderes-Beziehen fehlt» J. Patočka, *Welt Ganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in *BME*, p. 262 (*MNMEH*, p. 269).

separazione, apre altre piste di indagine a cui possiamo solo rinviare²³³. Anche se Patočka tende spesso a subordinare la separazione dell'uomo alla totalità come tale, rischiando così di confondere il piano fenomenologico con quello cosmologico, il significato dell'individuazione umana non si esaurisce in una separazione, ma è caratterizzata dal sorgere di un rapporto che va compreso. Possiamo pensare, con giuste ragioni, che questo momento specifico derivi dagli elementi fondamentali e dai fondamenti del mondo stesso, oltre che dal nostro soggetto; in ogni caso esso

«rappresenta quantomeno una dignità incommensurabile propria dell'essere umano»²³⁴.

Il secondo movimento della manifestazione, quindi, è essenziale per la fenomenologia perché permette di recuperare la dimensione soggettiva dei fenomeni. La dimensione dello svelamento propriamente detto, avviene unicamente con la soggettività, nella manifestazione *secondaria*, perché questa è la manifestazione a un soggetto e non “puro apparire”. È importante distinguere la manifestazione secondaria dalla manifestazione *primaria* che resta, invece, una determinazione o una delimitazione.

Emerge già qui, a ben vedere l'asoggettività dell'apparizione nel senso che la soggettività non include la manifestatività, ma la presuppone. Perciò, la relazione soggetto-enti svelati è sottesa da un'altra relazione, più profonda, che la comanda. L'uomo è *grazie al mondo* (con la totalizzazione possiamo accedere al fondo cosmico della fenomenalità), ma è anche vero l'opposto: il mondo è grazie all'uomo (non perché il mondo sia costituito dall'uomo, ma perché la totalità ha un correlato soggettivo, cioè essa rinvia al soggetto e ai movimenti dell'esistenza).

Lo svelamento della manifestazione al soggetto va distinto dall'avvenimento fisico dell'apertura primaria dell'ente attraverso l'essere. Lo svelamento, la manifestazione al soggetto significano che l'ente entra nella luce, si manifesta a una soggettività. Dire che l'ente è svelato significa dire che si dà *come* tale. Dunque, mentre l'apparire "oggettivo" rinvia all'individuazione, l'apparire "soggettivo" è sinonimo di rappresentabilità per la coscienza.

²³³Ad esempio, Patočka dice: «L'uomo al contrario, si è messo da parte. Il *rapporto* umano alla totalità significa che c'è nell'uomo un'incompletezza essenziale, un dissenso con la totalità. L'uomo vive in rapporto alla totalità perché non vive nella totalità e a partire da essa» («L'homme au contraire s'est mis à part. Le *rapport* humain à la totalité signifie qu'il y a chez l'homme une incomplétude essentielle, une révolte contre la totalité, une dissension avec elle. L'homme vit dans un rapport à la totalité parce qu'il ne vit pas dans la totalité et à partir d'elle» *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *MNMEH*, p. 175). Rinviamo anche all'articolo di R. Barbaras: *Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013, pp. 21-33.

²³⁴*PE*, p. 166.

c / problemi sollevati

Ci sono due momenti nel movimento della manifestazione: la *delimitazione* o *determinazione* (l'essenza della manifestazione è circoscrivere ciò che era già là come momento della totalità) e lo *scoprimento* (riferimento a un processo temporale). La manifestazione *primaria* prende la forma della delimitazione degli enti, quella *secondaria* soggettiva presuppone una nuova individuazione, la soggettività, grazie alla quale noi siamo. Le domande che si aprono a questo punto sono numerose e riguardano: il senso d'essere di questo soggetto, il posto che occorre dare agli esseri viventi, e lo statuto preciso di questi movimenti. Tali interrogativi sono connessi, a loro volta, allo statuto della fenomenologia, al suo rapporto con la cosmologia e con la metafisica. Inoltre, porre il problema del rapporto tra l'ente e il fenomeno (cioè: cosa significa affermare che l'ente appare?) costringe il pensiero a lasciare il terreno dei fenomeni per aprirsi a una ricerca metafisica. Le risposte a queste domande sono tuttora oggetto di indagine in numerose ricerche²³⁵. Noi riconduciamo i molti interrogativi a quattro nuclei essenziali:

1) il problema del rapporto e del passaggio dalla prima alla seconda manifestazione, tra il livello cosmologico e quello fenomenologico. Qual è la relazione tra l'apparire primario e le apparizioni secondarie rese possibili? Che valore ha una teoria che postula un apparire primario inaccessibile per l'apparire secondario del soggetto prospettico, e che cerca tuttavia di convincere della validità del soggetto prospettico? Le condizioni dell'apparire come tale, che Patočka enuncia, «accentuano l'abisso tra la dimensione *kat'auto* dell'apparire e la sua dimensione *pros émas*»²³⁶. Qual è la ragione del sorgere della soggettività dal momento che la manifestazione non è fondata su di essa? Da questo punto di vista il termine apparire in quanto tale sembrerebbe una *contradictio in adjecto*. Come conciliare l'universalità dell'*a priori* universale della relazione con una manifestazione anonima che ha per soggetto il mondo? Come si integra la dimensione soggettiva in quella

²³⁵Questi i titoli di alcune tesi di dottorato sostenute negli ultimi anni all'università Paris 1 Panthéon-Sorbonne: A. Pantano, *Phénoménalité et existence dans la phénoménologie asubjective de Jan Patočka* (2009); C. Rocca, *Le sujet en mouvement. Patočka et le problème de la corrélation* (2011); M. Bernard, *L'unité polémique du monde. Essai d'interprétation de la philosophie de Jan Patočka* (2012); D. Duicu, *Le statut du mouvement dans la phénoménologie de Jan Patočka* (2013); M. Scarabelli, *Vie humaine et subjectivité dans la phénoménologie de Jan Patočka* (2013, in corso).

Tra gli articoli su questa problematica menziono: R. Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, in *Les études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011; Id., *L'individuation de l'homme*, in *Fogli Campostrini*, Verona 2/2012; Id., *Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013; F. Jacquet, *Vie et existence: vers une cosmologie phénoménologique*, in *Les études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011; R. Terzi, *Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka*, in *Fogli Campostrini*, Verona 2/2012; D. Duicu, *Le vocabulaire du possible et le mouvement chez Patočka*, in *Fogli Campostrini*, Verona 2/2012; Id., *Le monde: équivoques et résolution dynamique*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013; O. Stanciu, *Le deux sens de l'apparaître et la légitimité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka*, in *Fogli Campostrini*, Verona 2/2012.

²³⁶Cfr. B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, cit., pp. 398-401.

anonima? Tutto questo non implica forse una piegatura della fenomenologia in direzione di una metafisica che conduce a un diverso senso d'essere del soggetto? Da un lato Patočka sembra non rinunciare alle acquisizioni dell'autonomia dell'apparire e alla sua desoggettivazione, dall'altro, però, non rinuncia nemmeno al livello soggettivo che garantisce tutte le analisi fenomenologiche:

«il tutto del mondo può essere rappresentato senza l'apparire a me [la coscienza percettiva]; niente nella sua esistenza richiede un *centro* al quale appaia. [...] Il mondo non ha bisogno di tali centri per la sua realtà effettiva. Tuttavia, esiste di fatto un rapporto, strutturato nel minimo dettaglio, tra l'apparire a me e il mondo, tra l'apparire a me e il fondo stesso del mondo»²³⁷.

Non si contraddice Patočka dicendo che è il campo dell'apparire stesso che produce questo movimento interno di trasposizione soggettiva?

2) se il mondo non va inteso in modo statico (perché è tale dalla e per la manifestazione), allora la dinamica della manifestazione chiede di essere approfondita. La sua struttura è libera e storica, e non dialetticamente necessaria.

3) l'interpretazione del soggetto, compreso nella sfera dell'apparire, esige di chiarire ulteriormente cosa vuol dire esistere come soggetto. In che relazione sta il soggetto con il movimento della *physis*? Un'osservazione interessante, interna a questo punto, è stata evidenziata da un giovane studioso, Ovidiu Stanciu: «il movimento della conoscenza, che riguarda l'apparire secondario, è un movimento che le cose subiscono, nel senso che l'entrata in questo movimento non appartiene a loro e, nella misura in cui non tocca minimamente il loro essere, questo movimento passivo è distinto dal movimento proprio delle cose, (movimento) che costituisce un compimento del loro essere. Non soltanto le cose non sono indifferenti a questo movimento, ma esse non sono nemmeno differenti da esso perché esso è precisamente ciò attraverso cui le cose acquisiscono il loro essere»²³⁸. Filip Karfik si chiede, invece: «come si potrebbe determinare più da vicino il rapporto accennato tra la primaria restituzione dell'ente e la libertà dell'uomo che si realizza riflessivamente?»²³⁹.

4) un'interpretazione cosmologica (senza soggetto, così che l'apparire del mondo serve a definire meglio l'apparire in quanto tale e, «nel suo quadro, l'apparire delle cose»²⁴⁰) appare legittima in quanto si basa sui testi di Patočka (1969: *Meditazione su "Il Mondo naturale come problema*

237«das Weltganze kann zwar gewiß ohne das Mir-Erscheinen vorgestellt werden; es braucht zu seiner Existenz keineswegs so etwas wie ein Zentrum, dem es erscheint. [...] Die Welt braucht sie nicht zu ihrer Wirklichkeit. Und doch besteht faktisch ein bis ins letzte durchgestalteter Bezug des Mir-Erscheinens zur Welt und dem Weltgrund» J. Patočka, *Welt Ganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in *BME*, p. 261 (*MNMEH*, p. 269).

238O. Stanciu, *Le deux sens de l'apparaître et la légitimité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka*, in *Fogli Campostrini*, Verona 2012, p. 78.

239F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., p. 109.

240«in ihrem Rahmen Erscheinung der Dinge» *EaS*, p. 128, (*PP*, p. 176).

filosofico", 1972: *Tutto del mondo e mondo dell'uomo. Osservazioni per un inizio di cosmologia contemporanea*), però esce dalla fenomenologia, e si situa sul versante della cosmologia. La cosmologia consente di sottolineare il senso dinamico, ma un'analisi fenomenologica senza una presenza della soggettività è ancora tale? Si può parlare di fenomeno e di apparire se non c'è niente e nemmeno qualcuno a cui appare? Se il mondo è un tutto anteriore alla manifestazione umana secondaria, allora questo tutto non è condannato *per noi* a non manifestarsi? Come si può descrivere l'apparizione originaria del mondo se si rifiuta di passare per lo studio fenomenologico di questo mondo dentro a ogni singolo fenomeno? Bruce Bégout rivolge contro Patočka la critica di "costruzione speculativa" che questi indirizzava verso Husserl: «la speculazione stessa di Patočka, anche se è attraversata dalla fenomenologia, ricopre il suo senso abituale: una ricerca puramente intellettuale che eccede i limiti di qualsiasi esperienza fenomenale attestabile»²⁴¹. L'approccio speculativo è un rischio del carattere formale con cui Patočka tratta dell'apparire. Sebbene il filosofo ceco respinga espressamente l'idea che il fondo del mondo sia un *a priori* concettuale (perché questo *a priori* è una funzione soggettiva che unisce e sintetizza, mentre la totalità è altro - cfr. *PP*, p. 214), l'apparire sembra un *a priori* concettuale, un *ens rationis*. Patočka insiste sul carattere correlativo di ciò che appare e dell'apparire: il mondo si mostra *paradossalmente* nelle manifestazioni parziali e incomplete, sotto la forma di un chiaro-scuro. Qui si rivela sia il carattere finito del fenomeno singolare, sia l'infinito del mondo che traspare attraverso di esso.

Roberto Terzi, invece, si chiede: in che senso possiamo veramente raffigurarci, come leggiamo nel saggio di Patočka su Fink, un mondo senza centri, cioè senza centri umani?²⁴² Come devono essere interpretate e che statuto hanno le affermazioni per cui «l'intero del mondo può essere rappresentato senza l'apparire-a-me», «un mondo senza centri [...] è possibile, concepibile», «il mondo non ha bisogno di tali centri per la sua realtà effettiva»²⁴³? Forse significa che, dal punto di vista fenomenologico, il mondo come orizzonte non è un oggetto e non può diventare oggetto di una tesi giudicativa. Cosa significa e cosa implica ritenere che la realtà effettiva del mondo è indipendente da una centratura soggettiva, ma nel fondo del mondo è posto anche un ente non necessario che dà un centro al mondo e lo fa diventare *mondo ambiente*? Inoltre, come si può affermare che questo essere non necessario fa apparire l'elemento necessario che lo precede come un modo difettivo di essere, a cui manca la chiarezza del riferirsi a sé, il rapportarsi a sé e all'altro?

241B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, cit., pp. 400-401.

242R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, cit., p. 60.

243«das Weltganze kann zwar gewiß ohne das Mir-Erscheinen vorgestellt werden», «eine Welt ohne Zentren [...] ist möglich, denkbar», «Die Welt braucht sie nicht zu ihrer Wirklichkeit» *BME*, p. 261 (*MNMEH*, p. 269; J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003 – d'ora in poi abbreviato in *MNF* -, p. 155).

(cfr. *BME*, p. 262; *MNMEH*, p. 269; *MNF*, p. 155).

Karel Novotný mette in luce un'altra ambiguità di questa soluzione al problema dell'apparire come tale: da una parte il carattere di specchio dell'essere umano libera l'*a priori* dell'apparire dalla sua formalità e dalla sua rigidità (diventa più dinamico e più profondo), ma, dall'altra parte, resta un *a priori*, una struttura del nostro mondo che predetermina l'accesso all'apparire come tale. Limitare, invece, l'apparire a quello che è visibile in quanto campo fenomenale, segna il confine di questa soluzione del problema. Assegnando alla fenomenologia il compito di interrogare l'apparire in quanto tale, Patočka vuole trasformare la fenomenologia classica, ma i mezzi che propone per portare a termine questo compito non sono adeguati²⁴⁴.

4.3.2 *Il campo di apparizione e la legalità dell'apparire*

Con l'idea di una filosofia trascendentale asoggettiva, Patočka non rinuncia a esplorare l'*a priori* universale della correlazione, ma, al contrario, si applica a esplorare questa struttura astenendosi dall'inserirvi la soggettività umana e le sue procedure di validazione²⁴⁵. La spoglia dei contenuti concreti (le cose) che appaiono e dei tratti o percezioni soggettive (per raggiungere i caratteri propri dell'apparire). Infatti, la struttura legale dell'apparire dev'essere «studiata in se stessa senza porre nient'altro»²⁴⁶. Non si può descrivere tale struttura dall'esterno, come un oggetto, ma perché ci troviamo dentro a essa (*PP*, p. 198). La difficoltà di spiegare la correlazione è duplice: da un lato richiede di non far intervenire il polo soggettivo che rischia di “modificare radicalmente il senso” della problematica (cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, § 48) e manca il fenomeno puro (il riferimento va ora a Heidegger); dall'altro lato la relazione tra il soggetto (vivente e pratico, affettivo e dinamico) e il mondo che lo circonda non è cancellata. Patočka vuole tenere fisso questo punto:

«in se stesso l'apparire è un fenomeno originario, qualcosa di originario»²⁴⁷.

Perciò, si sforza di studiarlo indipendentemente dall'apparizione delle cose o dall'apparire a un soggetto. La domanda sulle condizioni di accesso al mondo giunge ora ad analizzare il modo in cui

244K. Novotný, *La genèse d'une hérésie*, cit., p. 91.

245Ci sono due livelli di fenomenalità: il fenomenale puro e il fenomenale soggettivo (capace di riflessione).

246«étudiée en elle-même, sans la position de quoi que ce soit» *PP*, p. 254 (*EaS*, p. 264).

247«Das In-sich-selber-Erscheinen ist ein Urphänomen, ein Ursprüngliches» *EaS*, p. 113 (*PP*, p. 224). È significativa la frase riportata nella nota dell'edizione tedesca del manoscritto, poi cancellata: «il mondo non è un tutto, ma l'essere stesso, e l'essere è al tempo stesso un tutt'uno di essere e apparizione» («Welt ist nicht ein Seiendes, sondern das Sein selber, und das Sein ist zugleich ein einziges Ganzes des Seienden und Erscheinung») *EaS*, p. 113 (non compare né nella traduzione francese, né in quella italiana). Rinviamo a 4.2.2 (il primato della fenomenologia sull'ontologia).

il mondo si manifesta e le condizioni della sua manifestatività. Si tratta di indagare la struttura e le caratteristiche del campo o piano di apparizione. «Determinarlo come *campo di apparizione* forse non è esaustivo, ma nemmeno sbagliato»²⁴⁸.

Per chiarire l'apparizione nel suo apparire non ci si può richiamare all'ente (neppure quello singolare, il soggetto) perché ogni tesi relativa all'ente presuppone già la comprensione dell'apparire. Le strutture dell'apparire non dipendono né dal soggetto, né da una causalità oggettiva, ma influenzano il modo in cui il mondo si dà. Questo è il motivo per cui:

«Il tema stretto della fenomenologia non è il mondo, ma il suo campo di apparizione»²⁴⁹.

«C'è un campo fenomenale, un essere del fenomeno come tale che, non può essere ridotto a nessun ente che appare al suo interno e che perciò è impossibile spiegare a partire dall'ente, sia che questo sia di specie naturalmente oggettiva o egologicamente soggettiva. Il campo fenomenale è fondamentalmente non autonomo [...]; tutta la sua essenza sta nel manifestare un'altra cosa, nello scoprirla, presentarla»²⁵⁰ (testo del 1971).

«Al posto di un coglimento dell'aspetto noetico, al posto dello studio dell'immanenza del vissuto come tale, al posto di una riduzione all'immanenza pura che include in sé la trascendenza noematica, bisognerebbe porre lo studio del campo fenomenale come studio dell'apparizione nel suo apparire, studio dell'essere fenomenale che consiste nel mostrare, nel far apparire l'ente e, in questa apparizione dell'ente come tale, nell'essere presente senza diventare tema, in questo senso, dissimulandosi nell'apparire delle cose»²⁵¹ (testo del 1971).

L'apparire ha una struttura propria detta "*a priori* del mondo" o semplicemente "mondo". Questa struttura è ciò che consente di non confonderla con la struttura di ciò che appare. La tematizzazione del campo fenomenale e della legalità che lo regola è, quindi, il terreno su cui si decide della soggettività, dell'oggettività e di tutte le più importanti questioni fenomenologiche. Pertanto, esso diventa il *focus* anche della nostra indagine.

Si presentano subito alcuni interrogativi: cosa implica dire che qualcosa appare? Quali sono le condizioni della manifestazione? C'è una differenza tra ciò che permette la manifestazione (il

248«es als *Erscheinungsfeld* zu bestimmen, ist vielleicht nicht erschöpfend, aber nicht unstimmgig» *EaS*, p. 94 (*PP*, p. 124; *CCF*, p. 228).

249«Das strikte Thema der Phänomenologie ist aber nicht die Welt, sondern ihr *Erscheinungsfeld*» *Ivi*, p. 161 (*PP*, p. 207).

250«Es gibt ein phänomenales Feld, ein Sein des Phänomens als solchem, welches auf kein in ihm erscheinendes Seiendes zurückzuführen ist, das also nie aus Seiendem, sei es naturhaft objektiver oder ichlich subjektiver Art, zu erklären ist. Das phänomenale Feld ist grundsätzlich nicht autonom [...]; sein ganzes Wesen besteht darin, anderes zu manifestieren, zu entdecken und zu präsentieren» *BME*, p. 302 (*QP*, p. 208; *CCF*, pp. 303-304).

251«Statt Erfassung der noetischen Seite und des immanenten Studiums des Erlebnisses als solchen, statt einer Reduktion auf die reine Immanenz, welche die noematische Transzendenz in sich schließt, wäre ein Studium des phänomenalen Feldes als der Erscheinung in ihrem Erscheinen zu setzen, des phänomenalen Seins, das darin besteht, Seiendes zu zeigen, erscheinen zu lassen und in diesem Erscheinen des Seiendes selbst, ohne Thema zu erden, dazusein – in diesem Sinne im Erscheinendem der Dinge sich selbst zu verbergen» *Ibid.* (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 303).

manifestante²⁵²) e ciò che si manifesta (il manifestato)? Ammettere che ci sia una differenza, infatti, significa sostenere anche che la cosa non è la sua manifestazione perché, per portarsi nel campo di apparizione, non deve farne parte. Ma prima di queste domande, ce n'è un'altra: da cosa è costituito questo campo, cosa vi si trova dentro?

«Il piano fenomenale - possibilità - né ente né pre-ente, né individuato, e neanche *individuabile, di conseguenza uno e non esclusivo*»²⁵³. Il campo, o sfera fenomenale, è costituito da ciò che fa apparire e da ciò che appare.

«La legge fondamentale dell'apparire è che c'è sempre la dualità di *ciò che* appare e di *ciò a cui* questo apparente appare, che l'apparire è tale solo in questa dualità. In nessun modo *ciò a cui* l'apparente appare *crea* l'apparizione, la *effettua*, la "costituisce", la produce in qualche modo. Al contrario, l'apparire non è apparire che in questa dualità»²⁵⁴.

Dunque, il piano ha un lato empirico e un lato trascendentale, legati assieme perché le leggi fenomeniche dell'apparire sono date comunque anche negli enti²⁵⁵. Per questo il significato del piano dell'apparire è duplice: ha un significato preliminare, trascendentale, che indica il mondo dell'apparire (la *totalità*, il *grande tutto*), e un significato empirico e aggiuntivo, che presuppone la struttura universale dell'apparire. Ogni singolarità proviene da questa totalità e, quindi, non si può comprendere pienamente la totalità partendo solo dalle impressioni sensoriali e dalle rappresentazioni poiché ogni ente singolo è una possibilità emersa in seno alla totalità.

Analizziamo ora cinque aspetti del campo fenomenale: a / l'autonomia del campo dell'apparire, b / il problema delle datità, c / il suo rapporto con la soggettività, d / l'intenzionalità, e / tre problemi aperti.

a / l'autonomia del campo fenomenale

La sfera dell'apparire ha una struttura e una legalità proprie che la rendono autonoma. Questo punto è importante perché il non averla pensata come autonoma ha condotto Husserl, invece, a

252Questo è il piano di apparizione che rende possibile qualcosa come un rapporto a sé, poiché il rapportarsi a sé presuppone un'apparizione a sé.

253«plan phénoménal - possibilités – ni étant, ni pré-existant, ni individué ni même *individuabile, partant un non exclusif*» PP, p. 122 (EaS, p. 92; CCF, p. 225).

254«La loi fondamentale de l'apparaître, c'est qu' il y a toujours la dualité de *ce qui* apparaît et de *ce à quoi* cet apparaissant apparaît. Ce n'est pas *ce à quoi* l'apparaissant apparaît qui *crée* l'apparition, qui l'*effectue*, la "constitue", la produit en quelque façon que ce soit. Au contraire l'apparaître n'est l'apparaître que dans cette dualité» PP, p. 127 (CCF, p. 233). Nella sua struttura *a priori*, l'apparire resta senza un perché. Su questo problema aperto rinvio ai lavori di R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., *Quatrième étude, le problème de l'apparaître*, p. 61 ss, e Id., *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2011, *L'essence de la manifestation*, p. 203 ss.

255Questo intreccio dell'"apparire come tale" sembra richiamare il chiasma di matrice merleau-pontyana.

operare una scissione (*Aufspaltung*) tra sfera soggettiva e oggettiva della donazione (cfr. *BME*, p. 280; *QP*, p. 182). Per comprendere correttamente l'autonomia del campo dobbiamo esplicitare prima che cosa fa parte della struttura dell'apparire e com'è organizzata la legalità che lo regola. Scrive Patočka:

«Consideriamo appartenente alla struttura dell'apparire in quanto tale questa totalità universale dell'apparente, il grande tutto, così come *ciò a cui* l'apparente appare, la soggettività (che ha una struttura pronominale vuota, da non identificare con un soggetto singolo chiuso), e il come dell'apparire a cui appartiene la polarità riempimento-svuotamento (intendendo quest'ultima mai come un vuoto assoluto, un niente)»²⁵⁶.

Gli elementi che compongono il campo sono, quindi, tre: la totalità universale dell'apparente, *ciò a cui* l'apparente appare, e la modalità (il *come*) dell'apparire. Ritourneremo su questi punti più avanti. Quanto alla domanda sulla legalità, bisogna distinguere la legalità che regola la struttura delle cose da quella che regola la struttura dell'apparire. Perché tale differenziazione?

«ciò significa che tutto il concetto di mondo specifico e speciale, come per esempio quello di una cosmologia in senso fisico, presuppone già le leggi e la struttura previa dell'apparire»²⁵⁷.

Il piano fenomenale, perciò, non è un ente nel senso dell'effettivo, del causale, ma è la motivazione di una formazione di senso (cfr. *PP*, p. 124) e gode di una particolare autonomia; esso è più ampio dell'ente perché «è un progetto di ogni possibile incontro con l'ente»²⁵⁸ che vive nelle possibilità. Questa autonomia significa anche che il campo-piano di apparizione non può essere “interiorizzato” sotto forma dei vissuti, ossia: apparire non è, primariamente, apparire a una coscienza, ma nel seno del mondo. Dunque, di per sé, la soggettività non è il correlato della sfera fenomenale perché anche la soggettività appare in tale sfera.

Il campo dell'apparire, però, ha anche una sua legalità e coerenza interna che lo regola e che non è relativa: tale configurazione è legata alla continuabilità dell'esperienza e alla donazione della totalità.

«Questa legalità è una struttura che l'io, il “soggetto” deve necessariamente comprendere, senza la quale esso non saprebbe esistere nella chiarezza su se stesso; ma ciò comunque non vuol dire che tale legalità sia

256«Als zur Struktur des Erscheinens als solchem gehörig betrachten wir diese Allheit des Erscheinenden, das große Ganze, weiter dasjenige, *dem* es erscheint, die Subjektivität (welche nicht mit einem geschlossenen Einzelsubjekt zu identifizieren ist, sondern eine pronominal-leere Struktur hat) und das Wie des Erscheinens, zu welchem die Polarität Erfüllung-Entleerung gehört (wobei Entleerung nie eine absolute Leere, ein Nichts bedeutet)» *EaS*, p. 129 (*PP*, p. 177). La soggettività risulta finita, costituita (e non costituente) e codeterminata dalla fenomenalità.

257«das bedeutet aber, daß jeder spezifische und spezielle Weltbegriff, wie z.B. der einer Kosmologie im physikalischen Sinne, schon die vorgängige Struktur und Gesetzmäßigkeit des Erscheinens voraussetzt» *Ibid.* (*PP*, p. 177).

258«sie ist ein Entwurf jeder möglichen Begegnung mit ihm» *BME*, p. 282 (*QP*, p. 185; *CCF*, p. 279). L'ente che vive nelle possibilità è identificato con il *sum*.

una struttura soggettiva»²⁵⁹ (testo del 1970).

Quindi, è fondamentale comprendere la legalità dell'apparire per chiarire non solo l'apparire in quanto tale, ma anche *il senso d'essere del soggetto* che ne dipende in maniera essenziale. Il punto importante è che tale legalità non è l'esito di un'operazione costituente effettuata dal soggetto.

Come abbiamo già detto, la fenomenologia non si occupa del soggettivo inteso come vissuto individuale, chiarificato mediante la riduzione fenomenologica alla coscienza pura, ma deve rivolgersi all'apparire come tale (*das Erscheinen als solches*) grazie all'*epoché* (che stabilisce l'autonomia dell'apparire rispetto a ogni ente che appare e la libera nel campo fenomenale). Tuttavia, sembra che ci sia una contraddizione²⁶⁰. Nel testo del 1970, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia "asoggettiva"*, il termine *autonomia* è riconosciuto tre volte come caratteristica del campo fenomenale («il problema del piano fenomenale autonomo», «pensare la sfera fenomenale come qualcosa di autonomo», «vedere nella sua autonomia il campo fenomenale scoperto»)²⁶¹, mentre nel testo del 1971, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia "asoggettiva"*, si dice che il campo non è autonomo («il campo fenomenale è fundamentalmente non autonomo», «il campo fenomenale non ha un essere autonomo»)²⁶². E nel 1973, in *Platone e l'Europa*, Patočka torna a dire che «il fenomeno deve restare fenomeno, un dominio autonomo, *non reale* dell'universo»²⁶³. Cosa significa, allora, il termine *autonomo/autonomia*, se sembra avere un doppio significato? Patočka utilizza due termini diversi, in tedesco e ceco, per indicare l'autonomia del campo fenomenale da quella dell'ente apparente.

Nel testo del 1970 (orig. ted.) e nel seminario del 1973 (orig. ceco) l'autonomia del campo fenomenale e del fenomeno è indicata con *Eigenständigkeit* (ted.) e *svěbytnost* (ceco), mentre nel testo del 1971 (orig. ceco), che nega l'autonomia, si usa *Autonomie*.

La differenza tra i due concetti di autonomia si spiega così: affermare che il campo non è autonomo (*autonom*) significa che non ha un essere autonomo (*Eigenes Sein*) ed «è impossibile in quanto ente assoluto chiuso in se stesso»²⁶⁴. L'apparizione come tale è un semplice campo di legalità specifiche, ma in nessun modo una realtà autonoma. È il semplice mondo del possibile, non può

259«Sie ist eine Struktur, deren Verständnis natürlich dem Ich, dem "Subjekt" unumgänglich ist, falls es in Klarheit über sich selbst und die Dinge existieren soll, die darum aber noch keineswegs eine Subjektstruktur zu sein braucht» Ivi, p. 274 (*QP*, p. 175; *CCF*, p. 271).

260Cfr. É. Tardivel, *La liberté au principe*, cit., pp. 87-88.

261«das Problem der eigenständigen Phänomenebene» *BME*, p. 280 (*QP*, p. 181; *CCF*, p. 276), «wie die phänomenale Sphäre als etwas Eigenständiges zu denken wäre» *Ibid.* (*QP*, p. 182; *CCF*, p. 277), «das entdeckte Erscheinungsfeld [...] in ihrer Eigenständigkeit [...] zu sehen» *Ibid.* (*QP*, p. 183; *CCF*, p. 278).

262«Das phänomenale Feld ist grundsätzlich nicht autonom» Ivi, p. 302 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 304); «Das phänomenale Feld hat zwar kein autonomes» Ivi, p. 303 (*QP*, p. 209; *CCF*, p. 304).

263*PE*, p. 62.

264«ist als in sich geschlossenes absolut Seiendes unmöglich» *BME*, pp. 302-303 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 304).

essere appreso come il regno di una idealità (cfr. *PP*, p. 126). *Autonomie* si riferisce a una chiusura su di sé, e non conviene al campo fenomenale.

Invece, l'autonomia come *Eingenständigkeit* va mantenuta perché indica che la funzione del campo fenomenale consiste nel far apparire «*altra cosa*»²⁶⁵, nel dispiegare la propria essenza in ciò che manifesta. Questa autonomia indica l'indipendenza da qualsiasi riferimento alla coscienza: il campo fenomenale è il luogo «dove l'ente della natura egologica e non egologica si mostra per com'è, dove le due specie di enti possono incontrarsi»²⁶⁶. Il piano di apparizione è indipendente dal soggetto, ma non autonomo in senso assoluto. La teoria del piano dell'apparire si sottrae alle difficoltà proprie di ogni idealismo che concepisce l'apparizione come interamente autonoma, in se stessa, poiché l'apparizione, per essere, dev'essere causata. L'ente è in quanto apparente, in rapporto a ciò a cui appare, e questo rapporto è *sui generis*, un "tra" (i due), un mezzo, qualcosa che media, un *nec-nec* che include l'uno e l'altro. «Il "dato" - da cui l'apparizione è sempre dipendente - deve restare in lui [nell'ente] sempre fondamento non tematico; il dato è ciò che mi interpella»²⁶⁷. L'esistenza dell'oggetto per me è il mio appagamento di esso; ma è anche il non essere e il suo essere probabile. Non è presente soltanto un oggetto, ma anche un'area; un'originarietà e la ricaduta nella non originarietà, un orizzonte (cfr. *PP*, p. 128). Inoltre, il campo fenomenale

«non va inteso come qualcosa che “si produce” o “si costituisce” come la “sfera noematica”, il “faccia a faccia”; esso non si può spiegare a partire dalla soggettività; la soggettività non è il suo correlato perché appare *in esso* come ogni altro ente»²⁶⁸.

La sfera fenomenale, dunque, non è data in modo puro, ma sempre in enti che si rendono visibili attraverso ciò di cui si occupano. Anche l'*ego* si può rendere visibile soltanto attraverso ciò di cui si occupa, ciò che progetta e fa nella sfera fenomenale (cfr. *BME*, p. 283; *QP*, p. 186) che è già storico-pratica. L'apparire della sfera fenomenale si mostra e si dissimula allo stesso tempo, funziona in modo diverso a seconda che si diriga verso se stesso o verso un'altra cosa. Secondo Patočka non sono necessarie le intenzioni animatrici dei dati *hyletici*²⁶⁹ perché, sorgendo dall'interno della coscienza, le impedirebbero di uscire da se stessa.

Oltre all'autonomia, alla struttura del campo dell'apparire appartiene anche la donazione della

265«*autre chose*» *PP*, p. 128 (*CCF*, p. 234).

266«wo Seiendes sowohl ichlicher als nicht ichlicher Natur sich in dem zeigt, was es ist, wo beides einander begegnen kann, verschluckt und verschwinden lassen» *BME*, p. 280 (*QP*, p. 181; *CCF*, pp. 276-277).

267«le "donné" - dont l'apparition est toujours tributaire - doit en lui demeurer toujours fondement non thématique; le donné est ce qui m'interpelle» *PP*, p. 128 (*CCF*, p. 234).

268«il est impossible de comprendre comment quelque chose comme la “sphère noématique”, le “vis-à-vis” “devient” ou “se constitue”; cela ne peut pas s'expliquer à partir de la subjectivité; la subjectivité n'est pas le corrélat, elle y apparaît de même que tout le reste de l'étant» *PP*, p. 129 (*CCF*, p. 236).

269In *Idee I*, § 41, Husserl dice che i dati sensibili sono animati dalle apprensioni, e in questa animazione esplicano la funzione rappresentativa, ossia costituiscono ciò che noi diciamo il “manifestarsi” del colore, della figura, etc.

totalità. Il mondo non è una somma di oggetti, ma un grande scenario che condiziona la possibilità della costituzione degli oggetti, il suolo presupposto non oggettivo, la condizione della sua percettibilità, la totalità intotalizzabile.

L'intenzionalità della realtà del mondo non può essere riempita, perché il mondo non è dato tutto intuitivamente:

«Non si deve disperare della presenza in persona di certi tratti fondamentali del *mondo* semplicemente perché quello che è già più vicino nel nostro ambiente – la faccia posteriore degli oggetti, le prospettive spaziali, etc. – indica che né le cose, né i luoghi e i cammini nello spazio sono presenti in persona nella loro totalità. In effetti la presenza in persona, per così dire qualitativa, il dato delle singolarità stesse dell'ente singolare nella pienezza dei colori, etc., non è la presenza in persona in generale»²⁷⁰.

La critica dell'obiettivismo e dell'intuizionismo mette in questione l'equivalenza tra la donazione in carne e la donazione intuitiva assunta da Husserl. Invece, ogni apparizione presuppone l'unità del mondo e ha per forma (o *a priori*) la totalità aperta di ciò che può apparire²⁷¹.

Un'altra importante legge fenomenologica è la possibilità della continuabilità dell'esperienza del mondo. Scrive Patočka:

«Che il lato posteriore di questo tavolo non sia presente in persona, non significa che non sia presente in persona il fatto che il tavolo in quanto oggetto fisico ha necessariamente un lato posteriore. La stessa cosa vale per l'apprensione dello spazio – il fatto che lo spazio sia sempre dato unicamente da *un* punto di vista non significa che non sia dato nel modo di se stesso il fatto che ognuno di questi punti di vista con la frazione di spazio che coglie, faccia parte di un solo e unico spazio omni-inglobante»²⁷².

Questo fatto presupposto, la continuabilità, è dato in anticipo, ma non è una potenzialità della coscienza. Il soggetto scopre sempre un solo lato alla volta, ma partecipa al modo in cui l'apparire struttura ogni apparizione nel mondo. Il corso degli abbozzi la presuppone perché gli abbozzi possono anche non confermare le mie anticipazioni. È il quadro, o lo fondo presupposto del mondo, che permette lo sviluppo stesso dell'esperienza. Il quadro è già là affinché l'oggetto sia costituito: perciò c'è un piano più profondo dell'intuizione. Tale presupposto, che assicura la continuabilità dell'esperienza, è evidente come le intuizioni eidetiche della differenza e della similitudine di due qualità; esso è dato non sotto forma di un'intuizione, ma di una presenza indipendente perché è una

270«man braucht nicht über die Selbstgegebenheit gewisser fundamentaler *Weltzüge* zu verweifeln bloß aus dem Grunde, daß schon das Nächste in unserer Umgebung, die Rückseiten von Gegenständen, die Raumperspektiven usw., anzeigt, daß weder Dinge noch Raumstellen noch – wege in ihrer Gänze selbstgegeben sind; denn die sozusagen *qualitative* Selbstgegebenheit, Selbstgabe der Einzelheiten des einzelnen Seienden in der Fülle der Farben usw., ist nicht Selbstgegebenheit überhaupt» *EaS*, p. 131 (*PP*, pp. 178-179).

271Per il concetto di totalità rimandiamo a 1.4 *Il concetto fenomenologico di mondo e l'esperienza della soggettività*.

272«Daß die Rückseite dieses Tisches nicht selbstgegeben ist, bedeutet nicht, daß auch der Umstand, daß der Tisch als physischer Gegenstand eine Rückseite haben muß, nicht selbstgegeben ist. Und für die Raumauffassung gilt dasselbe, der Umstand, daß der Raum immer bloß von *einem* Blickpunkt gegeben ist, bedeutet nicht, daß der Umstand, jeder dieser Blickpunkte und von ihm erfasste Teil des Raumes sei Bestandteil des einen allumfassenden Raumes selbst, auch nicht selbstgegeben ist» *EaS*, p. 131 (*PP*, pp. 178-179).

legge del campo fenomenale che non dipende dal riempimento contingente.

b / il problema delle datità²⁷³

Interrogarsi sulle datità, in fondo, è cercare di comprendere cosa avviene nello sguardo di chi osserva nel momento in cui osserva e, quindi, è tornare all'atto di osservare e ai diversi modi in cui esso si realizza. La riflessione husserliana ha distinto, da un certo momento in poi, tra l'aspetto noetico (soggettivo) e quello noematico (oggettivo) delle *cogitationes*. In riferimento a questo punto, Patočka concorda con l'analisi fatta da Ernst Tugendhat per il quale si trova in questo punto il motivo del “cartesianesimo” di Husserl, che consisterebbe nel «pregiudizio dogmatico della donazione assoluta delle *cogitationes*»²⁷⁴. In base a tale pregiudizio, le donazioni sarebbero immanenti, quindi evidenti, e quindi si darebbero da se stesse. Prima di diventare oggetto di ricerche di carattere logico-linguistico, il campo del mostrarsi e i diversi modi nei quali le datità si danno, erano già stati scoperti ed esaminati da Husserl nelle *Ricerche logiche*:

«la scoperta propria delle *Ricerche logiche* è questo campo del mostrarsi il quale, perché la cosa possa presentarsi e apparire, deve superare la cosa e la sua struttura materiale, un campo che nasconde in sé una legalità *sui generis*, non convertibile in quella dell'oggetto nel suo essere proprio, come [nemmeno] in quella dell'essere mentale nel suo carattere specificamente egologico»²⁷⁵.

Il riferimento alle *Ricerche logiche* è importante perché Patočka pensa che lì «ci troviamo di fronte al soggettivismo della fenomenologia husserliana allo stato nascente»²⁷⁶. Patočka, dunque, problematizza un orientamento soggettivista di Husserl partendo dalle *Ricerche logiche* (quindi, ben prima della “svolta trascendentale” con le *Idee* nel 1913). In questo punto di ancoraggio, caratterizzato da una “neutralità metafisica”, è interessante il dibattito tra Husserl e Natorp nella *Quinta ricerca* (§ 14) a proposito dell'analisi degli atti di percezione. Secondo Husserl,

273La questione delle datità in fenomenologia è tanto centrale e delicata quanto lungi dall'essere chiarita in senso non equivoco dallo stesso Husserl. In Patočka la si può porre nei termini della donazione, legandola in tal modo a quella dell'essere (quindi, più in declinazione heideggeriana). Questo punto sarà visto in 4.4.

274«als dogmatisches Vorurteil der absoluten Gegebenheit der *cogitationes*» *BME*, p. 269 (*QP*, p. 168; *CCF*, p. 264). Il testo di E. Tugendhat a cui Patočka si riferisce è *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1967, pp. 208-211.

275«Die eigentliche Entdeckung der “Logischen Untersuchungen” war das Feld des Sich-Zeigens, welches, damit die Sache selbst sich einstellen und erscheinen kann, über sie und ihre eigene sachliche Struktur hinausgreifen muß und eine Gesetzmäßigkeit eigener Art in sich birgt, die sowohl auf diejenige des Gegenstandes in seinem Eigensein als auch auf die des mentalen Seins in seinem spezifisch ichlichen Charakter nicht zurückführbar ist» Ivi, p. 274 (*QP*, p. 175; *CCF*, pp. 270-271). Patočka assegna grande importanza alla scoperta della sfera fenomenale da parte di Husserl perché tutta la tradizione filosofica precedente l'aveva riconvertita ogni volta nella struttura di ciò che appare nel suo essere proprio.

276«Hier haben wir den Subjektivismus der Husserlschen Phänomenologie im Werdezustand vor uns» Ivi, p. 276 (*QP*, p. 177; *CCF*, p. 272). Rinviamo anche allo studio di M. Richir, *Possibilité et nécessité de la phénoménologie a-subjective*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie a-subjective et existence* (collettanea), Mimesis, Milano 2007, pp. 101-120.

nell'intenzione interpretativa c'è già sempre anche un'ermeneutica, un'eccedenza (*Überschuß*) che anima la sensazione e che ci permette di percepire esattamente quell'oggetto. Mediante quest'atto di appercezione o apprensione (che è sempre un atto obiettivante) è possibile separare le sensazioni (i dati *hyletici*) che sono dei *vissuti*, ma che non appaiono, dagli *oggetti* che appaiono (ma che non sono dei *vissuti*). Grazie a questa scissione (*Spaltung*) l'intenzione (o rappresentazione) volta verso l'oggetto intenzionale immanente può essere caratterizzata in modo soggettivo come apprensione, interpretazione, appercezione (*Auffassung, Deutung, Apperzeption*), un'operazione sintetizzante. Da un lato ci sono gli atti di apprensione che animano le sensazioni (i *vissuti* che non appaiono), dall'altro gli oggetti che appaiono o «il mondo»²⁷⁷ in generale.

Secondo Patočka anche Husserl aveva di mira il fatto che l'oggettuale appare in diversi modi e, anzitutto, appare in quanto sé, nei suoi caratteri posizionali, nelle sue modalizzazioni e nei suoi modi di datità. Tuttavia, pur avendo cercato di vedere l'autonomia del campo fenomenale dalla sfera dell'apparire dell'ente (il suo aspetto asoggettivo)²⁷⁸, non ha rinunciato poi a una «metafisica idealistica della coscienza»²⁷⁹. Tale rinuncia, invece, è necessaria per restituire alla fenomenologia il senso dell'apparire come tale. La sua intenzione era diretta alla sfera fenomenale, ma «questa intenzione è circoscritta attraverso termini che provengono dalla sfera del soggettivo: non si parla di una messa in evidenza del campo fenomenale come tale, ma di una *riduzione all'immanenza pura*»²⁸⁰. In questo modo sembra che il problema di mettere in evidenza il campo fenomenale come tale torni sotto la forma del problema della non inclusione delle cose nella sfera dei vissuti.

La citazione 275 è importante non solo perché rivela - così pensa Patočka - l'«originario» intento di Husserl, ma anche perché ricorda la differenza fondamentale tra tematizzare l'ente nelle sue strutture proprie (come realtà tra altre realtà) e tematizzarlo nel suo apparire. Con la riduzione all'immanenza pura, Husserl ha tematizzato l'ente, mentre, invece, l'essenza del campo fenomenale consiste proprio nello scoprire e nel manifestare un'*altra cosa* dall'ente nelle sue strutture, è capacità di autotrascendenza. Patočka, quindi, vuole dire che la trascendenza resta problema anche per Husserl. Ma cos'è quest'altra cosa e come dirla? Proprio questo è il punto problematico perché, in

277«La coscienza stessa è il complesso dei vissuti. Ma il mondo non è mai il vissuto di colui che lo pensa. Il vissuto è la mira del mondo, il mondo invece è l'oggetto intenzionato» E. Husserl, *Ricerche Logiche, V°*, § 14, Il Saggiatore, Milano 1968.

278Questa situazione critica è stata causata dalla costruzione critica delle *cogitationes*.

279«idealistiche Bewußtseinsmetaphysik» *BME*, p. 282 (*QP*, p. 184; *CCF*, p. 279).

280«Die Absicht wird aber mit Termini umrissen, die aus der Sphäre des Subjektiven stammen: es wird von einer *Reduktion auf reine Immanenz* statt vom Herausstellen des Erscheinungsfeldes als solchem gesprochen» *BME*, p. 279 (*QP*, pp. 180-181; *CCF*, p. 276). In nota, Patočka cita *Die Idee der Phänomenologie*, e dice che, benché la riduzione sia realizzata in modo meno universale che nelle *Idee*, essa è presentata in modo da far emergere con più chiarezza la motivazione. Nel cap VIII dell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl* Patočka fa riferimento a *Erste philosophia 1923/24*, in particolare alla lezione 40 sulla riduzione fenomenologica. Egli dice che, al momento di redigere le *Ricerche logiche*, Husserl «non riconosce l'esistenza di un *ego* "puro"» («er anerkennt ja in dieser Zeit nicht einmal ein "reines" Ego» *BME*, p. 275 (*QP*, p. 176; *CCF*, p. 271) che gli consentirà solo in seguito di operare la riduzione all'immanenza.

realtà, noi

«ignoriamo quello che è "dato"»²⁸¹ e anche il non-dato, il vuoto, «non è in alcun modo una non-donazione, ma un *modo di darsi*»²⁸².

L'incompiutezza del darsi delle cose non dipende dalla relazione prospettica col soggetto, ma dalla maniera in cui l'apparire struttura l'apparizione nel mondo²⁸³. Per Patočka non ha nessun senso dire che c'è qualcosa che si è dato da sé perché non c'è nulla che si dà da sé. Questo presunto "modo di datità" è un mito cartesiano. Perciò, non c'è nemmeno una percezione originaria che ci dia direttamente gli oggetti in se stessi. L'accessibilità al dato originario nella percezione immanente è un pregiudizio da rifiutare (cfr. *BME*, p. 426; *QP*, p. 231; *CCF*, p. 315) e il mondo non può essere rischiarato pienamente dalla chiarezza intuitiva (cfr. *MNMEH*, p. 175). Questo si spiega con il fatto che la datità non è direttamente contemplabile (critica alla filosofia della "coincidenza"), ma è assegnabile a una interpretazione. Pertanto, quando diciamo "originariamente dato da sé" intendiamo ciò che può essere aperto solo attraverso l'interpretazione, ma non può essere portato ad apparire. Questa limitazione dell'apparizione e la sua assegnabilità all'interpretazione è testimoniata in questo passaggio:

«Ci si può chiedere che senso ci sia, per esempio, a portare la presenza in persona alla presenza in persona. La presenza in persona non è una cosa, ma la presenza in persona di una cosa che in essa si mostra in quanto essa stessa; non è essa stessa un apparente, ma ciò che fa apparire la cosa. Non è niente di residuale, nessun ente aggiunto inoltre. Lontano da ciò, essa è la cosa stessa nel suo mostrarsi. Il mostrarsi è una dimensione del mondo, dimensione che, per delle ragioni essenziali, non può essere un ente, non può essere niente di singolare. Si può analizzare la presenza in persona, si può liberare i momenti della sua struttura, compiere espressamente i rinvii che sono implicati, e così interpretarla – ma è tutt'altro dal condurla all'intuitività, ossia alla presenza in persona, una cosa o uno stato di cose che può passare da uno stato di apparizione a un altro, cosa che è *impossibile* a questo stato stesso»²⁸⁴.

Per Patočka ciò che è dato è il mondo delle cose, degli uomini, degli altri esseri viventi, non dei

281«on ingore ce qui est "donné"» *PP*, p. 81.

282«ist ein Modus der Gegebenheit und keineswegs eine Nichtgegebenheit» *EaS*, p. 129 (*PP*, p. 176). Come vedremo, il non-dato è la condizione di possibilità del dato.

283B. Bégout osserva che Patočka deve allora rispondere al problema di spiegare perché certi enti sfuggono alla donazione per abbozzi (ad esempio le idealità matematiche) e perché l'apparire può diversificarsi in diverse maniere di apparire secondo l'ente che appare (problema che corrisponde in Husserl alla costituzione delle ontologie formali e materiali). Cfr. B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie a subjective de Jan Patočka*, cit., p. 407, n. 58.

284«Desgleichen fragt es sich, welchen Sinn es hat, sich z.B. die Selbstgegebenheit zur Selbstgegebenheit zu bringen. Die Selbstgegebenheit ist kein Ding, sondern sie ist Selbstgegebenheit eines Dinges, das in ihr sich als es selbst zeigt; sie ist dasjenige, was das Ding, die Sache erscheinen läßt, nichts selbst Erscheinendes. Sie ist kein Supplementäres, kein Seiendes, welches sich noch hinzufügt, sondern sie ist eine Weltdimension, und zwar eine solche, die aus Wesensgründen nichts Einzelnes und kein weiteres Seiendes sein kann. Die Selbstgegebenheit kann man analysieren, ihre strukturellen Momente herausheben, die Hinweise, welche in ihr impliziert sind, ausdrücklich vollziehen, sie also interpretieren – das ist aber etwas vollständig Anderes, als eine Sache oder einen Sachverhalt sich zur Anschaulichkeit und sogar Selbstgegebenheit zu bringen, die also aus einem Erscheinungszustand in einen anderen übergehen kann, was dieser Zustand selber freilich *nicht* kann» *EaS*, p. 120 (*PP*, pp. 167-168).

data (cfr. *EaS*, p. 146; *PP*, p. 193). I *data* si danno nella costruzione cognitiva dell'io empirico. Dunque, non ci sono dei *data*, ma rimandi e riferimenti; ci sono date delle strutture di corrispondenze tra caratteri formali di manifestazione e le cose manifeste concrete. Non c'è, invece, nessun ultimo livello dei dati di fatto non interpretati. Questo rende impossibile lo studio oggettivante di un regno di fenomeni puri.

Il campo del mostrarsi, dunque, va sempre presupposto per spiegare perché qualcosa appare, e non c'è nessuna differenza se l'ente che appare in esso è «di specie naturalmente oggettiva o egologicamente soggettiva»²⁸⁵. Questa distinzione si riferisce ai modi di datità degli oggetti nel pensiero, e alla natura dei caratteri tetici²⁸⁶.

Alle spalle di Husserl c'è il pensiero di Brentano. La concezione brentaniana, che considerava gli atti (fenomeni) psichici come atti dati internamente a se stessi, ha considerato il soggettivo come un oggetto interno che può essere colto e compreso in un atto di riflessione. Questa assunzione implica, però, delle decisioni in ambito ontologico che hanno influenzato anche le riflessioni filosofiche successive. Husserl respinge la distinzione tra fenomeni fisici e psichici, ma mantiene l'idea di una relazione intenzionale, e concepisce l'accesso allo psichico come oggetto interno in modo diverso da Brentano. Questi afferma il carattere soggettivo dello psichico, per Husserl, invece, non è internamente soggettivo. Egli considera gli atti di coscienza (*noesi*) come dei vissuti accessibili nella riflessione, e ne fa il fondamento dell'apparire. Secondo Patočka,

«nella tesi con cui corregge la teoria dell'oggetto immanente, resta in Husserl un residuo insuperato della concezione di Brentano»²⁸⁷.

Lo psichico viene considerato un possibile oggetto di riflessione e ai vissuti è ricondotta ogni chiarificazione a proposito del mondo e dell'ente mondano, prima ancora di averli compresi nella loro natura.

La comprensione dei vissuti rimane perciò, secondo Patočka, il punto problematico. Egli ritiene che Husserl, ammettendo la possibilità di una chiarificazione certa dei vissuti, tradisca l'autosufficienza del campo fenomenale, perché lo farebbe riposare su un "ente" trasparente a se stesso, quando invece la soggettività è resa possibile grazie a una previa scissione della sfera

285«sei as naturhaft objektiver oder ichlich subjektiver Art» Ivi, p. 302 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 304).

286Cfr. anche la quinta e sesta *Ricerca logica*.

287«Es bleibt aber ein unbewältiger Rest der Brentanoschen Auffassung in jenen Thesen, welche die Lehre vom immanenten Gegenstand korrigieren» *BME*, p. 297 (*QP*, p. 202; *CCF*, p. 298). Correggendo la teoria brentaniana dell'oggetto immanente, Husserl distingue tra oggetti intenzionali trascendenti e soggetto, da cui ne segue la distinzione tra i fenomeni e i vissuti, distinzione che implica ancora il mantenimento della concezione brentaniana dello psichico come oggetto interno. Le trascendenze appaiono sulla base dei vissuti che possono diventare, in un secondo tempo, oggetti per la riflessione; questa può cogliere i vissuti in modo originario e apodittico, e ad essi fa riferimento per ogni chiarificazione del mondo e dell'ente mondano. Il cosiddetto "cartesianesimo" husserliano sarebbe quindi un residuo brentaniano identificato con la teoria dell'essere assoluto della coscienza pura.

fenomenale, a cui si ricorre

«perché non si è visto il modo di pensare la sfera fenomenale come autonoma»²⁸⁸.

Questa scissione rinvia, di conseguenza, a un raddoppiamento del senso del soggetto: un carattere del campo fenomenologico trascendentale, quello relativo al soggetto vivente, viene a designare una sfera d'essere (i vissuti) e si arriva poi a distinguere il soggetto come vissuti e il fenomenale che appare nel vissuto soggettivo. I vissuti avrebbero, perciò, il privilegio di potersi dare in pienezza di presenza, senza distanza.

Patočka non contesta l'esistenza dell'*ego* in sé, ma il reificarlo sotto forma vissuti immanenti, assieme a una forma di intuizionismo come modo privilegiato di datità dell'oggetto²⁸⁹; egli pensa che, mentre l'intuizione indica il modo di datità di un oggetto, «il riempimento può aver luogo anche dove non è possibile che si presentino un oggetto, una cosa o un processo cosale sussistente»²⁹⁰.

Le datità ci appaiono con caratteri oggettuali (tratti caratteristici che attribuiamo alla cosa stessa) e caratteri tetici (grazie ai quali la cosa appare), ma per Patočka le due specie di caratteri

«non sono presenti in quanto vissuti, come qualcosa di soggettivo»²⁹¹.

Non lo sono perché «all'origine, ci sono soltanto le cose e i caratteri cosali [qualità sensibili] che appaiono di fronte a me»²⁹², assieme ad altri caratteri non cosali, ma ugualmente oggettuali. È possibile, pertanto, che i due modi oggettuali di manifestazione siano legati da un rapporto di manifestazione reciproca, «ma in questo caso è proprio perché sono tutti e due *oggettuali*»²⁹³.

Richiamandosi al saggio di Iso Kern, *Husserl und Kant* (in cui l'intenzionalità noetica viene designata come costruttiva), Patočka ritiene che l'atto di comprendere come tale non ci dia la cosa perché la datità della cosa è la costruzione di un modo d'essere, mentre invece, la cosa va compresa attraverso le differenti prospettive su di essa. Nella concezione husserliana, però, porre la struttura dell'oggettività in relazione alle strutture del vissuto (la costituzione dell'oggettività nella coscienza

288«weil man nicht einsah, wie die phänomenale Sphäre als etwas Eigenständiges zu denken wäre» Ivi, p. 280 (*QP*, p. 182; *CCF*, p. 277).

289Posto che la centralità dell'esperienza sensibile è motivata dalla volontà di dare ragione della costituzione del mondo e della trascendenza, *Idee* «hanno il loro centro di gravità in una fenomenologia della percezione (sensibile)» P. Ricoeur, *Introduction du traducteur*, in E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950, p. XXI.

290«während Erfüllung auch dort stattfinden kann, wo kein Gegenstand, kein bestehendes Ding oder dinglicher Prozeß aufweisbar ist» *BME*, p. 305 (*QP*, p. 212; *CCF*, p. 307).

291«sind keineswegs als Erlebnisse und Subjektives da» Ivi, p. 300 (*QP*, p. 205; *CCF*, p. 301).

292«Das Ursprüngliche sin Dinge und dingliche Charaktere, [...] "mir gegenüber" befindlichen erscheinen» *Ibid.* (*QP*, p. 205; *CCF*, p. 301).

293«aber das tun sie ja gerade, weil sie beide gegeständlich sind» Ivi, p. 277 (*QP*, p. 178; *CCF*, p. 273).

trascendentale) non significa creare l'oggetto, ma dare priorità al soggetto. Significa che l'oggettività è impossibile senza un fondamento dell'ente soggettivo. Patočka, invece, è preoccupato di mostrare che l'atto del comprendere (*noesi*) non può essere colto in originale con una riflessione dell'*ego*. Sarebbe, quantomeno, arbitrario. Cosa implica, dunque, la posizione di Patočka per il modo di darsi delle cose? Implica che

«La base su cui le cose appaiono non è presente soggettivamente, ma data come tale così come la cosa; il “vissuto”, chiamato in causa da Husserl contro Natorp, non è affatto dato, ed è infrangere il “principio dei principi” (in base al quale l'ultima istanza a cui si deve ricorrere in materia di conoscenza è il dato, ma solamente nei limiti in cui è effettivamente dato) richiamarsi nell'analisi di ciò che appare al cosiddetto fondamento del vissuto il quale, appunto, non è dato»²⁹⁴.

Patočka, quindi, critica una modalità intuizionista (e la percezione connessa ad essa) mediante la quale si pretende di afferrare i vissuti. Anche quando parliamo di “vuota coscienza di significato”, è presente, sia pur in un modo di datità deficiente, l'indice *della cosa*, e non un vissuto o qualcosa di soggettivo in senso egologico. Valutazioni simili valgono per i caratteri tetici. Tuttavia, siccome lo sguardo di chi osserva i caratteri interrogando la loro articolazione e le loro connessioni di fondazione, fa tutt'uno nell'evidenza della datità pura, e dal momento che ciò che appare appare sempre a qualcuno, noi non attribuiamo i caratteri delle datità alla cosa in quanto componenti di ciò che appare, ma a un soggetto destinatario dell'apparire. L'apprensione, in questo modo, viene caratterizzata come qualcosa di soggettivo e il carattere di evidenza, proprio della sfera dell'apparizione nella sua funzione di mostrare e di mostrarsi, viene attribuito alla soggettività²⁹⁵. La posizione del filosofo boemo appare più chiara in questa citazione:

«Quello che contestiamo è la ben fondata pretesa di rendere la base, sulla quale l'ente apparente appare, ancora una volta oggetto di una possibile “percezione interna” che lo colga “in originale”, ovvero la possibilità di coglierlo in una pretesa “riflessione sul vissuto puro”. L'aspetto soggettivo dei caratteri tetici e dei caratteri di datità è esterna (di fronte a me) così come le cose stesse che appaiono»²⁹⁶.

294«Dasjenige, aufgrund dessen die Sache erscheint, ist selbst sachlich und nicht subjektiv da; dasjenige, was von Husserl gegen Natorp ins Feld geführt wird, das “Erlebte”, ist gar nicht gegeben und es verstößt gegen das “Prinzip der Prinzipien” (daß nämlich die letzte Instanz, auf welche man in Erkenntnissachen zu rekurrieren hat, das Gegebene ist, aber nur insofern es tatsächlich gegeben ist), bei der Analyse des Erscheinenden die angebliche Erlebnisgrundlage, welche eben nicht gegeben ist, anzurufen» Ivi, p. 300 (*QP*, pp. 205-206; *CCF*, p. 301). Per Natorp l'esistenza di qualcosa è la coscienza che se ne ha, mentre Husserl cerca di dimostrare la donazione stessa dell'atto della cosa sviluppando l'analisi dell'“esistenza di un contenuto per me”.

295Nelle note relative a queste pagine, si cita E. Tugendhat per il quale, in Husserl, rimane da chiarire come le *cogitationes* siano date a loro stesse (Cfr. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, cit., p. 208).

296«Was wir aber bestreiten, ist die Befugnis, dieses, aufgrund dessen es erscheint, noch einmal zu einem weiteren Gegenstand einer möglichen “inneren Wahrnehmung”, welche es “in Original” erfäßt, zu machen, es in einer angeblichen “Reflexion auf das reine Erlebnis” zu erfassen. Das “Subjektive” der thetischen Gegebenheitscharaktere ist genauso “draußen” (mir gegenüber) wie die erscheinenden Dinge selbst» *BME*, p. 300 s. (*QP*, p. 206; *CCF*, p. 301). Caratteri di datità sono: la presenza in persona, la datità non originaria, l'accessibilità non originaria, l'intuizione pura e semplice, la datità non intuitiva. Patočka non spiega in maniera precisa come si producono questi caratteri fenomenali del mondo. Rinviamo alla nota 175 a p. 132 e alla nota 339 a p.369.

La citazione dice che la base dell'apparire non può mai diventare oggetto di una percezione interna mediante una riflessione sul puro vissuto (il prodotto dell'esperire), perché il punto di partenza e di arrivo dei caratteri tetici e dei caratteri di datità rimane sempre la cosa per quello che è; la cosa dev'essere con me in un campo di possibilità originariamente comune (cfr. *PP*, p. 119). Qui è messo in discussione il ruolo gnoseologico dell'apparire a sé del soggetto. Bruce Bégout osserva: «la critica alla dottrina husserliana non corrisponde a una fenomenologia senza *ego*, ma a una fenomenologia in cui l'*ego* vivente non è descritto come un principio sovrano di conoscenza che edifica l'esperienza in funzione dei soli *desiderata* gnoseologici. Con rara perspicacia, Patočka percepisce molto bene in cosa, in Husserl, il primato fenomenologico della percezione interna, dell'evidenza, si associa al primato gnoseologico del soggetto trascendentale, per porre la filosofia fenomenologica a fondamento di tutte le scienze»²⁹⁷. Il compito della fenomenologia, invece, è descrivere il sorgere e il divenire dei processi mediante i quali i caratteri mutano. Non sarebbe possibile spiegare, invece, un vissuto che avesse la “pretesa” di essere l'origine del trascendente²⁹⁸.

Un altro problema è stabilire su quale versante andrebbero cercate le datità. Husserl distingue il *datum* dei sensi (l'oggetto che appare come tale davanti a noi) dall'atto di apprensione con cui miriamo alle cose, ma li riunisce poi in unità mediante una sintesi finale. Ma quando poi, in *Idee I*, si introduce la distinzione tra *noesi* (l'atto di esperire) e *noema* (ciò che viene esperito, i vissuti) lo statuto dei dati *hyletici* diventa ancora più problematico perché non si sa su quale versante vadano cercati: se su quello noetico, noematico, o correlativo²⁹⁹.

L'apparire della cosa (il vederla attraverso prospettive che consentono di trascendere il dato sensibile) mi è dato, mentre, invece, «un“intenzione animatrice di dati” non è né coglibile, né dimostrabile, né data»³⁰⁰. Il fatto che ci sia qualcosa di identico, un “oggetto”, che ritorna al “soggetto” potrebbe essere spiegato anche a partire dalla nostra tendenza verso l'identità; questa ipotesi, tuttavia, non dimostrerebbe ancora che le cose sono accessibili in originale attraverso un atto oggettivante della riflessione. Se le effettuazioni soggettive, così come le cose che esse fanno apparire, sono qualcosa che appare in un campo fenomenale, allora bisogna interpretarle a partire da quest'ultimo (quindi, dai fenomeni stessi). Anche l“egologico” dev'essere colto nel campo fenomenale perché esso emerge lì assieme alle cose che esso fa apparire. In questo modo si esclude

297B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, cit., p. 381.

298Perché, così facendo, la fenomenologia rischierebbe di dover rinunciare alle proprie scoperte nella sfera dell'apparizione e nei modi di datità, “deviando” verso una costruzione soggettiva.

299Di tale difficoltà Husserl stesso parla (cfr. E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Nijhoff, Den Haag 1968, p. 123 ss.).

300«eine “datenbelebende Intention” ist nicht erfaßbar, nicht aufweisbar, nicht gegeben» *BME*, p. 301 (*QP*, p. 207; *CCF*, p. 302).

la possibilità di coglierlo «in modo “assoluto”»³⁰¹, cioè a prescindere dal campo fenomenale, di cui resta, invece, sempre parte costitutiva.

È importante precisare la distinzione - che va mantenuta - tra i dati dei sensi come qualità libere (apprensioni confuse) e le apprensioni con struttura di un oggetto reale esteso nello spazio (identico nonostante le diverse prospettive con cui si dà). Se i dati dei sensi servono nell'apprensione per passare a una cosa diversa, non per questo le due diverse qualità d'atto debbono avere un fondamento comune. Un tale “comune fondamento” soggettivo non è fenomenologico, ma deriva dalla tradizione psicologica e non si può dimostrare oggettivamente.

Il cuore della critica di Patočka riguarda l'impossibilità di accettare «la concezione husserliana dell'esperire e dell'atto [e] la *sua* nozione di intenzionalità della coscienza»³⁰² senza una revisione. Chiarito ciò, ci chiediamo: che statuto hanno allora le datità? Secondo Patočka, in ultima analisi, non lo sappiamo perché non siamo in grado di determinarlo. Il punto importante, però, resta questo: assumendo una posizione critica sia verso la concezione dell'atto brentaniana, sia verso quella husserliana, Patočka pensa che l'atto non è capace di presentare direttamente il dato né in una percezione interna, né in un atto di riflessione. Questa posizione implica, perciò, la critica a una fenomenologia fondata sull'autoapperecezione assoluta della coscienza riflessiva³⁰³. Il problema dei modi di datità, infatti, non può essere scisso da quello dell'intenzionalità della coscienza, ma vi si lega. È quindi evidente che, criticando una determinata concezione di intenzionalità, anche la spiegazione dei modi di datità esige di essere ripensata.

Esaminiamo ora un altro aspetto del problema. L'apprensione delle datità e l'intenzionalità rinviano entrambe al soggetto. Posto che l'intenzione di Husserl è di fondare una teoria della conoscenza (questo spiega il carattere profondamente gnoseologico della fenomenologia husserliana³⁰⁴), il procedimento che egli segue presenta punti deboli anche su altri versanti. La certezza del soggetto infatti, esigita per una fondazione della conoscenza, rischia di essere interpretata come evidenza, e quindi come intuizione; ma l'intuizione è la donazione in persona di un ente. Perciò, determinare la certezza del soggetto in termini di intuizione porta verso una reificazione del soggettivo sotto forma di vissuti. Non distinguendo più con chiarezza, come sarebbe necessario, la certezza di sé dell'esistenza dall'*ego*, la stessa certezza rischia di essere interpretata come presenza, e questa come autodonazione originaria; e l'autodonazione originaria richiede un oggetto corrispondente.

301«auf eine “absolute Weise”» Ivi, p.302 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 303).

302«die Husserlsche Auffassung von Erleben und Akt und deshalb auch *seinen* Begriff der Intentionalität des Bewußtseins» Ivi, p. 303 (*QP*, p. 209; *CCF*, p. 304).

303Critica svolta da E. Tugendhat in: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, cit.

304Per resistere allo scetticismo e all'obbiettivismo, Husserl promuove una teoria della conoscenza assoluta dove il soggetto diventa il criterio della conoscenza e il ritorno alla sfera immanente diventa una soluzione inevitabile.

La questione che Patočka vuole discutere è la seguente: cos'è l'io, grazie al quale sono presenti le cose, i caratteri e i rimandi?³⁰⁵ L'io non può essere cercato come un dato, come un'oggettualità di tipo particolare perché, operando così, si otterrebbe una costruzione. Per Husserl, l'accesso all'io è dato grazie a un atto di riflessione; Patočka risale fino a Cartesio³⁰⁶ il quale cercava una *res* come soggetto della certezza di esistere. In Cartesio l'*ego* è pensato nel modo del sostrato e il *cogito* come un suo attributo; la certezza dell'io riguarda la sua essenza e la sua esistenza (partendo da questo presupposto, Cartesio risolve il dubbio), e l'io diventa un presupposto filosofico che spiega l'esistenza anche delle cose che appaiono in natura³⁰⁷. In questo modo, però,

«il campo fenomenale, in cui l'ente può apparire per quello che è, diventa una struttura del “soggetto” che si potrebbe descrivere con l'aiuto della formula moderna: *ego-cogito-cogitatum*»³⁰⁸.

Il *cogitatum* costituisce, però, un problema in quanto dovrebbe presentarsi due volte (come cosa esterna alla sfera dell'io, e come idea o rappresentazione interna). In Cartesio la soggettività è caratterizzata dall'autoappercizione riflessiva nella certezza di sé. Se queste sono le premesse su cui si basa la concezione della soggettività, allora è necessario sviluppare una fenomenologia asoggettiva³⁰⁹.

Inoltre: «presupporre l'esistenza in quanto *sum* che è nella chiarezza su se stesso, non significa risalire necessariamente a un *cogito* che coglie se stesso in originale?»³¹⁰. Il *sum* «non è una cosa, nel senso che non può mai apparire in modo autonomo, ma solo in rapporto e in connessione con comportamenti relativi alle cose»³¹¹. Per questo la possibilità di coglierle e di dare un senso alle nostre possibilità non può venire da noi stessi, ma dalla sfera fenomenale. Il problema delle datità, quindi, riguarda anche l'io perché, per coglierle, ci fondiamo sempre sul soggetto. Il problema è che il mio io, presente in una connessione di fini, non è dato oggettivamente perché esso «è un'attività strutturata in cui alcuni momenti appaiono come dati, ma perderebbero senso e non potrebbero

305Il problema è già stato introdotto nel capitolo terzo parlando del rapporto soggetto-finito e riflessione. Rinvio in particolare a 3.3.2 a / il primato del *sum* sul *cogito*.

306Cfr. *BME*, p. 271 (*QP*, pp. 170-171; *CCF*, p. 266).

307Che ciò che appare debba essere reale ed esistere è stato interpretato in due modi nella storia del pensiero: o il fatto di apparire è interpretato come certezza dell'oggettività (filone cartesiano), o l'io puro è compreso come fondamento assoluto della totalità dell'apparizione (Fichte e la tradizione dell'idealismo trascendentale) in quanto costruisce una trascendenza che si pone frontalmente rispetto a lui.

308«Aus dem Phänomenalfeld, worin das Seiende als es selbst erscheinen kann, ist eine Struktur des “Subjekts” geworden, die man schon mit der modernen Formel *ego-cogito-cogitatum* zu beschreiben versuchen könnte» *BME*, p. 271 (*QP*, p. 171; *CCF*, p. 267).

309Parlare di asoggettività non va confuso con una forma mascherata di realismo (nel senso del porre una realtà il cui essere è indipendente dalle sue apparizioni e che non sviluppa alcuna relazione con un soggetto).

310«Wenn man einmal die Existenz als sich selbst durchsichtiges *sum* voraussetzt, kommt man dadurch nicht notwendig auf ein sich selbst im Original erfassendes *cogito* zurück?» Ivi, p. 307 (*QP*, p. 213; *CCF*, p. 308).

311«ist kein Ding, insofern es nie selbständig, sondern wesentlich nur in Verbindung und im Zusammenhang von sachbezogenen Handlungen erscheinen kann» *Ibid.* (*QP*, p. 213; *CCF*, p. 308). Esso appare sempre come un io corporeo e il corpo forma il centro non dato di una prospettiva.

esistere senza quella connessione che invece non è data»³¹². L'impossibilità di cogliere l'io in un atto di percezione è dovuta anche al fatto che «il modo di funzionare dell'io, o il suo modo d'essere, è [...] completamente diverso dal modo d'essere proprio delle cose, degli stati di cose, dei processi e delle relazioni che appaiono in questo funzionamento»³¹³. Per giustificare un'operazione riflessivo-intuitiva bisognerebbe strappare l'io dalla connessione di progetto e riempimento, e farne una cosa che appare all'interno di questa connessione:

«L'io, allora, non può nemmeno essere appreso, colto con il corpo in un atto riflessivo o una “percezione interna”. La riflessione dell'io deve avere un carattere completamente diverso, essenzialmente pratico, che ha origine nell'essenza inizialmente pratica del complesso di connessioni della nostra vita»³¹⁴.

Queste considerazioni rinviano, ancora una volta, alla nozione di fenomeno. Perché? Il fenomeno non è un correlato di processi soggettivi nei quali si costituisce l'oggettuale, ma, «al contrario, le possibilità “soggettive” stesse non diventerebbero chiare che a partire dal fenomeno»³¹⁵. Quindi, anche il soggetto, allo stesso modo delle cose che appaiono, riceve le proprie determinazioni dal piano fenomenale³¹⁶, e questo piano

«non è in nessun modo un nostro progetto, l'opera della nostra soggettività, ma piuttosto un campo che dobbiamo presupporre come fondamento di ogni chiarezza, un campo che non ha senso trasporre “all'interno” di noi stessi, per poi proiettarlo al di fuori di noi nella forma della libertà»³¹⁷.

Il soggetto, invece, è «esistenza nell'apparizione»³¹⁸: questo significa che la certezza di sé non gli viene data dalla riflessione, ma dal piano fenomenologico, e non può comprendere l'essere perché, in realtà, egli stesso dipende dalla comprensione dell'essere³¹⁹. Il problema della datità, da cui siamo partiti, sembra sfociare, pertanto, in quello della possibilità di comprendere i dati *hyletici* e lo statuto

312«Das Ich ist eine strukturierte Tätigkeit, deren einige Momente als gegeben erscheinen, ohne den gegebenen Zusammenhang aber sinnlos werden und nicht existieren können» Ivi, p. 308 (QP, p. 215; CCF, p. 310).

313«wie das Ich funktioniert, d.h. wie es ist, grundverschiedenen von der Art der in diesem Funktionieren erscheinenden Dinge, Sachverhalte, Prozesse und Verhältnisse» *Ibid* (QP, p. 215; CCF, p. 310).

314«Das Ich kann also auch nicht in einem Reflexionsakt, eventuell in einer “inneren Wahrnehmung” aufgefangen und leiblich erfaßt werden. Die Ichreflexion muß einen ganz anderen, selbst wesentlich praktischen Charakter und einen Ursprung im ursprünglich praktischen Wesen unseres Lebenszusammenhanges haben» *Ibid*. (QP, p. 215; CCF, p. 310).

315«sondern die “subjektiven” Möglichkeiten werden selbst erst klar am Phänomen» *Ibid*. (QP, p. 215; CCF, p. 310).

316Cfr. *Ibid*. (QP, p. 215; CCF, p. 310).

317«ist keineswegs unser Entwurf, kein Werk unserer Subjektivität, sondern ein Feld, das wir als Grund jeglicher Klarheit voraussetzen müssen, wobei es keinen Sinn hat, es nochmals in uns “hinein” zu verlegen, damit es dann in Gestalt von “Freiheit” aus uns heraus projiziert werde» Ivi, p. 309 (QP, p. 215; CCF, p. 310). In realtà è il campo dell'apparire stesso che produce il movimento interno di trasposizione soggettiva.

318«Existenz in Erscheinung» *Ibid*. (QP, p. 216; CCF, p. 310).

319Nella parte conclusiva del saggio *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia “asoggettiva”* Patočka critica il pensiero heideggeriano in base a cui il mondo e le possibilità del nostro proprio essere essenzialmente “estatico”, vengono aperte dalla nostra propria libertà. Piuttosto, è la libertà ad essere aperta dalla comprensione dell'essere, insieme a tutto il resto del contenuto fenomenale del mondo; e non siamo noi o il nostro esserci, in un progetto di mondo, a dare senso a come ci rapportiamo agli enti perché anche noi siamo tributari alla comprensione dell'essere, al fenomeno come tale. La trascendenza dell'esserci non è un progetto, ma invece, nella sua essenza, è sia uno “stare fuori di sé” che un raccogliersi in sé.

del soggetto. Ma questi due aspetti rinviano, a loro volta, al problema dell'apparizione. Pertanto, sembra che il problema non trovi soluzione perché l'apparizione in sé «non ci è data»³²⁰ e noi non abbiamo altra via per accedere ad essa se non «attraverso la riflessione»³²¹. La riflessione, però, chiede sempre un “oggetto” su cui esercitarsi, ha bisogno che *qualcosa* entri in gioco per permetterle di cogliere l'apparizione. L'insidia consiste proprio in questo punto, ossia «lo spostamento specifico del problema dell'apparizione verso il problema dell'ente»³²², perché il “qualcosa” non è l'apparire in quanto tale.

Patočka ripete spesso che ciò che non bisogna mai perdere di vista è «sapere come l'identico si mostra in *differenti* modi di datità»³²³. Se interpretiamo questo rapporto nel senso che ogni modo di apparire ha il suo proprio correlato e statuto, allora spostiamo il problema specifico dell'apparire verso l'ente; ma, così facendo, dimentichiamo che i singoli enti non sono apparizioni indipendenti, a se stanti, bensì sono uniti al movimento dell'apparire e posti in esso.

c / l'emergere del tema dell'asoggettività

Questo tema prosegue e sviluppa quello introdotto in 3.3.2 a / parlando dell'*epoché* e dell'esigenza di una *catharsis* del fenomenale. In quel paragrafo abbiamo visto che la soggettività è un «fantasma che si crea da sé»³²⁴ sul piano fenomenale grazie a una doppia considerazione dei vissuti, e questo «è considerato un sorprendente ritorno a Cartesio»³²⁵ in cui non è lasciato spazio al *sum* esistente, mentre, invece, la *cogitatio* diventa la certezza della coscienza. Il problema riguarda il vissuto considerato coglibile nella riflessione, nella sua originarietà, “senza adombramenti”³²⁶. Abbiamo detto, inoltre, che il problema della costituzione delle oggettualità, in fondo, «è insolubile nel suo insieme»³²⁷; ma ciò non esclude la possibilità di comprendere quale struttura abbia l'apparire. L'elemento che manca ancora alla nostra analisi del campo fenomenale è proprio la soggettività. L'indipendenza del campo fenomenale dell'apparire dev'essere raggiunto sul terreno di un campo di fenomenalizzazione diverso da quello della coscienza. La struttura del rappresentare è essa stessa a-soggettiva: non edifica un "dinanzi a sé" partendo da se stesso, ma ciò che è edificato

320PE, p. 176.

321Ibid.

322Ivi, p. 177.

323Ivi, p. 176. Husserl parla del *noema* come correlato, l'oggetto identico dato a coscienza (cfr. E. Husserl, *Idee I*, § 98, p. 253).

324«selbstgeschaffene Phantom» BME, p. 280 (QP, p. 181; CCF, p. 276).

325«Eine merkwürdige Rückkehr zu Descartes ist erfolgt» BME, p. 281 (QP, p. 181; CCF, p. 277).

326Per Husserl la cosa è percepita in quanto si adombra, mentre il vissuto non si adombra (dove non c'è un essere spaziale non ha senso parlare di punti di vista, prospettive, manifestazioni, e quindi non c'è adombramento (cfr. E. Husserl, *Idee I*, § 42, p. 101).

327«ist das ganze Konstitutionsproblem unlösbar» BME, p. 280 (QP, p. 182; CCF, p. 277). Al posto di soggetto costituente, Patočka preferisce dire che il soggetto è co-determinante.

dev'essere già sempre presente (cfr. *PP*, p. 234).

La posizione in cui il soggetto si trova è problematica per almeno due ragioni; infatti, la non chiarezza sui dati rimanda a una non chiarezza della soggettività che li esperisce. Questo significa che «l'egoico non può essere colto in sé stesso in "maniera assoluta"»³²⁸. In secondo luogo la struttura dell'apparire in quanto tale mostra che il soggetto è, in un certo senso, limitato davanti a questa struttura. Si pongono, perciò, due interrogativi: è possibile parlare di “certezza del soggetto” se non ci è data nemmeno per i dati *hyletici* "colti" dal soggetto? E come definire la sua funzione e il suo ruolo rispetto all'apparire del mondo e alla realtà *in quanto tale*?

Cercare una risposta a queste questioni attraverso la riduzione all'immanenza e la costituzione delle oggettualità significa continuare a servirsi di una teoria metafisica dal momento che non disponiamo di un'intuizione in grado di spiegarci come il vissuto possa far apparire una trascendenza dal lato oggettivo. I *data* (dei sensi), per quanto esperiti come qualità libere, sono «comunque un'apparizione diversa rispetto a una con struttura di oggetto che si distingue profondamente da un oggetto esteso nello spazio-reale, dato attraverso una serie di prospettive qualitative»³²⁹.

La scoperta fondamentale della fenomenologia riguardante i modi di datità dell'oggetto rivela una relazione tra vuota presa di mira e riempimento (la percezione deficiente e l'intuizione) grazie a cui le cose ci appaiono in una dinamica costante di prefigurazione e riempimento. Husserl presuppone questi concetti per introdurre la teoria dell'intuizione categoriale eidetica come autodonazione. Quest'ultima, però, ha come effetto uno slittamento nella concezione del *cogito* per cui «la certezza di sé dell'esistenza dell'*ego*, del *sum*, è interpretata come presenza, e questa presenza come originaria auto-donazione, la quale a sua volta richiede un oggetto corrispondente»³³⁰. Assieme a questo “oggetto”, pertanto, è supposto anche l'atto di coscienza (la *noesi*). In mancanza, però, di un'intuizione accessibile e valida come fatto ultimo, l'apparizione dei dati trascendenti dal lato oggettivo finisce per essere accettata come un fatto. Tale “risposta” è resa possibile perché si è scissa la sfera fenomenale in due momenti:

«da un lato ciò che appare nei suoi modi di datità, dall'altro i cosiddetti fondamenti soggettivi dell'apparire»³³¹.

328«das Ichliche ist nicht in sich selbst und auf eine "absolute Weise" zu erfassen» Ivi, p. 302 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 303).

329«eben eine andere Erscheinung eines anderen mit einer gegenständlichen Struktur, welche sich von einem durch qualitative Perspektiven hindurch gegebenen, sich durchhaltenden räumlich-realen Gegenstand grundlegend unterscheidet» Ivi, p. 304 (*QP*, p. 210; *CCF*, p. 305).

330«Die Selbstgewißheit der Existenz des *ego*, des *sum*, wurde als Präsenz, diese Präsenz als originäre Selbstgegebenheit interpretiert» Ivi, p. 306 (*QP*, p. 212; *CCF*, p. 307).

331«das Erscheinende in seinen Gegebenheitsmodi einerseits, die angebliche subjektive Grundlage dieses Erscheinens andererseits» Ivi, p. 278 (*QP*, p. 179; *CCF*, p. 274). I termini scissione (*Aufspaltung*) e raddoppiamento (*Verdoppelung*) sono due parole chiave nell'analisi di Patočka (si confronti la loro ricorrenza in *CCF*, pp. 274-278).

La scissione tra la soggettività e la sfera fenomenale come tale consentirebbe di descrivere poi i fondamenti soggettivi come vissuti, dati allo sguardo riflessivo, e di attribuire a questo sguardo il carattere di evidenza che è propria al mostrare e al mostrarsi del campo fenomenale e dell'apparizione. Questo consente di attribuire anche i modi di datità non intuitivi (ossia, mancanti della presenza della cosa stessa) al lato dell'oggetto, ma produce anche un «raddoppiamento soggettivo»³³². Questo raddoppiamento, una volta generalizzato, porterà verso la correlazione universale che diverrà la teoria della coordinazione essenziale *noesi-noema*.

Patočka ritiene, però, che nei testi husserliani siano possibili anche altre aperture e interpretazioni diverse da queste. Ad esempio, il § 50 della *Crisi* testimonia che «Husserl è riuscito a capire fino in fondo la situazione della fenomenologia soggettiva»³³³, e Iso Kern³³⁴ ha mostrato che Husserl coglie il soggettivo in questo paragrafo nella sua apertura e mobilità originaria, e non nella forma oggettiva di una *noesi* coglibile nello sguardo riflessivo. Perciò, quest'apertura pone in modo nuovo il compito di pensare il rapporto tra soggetto e piano fenomenale. Una strada per superare la scissione della sfera fenomenale (l'apparire resta *uno*) e risolvere il raddoppiamento delle datità, è rinunciare alla costruzione soggettiva delle *cogitationes*. Ecco come si ripresenta il tema dell'asoggettività. Quanto, però, a sapere il modo in cui l'*ego* si dà e come può essere colto immediatamente nel suo contenuto (nella sua originarietà e con certezza, come pretende il *cogito* cartesiano), Patočka ritiene che:

«Certo, l'*ego* nell'*ego cogito* è immediatamente certo, ma questa certezza non è la certezza di un contenuto. Al contrario, è una semplice certezza di esistenza, *priva* di ogni contenuto, con la sola eccezione che questo *ego* è ciò a cui l'ente che appare appare; l'apparire, il campo fenomenale, è il *suo* apparire. Qui non c'è nulla da cogliere “oggettivamente”, ma semplicemente una realizzabilità dei caratteri richiedenti che, nel campo fenomenale, si indirizzano all'*ego*, e fanno apparire l'egologico come realizzatore»³³⁵.

Questa scissione è la risposta ancora inadeguata rispetto al problema dell'apparire come tale, causata dalle datità stesse che si presentano ora nella connessione alle cose, ora nella connessione soggettiva. I dati devono quindi presentarsi doppiamente e si ha un loro raddoppiamento (*Verdoppelung*). Se si riesce a vedere la sfera fenomenale realmente nella sua autonomia, tale difficoltà potrebbe essere evitata. Da cosa dipende allora questa resistenza?

332«die subjektive Verdopplung» Ivi, p. 278 (*QP*, p. 179; *CCF*, p. 275). In *Idee I* leggiamo: «Nessuna messa fuori circuito può eliminare la forma del *cogito* e cancellare il “puro” soggetto dell'atto [...] e questo io è l'io puro nei cui riguardi non può aver luogo alcuna riduzione» (E. Husserl, *Idee I*, p. 201). Per Husserl l'io puro è quello che vive il vissuto puro; egli ipotizza una bilateralità in ogni vissuto: possiamo distinguere un lato orientato al soggetto (il modo del vissuto) e un lato orientato all'oggetto (il contenuto). Così, nelle ricerche, una parte si orienta verso la pura soggettività, una parte verso la costituzione” dell'oggettività *per* la soggettività.

333«Husserl mußte also die Lage der subjektiven Phänomenologie am Ende durchschaut haben» Ivi, p. 282 (*QP*, p. 184; *CCF*, p. 279).

334Cfr. I Kern, *Husserl und Kant*, M. Nijhoff, La Haye 1964, p. 361.

335«Gewiß ist das “*ego*” in “*ego cogito*” etwas unmittelbar Gewisses. Diese Gewißheit ist aber keine Gewißheit eines Inhalts, sondern bloß eine Seingewißheit *ohne* jeden Inhalt, mit Ausnahme des einen: Es ist dasjenige, dem das Erscheinende erscheint, das Erscheinen, das phänomenale Feld ist *sein* Erscheinen. Es gibt da nichts, was “objektiv” zu erfassen wäre, sondern einfach eine Realisierbarkeit der Forderungscharaktere, die sich im Erscheinungsfeld an das Ich wenden und das Ichliche als Realisator erscheinen lassen» Ivi, p. 302 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 303).

La citazione è importante perché dice che l'*ego* può essere certo soltanto della propria esistenza. Nella sua funzione di destinatario e di passaggio obbligato dell'apparire, l'*ego* è una struttura formale, privo di qualsiasi contenuto³³⁶. Quindi, se l'*ego* è una «struttura pronominale vuota»³³⁷, i caratteri di apparizione «stanno davanti a un io vuoto»³³⁸; i caratteri costituiscono il *come* della manifestazione (il suo puro apparire), mentre l'io è semplicemente il loro realizzatore³³⁹. Di conseguenza, la donazione per abbozzi non riguarderà più il modo in cui l'ente intramondano appare a un soggetto situato (prospettico, intenzionale), ma al carattere stesso di apparizione di questo ente nel mondo. La soggettività appare nel campo di apparizione come ogni altro ente. Il soggetto è un carattere del campo fenomenale stesso, un suo momento (ciò a cui l'apparire appare). Considerato, invece, in riferimento al campo fenomenale, l'*ego* coincide con il *suo* apparire non nel senso che è ciò da cui dipende l'apparire, ma nel senso che anche nel campo dell'apparire non ci sono enti da cogliere, ma soltanto una realizzabilità dei caratteri orientati a un *ego* destinatario della loro apparizione (in quanto l'*ego* è sempre *ciò a cui* l'apparente appare). Nel manoscritto di lavoro 5J/16 (maggio 1970) Patočka dice che io sono colui per il quale questi caratteri di datità hanno senso, al quale essi si rivolgono, e al quale parlano. Espresso con un linguaggio heideggeriano: le possibilità sono nel mondo, e io sono la loro realizzazione. Ciò significa che l'autocomprensione del soggetto e la comprensione delle cose formano un'unità, ma non tale che l'autocomprensione fondi la comprensione delle cose, o che la comprensione delle cose fondi l'autocomprensione del soggetto, bensì che entrambi sono radicati in un terzo elemento (cfr. *EaS*, p. 282). Dunque, il piano di apparizione non va inteso come la sfera noematica, come qualcosa che si costituisce a partire dalla soggettività; non si può spiegare a partire da essa e non è il suo correlato (*PP*, p. 129; *CCF*, p. 236). Il campo fenomenale è "soggettivo" in modo diverso da come è soggettivo l'egologico che in esso appare. Questa soggettività significa semplicemente: il mondo appare, i caratteri di apparizione esprimono materialmente la comprensione delle cose, del loro essere ed essenza. Si può designare il campo di apparizione come "soggettività",

«ma occorre allora rendersi conto che questa "soggettività" è una *comprensione sotto forma del*

336Il soggetto (come luogo della riflessione) è una polarizzazione dell'apparire o una centratura richiesta dalla sfera fenomenale. Questo soggetto è vuoto. A livello concreto, invece, il soggetto (*sum*) è lui stesso un apparente (corpo vivente), si riempie sullo sfondo del mondo e non possiede nessuna superiorità o presenza sulle altre realtà del mondo. Il soggetto in questo secondo senso non è mai dato originariamente all'intuizione, ma dev'essere costruito a partire dal soggetto nel primo senso e dall'apparire, interpretato in maniera causale (cfr. *EaS*, p. 123; *PP*, p. 172).

337«eine pronominal-leere Struktur» *EaS*, p. 129 (*PP*, p. 177).

338«auf der Gegenseite zum leeren Ich» Ivi, p. 121 («faisant vis-à-vis au moi vide» *PP*, p. 170).

339Non è chiaro, però, come il soggetto colga (o veda?) i caratteri dell'apparire puro. Sono rari i testi in cui il filosofo espone le particolarità dei caratteri dell'apparire; spesso resta evasivo, non definisce mai in modo chiaro la particolarità fenomenale di questi modi *pre*-soggettivi di donazione. Essi sono: il vicino e il lontano, l'orientamento e la centratura, la totalità dello spazio, la durata, la donazione prospettica dell'ente - l'apparire soggettivo -, la donazione in originale e deficiente, la presenza nell'attualità e le inattualità. Cfr. nota 296 a p. 361.

compreso»³⁴⁰.

Ciò significa che la soggettività in grado di comprendere è, essa stessa, *compresa* dentro al campo dell'apparizione, e si spiega solo all'interno del mondo. Quindi, il contenuto della comprensione non è distinto da quello del compreso perché la comprensione equivale all'essere compreso del compreso, così come lo svelamento equivale all'essere svelato dello svelato. Questo è forse il motivo per cui Patočka non riconosce nella riduzione all'immanenza³⁴¹ la soluzione del problema dell'apparire; il suo interesse verte, invece, su

«lo studio del campo fenomenale come studio dell'apparizione nel suo apparire, studio dell'essere fenomenale che consiste nel mostrare, nel far apparire l'ente e, in questa apparizione dell'ente come tale, nell'essere presente senza diventare tema, ritirandosi in questo senso nell'apparire delle cose»³⁴².

Nel campo fenomenale «c'è un essere del fenomeno come tale che non può essere ridotto a nessun ente che appare al suo interno»³⁴³; «la circostanza che appartiene alla sua struttura [di questa sfera] che l'apparire appaia *a qualcuno*, che sia là per qualcuno, non ha il significato di un realmente esistente, ma solo di un posto determinato che un ente riempie, di un *ruolo* che gli è assegnato nella manifestazione, senza determinare niente della sua "natura" eventualmente oggettiva»³⁴⁴. Pertanto, partendo dall'ente, non si può sapere se un ente è per sua natura oggettivo, o se ha una natura soggettiva-egologica, ma lo si chiarisce solo partendo dall'apparire e dal fenomeno del campo di apparizione. L'apparire del soggetto rinvia a una struttura generale dell'apparire, e il soggetto non è indipendente dall'essere del piano di apparizione (cfr. *EaS*, testo XXX).

Quando, mediante degli atti, miriamo col pensiero a un oggetto (ai suoi caratteri di datità e posizionali), non miriamo a qualcosa di soggettivo (un vissuto reale) che ci apparterebbe, ma sempre alla sfera fenomenale in cui noi stessi viviamo e al cui interno ci orientiamo³⁴⁵. D'altra parte,

340«aber man muß sich dann bewußt sein, daß diese "Subjektivität" *Verständnis in Form des Verstandenem*» Ivi, p. 146 (*PP*, p. 193). La comprensione riguarda l'emergere dei caratteri di apparizione dell'ente che non può essere costituito e non può produrre alcuna apparizione, alcun fenomeno nel senso di un ente autonomo che impedirebbe di accedere all'ente autentico. Considerato il carattere formale dei caratteri di apparizione (sono aspetti che non appartengono alla cosa, ma a ciò che la fa apparire, alla fenomenalità del fenomeno) non può risultarne alcuna immagine del mondo.

341Le ragioni di tale esclusione sono state esposte nel terzo capitolo.

342«ein Studium des phänomenalen Feldes als der Erscheinung in ihrem Erscheinen zu setzen, des phänomenalen Seins, das darin besteht, Seiendes zu zeigen, erscheinen zu lassen und in diesem Erscheinen des Seienden selbst, ohne Thema zu werden, dazusein – in diesem Sinne im Erscheinen der Dinge sich selbst zu verbergen» *BME*, p. 302 (*QP*, p. 208; *CCF*, p. 303).

343«ein Sein des Phänomens als solchem, welches auf kein in ihm erscheinendes Seiendes zurückzuführen ist» *Ibid.* (*QP*, p. 208; *CCF*, pp. 303-304).

344«denn der Umstand, daß es zu ihrer Struktur gehört, daß das Erscheinen *jemandem* erscheint, für jemanden da ist, bedeutet keineswegs ein real-Seiendes, sondern nur eine bestimmte Stelle, die ein Seiendes ausfüllt, eine Manifestationsrolle, in welcher es aufzutreten hat, aber keineswegs seine eventuell objektiv festzustellende "Natur"» *EaS*, p. 119-120 (*PP*, p. 167).

345Sottolineando che in questo medesimo campo si svolgono anche le analisi delle *Ricerche logiche* (specialmente la quinta e la sesta), Patočka mostra di voler continuare le analisi husserliane prima della fase trascendentale (1905-

la sfera fenomenale non può avere il carattere problematico dell'oggetto che si mostra, cioè non rimanda a esperienze sempre diverse, la cui conferma diventerebbe un processo senza fine. A noi serve una chiarezza sull'oggetto il cui presupposto e la cui fondazione, comunque, vanno cercati dal lato del soggetto. La sfera fenomenale, però, non può essere interpretata nemmeno come una mera riflessione soggettiva, altrimenti la riflessione

«avrà naturalmente il carattere di un'apprensione originale dell'essere soggettivo che non si comporta a questo proposito allo stesso modo dell'essere oggettivo reale: esso “non adombra se stesso”, semplicemente si mostra per quello che è»³⁴⁶.

Considerato in relazione al soggetto, il piano dell'apparizione non è un terreno d'essere autonomo dalla soggettività come nella metafisica tradizionale, ma non si spiega nemmeno a partire dalla soggettività (non si compone di processi soggettivi, intenzioni “animatrici”, apprensioni e vissuti) perché cerca il proprio fondamento ultimo in ciò che va oltre il soggetto, sottraendo in questo modo al soggetto la donazione di senso. Per queste ragioni, la sfera fenomenale, fondata sul *sum* e non sull'*ego*, va qualificata come *asoggettiva*. Per evitare di cadere in una posizione soggettivista, l'*ego* (che indica il carattere dell'ente interessato al suo essere) dev'essere aperto verso

«verso strutture più fondamentali che fondano l'esperienza»³⁴⁷.

Quest'apertura consentirebbe, inoltre, di evitare la chiusura soggettiva dell'ente come avviene nell'idealismo.

Husserl è il primo filosofo che ha analizzato queste tematiche in profondità e gli va riconosciuto il merito di aver fornito una fondazione assoluta della conoscenza; ma la fondazione dell'oggettività e il principio che spiega il mondo dei fenomeni non vanno cercati nell'io.

Data l'importanza dell'asoggettività in Patočka, sviluppiamo qualche ulteriore riflessione. Per una più adeguata descrizione del soggettivo, è necessario decentrarlo rispetto all'egologico. "Asoggettivo" non equivale a "senza soggetto" dal momento che il soggettivo è una dimensione propria dell'apparire (è integrata in esso). Il soggettivo resta, dunque, un momento strutturale dell'apparire, ma il centro di chiarimento fenomenologico del soggetto è spostato nell'apparire in quanto tale (nella sfera fenomenale). Questo punto rimanda a una tensione che orienta la filosofia dopo Cartesio: tra la comprensione della coscienza come sostanza e la sua funzione di far apparire. All'apparire, però, conviene un soggetto che esiste in un altro modo dalla sostanza perché, se si

1929).

346«dann eignet der Reflexion natürlich der Charakter einer Originalfassung des subjektiven Seins, welches sich *in puncto* Erfassung nicht so verhält wie das real-objektive Sein: Es “schatet sich nicht ab”, es zeigt sich schlicht in dem, was es ist» Ivi, p. 278 (*QP*, p. 179; *CCF*, p. 274).

347«zu fundamentalen erfahrungsgründenden Strukturen» *BME*, p. 284 (*QP*, p. 187; *CCF*, p. 282).

considerasse la coscienza come sostanza, si riferirebbe l'apparire a un apparente che, a propria volta, dipenderebbe dalla legalità dell'apparire e lo presuppone. Da qui la critica alla fase trascendentale di Husserl: perché non mantiene l'autonomia del campo fenomenale che continua a essere sostenuto da qualcosa di reale (la coscienza e i suoi vissuti immanenti). La soggettivazione dell'apparire, sotto forma di vissuti, impedisce di pensare l'autonomia dell'apparire; ma, a livello del piano fenomenologico, niente giustifica la distinzione tra momento noetico e noematico³⁴⁸.

La tensione tra la comprensione della coscienza e la sua funzione di far apparire approfondisce lo scarto (nella forma della distinzione tra il trascendentale e l'empirico) tra la coscienza e il mondo. Rimane la domanda: come rendere conto dell'apparire della coscienza dal momento che non è identificabile con l'apparire stesso?

Secondo Patočka, «la mia sintesi soggettiva d'identificazione è semplicemente il coglimento e il riconoscimento [...] di questo legame all'interno delle cose»³⁴⁹.

Patočka distingue tra "soggettivo" (*subjektivní*) e "soggettuale" (*subjektivní*) come egologico:

«Bisognerebbe precisare a questo proposito che "soggettivo" non significa necessariamente "soggettuale", appartenente come tale a un soggetto. Quello che appartiene a un soggetto sono i vissuti di cui si compone effettivamente la vita del soggetto. La parola "soggettivo" può designare non solamente un vissuto, ma anche quello che è sperimentato senza tuttavia entrare nella composizione dei vissuti, senza appartenere ad essi realmente; una prospettiva è qualcosa di soggettivo, ma che non appartiene in proprio al soggetto. L'aspetto di una cosa è qualcosa di soggettivo, ma non è un vissuto, non appartiene al soggetto come gli appartiene lo sguardo che porta sulla cosa»³⁵⁰.

Il "soggettivo" è ciò a cui il soggetto si rapporta come all'orizzonte della sua comprensione (cfr. 3.5.1), e il mondo è soggettivo in questo secondo senso, ed è l'*epoché* che fa accedere a questa dimensione (cfr. *QP*, p. 227). La prospettiva è un punto di vista su qualcosa e fa riferimento a un soggetto, ma non è una produzione soggettiva. Bisogna allargare la comprensione del soggettivo per non assumerne una troppo ristretta. "Soggettuale" in senso cartesiano e husserliano, invece, indica l'appartenenza della *cogitatio* o del vissuto a un soggetto.

Patočka vuole evitare che l'indagine si sposti dalla descrizione dell'apparire in quanto tale (l'analisi delle relazioni tra prospettive e dei modi di datità di ciò che è dato) alla spiegazione di come l'oggettualità si costituisca nei vissuti dati riflessivamente in modo originario, senza abbozzi,

348Cfr. *BME*, pp. 276-278 (*QP*, pp. 178-180; *CCF*, pp. 273-275).

349«ma synthèse subjective d'identification est simplement la saisie et la reconnaissance [...] de cette liaison à l'intérieur des choses» *PP*, p. 32 (*CCF*, p. 81).

350«Il faudrait pourtant préciser à ce propos que "subjectif" ne signifie pas nécessairement "subjectal", appartenant comme tel à un sujet. Ce qui appartient au sujet, ce sont les vécus dont se compose effectivement la vie des sujets. Le mot "subjectif" peut désigner non seulement un vécu mais aussi ce qui est expérimenté sans pour autant entrer dans la composition des vécus, sans leur appartenir réellement: une perspective est quelque chose de subjectif mais qui n'appartient pas en propre au sujet. L'aspect d'une chose est quelque chose de subjectif, mais il n'est pas un vécu, il n'appartient pas au sujet comme lui appartient le regard qu'il porte sur la chose» J. Patočka, *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine*, in *MNMEH*, pp. 3-4 (*CCF*, p. 64).

in maniera assoluta nel flusso della coscienza. Il tema dell'asoggettività si può riassumere, quindi, in questa domanda: come pensare una fenomenalità autonoma e non subordinata a una coscienza? La subordinazione alla coscienza è un metodo vicino più a una costruzione che a una descrizione fenomenologica e dipende dalla volontà della coscienza di garantire la certezza di sé. Il "soggettivo" da cui Patočka si allontana, dunque, è quello richiesto per la costituzione dell'oggetto e connesso ai vissuti. L'istanza soggettiva, però, viene recuperata come destinataria dell'apparire: proprio in quanto destinatario dell'apparire, l'apparire include costitutivamente un rapporto al soggetto, «è sempre per un soggetto»³⁵¹, ma non è un privilegio ontologico o epistemico. Bisogna cercare se, dietro all'apparire per un soggetto, non ci sia una sorgente più originaria poiché la soggettività «fa sparire il problema dell'apparizione»³⁵². Da un certo punto di vista, il mondo, inteso nel senso della struttura *a priori*, non ha nessun senso senza un destinatario di ciò che appare, senza gli uomini (cfr. Karel Novotný, *Einführung*, in *EaS* p. 24)³⁵³.

"Soggettivo" conserva, quindi, due sensi: momento mediatore soggettivo (ciò che appartiene all'apparire) e polo egologico. Questo polo, però, è definito dal posto (o ruolo) che gli è assegnato nella manifestazione, ma non sappiamo niente della sua natura. Patočka tenta di comprendere i fenomeni (e il loro campo di apparizione) a partire dai fenomeni stessi e non dalla coscienza perché «il fenomeno non è un io; è oggettivo, ma pieno fino all'orlo di caratteri che rendono l'*ego* visibile mettendolo in presenza delle possibilità del suo essere»³⁵⁴. Il soggettivo, quindi, perde ogni privilegio costitutivo: rimane nel campo di apparizione come un suo carattere (sotto la figura di destinatario dell'apparire) e non un *a priori* costituente l'oggettività.

d / l'intenzionalità

Finora non abbiamo tematizzato l'intenzionalità, benché essa sia, implicitamente, sempre presupposta. In *Idee I* Husserl scrive che «il concetto di intenzionalità [...] è il punto di partenza agli inizi della fenomenologia»³⁵⁵. L'intenzionalità è il titolo del problema che abbraccia l'intera fenomenologia, esprime la proprietà fondamentale della coscienza e tutti i problemi fenomenologici, compresi quelli iletici, trovano posto in essa. Husserl riconosce che «può essere ancora difficile stabilire, attraverso un'analisi chiara e rigorosa, che cosa propriamente costituisca la

351«est toujours pour un sujet» *PP*, p. 261 (*EaS*, p. 283, n.).

352«hat das Problem der Erscheinung als solcher» *BME*, p. 280 (*QP*, p. 181; *CCF*, p. 276).

353Questo è uno dei passi che permette di parlare di un trascendentalismo formale dell'apparire nel pensiero patočkiano. Cfr. *EaS*, p. 163 (*PP*, p. 209).

354«das Phänomen ist kein Ich, es ist sachlich, aber es ist bis zum Rande erfüllt von Charakteren, welche das *ego* sichtbar machen, indem sie ihm die Möglichkeiten seines Seins vorhalten» *BME*, p. 283 (*QP*, p. 186; *CCF*, p. 281).

355E. Husserl, *Idee I*, § 84, p. 212.

pura essenza dell'intenzionalità [...], ma in ogni caso i vissuti vengono considerati da un determinato ed estremamente importante punto di vista se li consideriamo come intenzionali e affermiamo che essi sono coscienza di qualcosa»³⁵⁶. Dunque, l'intenzionalità è il cuore della fenomenologia ed è una proprietà strutturale dei vissuti di coscienza che serve per la costituzione. Essa anima i dati iletici. È stato Brentano, maestro di Husserl, a riportare l'intenzionalità come proprietà caratterizzante dei fenomeni psichici. La quinta ricerca logica è dedicata all'intenzionalità, ma è una concezione ancora *in fieri*. Infatti, le *Ricerche logiche* sono state scritte nel periodo in cui l'intenzionalità non è strettamente connessa a tematiche egologiche e costitutive³⁵⁷. Agli atti o vissuti di coscienza appartiene intrinsecamente il riferimento a un contenuto, la relazione a qualcosa oltre sé, la direzione verso un oggetto, verso un trascendente (reale o irreale che sia³⁵⁸). Nel 1936 Patočka non è in grado di pensare la coscienza diversamente da questo insegnamento husserliano. Come lo dimostra l'articolo del 1936 *L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité*, l'intenzionalità è sempre riferita al soggetto, e anche l'intenzionalità d'orizzonte è riferita alla coscienza e a un punto di vista "soggettivo", al *cogito*³⁵⁹. Dagli anni Sessanta, invece, Patočka ritiene che le intenzioni, in realtà, hanno carattere trascendente («il contenuto e il significato proprio dell'intenzionalità non sono per tutto ciò svelati [...] occorre dapprima [...] comprendere il loro carattere "trascendente"»³⁶⁰). I rinvii intenzionali (teorici e pratici, affettivi e immaginari) non sono più di competenza di un soggetto, ma designano la maniera in cui gli enti si mettono in rapporto reciproco. Patočka non abbandona il processo di rinvio costitutivo della relazione intenzionale, «ma lo reintegra piuttosto nella sua matrice originale: il "fondo del mondo"»³⁶¹. Il mondo diventa l'istanza produttrice della proiezione intenzionale, le radici dell'intenzionalità sono nell'essere del mondo, presso le cose. Non è il dirigersi della coscienza a gettare un ponte verso le cose perché io non posso constatare l'intenzionalità, ma la costruisco (cfr. *IPH*, p. 261). Cosa diventa, allora, l'intenzionalità? Diventa la totalità dei rimandi possibili a partire dal nostro essere al mondo, e il soggetto rimane un momento strutturale interno al mondo, ma che presuppone sempre il mondo. Patočka rifiuta la concezione del fenomeno intenzionale, dice che occorre riconoscere una soggettività non intenzionale (cfr. *MNPP*, p. 170), non pensa l'intenzionalità come *noesi* e sposta il

³⁵⁶*Ibid.*

³⁵⁷Cfr. Costa V., Franzini E., Spinicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 56.

³⁵⁸L'oggetto stesso può essere meramente presunto e non sussistere affatto nella realtà. Tuttavia, è sempre intenzionato un oggetto, a prescindere dal fatto che esista. Intenzionale indica il modo di dirigersi verso.

³⁵⁹Cfr. J. Patočka, *Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität*, in *BME*, pp. 33-42; tr. fr. E. Abrams, *L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité*, in *Cahiers philosophiques*, 1/1992 (n° 50) Paris, pp. 27-36. Va riconosciuto, però, che la distinzione tra "intenzionalità d'oggetto" e "intenzionalità d'orizzonte" permette di considerare la mondanità del mondo non come somma degli enti, ma come totalità non-totalizzabile.

³⁶⁰«le contenu et la signification propre de l'intentionnalité ne sont pas dévoilés pour autant. [...] il faut d'abord [...] comprendre leur caractère "transcendant"» *IPH*, p. 90.

³⁶¹B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, cit., p. 391.

motivo dell'apparire dall'intenzionalità della coscienza alle cose stesse, o al mondo come ciò che appare e fa apparire.

In un saggio del 1950, intitolato *Il punto di partenza soggettivo e la biologia oggettiva dell'uomo*, leggiamo:

«la fenomenologia si è allontanata pericolosamente in direzione di un idealismo soggettivo: prendendo per oggetto il "divenire soggettivo", l'oggettivo interno, essa si è avvicinata all'eccesso, se non dell'antica "sostanza interna", almeno di un'attività osservabile indipendentemente dal contesto globale della natura. Si unisce a questo la teoria fenomenologica dell'intenzionalità, uno dei capitoli più spinosi di tutta la filosofia fenomenologica. Tuttavia, l'idea di intenzionalità è giusta nel suo fondo, se solo si supera la sua versione sostanzialista. L'intenzionalità è un genere di modello dinamico dell'informazione soggettiva»³⁶².

Rivedere l'intenzionalità significa, quindi, riconsiderare il modo in cui pensiamo che la coscienza funzioni e come essa si diriga verso gli oggetti. Se la coscienza posizionale può essere indicata come un "prendere di mira", il concetto di intenzionalità in Patočka non viene concepito in maniera causalista, ma dinamica. Vediamo meglio le ragioni che lo portano a questa posizione.

Una mossa fondamentale compiuta dal filosofo ceco è lo spostamento dell'intenzione vuota e del suo riempimento dalla coscienza alla struttura d'orizzonte dell'apparire. Poiché il soggetto è sempre, oltre che polo dell'apparire, anche un ente che appare, appartiene al mondo. È dato con il mondo e con le cose del mondo:

«Non sono mai dato, ma soltanto co-dato, perché non sono mai una cosa, una faccenda, un oggetto – essendo tutto al mondo, non sono nemmeno un carattere della cosa, ma piuttosto verso le cose»³⁶³.

Se, dunque, l'*ego* appare assieme alle cose del mondo, esso non può essere dato immediatamente e in maniera separata. Per comprendere il soggetto, perciò, dobbiamo considerarlo a partire dal suo contesto, dalla correlazione che si realizza dentro al mondo, a partire dal campo fenomenale in cui anch'esso appare. Il campo di apparizione non è descrivibile dall'esterno, ma come una struttura dentro a cui ci si trova (cfr. *EaS*, p. 151; *PP*, p. 198). Esso non ha, comunque, una struttura intenzionale. Per questo l'intenzionalità del soggetto e gli atti soggettivi vanno anch'essi compresi dentro al campo fenomenale come sue proprietà. Questa prospettiva non considera più il soggetto come costituente, ossia come l'istanza che assicura la legalità, la validità e la conformità a certe

362«La phénoménologie s'est avancée dangereusement loin en direction d'un idéalisme subjectif: en prenant pour objet le "devenir subjectif", l'objet intérieur, elle s'est rapprochée à l'excès, si non de l'ancienne "substance intérieure", du moins d'une activité observable indépendamment du contexte global de la nature. Se rattache à cela la théorie phénoménologique de l'intentionnalité, l'un des chapitres les plus épineux de toute la philosophie phénoménologique. Pourtant, l'idée d'intentionnalité elle est aussi juste dans son fond, pour peu qu'on surmonte sa version substantialiste. L'intentionnalité est une manière de modèle dynamique de l'information subjective» J. Patočka, *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *MNMEH*, p. 161.

363«Je ne suis jamais donné, mais seulement co-donné, car je ne suis jamais chose, affaire, objet - tout en étant au monde, je ne suis pas non plus un caractère de la chose, mais plutôt vers les choses» J. Patočka, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*, in *PP*, p.129.

regole secondo la guida trascendentale dell'oggetto. Dunque, la struttura dell'apparire si definisce *a partire dal mondo* (il mondo è questa struttura) e non dal soggetto costituente.

«Il mondo non è solo la possibilità dell'apparire del reale, ma è anche la condizione di possibilità di un ente che vive nel rapporto con sé e che con ciò rende anche possibile l'apparizione in quanto tale. Così l'*epoché* conduce d'un sol colpo all'Apriori universale che apre il luogo dell'apparire tanto per il reale come anche per chi esperisce»³⁶⁴.

Con riferimento a questa citazione, Dragos Duicu scrive che «la soggettività concreta non è più costituente, ma, in un certo senso, costituita; correlativamente e in maniera inversa, il mondo non è più costituito, ma, in un certo senso, costituente; e l'*epoché* propriamente detta (generalizzata) non è più la riduzione alla sfera d'immanenza della soggettività trascendentale, ma il chiarimento del campo dell'apparire nella sua struttura di tre momenti co-determinati»³⁶⁵. Nel 1936 Patočka pensa che il mondo sia l'orizzonte ultimo della coscienza, mentre, nella *Postfazione* del 1976, non saprebbe più dove porre il concetto di mondo come totalità basandosi sulla teoria di una coscienza intenzionale perché è divenuto un concetto problematico per una fenomenologia intenzionale, intesa come la coscienza di un oggetto (cfr. *MNPP*, p. 170). Il soggetto concreto (psico-fisiologico), in quanto cosa che appare, non può rendere ragione dell'apparire in quanto tale (non lo condiziona, ma è condizionato). E, dal momento che tra gli enti apparenti ci sono solamente rinvii appartenenti al mondo (cfr. *PP*, p. 169), anche la correlazione tra noetico e noematico viene messa in discussione. Nel manoscritto di lavoro del 1974, preparatorio a *Epoché e riduzione*, si legge:

«In effetti, non c'è correlazione fondamentale tra il lato "noetico" (il lato soggettivo dei vissuti, colto nell'immanenza assoluta) e il lato noematico; dentro all'apparente in quanto tale, ci sono soltanto dei rinvii appartenenti al mondo; c'è soltanto il lato noematico, il mondo o il fenomeno del mondo»³⁶⁶.

I rinvii sono dei rimandi reciproci nel campo di apparizione, e ciò che prima era considerato essere nel soggetto (nella sfera immanente dei suoi vissuti), in realtà è esterno e si trova non in lui, ma davanti a lui, nel mondo, dentro a ciò che appare. «Se la noesi si situa ormai davanti al soggetto, allora essa si confonde di fatto con il noema, cosa che rimette in questione anzitutto la distinzione di noetico e di noematico»³⁶⁷. In questo modo Patočka ridiscute l'ontologia husserliana della dualità

364«Die Welt ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens des Realen, sondern auch die Bedingung der Möglichkeit eines Seienden, das im Selbstbezug lebt und dadurch die Erscheinung als solche ermöglicht. So führt die Epoché mit einem Schlag zum universalen Apriori, welches sowohl für das Reale als auch für das Erlebende den Ort des Erscheinens eröffnet» *BME*, p. 421 (*QP*, p. 226).

365D. Duicu, *La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle?* in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 8, 2010, pp. 235-236. I tre momenti sono: il mondo, la soggettività e il come dell'apparire.

366*PP*, p. 169 «En effet, il n'y a pas de corrélation fondamentale entre le côté "noétique" (le côté subjectif des vécus, saisi dans l'immanence absolue) et le côté noématique; il n'y a, au sein de l'apparaissant en tant que tel, que des renvois relevant du monde; il n'y a que le côté noématique, le monde ou le phénomène du monde».

367D. Duicu, *La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle?*, cit., pp. 236-

ontologica del vissuto e del reale³⁶⁸ considerando il mondo come condizione dell'apparire di entrambi (cfr. *QP*, p. 226), ma tocca anche gli atti, i vissuti e l'intenzionalità connessa ad essi.

Affermare che il soggetto non è costituente, ma recettore, modifica la concezione della coscienza intenzionale. Per Patočka l'intenzionalità non basta a definire la coscienza (cfr. *MNMEH*, p. 203) perché il vissuto di coscienza ha anche un lato oscuro. Dunque, l'intenzionalità esigerebbe un approccio anche all'inconscio. Il filosofo ceco mostra che il senso d'essere della coscienza chiede un'altra formulazione e questo avverrà grazie alla teoria della temporalità.

«Anche se fosse definito dall'intenzionalità, il concetto di "coscienza" è, nel suo principio stesso, inadatto [a rendere ragione dell'apparire dell'apparente]. La "coscienza", il cui modo d'essere resta d'altra parte indeterminato, colta nella pura riflessione interna, come una cosa costituita, sussistente, rimane sempre un ente integralmente positivo che non può dar luogo ad alcun superamento, che non può essere la sorgente da cui procede l'apparizione, il dischiudimento dell'"è" nella sua estraneità fondamentale»³⁶⁹.

La citazione connette la critica dell'intenzionalità alla coscienza costituente o trascendentale. Patočka ritiene che la coscienza sia certa solo della propria esistenza, ma resta non chiarita in se stessa e non risolve il problema della trascendenza³⁷⁰. La trascendenza come tale, data nella trascendenza del mondo in totalità, non è riducibile; non può essere derivata da altra cosa, né dedotta o costituita a partire dall'immanenza pura (cfr. *IPH*, p. 139). Perciò, come abbiamo già visto, le intenzioni soggettive vanno intese come rinvii fenomenali dentro il campo di ciò che appare, e le effettuazioni intenzionali come linee di forza (*Kraftlinien*) (*EaS*, p. 124) dell'apparire dentro all'apparente. Pensandole così, Patočka le desoggettivizza e l'intenzionalità diventa il tratto peculiare della struttura d'orizzonte della coscienza. Tutto ciò che indica rinvii o atti di coscienza va

237.

368Cfr. *Idee I*, § 42: L'essere come coscienza e l'essere come realtà. Differenza fondamentale dei modi di intuizione. Secondo Patočka, questa posizione è una teoria metafisica indifendibile perché conduce al carattere derivato del mondo.

369«Mann kann also grundsätzlich nicht mit den Begriffen eines "Bewußtseins", selbst wenn es durch Intentionalität definiert wird, auskommen. Das "Bewußtsein", abgesehen davon, daß seine Seinart unbestimmt bleibt oder sogar, wenn in der reinen Innenreflexion gefaßt, ein Konstatiertes, Vorhandenes ist, bleibt ein durchaus positives Seiendes, welches keinen Überstieg und deshalb keine Erscheinung, kein Aufbrechen des "es ist" in seiner grundlegenden Befremdlichkeit herzugeben vermag» *BME*, p. 449 (*QP*, p. 258; *CCF*, p. 341).

370Se la coscienza è trascendente (dal momento che non esiste come le realtà mondane, e non è cosale), allora essa non ha un contenuto positivo, implica un suo superamento e si identifica col campo dell'apparire. Se, invece, è intesa come una sfera di evidenza chiusa in se stessa, allora non è più trascendente. Se la coscienza fa parte necessariamente del mondo, allora, per Patočka, bisogna rigettare la fondamentale distinzione trascendentale-empirico a profitto di una dimensione più profonda. Resta misterioso come avvenga in Husserl l'autocostituzione della coscienza empirica grazie a quella trascendentale. La coscienza non esiste come una sostanza che ha delle rappresentazioni, ma consiste in questo rapporto al mondo, nello svelamento o manifestazione del mondo. Non possiamo dissociarla dalla fenomenalità e l'intenzionalità designa questa relazione con il mondo. Alle spalle troviamo la riflessione di Cartesio. In Cartesio la tensione tra la comprensione della coscienza come sostanza (*substantia cogitans*) e la sua funzione di far apparire provoca uno scarto tra coscienza e mondo sotto forma della distinzione tra trascendentale ed empirico. Il problema è la mancanza di articolazione tra il piano di affermazione dell'esistenza e il piano della differenza tra il *cogito* e le altre cose (cfr. E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique - Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Mimesis, Milano 2012, p. 44). In Cartesio l'esistenza, però, è indubbia perché è di un altro ordine rispetto alle esistenze mondane.

visto non come complimenti del soggetto, ma come facente parte della struttura dell'apparire. Per tutte queste ragioni, quindi,

«non si può più parlare di una "intenzionalità della coscienza". Non è nell'io e dentro all'egoico che si trovano i rinvii, ma nell'apparente stesso. Se ci sono delle "intenzioni", esse sono qualcosa che appartiene a ciò che sta di fronte al soggetto, qualcosa che si stacca dalle invarianti puramente cosali [...]. Le pretese intenzioni non sono nient'altro che linee di forza dell'apparire nell'apparente. Esse non formano né "costituiscono" niente, ma mostrano semplicemente e rinviano ad altra cosa da quello che già appare. In questo modo esse stesse sono dei dati, non dei dati adeguati, ma dati di cose mancanti»³⁷¹.

La teoria husserliana del soggettivo composto di dati costituenti (iletici e le intenzioni) e i presunti dati puri, «sono una pura costruzione che, oltretutto, si contraddice»³⁷². Come abbiamo visto, il campo è una struttura dell'apparire e «non ha una struttura intenzionale»³⁷³. Possiamo solo «seguire i rapporti interni al campo che soli determinano quali strutture sono da considerare appartenenti all'io e qual è la struttura dello psichico in quanto tale»³⁷⁴. L'intento di Patočka, dunque, non è di cancellare le strutture analizzate da Husserl, ma studiare i caratteri di datità, i caratteri di apparizione, e i loro mutui rinvii secondo l'analisi delle *Ricerche logiche*³⁷⁵. Per queste ragioni «non potrà più essere questione di una vera intenzione vuota o di un riempimento totale; né il vuoto iniziale, né la pienezza finale o la delusione radicale sono adeguate a rendere conto della struttura d'orizzonte, poiché questa struttura suppone, al contrario, la presenza irriducibile (dove l'impossibilità del vuoto assoluto) e inesauribile (dove l'impossibilità della pienezza totale) del mondo»³⁷⁶.

Per quanto riguarda i dati iletici, va considerata la pre-dadità della cosa attraverso i suoi caratteri cosali; essa è là prima di essere costituita da noi o prima che la coscienza si diriga verso i dati. Noi incontriamo dinamicamente le cose e non costituiamo intenzionalmente degli oggetti animando dei dati. Come osserva ancora Dragos Duicu, «la dinamica del nostro incontro con le cose non

371«kann es aber auch keine "Intentionalität des Bewußtseins" geben. Nicht am Ich und im Ichlichen gibt es Verweisungen, sondern am Erscheinenden selbst. Wenn es "Intentionen" gibt, dann sind sie etwas zur Gegenseite des Subjekts Gehöriges, was sich aber von den rein dinglichen Invarianten ablöst [...]. Die angeblichen Intentionen sind nichts anderes als Kraftlinien des Erscheinens am Erscheinenden. Sie formieren und "konstituieren" auch nichts, sondern zeigen bloß und weisen auf anderes [,] als [es] das schon Erscheinende ist. So sind sie selber Gegebenheiten, freilich keine adäquaten, sondern defiziente Sachgegebenheiten» *EaS*, pp. 123-124 (*PP*, p. 172).

372«eine reine Konstruktion, dazu noch sich widersprechend» *EaS*, p.124 (*PP*, p. 172).

373«hat also keine "intentionale Struktur"» *EaS*, p. 151 (*PP*, p. 198).

374«sondern es müssen die Innerfeldbeziehungen verfolgt werden, welche selbst erst darüber entscheiden, welche Strukturen als ichlich zu gelten haben und wie die Erscheinungsstruktur des Psychischen als solchem ist» *EaS*, p. 151 (*PP*, p. 198).

375«È Husserl stesso che ci ha fornito, nelle *Ricerche logiche*, un modello di analisi dei rapporti di questo genere, e questo attraverso l'esempio fondamentale dell'intenzione e del riempimento o della delusione» («daß Husserl selber es war, der in den *Logischen Untersuchungen* ein Muster an Analyse derartiger Verhältnisse gegeben hat, und zwar am grundlegenden Beispiel von Intention und Erfüllung bzw. Enttäuschung») *EaS*, p. 151 (*PP*, p. 198). Patočka evita il linguaggio dell'analisi husserliana caratteristico delle *Idee*, e privilegia, invece, la struttura (non soggettiva) di orizzonte dell'apparire.

376D. Duicu, *La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle?*, cit., p. 239.

appartiene più a un'animazione intenzionale dei dati, ma essa esprime il movimento che noi siamo, che sta davanti e corrisponde al movimento dell'apparire»³⁷⁷. I dati iletici sono delle astrazioni; di conseguenza, essi non possono appartenere alla sfera immanente del soggetto (ciò significa che non sono né degli atti, né dei vissuti), ma vanno situati nelle cose. L'animazione dei dati iletici (la *morphé* intenzionale secondo schema di *Idee I*) non è un processo che può essere legittimato e non è mediante esso che si costituisce l'ente³⁷⁸. Questo schema va rivisto perché snatura il senso dell'intenzionalità. In realtà, noi abbiamo di mira sempre la stessa cosa e l'idea di un riempimento adeguato ha senso in quanto *presupponiamo l'esistenza* della cosa a cui ci riferiamo. La dinamica riempimento-svuotamento appartiene al campo dell'apparire e il movimento della soggettività, destinataria dell'apparire, corrisponde a questa dinamica. Il soggetto, che non riposa su un contenuto positivo, ma va pensato come una struttura pronominale vuota, si riempie sul fondo del mondo. Anche la spiegazione della sintesi che ci dà le cose è riconducibile al fatto che il soggetto ha una natura dinamica (è movimento). L'identità della cosa, pertanto, non si costruisce più in maniera progressiva. Le sintesi sono «le leggi dell'apparire tutto insieme del soggetto (affinché possa diventare unitario, mirare l'unità) e degli oggetti»³⁷⁹. La coscienza non si rivolge all'oggetto animando dei dati, ma i dati iletici sono caratteri delle cose (le sole che appaiono) secondo linee di forza e prospettive che sono sempre dinamiche. Invece, l'intenzionalità come *noesi* è insufficiente perché ci impedisce di pensare come la coscienza possa uscire da sé. In Patočka, il "primato" si sposta, perciò, dalla percezione alla rete dei rimandi tutti esterni al soggetto, nel campo fenomenale. Lo conferma il fatto che, nella struttura di orizzonte, egli parla di "vicino" e di "lontano", e non di intenzione riempita o deficiente. L'intenzionalità viene a indicare il rapporto della coscienza con ciò che non è, nel senso che ogni abbozzo si supera verso un oggetto che chiama nuovi abbozzi. La coscienza intenzionale, dunque, è lo snodo in cui molti punti della teoria husserliana si trovano radicalmente rivisti³⁸⁰.

³⁷⁷Ivi, p. 243.

³⁷⁸Cfr. *EaS*, pp. 178-179 (*PP*, p. 232). L'intenzionalità, quindi, non è costituente. La teoria husserliana dell'animazione dei dati hyletici sembra ereditata dalla psicologia in cui la sussistenza sarebbe un carattere fondamentale dell'ente.

³⁷⁹«les lois du déroulement de l'apparaître tout ensemble du sujet (afin qu'il puisse devenir unitaire, viser l'unité) et des objets» J. Patočka, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*, in *PP*, p. 127.

³⁸⁰Va detto, però, che Husserl ammette vari gradi di intenzionalità. Solo l'intenzionalità di secondo grado è mediata (cfr. *Filosofia prima*, lezione LIII). Una forma di intenzionalità non obbiettante, originaria, detta pre-intenzionalità è presente, quindi, anche in Husserl. Per approfondire rimandiamo a S. Finetti, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, Mimesis, Milano 2013, p. 185. Oltre a ciò, Patočka stesso, nel 1950 (cfr. *MNMEH*, p.168), scrive che l'informazione soggettiva non può fare a meno dei modelli oggettivi causali. Inoltre, riconosce che Husserl, nell'ultimo periodo della sua vita, sottolineando l'importanza dell'orizzonte come mondo, si rapporta in verità al soggetto come a un organismo. Egli concorda con Husserl nel ritenere che la realtà dell'informazione è un *concretum* (ha priorità sull'astratto). Grazie a questa priorità del concreto, l'informazione soggettiva, associata a degli schemi esplicativi, può fornire impulsi fecondi. Invece, critica la pretesa husserliana di intuire l'ente soggettivo attraverso uno sguardo intuitivo in un'evidenza apodittica. Patočka non accetta il pregiudizio della verità-adequazione, dell'ente assoluto della coscienza e della soggettività assoluta. Il concetto di totalità è fondamentale perché cambia il modo in cui il soggetto si rapporta alle cose (e, quindi,

Dobbiamo accennare, per completezza, anche a un altro aspetto che troviamo nei testi patočkiani: la teoria dell'intenzionalità come anima. Riflettendo sul soggetto, Patočka sosta sul concetto aristotelico di anima³⁸¹. Indicazioni in merito emergono in questi quattro testi: *La filosofia trascendentale di Husserl dopo la revisione*³⁸² (1969/70), *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia asoggettiva*³⁸³ (1971), *Platone e l'Europa*³⁸⁴ (1973), *Fenomenologia come dottrina dell'apparire in quanto tale*³⁸⁵ (1974).

Il discorso aristotelico sull'anima interessa perché, attraverso di esso, Aristotele affronta il problema dell'apparizione dell'ente in quanto una delle funzioni più efficaci del principio vitale è proprio il lasciar apparire. Patočka crede di trovare nella concezione aristotelica l'essenza dell'intenzionalità come lo conferma questa citazione: «questo testo è all'inizio di tutta la teoria intenzionale»³⁸⁶.

Nel *De anima* si dice che «l'anima è in una certa maniera tutte le cose»³⁸⁷. Attraverso questa tesi, «Aristotele coglie allo stesso tempo l'essenza della cosiddetta intenzionalità e la teoria dei diversi modi di apparizione dello stesso»³⁸⁸. Tutto ciò che appare può essere incontrato *hic et nunc* (funzione dell'*aisthesis*) o può essere intuito (o visto) da una visione intellettuale sovratemporale (funzione della *noesis*). Queste facoltà riguardano o le cose o la loro forma (*eidōs*). Il modo peculiare di incontrare e di vedere va, però, precisato ulteriormente. Infatti, non ci è dato di incontrare le cose stesse «perché non è la pietra che è nell'anima, ma la sua forma»³⁸⁹. L'oggetto non può, quindi essere trasportato nell'anima. Oltre a ciò, c'è bisogno di un luogo che possa ricevere in sé tutte le forme delle cose e, in questo senso, identificarsi con esse. La capacità dell'anima di incontrare o di intenzionare «è la possibilità di essere identica a quello che può essere intenzionato o incontrato»³⁹⁰. Per dirlo con un linguaggio più moderno, «deve avere un lato "noematico", deve

l'intenzionalità). L'intenzionalità va pensata, dunque, come vita più che come coscienza (cfr. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011). Essa mette in luce la necessità di una concezione dell'appartenenza del soggetto al mondo più profonda.

381 Il testo è Aristotele, *De anima*, III 8, 431 b 20 - 432 a 15. Per vedere la rilettura del problema che Patočka fa fino a Bolzano, Brentano, Meinong e Twardowski cfr. *IPH* fino a p. 247. Per approfondire questo punto rinviamo anche all'articolo di E. Şan, *L'âme comme intentionnalité*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012, pp. 95-100.

382 *IPH*, pp. 237-240.

383 *BME*, pp. 289-290 (*QP*, pp. 193-194; *CCF*, pp. 289-290).

384 *PE*, pp. 221-222.

385 *EaS*, p. 155 (*PP*, p. 202).

386 «ce texte d'Aristote est au berceau de toute la théorie de la relation intentionnelle», J. Patočka, *Sur les problèmes des traductions philosophiques*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Le Cercle Herméneutique, Vrin, Paris 2012, p. 22. Il testo è del 1968.

387 Aristotele, *De anima*, III 8, 431 b 20.

388 «Aristoteles nicht nur das Wesen der sogennanten Intentionalität, sondern auch die Lehre von verschiedenen Erscheinungsweisen desselben zusammen» *BME*, p. 290 (*QP*, p. 194; *CCF*, p. 290).

389 «car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme» *Ibid.*

390 «est la possibilité d'être identique à ce qui peut être intuitionné ou rencontré» *IPH*, p. 237.

poter porre dinanzi a sé, all'interno dell'anima stessa, qualcosa di "oggettuale"»³⁹¹. In Aristotele, le funzioni dell'*aisthesis* e della *noesis* sono caratterizzate da ciò che corrisponde al termine moderno di oggettività (termine che Aristotele non ha).

L'anima, quindi, è necessaria perché le cose appaiano; essa è in grado di identificarsi sia alle forme pure che a quelle reali senza identificarsi con la loro materia perché manifesta le cose, «è in qualche modo la forza di questa manifestazione delle cose»³⁹² pur senza costituirle. Essa lascia semplicemente le cose manifestarsi, fa loro spazio affinché si manifestino. L'agire dell'anima, quindi, è unità di attività (forza di manifestazione) e passività (lasciare apparire che mette in rapporto con il fondo). «Ma la *cosa* è là, anche prima della nostra nominalizzazione, a un grado inferiore di riflessione»³⁹³. La mancanza, in Aristotele, di un termine che designi l'oggettività si riflette anche nell'assenza di un termine che designi l'aspetto della vita psichica indicante una relazione intenzionale o mentale. La soluzione di Aristotele consiste in questo: il termine oggettivo della relazione è nell'anima o, con un termine più vicino a noi, qualcosa che rientra nella vita stessa, nel "soggetto". L'anima, dunque, si "identifica" con questo termine oggettivo, ma questa identificazione rimane problematica. Per Aristotele, infatti, l'identificazione avviene in una certa maniera, cioè *in potenza*. Dunque, è un'identificazione che si ha in un certo senso. Aristotele precisa cos'è l'anima ricorrendo al paradigma della mano. L'anima è analoga alla mano, strumento degli strumenti perché, come la mano non diventa mai lo strumento, ma rende strumentale ciò che può servire da strumento, «così è l'anima a far sì che tutte le forme siano propriamente forme, che siano cioè qualcosa che appare»³⁹⁴. Lo strumento (le cose) non perde la sua autonomia nella mano (anima), ma è ciò che è solo nella mano (quindi, grazie all'anima). In modo simile le cose apprese, i contenuti del pensiero, sono ciò che sono solo in relazione a un *eidōs* che è la vista o l'intuizione.

L'identificazione anima-cose non cessa, però, di essere problematica. Come può dire Aristotele che le cose, nella loro apprensione sono nell'anima, diventano in qualche modo l'anima, senza cessare di essere se stesse? Da un lato, quindi, il paragone della mano è illuminante perché non modifica ciò che manipola («le cose appaiono nell'anima senza perdere per questo la loro forma propria, la loro essenza»³⁹⁵; le cose restano quello che erano o, piuttosto, diventano ciò di cui avevano in sé la disposizione e la possibilità), dall'altro lato l'esempio della mano non va del tutto

391«Es muß eine "noematische" Seite haben, es muß innerhalb der Seele selbst sich "Gegenständliches" entgegegenstellen können» *BME*, p. 290 (*QP*, pp. 193-194; *CCF*, p. 289).

392«elle est en quelque sorte la force de cette manifestation des choses» J. Patočka, *Sur les problèmes des traductions philosophiques*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, cit., p. 23.

393«mais la chose est là, fût-ce sous une forme non nominalisée, à un degré inférieur de réflexion» *IPH*, p. 238.

394«und so macht auch die Seele alle Gestalten erst eigentlich zu Gestalten, d.h. zum Erscheinenden» *BME*, p. 290 (*QP*, p. 194; *CCF*, p. 289).

395«Dinge in der Seele erscheinen, ohne dadurch ihre eigene Gestalt, ihr Wesen zu verlieren» *BME*, p. 290 (*QP*, p. 194; *CCF*, p. 290).

bene per quanto concerne l'identificazione. Infatti, l'identificazione che si produce nell'anima sarebbe incomprensibile se l'anima non fosse in grado di avere in sé la stessa cosa secondo modi diversi per procedere all'identificazione con essa. Ne consegue, perciò, che «l'identificazione non è assoluta; essa concerne ciò che fa della cosa una cosa, ma non la sua realtà effettiva, individuale»³⁹⁶. Ciò che passa nell'anima è la forma (*eidos*) che, in un certo senso, è quello che è la cosa senza la materia.

Aristotele tenta di risolvere questo problema, determinante per la metafisica, con le categorie di potenza, atto, forma e materia. Per Patočka, il problema centrale «consiste nell'oggettività e soggettività simultanee *sia* dell'intenzionato *che* del percepito o dell'incontrato»³⁹⁷. Alla luce di questo, la definizione che Aristotele dà dell'anima

«sarebbe dunque da tradurre, in maniera approssimativa, così: *l'anima è in un certo senso anche il noema*; ciò con cui la vita dell'anima ha a che fare, appartiene in un certo modo all'anima. In che maniera è il problema da risolvere. Problema che resta problema»³⁹⁸.

Il solo abbozzo di risposta è fornito ancora dal termine di paragone della mano che dà senso a tutti gli altri strumenti. Come la mano, «così pure il pensiero, la vita dà senso a tutto quello che gli appartiene in quanto oggetto di cui esso si occupa»³⁹⁹.

Per Patočka, «l'intuizione fondamentale di Aristotele circa l'apparire è che l'apparente appare necessariamente *a qualcuno* [...]. E questo apparire significa che l'apparente è presente in originale non solo "in se stesso", ma anche al di fuori della sua realtà materiale. Posto ciò, l'anima in quanto "luogo" di apparizione non può essere che ciò che offre alle apparizioni il luogo dove esse possono mostrarsi»⁴⁰⁰. In Aristotele c'è, oltre al luogo fisico, un luogo psichico dove ogni cosa può apparire per ciò che è. Così, attribuendo le qualità sensibili alle cose, noi parliamo, propriamente, della loro presenza possibile in questo luogo psichico, costruendo sulla determinazione dello psichico dell'apparire.

Il punto che interessa a Patočka è superare la concezione sostanzialista che considera la coscienza come una presenza permanente (per Cartesio l'anima è *res, substantia*) e non una forma

396«L'identification n'est pas absolue; elle concerne ce qui fait de la chose une chose, mais non pas sa réalité effective individuelle» Ivi, p. 239.

397«réside [...] dans l'objectivité et la subjectivité simultanées *aussi bien* de l'intuitionné *que* du perçu ou du rencontré» Ivi, p. 240. I termini "oggetto" e "oggettivo" sorgono con la scolastica (cfr. *IPH*, p. 241).

398«serait donc à traduire, approximativement, ainsi: *l'âme est dans un certain sens aussi le noème*; ce à quoi la vie de l'âme a affaire, appartient d'une certaine manière à l'âme. De quelle manière, c'est le problème à résoudre. Problème qui demeure problème» *Ibid.*

399«de même la pensée, la vie, donne sens à tout ce qui lui appartient en tant qu'objet dont elle s'occupe» *Ibid.*

400«Die aristotelische Grundeinsicht, was Erscheinen betrifft, ist eben die: es muß das Erscheinende *jemandem* erscheinen [...]. Und dies Erscheinen bedeutet, daß das Erscheinende nicht nur "in sich", sondern auch außerhalb seiner stofflichen Wirklichkeit im Original anwesend, gegenwärtig ist. Dann kann aber die Seele als Ort der Erscheinung nichts anderes sein als dasjenige, was den Erscheinungen diese Stelle bietet, wo sie sich zeigen Können» *EaS*, p. 155 (*PP*, p. 202).

che caratterizza una cosa nel suo essere interno. Il fatto che il soggetto appartenga al mondo richiede un'intenzionalità più profonda. Oltre alla reificazione del soggetto, Patočka vuole superare anche la concezione idealista della coscienza (evitando il soggettivismo). Relazione significa che la coscienza rimane indissociabile dal mondo. Entrambi sono impensabili senza la relazione all'altro. Il modo di esistere della coscienza, però, è diverso da quello delle realtà mondane: essa è aperta sul mondo senza essere una realtà mundana. Perciò, va pensata anche come superamento continuo di sé e come trascendenza. La categoria che permette di esprimere queste istanze, in modo migliore rispetto all'intenzionalità, è quella del movimento. Introdurre il movimento nell'ente è privilegio specifico dell'anima: l'anima «è ciò che è responsabile del movimento di tutto ciò che esiste»⁴⁰¹.

Nella concezione aristotelica dell'anima Patočka trova ciò che lo aiuta a non pensare la coscienza come un essere chiuso su di sé e nemmeno come coscienza intuitiva (quella dell'ente), pena perdere il primato della relazione col mondo. L'anima, condizione e luogo di manifestazione delle cose, diventa, per il filosofo ceco, il campo fenomenale. Egli non parla di sintesi soggettive, ma di processi di identificazione come nella concezione aristotelica dell'anima secondo la quale l'anima è una forma che non può distinguersi dai suoi contenuti. In questo modo Patočka «ritrova il ponte tra il vissuto e la cosa»⁴⁰². Prima delle sintesi soggettive c'è «un collegamento all'interno delle cose»⁴⁰³. Le sintesi sono materiali e la mia sintesi soggettiva è cogliere e riconoscere questa identità singolare interna alle cose. Il concetto greco di anima, identificato con l'essenza dell'intenzionalità, permette di pensare una teoria desoggettivata dell'apparire e, quindi, una fenomenologia asoggettiva. Il soggetto, quindi, non riposa su un contenuto positivo. L'intenzionalità in Husserl, invece, pur non costituendo il reale, «mira a farlo apparire»⁴⁰⁴. Unico contenuto dell'anima sono le cose, ed essa è pensata come un movimento che permette l'avvenimento dell'apparizione.

Prima di vedere tre problemi dell'apparire, ricapitoliamo sinteticamente questi passaggi teorici con una citazione di Dragos Duicu: «Nella fenomenologia asoggettiva di Patočka, tutti i momenti della teoria husserliana dell'intenzionalità si trovano rimaneggiati. I *dati* iletici sono considerati come astrazioni a vantaggio dei caratteri delle cose che, sole, appaiono; non c'è più motivo di parlare di un'animazione di tali *data*, e l'intenzionalità come costituente degli oggetti è contestata; al posto di caratterizzare l'essere della coscienza, le intenzioni indicano le linee di forza dell'apparire. Soltanto la dinamica riempimento / svuotamento è conservata, ma soltanto per illustrare il tipo di

401Cfr. *PE*, p. 215. Precisiamo che, in questo passo che fa riferimento a Platone, si sta parlando non dell'anima dell'individuo, ma dell'anima del mondo. È interessante anche quanto si legge poco dopo: «L'anima *si muove da se stessa* in quanto essa comprende» Ivi, pp. 215-216.

402E. Şan, *L'âme comme intentionnalité*, in *Fogli Campostrini*, Verona 2/2012, p. 97.

403«cette liaison à l'intérieur des choses» J. Patočka, *Phénoménologie et ontologie du mouvement*, in *PP*, p. 32.

404V. Costa, Husserl, Carocci, Roma 2009, p. 59.

incontro tra il movimento della soggettività e il movimento dell'apparire»⁴⁰⁵.

e / tre problemi dell'apparire

I quattro paragrafi (a-d) sulla struttura dell'apparire sollevano molte domande che non abbiamo affrontato. Pertanto, in quest'ultimo punto, tentiamo di rispondere a tre di queste domande: 1) che cosa (*was*) appare? 2) come (*wie*) appare? c'è un motivo (*Grund*) che fonda l'apparire, ma che rimane esso stesso celato?⁴⁰⁶

I. Il *che cosa* appare: la determinazione problematica del mondo

Se ciò che appare è il mondo, allora si pone il problema di come possiamo determinarlo. Dai testi emergono tre possibili determinazioni:

1. il mondo come universo o somma degli enti (concezione ontica);
2. la concezione ontologica: il mondo è il grado massimo delle possibilità originarie. Il mondo lascia essere le cose ciò che sono. In questo senso, è un «fenomeno dell'Essere [...] [e] Differenza»⁴⁰⁷, che apre l'apparire, ma esso stesso non appare⁴⁰⁸;
3. la concezione fenomenologica-trascendentale: il mondo come ambiente aperto (*der offene Bereich*) o *milieu*, campo fenomenale *apriorico* dell'apparizione che *si dà* in un modo di datità vuoto, e che "può" essere visto attraverso un'*epoché* radicale. È detto anche *il terzo (das Dritte)*⁴⁰⁹.

Sulla base di queste possibili definizioni di mondo, l'apparire non può essere determinato come una cosa perché il mondo coincide con la totalità, ma la totalità non è originariamente qualcosa che appare *in mezzo* ad altre cose. L'apparire non è paragonabile alle cose singolari, esaminabili nell'esperienza, ma è «il tutto preliminare»⁴¹⁰ in cui, solo, è possibile distinguere il singolare. Lo studio dell'apparizione nel suo apparire non è lo studio di un reale, quale esso sia (effettivo o indifferente all'effettività) perché le esperienze singole ci mostrano il singolo apparire, ma mai la

405D. Duicu, *La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle?* in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI 8/2010 (Actes 3), p. 243.

406Tra i numerosi riferimenti bibliografici disponibili, rinviamo a C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, in *Studia phaenomenologica*, Humanitas, Bucharest 7/2007, pp. 303-329.

407«Seinsphanomens [...] Differenz» *EaS*, p. 277.

408«Che cos'è il mondo nel senso di fenomeno *ontologico*? Non ente - il *non-non*, la differenza, negazione del non essere, sfondo su cui l'ente diviene possibile» («Was [ist] Welt im Sinne des Seinsphanomens? Nichts Seiendes – das Nicht-Nicht, die Differenz, Verneinung des Nichtsseins, Hintergrund, auf welchem Seiendes erst möglich») J. Patočka, *Weltglaube* (Ms. 5D/c), in *EaS*, p. 277 (*PP*, p. 259).

409Le determinazioni 2 e 3 non così nettamente distinte perché "*das Dritte*" e "*Grund*" sono applicabili a entrambi. R. Barbaras, infatti, parla di "trascendentale-ontologico" in *La vie lacunaire*.

410«das vorgängige Ganze» *EaS*, p. 134 (*PP*, p. 182).

totalità. Nondimeno, si può affermare che ogni esperienza è anche esperienza (non diretta) del mondo, ossia della connessione da cui ogni singola cosa risalta. Il mondo, però, non può mai ridursi alle singole manifestazioni perché non ha un carattere soltanto attuale, ma anche potenziale, e tale carattere lo rende sempre altro. Per questo motivo Patočka lo chiama anche «campo delle possibilità»⁴¹¹. Esso non è l'esperito, ma «l'*a priori* costante e fondamentale di ogni esperienza»⁴¹². Possiamo anche dire che il mondo è il *co-esperito* in ogni esperienza. In altre parole, il mondo non è un insieme di *data*, ma si costituisce a partire dal campo di apparizione. Ciò che appare, comunque, è il mondo stesso, a differenza del campo di apparizione *come tale* (cfr. *EaS*, p. 145; *PP*, p. 191). L'apparire, quindi, funge da anonimo originario in quanto non è una realtà. Questo anonimo originario dev'essere liberato dal suo funzionamento anonimo e reso fenomeno. Pertanto, al mondo appartiene l'aspetto *reale* e l'aspetto, per essenza, *irreale* dell'apparire (irreale nel senso che la manifestazione non è determinata dall'essere reale). Anche l'aspetto irreale dell'apparire, il mondo in quanto tutto anticipato in ogni esperienza è un fatto indubitabile e inattaccabile (cfr. *EaS*, p. 112), ed ha una propria struttura: della manifestazione in generale e della manifestazione di qualche cosa a qualcuno (cfr. *PP*, p. 253). Le cose così come si scoprono dinanzi a noi (le cose stesse, non solo le loro proprietà e qualità, ma anche i rimandi reciproci) sono aspetti del mondo nella sua relazione e nel suo dialogo con noi (*QP*, p. 84).

Pensare il mondo come predisponibile fa emergere l'inadeguatezza della concezione ontica. Da questo deriva che, se la concezione ontica (il mondo *mondificato*) è insufficiente, dobbiamo considerare l'aspetto "trascendentale" della concezione del mondo (il mondo *mondificante*). E il trascendentale non è solamente soggetto, ma *Weltform*, principio di unità degli enti, processo di mondificazione, trascendentale ontologico.

Questi discorsi ci rimandano al tema dell'*esperienza* del mondo, già affrontato in 1.4.3. Già lì abbiamo anticipato che la possibilità di un'esperienza del mondo poggia sulla necessaria *forma del mondo* della singola esperienza⁴¹³.

La struttura dell'apparire (il *che cosa appare*, o il *mondo*) non va identificata con ciò che appare, altrimenti si falsificherebbe il senso originario dell'apparire. Patočka dice che lo studio di questa struttura può essere constatato «solo intuitivamente»⁴¹⁴. Probabilmente vuol dire: in maniera non costruttiva. Un'altra interpretazione potrebbe essere: la sfera dell'apparire può essere determinata solo nel movimento del mondo rispetto a un destinatario. La sfera dell'apparire non è, in ogni caso, concepibile come il correlato di un atto soggettivo indipendente: mentre le cose sono presenti in

411«Weltmöglichkeitsfeld» Ivi, p. 94 (*PP*, p. 124; *CCF*, p. 228).

412«das ständig-grundlegende *A priori* jeder Erfahrung» Ivi, p. 104 (*PP*, p. 214; *CCF*, p. 137).

413Cfr. *Ibid.*

414«nur intuitiv» *EaS*, p. 166 (*PP*, p. 195).

originale nel senso intuitivo, il mondo

«è originariamente dato, ma non *tutto* in esso è dato allo stesso modo. [...] Così, per esempio, ciò che è presente come dato qualitativamente, è dato originariamente anche in un altro senso da quello qualitativo, è dato come vuoto e anche come in connessione con un ente. Il vuoto è *un modo di datità*, e in nessun modo una non-datità»⁴¹⁵.

La datità del mondo accade essenzialmente «nell'incompletezza e nella distorsione»⁴¹⁶. I momenti d'apparizione oggettivi nel campo di apparizione fanno vedere il non percepito che penetra nel mondo e ne orienta il senso (cfr. *EaS*, p. 150; *PP*, p. 197). Il darsi del mondo non va pensato come un vuoto da riempire, ma come un campo non intuitivo a cui appartiene anche il vuoto. Anche il vuoto intuitivo è «dato in se stesso»⁴¹⁷ e, quindi, il vuoto non significa una *manca* di datità che attende il riempimento, ma mancanza di un *modo* di datità. Nella presenza dell'apparire il mondo rimane assente, ma è anche *dato-con* nonostante manchi la datità immediata. La donazione della presenza del mondo è descritta anche nella forma di un orizzonte o di un campo fenomenale in cui le cose si danno, ossia di un tutto. Patočka utilizza i termini "mondo" e "orizzonte" per indicare, con un linguaggio paradossale, «la presenza di ciò che non è presente»⁴¹⁸ e «la donazione di ciò che non è dato»⁴¹⁹. Non è possibile assegnare delle qualità all'apparizione originaria del mondo perché non si tratta di questo o di quel mondo, ma del mondo *in quanto tale*. L'indagine fenomenologica ambisce a farsi carico non di un mondo, ma del mondo in quanto tale, ossia di ciò che fa del mondo un mondo, ossia «un tutto unico, universale, insuperabile»⁴²⁰. D'altro canto, però, diventa sempre più problematico parlare di un'esperienza nel senso più usuale e di un'indagine perché, indipendentemente dalle strutture soggettive della manifestazione, il fondo del mondo originario non intrattiene più alcun legame con il mondo umano e quotidiano (inteso come ciò che vedo-intendo, ma anche ciò che penso, di cui parlo). Questo sfondo esprime una strutturazione originaria dell'esperienza di cui - come osserva Bruce Bégout - «l'esperienza umana non è che uno dei riflessi possibili - ma sempre secondari di diritto - nella soggettivazione di questo mondo originale secondo la percezione, l'azione e la comprensione quotidiane»⁴²¹.

Data la sua importanza, integriamo il tema delle datità (cfr. 4.3.2 b) e quello dell'intuizione

415«Die Welt ist originär gegeben, aber nicht *alles* in ihr auf gleiche Weise. [...] So ist z.B. das qualitativ präsent Gegebene in einem anderen Sinne originär gegeben als dasjenige, was nicht qualitativ, leer und doch als im Zusammenhang des Einen Seienden gegeben ist; die Leere ist ein *Modus der Gegebenheit* und keineswegs eine Nichtgegebenheit» *EaS*, pp. 128-129 (*PP*, p. 176).

416«in Inkomplettheit und Verzerrung» Ivi, p. 133 (*PP*, p. 181).

417«in sich selbst Gegebenen» Ivi, p. 121 (*PP*, p. 170). Presenti in persona sono le cose nei caratteri di apparizione, ma anche nella presenza vuota rimane la datità (che non va considerata come una semplice intenzione vuota).

418«présence de ce qui n'est pas présent» J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, in *PP*, pp. 93-94.

419«donation du non-donné» Ivi, p. 94. Cfr. anche *MNMEH*, p. 27 (*MNF*, p. 93).

420«d.h. zum universalen, unüberholbaren [...]» *BME*, p. 260 (*MNMEH*, p. 268; *MNF*, p. 153).

421B. Bégout, *La découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*, Allia, Paris 2005, p. 194.

donatrice originaria con altre osservazioni. Per Husserl l'intuizione donatrice originaria indica la percezione che libera la cosa "in carne ed ossa". Secondo Patočka, invece, essa rinvia a un'originarietà più profonda che corrisponde alla donazione del mondo come presupposto e condizione di ogni apparizione. La cosa è apparizione dell'invisibile e l'apparizione di un ente presuppone la coapparizione (non intuitiva) della totalità dell'ente. Il mondo non può essere dato *lui stesso* perché è una totalità che ingloba tutto, non può mai essere incontrato perché ogni incontro presuppone una dimensione di assenza. Per questo motivo, a livello della donazione originaria del mondo, la percezione non può coincidere con la pienezza come riempimento del vuoto. Renaud Barbaras scrive che la presenza del mondo *rivela una co-appartenenza, essa stessa originaria del vuoto e del riempimento, dell'assenza e della presenza*. Dire che il mondo è originariamente dato implica riconoscere che il vuoto, inerente all'assenza del mondo in quanto tale, è un altro carattere costitutivo dell'apparire, un modo di darsi del mondo⁴²². Se non tutto è dato nello stesso modo, allora l'originarietà comporta gradazioni e qualità diverse. Patočka mostra l'esitazione di Husserl tra caratterizzare la percezione come donazione in carne (accettando le lacune) e la sua determinazione come pienezza (riempimento dell'intenzione vuota, afferramento conforme all'ideale della ragione). Aniché definire l'originario attraverso la presenza della cosa stessa (intuizione), si deve, invece, definire la presenza e l'intuizione a partire dalla donazione originaria come donazione di un mondo. Siccome il mondo implica una dimensione di non presenza, l'intuizione è inevitabilmente intrecciata con il non-intuitivo. Se ciò che si dà è il mondo in totalità, l'assenza nella donazione non appare più come mancanza di presenza, ma come una condizione di presenza. Invece di mettere in risalto la costituzione della cosa sullo sfondo di una sospensione del mondo, si tratta di riconoscere la presenza del mondo dietro la donazione della cosa. Come osserva Barbaras, in questo modo Patočka rinuncia all'orizzonte di adeguazione per cui la non presentazione della cosa nell'abbozzo è la condizione della sua apparizione, e la distanza della cosa non è che l'inverso della sua prossimità fenomenale. Per essere adeguata, la donazione richiederebbe che si esplicitasse il suo suolo di appartenenza, le radici nel mondo. Se la donazione per abbozzi rinvia alla struttura specifica dell'apparire, è impossibile rendere conto della percezione a partire da un atto della coscienza. L'autonomia dell'apparire va riconosciuta anche nei confronti di ogni ente soggettivo, ed è necessario riconoscerla per spiegare la percezione. La struttura di orizzonte, quindi, può rinviare soltanto a una totalità intotalizzabile. Mentre tutti i dati (ciò che viene percepito) sono caratterizzati da una distanza costitutiva, la concezione intuizionista ed empirista della presenza impedisce di riconoscere la dimensione costitutiva dell'orizzonte. In questo senso, non c'è un'altra presenza, diversa da quella ritenuta nella profondità del mondo.

422Cfr R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, pp. 93-109.

La prima difficoltà a determinare che cosa appare è dovuta al fatto che l'apparire conduce il reale ad apparire, ma non prende il posto della realtà perché implica sempre una diversità dei modi di presenza e, perciò, l'apparizione stessa non è la realtà delle cose (con Kant: si appoggia sulla realtà del soggetto, ma non manifesta le cose - cfr. *EaS*, p. 262; *PP*, p. 252). Congiunta a questa, c'è un'altra difficoltà: oltre che come «presenza di ciò che non è presente»⁴²³, il mondo è caratterizzato, essenzialmente, anche come «possibilità originarie»⁴²⁴. Come scrive Filip Karfik: «voler fondare la struttura dell'apparire su uno dei suoi momenti [il che cosa appare] [...] significa mancare questa struttura in quanto tale. [...] L'apparire stesso non è una cosa reale, nessuna realtà, ma solo un campo *non-reale* delle *possibilità*»⁴²⁵. Il mondo è dato sia come universo dell'ente, sia anche come *milieu*, *a priori*, campo predisponibile, in cui le cose appaiono assieme all'apparizione del mondo. È il fondamento dell'apparire che non può essere portato alla luce da un nostro atto teoretico. Nel manoscritto 5J/7 (1968/69) leggiamo:

«Il mondo non è somma, ma totalità predisponibile. Non si può uscirne, elevarsi al di sopra di esso. Il mondo è, in tutto il suo essere, *milieu*, a differenza di ciò di cui è il *milieu*. Per questa ragione, non è mai oggetto. Per questa ragione è unico, indivisibile. Ogni divisione, ogni individuazione è *nel mondo*, ma non ha senso per il mondo. Luogo di ogni individuazione: milieu di tutti i luoghi e di tutti gli istanti, di tutte le epoche e durate»⁴²⁶.

Questa formulazione sintetica del modo di darsi del mondo fa sorgere la domanda: «che cosa, chi apre il campo dell'apparire?»⁴²⁷. Un mondo si apre *nell'uomo*, ma non significa che venga aperto *dall'uomo*. L'essere vivente esiste sempre *prima di se stesso*, si rapporta a..., ma questo rapportarsi a gli dev'essere aperto, non può *crearlo lui stesso* (cfr. *PP*, p. 117). Tale domanda rinvia a un *Grund* dell'apparire stesso. Se la forma *a priori* del mondo, che funge da datità presupposta, come campo "dato" là, non è esaustiva, allora il campo dà anche se stesso? Si tratta di un qualcosa «che sta alla base della correlazione originaria del mondo che appare e del destinatario dell'apparizione, e rinvia a un *motivo* dell'apparire, un qualcosa di terzo da cui dipende tanto l'essere reale che il suo mostrarsi»⁴²⁸?

423«die Gegenwart des Ungegenwärtigen» *EaS*, p. 106 (*CCF*, p. 139; *PP*, p. 216).

424«Die ursprünglichen Möglichkeiten» Ivi, p. 94 (*PP*, p. 124; *CCF*, p. 228).

425F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., pp. 98-99.

426«Le monde n'est pas somme, mais totalité préalable. On ne peut pas en sortir, s'élever au-dessus de lui. Le monde est, par tout son être, *milieu*, à la différence de ce dont il est le milieu. Pour cette raison, il n'est jamais objet. Pour cette même raison, il est unique, indivisible. Toute division, toute individuation est *dans le monde*, mais n'a pas de sens pour le monde. Lieu de toute individuation: milieu de tous les lieux et de tous les instants, de toutes les époques et durées» J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, in *PP*, p. 114.

427«was, Wer eröffnet das Feld?» *EaS*, p. 87 (*PP*, p. 117; *CCF*, p. 220); «wer oder was öffnet es?» Ivi, p. 91 (*PP*, p. 120; *CCF*, p. 225).

428C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, cit., p. 317. Patočka scrive: «La manifestazione non è un essere reale, ma l'essere reale si manifesta; ne segue che i due non sono indipendenti l'uno dall'altro: o il reale dipende dall'apparire, o l'uno e l'altro dipendono da un terzo [...] questa seconda possibilità è tuttavia puramente teorica perché noi non abbiamo un sapere di nulla di più» *EaS*, p. 263 (*PP*, p. 253).

A nostro parere il concetto di mondo richiede una determinazione più precisa e un fondamento più forte di quello di un semplice sfondo anticipato, o di un campo dato in anticipo come dice Patočka. Questo *Grund* è importante perché farebbe apparire anche l'orizzonte della manifestazione. Osserviamo, inoltre, che la determinazione del mondo come campo fenomenale conserva una certa ambivalenza come constatiamo nel manoscritto 3G/16 in cui si legge: «la tesi secondo la quale è il mondo stesso che appare, che è il soggetto dell'apparire, non è quindi contraddittoria perché l'apparire stesso è una struttura fondamentale del mondo»⁴²⁹. La ragione dell'ambivalenza è questa: da un lato il campo dell'apparire costituisce *il che cosa* dell'apparire (che è dato assieme alle cose che appaiono come orizzonte anticipato e spazio fenomenale), dall'altro lato il campo dell'apparire costituisce anche il *come* dell'apparire mentre causa (come fondamento apriorico di possibilità) il movimento dell'apparire del mondo e della soggettività in un terzo (il movimento dell'apparire in senso stretto). Come osserva acutamente Cecilia Santos: «Il problema consiste in questo, nel fissare il campo fenomenale in riferimento alla struttura dell'apparire e ai suoi tre momenti, mentre si devono distinguere parimenti diverse interpretazioni del “mondo”»⁴³⁰. Patočka stesso sembra consapevole di questa difficoltà quando dice:

«Io vorrei mettere al centro il mondo della vita tra l'universo e il concetto ontologico di mondo, e non la soggettività concepita in maniera riflessiva, ma da porre in relazione con il movimento fondamentale della vita umana. [...] Io credo che la determinazione dei rapporti del mondo della vita come concetto ontico non è mai stata sottoposta al concetto ontologico di mondo»⁴³¹.

La difficoltà denota, quindi, la presenza di differenti interpretazioni (concetti) del mondo come campo dell'apparire, nelle quali che cosa sia il mondo non "appare" nello stesso modo. E non ci sembra che queste difficoltà abbiano trovato una risposta chiarificatrice.

II. Il *come* dell'apparire

In questo secondo punto esporremo alcuni problemi legati al *come* dell'apparire soffermandoci su tre aspetti: il campo dell'apparire, l'orizzonte, la fenomenalizzazione primaria e riflessiva.

In *Platone e l'Europa* si afferma che la fenomenologia «non ci mostra le cose, bensì il *modo di datità* delle cose; essa ci mostra come pervenire alle cose, come accostarci a esse; ci indica come le cose si mostrano, ma è pur vero che sono *esse* che si mostrano»⁴³². Altri testi aggiungono, però, che, fenomenologicamente il *come* dovrebbe riguardare la polarità riempimento-svuotamento che si

429«La thèse selon laquelle c'est le monde lui-même qui apparaît, qui est le sujet de l'apparaître, n'est donc pas contradictoire, car l'apparaître lui-même est une structure fondamentale du monde» *PP*, p. 255 (*EaS*, p. 265).

430C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, cit., p. 318.

431 *Briefe und Dokumente: 1933-1977 Eugen Fink und Jan Patočka*; hrsg. von M. Heitz und B. Nessler, K. Alber, Freiburg/München 1999 (lettera 4.4.1974).

432 *PE*, p. 60.

realizza, nel concreto, attraverso i movimenti corporei (e non secondo atti noetici della coscienza). In ogni caso gli atti noetici della coscienza possono spiegare il divenire delle cose mondane, ma non il campo *a priori* dell'apparire. Il motivo consiste nel fatto che l'orizzonte della manifestazione è già dato anticipatamente nel tutto, e non può essere riempito perché esso è già presupposto. Il motivo di ciò è che

«l'anticipazione, la donazione di orizzonte comporta una struttura, [lo spazio], che attraversa il riempimento da una parte all'altra e si estende, conformemente a delle leggi, sempre più lontano così da rendere possibile la coincidenza del pieno con il vuoto. Lo spazio, per esempio, non è una semplice anticipazione delle cose concrete estese, ma qualcosa di cui per così dire si sa in anticipo che sarà ancora sempre là; e questo non lo si sa grazie ad un'esperienza di spostamenti che possono essere annullati, ma si fa questa esperienza perché lo si sa in anticipo e d'un solo colpo, *in blocco*»⁴³³.

Quindi, posto che gli aspetti delle cose si danno nel campo fenomenale e nel modo del vuoto, si può comprendere il vuoto come “spazio di manifestazione” solo allargando la concezione di manifestazione oltre i limiti del percepire intuitivo. Nell'apparire delle cose è dato assieme anche il loro orizzonte, ma esso stesso non si presenta. Per questo, per Patočka, non è possibile parlare di vuoti che si riempiono: ciò che appare in quanto parte dell'orizzonte, appare in maniera atematica, non appartiene all'intuizione. L'orizzonte si dà da sé, è là. Ma come si dà? Nel manoscritto 3G/17 (1974) leggiamo:

«Consideriamo *appartenente alla struttura dell'apparire come tale*, [...] la realtà effettiva una e totale che sovrasta l'opposizione di riempimento-svuotamento»⁴³⁴.

Questa citazione ci dice che il modello riempimento-svuotamento è quello più adeguato in una concezione ontica del mondo (perché illustra il come dell'apparire delle cose attraverso un sentire intuitivo), ma una concezione fenomenologica del mondo (l'apparire del mondo come totalità aprioristica non presentificabile) dev'essere compresa diversamente dal mostrarsi di una totalità in senso ontico, naturale. Perciò, per la concezione fenomenologica, il mondo va inteso come «qualcosa di cui si sa, per così dire in anticipo, che è dato continuamente»⁴³⁵, qualcosa che non può essere presentato attraverso nessun compimento intuitivo. Per questo motivo Patočka afferma:

433«die Antizipation, die Horizontgegebenheit hat eine Struktur in sich, welche durch die Erfüllung hindurchgeht und sich gesetzmäßig immer weiter erstreckt, sodaß sie Deckung des Erfüllten mit dem Leeren ermöglicht. Der Raum z.B. ist keineswegs bloß eine Antizipation von konkreten ausgedehnten Dingen, sondern ein Etwas, wovon man sozusagen im Voraus weiß, daß es das Immer-weiter geben wird; und dies weiß man nicht durch eine Erfahrung der Verschiebungen, welche rückgängig gemacht werden können, sondern diese Erfahrung macht man deshalb, weil man es im Voraus und auf einmal, *en bloc* weiß» *EaS*, p. 130 (*PP*, p. 178).

434«Als zur Struktur des Erscheinens als solchem gehörig betrachten wir, [...] die eine ganzheitliche Wirklichkeit, welche diesen Gegensatz von Erfüllung-Entleerung überwölbt» Ivi, p. 129 (*PP*, p. 177).

435«Etwas, wovon man sozusagen im Voraus weiß, daß es das Immer-weiter geben wird» Ivi, p. 130 n. (*PP*, p. 178).

«noi non *sperimentiamo* mai veramente il mondo, ma dobbiamo *pensarlo* come unità del tutto»⁴³⁶

Questo ci induce a pensare anche il campo dell'apparire come qualcosa che va sempre presupposto pur non essendo mai dato intuitivamente. È l'*epoché* che porta alla luce questo campo fenomenale dell'apparire, orizzonte della manifestazione che neutralizza tutti gli enti. Infatti:

«L'"immediato" in senso proprio, è il campo di apparizione in quanto tale, e non è immediato nel senso di un dato primo, ma in questo senso che non può essere *raggiunto* che attraverso la vista dopo la *decostruzione* di quello che è in apparenza immediato. In questo Husserl ha ragione»⁴³⁷.

Cecilia Santos commenta così questo passo: «Ciò significa che il campo dell'apparire non indica nessuna *prima* datità originaria, in cui le cose sarebbero date soltanto secondariamente - come contenuto di un orizzonte vuoto - , bensì entrambi, il campo dell'apparire e le cose intramondane, sono date nello stesso tempo. Ma le cose sono solo "l'immediatezza della parvenza" della datità, mentre l'orizzonte è "il vero, 'immediato'" della datità, che è demolito secondo la presenza della mondità interna e può apparire come *l'aprioristico* e il precedente. Perciò è necessario un *atteggiamento*, una certa azione tematica della soggettività che ricava e mette in chiaro il campo dell'apparire»⁴³⁸.

Mentre la polarità riempimento-svuotamento indica il venire alla luce delle cose mondane, l'*epoché* radicale è il metodo per neutralizzare l'apparizione dell'ente apparente e per portare alla luce il campo fenomenale in quanto tale.

Come abbiamo esposto già nel primo problema (il *che cosa* appare), non è del tutto chiaro cosa sia il campo fenomenale (dato che funge da sfondo per tutte le datità, ma esso stesso non è dato) e su come distinguerlo dal mondo. Il campo di apparizione sembra confondersi con il mondo costituendo una forma *a priori* del mondo, un momento della struttura dell'apparire, il fondamento di possibilità, e non l'apparire in sé (l'apparire assoluto, senza centro, fenomeno originario – cfr. *EaS*, p. 113; *PP*, p. 224). La difficoltà di determinare con chiarezza il campo dell'apparire emerge anche da questo testo di Patočka:

«il campo dell'apparizione non è nulla che possa essere considerato come un terreno d'essere autonomo, non è un ente nel senso usuale. Il campo di apparizione 1. non è anzitutto manifesto; 2. può essere delimitato solo difficilmente – in un certo senso coincide con l'universo stesso, ma in un altro senso no perché, anche se ha l'ampiezza dell'universo, tuttavia la ricchezza di contenuto di quello gli sfugge inizialmente e gli è indifferente; 3. comporta una struttura speciale di ciò *a cui* l'apparente appare, struttura di cui una parte è

436«wir die Welt wohl nie *erfahren*, aber als Einheit des Ganzen *denken* müssen» Ivi, p. 106 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139).

437«Das wahre "Unmittelbare" ist das Erscheinungsfeld als solches, und es ist nicht unmittelbar im Sinne eines ersten Gegebenen, sondern in dem Sinne, daß es nur durch Schauen *zu erreichen* ist, und zwar nach *Abbau* des Scheinunmittelbaren. Darin hat Husserl also recht» Ivi, p. 146 (*PP*, p. 193).

438C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, cit., p. 321.

interamente non oggettivabile, mentre un'altra rappresenta precisamente un'inserzione nel mondo causale reale; 4. essendo puramente formale, una pura struttura della *manifestazione*, e non una struttura d'*essere*, non contiene niente da cui un ente potrebbe *provenire* in qualsiasi senso»⁴³⁹.

Anche se non è chiaro a quale formalità Patočka si riferisca (forma del mondo? Forma concettuale? Forma simbolica?), questa citazione è utile per comprendere come si dà l'apparire. Non solo il campo dell'apparire non è un ente (non è mai là come una realtà puramente presente che si manifesta, e non può essere mai compreso come un *ens realissimum*), ma non è nemmeno una struttura dell'essere; esso si dà come una «forma *a priori* o volto formale dell'apparire, mentre le cose che appaiono formano i loro contenuti ontici e materiali»⁴⁴⁰. Da un lato, quando si riferisce alla struttura dell'apparire attraverso l'*epoché* radicale, Patočka si mantiene sul terreno della fenomenologia senza scivolare in una concezione ontologica del campo dell'apparire; invece, quando pensa il campo dell'apparire come comprensione dell'essere, il concetto fenomenologico di mondo e quello ontologico rischiano di sovrapporsi, generando una certa confusione. Questa situazione porta, inoltre, a chiederci: se il campo dell'apparire è l'orizzonte di comprensione dell'essere, chi o cosa apre questa comprensione?

Dedichiamo ancora alcune osservazioni legate al *come* dell'apparire nella fenomenalizzazione primaria e secondaria (soggettiva o riflessiva)⁴⁴¹. L'apparire secondario rinvia a una certa strutturazione, e questa strutturazione può essere colta attraverso il concetto di apparire primario. Per questo è importante chiarire il senso del concetto di apparire primario. I momenti dell'apparire vanno interpretati perché, da un lato, non sono niente di direttamente apparente (c'è una differenza tra l'apparente e il *come* del suo apparire), dall'altro lato la datità di ciò che è interpretato è "certa". Il *come* dell'apparire, che rende possibile l'apparire, è problematico perché, considerato in quanto momento dell'apparire, non può essere portato a un'altra autodatità (cfr. *PP*, p. 167). Esso è dato come una datità della struttura. L'apparire stesso, infatti, ha una propria dinamica (passa da uno stato di non datità a uno di datità), ma – come scrive Karel Novotný – un suo chiarimento «non può essere perseguito ulteriormente con i mezzi della fenomenologia di Patočka perché questa si ferma al dato interpretabile che appare all'apparente e ai suoi momenti»⁴⁴². Ciò che è visto resta sempre in

439«Das Erscheinungsfeld ist nichts, was als selbständiger Seinsboden angesprochen werden könnte, ist kein Seiendes im gewöhnlichen Sinn. Das Erscheinungsfeld liegt 1. nicht offen zu Tage; ist 2. nicht leicht zu umgrenzen – in gewissem Sinne deckt es sich mit dem Universum selbst, in einem anderen wieder nicht, denn es hat zwar den *Umfang* des Universums, aber der Inhaltsreichtum des Universums entgeht ihm zunächst und ist ihm gleichgültig; 3. gehört zu ihm eine spezielle Struktur dessen, *dem* das Zeigende sich zeigt, z.T. Ganz unobjektivierbar, z.T. gerade [als] eine Einschaltung in die Kausale Realwelt; 4. ist nichts in ihm, woraus in irgendeinem Sinne ein Seiendes *entspringen* könnte, es ist rein formal, reine *Offenbarmachungsstruktur* und keine *Seinsstruktur*» Ivi, p. 146 (*PP*, p. 193).

440C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, cit., p. 322.

441Il tema è già stato trattato in 4.3.1 a / e b /. Verrà ripreso, da un'altra prospettiva, in 4.4.1.

442K. Novotný, *Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext*, in *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, H. R. Sepp u.

ritirata rispetto alla sua apparizione e, dunque, la trascendenza è costitutiva della fenomenalità.

Integriamo queste osservazioni con altre di Filip Karfik il quale osserva che, non solo l'apparire primario dell'ente, ma anche il comprendere umano è evenemenziale, storico. «I due movimenti dell'apparire, quello primario e quello riflessivo, scorrono nell'uomo e formano un'unità di apparizione di ciò che *all'uomo* appare. La struttura di questa *cosa* – il *come* dell'apparire – non è predeterminata dal modo dell'apparire primario dell'ente individuato sul fondamento nascosto di apparizione, ma al tempo stesso è *co*-determinata dal modo del movimento fenomenalizzante riflessivo del compimento della vita umana»⁴⁴³. Karfik intende dire che c'è un rapporto tra apparire e riflessione: se la struttura del *come* dell'apparire è *co*-determinata dal modo del movimento fenomenalizzante di realizzazione della vita dell'uomo, c'è dunque un rapporto "enigmatico" tra la fenomenalizzazione primaria (che lascia venire l'ente all'apparire) e la fenomenalizzazione riflessiva (che lascia apparire l'apparire primario *in quanto tale*). Infatti, «da un lato il mondo, come campo delle possibilità dell'apparire, si apre da se stesso verso tempi che non si differenziano storicamente. D'altro lato, l'apparire in quanto tale è riferimento a sé fenomenalizzante dell'uomo come una delle possibilità fondamentali del suo proprio *Dasein* realizzabile da se stesso in diversi modi, dunque anche storicamente»⁴⁴⁴. In questo rapporto si può rintracciare il nucleo fenomenologico delle considerazioni sulla filosofia della storia di Patočka.

III. Il motivo che fonda l'apparire ma che rimane celato

Affrontiamo ora il motivo (*Grund*) che fonda l'apparire, ma che rimane celato, la condizione originaria da cui la fenomenicità si dà. Patočka usa un'immagine (che, forse, comunica cos'è il fondamento meglio di quanto possono le spiegazioni che seguiranno):

«Uno specchio riflette tutto tranne se stesso, o riflette sé solo riflettendo la sua immagine riflessa in un altro specchio. L'immagine riflessa è per questo motivo sempre più povera della realtà che riflette»⁴⁴⁵.

Patočka dice esplicitamente che il movimento è il fondamento di tutta la manifestazione (cfr. *MNMEH*, p. 132), ma anche l'essere fa apparire. In altri passi questa capacità fenomenale di far apparire tutto è attribuita al mondo come fondamento di ogni apparizione. Tale interpretazione

A. Wildermuth (hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, p. 180. L'autore rimanda a *EaS*, p. 131 (*PP*, p. 178-179).

443Cfr. F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., p. 108.

444*Ibid.*

445«Ein Spiegel spiegelt alles, außer sich selbst; sich selbst nur, indem er sein Spiegelbild in einem anderen Spiegel spiegelt. Das Spiegelbild ist deshalb immer ärmer als die von ihm gespiegelte Wirklichkeit» *EaS*, p. 109 (*PP*, p. 219; *CCF*, p. 143).

cosmologica emerge in questa citazione: «l'apparire ha la particolarità di essere un'interiorizzazione dell'universo, di avere per soggetto proprio l'universo, servendosi solamente dei soggetti concreti per realizzarsi, ma essendo in se stesso una struttura generalmente universale, *essendo l'universo stesso* nel suo fondo e in originale [...]. Non è altro che l'universo stesso nel suo rapporto con sé»⁴⁴⁶. In 3.3.1 c /, invece, abbiamo visto che il fondamento della fenomenologia asoggettiva viene individuato con il tempo (anche Husserl parla in *Idee I*, § 81 del tempo come ultimo vero assoluto).

Date queste divergenti interpretazioni, è necessario tentare di chiarire questo punto.

Investigando il fondamento ultimo dell'apparire e del fenomenale tramite una filosofia fenomenologica, il pensiero di Patočka conserva dei tratti metafisici (il fondamento ultimo sfugge alla fenomenalità)⁴⁴⁷. Affermata l'indipendenza e la legalità dell'apparire rispetto al reale, si tratta ora di affrontare il problema della genesi dell'apparire. Questo problema, però, in una certa misura, dipende anche dalla strutturazione dell'ente che appare. Inoltre, abbiamo escluso che qualsiasi apparizione sia totalmente data per due ragioni: perché sarebbe un'oggettivazione assoluta (i fenomeni «ci mostrano l'ente naturale come se esso non fosse qualcosa che si mostra»⁴⁴⁸) e perché all'apparire appartiene un momento che, pur essendo dato, si sottrae. Il fenomeno, dunque, nasconde quello che lo ha reso possibile. Un foglio di carta, ad esempio, contiene un "mondo" dentro di sé, dall'albero fino al processo finale di produzione.

Al mondo appartiene, dunque, una datità originaria, che non va pensata in maniera immediata o intuitiva, ma «nella forma di una *manca di datità* che si dà»⁴⁴⁹. Perciò, l'apparizione di ciò che è apparso davanti a noi non è una forma completa e finita di datità che si sottrae all'inesauribile movimento del mostrarsi. Possiamo dire che ogni apparizione è un mostrarsi dell'apparire, ma mostra anche il suo nascondimento. Husserl distingue la sensazione dalla percezione; dire che una realtà è data in carne significa dire che è data nelle sensazioni. In Husserl la sensazione libera la presenza (l'esistenza), e la percezione libera l'oggetto. Questa prospettiva rimane ancorata a un concetto empirista di sensazione. Per Patočka, invece, la donazione originaria comporta sempre una dimensione di invisibilità o di trascendenza. Nel sensibile può apparire qualcosa che resta velato nel suo apparire. Il sensibile comporta una dimensione tacita o implicita. La "luminosità" della cosa che si mostra comporta un'opacità al suo interno. Quindi, il sensibile è l'elemento in cui il mondo appare, ma esso conserva anche un'irriducibilità. Per questo la possibilità di accedere al dato

446«L'apparaître a la particularité d'être une intériorisation de l'univers, d'avoir pour sujet propre l'univers, se servant simplement des sujets concrets pour se réaliser, mais étant en lui-même une structure généralement universelle, *étant l'univers lui-même* dans son fond et en original [...]. Il n'est rien d'autre que l'univers lui-même dans son rapport à soi» Ms. 3G/16, in *Qu'est-ce que l'apparition?* (1973/74) in *PP*, pp. 255-256 (*EaS*, pp. 265-266).

447Cfr. K. Novotný, *La genèse d'une hérésie*, cit., p. 91.

448PE, p. 63.

449C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, cit., p. 323.

originario nella percezione immanente è un pregiudizio che bisogna rifiutare⁴⁵⁰, così come è un pregiudizio parlare dell'assoluta datità delle *cogitationes*. Ogni abbozzo è un modo di presentarsi della cosa, ma la cosa è sempre al di là di tutti gli abbozzi.

«qualcosa come una datità sensibile singola non esiste nell'esperienza concreta, così come non esiste un insieme di dati di quella specie. Ogni presenza sensibile si iscrive già in una totalità. [...] Quanto alla totalità, che non è meno presente (per lo meno nella vita normale), non potrei mai ricondurla a una presenza corporea analoga alla presenza delle cose singole. Tuttavia ogni singolarità ci viene da questa totalità, ogni singolarità è in qualche modo un'esplicazione, un'appresentazione espressa di ciò che vi era contenuto, rinchiuso nella totalità in una maniera non schiusa. In maniera metaforica diciamo che il mondo è presente come un orizzonte»⁴⁵¹.

All'apparire, dunque, appartiene una dimensione di datità "inaffidabile" in quanto l'apparire si ancora in una profondità abissale. Questo significa che l'apparizione non va ridotta a ciò che è presente perché ogni singola apparizione è anche apparizione della totalità. Quindi, c'è un'eccedenza in ciò che si mostra e un'eccedenza che si sottrae, che è l'orizzonte aperto della manifestazione⁴⁵². In una nota di lavoro del 1973/74 intitolata *Che cos'è l'apparizione?* (Ms. 3G/16) Patočka utilizza la metafora della pittura che rende possibile la rappresentazione (il motivo dipinto) e, nel momento in cui la fa apparire, si ritira in se stessa:

«L'apparire - qualche cosa in qualche cosa; questo *in cui* si ritira davanti a ciò che in lui si mostra - come la pittura rispetto al quadro. [...]

La pittura è qualcosa che può essa stessa apparire, manifestarsi, ma ciò che rende *originariamente* possibile l'apparire non manifesta se stesso, è sempre già superato in direzione dell'apparente – di ciò che è presente in originale (o in un modo non originario), perché noi *siamo* la presenza di altre cose, come anche di noi stessi, dentro alla totalità; noi siamo = noi realizziamo (in noi si realizza) la presenza di tutte queste cose.

Noi stessi non ci manifestiamo originariamente, noi non appariamo, perché *noi* siamo quello che si ritira per far posto alla presenza delle cose - l'anima stessa non si manifesta perché è essa stessa che fa apparire tutto - l'anima, non possiamo decifrarla che dopo, grazie alla lettura dell'ente che appare»⁴⁵³.

450cfr. *BME*, p. 426 (*QP*, p. 231; *CCF*, p. 315).

451«quelque chose comme une donnée sensible singulière n'existe pas dans l'expérience concrète, pas plus qu'un ensemble de données de cette espèce. Chaque présence sensible s'inscrit déjà dans une totalité. [...] Quant à la totalité, qui n'en est pas moins toujours déjà là (du moins dans ma vie adulte normale), je ne pourrai jamais l'amener à une présence corporelle analogue à la présence des choses singulières. Néanmoins, chaque singularité nous vient de cette totalité, elles sont toutes en quelque sorte une explication, une apprésentation espressa de ce qui était contenu, renfermé dans la totalité en une guise non éclose. Nous disons au figuré que la totalité est là comme un horizon» *MNMEH*, p. 4 (*CCF*, p. 65).

452Questa totalità eccedente è detta "totalità intotalizzabile" (cfr. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Vrin, Paris 2003, p. 147).

453«L'apparaître – quelque chose dans quelque chose; ce *dans quoi* se retire en regard de ce qui en lui se montre – comme la peinture en regard du tableau. [...]

La peinture est quelque chose qui peut elle-même apparaître, se manifester, mais ce qui rend *originellement* possible l'apparaître ne se manifeste pas soi-même, il est toujours déjà dépassé en direction de l'apparaissant – de ce qui est présent en original (ou en une guise non originaire), car nous *sommes* la présence des autres choses, ainsi que de nous-mêmes, au sein de la totalité; nous sommes = nous réalisons (en nous se réalise) la présence de toutes ces choses.

Nous-mêmes ne nous manifestons pas originellement, nous n'apparaissions pas, car *nous* sommes ce qui se retire pour faire place à la présence des choses - l'âme elle-même ne se manifeste pas, car c'est elle qui fait tout apparaître - l'âme nous ne pouvons que la déchiffrer par après, à la lecture de l'apparaissant» *PP*, p. 257 (*EaS*, pp. 266-267) testo

In ogni apparizione l'apparire stesso non viene semplicemente presentato, ma viene accennato e annunciato. Il fenomeno, l'apparire e il nascondere sono strettamente legati assieme. Il mostrarsi dell'apparire consiste nel ritirarsi stesso nella manifestazione dell'ente. Il ritiro (*Entzug*) è una dimensione costitutiva. Non esiste un apparire senza nascondimento, e il nascondere è primario nel senso che ogni apparire può essere compreso come un "uscire dal nascondere"⁴⁵⁴. L'apparire eccede ciò che produce, è puro far apparire. La totalità non è originariamente qualcosa che appare *in mezzo* ad altre cose rispetto alle quali si metterebbe a parte; essa non va determinata sull'esempio delle cose singolari, non può essere dominata ed esaminata rapidamente nell'esperienza, ma, «al contrario, essa è il preliminare *in cui* solo il singolare concreto si distingue: essa è *ciò che appare*, proprio come il soggetto all'origine è esattamente *solo ciò a cui* essa appare»⁴⁵⁵.

A nostro parere, il concetto di sottrazione, che Patočka introduce, è importante dal punto di vista teoretico (in base a esso l'assenza che non appare potrebbe essere portata alla luce), ma resta difficile e problematico da pensare⁴⁵⁶. Eccone alcuni motivi: è davvero possibile pensare questo sottrarsi (o ritirarsi) come una modalità di darsi, il non presentarsi della cosa come condizione del suo apparire e non, invece, come un mero rifiuto e un vuoto? Quale sguardo fenomenologico sarebbe in grado di cogliere ciò che non si mostra dal momento che l'apparire primario non può mai apparire come tale? Il mondo non perde in questo modo la possibilità di apparire in sé? Infatti: il mostrarsi originario non può mostrarsi da sé, ma solo se c'è un contrasto con un ente che appare. È strano un apparire in sé che non appare mai da sé, ma sempre attraverso un altro da sé, e rispetto a quest'ultimo resta autonomo. In altre parole, la questione è questa: capire *di che cosa* l'apparire è apparire se le sue strutture non sono quelle degli enti che appaiono, e neanche del soggetto a cui essi appaiono. Come pensare un apparire del mondo la cui legalità non riguarda nessun ente del mondo? Inoltre, «se l'apparizione, *per essere, deve essere causata*»⁴⁵⁷, è davvero possibile cogliere la ragione dell'apparizione e il fondamento dell'apparire mediante l'*epoché*, come sostiene Patočka⁴⁵⁸? Tale

originale in ceco.

454Cfr. *SE*, p. 10.

455«Diese Allheit selbst ist aber ursprünglich selbst nichts, was *inmitten* des anderen erscheint, was sich aussondert, es sich nicht wie einzelne, in der Erfahrung zu bewältigende, in ihr zu überfliegende Dinge zu bestimmen, sondern es ist das Vorgängige, *worin* erst das konkrete Einzelne sich absondert: es ist dasjenige, was erscheint, gerade so wie das Subjekt ursprünglich *nur* dasjenige ist, *dem* es erscheint» *EaS*, p. 128 (*PP*, p. 176).

456Cfr. questo testo: «Perché l'essere non appare in maniera originaria dal momento che è lui che fa apparire *quello che è?* Perché apparire = essere ente, mentre far apparire = essere qualcosa di non essente» («Warum zeigt sich ursprünglich das Sein nicht, wenn es doch *das* zeigt, *was ist?* Weil Sich-zeigen = ein Seiendes sein, während Zeigen = Sein, etwas Nichtseiendes») *EaS*, p. 267 (*PP*, p. 257).

457«denn die Erscheinung, *um zu sein, muß verursacht werden*» Ivi, p. 96 (*PP*, p. 126; *CCF*, p. 231).

458«L'*epoché* dev'essere distinta dalla riduzione. [l'*epoché*] È il modo di cogliere il dato immediato nella sua datità, ossia l'apparire nella sua manifestatività. [...] è sufficiente lo sguardo, l'intuizione. È un passaggio a ciò che è puramente osservato» («Die Epoché muß von der Reduktion unterschieden werden. Es ist die Weise, wie das unmittelbar Gegebene in seiner Gegebenheit, d.h., das Erscheinen in seiner Offenbarkeit zu erfassen ist. [...] es reicht der Blick, die Intuition. Es ist ein Übergang zum rein Angeschauten») J. Patočka, *Was ist Erscheinung?* (*Ms.*

concezione rinvia al passo indietro dinnanzi all'ente, inteso come scuotimento e trascendenza del *Dasein* (cfr. cc. 1 e 3). Gli scritti di Patočka prospettano, oltre al movimento fenomenalizzante corporeo (il movimento prospettico che rende possibile l'apparirmi delle cose), anche un "compimento esistenziale" (come una delle possibilità del nostro essere) che ci unisce al tutto in quanto tale. Questa seconda accezione sembra diventare la più importante se, per aprire le datità, è necessario un "di più" rispetto al movimento corporeo:

«La comprensione dell'essere è certamente importante – senza di essa io non potrei sapere *ciò che* deve apparirmi, che questo sia *l'ente*, qualcosa che c'è, che ha il suo posto nel tutto rispetto a cui io mi trovo in un senso non spaziale, "a distanza", ma in cui sono al tempo stesso»⁴⁵⁹.

La citazione dice che l'apparire implica sempre un comprendere⁴⁶⁰, e ogni apparizione implica una parziale comprensione dell'essere (anche se, in fondo, ci rimane nascosta) che emerge andando oltre l'ente. Il sorgere di questo tutto che si rivela è detto *tutto del mondo* (*Weltganze*), e l'irrompere in noi di questa smisuratezza provoca uno scuotimento. L'accesso a questa totalità, come abbiamo visto, avviene mediante l'*epoché* pensata non più soltanto come un atto teoretico⁴⁶¹, ma anche come un'esperienza di rottura, fondata sull'annientamento, che dà accesso a un settore aperto (l'essere) che solo il *Dasein* (aperto all'essere) può comprendere:

«in effetti l'Epoché è solo una prova dell'annientamento e di una possibilità di giungere al limite addirittura in ambito teorico attraverso la presenza dell'annientamento, limite ove si può lasciare e si deve lasciare l'ambito dell'ente. L'Epoché tende a realizzare puramente in maniera teorica un "passo indietro" dall'ente»⁴⁶².

Lo scuotimento è un evento che ci mette in relazione con il tutto⁴⁶³; esso può essere vissuto solo da un essere come il *Dasein* che è orientato non solo verso l'ente, ma anche verso l'essere. In linea

3G/16), in *EaS*, p. 264 (*PP*, p. 254); «Sostituiamo la soggettività trascendentale con la conformità alla legge dell'apparire in quanto tale, il cui carattere a priori mette in rilievo l'*epoché*, e cioè in un modo del guardare» («Die transzendente Subjektivität ersetzen wir durch die Gesetzmäßigkeit des Erscheinens als solchem, dessen apriorischen Charakter gerade die Epoché herausstellt, und zwar in einer schauenden Weise») Ivi, p. 125.

459«Das Seinsverständnis ist allerdings wichtig – ohne es kann ich nicht wissen, was mir erscheinen soll, daß es *das Seiende* ist, so etwas, was es gibt, was seine Stelle im Ganzen hat, dem gegenüber ich im nichträumlichen Sinne "auf Distanz", aber in dem ich zugleich bin» *EaS*, p. 266 (*PP*, p. 256).

460Patočka precisa: «la nostra opera non è la comprensione dell'essere, ma di noi stessi che siamo "esistenza nell'apparizione" e dipendiamo dalla comprensione dell'essere» («Nicht ist das Seinsverständnis unser Werk, sondern wir selbst, die wir ja eine Existenz in Erscheinung sind, hängen vom Seinsverständnis ab») *BME*, p. 309 (*QP*, 215-216; *CCF*, p. 310).

461Perché, nella misura in cui il tutto è un qualcosa che non può mai essere portato innanzi a sé in quanto oggetto (dal momento che è la totalità), l'atto teoretico non può mettersi in opera.

462«In der Tat [...] ist die Epoché nur ein Beleg der Nichtung und einer Möglichkeit, sogar im Theoretischen durch die Präsenz der Nichtung bis an den Rand zu gehen, wo man den Boden des Seienden als solchen verlassen kann und verlassen muß. Die Epoché tendiert dazu, rein theoretisch einen "Schritt zurück" hinter das Seiende zu vollbringen» J.Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in *BME*, p. 443 (*QP*, p. 251; *CCF*, p. 334).

463Un'interpretazione dell'*epoché* come evento dello scuotimento del senso segnalò l'articolo di K. Novotný: *Epoché als Ereignis des Sinnverlustes des Lebens*. Jan Patočkas *Phänomenologie einer geschichtlichen Sinnerneuerung*, in Aa. Vv., *Phänomenologie der Sinnereignisse*, W. Fink Verlag, München 2011, pp. 327-339.

con il concetto di metodo, che Heidegger tematizza in *Essere e tempo* § 7, Patočka dice che è l'essere che fonda l'apparire in quanto tale, e che la fenomenologia è un metodo che permette di mettere in evidenza ciò che non si mostra, ma si ritira nella manifestazione. Essa conduce all'apparire di ciò che si tiene nascosto (cfr. *EaS*, p. 220; *PP*, p. 288).

Nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia* (cfr. *Meditazioni sulla pre-istoria*) si dice che il tutto della comprensione del senso, l'ambito aperto, il campo dell'apparizione come orizzonte del senso, è il *fondamento* del mondo aperto e palese, nel quale viviamo. E questo motivo è un motivo indipendente dall'io, anonimo e cosmologico. La struttura dell'apparire è compresa come fondamento di possibilità dei fenomeni. In quanto tale, essa è interpretata come il “campo aperto delle possibilità”, “sfera delle pure possibilità dell'apparire”. La realizzazione di queste possibilità è un processo che ha il carattere di un movimento in senso aristotelico. Come osserva Filip Karfik, «lo sfondo del mondo è qui la cosa principale. Perché anche questo sfondo è progettato non attraverso il progettare delle possibilità della propria esistenza, ma è la stessa possibilizzazione. Lo sfondo del mondo crea, apre le possibilità, tra le quali siamo anche noi»⁴⁶⁴. E, poco oltre, continua dicendo: «Le pure possibilità del campo dell'apparire del pre-ente non sono nessuna entità. Esse *non sono*. Tuttavia esercitano una forza di azione, che chiama all'attualizzazione di loro stesse. Giacciono non attualizzate, non individualizzate, ma appaiono poi quando trovano una risposta. Un mondo così concepito, un campo o un ambito di possibilità non come enti, [possibilità] che premono tuttavia per l'attualizzazione, ma restano non individuate, non è un ambito contemplabile, ma un regno nascosto di potenze»⁴⁶⁵. In un saggio del 1972 intitolato *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, leggiamo:

«la possibilità è sempre un plurale, esclusivo. In *me stesso* non trovo né esclusività né pluralità, sono le cose dell'appagamento che, nei loro caratteri plurali, *mi* mostrano a me stesso come essere possibile, attraverso la realizzazione (tramite il corpo!).

Non è perciò il mio essere possibile che fa le possibilità, ma le mie possibilità, con i complessi di rinvii nei quali esse appaiono, sono date attraverso lo *spatium* fondamentale del possibile - attraverso l'avvenire - , ossia attraverso il *negativo*, il *non-ancora* in quanto tale»⁴⁶⁶.

Karel Novotný osserva che questo «è un approccio originale che cerca di rispondere alla domanda dell'apertura del campo fenomenale e, attraverso di essa, alla questione dell'apparire in

464F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., p. 100.

465Ibid., pp. 101-102.

466«La possibilité est toujours un pluriel, exclusif. Dans moi-même je ne trouve ni exclusivité ni pluralité, ce sont les choses de la tournure qui, dans leurs caractères pluriels, *me* montrent à moi comme être-possible, au travers de la réalisation (par le corps!).

Ce n'est donc pas mon être-possible qui fait le possibilités, mais mes possibilités, avec les complexes de renvois dans lesquels elles apparaissent, sont données par le *spatium* fondamental du possible - par l'avenir -, c'est-à-dire par le *négatif*, le *pas-encore* en tant que tel» *PP*, p. 121 (*EaS*, p. 91; *CCF*, p. 219).

quanto tale»⁴⁶⁷. Patočka rifiuta la proposta heideggeriana della comprensione come progetto (*Entwurf*) del *Dasein*. Piuttosto è il sorgere dei fenomeni e il corpo in grado di comprendere queste possibilità come proprie. Quindi: donazione fenomenale e comprensione corporea entrano in gioco nell'apertura del campo fenomenale. La correlazione è pensata, però, sullo sfondo di uno *spatium* possibile e l'apparire conserva un fondamento ultimo che è il mondo. C'è, quindi, il fondamento della donazione (il mondo) e il sorgere delle possibilità. Patočka sviluppa queste riflessioni in sintonia con il secondo Heidegger (contro *Essere e tempo*): non c'è un progetto di possibilità, il mondo non è un prodotto della libertà, ma ciò che rende possibile una libertà finita. Il mondo è il piano universale di apparizione e il tempo è l'essenza del mondo. L'essere, inteso come totalità delle possibilità che ci accadono, apre la nostra situazione e le altre cose (cfr. *PP*, p. 122; *EaS*, pp. 92-93). L'apertura del campo avviene mediante la donazione delle possibilità di azione, che è autonoma e irriducibile a una comprensione. Questa donazione avviene nello *spatium* del mondo come fondamento fenomenale. Questo fondamento è inesauribile, è un mistero. Questo tentativo di spiegare l'apparire ha indubbiamente dei tratti metafisici.

Per dare un nome a questa concezione del mondo Patočka riprende anche l'antico concetto cusaniaco del *non aliud*»⁴⁶⁸. Nel manoscritto 5E/15 leggiamo:

«si potrebbe parlare del *non aliud*, dell'*indefinito*, che non è mai esauribile in un ente definito? L'*Indefinito*, non come un Assoluto *irraggiungibile*, ma come ciò che in corrispondenza a noi costantemente è, e rende possibile l'apparire in quanto tale. [...] Il mondo, come quello degli antichi - *non - non-aliud*, inesauribile, negativo, mistero, avvolto»⁴⁶⁹.

Siamo così passati dal campo fenomenale al mondo come fondamento. Tale fondamento unico di possibilità è la struttura stessa dell'apparizione. «Perciò la struttura di apparizione è anche un non ente, ma pre-ente, e come tale propriamente un niente di ente: un negativo rispetto all'essere dell'ente che appare. Come fondamento di possibilità di tutto ciò che appare, è inesauribile: indefinito, che non si realizza mai in enti definiti»⁴⁷⁰.

Concludiamo presentando due opposte valutazioni. Da un lato, la risposta alla domanda sul motivo celato che fonda l'apparire sembra che vada cercata nella concezione dell'*epoché* progressivamente elaborata. Tale concezione impegna la soggettività non solo teoricamente, ma anche praticamente spingendola a decidersi per l'incertezza, per un atteggiamento impegnato che la

467K. Novotný, *La genèse d'une hérésie*, cit., p. 97.

468Ivi, pp. 101-102.

469«Pourrait-on parler ici du *non-aliud*, de l'*indéfini* qui n'est jamais à épuiser dans l'étant défini? L'*in-défini*, non pas comme l'absolu *inatteignable*, mais comme celui qui nous répond en permanence et rend possible l'apparition en tant que telle [...] Le monde, comme celui des anciens – non - - *non-aliud*, inépuisable, négatif, mystère, enveloppé» J. Patočka, *PP*, p. 122 (*EaS*, p. 92; *CCF*, p. 225). Testo originale in ceco.

470F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., p. 103.

espone al pericolo della perdita del sé. Essa consente di esperire non solo il sottrarsi dell'apparire del mondo, ma lo lascia anche emergere attivamente. Dall'altro lato, Patočka sbaglia a insistere sulla figura di una fondazione ultima (o dello svelamento del fondamento ultimo) dell'apparire che non può essere accostato così; infatti, sembra restare prigioniero del modo di porre la domanda che si mette in ricerca del fondamento ultimo dell'apparire invece di tenersi alla manifestazione come tale. In questo ne va della ricezione della sua concezione di Heidegger (cfr. *Dell'essenza e del fondamento*)⁴⁷¹.

4.3.3 L'apparire e la temporalità

La nozione di mondo è legata indissolubilmente a quella di tempo e il tempo ha un'importanza centrale nella fenomenologia in generale. È sempre il mondo di un'epoca determinata che si manifesta all'uomo. Patočka lo dice già nella tesi del 1936:

«la fenomenologia del tempo è una delle discipline filosofiche più fondamentali, ossia il fondamento stesso di tutta la fenomenologia. Il flusso originario del tempo è al fondo di tutta la coscienza, di ogni credenza nel mondo, e di ogni “tesi”. Inoltre, non dobbiamo dire che la coscienza trascendentale è *nel tempo* [...]. La coscienza temporale è *il flusso temporale*, essa è il tempo, ossia la genesi continua della validità delle fasi»⁴⁷².

Sempre in accordo con Husserl, Patočka scrive: «ora, la creazione è giustamente il tempo»⁴⁷³ nel senso che il tempo è la condizione dell'essere in generale. Il tempo, senza essere a sua volta un processo (ha un carattere ante-processuale), è il fondamento di ogni processo (lo condiziona, ma non staticamente). Nello stesso testo arriva anche a dire:

«il mondo in effetti non è nel tempo, ma piuttosto il tempo è il mondo»⁴⁷⁴.

Dunque, la coscienza trascendentale è il tempo, la genesi della varietà delle fasi, un processo «che dà l'essere»⁴⁷⁵. Ciò significa che il tempo crea l'orizzonte in cui le cose divengono possibili,

471Cfr. K. Novotný, *La genèse d'une hérésie*. cit., p. 91.

472«La phénoménologie du temps est l'une des disciplines philosophiques les plus fondamentales, voire le fondement même de toute phénoménologie. Le flux originnaire du temps est au fond de toute conscience, au fond dès lors de toute croyance au monde et de toute “thèse”. Aussi ne devons-nous pas dire que la conscience transcendentale est *dans le temps* [...]. La conscience transcendentale est *le flux temporel*, elle est le temps, c'est-à-dire la genèse de la variété des phases» J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. J. Daněk e H. Declève, M. Nijhoff, La Haye 1976 (d'ora in poi abbreviato in *MNPP*), p. 99. Oltre alle lezioni del 1905 che parlano anche della costituzione degli oggetti temporali (ciascun oggetto ha il suo modo d'essere nel tempo, la propria temporalizzazione), Patočka cita più volte Husserl nelle *Zeitbewusstsein* (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein* – a cura di M. Heidegger, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, X 1928).

473«or, la création, c'est justement le temps» *MNPP*, p. 100.

474«Le monde en effet n'est pas dans le temps, mais bien plutôt le temps est le monde» Ivi, p. 112.

475«qui donne l'être» *Ibid.* Benché il *Mondo naturale come problema filosofico* rimandi all'evidenza soggettiva come

appaiono. Inoltre, se il mondo è il tempo, allora non è una totalità chiusa, ma «una totalità strutturalmente instabile»⁴⁷⁶, un movimento in cui le possibilità si manifestano. Il mondo, quindi, «lungi dall'essere una forma statica è, conformemente alla sua essenza più propria, *divenire*»⁴⁷⁷. Il mondo, quindi, non si rende mai presente in un'esperienza perché non è un fatto, né un ente.

L'importanza del tempo la ritroviamo, arricchita della qualifica di “asoggettivo”, in un frammento del 1969/70. Il fondamento della fenomenologia è la temporalità, *l'unità (Einheit) del tempo* (cfr. *EaS*, p. 105), ma Patočka, nel frattempo, ha preso le distanze dall'analisi riflessiva della coscienza interna del tempo. Comprende il tempo in maniera diversa dalla tradizione fenomenologica:

«Il tempo dev'essere inteso diversamente da 1. come fa Kant, dove esso è una rappresentazione dell'immaginazione, un'"immagine pura", un vuoto; 2. come fanno Husserl e Heidegger, poiché anche lì il tempo, in particolare la temporalità, è *l'elemento* soggettivo che unifica attraverso anticipazione e ritenzione, attraverso i modi della temporalizzazione propri delle dimensioni della temporalità»⁴⁷⁸.

La fenomenologia non può più basarsi su una pretesa fondazione assoluta; perciò «è necessario presentare una nuova fondazione *asoggettiva*, cioè sulla base del tempo e del suo chiarimento, una nuova teoria dell'esperienza *umana*, quell'esperienza che appartiene alla connessione di questo originario chiarimento»⁴⁷⁹. Vincenzo Costa commenta: «Patočka indica la necessità di passare dal piano trascendentale a quello ontologico-trascendentale: la temporalità, il differire, non è un modo di essere del soggetto, né del *Dasein*, bensì la *legge generale del movimento dell'essere*»⁴⁸⁰. Qualcosa appare perché si manifesta in un orizzonte di senso, e questo diventa il punto di vista costitutivo.

Oltre allo spostamento dalla coscienza come flusso temporale alla coincidenza tra mondo e tempo, è importante dire che Patočka si riferisce di continuo al primo libro delle *Idee*. Questo testo si caratterizza per la mancanza di un riferimento alla temporalità⁴⁸¹, condizione di possibilità della manifestazione di qualsiasi oggetto, e fondamento cardine di tutte le cosiddette teorie

dato ultimo, tale evidenza è abbinata sin dall'inizio alla questione del mondo in quanto totalità (cfr. V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 39, n. 64).

476V. Costa, *I modi del sentire*, cit., p. 40.

477«loin d'être simplement une forme statique est, par son essence la plus propre, *devenir*» *MNPP*, pp. 112-113.

478«Die Zeit muß anders gefaßt werden 1. als bei Kant, wo sie eine leere Imaginationsvorstellung, ein "reines Bild", ein Leeres ist; 2. als bei Husserl und Heidegger, denn auch dort ist Zeit und besonders Zeitlichkeit *das Subjektive*, Subjektiv-Einigende durch Antizipation-retention, durch Zeitigungsarten der Zeitlichkeitsdimensionen» *EaS*, p. 105 (*PP* p. 215; *CCF*, p. 138).

479«Ist es umgekehrt nicht notwendig, auf einer neuen, *asubjektiven* Grundlage, d.h. auf der Grundlage von Zeit und deren Enthüllung etc., eine Theorie der *menschlichen* Erfahrung als derjenigen Erfahrung darzustellen, die in den Zusammenhang dieser ursprünglichen Enthüllung gehört?» J. Patočka, *Husserls transzendente Philosophie nach der Revision (Ms. 2A/1)*, in *EaS*, p. 52 (*IPH*, p. 225).

480V. Costa, *I modi del sentire*, cit., p. 42.

481Cfr. V. Costa, *La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*, in E. Husserl, *Idee I*, p. 462.

dell'esperienza⁴⁸².

Vediamo ora cosa Patočka scrive nel capitolo VII dell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl*, intitolato: *Analisi della coscienza interna del tempo*⁴⁸³. Questo capitolo mostra che l'analisi del tempo, così com'è stata formulata da Husserl, ha a che fare con i *data* (non intenzionali) e con i caratteri di apprensione (intenzionali) sulla base dei quali le relazioni temporali ci appaiono. Rispetto a Brentano, Husserl effettua l'analisi del tempo da un punto di vista intenzionale che mira a un oggetto unitario in una molteplicità di vissuti. La teoria del flusso di coscienza gli permette di andare oltre il dogma dell'istantaneità di un tutto di coscienza. La ritenzione (ad esempio, di un suono passato) è un'intenzione vuota: in quanto tale, non tematizza niente (e, in questo senso, "derealizza" la realtà), ma è indispensabile perché dà accesso al passato non più attuale; essa non implica un momento intuitivo, ed è sostituita da un altro istante temporale⁴⁸⁴. Gli atti di riflessione sono possibili solo perché il passato è già. Allo stesso modo, anche la protensione (anch'essa è un'intenzione vuota) è una coscienza originaria. I tre caratteri temporali (ritenzione del passato, presentazione nel presente della coscienza, e protensione o attesa) e il campo di presenza (l'ora sorgente, il *nunc stans*) sono attraversati dal flusso di coscienza.

Il tempo oggettivo, quindi, presuppone la forma temporale (temporalità) intesa come "fenomeno" che entra nel «continuo del progresso globale, indivisibile, che è la coscienza interna, vissuta, del tempo»⁴⁸⁵. Il fondamento della struttura del tempo, quindi, è il nostro campo di presenza, il presente vivente, presupposto in tutte le strutture temporali ulteriori. La continuità del tempo, inoltre, è una legge dell'essere delle realtà: per questo la percezione di un oggetto temporale comporta essa stessa la temporalità, e ciò che esiste come individuo non può esistere in una forma temporale discontinua. Dove, invece, non è sviluppata la coscienza della forma temporale universale, non è nemmeno possibile andare al di là del presente. Siccome il tempo oggettivo è la forma costituita della realtà, esso acquisisce un significato eccezionale in rapporto all'ente e, quindi, chiarire il tempo significa chiarire anche tutto quello che è nel mondo.

La ricerca sul tempo, però, pone alla fenomenologia i problemi più difficili. Ad esempio: come può il flusso soggettivo non appartenere all'oggettività, ma essere comunque ritenuto già un "oggetto"? Oltre a ciò, bisogna considerare che ogni fase di un cambiamento che affetta un oggetto è riconducibile a una durata, e il *continuum* di apparizione appartiene a un *ora costituente* che resta

482Cfr. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, Husserliana, vol. XXIV, M. Nijhoff, Den Haag 1984, p. 274.

483Cfr. J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1992 (d'ora in poi abbreviato in *IPH*), pp. 143-177.

484Già questo punto ha un che di paradossale perché la ritenzione è un compimento soggettivo vuoto, eppure abbiamo una coscienza originaria, pre-oggettiva, di ciò che non è più attuale.

485«continuum de progression globale, indivisible, qu'est la conscience intime, vécue, du temps» *IPH*, p. 157.

difficile da chiarire perché

«nell'attualità abbiamo una sorgente originaria e un continuo di momenti di risonanza – ma queste sono metafore, non abbiamo le parole giuste per designare ciò di cui si tratta»⁴⁸⁶.

Dove viene meno il vedere chiaro non disponiamo né di nomi, né di schemi di appercezione adatti a spiegare. Anche Husserl riconosce la debolezza dell'intuizione in rapporto al tempo, come pure che non può esserci un'intuizione con evidenza assoluta. Quindi, il problema del flusso di coscienza non è risolto e non può costituirsi da se stesso come dato ultimo perché non può essere, nello stesso modo, costituente e costituito.

Un altro aspetto riguarda l'identificazione di ciò che rende possibile, nel flusso, questa doppia funzione dell'*ego*⁴⁸⁷.

Il problema del tempo, fondamentale, è il problema di un *tutto che muta*, e che rende possibili le sue singolarità, le parti, il vissuto del parziale e del singolo. Rispetto a ciò, la riflessione riesce a cogliere sempre soltanto un oggetto e non la sorgente stessa che è in atto in essa. Cionostante, la riflessione rinvia a tale sorgente.

Il fondamento necessario di tutti gli oggetti è stato identificato da Husserl con la coscienza correlativa del soggetto, purificata grazie all'*epoché*. La ritenzionalità costituisce, in un certo senso, un oggetto, ma occorre anche che sia dato ciò che rende possibile la riflessione all'infinito. Secondo Patočka, questo presupposto è problematico perché, mentre il principio dell'evidenza esige che il fondamento ultimo sia presente, la coscienza del tempo ci mostra sempre e soltanto delle fasi di un flusso, e mai il fondamento della presenza delle cose che, invece, si nasconde. Perciò, la possibilità di raggiungere una certezza diventa problematica, perché «ciò che il nostro sguardo apprende è sempre già una fase nel flusso»⁴⁸⁸.

Per trovare una via d'uscita a questo problema bisogna cogliere, allora, ciò che il soggetto ha di più soggettivo: l'identità dell'*ego*. Questa identità risiede nel presente vivente della coscienza del tempo; in esso si svela la sua essenza. Per svelare ciò che rende possibile la riflessione sul soggetto e la sua costituzione non possiamo prendere niente di già costituito come premessa, ma dobbiamo mettere fuori circuito il flusso di coscienza. Pertanto, escludendo ogni estensione temporale, rimane l'*ego* nel momento attuale (il *nunc stans*) originario, ma

«Questo “adesso stazionario-fermo” è, si vede, una sorta di contraddizione o di paradosso. L’“adesso” è

486«Dans l'actualité nous avons une source originaire et un continuum de moments de résonance – mais ce sont là des métaphores, nous ne disposons pas des mots justes pour désigner ce dont il s'agit» Ivi, p. 161.

487Husserl non tratta questa questione in nessuna delle sue opere pubblicate, ma nei manoscritti di lavoro. Il problema è affrontato da L. Landgrebe, E. Fink, W. Biemel, G. Brand, K. Held.

488«Ce que notre regard en appréhende est toujours déjà une phase dans le flux» *IPH*, p. 165.

qualcosa che per essenza passa; qualificarlo stazionario è quindi, in apparenza, sfidare tutte le evidenze»⁴⁸⁹.

Rispetto a quest'analisi husserliana, l'unica alternativa possibile è la desoggettivazione perché il soggetto temporale, vivente,

«è, nel suo fondo, sempre nuovo come il primo giorno della creazione»⁴⁹⁰.

Il soggetto non può essere solo un presente assoluto, ma la riflessione presuppone un'oggettivazione del soggetto (ontificazione per Klaus Held) e una distanza (realizzata dalla ritenzione) tra l'*ego* riflettente e l'*ego* riflesso. La temporalità non può essere esclusa perché la struttura dell'esperienza sensibile e della soggettività apparirebbero monche, ma è assunta per elaborare una fenomenologia asoggettiva che si dispiega concretamente nel concetto di movimento e nei movimenti dell'esistenza. L'ambito asoggettivo è costituito dalle due trascendenze fondamentali: il mondo e la temporalità. Come osserva Roberto Terzi, Patočka mostra che, se si abbandona il primato della coscienza, l'unica possibilità che rimane non è la regressione heideggeriana fino ai primi fondamenti dell'essere⁴⁹¹.

Husserl propone di fondare la riflessione non su questo o su quel *nunc stans* concreto, ma sull'*ego* e sulla ritenzione in generale⁴⁹²; Patočka, invece, comprende il *nunc stans* che fonda il flusso temporale come l'idea di un fondamento costante, che si mostra alla riflessione oggettiva soltanto nel suo divenire temporale. Questo fondamento, però,

«non è un *semplice sostrato*, un semplice portatore, ma piuttosto un realizzatore - è questo che fa la sua differenza di essenza con tutte le altre "unità nel molteplice". Ma questo funzionamento precisamente [...] ci è inaccessibile come tale, senza oggettivazione»⁴⁹³.

L'oggettivazione, però, rinvia sempre a un'oggettività come requisito, e la riflessione oggettivante richiede il *nunc stans* come presupposto. L'*ego* si intuisce, perciò, solo per mezzo di

489«Ce "maintenant stationnaire" est, on le voit, une manière de contradiction ou de paradoxe. Le "maintenant" est quelque chose qui par essence passe; le qualifier de stationnaire c'est donc, en apparence, braver toutes les évidences» *Ibid.*

490«est, dans son fond, toujours nouveau comme au premier jour de la création» *IPH*, p. 193 (*CCF*, p. 188). L'avvenire ha in se stesso il carattere di una nascita e di una creazione sempre nuova. Cfr. *PP*, p. 266.

491Cfr. R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 208.

492Circa questo punto, Klaus Held ritiene che l'*ego* non è intuibile nel suo compimento (cfr. K. Held, «*Lebendige Gegenwart*», *die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, G. Wasmund, Cologne 1963) e Gerd Brand pensa, invece, che possiamo intuire l'*ego* nella riflessione (nell'autoriflessione) solo ontificandolo (cfr. G. Brand, *Welt, Ich und Zeit; nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, M. Nijhoff, Den Haag, 1955).

493«n'est pas un *simple substrat*, un simple porteur, mais plutôt un *réalisateur* - c'est ce qui fait sa différence d'essence d'avec d'autres "unités dans le multiple". Mais son fonctionnement précisément, indépendamment de l'auto-alienation qui en est inséparable, nous est inaccessible comme tel, sans objectivation» *IPH*, p. 167.

un'oggettivazione retrospettica, e «vive grazie all'idea di un fondamento presupposto»⁴⁹⁴.

Come Patočka osserva, le riflessioni sul tempo assumono una rilevanza particolare perché, grazie ad esse, Husserl «si supera, varca i propri limiti»⁴⁹⁵, elabora una concezione non ancora asoggettiva, ma pre-oggettiva della temporalità⁴⁹⁶, che apre la strada a una nuova e più profonda definizione. L'analisi della temporalità, quindi, è determinante perché produce

«il primo grande superamento del sistema originale»⁴⁹⁷.

Un'altra prova della sua importanza è che l'analisi del tempo sviluppa diverse problematiche: il rapporto tra coscienza e trascendenza delle datità, tra coscienza e rappresentazioni del mondo, tra coscienza e intenzionalità, tra temporalità e donazione del campo di presenza. La temporalità, quindi, è il punto in cui emerge la necessità di una fenomenologia asoggettiva.

Dopo aver richiamato il modo in cui Patočka rilegge Husserl, vediamo ora cosa lui stesso dice sul tempo. Come nella tesi del 1936, l'analisi del tempo è fondamentale perché apre la comprensione per l'ordine del mondo: essendo condizione di tutta l'individualità e dell'esistenza, il tempo impedisce di attribuire l'individualità o l'esistenza all'*ego* come suoi predicati. In secondo luogo, il concetto di mondo introdotto in *Idee I*, che restava nel suo primo senso l'ambiente cosale, si approfondisce, in Patočka, grazie al tempo. Husserl stesso vede nel tempo «ciò che gli permette di oltrepassare i limiti del contatto immediato con gli enti singolari, di entrare in contatto con i domini interi dell'universo e alla fine con la totalità di tutto quello che è. Il tempo, di cui analizza il flusso del vissuto, diventa esso stesso, ai suoi occhi, *l'orizzonte del mondo*»⁴⁹⁸.

Qui si produce il superamento del limite dato dall'incompletezza del processo della percezione sensibile. Questo processo è infinito e l'intenzionalità sfocia nella costituzione di sempre nuovi oggetti. Il concetto primitivo di mondo⁴⁹⁹, quindi, dev'essere superato dal concetto di orizzonte (non in senso cosale) e di intenzionalità di orizzonte. Possiamo chiederci: qual è il rapporto tra il mondo,

494«vit en même temps sous le signe de l'idée du fondement préalable» *Ibid.*

495«se dépasse, franchit ses propres limites» Ivi, p. 168.

496L'*epoché* permette di distinguere tra tempo oggettivo (che è continuo, omogeneo e derivato) e tempo originario (il tempo in quanto tale, o la temporalità).

497«le premier grand dépassement du système originel» Ivi, p. 169.

498«ce qui permet d'outrepasser la limite du contact immédiat avec les étants singuliers, d'entrer en contact avec des domaines entiers de l'univers et finalement avec la totalité de tout ce qui est. Le temps, dont il analyse le flux vécu, devient lui-même, à ses yeux, *l'horizon du monde*» Ivi, p. 168.

499Esso indica un concetto oggettivo in base a cui il mondo designa l'unità oggettiva totale intesa come unità sensibile, insieme delle percezioni sensibili, reali e possibili, benché la donazione del mondo è sottomessa ai limiti della percezione sensibile (cfr. E. Husserl, *Ricerche Logiche, Prolegomena*, § 36). Husserl, però, dice anche che il mondo non ci è mai dato senza restrizione, né si compie adeguatamente in nessun processo di percezione; parla anche dell'inadeguata evidenza del mondo, ossia dell'impossibilità ontologica di una donazione del mondo in totalità.

come insieme delle cose esistenti, e il mondo come orizzonte universale? Ecco la risposta:

«il mondo in totalità è costantemente presente, presente sempre sotto forma di un orizzonte»⁵⁰⁰

e questa donazione di orizzonte è originaria. L'orizzonte non è un rapporto soggetto-oggetto, né una prospettiva o un'anticipazione singolare, ma le prospettive e le anticipazioni singolari sono possibili solamente sul suo fondamento. Il tempo, pertanto, non è un oggetto, ma l'orizzonte di tutti gli ordini di oggetti, e ha diversi gradi temporali (i modi della temporalizzazione). Da un lato Husserl riconosce un allargamento del concetto di mondo, dall'altro lato il suo metodo sbocca in due riduzioni: dell'ente oggettivo al flusso costitutivo della soggettività trascendentale, e della vita trascendentale all'*ego* del *nunc stans* "assoluto". Secondo Patočka,

«l'esposizione stessa della teoria del tempo attesta, come già precedentemente certe insufficienze della dottrina della riduzione all'immanenza soggettiva, che il pensiero di Husserl, considerato nel suo contenuto concreto, e non nelle sue intenzioni sistematiche, non ci orienta verso il soggettivismo estremo che deriva dal proposito di una fondazione rigorosamente scientifica della filosofia sul *cogito* cartesiano purificato, sulla sua evidenza assoluta»⁵⁰¹.

L'analisi del tempo, quindi, ci permette di valutare il contributo husserliano anche in una luce diversa, oltre il proposito di una fondazione rigorosa e scientifica della filosofia. Ad esempio, alla luce dell'analisi della temporalità non è possibile identificare la donazione originaria (a cui rinviano i dati intuitivi) con l'immanenza soggettiva perché

«tutto il contenuto cosale trascendente della donazione, *ciò che* in essa è dato e si manifesta, le cose della natura come gli oggetti usuali [...] tutto ciò eccede già la donazione come tale, la supera più precisamente *temporalmente*»⁵⁰².

Da questa citazione deduciamo che tutta la realtà ordinata (il mondo che dura) trascende il presente, e l'esperienza che facciamo, in realtà, è una verifica progressiva e sempre presunta. La nostra «credenza nel mondo è una credenza, non semplicemente nel *mondo dato*, ma anche nel *mondo ordinato*»⁵⁰³. E questo significa tre cose:

500«le monde en totalité est constamment présent toujours dans la figure d'un horizon» *IPH*, p. 139.

501«L'exposé même de la théorie du temps atteste, comme déjà auparavant certaines insuffisances de la doctrine de la réduction à l'immanence subjective, que la pensée de Husserl, considérée dans son contenu concret, et non pas dans ses intentions systématiques, ne nous oriente pas vers le subjectivisme extrême qui découle du propos d'une fondation rigoureusement scientifique de la philosophie sur le *cogito* cartésien purifié, sur son évidence absolue» Ivi, p. 169.

502«tout le contenu chosiquement transcendant de cette donation, *ce qui* en elle est donné et se manifeste, les choses de la nature comme les objets usuels [...] tout cela excède déjà la donation comme telle, la dépasse plus précisément *temporellement*» Ivi, p. 170.

503«notre croyance au monde est une croyance, non pas simplement au *monde donné*, imposé, mais au *monde ordonné*» *Ibid.*

1) il soggetto interviene attivamente (ce lo dice il mondo) organizzando i dati secondo un prima e un poi (dal momento che il mondo non è caos, ma ordine);

2) la donazione immediata ed evidente, invece, esclude questa attività organizzatrice basata sul tempo (perché essa è sottoposta a una verifica continua);

3) l'ordine del mondo può svelarsi attraverso la trascendenza temporale (resa possibile dalla coscienza interna del tempo).

Quindi, la coscienza interna del tempo ci permette di capire che anche la riflessione ha un carattere temporale e che:

a) la donazione immediata si riferisce al presente puntuale,

b) l'intuizione non coglie originariamente il dato, ma è una verifica progressiva del dato,

c) il mondo ordinato trascende il presente.

Il riferimento al termine "*ordine*" ci spinge a fare un'ulteriore precisazione: secondo Patočka, il mondo sarebbe un mondo reale anche se, per la rappresentazione, fosse un caos. Quindi:

«come l'ordine non è una prova della realtà, il caos non è una prova del contrario»⁵⁰⁴.

Non esiste, perciò, solo il mondo ordinato entro delle leggi logiche⁵⁰⁵, e

«il caos è altra cosa che un'assenza di mondo, esso è precisamente un *mondo disordinato*. Ma un mondo disordinato non significa la non esistenza della totalità, ma solamente la non esistenza della totalità *di un certo tipo*»⁵⁰⁶.

Per Patočka il concetto di mondo non concorda con la logica perché il mondo in totalità non si identifica con l'unità oggettiva delle cose oggettivamente verificabili. Infatti:

«il mondo in totalità non si verifica mai, ma è sempre il presupposto di ogni verifica»⁵⁰⁷.

Anche l'idea dell'annientamento del mondo (*Welt-Vernichtung*), se potesse essere pensata fino in fondo, non proverebbe la realtà di un mondo immaginario, perché potrebbe trattarsi di un mondo trascendente con dei soggetti intenzionali, ma non proverebbe mai il riempimento delle loro intenzioni. L'idea dell'annientamento del mondo, perciò, non può scuotere la trascendenza del presente dato al soggetto. La coscienza interna del tempo è importante perché

504«Pas plus que l'ordre donné n'est une preuve de sa réalité, le chaos n'est une preuve du contraire» *IPH*, p. 171.

505«È assurdo pensare nel pensiero significativo la *possibilità* di un corso del mondo contrario alla logica e pretendere che questa possibilità *sia legittima*, e sopprimere, per così dire, con uno stesso colpo le leggi che conferiscono una validità a questa possibilità come a tutte le possibilità in generale» E. Husserl, *Ricerche Logiche*, § 65.

506«le chaos est autre chose qu'une *absence de monde*, il est précisément un *monde désordonné*. Un monde désordonné ne signifie pas la non-existence de la totalité, mais seulement la non-existence d'une totalité *d'un certain type*» *IPH* p. 140.

507«Le monde en totalité ne se vérifie jamais, mais il est toujours le présupposé de toute vérification» *Ivi*, p. 139.

«l'ordine del mondo non può svelarsi che attraverso la trascendenza, più precisamente attraverso la trascendenza temporale. Ora la trascendenza temporale è possibile solo attraverso la coscienza interna del tempo. Il mondo ordinato è relativo alla coscienza interna del tempo, non può essere compreso e verificato [...] che sulla base della coscienza del tempo. È dunque la coscienza del tempo che apre la comprensione per l'ordine del mondo»⁵⁰⁸.

Dire che la comprensione dell'ordine del mondo dipende dalla coscienza del tempo non significa, però, affermare che l'ordine del mondo sia creato nella coscienza. L'ordine del mondo è solo coordinato dalla coscienza (dall'apparire a me). In Husserl tale concezione deriva dall'ente che si costituisce nella coscienza come polo intenzionale, mentre per Patočka nella coscienza si costituisce solo la rappresentazione e l'anticipazione che dipendono dalla donazione

«proprio perché il suo senso risiede in una trascendenza temporale»⁵⁰⁹.

Da simili premesse, ne consegue che

«non si può soprattutto concludere niente quanto alla *datità* del mondo, la cui coerenza per altro presunta e dipendente da una verifica continua, fa entrare in gioco ancora qualcos'altro»⁵¹⁰.

Come abbiamo già detto, la coscienza del tempo apre "soltanto" la comprensione per l'ordine del mondo, ma la donazione rimane sempre una presupposizione oscura che può essere meglio compresa mediante lo studio dell'apparire in quanto tale. Patočka si chiede se non sia più corretto dire che anche l'orizzonte è spiegato a partire dal mondo. L'esperienza di orizzonte, infatti, è effettuata dal mondo in quanto condizione di possibilità dell'esperienza (cfr. *Die Selbstbesinnung Europas*, p. 255). In questo caso anche il senso della rappresentazione (*Vor-Stellung*) del mondo muta: non significa porre un ente davanti allo sguardo, ma esprime ciò che è indicato in questo sguardo:

«il mondo reale non è per noi una rappresentazione, mentre la temporalità con i suoi orizzonti, come anche l'intenzionalità con i suoi poli sbocca nel concetto di rappresentazione. Detto ciò, il mondo reale è legato alle anticipazioni e alle rappresentazioni in generale attraverso il legame legale dei rapporti correlativi tra la *struttura delle rappresentazioni dell'ente*, a cui appartiene anche il modo della sua verificabilità, e l'ente stesso esistente di fatto»⁵¹¹.

508«L'ordre du monde ne peut se dévoiler que par la transcendance, plus précisément par la transcendance temporelle. Or, la transcendance temporelle n'est possible que par la conscience interne du temps. Le monde ordonné est donc relatif à la conscience interne du temps, il ne peut être compris et vérifié [...] que sur la base de la conscience du temps. C'est donc la conscience du temps qui ouvre la compréhension pour l'ordre du monde» Ivi, p. 171.

509«précisément parce que son sens réside dans une transcendance temporelle» *Ibid.*

510«on ne peut surtout rien en conclure quant au monde *donné* dont la cohérence, d'ailleurs présomptive et dépendante d'une vérification continue, fait entrer en jeu autre chose encore» Ivi, pp. 170-171.

511«le monde réel n'est pas pour nous une représentation, alors que la temporalité avec ses horizons, comme aussi l'intentionnalité avec ses pôles, ressortit au concept de représentation. Cela dit, le monde réel, est lié aux anticipations et aux représentations en général par le lien légal des rapports corrélatifs entre la *structure des représentations de l'étant*, dont relève aussi le mode de sa vérificabilité, et l'étant lui-même existant de fait» Ivi, p.

Questo legame legale dei rapporti rinvia alle leggi dell'apparire, «al di fuori delle quali l'ente non può mostrarsi in quello che è e com'è»⁵¹². Perciò queste leggi

*«appartengono quindi all'ente stesso, e non solamente alla sua rappresentazione»*⁵¹³.

D'altro canto, la rappresentazione è indispensabile all'apparizione dell'ente come tale dal momento che «l'ente non può apparire in sé, non si manifesta da se stesso»⁵¹⁴.

Patočka è attento a dire che il proprio punto di vista «non diminuisce in nessun modo il significato delle analisi husserliane della coscienza del tempo»⁵¹⁵. A noi interessa rilevare un problema: da un lato la rappresentazione di ciò che acquisiamo sul fondamento dell'esperienza (mediante schemi che superano il mero dato in quanto soggetti a continua verifica) dipende dal mondo che anticipiamo come mondo ordinato secondo delle leggi, e in questo modo fornito di senso⁵¹⁶; dall'altro lato, se l'ente non è manifesto in sé, ma rinvia alla rappresentazione in cui la comprensione dell'ente è costituita conformemente a delle leggi, «non c'è alcuna ragione di supporre che questa rappresentazione sia altra cosa dalla manifestatività stessa delle cose o la manifestatività delle cose altra cosa da questa rappresentazione nel suo dispiegamento di fatto»⁵¹⁷. Qual è, allora, il rapporto tra le leggi della rappresentazione, con le quali comprendiamo il mondo, e le leggi della manifestazione del mondo stesso?

«Il mondo e la comprensione del mondo, in un essere che, in quanto essenzialmente temporale – caratterizzato dalla “coscienza interna del tempo” –, si rapporta per essenza al mondo, alla totalità di tutto quello che è, appartengono quindi necessariamente l'uno all'altro e formano un'unità»⁵¹⁸.

Il motivo per cui comprensione e rappresentazione del mondo non sono separabili è che esse costituiscono un'unità in un essere che è temporale. Il tempo, fondante la nostra comprensione del mondo, le lega reciprocamente. Perciò, il mondo non può essere separato dalla chiarezza della comprensione a cui sia gli oggetti sia lo schema del mondo sono legati da un rapporto di necessità eidetica.

172.

512«en dehors desquelles l'étant ne peut pas se montrer en ce qu'il est et tel qu'il est» *Ibid.*

513«appartiennent donc à l'étant lui-même, et non pas seulement à sa représentation» *Ibid.*

514«l'étant ne peut pas apparaître en soi, il n'est pas manifeste par lui-même» *Ibid.*

515«ne diminue en aucune façon la signification des analyses husserliennes de la conscience du temps» *Ibid.* Husserl ha fornito indicazioni che gettano le basi di tutto un lavoro successivo.

516E, quindi, non sperimentiamo soltanto il mondo dato, ma anche il mondo anticipato come ordinato secondo leggi.

517«il n'y a aucune raison de supposer que cette représentation soit autre chose que la manifesteté même des choses ou la manifesteté des choses autre chose que cette représentation dans son déploiement de fait» Ivi, p. 173.

518«Le monde et la compréhension du monde dans un être qui, en tant qu'essentiellement temporel – caractérisé par la “conscience interne du temps” –, se rapporte par essence au monde, à la totalité de tout ce qui est, appartiennent ainsi nécessairement l'un à l'autre et forment une unité» *Ibid.*

Viene da chiedersi, però, in che misura sia possibile questa chiarezza sul mondo. La possibilità è reale, ma non implica «né una chiarezza *totale* sul mondo, né la possibilità di penetrarlo simultaneamente e uniformemente in tutte le sue parti»⁵¹⁹. Poiché la chiarezza dipende dalla costituzione della rappresentazione dell'ente nel mondo: essa non solo «non è una realtà effettiva», ma ci autorizza anche a supporre che «non sia affatto possibile»⁵²⁰. La nostra comprensione è sempre la comprensione *possibile* di *ciò che appare*.

Dopo aver criticato già la pretesa di una riflessione assoluta (cfr. cap. 3.3), una comprensione piena del mondo non sembra possibile anche perché «La costituzione di questa rappresentazione non è niente di dato una volta per tutte»⁵²¹. Infatti, sia che si tratti di una successione di eventi storici nel tempo, sia che si tratti della genesi del flusso di coscienza nella coscienza interna del tempo,

«è essa stessa un processo temporale»⁵²².

Ciò che vogliamo dire è che la temporalità agisce in maniera fondamentale sulla nostra costituzione del mondo, e il metodo di Husserl lascia aperti questi problemi. L'analisi del tempo ci indica, però, anche quali vie di indagine escludere. La genesi degli eventi storici e del flusso di coscienza pongono dei problemi difficili «che non si potrà risolvere definitivamente attraverso una riflessione sulla datità della coscienza purificata come fondamento ultimo di tutto ciò che si è manifestato, in grado di darci una giustificazione scientifica, ossia assolutamente vincolante, per sempre e per tutto il mondo, di tutto il manifestato e di tutta la coscienza fondata su esso»⁵²³. La riflessione sulla coscienza del tempo e sull'*ego* ultimo ad essa legato ci fanno capire che noi

«non camminiamo verso una chiarezza sempre più grande e più evidente, ma che la nostra più grande intuizione è assieme intuizione *di ciò che ci sfugge*. L'aspirazione verso una chiarezza radicale comporta inevitabilmente dei punti oscuri che non sono tali unicamente *quoad nos*, ma che appartengono alla natura della chiarezza stessa – al fatto che la chiarezza non è quella delle cose stesse, ma una chiarezza nella dipendenza dalla rappresentazione, più precisamente dalla rappresentazione di un essere temporale (che, in quanto temporale, è a sua volta, per principio, possibile solo come finito)»⁵²⁴.

519«ni une clarté *totale* sur le monde, ni la possibilité de le pénétrer simultanément et uniformément dans toutes ses parties» *Ibid.*

520«n'est pas une réalité effective», «ne soit guère possible» *Ibid.*

521«La constitution de cette représentation n'est en effet rien de donné une fois pour toutes» *Ibid.*

522«elle est elle-même un processus temporel» *Ibid.*

523«on ne pourra résoudre définitivement par une réflexion sur la donation de la conscience purifiée comme fondement ultime de toute manifesteté, à même de nous donner une justification scientifique, c'est-à-dire absolument contraignante, pour toujours et pour tout le monde, de toute manifesteté et de toute conscience fondée sur elle» *IPH*, pp. 173-174.

524«nous ne nous acheminons pas vers une clarté toujours plus grande et plus patente, mais que notre intuition la plus grande est à la fois *intuition de ce qui nous échappe*. L'aspiration vers une clarté radicale comporte inéluctablement des points obscurs qui ne sont pas tels uniquement *quoad nos*, mais tiennent à la nature de la clarté comme telle – au fait que cette clarté n'est pas celle des choses mêmes, mais une *clarté dans la dépendance à l'égard de la*

Per tali ragioni il *nunc stans*, come modo ultimo di esprimere la soggettività, ci mostra che il darsi da sé, diretto e positivo, di questo fondamento fenomenologico, non è possibile e nemmeno pensabile perché

«l'*ego* funzionante è un processo e l'apprensione di sé è sempre la reificazione di qualcosa che deve cambiare da processo vivente in risultato, da creatore in creato, da soggettivo in oggettivo, per essere chiarito con la riflessione»⁵²⁵.

Pertanto, un'apprensione piena di noi stessi non è possibile poiché l'*ego* è temporale, è storico e diviene, mentre la riflessione è oggettivante e atemporale.

Come già detto, Husserl stesso rende possibili aperture più profonde che si spingono oltre i limiti di un sistema soggettivista. Una prima apertura rinvia alla struttura dialettica della riflessione. Vediamone il motivo. La riflessione presuppone sempre un'alienazione da sé, e l'essere riflettente «è sia ciò che egli vede e anche di più di quello che vede»⁵²⁶. Al limite, quindi, della visibilità fenomenologica si scopre un'altra visibilità, non ancora tematizzata, ma non in contraddizione con le possibilità della fenomenologia, «una visibilità di relazioni esteriori alla sfera del riempimento oggettivo, positivo e materiale - una visibilità dialettica»⁵²⁷. Partendo, quindi, dalla struttura dialettica della riflessione, Patočka arriva a parlare di una visibilità dialettica che è importante perché non manifesta il potere dello spirito di costringere la cosa a manifestarsi, ma

«l'*impotenza* della riflessione davanti alla propria realtà, l'impossibilità di oggettivare un ente che è sempre già *avanti a sé*, che sfugge a tutti gli sforzi del concetto di coincidere con lui. [...] La dialettica obbliga a riconoscere un punto oscuro nella struttura dell'oggettività»⁵²⁸.

Riconoscere che l'apprensione di noi stessi e la certezza del nostro io presuppongono questo punto ceco nella riflessione ci rinvia al problema della trascendenza. La trascendenza, «bandita dal mondo attraverso la riduzione» torna a mostrarsi «alla radice stessa dell'immanenza»⁵²⁹, ossia nella riflessione.

Tuttavia, questa interpretazione di Patočka non riconosce pienamente le intenzioni di Husserl

représentation, plus précisément de la représentation d'un être temporel (qui, en tant que temporel, est à son tour, au principe, possible seulement comme fini)» Ivi, p. 174.

525«l'*ego* fonctionnant est un processus et que l'auto-appréhension est toujours la réification de quelque chose qui doit se changer de processus vivant en résultat, de créateur en créé, de subjectif en objectif, afin de prendre place dans la lumière de la réflexion» *Ibid*.

526«ce qu'il voit et davantage que ce qu'il voit» Ivi, pp. 174-175.

527«une visibilité de relations extérieures à la sphère du remplissement objectif, positif et matériel – une visibilité dialectique» Ivi, p. 175.

528«l'*impuissance* de la réflexion face à sa propre réalité, l'impossibilité d'objectiver un étant qui est toujours déjà *en avant de soi*, qui échappe donc à tous les efforts du concept pour coïncider avec lui. [...] La dialectique oblige en même temps à reconnaître un point obscur dans la structure de l'objectivité» *Ibid*

529«bannie du monde par la réduction, se montre à la racine même de l'immanence» *Ibid*.

sviluppate attraverso la dottrina delle riduzioni alla coscienza. Il punto per noi importante è l'insufficienza della spiegazione husserliana della datità trascendente. Il paradosso di una trascendenza, di cui si cerca di rendere ragione riducendola all'immanenza, condurrebbe il progetto fenomenologico a naufragare se si restasse attaccati al punto di partenza cartesiano fino alla fine, ossia all'idea della fondazione della filosofia in quanto scienza basata «sull'esclusiva certezza di sé della coscienza purificata»⁵³⁰. Questo punto mi sembra rilevante non per le critiche di soggettivismo rivolte volte a Husserl da numerosi successori ed interpreti, ma perché mostra che la riflessione sul tempo avvia il tentativo di pensare l'inserimento dell'uomo nel mondo in un'altra prospettiva. Se il nuovo fondamento dev'essere la temporalità (che è asoggettiva⁵³¹), allora questo dev'essere anche il fondamento (la ragione) di una fenomenologia a-soggettiva. Passiamo, perciò, a vedere questo aspetto.

È un fattore positivo che la fenomenologia abbia posto al centro delle sue ricerche il mostrarsi delle cose stesse, in persona, nella coscienza, attraverso la visione intellettuale e l'intuizione; mentre, l'ambizione di chiarire nella coscienza il processo stesso del mostrarsi con la stessa chiarezza intuitiva e materiale delle cose che si mostrano, si lascia giustificare di meno. Qui la fenomenologia urta contro un limite inerente alle condizioni stesse di tutta l'evidenza. Come si legge nel corso di lezioni su Husserl:

«Il progetto di trasformare la filosofia nella dottrina di un puro studio nell'intuizione immanente è senza dubbio chimerico come la pretesa del razionalismo classico del XVI e XVII secolo di erigerla in dottrina di una conoscenza *a priori* partendo dai concetti. Il mondo non può essere pienamente chiarito con la chiarezza intuitiva; vi si oppongono, da una parte, la nostra dipendenza dalla sua fatticità, dall'altra parte l'oscurità ineluttabile che implica il carattere temporale della riflessione»⁵³².

Questo carattere temporale comporta anche altre difficoltà, oltre a quelle già viste legate al *nunc stans*; infatti,

«si pone la questione di sapere cosa significa la storicità del nostro sapere in generale, se il mondo non può *per essenza* svelarsi che progressivamente e in maniera incompleta, anche se è colto e schematizzato come totalità»⁵³³.

530«sur l'exclusive certitude de soi de la conscience (purifiée)» *Ibid.*

531Accanto alla temporalità, non va dimenticata, come abbiamo visto, la questione del senso dell'essere. Essa apre in linea di principio la prospettiva di un piano fenomenologico asoggettivo perché l'essere non si confonde con nessun ente, ma rende possibile ai singoli enti di manifestarsi. «Non è un caso che Patočka accosti ciò che chiama "l'apparire in quanto tale" all'essere heideggeriano e che riprenda, esplicitamente e ripetutamente, la concettualità dello svelamento e del velamento, della manifestazione e della sottrazione» R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, cit., p. 198.

532«Le projet de transformer la philosophie en la doctrine d'une pure étude dans l'intuition immanente est, selon tout apparence, aussi chimérique que la prétention du rationalisme classique des XVII^e et XVIII^e siècle de l'ériger en doctrine d'une connaissance *a priori* à partir des concepts. Le monde ne peut être amené pleinement à la lumière de la clarté intuitive; s'y opposent, d'une part, notre dépendance à l'égard de sa facticité, d'autre part, l'obscurité inéluctable qu'implique le caractère temporel de la réflexion» *IPH*, p. 176.

533«La question se pose de savoir ce que signifie l'historicité de notre savoir en général, si le monde ne peut *par*

L'uomo si trova a vivere allo scoperto del mondo in una situazione di incompletezza; tale incompletezza si compie temporalmente nell'umanità come insieme storico-sociale. Questo non ha un significato negativo dal momento che «né il mondo, né il nostro io possono essere resi perfettamente trasparenti»⁵³⁴; anzi, ha un aspetto positivo nella misura in cui

«tutti e due, il mondo e l'uomo, appartengono allora così indissolubilmente l'uno all'altro che la separazione mutua di questi enti o di uno qualunque dei loro aspetti – come, per esempio, la soggettività del soggetto umano – è impensabile. Se la soggettività del soggetto è espressa come *nunc stans*, come *ego* in un istante costante, stazionario, ne segue che il soggetto deve oggettivarsi continuamente, trasformarsi da se stesso in oggetto per esistere in quanto soggetto, e questo significa in ultima analisi, per quanto poco si considerino tutte le implicazioni della coscienza interna del tempo: deve incarnarsi, deve essere la soggettività di un soggetto corporale»⁵³⁵.

Riprendiamo ora, concludendo il paragrafo, alcune delle acquisizioni sulla funzione della temporalità in Patočka alla luce del capitolo VII dell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl*.

1 - Anzitutto, la temporalità critica *il primato della presenza* nella determinazione della fenomenalità. Le affermazioni sul vuoto e sull'assenza come modi di datità dicono che la presenza non è mai solo presenza, e l'assenza non è mai un mero nulla. Come leggiamo anche in *Die Selbstbesinnung Europas* (1974):

«[...] ciò che non è presente non può essere constatato. Questo non significa che non ci sia niente da vedere. Semplicemente, le possibilità offerte alla vista non sono quelle che forniscono le cose che possono presentarsi là davanti allo sguardo»⁵³⁶.

2 - In secondo luogo, anche il mondo (che è la struttura in cui l'apparire si dà) è caratterizzato dalla temporalità⁵³⁷. Il mondo è l'originario «spazio-tempo che media e ingloba tutto»⁵³⁸.

Ciò significa: esso non è niente di reale, ed è caratterizzato da una profondità inesauribile in

essence se dévoiler que progressivement et de façon incomplète, même s'il est visé et schématisé comme totalité» Ibid.

534«ni le monde ni notre moi ne peuvent être rendus parfaitement transparents» *Ibid.*

535«le deux, le monde et l'homme, appartiennent alors si indissolublement l'un à l'autre que la séparation mutuelle de ces étants ou de l'un quelconque de leurs aspects – comme, par exemple, la subjectivité du sujet humain – est impensable. Si la subjectivité du sujet est exprimée comme *nunc stans*, comme *ego* dans un instant constant, stationnaire, il s'ensuit que le sujet doit sans cesse s'objectiver, se transformer lui-même en objet afin d'exister en tant que sujet, et cela signifie en dernière analyse, pour peu que l'on considère toutes les implications de la conscience interne du temps: il doit s'incarner, il doit être la subjectivité d'un sujet *corporel*» *Ibid.*

536«[...] die als solche kein Präsentes und deshalb Konstatierbares ist. Das bedeutet nicht, daß hier überhaupt keine Sichtmöglichkeiten sind. Es sind aber keine Sichtmöglichkeiten, wie Dinge sie gewähren, welche sich vor den Blick einstellen können» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, vol. 20, Amsterdam-Atlanta 1994, p. 249 (tr. fr. E. Abrams, *Réflexion sur l'Europe*, in *LS*, p. 189; tr. it. F. Tava, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012, p. 134) tr. modificata.

537L'interpretazione husserliana del mondo come orizzonte è l'interpretazione di un'intenzionalità di orizzonte indifferente all'orientazione e alla temporalizzazione. Questo porta a una soggettivazione del mondo e a livellarlo a un'anticipazione presente inclusa nella dipendenza rispetto al soggetto. Cfr. Ivi, p. 195.

538«espace-temps qui médiatise et englobe tout» *MNMEH*, p. 100.

quanto è il campo delle possibilità della nostra esperienza. Come già visto, il concetto di possibilità non va inteso in senso soggettivistico perché è il mondo stesso che dà le possibilità. Questo è fondamentale perché ci permette di capire che il mondo «non è la *rappresentazione* di una possibilità, ma la connessione delle possibilità *stesse*»⁵³⁹. Tra mondo e temporalità c'è, quindi, un legame intrinseco perché, a partire dalla temporalità, il mondo può essere sottratto all'ambito dell'intuizione di un oggetto e compreso come totalità. Se non si comprende il senso fondamentale delle possibilità, a partire dall'avvenire, il carattere originario del mondo si perde e, di conseguenza, si insisterà sulla *datità* dell'ente che appare e sulla donazione piena e presente (cfr. *Die Selbstbesinnung Europas*, p. 255). Invece, in quanto è un campo di possibilità,

«il mondo, nel suo fondo, non può essere colto che temporalmente, partendo non dal “tempo del mondo” oggettivato, ma dalla temporalità; il mondo ha originariamente un carattere di avvenire, e perciò non è qualcosa di effettivo»⁵⁴⁰.

E, nel saggio del 1972, *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, si legge:

«il tempo come av-venire è l'essenza del mondo – l'essere come totalità di possibilità adveniente-a-noi, che apre la nostra *situazione* e, in essa, le altre cose»⁵⁴¹.

L'accesso al mondo avviene, quindi, sempre nella mia condizione soggettiva alla luce delle possibilità che mi si schiudono. Le possibilità sono dinanzi a me, nel mondo e non in me; sono date dal mondo, non da noi: «Io non apro le mie possibilità, ma la mia situazione alla luce delle possibilità che si schiudono»⁵⁴².

Comprendere l'importanza della temporalità ci permette di fondare il mondo su di essa. In questo modo si sottrae il mondo al dominio dell'ente presente e intuibile, e al soggetto, e si apre la possibilità di un'interpretazione cosmologica della temporalità.

3 - In terzo luogo Patočka pensa la temporalità originaria («non un semplice vissuto, ma il tempo in quanto tale»⁵⁴³) non soltanto in modo non oggettivo (come dominio del fenomeno presente, intuibile), ma anche senza ridurla alla coscienza (né soggettiva, né oggettiva, ma estesa in senso cosmologico):

539«Sie ist aus demselben Grunde keine Möglichkeitsvorstellung, sondern das Gefüge der Möglichkeiten *selbst*» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 254 (LS, p. 194; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 139).

540«Deshalb ist Welt im Grunde nur zeitlich zu fassen, aber nicht von der objektivierten Weltzeit her, sondern von der Zeitlichkeit; Welt hat ursprünglich Zukunftscharakter, und insofern ist sie unwirklich» *Ibid.* (LS, p. 194; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 139).

541«Zeit als Zu-kunft ist das Wesen der Welt – Sein als auf-unszukommendes Möglichkeitsganzes, welches unsere *Situation* erschließt und darin die anderen Dinge» J. Patočka, *Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld*, in *EaS*, p. 93 (PP, p. 122; CCF, p. 226).

542«Je n'ouvre pas mes possibilités, mais *ma situation* à la lumière des possibilités qui *se décloient*» PP, p. 122 (CCF, p. 226).

543«keines bloßen Zeiterlebens, sondern der Zeit als solcher» BME, p. 284 (QP, p. 187; CCF, p. 282).

«bisogna riconoscere che alla base del mondo naturale ci sono la cura e la temporalità e “non la coscienza interna del tempo”»⁵⁴⁴.

Perciò, la temporalità diventa il filo conduttore delle analisi del rapporto originario dell'io al mondo:

«la temporalità è il filo conduttore della spiegazione e dell'analisi del mondo naturale, la guida che dovrà sostituire quelle dell'analisi correlativa noetico-noematica, intenzionale»⁵⁴⁵.

Come scrive Roberto Terzi: «la temporalità si mostra così il senso e la fonte stessa della correlazione fenomenologica nei suoi poli e nelle sue diverse figure. È a partire dalla questione della temporalità che si possono mettere in luce le aporie e i limiti della posizione husserliana per scardinarli e radicalizzare così la fenomenologia verso nuove direzioni»⁵⁴⁶.

Patočka elabora la fenomenologia partendo dal mondo e dalla temporalità. A partire dalla metà degli anni Sessanta, la temporalità si dispiegherà nel concetto di movimento e nei movimenti dell'esistenza.

4.4 La ridefinizione della correlazione fenomenologica fondamentale

Nel precedente paragrafo si è parlato della temporalità originaria⁵⁴⁷ distinta dal tempo e sottratta al predominio degli istanti e della presenza. Essa manifesta una vicinanza essenziale di Patočka con Heidegger (per il quale l'esistenza è sempre temporale) e svolge il ruolo di filo conduttore del suo pensiero. Attraverso di essa, Patočka sviluppa le analisi fenomenologiche di Husserl; la temporalità tiene insieme la critica alla svolta soggettivista husserliana (non fa intervenire troppo il polo soggettivo) con la tesi fenomenologica fondamentale per cui l'apparire è costitutivamente un apparire a me (il φαίνεσθαι cercato è sempre un δοκεῖν μοι). Come possiamo spiegare, allora, le apparizioni (*Erscheinungen*) senza rinviarle a una cosa, connettendole a qualcosa che si annuncia fenomenalmente, ma che non si dà mai in persona? Come apprenderle senza ricondurle a un'istanza costituente che assicurerebbe la validità o la legalità, la conformità a delle regole, secondo la guida trascendentale dell'oggetto? Come mettere in luce la correlazione tra apparire ed apparente? Husserl

544«Quoi qu'il en soit, force nous est de reconnaître qu'à la base du monde naturel il y a le souci et la temporalité et non pas la “conscience intérieure de temps”» *Postface*, in *MNPP*, p. 172. Nel 1976, dieci anni dopo le lezioni del corso *Introduzione alla fenomenologia di Husserl* (1965), la posizione di Patočka è cambiata. Nel 1965 fa una critica del soggettivismo e del razionalismo, nel 1976 il tempo diventa il filo rosso da seguire per la ridefinizione della correlazione fenomenologica fondamentale.

545«La temporalité est le fil conducteur de l'explication et de l'analyse du monde naturel, le guide qui devra remplacer ceux de l'analyse corrélatrice noético-noématique, intentionnelle» *PP*, p. 133.

546Cfr. R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, cit., p. 207 s.

547Cfr. *IPH*, p. 153. *L'epoché* fa comprendere la differenza tra tempo originario e tempo derivato.

ne parla nel § 46 della *Crisi delle scienze europee*⁵⁴⁸. Tra il come dell'*intentum* e il come dell'*intentio*, tra *noema* e *noesi* vi è una coordinazione; vi è una correlazione tra i modi di datità (di qualcosa di concreto, astratto, reale o ideale) e i modi intenzionali (da parte dell'io). Per Husserl, l'esperienza ha una struttura correlazionale, suscettibile di essere analizzata dal lato noetico e noematico.

Patočka crede che, tra le prospettive aperte da Husserl, l'interconnessione (o interdipendenza) uomo-mondo sia la più importante: è impossibile pensare l'uomo senza il mondo e il mondo senza l'uomo. L'elaborazione di questo rapporto ha alle spalle la riflessione husserliana e quella heideggeriana. Come abbiamo visto in 4.3.3, mondo e uomo appartengono in modo così indissolubile l'uno all'altro che una separazione sarebbe impensabile (cfr. *IPH*, p. 176). Renaud Barbaras e Pierre Rodrigo sottolineano che l'autonomia del campo fenomenale non smentisce, ma afferma la correlazione fondamentale: «Accordare all'apparire come tale un' "autonomia assoluta davanti all'apparente e alla sua struttura" non significa "dissociarlo" da ciò che appare o da colui a cui appare, ma semplicemente *non renderlo secondario* davanti a ciò e davanti a colui a cui esso resta intrinsecamente legato. La "relazione intenzionale" non corre dunque - lo si spera - alcun rischio»⁵⁴⁹.

Come scrive Ovidiu Stanciu, «questo rapporto è duplice, [...] non solamente il mondo non è pienamente quello che è senza l'apparire (e il polo che gli è costitutivo), ma ugualmente un *ego* che non tornasse al mondo sarebbe privato di senso»⁵⁵⁰. Il mondo diventa il trascendentale (l'incondizionato che condiziona ogni altra cosa) che era attribuito, prima, alla soggettività. Questa nuova elaborazione si manifesta apertamente nella forma dell'apparire del mondo e nel ruolo dell'io. Per tali ragioni possiamo parlare di una riformulazione dell'*a priori* universale della correlazione fenomenologica tra tempo, soggetto e mondo. Questa novità si manifesta nella forma dell'apparire del mondo e dell'io:

«l'*ego* non è nient'altro che il carattere ontologico di un ente che è interessato al suo essere, che esiste temporalmente e nel movimento. Il che rinvia ancora più lontano, al di là della sfera di ciò che è egologico. Il risultato ottenuto in un'analisi radicale della sfera fenomenale rinvia in direzione del *tempo originario*, non a un semplice vissuto del tempo, ma al tempo come tale»⁵⁵¹.

548E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008, § 46 (*L'a priori universale della correlazione*), p. 186.

549P. Rodrigo, *L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano 2007, p. 43, n. 20.

550O. Stanciu, *Le deux sens de l'apparaître et la légitimité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012, p. 82.

551«Das *ego* ist also weiter nichts als der Seinscharakter eines Seienden, welches an seinem Sein interessiert ist, welches zeitlich und bewegt existiert. Das weist dann noch weiter hinaus über die Sphäre der Ichlichkeit. Das in einer radikalen Analyse der phänomenalen Sphäre gewonnene Resultat zeigt in die Richtung einer ursprünglichen Zeit, keines bloßen Zeiterlebens, sondern der Zeit als solcher» *BME*, p. 284 (*QP*, pp. 186-187; *CCF*, pp. 281-282).

Perciò, sulla base del primato della temporalità, nuova fonte della correlazione, del soggetto e del mondo, ripensati alla luce dell'*epoché* e dell'apparire, è possibile ridefinire la correlazione fondamentale. Questo problema esige, secondo Husserl, la riduzione fenomenologica della soggettività trascendentale, nei testi patočkiani, invece, si trasforma. Come abbiamo visto nel capitolo 3.4, ci dev'essere una connessione unica all'interno della quale è tutto ciò che c'è, e questa connessione è in senso proprio ciò che c'è. Essa è la condizione di ogni esperienza, ma è anche la condizione di ogni ente singolare nel suo essere singolare. La forma di mondo (*Weltform*) dell'esperienza è ciò che rende possibile un'esperienza del mondo (*Welterfahrung*).

Articoleremo questo paragrafo in tre passaggi:

a) il primo riguarderà l'apparire del soggetto fenomenologico nel mondo, il sorgere dell'esistenza umana, il suo affacciarsi corporeo mediante il movimento del radicamento. Ogni affermazione sul soggetto presuppone una comprensione del senso del suo essere all'interno del campo dell'apparire; tale comprensione è fondamentale perché tocca il senso che attribuiamo alla riflessione e ha a che fare con il nostro accesso al mondo.

b) il secondo tratterà il rapporto tra movimento del mondo e il problema dell'apparire. Il mondo va pensato in questo dinamismo che coinvolge il soggetto destinatario dell'apparizione. La correlazione fenomenologica fondamentale non è pensabile al di fuori di questa articolazione. Il mondo è soggettivo perché è l'orizzonte di ciò a cui il soggetto si rapporta come all'orizzonte della sua comprensione. L'ente soggettivo è preso nella struttura dell'apparire: non costituisce il mondo, *né lo rappresenta*, ma possiede una struttura tale che l'apparire del mondo passa attraverso lui e la fenomenalità si attualizza (è un momento dell'apparire). Il soggetto non causa l'apparizione, ma la condiziona. Vedremo in 4.4.2 che il mondo, come orizzonte originario, è condizione di possibilità dell'apparire del sé, e il sé è condizione di possibilità dell'apparire del mondano. La manifestazione del mondo non è opera unicamente del mondo, ma della correlazione dinamica del mondo e della soggettività.

c) il terzo punto tematizzerà il darsi del mondo tra datità e comprensione. Se la datità del mondo implica anche l'idea di una dispensa (nel senso di un non darsi mai in pienezza dal momento che lo svelamento resta sempre un "possibile"), la comprensione umana non può pretendere di essere esaustiva, ma rimarrà sempre limitata. Con ciò, sembra indebolirsi la pretesa di pensare l'accesso anzitutto come esito di un atto soggettivo di comprensione e, invece, sembra prendere maggior consistenza l'idea del primato del darsi del mondo (prospettiva più in linea con una fenomenologia della donazione). Come va riformulata, allora, questa correlazione?

4.4.1 *L'apparire del soggetto*

L'intuizione di Patočka, che chiarisce le coordinate fondamentali della fenomenalità, è che «il movimento è il fondamento di ogni manifestazione»⁵⁵²; esso «fonda l'identità dell'essere e del manifestarsi»⁵⁵³: perciò, è il perno dell'esistenza. Il movimento del soggetto è inserito in un quadro cosmologico asoggettivo, si trova integrato nel movimento del mondo stesso⁵⁵⁴. Quest'ultimo è il venire alla manifestazione, il processo di realizzazione dei fenomeni. In questo primo punto vedremo la genesi dell'esistenza come movimento della nascita e della manifestazione umana (e non dell'*ego* come emergere da un avvenimento di espulsione originaria⁵⁵⁵).

Per Patočka, il soggetto non è mai astratto, ma è sempre un'esistenza concreta, in relazione con altri soggetti. Forme di accesso al mondo sono, quindi, il corpo, il tempo, l'altro. Il pensatore espone questo tema attraverso la dottrina dei tre movimenti dell'esistenza umana⁵⁵⁶. Si tratta di tre esistenziali che si riferiscono non solo all'altro ente, ma all'essere nella sua totalità. Dovendo limitarci alle condizioni di accesso, e non svolgendo il tema della corporeità in quanto tale, ci limitiamo al primo movimento: il radicamento.

Di primo acchito potrebbe sembrare che la nascita non possa diventare oggetto di considerazione per la fenomenologia perché inclusa nel tempo che precede lo sviluppo della coscienza. Essa, però, non è semplicemente un fatto empirico, ma rinvia alla genesi dell'io. Pur rimanendo soltanto l'*incipit* dell'ingresso dell'uomo nel mondo, la nascita è fondamentale perché fa accadere il soggetto e il mondo. Come scrive Patočka nel 1969:

«Noi nasciamo dal mondo; nascendo ci separiamo dalla coerenza d'insieme dei suoi processi, diventiamo qualcosa per noi stessi»⁵⁵⁷.

C'è un far parte del mondo da parte del soggetto che è fondamentale. Il mondo si manifesta nelle

552«Le mouvement est le fondement de toute manifestation» J. Patočka, *La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques*, in *MNMEH*, p. 132 (*CCF*, p. 53).

553«est ainsi ce qui fonde l'identité de l'être et de l'apparaître» *Ibid.* (*CCF*, p. 54).

554Patočka ammette che una riflessione cosmologica potrà assumere la consegna della riflessione fenomenologica. cfr. il saggio del 1972: *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*.

555Questo punto concerne il dibattito aperto sui limiti della fenomenalità e sul suo rapporto con l'ontologia e la metafisica (a cui ci siamo riferiti in 4.2.2). Cfr. R Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013.

556La dottrina è ripresa in diversi testi. Ecco alcuni riferimenti: *Per una preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana* (1965); *Il mondo naturale e la fenomenologia* (1967); *Leçons sur la corporeité* (1968); *Qu'est-ce que l'existence?* (1969); *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"* (1969); *Intero del mondo e mondo dell'uomo. Osservazioni per un inizio di cosmologia contemporanea* (1972); *Postface a Le monde naturel comme problème philosophique* (1976); *Le début de l'histoire* (1975).

557«C'est du monde que nous naissons; nous nous séparons en naissant de la cohérence d'ensemble de ses processus, nous devenons quelque chose pour nous-mêmes» J. Patočka, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *MNMEH*, p. 107.

strutture del soggetto. Non c'è, quindi, solo l'io empirico, ma anche un io fenomenologico che nasce come separazione dal tutto del mondo attraverso una separazione ed entra in un processo di individuazione. Inoltre, non è solo l'io a individualizzarsi, ma, nel soggetto, anche il mondo si individualizza in me. Per questa ragione le possibilità non possono essere colte nel loro insieme, ma solo singolarmente⁵⁵⁸. Patočka affronta con gli strumenti della riflessione fenomenologica il senso d'essere del soggetto iscritto nell'apparire. L'apparire è costituito dal soggetto che appare in virtù della sua iscrizione nell'apparire; in tal modo la vita della soggettività è una «vita al mondo, vita all'interno di una totalità preliminare»⁵⁵⁹. Si tratta dell'emersione di un'esistenza fenomenalizzante dentro al mondo.

Vediamone ora due aspetti: l'appartenenza dell'esistenza alla *physis* del mondo (piano cosmologico originario), e la nascita di un soggetto fenomenologico (piano fenomenologico, distinto e articolato).

a / l'esistenza come appartenenza al movimento della physis del mondo

In 4.3.1 abbiamo spiegato la manifestazione primaria e secondaria. La tematizzazione dell'apparire non tematico (la manifestazione primaria) non dipende da una sospensione della credenza del mondo perché il portatore dell'apparizione deve apparire a sua volta in quanto ente tra gli enti del mondo; di conseguenza dev'essere riportato nel mondo non appena appare anche a se stesso. Questo è il motivo per il quale anche l'io non è mai dato immediatamente a se stesso o a uno spettatore trascendentale come qualcosa (una sostanza) di già fatto e già costituito. L'io è sempre un risultato che perviene a sé soltanto a partire dal suo rapporto al mondo, come un rimbalzo dal mondo⁵⁶⁰, per rispecchiamento con il mondo, con le cose e con gli altri (cfr. *PP*, p. 69). Si impara a conoscere il soggetto osservando ciò che è oggettivamente fenomenale (cfr. *BME*, p. 283; *QP*, p. 186; *CCF*, p. 281). L'io è come l'immagine rovesciata dei fenomeni, il negativo fotografico. Se l'io si costituisce solo riflettendosi nel ritorno a sé dopo aver messo le radici nel mondo, allora il punto di partenza della fenomenologia non può essere una coscienza assoluta nei suoi vissuti, che si presume essere data in modo evidente e immediato. L'apparire, in quanto è il punto di partenza, non va identificato con una "prestazione soggettiva". In un testo del 1968 Patočka scrive: «l'interiorità soggettiva si appoggia a qualcosa di esterno senza il quale essa non sarebbe possibile, senza il quale non potrebbe ricevere il suo pieno sviluppo»⁵⁶¹. La nascita dell'uomo attesta, quindi, un'origine più

558Cfr. *EaS*, p. 102 (*PP*, p. 212; *CCF*, p. 134).

559«vie au monde, vie au sein d'une totalité préalable» *MNMEH*, p. 5 (*CCF*, p. 65).

560Quando non usa "io", ma "anima umana", allora Patočka dice che essa è questo riferimento al mondo (*Weltbezug*) (cfr. *EaS*, p. 104).

561«Le dedans subjectif s'appuie sur ce dehors sans lequel il serait impossible, sans lequel il ne saurait atteindre son

profonda: venire al mondo è venire dal Fondo dell'apparire. Come scrive Filip Karfik: «l'uomo emerge dalla buia notte del fondo di possibilità non individualizzato e appare attraverso il movimento di realizzazione delle sue possibilità nell'apparire»⁵⁶². «La "mia" natura è copartecipe dell'emergenza del campo di possibilità dell'apparizione»⁵⁶³. La soggettività nel suo divenire, nelle proprie diverse figure e potenzialità, non sarebbe possibile senza questo passaggio e questo appoggio nell'esteriorità. Questo punto identifica l'essenza dell'apparire con l'appartenenza alla struttura costitutiva del mondo (il mondo è, anche, l'*a priori* dell'apparire). Posto che sia data una donazione del mondo, l'apparizione della mia esistenza ha per fondo e condizione l'originaria apparizione del mondo. In Husserl c'è un abisso tra la coscienza e la realtà naturale, Patočka, invece, dà un senso univoco dell'apparire per rincomporre l'unità tra soggetto e mondo: l'apparire è comunque sempre *uno*. In questa prospettiva non è immaginabile una riduzione all'immanenza e all'*ego*, alla sfera di appartenenza propria perché, in realtà, la soggettività è relativa al mondo. Perciò si deve pensare l'inserzione in un campo in cui ogni apparizione è ritenuta.

La terra è un «un solido appoggio»⁵⁶⁴, il referente solido e indispensabile di ogni movimento; essa è anche «una *potenza*»⁵⁶⁵ che agisce in permanenza e si dà come «terra nutrice»⁵⁶⁶. Definendo il soggetto come destinatario e co-condizione dell'apparire, la terra e le altre strutture dell'universo sono designate come asoggettive. Patočka parla di una «ontologia del mondo»⁵⁶⁷ (genitivo soggettivo) nel senso che il mondo è pensato come Vita originaria e unità di tutti gli esseri. In una lettera del 20 marzo 1964 indirizzata a Robert Campbell, il filosofo parla di un divenire più profondo:

«Il movimento che è all'origine di tutte le nostre esperienze, è esso stesso impossibile senza un divenire più profondo e più elementare che è, non movimento nell'esperienza e nel mondo, ma divenire e movimento *del* mondo in quanto tale: divenire ontologico»⁵⁶⁸.

Noi facciamo parte del movimento ontologico *del* mondo come tale, del movimento onnicomprensivo della *physis*, e il mondo come orizzonte originario (*Urhorizont*)

plein développement» J. Patočka, *Phénoménologie et ontologie du mouvement*, in *PP*, p. 16 (*CCF*, p. 114). Patočka pensa il soggettivo sempre in una corporeità vivente, come impulso della donazione di senso, corpo come preistoria che precede ogni nostra storia attiva.

562F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., p. 105.

563«"ma" nature – est-il-co-participant à l'émergence du champ de possibilités de l'apparition» *PP*, p. 125 (*EaS*, p. 95; *CCF*, p. 230).

564«un solide appui» *MNMEH*, p. 7 (*MNF*, p. 62).

565«une puissance» *Ibid.* (*MNF*, p. 63).

566«celle qui nourrit» *Ibid.* (*MNF*, p. 63).

567«ontologie du monde» *Ivi*, p. 102.

568«le mouvement qui est à l'origine de toutes nos expériences, est lui-même impossible sans un devenir plus profond et plus élémentaire qui est, non pas mouvement dans l'expérience et dans le monde, mais devenir et mouvement *du* monde en tant que tel: devenir ontologique». Questa lettera non è mai stata pubblicata. La cita E. Abrams in J. Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs: études d'histoire de la philosophie d'Aristote à Hegel*, Vrin, Paris 2011, p. 12. Le lettere di Patočka a Campbell sono conservate nell'Archivio Patočka a Praga sotto la sigla 5000/10.

«rappresenta la condizione di possibilità dell'apparire di sé»⁵⁶⁹.

Il mondo, quindi, costituisce la condizione *a priori* (non la causa efficiente) dell'apparire secondario. Precisare il senso del rapporto tra mondo e apparire secondario non riconduce a un obiettivismo (l'apparire ridotto a un ente positivo), ma mette in luce i presupposti su cui l'obiettivismo si costruisce. Siccome il soggetto è annidato nella manifestazione del mondo, possiamo pensare anche il soggetto in termini di movimento⁵⁷⁰. L'ontologia del mondo assume la forma di un'ontologia del movimento⁵⁷¹. Si tratta di un movimento di schiusura, di accrescimento dell'essere e di acquisizione di determinazioni. Il movimento fa “nascere” degli esseri viventi per mezzo di una delimitazione cosmica: per questo, Patočka parla dell'acquisizione di «un posto nel mondo»⁵⁷², che precede e fonda le sintesi materiali, sensibili⁵⁷³. Tale localizzazione costituisce il fondamento prossimo al movimento della vita dell'organismo⁵⁷⁴. Come spiega Frédéric Jacquet, il movimento del mondo non ha più bisogno di un sostrato, è pura fluttuazione di possibilità, vita originaria che crea da se stessa la propria unità e quella della cosa in movimento⁵⁷⁵. Il movimento del mondo costituisce, perciò, «un fattore *ontologico* fondamentale»⁵⁷⁶, ed è «il fondamento di ogni manifestazione»⁵⁷⁷ che ingloba l'esistenza umana in un'ontologia della vita più ampia. Lo attesta anche questo testo del 1969:

«l'ontologia della vita può essere ampliata in ontologia del mondo se noi comprendiamo la vita come movimento nel senso originario del termine [...] *la vita umana in quanto dynamis*, in quanto possibilità che si realizza, è invece in grado di restituire ai concetti di spazio, di tempo, di movimento, il loro significato ontologico originario»⁵⁷⁸.

Il movimento può essere considerato come nascita e come creazione perché questa dinamica prende la forma di una nascita continua. Il movimento è in grado di definire il senso d'essere dell'essere e dell'esistenza. Patočka elabora un'ontologia che è «una *filosofia della nascita e dello*

569«die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens des Selbst darstellt» *BME*, p. 421 (*QP*, p. 225).

570L'esistenza umana nel mondo è una vita dentro a degli orizzonti.

571Nelle *Leçons sur la corporeité* Patočka parla di una ripresa radicalizzata (senza un substrato) e dedogmatizzata del concetto di movimento aristotelico (cfr. *PP*, p. 107).

572«place dan le monde» *MNMEH*, p. 103.

573Cfr. *PP*, p. 32 (*CCF*, p. 81).

574Cfr. *MNMEH*, p. 129 (*CCF*, p. 50).

575Cfr. F. Jacquet, *Le monde et la question de la naissance*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013, pp. 38-39.

576«un facteur *ontologique* fondamental» *MNMEH*, p. 129 (*CCF*, p. 50).

577«est le fondement de toute manifestation» Ivi, p. 132 (*CCF*, p. 53).

578«L'ontologie de la vie peut être élargie en ontologie du monde si nous comprenons la vie comme mouvement au sens originel du terme [...] *la vie humaine en tant que dynamis*, en tant que possibilité qui se réalise, est en revanche à même de restituer aux concepts d'espace, de temps, de mouvement, leur signification ontologique originelle» Ivi, p. 102.

sviluppo, della generatività cosmologica»⁵⁷⁹. Prima di ogni oggettivazione o soggettivazione, c'è una nascita nel senso di una φύσις intesa «come essenza che è avvenimento, essenza che avviene»⁵⁸⁰. La dimensione generativa di questa essenza è un «fondo oscuro»⁵⁸¹; tale oscurità indica il suo essere in via di una costante determinazione⁵⁸².

Dentro al processo ontogenetico individualizzante del mondo, si stacca un'esistenza capace di fenomenalizzare. Tale prospettiva consente di parlare di una cosmologia fenomenologica, ossia: un'ontologia del mondo pensata per spiegare l'apparire radicato nell'essere arcaico⁵⁸³. Senza spingerci oltre, in spiegazioni al limite della fenomenologia, ci atteniamo alla tesi principale in base alla quale l'esistenza umana si iscrive nel mondo che è compreso come processo cosmico (*physis* primordiale) e fenomenalizzante assieme:

«così come le cose, anche noi facciamo parte della *physis*, del mondo omni-inglobante, della natura»⁵⁸⁴.

È necessario aggiungere qualche ulteriore spiegazione sul senso metafisico della nascita viste le questioni che essa solleva. La nascita riguarda il sorgere della differenza tra soggetto percepiente e mondo percepito, l'emergere di una vita dentro la Vita del mondo; la nascita non compromette l'appartenenza alla terra, ma distingue una modalità nuova di movimento. L'espulsione di questa componente («di una parte fuori del tutto»⁵⁸⁵) genera, però, anche l'aspirazione «a riappropriarsi di questo tutto»⁵⁸⁶, ossia la ricerca di un'integrazione nuova che indica il rapporto dell'uomo con la totalità⁵⁸⁷. Da cosa è causata questa espulsione? I testi parlano di «una dissoluzione dentro alla stessa totalità dell'essere assoluto»⁵⁸⁸. Secondo Frédéric Jacquet, «grazie a questa espulsione, il mondo concepito come Fondo primordiale, figura *cosmica* della totalità, si fa mondo, figura *fenomenologica* della totalità, permettendo una genesi dell'*a priori* correlazionale»⁵⁸⁹. A nostro parere resta irrisolto un problema previo: da un lato l'inizio di questa scissione (o nascita metafisica) non dipende dall'uomo, ma precede l'iniziativa del soggetto; dall'altro, Patočka afferma che siamo

579Cfr. F. Jacquet, *Le monde et la question de la naissance*, cit., p. 39.

580«comme essence qui est événement, essence qui advient» *PP*, p. 269.

581«fondement obscur» J. Patočka, *Notes de travail*, in *PP*, p. 157; e *Le tout du monde et le monde de l'homme*, in *MNMEH*, pp. 265-272.

582In 4.2.1 abbiamo visto che, prima di un qualsiasi legame con l'ente, il fondo è l'apertura primordiale, lo schiudersi infinito dell'ente attraverso l'essere. Alla luce del rapporto tra fenomenologia e ontologia (cfr. 4.2.2) è più facile capire perché, in un testo di rottura con il soggettivismo, Patočka parla di «identità dell'essere e dell'apparire» («l'identité de l'être et de l'apparaître») *MNMEH*, pp. 100, 132.

583Rimandiamo ai contributi di F. Jacquet (cfr. bibliografia).

584«ainsi que les choses, nous faisons partie de la *physis*, du monde omni-englobant, de la nature» *MNMEH*, p. 107.

585«comme l'expulsion de la partie hors du tout» J. Patočka, *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *MNMEH*, pp. 176.

586«à s'approprier ce même tout» *Ibid.*

587Questo tema ricorre anche alla fine delle lezioni del 1968/69 sulla corporeità (cfr. *PP*, p. 115).

588«une dissolution au sein même de la totalité de l'être absolu» *MNMEH*, p. 175.

589F. Jacquet, *Le monde et la question de la naissance*, cit., p. 41.

noi a separaci dalla coerenza dei processi del mondo⁵⁹⁰. Rileviamo il problema e lo lasciamo in sospenso.

Questa espulsione, che è un avvenimento non motivato sul piano cosmico, è importante in quanto è il «principio di una modalità nuova di movimento»⁵⁹¹. L'inizio del movimento fenomenalizzante non compromette il movimento cosmico di realizzazione della *physis*, ma implica una scissione dentro all'apparire. Dentro all'apparire si danno due momenti: il radicamento della vita nella Vita del mondo, e un avvenimento arcaico che segna la nascita metafisica di un'esistenza, l'apparizione di un essere eccentrico⁵⁹², ma non senza mondo. Tale interpretazione (nascita metafisica e separazione ontologica) sembra necessaria per rendere ragione della facoltà della percezione e delle cose percepite, come anche della correlazione fenomenologica.

Oltre che come *physis*, però, il mondo è costituito anche dagli altri esseri umani⁵⁹³. Pur non sviluppando in questa tesi il tema dell'intersoggettività, rileviamo alcuni punti che la riguardano. Per sviluppare le proprie potenzialità, la soggettività si appoggia su qualcosa di esterno; ma il mio slancio fuori di me «non è soltanto verso le cose, ma anche verso gli altri esseri della mia stessa natura, verso gli altri io»⁵⁹⁴ fin dall'inizio. Quest'esperienza esterna del mondo penetra dentro il soggetto e lo riconduce a se stesso costituendolo: «non è la riflessione che costituisce il nodo proprio del mio io»⁵⁹⁵, ma l'io diviene tale facendo ritorno a sé a partire dal mondo, e questo «grazie al termine medio che è il tu»⁵⁹⁶. È solo il cammino verso gli altri che ci riconduce a noi stessi: «questo cammino verso gli altri differisce dal cammino verso le cose nella misura in cui riconduce a me stesso»⁵⁹⁷.

Sotto questo aspetto, i due cammini (quello verso gli altri e quello verso le cose) differiscono essenzialmente. Facendo esperienza del tu, l'io fa esperienza di sé attraverso l'immagine di sé che il tu gli restituisce («io mi vedo dagli occhi dell'altro»⁵⁹⁸). L'interiorità, però, non è qualcosa di dato come tale dall'inizio perché noi siamo, anzitutto, una corrente centrifuga che è nel mondo: prima ci localizziamo, poi ci scopriamo come un ente determinato e determiniamo anche la nostra posizione. In questo essere fuori di noi, ci ancoriamo e ci radichiamo nel mondo.

L'analisi sul corpo e sul movimento si compie nella teoria dei tre movimenti dell'esistenza. Essa

590«nous nous séparons en naissant de la cohérence d'ensemble de ses processus» *MNMEH*, p. 107; cfr. anche *PP*, p. 115.

591F. Jacquet, *Le monde et la question de la naissance*, cit., p. 42.

592Cfr. *PE*, p. 63: «Nello stesso tempo che questa totalità si mostra a lui e diventa fenomeno, l'uomo vede la sua propria eccentricità, vede che è caduto fuori del centro»; cfr. anche *MNMEH*, p. 100.

593Rinviamo alla terza parte del saggio del 1967: *Le monde naturel et la phénoménologie*, in *MNMEH*, pp. 23-45.

594«non seulement vers les choses, mais encore vers les autres êtres de même nature que moi» *PP*, p. 81.

595«Ce n'est pas la réflexion qui constitue le noyau propre de mon moi» *Ibid.*

596«grâce au moyen terme qu'est le tu» *PP*, p. 77. Anche Ivi, p. 81.

597«Ce chemin vers les autres diffère du chemin vers les choses dans la mesure où il ramène à moi-même» Ivi, p. 81.

598«je me vois des yeux de l'autre» *Ibid.*

rinvia in particolare al primo: il movimento del radicamento. Questo è il movimento con cui l'esistenza accade e si forma insieme al proprio mondo, con cui letteralmente nasce, si radica nel mondo e acquisisce il proprio rapporto ad esso. L'esistenza è coinvolta, nel suo modo peculiare, nel movimento originario dell'apparire come ingresso nella manifestazione e nell'individuazione:

«La nostra propria individuazione apparterebbe anch'essa a questo universo dell'individuazione primordiale che ingloba tutto ciò che si disvela inizialmente nel suo semplice avvenire [...]. Noi stessi, con il modo specifico con cui ci mettiamo a parte dal mondo attraverso un rapporto interno ad esso, parteciperemmo di questa individuazione primaria. Come tutte le altre cose, anche il nostro ente sarebbe un movimento che si dirige dall'emergenza verso la scomparsa, da un cominciamento verso una fine»⁵⁹⁹.

Se il mondo è il primo momento dell'apparire (perché ogni apparizione co-appare sul fondo del mondo), allora l'apparire non è l'esito dell'operazione di una coscienza, e non è nemmeno la rappresentazione di un ente. La soggettività è detta coscienza soltanto in quanto un ente le appare. Essa è il destinatario di un evento di svelamento in cui va cercato anche il suo stesso sorgere. Come scrive Roberto Terzi, «L'io va compreso dentro una struttura più ampia di cui è una componente; è un io inglobato nel mondo e che è movimento verso il mondo: l'io non è un sostrato del movimento, ma *si costituisce con la sua unità nella temporalizzazione di questo movimento*. Ma tutto questo significa, più radicalmente, che l'io non è dato come tale e come qualcosa di "già fatto" e costituito, perché si costituisce e perviene a sé solo a partire dal suo rapporto al mondo»⁶⁰⁰.

b / a partire dal corpo: il radicamento⁶⁰¹

Nel precedente paragrafo abbiamo visto che «per spiegare me stesso devo mettere prima piede sul suolo del mondo e delle cose e, in un secondo tempo, fare ritorno a me»⁶⁰². Prima ci ancoriamo nel mondo, e poi facciamo ritorno a noi stessi per determinare la nostra posizione⁶⁰³. Heidegger accosta l'apparire nell'ottica della comprensione dell'essere, Patočka ci ricorda invece che ci sono altri movimenti più primitivi e più originari che sorgono nell'esistenza corporea. Si può parlare,

599«Notre propre individuation appartiendrait elle aussi à cet univers de l'individuation primordiale englobant tout ce qui se dévoile initialement dans sa simple advenue» *MNMEH*, pp. 100-101.

600R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, cit., pp. 210-211.

601Sono tre i movimenti dell'esistenza (*racinement, prolongement, percée*). Il primo movimento (in ceco: *zakotvení* = ancoraggio) è un rapporto con il mondo ancora affettivo, mentre è nel terzo che prendo coscienza del mio rapporto con il mondo. Il radicamento, quindi, si pone a livello di possibilità di prendere coscienza di questo rapporto.

602«pour m'expliquer moi-même, il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant un second temps, de faire retour à moi» *PP*, p. 63. Nelle *Lezioni sulla corporeità*, Patočka usa più volte l'espressione "forza centrifuga" riferita all'io. Il soggetto trova poi se stesso nel momento in cui ritorna su di sé; solo così si scopre come un io, integrandosi nella totalità del mondo.

603Sembra che, per Patočka, "esistano" due "io": un io *formale* (centro secondo dell'apparire) e un io *vivente* che appare sempre a sé. Quest'ultimo è la maniera di percepirsi dal punto di vista psicologico, dinamico e affettivo. In entrambi i casi l'io non può rivendicare un ruolo fondamentale nella struttura dell'apparire in quanto tale.

quindi, di un accesso al mondo legato al corpo vivente⁶⁰⁴.

Nel primo movimento «ci rapportiamo a ciò che è già qui, a ciò che nel mondo è predisposto senza di noi e per noi»⁶⁰⁵. Questo rapporto avviene mediante l'azione nel corpo e nel mondo. Senza di essi, la soggettività stessa sarebbe impossibile: «può essere soggetto solo l'essere che [...] agisce in un corpo proprio»⁶⁰⁶. Siamo collocati nel mondo anzitutto attraverso il corpo, non mediante il pensiero. Non siamo originariamente collocati nel mondo attraverso le nostre effettuazioni di pensiero, ma attraverso il corpo soggettivo che non si riduce mai alla sola riflessione. Esso realizza le sintesi dell'esperienza soprattutto sulla base della propria capacità di movimento. Il radicamento ci ricorda che la nostra esperienza del mondo è finita perché il corpo è esperienza di finitezza.

Vediamo ora i testi dove Patočka parla della nascita umana (radicamento-*enracinement*). Principalmente ne tratta in tre testi della seconda metà degli anni Sessanta: *Il mondo naturale e la fenomenologia* (1967), *Lezioni sulla corporeità* (1968/69) e *Meditazione su "Il mondo naturale come problema filosofico"* (1969)⁶⁰⁷.

Il radicamento, anche se non sviluppa ancora un carattere pratico, come il secondo e il terzo movimento, merita comunque una considerazione primaria rispetto agli altri due movimenti perché è condizione degli altri due movimenti e ha a che vedere direttamente con le condizioni di accesso al mondo. Come scrive Renaud Barbaras, «è difficile situare il primo movimento sullo stesso piano degli altri»⁶⁰⁸, i quali «presuppongono un soggetto già costituito, che di conseguenza possiede già il suo mondo»⁶⁰⁹. Il primo movimento «conduce all'esistenza stessa, la fa nascere [...]. L'esistenza non si esprime in esso, ma vi avviene, letteralmente nasce. Il primo movimento è il movimento del sorgere dell'esistenza umana in quanto è ciò che rende possibile l'apparizione congiunta di un mondo e di un soggetto»⁶¹⁰. Esso coincide con la formazione dell'esistenza come apertura al mondo. Il radicamento è precisamente il movimento peculiare di emergenza e di individuazione dell'esistenza, la quale giunge ad apparire localizzandosi all'interno del mondo e costituendosi come esistenza, nel suo modo d'essere specifico che la distingue dagli altri enti. L'esistenza, infatti, è un ente individuato tra gli altri, ma è anche quell'ente che fa accadere il disvelamento, ovvero, l'apparire come apparire soggettivo a un io: l'apparire soggettivo - il processo di comprensione e di

604Un'altra prospettiva possibile (sull'accesso) è legata al movimento storico dello spirito. Questa prospettiva, della filosofia della storia non è stata presa in considerazione qui.

605«Dans le premier mouvement, nous nous rapportons à ce qui est *déjà*, à ce qui est au monde sans notre concours» *MNMEH*, p. 264 (*BME*, p. 256).

606«seul peut être sujet l'être qui [...] agit dans un corps propre» *IPH*, p. 176.

607Il migliore studio ci sembra quello di R. Barbaras: *Appartenance et enracinement: le premier mouvement de l'existence*, in Id., *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Editions de la Transparence, Chatou 2007, pp. 85-112.

608R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, cit., p. 96.

609Ibid.

610Ibid.

rappresentazione - è anche la nostra individuazione. Il movimento originario dell'apparire e quello dell'esistenza manifestano, quindi, sotto questo aspetto, una co-appartenenza. Il punto rilevante è che non si tratta solo della nascita di un'esistenza, ma anche del mondo e, quindi, della possibilità della fenomenalità. Fenomenologicamente, questo è il movimento con cui l'esistenza accade, *nasce*, si forma insieme al proprio mondo, e coincide con il momento istitutivo dell'apertura al mondo. L'esistenza accede al mondo, vi si radica corporalmente ed entra in rapporto con esso. Il rapporto con il mondo (non dato, ma da acquisire) si esprime nel corpo fisico-oggettivo e nel corpo vissuto. Con il radicamento l'uomo è concretamente *nel* mondo e *del* mondo. Le *Lezioni sulla corporeità* definiscono questo movimento come una spazializzazione e una incarnazione. Nel saggio *Intero del mondo e mondo dell'uomo*, analizzando il rapporto tra il tutto del mondo pre-umano (in sé senza centro) e il mondo ambiente-*milieu* umano (centrato attorno all'io), il filosofo richiama i tre movimenti dell'esistenza e, a proposito del primo, afferma: «in questo movimento l'uomo *diventa* dapprima un centro»⁶¹¹. Con l'uomo, il mondo riceve un centro (diventa *ambiente*), mentre il resto del mondo diventa periferia rispetto a tale centro. Diventare un centro del mondo significa diventare un io-centro prospettico (corporeo e agente) grazie a cui posso orientarmi, e attorno a cui si orienta e si struttura un mondo ambiente. Ciò che acquisiamo nel primo movimento, conquistando la padronanza sul nostro proprio corpo, è la nostra stessa capacità fenomenalizzante, ossia «la capacità di scoprire le cose in ciò che esse sono, di "lasciarle essere", di decifrarle a partire dagli aspetti che ci mostrano»⁶¹². Per tale ragione, a differenza della totalità del mondo presupposta e non ancora giunta all'individuazione, il radicamento coincide con la possibilità del movimento del soggetto ed ha un ruolo istituyente, formatore, genetico;

«c'è qui per la prima volta un rapporto al tutto, rapporto che lascia la totalità vivere, apparire, essere fenomeno»⁶¹³.

Questa totalità si manifesta nello strato più profondo del rapporto al mondo, il radicamento:

«Il mondo naturale [...] è fin dall'inizio una totalità manifesta che però non ci è aperta davanti come una scena di teatro che possiamo abbracciare con lo sguardo [...] noi siamo una componente che vi è immersa [...] eseguiamo il nostro movimento vitale che, essendo un movimento all'interno della totalità, è rapportato a questa totalità [...] non è mai movimento "assoluto" [...] il mondo preliminare della nostra vita preteorica non è originariamente il mondo che constatiamo e contempliamo, ma il mondo in cui ci *muoviamo*, in cui siamo attivi. Il mondo e l'uomo sono in un *movimento reciproco*»⁶¹⁴.

611 «l'homme *devient* d'abord un centre» *MNMEH*, p. 270 (*MNF*, p. 156).

612 «la capacité de découvrir les étants en ce qu'ils sont, de les "laisser être", de déchiffrer, à partir des aspects qu'ils nous montrent» Ivi, pp. 110-111.

613 «il y a ici pour la première fois un rapport au tout, rapport qui laisse la totalité vivre, apparaître, être phénomène» Ivi, p. 108.

614 «Le monde naturel [...] est d'emblée une totalité manifeste qui ne nous est pas ouverte comme le plateau d'un théâtre que nous embrassons du regard [...] nous sommes toujours insérés comme en faisant partie [...] nous effectuons nous-mêmes le mouvement de notre vie qui, en tant que mouvement au sein de la totalité, est rapporté à

Se il corpo è l'occasione del manifestarsi del mondo (in cui l'uomo si orienta verso le cose, e il mondo si apre a lui), allora «il fondamento delle sintesi dell'esperienza non è un io trascendentale, ma la soggettività incarnata»⁶¹⁵ che non si riduce alla sola riflessione, ma ci colloca nel mondo. La corporeità è una spinta che getta sé nelle cose. Pensare il corpo proprio, quindi,

«è fare apparire [...] questa totalità originale che è il mondo naturale; questo è in effetti la negazione trascendentale di tutto l'assoluto che si situerebbe sia nella linea dell'oggetto, sia in quella del puro soggetto»⁶¹⁶.

Il corpo, però, non è semplicemente corpo percettivo, ma anche corpo istintuale e bisognoso; esso è in rapporto alla terra, potenza e nutrice, che domina sull'uomo incatenandolo al ritmo ciclico dei suoi bisogni vitali e dei suoi desideri istintivi che chiedono un soddisfacimento.

Sulla base di queste ultime riflessioni, dobbiamo aggiungere che l'io, oltre a essere un'esistenza radicata in seno alla *physis* e all'essere in grado di mostrarci le cose per come sono⁶¹⁷, è in un rapporto prevalentemente passivo nei confronti del tutto del mondo che lo domina, così come nei confronti degli altri. Le cose ci guardano come il centro di una prospettiva, ma

«noi stessi siamo ancora una volta inglobati in ciò che è visto, "noi ci vediamo" come visti, percepiti, sperimentati soprattutto nello sguardo altrui»⁶¹⁸.

L'iscrizione nell'apparire del mondo ci fa comprendere che non siamo noi il centro a cui rapportiamo le cose (benché noi siamo legati in tutto alla nostra propria vita e le cose si scoprono a noi in un rapporto a noi stessi), ma noi stessi ci rapportiamo alle cose nel mondo e «prima di tutto alla "cosa universale" (Hegel) che è la terra»⁶¹⁹. La soggettività, che ha acquisito una propria autonomia diventando individuo, è parte del mondo che si manifesta⁶²⁰. L'aspetto singolare è che la nascita al mondo si iscrive pienamente nel movimento degli altri viventi (rimanda al processo di

cette totalité [...] n'est donc jamais mouvement "absolu" [...] le monde préalable de notre vie préthéorique n'est pas originellement le monde que nous constatons et contemplons, mais le monde dans lequel nous nous *mouvons*, dans lequel nous sommes actifs» *MNMEH*, pp. 45-46 (*MNF*, pp. 120-121).

615«le fondement des synthèses d'expérience n'est pas un moi transcendantal, mais la subjectivité incarnée» *PP*, p. 17 (*CCF*, p. 116).

616«c'est faire apparaître [...] cette totalité originale qu'est le monde naturel; celui-ci est en effet la négation transcendantale de tout absolu qui se situerait soit dans la ligne de l'objet, soit dans celle du pur sujet» H. Declève, *Préface*, in *MNMEH*, p. XIV. Molte delle analisi che Patočka compie sulla costituzione della corporeità, sull'alterità e sulla spazialità, possono essere considerate come degli scavi sempre più approfonditi del movimento di radicamento e delle sue implicazioni.

617Cfr. *MNMEH*, p. 110.

618«nous sommes nous-mêmes derechef englobés dans ce qui est vu, "nous nous voyons" comme vus, aperçus, expérimentés surtout dans le regard des autres» *Ibid.*

619«avant tout à la "chose universelle" (Hegel) qu'est la terre» Ivi, p. 111.

620Cfr. *PP*, p. 193 (anche in 4.3.2 c): la soggettività è una comprensione sotto forma di ciò che è compreso, ossia si spiega solo all'interno del mondo.

realizzazione dei fenomeni), e tuttavia, rispetto a essi, «solamente l'uomo esiste»⁶²¹.

Un altro aspetto del primo movimento è la condizione di impotenza e di incompletezza biologica, dovute all'espulsione ontologica dal tutto, che segna la nostra essenziale contingenza. Noi ci troviamo «come parte integrante di questa situazione totale»⁶²², disposti attraverso la tonalità affettiva, in una situazione «che non abbiamo scelto, che non possiamo giustificare, ma che è tuttavia la *nostra*»⁶²³. Tale è il nostro rapporto con la totalità del mondo come potenza non individuata, come terra che ci domina nel ciclo dei suoi bisogni. Se l'uomo sopravvive, questo avviene perché è accettato e accolto da qualcun altro. Il «calore umano» favorisce la «prima individuazione fisica» dell'uomo e la «separazione dal corpo della madre»⁶²⁴. L'amore materno è una risposta a una fusione affettiva che l'uomo ha perso con il mondo. Questi passaggi mettono in luce una ripartenza della vita umana dopo la fase intrauterina. Dopo la nascita la vita può essere descritta come un lungo periodo di crescita in cui l'uomo continua a cogliersi «in maniera embrionaria»⁶²⁵. La nascita del sé diventa un apparire continuo a sé, descrivibile anche come movimento o più «movimenti ontogenetici»⁶²⁶ che manifestano, fenomenalizzano e svelano, dai quali deriva l'individuo come una germinazione. Se «la nostra nascita è movimento»⁶²⁷, il movimento è una individuazione e una nascita continua. Questo spiega perché, anche in relazione alla complessa struttura temporale della vita, il nostro stesso avvenire ha il carattere «di una *nascita*, di una creazione *nuova*»⁶²⁸ che attualizza la totalità.

La nascita, dunque, così come la finitudine, ricorda all'uomo che è un essere incompiuto e aperto al mondo: l'essere dell'uomo

«non è, come quello di una pietra, di un animale o di una divinità, qualcosa di già compiuto che egli riceve passivamente»⁶²⁹,

ma ha la possibilità di realizzarsi esistendo storicamente. Questa incompletezza è anche una lotta per riconciliarsi con la totalità. Patočka, tuttavia, pensa l'appartenenza del *Dasein* al mondo senza compromettere la sua differenza rispetto al mondo:

«La caratteristica del movimento che ci è specifico sarebbe tuttavia la non-indifferenza all'essere,

621 «seul l'homme existe» *MNMEH*, p. 45 (*MNF*, p. 118).

622 «comme partie intégrante de cette situation totale» Ivi, p. 109.

623 «que nous n'avons pas choisie, que nous ne pouvons justifier, mais qui est pourtant la *nôtre*» Ivi, p. 108.

624 «chaleur humaine», «la première individuation physique», «la séparation d'avec le corps de la mère» *PP*, p. 109 e *MNMEH*, pp. 36-37.

625 «de façon embryonnaire» *PP*, p. 76 e *MNMEH*, p. 35 (*MNF*, p. 104).

626 «mouvements ontogénétiques» Ivi, p. 110.

627 «Notre naissance est mouvement» Ivi, p. 46 (*MNF*, p. 121).

628 «d'une *naissance*, d'une *création nouvelle*» *PP*, p. 266.

629 «n'est pas, comme celui d'une pierre, d'un animal ou d'une divinité, quelque chose de déjà achevé qu'il reçoit passivement» *MNMEH*, p. 25 (*MNF*, p. 89).

l'interesse per l'essere proprio e, congiuntamente, per l'essere dell'ente in generale, sul fondamento di un *modo nuovo* in cui l'essere condiziona l'ente – non più semplicemente nella sua emergenza e nella sua scomparsa, ma piuttosto in quanto chiarezza che rende possibile l'incontro *dentro, all'interno* dell'universo, chiarezza che disvela l'universo nella sua connessione con la vita»⁶³⁰.

Interpretare l'esistenza essenzialmente come movimento vivente permette, da un lato, di individuare una misura comune con il mondo, dall'altro, un'ontologia della nascita immanente alla *physis* può essere sufficiente solo per le cose, ma non per l'uomo che reca in sé un'eccedenza, un essere sempre avanti, in anticipo rispetto a sé⁶³¹. Come prova di questa diversità costitutiva si pensi al fatto che solo per gli esseri umani diciamo che nascono e muoiono.

Abbiamo spiegato fin qui come, con il radicamento, si avvia un processo fenomenologizzante che riguarda il darsi del mondo. Aggiungiamo, ora, una precisazione importante: da un lato il mondo si dà, sul fondo di una totalità preliminare, sempre come un eccesso possibile, dall'altro lato, però, la “soggettività” è caratterizzata da una intrinseca finitudine percettiva. Da tale scarto deriva, come possibile effetto, il rischio, per l'uomo, di alienarsi focalizzandosi sul singolo ente. Tuttavia, l'uomo ha anche la possibilità di una ripresa⁶³² che lo eleva al di sopra del singolo dato e gli permette di trascenderlo. Ecco perché il movimento globale dell'esistenza è sviluppato in tre tappe successive.

In questo quadro, rimane aperto il compito di articolare in maniera unitaria, e più chiaramente possibile, il rapporto tra il movimento dell'apparire e quello dell'esistenza. Come spiegare la “strana apparizione” e l'emergenza dell'uomo all'interno dell'evoluzione della vita dei viventi? Entrambi procedono da una nascita metafisica (con tale espressione, intendiamo dire che sono correlativi allo stesso movimento), ma resta da fissare la differenza antropologica, ossia la diversa maniera dell'uomo di essere corpo. L'uomo è un essere che può lasciare essere tutte le altre cose e, in questo lasciarle essere, egli “se ne distingue” anche e se ne separa⁶³³. Questo è il *nostro* modo di individuazione: essere al mondo, rapportarci al mondo attraverso lo svelamento del singolare. Emerge, quindi, l'esigenza di attribuire un ruolo costitutivo alla dimensione istintuale dell'uomo e, al tempo stesso, di integrare questa sfera vitale in un ambito esistenziale, ossia nell'essere di un ente che, a differenza degli altri viventi, è in rapporto con la totalità del mondo. Noi viviamo in un orientamento che ci porta verso l'esterno, superandoci, e allontanandoci da noi stessi verso il

630«La caractéristique du mouvement qui *nous* est spécifique serait cependant la non-indifférence à l'être, l'intérêt pour l'être propre et, conjointement, pour l'être de l'étant en général, sur le fondement d'une *manière nouvelle* dont l'être conditionne l'étant – non plus simplement dans son émergence et sa disparition, mais bien en tant que clarté rendant possible la rencontre *en dedans, à l'intérieur* de l'univers, clarté qui dévoile l'univers dans sa connexion avec la vie» Ivi, p. 101.

631Questa è, forse, la ragione per cui la nascita dell'uomo richiama anche «un senso metafisico della nascita» (cfr. F. Jacquet, *Le monde et la question de la naissance*, cit., p. 39).

632Questo aspetto riguarda in particolare il passaggio al terzo movimento dell'esistenza, quello della verità.

633Patočka sembra rimanere finalista fino alla fine.

mondo.

Il movimento di radicamento si rivela, allora, il punto di congiunzione e di passaggio tra i due livelli fondamentali del concetto di movimento, cioè tra il proto-movimento dell'apparire e il movimento dell'esistenza. Col formarsi dell'esistenza, si forma anche il suo rapporto non-tematico e passivo con lo sfondo non-individuato del mondo, come totalità inglobante da cui essa stessa proviene e da cui emerge ogni cosa che essa incontra. «Il movimento del radicamento appare come un'uscita effettiva fuori della notte oscura, una venuta alla luce del giorno»⁶³⁴. Radicandosi, l'esistenza è coinvolta, nel suo modo peculiare, nel movimento originario dell'apparire come ingresso nella manifestazione e nell'individuazione.

Riflettere sul tema della nascita fenomenologica, ci mostra che, se la fenomenologia patočkiana può legittimamente prendere la forma innovatrice di una cosmologia fenomenologica, la logica propria di questa cosmologia rimane abbozzata e non è ancora ben precisata perché l'esistenza non trova la sua ultima spiegazione a livello cosmologico. Il motivo di tale incompletezza, a nostro parere, non è solo una insufficiente elaborazione teoretica, ma va anche indagata in una direzione complementare: i testi di Patočka, infatti, parlano dell'esistenza anche come di un cammino verso la verità e verso il compimento di una vita più autentica (*mouvement de la percée*). Anche questa è una rinascita continua a se stessi⁶³⁵.

Riassumiamo ora il significato di questo movimento e vediamo alcune domande che esso ci pone. Il movimento di radicamento è il movimento peculiare di emergenza e individuazione dell'esistenza, la quale giunge ad apparire al tempo stesso localizzandosi all'interno del mondo e costituendosi come esistenza, nel suo modo d'essere specifico che la distingue dagli altri enti. L'esistenza, infatti, è un ente individuato tra gli altri, ma è anche quell'ente che fa accadere il disvelamento, ovvero, l'apparire come apparire soggettivo a un io:

«l'apparire soggettivo – il processo di comprensione e di rappresentazione è tuttavia anche la *nostra individuazione*»⁶³⁶.

Questo implica che noi non siamo semplicemente collocati all'interno della totalità per differenza dagli altri enti, perché

«il modo in cui *noi* ci mettiamo a parte dalla totalità è un rapportarsi alla totalità e alle singolarità in essa. Noi non ci mettiamo a parte semplicemente dentro all'universo, come le altre cose, in rapporto a queste, ma rapportandoci all'universo in totalità. La nostra propria maniera di metterci a parte implica, invece, in ogni

634«le mouvement d'enracinement apparaît comme une sortie effective hors de la nuit obscure, une venue à la lumière du jour» *MNMEH*, p. 113.

635Cfr. *Saggi eretici sulla filosofia della storia* III° (*La storia ha un senso?*) e V° (*La civiltà tecnica è destinata al declino?*).

636«L'apparaître subjectif – le processus de compréhension et de représentation est cependant aussi *notre individuazione*» *PP*, p. 115.

istante un *rapporto al tutto*»⁶³⁷.

Il movimento di radicamento, inoltre, svolge un ruolo essenziale di congiunzione, il suo senso è quello «di spiegare la situazione dataci, di appropriarci di ciò che ci è dato in essa»⁶³⁸; esso è, anzitutto, un'accettazione attraverso ciò in cui siamo situati, che «fornisce il fondamento necessario allo sviluppo delle nostre proprie possibilità»⁶³⁹ corporee. Il movimento corporeo, quindi, è la preistoria da cui siamo preceduti e dominati.

4.4.2 Il movimento del mondo e il problema dell'apparire

Il concetto di movimento è un concetto fondamentale in Patočka. «Il mondo naturale è il mondo del movimento»⁶⁴⁰. Il filosofo riprende l'ontologia aristotelica del movimento di individuazione come movimento di manifestazione perché gli consente di pensare un processo anonimo e originario della fenomenalizzazione, alternativo al modello della costituzione. Il movimento è il fondamento della comprensione e «la sua chiave è da trovare nel *movimento al mondo*, il movimento di un essere “del” mondo»⁶⁴¹. La citazione richiama il senso finkiano del tutto del mondo omni-inglobante, indipendente dal soggetto: «Il concetto cosmico di mondo mira al tutto omni-inglobante nel quale sono contenute tutte le cose»⁶⁴².

Al concetto di movimento è legata l'analisi dell'apparire. Quest'analisi porta con sé tre diverse esigenze: la manifestazione

1. non va confusa con ciò che si manifesta⁶⁴³,
2. non è opera di un soggetto⁶⁴⁴,
3. sviluppa, comunque, la possibilità di un apparire soggettivo.

In 4.3.1 abbiamo visto che il movimento, irriducibile a un semplice spostamento di luogo, costituisce il senso d'essere ultimo del mondo e del soggetto, e permette di articolare ciascuno dei due reciprocamente. Perciò, la correlazione fenomenologica sembra potersi ridefinire a partire da

637«La manière dont nous nous mettons à part de la totalité est un se-rapporter à la totalité et aux singularités en elle. Nous ne nous mettons pas à part simplement au sein de l'univers, à l'instar des autres choses, par rapport à celles-ci, mais en nous rapportant à l'univers en totalité. Notre propre manière de nous mettre à part implique en revanche à tout instant un *rapport au tout*» *Ibid.*

638«d'expliquer la situation donnée, de nous approprier ce qui en elle est donnée» *MNMEH*, p. 107.

639«fournit le fondement nécessaire au développement de nos possibilités propres» *Ibid.* Diversamente da Heidegger, per Patočka la nascita non è solo una condizione di gettatezza (*Geworfenheit*), ma prima ancora, c'è l'accettazione altrui condizione della stessa gettatezza.

640«Le monde naturel est le monde du mouvement» Ivi, p. 47 (*MNF*, p. 122).

641«sa clef est à trouver dans le *mouvement au monde*, le mouvement d'un être "du" monde» *Ibid.* (*MNF*, p. 122).

642E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, p. 88.

643Caratterizzare il mondo come somma, invece, cancellerebbe la dimensione dinamica e la negatività che lo attraversano rendendolo una totalità.

644Se non si riferisce la manifestazione a un movimento effettivo, si rischia di riferire il manifesto al soggetto.

una diversa comprensione del movimento della manifestazione. Resta vero, però, che possiamo parlare dell'apparire sempre dal nostro punto di vista, quindi, rendendolo soggettivo. Dal punto di vista fenomenologico, il movimento dell'esistenza è primario in quanto solo con esso si dà un apparire in senso proprio, un'esperienza. Quindi, solo a partire dalla nostra esistenza si dà *per noi* anche il movimento dell'apparire in quanto tale che, pure, ci "precederebbe" e solo a partire da esso possiamo averne esperienza e parlarne. Detto altrimenti, «è solo a partire dal nostro mondo centrato che si pone, per differenza, un mondo senza centri umani»⁶⁴⁵. Il problema della manifestazione consiste nel fatto che abbiamo accesso solo al mondo della vita (il mondo che si apre a noi, che è pratico), mentre non abbiamo alcun accesso alla manifestazione primaria o (proto-movimento del mondo). Il movimento resta, comunque, il termine medio tra individuazione e disvelamento. Husserl dà la priorità al modo in cui il mondo si presenta nei vissuti e accentua il primato di questi ultimi. In *Idee I* si dice che il vissuto è certo, «non si adombra»⁶⁴⁶, «si dà come un assoluto»⁶⁴⁷ e noi possiamo afferrare il suo assoluto esserci. «Il vissuto che non appare, ma è semplicemente presente come qualcosa di "reale" che si svolge nel tempo, è ciò che fa apparire il resto»⁶⁴⁸. Patočka, invece, ricorda che la donazione percettiva, diversamente dai vissuti, riposa su una serie di abbozzi, e la possibilità della sua continuazione non viene da noi, ma è data sotto la forma «non di una semplice intenzione [...] ma di una presenza *indipendente*»⁶⁴⁹ che fa parte di una sola presenza inglobante tutto e immediatamente presente. In Husserl la sfera dell'immanenza ha un posto privilegiato⁶⁵⁰ perché risposa su un'autodonazione certa dell'*ego*, ma questo punto costituisce per Patočka un problema perché i vissuti immanenti sono visti come una reificazione dell'*ego*. Husserl, quindi, rimarrebbe prigioniero di un atteggiamento naturale in quanto ricondurrebbe l'apparire a un apparente, qualsiasi sia la sua natura⁶⁵¹. Se, perciò, l'essere del fenomeno non può mai essere spiegato a partire da *qualcosa* che appare, sia esso di tipo oggettivo o soggettivo, ricondurre l'apparire ai vissuti equivarrebbe a compromettere l'autonomia e l'originarietà dell'apparire:

645R. Terzi, *Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012, p. 63.

646E. Husserl, *Idee I*, p. 101.

647Ivi, p. 106.

648«Das Erlebnis erscheint nicht, sondern ist einfach da als etwas "Reelles", zeitlich Verlaufendes; es läßt aber erscheinen» (*QP*, p. 202; *CCF*, p. 298).

649«nicht in Form einer bloßen Intention, sondern [...] *unabhängig* ist» *EaS*, pp. 131-132 (*PP*, p. 178).

650Cfr. *QP*, p. 209 (*CCF*, p. 303). Cf anche *PE* ed. fr., p. 256: «una volta compiuta la riduzione non si può più tornare all'atteggiamento "ingenuo" della credenza nella trascendenza del mondo; la filosofia deve necessariamente restare nell'immanenza» («Une fois la réduction accomplie, on ne peut plus revenir à l'attitude "naïve" de la croyance en la transcendance du monde; la philosophie doit nécessairement demeurer dans l'immanence»).

651Per una valutazione più obiettiva si confronti questo pensiero di Patočka con un manoscritto inedito di Husserl, Ms. A I 36 (1910-1926), 193a: «Chi ci salva da una reificazione della coscienza? Colui [che lo farebbe] sarebbe il salvatore della filosofia, il suo creatore» («Wer rettet uns vor einer Realisierung des Bewusstseins? Der wäre der Retter der Philosophie, ja der Schöpfer der Philosophie»).

«Se non si coglie propriamente questo senso originario della possibilità e, quindi, del futuro, il carattere originario del mondo va perso e ciò avviene necessariamente se si considera, prima di tutto, il carattere *di datità* di ciò che appare»⁶⁵².

È il campo dell'apparire che mette in evidenza l'elemento trascendente, ossia l'apparire di un mondo che non è mai immanente, ma rimane sempre un apparire *del mondo*. In ogni apparizione è sempre il mondo, come grande tutto, orizzonte di ogni apparizione, che appare. Perciò, il mondo è «un *a priori* specifico che rende possibile l'apparire dell'*ego*»⁶⁵³ dal momento che lo media (cfr. citazione 533 a p. 410). Ogni apparizione riposa su quella del mondo e implica la co-apparizione del mondo. Perciò l'io accede a se stesso attraverso il mondo, e il mondo non può essere cancellato perché è solo in esso che si raggiunge l'io.

La fenomenologia asoggettiva, perciò, non ha il senso di una messa a parte della soggettività e non è una fenomenologia senza soggetto; piuttosto, si iscrive nel quadro dell'*a priori* universale della correlazione che Patočka vuole articolare in modo nuovo. Per fare ciò occorre specificare il senso d'essere degli enti e chiarire la differenza del loro diverso modo d'essere. Ripensare il senso d'essere del polo soggettivo e di quello oggettivo porta a rivedere il senso della stessa correlazione universale. Riflettendo su questo punto, la domanda più corretta sull'autonomia dell'apparire sembra essere questa: qual è il significato dell'apparire in quanto in esso si possono dare sia gli enti trascendenti, sia le realtà soggettive come i vissuti? Come si può pensare l'apparizione nel suo apparire dal momento che essa è apparizione di un soggetto la cui esistenza è apodittica, e di un mondo la cui esistenza è altrettanto apodittica?⁶⁵⁴

C'è un parallelismo negli «statuti d'essere» del mondo e dell'io: infatti, «come il mondo, anche l'io è immediatamente dato a se stesso come ciò che per principio non può essere presente»⁶⁵⁵. Se il soggetto (*cogito*) può essere colto soltanto per il tramite del mondo (indirettamente), si pone allora il problema del suo senso d'essere. Di conseguenza, anche il senso della correlazione fenomenologica si modifica: insistendo sull'interdipendenza del mondo (totalità intotalizzabile degli enti) e del soggetto (io vuoto), Patočka si allontana da una "versione soggettivista" di questa relazione perché il senso d'essere del soggetto e quello del mondo sono inseparabili dallo statuto (o legalità) dell'apparire. A tal riguardo, Renaud Barbaras scrive: «Essa [la correlazione] non deve più essere compresa come una costituzione del mondo nella coscienza trascendentale, ma come

652«Falls man aber diesen Ursprungssinn der Möglichkeit und damit der Zukunft nicht eigens ergreift, geht der ursprüngliche Charakter von Welt verloren, und das geschieht notwendig, wenn man den *Gegebenheits*charakter des Erscheinenden vor allem ins Auge faßt» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 255 (LS, p. 195; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 139).

653«un *a priori* spécifique qui rend possible l'apparaître de l'*ego*» Ivi, p. 224.

654Cfr. R. Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, in *Les études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011, p. 332.

655R. Barbaras, *Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître*, in *Philosophie* n° 118, Patočka et la question du monde, Les éditions de Minuit, Paris 2013, p. 25.

relazione tra un apparire che è sempre quello del mondo e che riposa dunque in certo modo in se stesso e, d'altra parte, un destinatario (l'*a chi* dell'apparizione) che, se è ben co-determinato, come dice Patočka, non è mai costituente. In altri termini, se le apparizioni si danno a un soggetto, non è in virtù di questa donazione che sorgono come apparizione di un mondo»⁶⁵⁶. Posto che la manifestazione è la condizione delle cose che appaiono, a essa appartiene anche un modo d'essere estraneo alle cose. Come leggiamo in *Platone e l'Europa*,

«la stessa manifestazione non è nessuna delle cose che si mostrano. Essa non è né una cosa psichica, né una cosa fisica che si estende nello spazio. E, quindi, essa è la manifestazione di *queste* cose, sia delle cose che si estendono nello spazio, sia anche delle realtà come io stesso e il mio pensiero»⁶⁵⁷.

Formulando la correlazione in questi termini, bisogna confrontarsi con la difficoltà di comprendere come si possa avere un apparire autonomo del mondo e, correlativamente, di determinare lo statuto esatto del destinatario dell'apparizione in questa economia dell'apparire.

Come abbiamo già visto in 4.4.1, emerge il problema dell'apparire del soggetto, destinatario dell'apparire benché non ne abbia l'iniziativa. L'interpretazione in base alla quale il soggetto del movimento è in continuità con il mondo (pensato, nel suo fondo, come una realtà processuale) rischia di non rendere ragione di tutti e tre i movimenti dell'esistenza. Il primo movimento ci dice che l'uomo proviene dal movimento stesso del mondo. Il passaggio da una fenomenologia dinamica a una dinamica fenomenologica è, quindi, anche un passaggio a una cosmologia. Dire che lo sbocco di questo movimento di desoggettivazione è la distinzione tra due gradi di manifestazione (o due tipi di apertura del mondo), e che questa manifestazione anonima (senza soggetto) è condizione della manifestazione soggettiva, ci sembra una risposta insufficiente a spiegare l'essenza dell'uomo, perché rimane da precisare il senso del suo apparire. In riferimento a questo problema, il seminario del 1973 offre un'altra indicazione:

«[...] che *la soggettività stessa* debba mostrarsi come qualcosa che appare, che fa parte di una struttura più profonda, come una certa possibilità abbozzata e indicata in questa struttura, in quanto una delle sue parti costitutive. Questo non significa affatto che sia possibile un apparire che non appare a nessuno. In ogni caso, questo qualcuno o qualcosa non è né il creatore né il portatore. Ciò che *porta* è *la struttura*, e quello, o colui a cui appare ciò che appare (l'ente) è un momento e una parte integrante di questa struttura assolutamente fondamentale»⁶⁵⁸.

Dire che la soggettività fa parte della struttura dell'apparire significa, perciò, due cose:

⁶⁵⁶*Ibid.*

⁶⁵⁷*PE*, p. 51. Storicamente si è verificato uno spostamento del problema dell'*apparizione* verso il problema dell'*ente* che ha avuto l'effetto di sostituire all'apparizione la problematica di una scala determinata di enti. Secondo Patočka, in Platone è presente la distinzione tra essere ed ente, ma, pur considerando l'essere come una forma più perfetta dell'ente, la distinzione è vista sempre in riferimento ai diversi gradi di ente, e non come aspetti della manifestazione in quanto tale.

⁶⁵⁸*PE*, p. 70.

- a) l'apparire non è portato dalla soggettività, ma la rende possibile
- b) il riferimento alla soggettività è una dimensione costitutiva dell'apparire.

Come evidenzia Renaud Barbaras, l'apparire non è soggettivo per essenza, ma «è così fatto che può dar luogo all'apparire soggettivo, che sviluppa la possibilità della soggettività»⁶⁵⁹. Il soggetto raccoglie e compie una manifestazione autonoma e più profonda di lui. La manifestazione è un avvenimento che non appartiene né all'ordine degli enti, né della coscienza, benché noi la pensiamo sempre in una coscienza riflettente. L'insistenza su questo aspetto sembra motivata da uno sguardo più esteso, non circoscrivibile in una critica delle “filosofie della coscienza” preoccupata di ricordarci che *le cose stesse* sono il soggetto del loro darsi⁶⁶⁰. Il fondo e la sorgente di tutto l'apparire è il mondo (mondo mondificante): in esso le cose si manifestano, accadono e si compiono⁶⁶¹; ma il mondo è anche il risultato di questo processo (mondo mondificato). L'unità processuale originaria del mondo resta come una traccia profonda dentro la diversità generata in tale processo. Riguardo a ciò: «il *primum* non sarebbe allora né il movimento "emergente" dell'apparire né il movimento dell'esistenza, ma l'evento che verticalmente fa accadere ogni volta la differenza stessa tra l'esistenza individuata e il fondo oscuro non-individuato. Quest'ultimo non sussiste dunque "ontologicamente" o "in sé", ma è qualcosa che accade ed è qui nell'accadere dell'esistenza e di ogni individuazione, per differenza da queste. Nel suo aver luogo di volta in volta l'esistenza pone così la propria provenienza da quel fondo e la propria destinazione verso la comprensione del mondo, verso la manifestazione e la chiarezza [...]»⁶⁶².

Oltre al significato di movimento originario e di contenuto, il mondo ha anche il significato di forma o principio di unità. Per apparirci, le cose devono poi presentarsi ed essere afferrate da noi. Il processo originario di manifestazione precede la soggettività, ma per comprendere cosa significa non possiamo che partire dall'apparire soggettivo perché l'apparire è codeterminato dall'orizzonte dell'apparizione soggettiva. La connessione tra aspetto soggettivo e aspetto mondano della manifestazione non cessano di scambiarsi e implicarsi reciprocamente.

Il soggetto presuppone sempre un carattere di questo apparire: l'unità e l'identità costitutiva della cosa, senza la quale non potremo mai afferrarla. Nel saggio *Fenomenologia e ontologia del*

659R. Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, cit., p. 334.

660Rinviamo al primo degli *Annexes* dell'edizione francese di *Platon et l'Europe*, intitolato: *La fin de la philosophie est elle possible?* (pp. 239-263). L'autore richiama la ricerca, presso i presocratici, dell'*arché* invisibile che apre il nostro sguardo su tutto ciò che è in quanto causa prima. Prima della metafisica, il non oggetto non costituiva un mondo a parte (soprasensibile e separato), mentre con Platone oggetto e oggettività significano presenza. La risposta alla domanda sulla natura dell'ente (τί τὸ ὄν) si ripresenta lungo tutta la storia della filosofia. Questo è il problema della metafisica che si ripropone fino a Kant e a Husserl, situandosi o più vicino al versante dell'"oggetto" o più vicino a quello degli svolgimenti interni al "soggetto". Questo problema metafisico, che si interroga su cos'è l'ente e su come il non-oggetto si possa manifestare, mette in discussione la concezione e la possibilità stessa della filosofia.

661La schiusura è paragonata a un'uscita da una notte oscura (cfr. *MNMEH*, p. 100). La questione dell'apparire mira a comprendere cosa significa l'uscita da questo ritiro nel fondo o nella notte oscura, per accedere all'essere.

662R. Terzi, *Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka*, cit., p. 64.

movimento (1968) troviamo questa indicazione sul senso dell'identificazione:

«Non c'è identità perché io compio la sintesi, ma io sintetizzo perché plasmo un'identità – il cambiamento - il processo, la trasformazione *sono* in se stessi identificazioni, *sono* sintesi materiali, e la mia sintesi soggettiva di identificazione è semplicemente il coglimento e il riconoscimento di questa identità singolare, di questo legame all'interno delle cose»⁶⁶³.

Il primato va alla fenomenalità del mondo. Questo punto di vista sembra rovesciare la prospettiva del radicamento. Si potrebbe dire, infatti, che noi non acquistiamo un punto di vista sul mondo perché siamo radicati in esso, ma siamo radicati nel mondo perché la fenomenalità del mondo implica che il soggetto, a cui il mondo appare, sia già iscritto nel mondo⁶⁶⁴.

L'identità che io plasmo, quindi, si realizza sul fondo di un mondo che è un'identità aperta: unifica via via la molteplicità che ne procede, si realizza e si determina come totalità in modo congiunto alla individuazione degli enti mondani. Ogni cosa che appare

«acquisisce la sua figura - si delimita - diviene in quanto individuo separandosi dalle altre. Questo divenire traccia delle frontiere davanti all'altra cosa, è un processo di definizione, di messa in forma. Questa definizione si fa davanti a tutte le altre cose, tutte sono definite assieme. Questo definire - l'apparire della cosa nel suo essere. La cosa non è solo "in se stessa", ma in tutte le altre anche, essa è il suo rapporto di delimitazione davanti alla totalità di tutto ciò che è»⁶⁶⁵.

Queste citazioni mostrano alcuni termini ricorrenti che esprimono concettualmente il problema dell'apparire: “differenziazione” e “unificazione”, “disgiunzione” e “congiunzione”, “moltiplicazione” e “delimitazione”, “singolo” e “intero”. Ciascun termine di ogni coppia è necessario per esprimere l'apparire, per cui, ad esempio, "unità" è, contemporaneamente, sinonimo anche di differenziazione, e il mondo congiunge solo disgiungendo. Il mondo è ciò in cui gli enti si differenziano in duplice senso: è ciò dentro cui si differenziano, ma anche è ciò grazie a cui si differenziano. Per spiegare questo processo, come suggerisce Renaud Barbaras, bisogna considerare il carattere *dinamico* della manifestazione: «la differenza tra il soggettivo e l'oggettivo ricopre quindi rigorosamente una differenza tra movimenti: l'uno grazie a cui l'unità realizza proprio la cosa, l'altro attraverso cui questa unità è costituita per o come essa stessa»⁶⁶⁶. Sembra quindi che,

663«il n'y a pas identité parce que je synthétise, mais je synthétise parce que je mets le doigt sur une identité – le changement, le processus, la transformation *sont* en eux-mêmes des identifications, *sont* des synthèses matérielles, et ma synthèse subjective d'identification est simplement la saisie et la reconnaissance de cette identité singulière, de cette liaison à l'intérieur des choses» *PP*, p. 32 (*CCF*, p. 81).

664Barbaras la chiama "iper-appartenenza" del soggetto al mondo.

665«Chaque chose acquiert sa figure – se délimite – devient en tant qu'individu en se mettant à part des autres. Ce devenir trace des frontières vis-à-vis d'autre chose, il est un processus de définition, de mise en forme. Cette définition se fait vis-à-vis de toutes les autres choses, toutes en sont codéfinies. Ce définir – l'apparaître de la chose en tant que son être. La chose n'est pas seulement "en-elle-même", mais dans toutes les autres, elle est son rapport de délimitation vis-à-vis de la totalité de tout ce qui est» *PP*, p. 114. Le delimitazione implica, quindi, già da sempre l'idea di un *ciò in cui* presupposto e grazie al quale essa si attua.

666R. Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, cit., p. 339.

più che parlare di unità fisica, psichica o mentale, abbia senso, anzitutto, richiamare la sintesi al cui interno l'unità si realizza.

Patočka sviluppa una concezione unitaria della fenomenalità che integra la soggettivazione (*l'apparire a*) a titolo di un processo generale di fenomenalizzazione. Pensare la correlazione in questi termini (di manifestazione e di movimento) serve a trovare una comune misura tra uomo e mondo che permette di non scinderli in due ambiti distinti, ma di comprendere l'uomo come un caso particolare di strutture ontologiche più generali⁶⁶⁷. Il movimento è inteso come un fattore ontologico fondamentale: delimita e fa avvenire, separa, distingue, circoscrive l'individuale; e «il movimento è quello che *fa apparire* che c'è, per un tempo determinato, un posto nel mondo per una realtà singolare determinata da altre realtà singolari»⁶⁶⁸. Facendo posto nello spazio, esso è condizione del far apparire. Senza questa separazione (o individuazione) distanziante non ci sarebbe apparizione; ma la separazione richiede una sintesi precedente. Anche se nel *continuum* dell'esperienza ci sono degli enti che non sono separati da noi, «nella loro essenza [essi] *sono una separazione*, un ordinamento, un processo di determinazione, un risveglio e un itinerario dall'essere improprio all'essere proprio»⁶⁶⁹. Come per Aristotele, anche per Patočka il movimento è la «vita originaria»⁶⁷⁰: esso sta alla cosa come la vita sta all'organismo, lo fa essere e lo conserva nel suo essere, opponendosi all'indifferenziazione con l'ambiente⁶⁷¹.

Dopo aver visto come possiamo comprendere il processo ontologico d'individuazione, vediamo ora perché esso è un processo di manifestazione⁶⁷². In altri termini, la domanda è: in che senso l'individuazione rivela la manifestazione? Posto che la cosa si determina entrando in un limite e definendosi⁶⁷³, qual è il carattere dello scoprimento della cosa?

Il manifestarsi è un venire allo scoperto che ha un carattere ontogenetico, cioè fa essere; esso è ciò attraverso cui qualcosa arriva ad essere. Ad esempio, se prendiamo una mela, non dobbiamo parlare né della mela matura né del sostrato che la fa essere ciò che è, ma del movimento di maturazione che rende il sostrato il luogo di queste possibili determinazioni. Patočka radicalizza il

667Rinviamo al saggio del 1968 *Phénoménologie et ontologie du mouvement* (in *PP*, p. 30) in cui Patočka, interpretando i testi di Aristotele, specifica la propria concezione di una manifestazione originaria autonoma, asoggettiva, anonima. Il movimento consiste in un processo di determinazione, e realizza l'essere assieme delle determinazioni (cfr. *MNMEH*, p. 131; *CCF*, p. 52). Dati i numerosi testi dedicati al movimento e alla ripresa di Aristotele, possiamo parlare di una teoria dinamica della manifestazione iscritta in un quadro aristotelico che non concepisce l'individuazione come l'opera di una soggettività. Diversamente da Aristotele, Patočka pensa il movimento come ontologico, e non come modificazione di un sostrato che dura nel tempo.

668«Le mouvement est ce qui *fait apparaître* qu'il y a, pour un temps déterminé, une place dans le monde pour une réalité singulière déterminée parmi d'autres réalités singulières» *MNMEH*, p. 103.

669«mais qui dans leur essence *sont une séparation*, un ordonnancement, un processus de détermination, un éveil et un acheminement de l'être improprie vers l'être propre» *PP*, pp. 29-30.

670«vie originelle» *MNMEH*, p. 103.

671Cfr. *Ivi*, p. 129.

672Rinviamo a *PE*, testo IX, p. 187 ss.

673Cfr. *Ibid.*

concetto aristotelico di movimento perché rinuncia al sostrato per farlo accadere assieme alla cosa in movimento:

«se, al posto di questo movimento direttamente verso qualche cosa, al posto di possibilità che sarebbero la proprietà, l'*avere* un qualche cosa di identico che si realizza in esse, si suppone piuttosto che questo qualcosa è la sua possibilità, che non c'è in lui niente *prima* delle possibilità, e *soggiacente* a queste, che non vive integralmente che attraverso il *modo* in cui è nelle sue possibilità - si ha allora una radicalizzazione del concetto aristotelico di movimento»⁶⁷⁴.

Non potendo sviluppare qui un'analisi specifica dell'esistenza come movimento, come suggerirebbe la citazione, sottolineiamo però questo nodo teoretico: è rapportando la manifestazione al movimento che possiamo comprendere perché la manifestazione non è fondata sulla soggettivazione, ma «la raccoglie e la prolunga. Non siamo noi, ma il mondo che “fa” la manifestazione (e il mondo non è in verità nient'altro che questo fare)»⁶⁷⁵.

Per apparire, una cosa dev'essere già individuata e iscritta nel mondo.

Possiamo precisare ora, con maggiore chiarezza, che il concetto di manifestazione è un concetto globale che raccoglie in sé varie istanze e, invece, il concetto di movimento «è il fondamento di tutta la manifestazione»⁶⁷⁶. Tuttavia, non è chiaro come sia possibile comprendere la seconda manifestazione senza reintrodurre presupposti soggettivisti. Chiedersi in cosa consiste l'apparire soggettivo significa chiedersi cosa singularizza il nostro movimento in rapporto agli altri movimenti dentro al processo ontogenetico generale, dal momento che il nostro movimento è suscettibile di una doppia determinazione. Da un lato noi siamo enti del mondo e la nostra individuazione appartiene al processo generale di individuazione (l'«ingresso nella singolarità, [il] divenire»⁶⁷⁷) all'interno dell'universo inglobante di tutto ciò che si svela «senza partecipazione interiore all'essere, senza interesse per l'essere»⁶⁷⁸; dall'altro lato, il nostro movimento ha una singolarità che lo distingue da tutti gli altri: il suo compimento richiede un passaggio attraverso l'essere, sviluppa una partecipazione interiore e un interesse per l'essere. Come in Heidegger, così anche per Patočka noi siamo enti nei quali ne va dell'essere stesso, e il movimento non è prodotto dall'essere, ma va verso l'essere; è uno svelamento dell'essere attraverso l'ente che siamo. Per questo Patočka scrive:

«la caratterizzazione del movimento che ci è specifica sarebbe tuttavia la non-indifferenza all'essere, l'interesse per l'essere proprio e, congiuntamente, per l'essere dell'ente in generale, sul fondamento di una *maniera nuova* in cui l'essere condiziona l'ente - non più semplicemente nella sua emergenza e disparizione,

674«Si, à la place de ce mouvement à *même quelque chose*, à la place de possibilités qui seraient la propriété, l'*avoir* d'un quelque chose identique qui en elles se réalise, l'on suppose plutôt que ce quelque chose *est* sa possibilité, qu'il n'y a en lui rien *avant* les possibilités et *sous-jacent* à celles-ci, qu'il ne vit intégralement que par la *manière* dont il est dans ses possibilités – l'on aura une *radicalisation* du concept aristotélicien de mouvement» *PP*, p. 107.

675R. Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, cit., p. 347.

676«est le fondement de toute manifestation» *MNMEH*, p. 132 (*CCF*, p. 53).

677«entrée dans la singularité, devenir» *Ivi*, p. 100.

678«sans participation intérieure à l'être, sans intérêt pour l'être» *Ibid.*

ma in quanto chiarezza che rende possibile l'incontro dentro, all'interno dell'universo»⁶⁷⁹.

Il movimento della nostra esistenza avrebbe, quindi, la particolarità di compiersi come interesse per l'essere e per l'essere proprio; questo svelamento (*dévoilement*) è la chiarezza che rende possibile l'incontro, e noi cogliamo gli enti alla luce dell'essere. D'altro canto, prolungando l'individuazione del mondo sotto una sintesi svelante, il movimento dell'esistenza non cessa di confondersi con il movimento che porta l'ente ad apparire. Per comprendere la soggettività bisogna chiedersi in cosa consiste il movimento dell'esistenza: «tutto converge così verso un'interrogazione sul movimento dell'esistenza, che appare come il centro di gravità e il punto più difficile della fenomenologia di Patočka»⁶⁸⁰.

Riassumiamo questi ultimi passaggi prima di introdurre il prossimo paragrafo sulla ridefinizione della correlazione fenomenologica fondamentale:

1. la nostra esistenza partecipa alla manifestazione del mondo e la manifestazione asoggettiva si iscrive nel processo generale della manifestazione asoggettiva.

2. l'esistenza è movimento e la singolarità della manifestazione soggettiva riposa sul movimento dell'esistenza.

3. l'essere della soggettività rinvia al modo d'essere del movimento che la sottende.

4. comprendere cosa significa apparire per un soggetto significa comprendere cosa significa esistere per un soggetto.

5. comprendere cosa significa esistere per un soggetto significa comprendere i suoi movimenti, ma comprendere i suoi movimenti chiede di capire quali sono.

4.4.3 L'apertura del mondo: tra donazione, manifestazione e comprensione

La correlazione soggetto-mondo è il punto in cui consiste e attorno a cui ruota ogni condizione di accesso dell'uomo al mondo. Compriamo un ulteriore passaggio e ci chiediamo: l'accesso al mondo dipende primariamente dalla nostra comprensione, o dalla previa donazione del mondo? La comprensione è sempre comprensione di qualcosa che ci è dato: infatti non è il comprendere del soggetto che porta i rimandi, ma la totalità dei rimandi che rende possibile il comprendere (cfr. *PP*, p. 123). Il darsi del mondo, però, ha bisogno di un destinatario che accolga questa manifestazione. Il mondo naturale, infatti, non è un puro dato materiale anteriore a qualsiasi interpretazione del

⁶⁷⁹«La caractéristique du mouvement qui nous est spécifique serait cependant la non-indifférence à l'être, l'intérêt pour l'être propre et, conjointement, pour l'être de l'étant en général, sur le fondement d'une *manière nouvelle* dont l'être conditionne l'étant – non plus simplement dans son émergence et sa disparition, mais bien en tant que clarté rendant possible la rencontre en dedans, à l'intérieur de l'univers» Ivi, p. 101.

⁶⁸⁰R. Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, cit., p. 349.

mondo, ma integra una componente esplicativa. In tutti e due i casi, quindi, uno solo dei termini sembra non bastare, ma necessita dell'altro. Questo intreccio inscindibile tra comprensione del mondo da parte di un soggetto e la sua donazione ripropone la questione: in riferimento alle condizioni di accesso, la priorità va data al darsi del mondo o alla comprensione dell'uomo?⁶⁸¹. Questo paragrafo tratta tale quesito.

Di primo acchito possiamo pensare che è compito della ragione fare chiarezza e, facendo chiarezza, essa approfondisce la correlazione fenomenologica fondamentale. Il problema, però, non si risolve così facilmente se andiamo a verificare qual è la natura e la funzione della *ratio*. Infatti, certamente la datità è una condizione dell'apparire e della comprensione, ma la comprensione si intreccia sempre con il manifestarsi del mondo:

«La chiarezza (su se stessi e sulle cose in una correlazione essenziale) è la natura della *ratio* [...]. Essa non è pura e semplice prassi, né pura e semplice teoria, e non si riduce soprattutto a un semplice saper-fare e alla tecnica. La *ratio* è la chiarezza su di sé nella correlazione essenziale dell'io e del mondo che è essenzialmente avvenimento, risveglio e crescita. Di conseguenza la verità, la verità assoluta, non è una tesi compiuta, ma un processo dal punto di vista dell'*idea*»⁶⁸².

Io posso conoscere la correlazione tra me e il mondo riflettendo, ma è il mondo che mi dispone verso l'essere e verso me stesso. Il mondo si dà a noi sottomettendosi a questo impeto intenzionale, ma questo accordo-concordanza non è mai dato nell'intuizione e nella sua oggettivazione, anche se ogni intuizione e atto umano è compiuto sulla base di quella concordanza, ne è un'espressione (cfr. *PP*, p. 27). Siccome l'essere è la condizione di possibilità della comprensione, del progetto delle possibilità, l'uomo non può mai essere colto come qualcosa di positivo, come una luce che si avvicina alle cose per illuminarle con i suoi raggi, e che costituisce le oggettualità. Chi sono io

«mi si manifesta *dall'esterno*, viene *compreso* da me, è una delle possibilità *che si trovano nel mondo in quanto esse sono il mondo*, una possibilità che mi interpreta e *a partire dalla quale comprendo me*

681 Il rapporto tra comprensione, mostrazione e manifestazione reagisce a contatto con i principi fondamentali sui quali la fenomenologia si basa. Tra questi c'è il "principio dei principi" enunciato per la prima volta in *Idee I*, § 24. In base ad esso l'intuizione donatrice è la sorgente di tutta la conoscenza e la donazione in carne e ossa dei fenomeni. Questa formulazione husserliana tiene singolarmente assieme l'intuizione *donatrice* e ciò che *si dona*. Paul Ricoeur commenta così questo paragrafo: l'accostamento delle due espressioni «abbrevia tutte le difficoltà di una filosofia della costituzione che deve restare nello stesso tempo, da un altro punto di vista, un intuizionismo» (P. Ricoeur, in E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950, p. 78). Se questo equilibrio all'interno del principio dei principi si rompe, si verifica uno sbilanciamento o in direzione del primato dell'intuizione che tende a restituire il primato alla soggettività (in questo senso va la critica di Heidegger), o in direzione del *primato della donazione* (rinviando agli studi di J.-L. Marion). Possiamo cogliere tale alternativa già nella divergenza tra Husserl e Heidegger.

682 «la clarté (sur soi-même et les choses dans une corrélation essentielle) est la nature de la *ratio* [...]. Elle n'est ni praxis pure et simple, ni pure et simple théorie, et ne se ramène surtout pas au simple savoir-faire et à la technique. La *ratio* est la clarté sur soi dans la corrélation essentielle du moi et du monde qui est essentiellement événement, éveil et accroissement. Il s'ensuit que la vérité, la vérité absolue, n'est pas une thèse achevée, mais un devenir sous l'angle de l'*idée*» *IPH*, p. 216 (*CCF*, p. 210).

stesso»⁶⁸³.

La nozione husserliana di passività è qui ripresa: essa fa emergere che costituente e trascendentale è il mondo⁶⁸⁴. Dunque, il soggetto non è l'origine del legame che genera il senso, e non costituisce il mondo. Il senso prodotto dalla soggettività è un senso ritrovato: la soggettività ritrova qualcosa che prima possedeva e che poi ha perso. Patočka dice anche che, poiché «il mondo e l'io formano un'unità – [e] nella riflessione l'io non si trova mai senza il mondo»⁶⁸⁵, è problematico pensare che soltanto l'io possa riflettere, e non anche il mondo⁶⁸⁶. Questa citazione dice che c'è un apparire che non appare a se stesso, e che il mondo, nella sua manifestazione, è indissociabile dall'io al quale appare non tematicamente⁶⁸⁷. Posso sapere che vivo una correlazione con il mondo solo riflettendo su di me, ma questa stessa correlazione implica anche che il mondo non rifletta meno dell'io. Il mondo riflette in un altro modo. La fenomenologia asoggettiva destituisce il soggetto husserliano (limita il posto del soggetto), ma non cancella il metodo fondativo stesso. La riflessione non è solo un prodotto della nostra interiorità, ma è la maniera in cui siamo al mondo ed è «il modo della nostra relazione a tutte le cose e agli altri»⁶⁸⁸. Il termine "comprensione" non è una pura categoria gnoseologica, ma - scrive Filip Karfik - «è una caratteristica fondamentale della realizzazione della vita umana, che si spiega anche in diverse modalità conoscitive. Questo movimento riflessivo dell'apparire Patočka lo chiama anche movimento dell'esistenza umana»⁶⁸⁹.

Parlare della comprensione ci aiuta a chiarire gli aspetti legati più alla soggettività. La soggettività, «nella sua essenza, è l'essere allo scoperto del mondo»⁶⁹⁰. Questa citazione indica due cose: in primo luogo che l'uomo non è una realtà psico-fisica chiusa in se stessa, ma trova il

683«mir von außen erscheinen, wird von mir verstanden, es ist eine der Möglichkeiten, die in der Welt sind, als die die Welt ist, eine Möglichkeit, die mich anspricht und aus der ich mich dann selber verstehe» *EaS*, p. 88 (*PP*, p. 118; *CCF*, p. 222).

684Cfr. V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 36.

685«le monde et le moi forment une unité – dans la réflexion le moi ne se trouve jamais sans le monde» *PP*, p. 263 (*EaS*, p. 284); «il mondo non riflette meno dell'io, al contrario, il mondo è essenzialmente riflessione (non tematica)» («le monde ne réfléchit pas moins que le moi, au contraire le monde est essentiellement réflexion - non thématique») *Ibid.* (*EaS*, p. 284).

686Cfr. 3.3.2 d /: verso una filosofia a-soggettiva.

687Questo ci permette ora di chiarire meglio il rapporto tra manifestazione primaria e secondaria (Barbaras distingue due fenomenalità: il fenomenale semplice, e il fenomenale soggettivo capace di riflessione). La manifestazione primaria del mondo è senza soggetto non perché essa precede l'emergere metafisico dell'io in quanto *ego*, ma perché è una manifestazione del mondo alla sensibilità dell'io (manifestazione non tematica); perciò, essa precede l'emergere fenomenologico dell'io in quanto coscienza. La prima manifestazione non è una manifestazione del mondo senza io, ma senza coscienza, e la coscienza si costituisce di fronte alla sensibilità dell'io. Chiamando la manifestazione "donazione", la distinzione tra "manifestazione primaria" e "manifestazione secondaria" muterebbe in "donazione" e "manifestazione".

688E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique - Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Mimesis, Milano 2012, p. 131.

689F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., pp. 105-106.

690«dans son essence est la clarté, l'être-à découvert du monde» *IPH*, p. 177.

cammino passando attraverso la comprensione delle cose esterne a lui⁶⁹¹; in secondo luogo la soggettività è l'operatore della manifestazione in quanto manifestazione *del mondo* (genitivo oggettivo). In ciascuna delle sue operazioni la soggettività trasforma una parte del mondo nell'apparizione di un fenomeno. Quest'ultimo punto presuppone la distinzione tra il mondo nel senso di "dato" e il mondo come "manifestato". La manifestazione del mondo non è unicamente l'opera del mondo, ma è opera della correlazione dinamica del mondo e della soggettività; perciò, anche la comprensione va intesa come movimento. È quanto si dice in un saggio del 1968:

«La comprensione, perciò, non è in fondo nient'altro che il movimento stesso in quanto virtuale, anticipato. È allora il movimento a essere il fondamento della comprensione e non il contrario»⁶⁹².

Il movimento non è mai astratto, ma è sempre in legame con un corpo che si muove. La possibilità della nostra comprensione si radica nella facoltà motrice del corpo che è definito come energia o «*forza vedente*»⁶⁹³. L'uomo, quindi, non è una creatura dotata di un'anima e posta nel mondo, ma ha come suo tratto specifico la capacità di rapportarsi al mondo in una comprensione corporea. Se la comprensione esprime sempre l'inizio di una relazione ed essa stessa emerge dal mondo, il mondo non va considerato come un quadro davanti a cui uno spettatore si pone. Io «non sono mai *davanti* al quadro, ma sempre dentro»⁶⁹⁴, e «noi ci muoviamo continuamente nel suo quadro, e conosciamo in questo suo quadro, e agiamo in questo suo quadro»⁶⁹⁵. Questa immagine esprime bene il nocciolo della correlazione fondamentale; perciò cerchiamo di chiarirlo meglio.

L'uomo non è soltanto un ente che entra nell'apparire, ma gli enti appaiono all'uomo nel loro essere perché l'uomo si comporta comprendendoli. L'uomo è aperto per l'essere dell'ente come essenza che comprende, egli «deve riflettere il processo dell'uscire dell'ente dal fondamento di possibilità del pre-ente, ossia percepire l'apparire del pre-ente in quanto tale o, detto diversamente, *comprendendo l'ente lasciar essere*»⁶⁹⁶. In questo modo gli enti ottengono per lui un senso, diventano una connessione di significato. Questo tratto della struttura umana fa dell'uomo colui che *lascia apparire l'ente nel suo essere*. Patočka parla di una missione dell'uomo verso le cose (*Sendung zu den Dingen*). L'uomo è mandato per dare agli enti chiusi ciò che manca e l'ente non

691 È lo svelamento dell'essere che permette di accedere alle cose. Questo implica pensare l'individuo a partire dal movimento dell'esistenza e non come una sostanza che avrebbe, tra le proprietà, anche quella di muoversi. L'*ego* si costituisce in una relazione attiva con il mondo.

692 «La compréhension cependant n'est au fond rien d'autre que le mouvement virtuel, anticipé, lui-même. C'est donc le mouvement qui est le fondement de la compréhension, et non pas inversement» J. Patočka, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, in *PP*, p. 25 (*CCF*, p. 127).

693 «*force voyante*» *PP*, p. 66. R. Barbaras riprende spesso questa espressione in *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, cit., pp. 69-70.

694 «Ich stehe nie vor dem Bild, sondern immer darin» J. Patočka, *Phänomenologie als introspektive Bewußtseinslehre und als Lehre von der Erscheinung. Das Problem einer Epoché*, in *EaS*, p. 233 (*PP*, p. 235).

695 *PE*, p. 53.

696 F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., p. 107.

riflessivo diventa riflessivo grazie all'uomo. Come osserva Filip Karfik, la costruzione della dottrina dell'apparire di Patočka giunge qui al suo *telos*⁶⁹⁷. I punti essenziali sono due:

1. il fondo di possibilità dell'apparire (pre-ente o *non-aliud*), campo aperto di possibilità, è afferrato come mondo. Questo sfondo dell'apparire è oscuro perché resta nascosto. Rispetto all'ente è chiamato anche Essere (rischiando, però, di confondere l'Essere come carattere fondamentale dell'ente).

2. da questo campo non individuato sorgono, attraverso un processo di realizzazione, gli enti chiusi (non partecipi, non interessati), differenziati e individuati. Anche l'uomo, come ogni altro ente che appare, è una di queste singolarità che sorge dal fondamento (o campo) di possibilità. Egli realizza le possibilità non riflessive comprendendole, e ciò implica che egli abbia una comprensione per ciò che lui stesso è. L'apparire dell'uomo, quindi, si separa dalla fenomenalizzazione degli enti chiusi perché realizza il proprio movimento individualizzante in maniera riflessiva (ha un interesse per esso, non gli è indifferente). Diventa più chiaro a questo punto che

«la tesi del mondo non è la tesi di qualcosa che sarebbe distinto da me, che io porrei come oggetto, come una singolarità. Essa è, al contrario, la tesi di un tutto che in modo del tutto naturale *mi include*»⁶⁹⁸.

Anche la razionalità non è pensabile come una facoltà solamente astratta, e non è neppure isolata in un momento teoretico separato dal mondo, ma appartiene sempre a un *Dasein* mondano, penetrato dalla comprensione dell'essere, e la cui caratteristica è di rendere possibile l'apparire:

«Il *Dasein* è precisamente ciò che rende possibile l'apparire, perché *in esso* come unico ente che ha una comprensione dell'essere (che è *penetrato* completamente dalla comprensione) può accadere il retrocedere (passo indietro) del *suo* essere davanti a ciò che si mostra in lui e grazie a lui»⁶⁹⁹.

Si collega a questa citazione un passaggio che troviamo alla fine delle *Lezioni sulla corporeità*, in cui si parla di un «contesto» che non è la realtà delle cose e degli enti, ma dell'essere, e che dev'essere già aperto perché la nostra realtà possa esistere:

«L'uomo non è essere umano che a partire dall'istante in cui si apre questa comprensione globale; egli è contemporaneo di questa. L'uomo diventa poiché il mondo lo conquista e si apre a lui»⁷⁰⁰.

697Cfr. Ivi, pp. 106-107.

698«In der Tat ist die Weltthese nicht die These von etwas von mir Verschiedenen, was ich wie ein Objekt setze, wie ein Einzelnes, sondern die These von einem ganzen, das natürlich *mich einbegreift*» *EaS*, p. 111 (*PP*, p. 222; *CCF*, p. 147).

699«Le *Dasein* précisément est ce qui rend possible l'apparaître parce qu'*en lui*, comme seul étant qui comprend l'être (qui est *pénétré* de part en part par la compréhension), peut se produire le retrait de *son* étant devant ce qui en lui et par son moyen se manifeste» J. Patočka, *Qu'est-ce que l'apparition?* (*Ms.* 3G/16, originale in ceco), in *PP*, p. 257 (*Id.*, *Was ist Erscheinung?*, in *EaS*, texte XXII, p. 267).

700«L'homme n'est être humain qu'à partir de l'instant où s'ouvre cette compréhension globale: il est contemporain de celle-ci. L'homme devient dès lors que le monde le captive et s'ouvre à lui» *PP*, p. 116.

Può sembrare che, senza comprensione, non abbiamo accesso perché noi veniamo al mondo come esseri capaci di interpretarlo. Il mondo ci interpella in ogni istante della vita, e all'inizio del nostro rapporto con il mondo vi è questa comprensione:

«il modo in cui noi lo comprendiamo – è la *verità* prima»⁷⁰¹.

La comprensione non si riferisce genericamente all'universo come realtà pura e semplice, ma all'essere; l'essere «costituisce il luogo in cui l'universo si *mostra*»⁷⁰².

Queste citazioni mettono continuamente a confronto la comprensione dell'uomo e la mostrazione del mondo. Patočka, però, contesta l'idea che sia l'uomo a progettare le possibilità⁷⁰³ e che, agendo così, si comprenda. Anche le possibilità non emergono con il progetto individuale, ma all'interno di un'apertura ontologica fondamentale. È utile precisare la distinzione tra il darsi del mondo (come *monstration*) - questo interessa primariamente a Patočka - e il suo manifestarsi secondario (*phénoménalisation*). La realtà «si mostra ogni volta solo in parte»⁷⁰⁴ perché essa rimane sempre parzialmente velata, chiusa, esteriore alla manifestazione. Il mondo, quindi, eccede la realtà (è un fenomeno saturato) perché rimane sempre *in* delle possibilità. Gli orizzonti sono delle possibilità che eccedono la realtà, la fenomenalizzano, ma non sono essi stessi dei fenomeni. Il termine “essere” indica qualcosa che è sempre in rapporto con la realtà dell'universo (è l'essere dell'universo), ma non è mai uguale alla realtà fisica di ciò che è perché l'essere eccede l'universo in quanto realtà pura e semplice, e in se stessa non manifesta. Relativamente alla comprensione, quindi, dobbiamo tener presente che, oltre a uno svelamento, rimane sempre anche un velamento perché noi non possiamo mai svelare l'universo in totalità. Fenomenologicamente, questo si spiega con il fatto che

«Tutte le possibilità di fenomenalizzazione, tutte le possibilità di comprendere ed esplicitare ciò che è, non sono mai date simultaneamente»⁷⁰⁵.

Se, quindi, non solamente l'*ente*, ma anche l'*essere* è velato, allora l'essere passa non percepito, è dimenticato nello svelamento stesso, «non mette mai in opera tutte le sue possibilità»⁷⁰⁶. In queste

701 «la manière dont nous le comprenons - c'est la *vérité* première» *Ibid.*

702 «constitue le milieu dans lequel l'univers se *montre*» *Ibid.*

703 È la sfera fenomenale che progetta. Questo fa la differenza con l'idealismo del primo Fichte o di Schelling. Cfr. *BME*, p. 283 (*QP*, p. 186).

704 «La réalité ne se montre chaque fois qu'en partie» *PP*, p. 116.

705 «Toutes les possibilités de phénoménalisation, toutes les possibilités de comprendre et d'expliciter ce qui est, ne sont jamais données simultanément» *Ibid.*

706 «il ne met jamais en oeuvre toutes ses possibilités» *Ibid.*

analisi riemerge il rapporto tra manifestazione e ontologia⁷⁰⁷. Data la pluralità semantica del termine “essere”, precisiamo l'accezione con la quale Patočka lo usa:

«L'essere è dunque 1) il tutto preliminare dello spazio-tempo che, considerato il suo carattere preliminare e non composto, è già sempre presupposto attraverso tutte le singolarità, non può essere ridotto alle cose essenti che egli rende possibili;

2) il tutto preliminare della comprensione che rende possibile l'essere allo scoperto sia dell'universo in totalità che delle singolarità, tutto che appartiene in primo luogo come suo aspetto di uscita fuori dell'io, di svelamento dell'io»⁷⁰⁸.

L'essere, quindi, non indica soltanto ciò che permette l'individuazione e la realtà come tale, ma anche ciò che «rende possibile *l'incontro e lo svelamento* delle cose, delle realtà dentro all'universo»⁷⁰⁹.

A questa interpretazione, che muove dalla comprensione dell'essere, manca, però, un elemento: ciò che permette di seguire il filo dei rinvii. La nozione di rinvio definisce il senso stesso del procedere trascendentale. Qualcosa ha una funzione solo rispetto a uno scopo, in vista di qualcosa, *è quello che è nel suo rimandare a qualcos'altro*. L'identità di un ente è costituita non dalla materia di cui è composto, né dalle caratteristiche percettive, ma dalla funzione che esso esercita: «Questo coltello che non taglia, che non potrà mai tagliare in alcuna circostanza, non è che l'apparenza di un coltello, gli manca l'elemento costitutivo essenziale della cosa stessa, cioè la sua funzione»⁷¹⁰. E qualcosa può rimandare a qualcos'altro *solo se la totalità dei rimandi è già aperta*. Qualsiasi nostra ricostruzione della realtà, che pretenda di essere totalizzante, è sempre parziale. Per questo motivo la comprensione non può partire solo da leggi determinate, ma dev'essere fenomenologica, ossia aperta sempre a ricominciare partendo dal mondo, capace di accoglierne l'inesauribile novità. Nel saggio *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento* (1968) leggiamo:

«Si deve prima imparare a comprendere i fenomeni come senso dell'esperienza, non concepire l'esperienza come un semplice processo oggettivo tra gli altri, perché questo sarebbe peccare fin dall'inizio contro il principio fondamentale. Il senso dev'essere *intuito* attraverso uno sguardo *in* ciò che è, non imposto dall'esterno. Solo così potremo risponderne, cioè penetrare fino al suo fondo. Bisogna poter seguire l'edificazione del senso, mettere allo scoperto le sue relazioni interne e i suoi rinvii nella loro relatività; questo dev'essere, per principio, sempre possibile di nuovo – ossia: il fenomeno, ciò che si dà da se stesso, è una effettuazione chiarificata della nostra esperienza»⁷¹¹.

707Rinviamo a 4.4.2.

708«L'être est donc 1) le tout préalable de l'espace-temps qui, compte tenu de son caractère préalable et non composé, toujours déjà présupposé par toutes les singularités, ne peut être réduit aux choses étantes qu'il rend possibles;

2) le tout préalable de la compréhension qui rend possible l'être-à-découvert tant de l'univers en totalité que des singularités, tout qui appartient au premier comme son aspect de sortie hors de soi, de dévoilement de soi» *Ibid.*

709«il rend possible *la rencontre et le dévoilement* des choses, des réalités au sein de l'univers» *Ibid.*

710«ce couteau qui ne tranche pas, qui jamais dans aucune circonstance ne pourra trancher quoi que ce soit, il n'est que l'apparence d'un couteau, il lui manque le constitutif essentiel de la chose même, c'est-à-dire sa fonction» *MNPP*, pp. 111-112.

711«Il faut d'abord apprendre à comprendre les phénomènes comme sens de l'expérience, ne pas concevoir l'expérience

Attraverso questi slittamenti dei significati, Patočka attua un allontanamento dal polo soggettivo-riflessivo della comprensione e un avvicinamento alla donazione e alla mostrazione del mondo. Il punto di inversione è il concetto di fenomeno: infatti, se il fenomeno è ciò che si mostra, occorre che si doni prima. Il problema è che non tutto ciò che si dona si mostra perché «il mondo è dato originariamente, ma non *tutto* è dato nella stessa maniera»⁷¹². Mostrandosi, il mondo provoca un appello rivolto all'*ego* a-soggettivo⁷¹³ di cui troviamo una conferma nell'analisi della struttura dello spazio⁷¹⁴. Si tratta di assumere l'esperienza in prima persona senza erigere delle costruzioni e cercando di liberare l'apparire. Anche il concetto di totalità si approfondisce perché la totalità è *già data*:

«Al contrario, ogni esperienza presuppone *a priori* una *totalità della comprensione*. È questa totalità che rende l'esperienza possibile in senso forte del termine, che apre la possibilità dell'apparire come tale»⁷¹⁵.

Ricapitolando: l'apparire sottostà alla comprensione dell'essere; l'essere, però, può essere compreso solo presupponendo la totalità che rende possibile l'esperienza e apre la possibilità dell'apparire. La totalità della comprensione è impossibile per le scienze particolari; il compito della filosofia, invece, non è solo la comprensione delle singolarità, ma anche del tutto. Alla luce di queste spiegazioni si capisce perché Patočka difenda la necessità della metafisica come interpretazione d'insieme⁷¹⁶.

Queste formulazioni (l'impossibilità di ridurre il dato al manifesto e l'esclusione di una coscienza assoluta, ossia «*non sottomessa alla previa donazione del mondo*»⁷¹⁷) sembrano iscrivibili

comme un simple processus objectif parmi d'autres, car ce serait pécher d'entrée de jeu contre le principe fondamental. Le sens doit être *intuitionné* par un regard *dans* ce qui est, non pas imposé de l'extérieur. Ce n'est qu'alors que nous pourrions en répondre, c'est-à-dire pénétrer jusqu'en son fond. Il faut pouvoir suivre l'édification du sens, mettre à découvert ses relations internes et ses renvois dans leur relativité; ceci doit être, par principe, toujours possible à nouveau – c'est dire: le phénomène, ce qui se donne soi-même, est une effectuation clarifiée de notre expérience» J. Patočka, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, in *PP*, p. 14 (*CCF*, pp. 112-113).

712«Die Welt ist originär gegeben, aber nicht *alles* in ihr auf gleiche Weise» J. Patočka, *Epoché und Reduktion*, in *EaS*, p. 128 (*PP*, p. 176).

713Abbiamo visto che il "soggetto" è ciò a cui la totalità appare (cfr. *IPH*, p. 167).

714Secondo Patočka l'io non è più un centro geometrico o il punto zero come in Husserl, ma è un organismo interpellato che risponde alla struttura d'appello del mondo. «L'interpellazione non è una semplice metafora ma l'essenza dell'esperienza» («L'interpellation n'est pas une simple métaphore, mais l'essence même de l'expérience») *QP*, p. 51. Quindi, l'io fa esperienza di un altrove e si determina a partire da questo appello che lo decentra da sé (cfr. J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, in *QP* pp. 48-52).

715«aber ein *ganzes des Verständnisses* ist in jeder Erfahrung a priori vorausgesetzt und macht sie erst im starken Sinne des Wortes möglich, weil es eben die Möglichkeiten des Erscheinens als solchem eröffnet» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 253 (*LS*, p. 193; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 137).

716Esigenza ben espressa dalla seguente citazione: «è la totalità che dà senso a tutto quanto è singolo, dà il fondamento di ogni senso» («cette *totalité* qui confère un sens aux choses, qui leur donne avant tout le fondement de tout sens») *IPH*, p. 17 (*CCF*, p. 250).

717«*der Weltvorgegebenheit nicht unterworfenen*» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 250 (*LS*, p. 190; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 135).

all'interno di una fenomenologia della donazione. Per tale ragione, Jean Luc Marion afferma: «Così si apre il mondo, trattenendosi anche. Il mondo *si dispensa*»⁷¹⁸, ossia rimane assente pur nella presenza. Cerchiamo di comprendere un po' meglio questa prospettiva interpretativa.

Tutto ciò che si mostra deve darsi, ma non altrettanto tutto ciò che si dà deve mostrarsi. C'è una riserva di non-visto e di non-mostrato nella manifestazione. Come abbiamo già osservato, l'*epoché* è in grado di liberarci dal pregiudizio che considera l'ente come unico tema del sapere, e porta alla luce l'apparire in quanto tale, ossia il non-ente⁷¹⁹. La connessione fenomenale dell'apparire implica allo stesso tempo «l'ir-reale, il non-ente, l'ente che è e quello che non è della natura del *Dasein* – nessuno dei tre esclusivamente, ma tutti in una connessione originaria»⁷²⁰. In Patočka, questa ermeneutica del non-ente sbocca in una interpretazione evenemenziale che indica il modo stesso di darsi del mondo. Il non-ente, l'eccesso che si dà in ogni ente dato, designa *un* modo di darsi del mondo: quello del suo ritirarsi.

Per questo motivo possiamo parlare di una datità irriducibile alla fenomenalizzazione (il mondo come totalità) e che non possiamo mai escludere. La filosofia (fenomenologica) non si occupa solo della cose *date*, ma della «donazione giustificata delle cose, *la legittimazione*, la legittimità della conoscenza, non il fatto, ma la *giustificazione del fatto*»⁷²¹. L'aspetto centrale è che nel dato può rimanere anche una parte non vista⁷²². Pertanto, quando ci si attacca soprattutto al carattere di datità dell'ente che appare (pensato come presenza), «si perde il carattere primordiale del mondo»⁷²³ livellandolo a un'anticipazione presente. Quindi, affermare che la donazione è immediatamente certa non significa affermare il suo compimento perché essa è necessariamente parziale (manifesta sempre e solo una parte di ciò che si dà) e, inoltre, richiede sempre la mediazione del destinatario

718J. L. Marion, *La donation, dispense du monde*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2013, p. 83.

719Abbiamo visto, però, che l'*epoché* «resta comunque impotente rispetto al compito di svelare gli occultamenti, le dissimulazioni e i nascondimenti che sono implicati all'interno dell'essere stesso» («Aber die im Sein selbst erfolgenden Verstellungen, Verdeckungen und Verschüttungen zu enthüllen reicht sie nicht hin») *BME*, p. 438 (*QP*, p. 246; *CCF*, p. 330).

720«Erscheinungszusammenhang impliziert Un-Wirkliches, Nicht-Seiendes, Seiendes nichtdaseinsmäßiger und daseinsmäßiger Natur – keines von den dreien ausschließlich, sondern alle drei in einem ursprünglichen Zusammenhang» *EaS*, pp. 93-94 (*PP*, p. 123; *CCF*, p. 227).

721«*la donation justifiée des choses, la légitimation, la légitimité de la connaissance, non pas le fait mais la justification du fait*» J. Patočka, *La philosophie transcendentale de Husserl après révision*, in *IPH*, p. 232. Questo elemento era presente già nella tesi del 1936 in cui la rappresentazione del mondo comprendeva due componenti: il dato e la spiegazione del dato (cfr. *MNPP*, p. 7).

722La distinzione tra donazione e manifestazione è stata trattata ampiamente da J.-L. Marion in *Étant donné*, PUF, Paris 1997, p. 361 ss. Quindi, benché la chiarezza costituisca la natura della *ratio*, la possibilità della chiarezza «non implica né una chiarezza *totale* sul mondo, né la possibilità di penetrarlo simultaneamente e uniformemente in tutte le sue parti. [...] una chiarezza totale non è una realtà effettiva, ma autorizza a supporre che non sia affatto possibile» («n'implique ni une clarté *totale* sur le monde, ni la possibilité de le pénétrer simultanément et uniformément dans toutes ses parties. [...] une clarté totale n'est pas une réalité effective, mais autorise à supposer qu'en ne soit guère possible») *IPH*, p. 173. L'impossibilità di ridurre il dato al manifesto giustifica l'*epoché* senza riduzione.

723«geht der ursprüngliche Charakter von Welt verloren» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 255 (*LS*, p. 195; *La superviviltà e il suo conflitto interno*, p. 139).

per manifestarsi. Questa eccedenza del non-visto attesta un eccesso della donazione rispetto alla manifestazione:

«ciò che è dato ai sensi non è né il tutto, né ciò che decide dell'ente»⁷²⁴.

Per questo motivo il filosofo parla di una «insoddisfazione davanti al dato»⁷²⁵ e ritiene che sia «impossibile ricondurre tutto l'ente alla donazione oggettiva»⁷²⁶. Il campo del fenomenale è, quindi, più ampio di quello dei fenomeni già attualizzati e il dominio del trascendente è irriducibile all'immanenza della coscienza.

Da ciò derivano altre due conseguenze: parlare di donazione del mondo in totalità non indica niente di costituito o di riducibile perché la donazione indica, piuttosto, «il presupposto di ogni costituzione»⁷²⁷, cioè la donazione stessa; in secondo luogo, «non si ha il diritto di identificare il senso del mondo in totalità con il senso prodotto dalla soggettività»⁷²⁸. Il senso, infatti, è l'opera comune del mondo e del soggetto. Dicendo ciò, Patočka vuole garantire che la produzione del senso non sia condizionata in misura eccessiva dalla tesi speculativa (divenendo una creazione assoluta, quando invece, in realtà, dipende dal mondo esterno, dagli altri e dal contesto). La condizione della soggettività nel mondo, perciò, rimane quella di una chiarezza solo parziale e di un appello alla chiarezza da parte del mondo⁷²⁹. L'esistenza umana è una comprensione e un'interpretazione di una manifestazione che ci precede.

Mi sembra interessante richiamare un passaggio della *Krisis* in cui Husserl, al termine del suo itinerario di pensiero, dice qual è stato il passo in avanti (*Durchbruch*) compiuto con le *Ricerche logiche*: la messa in luce della correlazione, dell'*a priori* correlazionale tra apparire ed apparente come tale, o tra oggetto di esperienza e i suoi modi di datità⁷³⁰. Nella nota 13 al § 48 della *Krisis*, Husserl afferma che il lavoro di tutta la sua vita è stato dominato dal compito di elaborare sistematicamente questo *a priori* universale della correlazione, e aggiunge: «Le ulteriori considerazioni contenute in questo testo chiariranno come l'inserimento della soggettività umana

724«ce qui est donné aux sens n'est ni le tout, ni ce qui décide de l'étant» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in *LS*, p. 79.

725«insatisfaction vis-à-vis du donné» *Ibid.*

726«Il est impossible de reconduire tout étant à la donation objective» J. Patočka, *Éternité et historicité*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse 2011 (d'ora in poi abbreviato in *EH*), p. 225.

727«mais bien le presupposé de toute constitution» J. Patočka, *L'homme et le monde*, in *QP*, p. 124 (*IPH*, p. 220; *CCF*, p. 215).

728«On n'est donc pas fondé à identifier le sens du monde en totalité avec le sens produit par la subjectivité» *QP*, p. 124 (*IPH*, pp. 220-221; *CCF*, p. 215). Il soggetto è il risultato delle possibilità offertegli dal mondo: «Non sono dunque io che creo le possibilità, ma le possibilità che mi creano, giungono a me dall'esterno, dal mondo» («Ce n'est pas donc moi qui crée les possibilités, mais les possibilités qui me créent. Les possibilités viennent à moi du dehors, du monde») J. Patočka, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*, in *PP*, p. 120 (*EaS*, p. 90; *CCF*, p. 225).

729Cfr. J. Patočka, *Analyse de la conscience intime du temps*, in *IPH*, p. 177.

730«Appena cominciamo a perseguire il come dell'aspetto di una cosa nella sua evoluzione reale e possibile e a rilevare la correlazione, raccolta in questo stesso come, tra l'apparire e ciò che appare in quanto tale [...]» E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., § 48, p. 192.

nella problematica della correlazione porti necessariamente a un radicale mutamento di senso di questa stessa problematica, e come esiga la riduzione fenomenologica alla soggettività trascendentale»⁷³¹. Il problema che Husserl ha lasciato ai posteri consiste proprio nel capire cosa comporta questa trasformazione, indotta dalla messa in evidenza del polo soggettivo ed egologico, nella correlazione. Analizzando la proposta di Patočka per risolvere questo problema, possiamo chiederci: l'apparire come tale può effettivamente diventare fenomeno? Se sì, in che senso? Oppure «non si tratta sempre di una interpretazione interpretativa, che si svolge comunque attraverso il *medium* del *logos*?»⁷³². Il *logos* interpretante, però, non si muove sul terreno della pura evidenza, ma si sforza di guardare attraverso la scoperta dei fenomeni ambigui e pieni di aporie (cfr. *EaS*, pp. 192-193). Per superare queste difficoltà, Patočka dice: «la riflessione non è un'intuizione dei dati, ma un'orientazione verso i rinvii come tali»⁷³³.

Dopo Husserl, su questo punto hanno riflettuto in maniera diversa Heidegger, Fink e Patočka. In funzione di questo *a priori* è possibile ridefinire nuovamente l'istanza a-soggettiva senza presupporre una figura immediata e preliminare della soggettività o del polo egoico.

731E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 292.

732F. Karfik, *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, cit., p. 109.

733«la réflexion n'est pas une saisie de data, mais une orientation vers les renvois comme tels» *PP*, p. 258 (*EaS*, p. 275).

Capitolo 5

Conclusioni

«Il percorso dello spirito è un percorso verso di sé attraverso il mondo»

Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique", in MNMEH, p. 62

«Il mondo *a priori* non è il *mio mondo*, ma il mondo onni-inglobante
in cui faccio entrare, costituendolo, tutto il resto - me stesso,
così come gli altri e le cose» *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 159

«L'uomo che ha un'anima ha anche il senso del mistero essenziale di tutte le cose.

[...] la comprensione del fatto che tutte le nostre chiavi sono insufficienti
di fronte alla ricchezza che ci si apre a noi»

Les fondements spirituels de la vie contemporaine, in LS, p. 241

In questa tesi ho preso in considerazione la domanda sulle condizioni ontologico-fenomenologiche di accesso al mondo nel pensiero di Jan Patočka. Non ho approfondito, quindi, il concetto di *mondo naturale* e i movimenti dell'esistenza umana, ma l'accesso *al mondo in quanto tale (als solcher)*¹. La tematizzazione degli oggetti del mondo e del *mondo naturale* presuppongono la tematizzazione del mondo in quanto tale che viene a coincidere con la fenomenalità. Bisogna, dunque, chiarire se la coscienza del mondo può essere ricondotta alla presa di coscienza degli oggetti e del loro insieme, «o se invece il mondo come tale non debba essere accessibile già da prima e in un certo modo particolare, specifico e insostituibile. Il *mondo naturale* come mondo non poteva essere rivelato fintanto che il *mondo come mondo* non si fosse svelato»². In altre parole, il mondo naturale pre-teorico (che precede tutti i fenomeni costituiti e si dà come totalità della manifestazione) rappresenta per Patočka soltanto *una* via verso lo svelamento di una dimensione più originaria: la concezione fenomenologico-trascendentale di mondo³. Dalla problematica del mondo naturale si passa a chiarire ciò che rende possibile il fatto che ci siano dei fenomeni. La ricerca di Patočka insegue questo momento più originario, tenta di cogliere l'emergenza originaria del fenomenale partendo da questo *fenomeno* originale che è il mondo naturale.

All'inizio della ricerca mi hanno orientato due termini: "*epoché*" e "manifestazione".

Il tema è stato sviluppato in quattro capitoli.

Il primo capitolo è iniziato mostrando che la riflessione di Patočka si inserisce pienamente nel solco della riflessione husserliana sulla *Lebenswelt*. Il tema del mondo della vita nella fenomenologia è il modo di accesso al mondo in quanto tale. La chiarificazione dei termini "mondo" e "naturale" ci ha mostrato successivamente l'evoluzione e lo sviluppo di questo concetto in Patočka. Il pensatore ceco ha operato, soprattutto nella seconda fase del suo pensiero, una revisione della metafisica, ha ripreso l'analitica heideggeriana e ripensato l'ontologia. Il primato assegnato al concetto di "totalità" (e non più alla coscienza), compiuto quando questo concetto sembrava scomparso dai problemi teorici e messo a margine dopo la fine proclamata della metafisica, si è rivelato centrale perché ha permesso di abbandonare le caratteristiche della coscienza e dell'oggetto, come pure di prendere le distanze dalla riflessione come atto obiettivante. Così, liberato dalla fissazione sul dualismo soggetto-oggetto, il problema del mondo ha potuto

1 L'analisi dei testi dal 1969 al 1976 conferma questo passaggio graduale, al fondamento della stessa fenomenalità. Il punto di accesso diventa il momento originale in cui qualcosa appare, il sorgere dei fenomeni dal fondo oscuro.

2 «ou si le monde comme tel ne doit être déjà accessible au préalable, d'une manière spécifique et irremplaçable. Le monde naturel en tant que monde n'a pu être découvert tant que le monde en tant que monde demeurait non manifeste» J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, coll. «Phaenomenologica» 110, Dordrecht 1988 (d'ora in poi abbreviato in *MNMEH*), p. 24 (tr. it. A. Pantano, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003 - d'ora in poi abbreviato in *MNF* -, pp. 88-89).

3 Cfr. B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002, p. 386.

essere riformulato. Ogni cosa è ciò che è perché inserita in una connessione totale con gli altri enti. In un primo cammino Patočka sviluppa la coscienza d'orizzonte che libera una dimensione non riducibile alla coscienza d'atto ed integra la sfera della coscienza ai movimenti dell'io vivente. Il mondo primordiale non è originariamente dato all'intuizione, ma è compreso come l'*ordine* da seguire per comprendere la situazione dell'uomo nel mondo. È il mondo della prassi e delle pratiche, e si articola nei movimenti dell'esistenza. In Husserl, però, anche l'orizzonte dipende sempre dal soggetto. Patočka disfa questa composizione soggettiva perché il mondo non si dà al soggetto come il correlato di un'intenzione (per quanto universale come la coscienza d'orizzonte), ma diventa un complesso di relazioni la cui chiave si trova in qualcosa d'altro. L'elaborazione di un diverso concetto di mondo produce delle conseguenze anche sul senso dell'esperienza umana. Ogni singola esperienza presuppone *a priori* una *totalità della comprensione*; questa totalità, infatti, «rende possibile l'esperienza nel senso forte del termine, poiché svela le possibilità di ciò che appare in quanto tale»⁴. Il mondo diventa il quadro universale di ogni esperienza. Le cose sono nel mondo perché io le comprenda, come possibilità che si appellano a me per essere realizzate e mezzi che mi si offrono. Inoltre, interrogare le condizioni di accesso al mondo dal punto di vista fenomenologico, permette, rispetto al contesto pratico quotidiano, di mettere in primo piano la ricerca del senso e del significato.

Nel secondo capitolo mi sono concentrato sulla critica ad alcune figure dell'oggettivazione: il positivismo, il cartesianesimo, le costruzioni matematiche, l'idealismo (classico e trascendentale) e il linguaggio nella forma del positivismo logico. Tutte queste vie precludono una comprensione dell'accesso originario al mondo. Perciò, il modo in cui ci rapportiamo al mondo non è neutro, ma può assumere, più o meno consapevolmente, dei modelli che condizionano in maniera determinante la nostra esperienza di esso. La convinzione che la verità risieda nell'*idea* (elemento che serve a superare l'imprecisione e la relatività della nostra situazione empirica) è problematica. Tale problema, storicamente, ha assunto il nome di idealizzazione e di oggettivazione. Non preoccupandoci più del senso concreto delle operazioni che si muovono sul piano teorico, si rischia un'astrazione formale che idealizza la realtà, e arriva a una matematizzazione universale. La critica all'obiettivismo, quindi, mira a non porre come esistenti delle mere astrazioni. Si tratta, perciò, di recuperare la consapevolezza che ogni oggettivazione si sviluppa sul terreno del mondo naturale e del suo mistero pre-esistente. Di conseguenza, considerare il dato ingenuo come norma ontologica e fondamento è una scelta che ha la pretesa di risolvere la questione dell'ontologia prima di porla.

4 «[...] macht sie erst im starken Sinne des Wortes möglich, weil es eben die Möglichkeiten des Erscheinens als solchem eröffnet» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, in *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, vol. 20, Amsterdam-Atlanta 1994, p. 253 (tr. fr. E. Abrams, *Réflexion sur l'Europe*, in *LS*, p. 193; tr. it. F. Tava, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in *La superviviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012, p. 137).

Patočka problematizza la concezione positiva dell'idea e la sua costituzione metafisica. Come leggiamo in *Platonismo negativo*: «Lontano dall'essere l'Oggetto in sé, essa [l'Idea] non è che l'origine e il principio di tutta l'oggettivazione *umana* – principio di oggettivazione *perché* essa è in primo luogo e più fondamentalmente una forza di desoggettivazione e derealizzazione dove prendono la loro sorgente tutte le nostre capacità di lotta contro la "realtà pura e semplice" che tenderebbe a imporsi a noi come legge assoluta, irrevocabile e insormontabile»⁵. Una concezione metafisica del mondo intesa come una nostra rappresentazione è criticabile per le sue conseguenze che ha: comprendere la struttura del mondo significa capire come possiamo poi organizzare questa immagine. Per questa ragione Patočka non si è limitato a demolire l'obiettivismo indagandone le origini, ma ha anche ricercato le ragioni dei suoi successi. Di conseguenza, l'analisi strutturale del mondo naturale deve partire dal rendere ragione dell'oggetto nella sua donazione intuitiva in originale, e dal presupposto che non c'è mai un fenomeno senza una struttura. Come osservato, questo implica necessariamente anche la verifica del ruolo giocato dalla riflessione. La critica alle figure dell'oggettività ci ha permesso di chiarire che la cosa non è la sua realtà effettiva individuale, e questa identificazione non può essere assoluta.

Nonostante la certezza con cui crediamo che il mondo esista, l'esistenza del mondo va compresa, e la filosofia non si accontenta di fare uso della tesi ingenua della sua esistenza. Per questo, il terzo capitolo ha avuto come *focus* l'*epoché*, porta di accesso alla fenomenologia. L'*epoché* concerne il come della conoscenza: essa non nega l'esistenza del mondo, ma nega l'evidenza dell'atteggiamento naturale con cui guardiamo il mondo. L'analisi dell'*epoché* affronta la costituzione stessa della fenomenologia di Patočka e ci permette di riflettere sulle condizioni o modalità di accesso al mondo. Il filosofo boemo ha mostrato che l'universalizzazione dell'*epoché* approfondisce il significato del mondo, chiarisce il suo modo d'essere e gli assegna un primato che esige uno spostamento dalla soggettività. Provocata dai vissuti negativi e non dal soggetto trascendentale, l'*epoché* è resa autonoma dalla riduzione e acquisisce una dimensione evenemenziale. Questo suo nuovo ruolo ha conseguenze sull'interpretazione dell'intenzionalità e sul suo significato per l'epistemologia. Tale torsione dell'*epoché* conduce a rinunciare all'intuizionismo, non conferisce alcun privilegio ai vissuti, libera la priorità dell'apparire, e fa di questo *a priori* la condizione stessa dell'apparire del soggetto. L'*epoché* manifesta la differenza tra apparente e apparire, ma l'apparire resta da interpretare. Considerata, quindi, come porta d'ingresso all'apparire, l'*epoché* ci ha posto due domande: cosa ci permette di accedere al mondo? E: come va interpretato l'apparire?

5 «Loin d'être l'Objet en soi, elle n'est que l'origine et le principe de toute objectivation *humaine* – principe d'objectivation *parce qu'elle* est au premier chef et plus fondamentalement une force de désobjectivation et de déréalisation où prennent leur source toutes nos capacités de lutte contre la "réalité pure et simple" qui tendrait à s'imposer à nous comme loi absolue, irrévocable et insurmontable» J. Patočka, *Le platonisme négatif*, in Id., *Liberté et sacrifice*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1990 (d'ora in poi abbreviato in *LS*), p. 89.

La risposta a questi due quesiti è stata data nel quarto capitolo. Se il mondo non può essere conosciuto attraverso le strutture spazio-temporali e causali, allora l'apparire diventa il problema centrale della filosofia. Lo conferma questa citazione da *Platone e l'Europa*: «il problema filosofico più proprio non è più: "cos'è l'ente?". Questo problema è implicato in un'altra domanda: "come l'ente si manifesta?" E la risposta a quest'ultima dà la risposta anche alla prima»⁶. Lasciare che il mondo si manifesti sembra essere la risposta migliore alla domanda su come accedervi. Il capitolo è iniziato dal chiarimento della nozione di fenomeno e del rapporto tra fenomeno e verità. Patočka ha elaborato una filosofia fenomenologica come scienza dell'apparire che presuppone una diversità di strutture di manifestazione. Tale fenomenologia si distingue dalla gnoseologia e dall'ontologia. Anche il rapporto tra essere e manifestazione e il senso dell'ontologia vanno chiariti. I testi del filosofo parlano di due manifestazioni: una manifestazione primaria e una secondaria. Il cuore del capitolo è stato dedicato all'analisi del campo dell'apparire: alla sua autonomia, al problema delle datità e all'emergere del tema dell'asoggettività. Quest'analisi risponde alla domanda su come interpretare l'apparire, o su qual è il fondamento dell'apparizione dell'ente. In riferimento all'apparire del soggetto, abbiamo visto che avviene sempre temporalmente e che non è giustificabile un soggetto assoluto accessibile in originale al puro sguardo riflessivo. Il soggetto, dispiegato nella temporalità, fa parte del campo dell'apparire come destinatario e co-realizzatore dell'apparire. La ridefinizione del campo fenomenale e della temporalità ci hanno portato, in conclusione del capitolo, a una ridefinizione della correlazione fenomenologica fondamentale tra il soggetto e le strutture dell'apparire del mondo. La fenomenologia del mondo naturale, con cui era iniziata la ricerca di Patočka, è concepita come struttura originaria e originale dell'apparire. L'ultimo paragrafo ha discusso una questione di ermeneutica: l'accesso al mondo dipende maggiormente dal nostro tentativo di comprenderlo o dalla donazione di sé previa da parte del mondo?

Ripercorse queste tappe, vediamo ora, senza ripetere quanto già esaminato, cosa abbiamo guadagnato da questa indagine mostrando la proposta teorica che Patočka ci offre. In riferimento alle molteplici aperture che la riflessione patockiana ha avviato in questi anni all'interno della fenomenologia⁷ rimandiamo all'ampia bibliografia finale. Ci focalizzeremo, perciò, su quattro parole:

in 5.1: mondo,

6 «Le problème philosophique le plus propre n'est plus: "qu'est-ce que l'étant?". Ce problème est impliqué dans une autre question: "comment l'étant se manifeste-t-il?", et la réponse à cette dernière donne aussi la réponse à la première» J. Patočka, *La fin de la philosophie est-elle possible?*, in Id., *Platon et l'Europe*, tr. fr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse 1983 (d'ora in poi abbreviato in *PE*), *Annexes I*, p. 257.

7 Non possiamo tener conto di tutto ciò che è stato pubblicato e organizzato nel frattempo. Una delle iniziative più recenti, organizzata in Italia, è stata il seminario di alta formazione a Trento e a Rovereto (17-20 marzo 2014) promosso dall'Università degli Studi di Trento e dal centro Antonio Rosmini sui temi "Mondo, donazione del mondo, ed ermeneutica. La fenomenologia della donazione e i suoi sviluppi contemporanei".

in 5.2: *epoché*,

in 5.3: manifestazione,

in 5.4: soggetto.

5.1 Una svolta dentro all'aporia del mondo?

Iniziamo dal significato del termine "mondo" per la sua centralità. Secondo Patočka, Husserl concepisce il mondo come l'orizzonte di ogni singola esperienza (è implicitamente presupposto in ognuna), ma statuisce anche, per ogni coscienza esplicita d'atto, un'articolata coscienza di orizzonte. L'orizzonte più vasto viene indicato come il mondo stesso. Questo indica un'intenzione di totalità mai adeguata, ma che si esplicita in ogni esperienza. Come somma universale, il mondo è esperibile esclusivamente come intenzione; ma un'intenzione che, per realizzarsi, implica sempre il velamento di una parte della stessa realizzazione, si chiama orizzonte. In due significative citazioni leggiamo:

«Le analisi, quelle prospettive e le altre, presentate da Husserl in *Idee I e II*, rappresentano certamente un primo passo in questo senso, ma lasciano ancora molta strada da fare. Se in effetti queste si collocano nell'ambito del mondo naturale, esse non lo tematizzano direttamente *come ambito*. Questo mondo pre-oggettivo ha comunque una struttura a lui specifica proprio in quanto mondo che incornicia. Esso possiede la sua "orizzontalità" tipica, una "situazionalità essenziale" che fa di questo mondo, nel suo fondo, il mondo in cui si agisce, ci si affaccenda, si prendono le decisioni, si lavora. È questa una problematica a cui Husserl accenna soltanto e che le numerose analisi tentate in seguito, lontano dall'esaurirla, non colgono sempre nel suo asse centrale»⁸.

«Husserl ha dunque realmente intravisto il fenomeno della totalità che la somma dell'ente lascia fuori di essa senza farne oggetto di un'esperienza attuale e adeguata, ma ci si può domandare se la preoccupazione costante della *donazione* [...] che esprime al principio la sua correlazione del mondo come universo degli oggetti e della coscienza del mondo come coscienza di orizzonte, non gli impedisca di intuire in maniera differenziata la struttura del mondo nella sua propria essenza»⁹.

Per Patočka, quindi, in questa correlazione Husserl rischia di ricondurre il mondo al piano degli oggetti perché l'orizzonte e l'autodati sono interpretabili come modi distinti della coscienza (di una stessa cosa o del Tutto delle cose).

8 «Les analyses, perspectives et autres, présentées par Husserl dans les *Ideen I et II*, représentent sans nul doute un premier pas dans ce sens, mais laissent beaucoup à faire. Si elles se placent en effet dans le cadre du monde naturel, les analyses husserliennes ne la thématisent pas directement *en tant que cadre*. Ce monde préobjectif a pourtant une structure qui lui est propre précisément en tant que monde qui encadre. Il possède sa propre "horizontalité" typique, une "situativité" essentielle qui fait de ce monde, dans son fond, le monde dans lequel l'on agit, s'affaire, prend des décisions, travaille, etc. C'est là une problématique que Husserl ne fait qu'esquisser et que les nombreuses analyses tentées par la suite, loin d'épuiser, ne saisissent même pas toujours dans son axe central» *QP*, p. 117 (*IPH*, pp. 213-214; *CCF*, p. 208).

9 «Husserl a donc réellement entrevu le phénomène de la totalité que la somme de l'étant laisse en dehors d'elle sans en faire l'objet d'une expérience actuelle et adéquate, mais on peut demander si le souci de la *donation* [...] qu'exprime au principe sa corrélation du monde comme univers des objets et de la conscience du monde comme conscience d'horizon, ne l'empêche pas de saisir de manière différenciée la structure du monde dans son essence propre» *LS*, pp. 193-194.

È importante riconoscere inoltre che, alle spalle della ridefinizione del concetto fenomenologico di mondo, c'è un riferimento continuo al pensiero greco. A tal riguardo, un testo significativo è: *La fenomenologia come filosofia e il suo rapporto con le tendenze storiche della metafisica* (1965)¹⁰. In esso Patočka dice che i greci sono i primi a non concepire il mondo come un'ovvia evidenza¹¹ e a porre la questione della totalità. Il concetto di totalità è ciò che non si basa su alcuna cosa perché fornisce l'ambito per tutte le altre cose. La totalità è ciò che ci fa trovare le parti già là, ma ci sfugge in quanto totalità. Questo è il mistero per eccellenza: le cose derivano dalle cose, le une presuppongono le altre, ma nella loro durata e nella loro successione è contenuto il fatto che le cose *sono*, fatto che non presuppone alcuna cosa. Anche «il nostro fare si svolge su dei binari già tracciati in anticipo»¹². Attraverso la totalità, quindi, tutto è, e al di fuori di essa non vi è nulla. Il mondo in totalità non è qualcosa di dato oggettivamente, ma si costituisce a partire dal campo di apparizione: «esiste previamente, in modo evidente, nei complessi "funzionanti" dell'esperienza, nei rimandi dei loro "e così via" che ci conducono di dato in dato»¹³. La totalità, quindi, ha un carattere unificatore perché indica la connessione che tutto ingloba (*Zusammenhang, ajointement*), essa precede tutto ciò che è singolo (anche l'uomo vi è implicato). Lungo tutta la sua riflessione, Patočka pone sempre un'equivalenza tra i due termini "totalità" e "mondo" al fine di conciliare la totalità con l'unità. Come scrive Marion Bernard, «pensare la totalità come mondo è pensarla in maniera unitaria e unificante, e pensare il mondo come totalità è pensarlo come inglobante ogni differenza»¹⁴. Il concetto di totalità è, implicitamente, una critica a ogni metodo riduttivo. Per Patočka, quindi, «non si tratta in primo luogo di risalire alle condizioni dell'esperienza, del sapere, o

10 È divenuto il primo capitolo dell'*Introduzione alla fenomenologia di Husserl*.

11 «Si potrebbe quasi dire: più una cosa è familiare più misteriosa, più una cosa salta agli occhi e si manifesta con insistenza, più è oscura e impenetrabile» («on pourrait presque dire: plus une chose saute aux yeux et se manifeste avec persistance, plus elle est obscure et impénétrable») J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon 1992 - d'ora in poi abbreviato in *IPH* -, p. 10 (*Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009 - d'ora in poi abbreviato in *CCF*, p. 244).

12 «Notre faire se déroule ainsi dans des voies tracées à l'avance» Ivi, p. 12 (*CCF*, p. 246) Il mondo come trascendenza è presupposto, e non dedotto, anche da Husserl, ma per un'altra ragione: a causa del suo carattere prospettico e indeterminato. Husserl mostra che l'immanenza sarebbe più originaria, ma non che sarebbe possibile senza la trascendenza. Per Patočka, invece, l'originarietà è caratteristica del mondo. Rimane problematico come Husserl risolve il problema del rapporto trascendenza-immanenza decidendo arbitrariamente che ciò che era esterno passi all'interno, da reale diventi intenzionale, "assorbendo" l'oggetto. Sembra che rimangano in Husserl due dimensioni coesistenti e che la dottrina della percezione (in *Idee I*) riposi su quest'ambiguità di immanenza e trascendenza.

13 «Il est là au préalable, de façon évidente, dans ses complexes d'expérience "fonctionnants", dans les renvois de leurs "ainsi de suite" qui nous conduisent de donnée en donnée» Ivi, p. 13 (*CCF*, p. 247). Anche in Husserl il concetto di mondo non si identifica con le cose, non è un oggetto tra gli oggetti. È sempre un orizzonte totale che abbraccia tutto, ma è un fondamento diverso. Infatti, non è concepito *a priori* come qualcosa di previo, ma come un punto di arrivo, raggiunto al termine di una ricostruzione *a posteriori* delle esperienze della coscienza. Resta un correlato della nostra coscienza intenzionale che ne garantisce l'unità. Esso è questa «ecceterazione» della nostra esperienza, della prosecuzione in una infinità di datità possibili, «una costruzione sistematica dell'infinità delle esperienze possibili» (E. Husserl, *Manoscritto A VII I*, p. 14).

14 M. Bernard, *L'unité polémique du monde Essai d'interprétation de la philosophie de Jan Patočka*, 2012 (thèse), p. 9.

del senso in generale, in maniera statica o genetica che sia»¹⁵, ma, se la totalità è il problema della filosofia in generale, allora la nozione di mondo dev'essere chiarita.

L'idea della totalità, inoltre, diventa ciò che «ci mette a confronto, che lo vogliamo o meno, al mistero dell'essere»¹⁶. Ed è così che l'uomo si scopre in verità, come essere "del" mondo, non chiuso in sé, ma rapportato a esso e implicato nella totalità al punto che il senso della totalità è anche il suo senso. Per cogliere questo tutto «bisogna effettuare un atto di trascendenza»¹⁷ libero e necessario. Quest'atto è libero da ciò che in ogni istante è dato (e, quindi, imposto) perché il mondo non è un oggetto evidente come le sue componenti; ed è un atto necessario perché negare il tutto significa negare la sua stessa esperienza nei suoi processi. Il mondo chiede di essere svelato e aperto; si dissimula nelle cose, ma le cose rimandano sempre al di là di se stesse¹⁸. Queste osservazioni ripropongono due domande: in che modo il tutto si dà (cfr. 4.3.2), e cosa significa che qualcosa è dato? O, espresso con altre parole: cos'è ciò che siamo soliti chiamare "dato"? In riferimento alla prima questione, la totalità non è soltanto indipendente dal dato, ma è anche presupposta dall'oggettivazione del dato (*essa* fa apparire il dato). Il mondo non è più il risultato di una proiezione intenzionale, un correlato universale, ma sempre presunto come istanza produttrice; il mondo (*svět*) è la luce (*světlo*) nella quale vediamo ogni cosa; esso, però, si dissolve nelle cose percepite, si ritira nelle cose che rischiarà, «si ritira appunto per il fatto di rischiararle, di mostrarle e renderle così accessibili»¹⁹. Questa componente non afferrabile, che non si dà mai come presente in carne ed ossa, è il mistero del mondo (*Weltgeheimnis*²⁰) che, in quanto tutto, ingloba tutti i mondi storici. Per questo motivo, al mondo «vi accediamo non a partire dal dato esterno, ma in virtù della nostra *libertà interiore*»²¹. Inizialmente viviamo e vediamo il mondo soltanto come cose, e non il *mondo in quanto mondo*. Tuttavia, è il mondo in quanto totalità che ci dà l'accesso alle cose. La nozione di apertura permette di pensare il mondo in quanto non si mostra come delle singolarità. Il mondo apre le cose (le mostra) e ci rende possibile l'accesso a esse ritirandosi. Il mondo si apre attraverso un movimento che è un processo senza chiusura, ripreso «*sempre di nuovo e diversamente*»²². Questo movimento ha per soggetto il mondo stesso ed è il processo stesso di fenomenalizzazione. Il soggetto vivente raccoglie e prolunga questo processo²³. Attraverso il

15 Ivi, p. 56.

16 «nous confronte bon gré mal gré au mystère de l'être» *IPH*, p. 10 (*CCF*, p. 244).

17 «il faut accomplir un acte de transcendance» Ivi, p. 13 (*CCF*, p. 247).

18 Il complesso dei rimandi è ciò che fa sì che le cose siano presenti in originale e non in una semplice indicazione o rappresentazione.

19 «se retire par le fait même qu'il les éclaire, qu'il les montre et les rend ainsi accessibles» *IPH*, p. 15 (*CCF*, p. 248).

20 Cfr. J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., pp. 256, 257, 261, 273 (*LS*, pp. 196, 197, 201, 212; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, pp. 141, 142, 145, 156).

21 «non pas à partir du donné extérieur, mais en vertu de notre *liberté intérieure*» Ivi, p. 14 (*CCF*, p. 247).

22 «*toujours à nouveau et différemment*» Ivi, p. 27 (*CCF*, p. 260).

23 «Il movimento dell'essere umano è un movimento che lo porta non solo a essere una forma per le altre, ma a svelare se stesso così come le altre cose, nel movimento della sua vita. [...] Il movimento dell'essere umano – in quanto

movimento originario e il suo processo originario, il mondo si scopre e si mostra per quello che è. Questo fondamento mondano o cosmico del movimento²⁴ è il terreno del mondo-della vita (o mondo naturale). Quando l'uomo pensa di accedere alle cose concepite come degli oggetti, in verità è mosso da un'intenzione pratica: è un comportamento o una scelta basata sul bisogno di prevedere, pianificare e accordarsi sulla realtà²⁵. «Il sapere scientifico-tecnico soddisfa questo bisogno, costruisce i "fenomeni" a partire dai dati presenti secondo delle formule che ammettono delle trasformazioni formali, interpretate come altrettante previsioni»²⁶. Per cogliere la totalità e accedervi, quindi, è necessario sottrarre a questo mondo l'evidenza funzionante. L'uomo deve carpire con un atto esplicito il mondo *in quanto mondo*, e non solamente sotto forma di progetti e di cose presentificate. Questo può avvenire non appena la fissazione quotidiana dei nostri progetti cessa di funzionare. Allora l'uomo può scoprirsi come un essere "del" mondo.

Queste osservazioni mostrano la centralità che ha il concetto di mondo da cui sempre ci muoviamo. Se la totalità dà senso a tutto quanto è singolo, essa dà anche il fondamento di ogni senso e della comprensione dell'io. Patočka si interessa di meno al carattere indeterminato del mondo incontrato attraverso l'apparizione, «e insiste piuttosto sul fatto che il senso di ciò che è percepito, con tutti i suoi caratteri di donazione, è già là, dato all'esterno di colui che percepisce»²⁷. Al variare del concetto di totalità, anche l'accesso al mondo varia. Perciò, è necessario capire bene la nozione di mondo che adottiamo. Questa valutazione è fondamentale anche per un'altra ragione: la fenomenologia pone la questione del senso degli enti e del loro essere fondandola proprio sul mondo²⁸. Pertanto, gli aspetti di novità che riguardano il concetto fenomenologico di mondo sono importanti perché permettono di rivedere temi centrali della fenomenologia. Nel titolo di questo primo paragrafo abbiamo inserito il termine "svolta" non a caso. Né Heidegger né Husserl²⁹ dicono,

umano – consiste nel fatto che l'uomo è in grado di comprendere i movimenti di tutti gli altri esseri, di raccoglierci in sé e di riempirsene, di assegnare loro un posto nel suo pensiero, nella sua propria esistenza» *PE*, p. 220.

24 Anche il concetto di *physis* non indica originariamente un insieme di cose, ma un divenire.

25 Ad esempio, la superficie dei campi, la misura, la conservazione dei raccolti (cfr. *IPH*, p. 15; *CCF*, p. 249).

26 «Le savoir scientifique-technique satisfait ce besoin, construisant les "phénomènes" à partir des données présentes selon des formules qui admettent des transformations formelles, interprétées comme autant de prévisions» J. Patočka, *L'art et le temps*, P.O.L., Paris 1990, p. 356.

27 K. Novotný, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2012, p. 82.

28 In 4.3.3 abbiamo visto che Patočka pone a fondamento del mondo il tempo e la temporalità. Essa testimonia un'unità più profonda del mondo.

29 In *Erste Philosophie* (1923/24) Husserl riflette criticamente sulla via cartesiana alla soggettività trascendentale, ma non riflette sul concetto di struttura universale del mondo; prende le mosse dal mondo in generale e passa subito all'*eidōs*, ma questa idealizzazione è taciuta. Il mondo è visto come orizzonte complessivo delle possibili indagini, ma la struttura di quest'orizzonte non viene approfondita. Proprio questo, invece, è il *focus* di Patočka. La nozione di mondo non è assente nelle *Idee*, anzi svolge un ruolo cruciale. La *considerazione fenomenologica fondamentale* (§§ 27-32) prende le mosse dalla nozione di mondo. Essa, tuttavia, non è sviluppata. Il mondo – nota Husserl nel 1937 - «venne descritto in *Idee I* solo a grandi tratti, anche se venne espressamente evidenziato che il compito di un'analisi e di una descrizione sistematica di questo mondo mobile-*eracliteo* era un grande e difficile problema. Con ciò mi ero già confrontato per anni, ma le mie analisi non erano ancora sufficienti per penetrare nella sua universalità» E. Husserl, *Zur kritik an Ideen I*, in Id., *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente*

come fa Patočka, che la totalità ci è data. Il concetto di totalità è ciò che mi permette di pensare la continuabilità dell'esperienza perché ciò che è là come garanzia dell'esperienza non è una cosa, e non è detto che il corso degli abbozzi confermi le mie anticipazioni:

«che io abbia sempre nuovamente, dovunque mi trovi, la possibilità di realizzare la stessa continuazione, questo non è semplicemente anticipato, ma *dato*, sotto la forma non di una semplice intenzione, ma di una presenza *indipendente* dal riempimento contingente o dalla semplice anticipazione vuota»³⁰

perché il fatto che ogni presenza faccia parte di un'unica presenza può essere dato. Questo dimostra, quindi, che c'è qualcosa nella presenza che eccede l'attualità e garantisce la continuabilità dentro all'esperienza. In questo senso il mondo è figura della continuabilità dell'esperienza.

Dire che il mondo è dato sotto forma di un'anticipazione e di una presenza indipendente (e quindi, prima della riduzione all'*ego*, rispetto al quale, il mondo appare come un correlato) ha anche un altro risvolto importante: è diverso dal dire che il mondo è dato sotto forma di un'intuizione. Patočka separa l'originarietà del mondo dalla donazione intuitiva: il mondo è dato in carne, ma mai in modo tale da potersi trasformare in intuizione. Questo apre un problema filosofico: esiste, quindi, un modo di donazione che non sia l'intuizione? La manifestazione indica proprio questa donazione originaria e non percettiva, ma presupposta?

Se «non posso mai percepire il mondo, [e] *nessuno spirito* può percepirlo, condurre tutto a un'attualità simultanea»³¹, allora il mondo è il non-intuitivo dato originariamente³², soggiacente ad ogni apparizione³³. Il mondo, quindi, non può essere oggetto di un'intuizione; in quanto «paradossale assenza nella presenza»³⁴, il mondo non può essere intuito³⁵. Il suo modo d'essere presente impedisce di ridurlo all'intuitività. Quando Husserl pensa la presenza di un oggetto,

Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937 (Hua XXIX), Kluwer Academic Publishers, The Hague 1993, pp. 425-426.

30 «que j'ai toujours à nouveau, où que je me trouve, la possibilité de réaliser la même continuation, cela n'est pas simplement anticipé mais *donné*, sous la forme, non pas d'une simple intention, mais d'une présence *indépendante* du remplissement ou de la simple anticipation vide» J. Patočka, *Épochè et réduction – manuscrit de travail*, in Id., *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1995 - d'ora in poi abbreviato in *PP*, p. 178.

31 «je ne peux jamais percevoir le monde – *aucun esprit* ne peut le percevoir, tout amener à une actualité simultanée» *MNMEH*, p. 28 (*MNF*, p. 94).

32 Si veda tutto il discorso sul platonismo negativo e sulla conoscenza che non è solo quella dell'ente, sulla necessità di “sopprimere il pregiudizio di considerare l'ente come il solo possibile tema del sapere”.

33 Cfr. anche J. Patočka, *La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents*, in *Revue internationale de philosophie*, vol. XIX 1965, pp. 17-33.

34 «[...] paradoxen, abwesenden Gegenwart» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 257 (*LS*, p. 197; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 141).

35 In questo senso la fenomenologia ha a che vedere con la non positività fondamentale di tutto ciò che è e che si può pensare (altrimenti, sarebbe una forma di positivismo). Il "principio dei principi" - enunciato per la prima volta in *Idee* - tiene assieme due lati: l'intuizione donatrice e ciò che è dato. Dunque, non è del tutto chiaro. Come coordinare nel modo più chiaro possibile la nostra comprensione e il primato della donazione del mondo? In Husserl resta una tensione tra l'esigenza intuizionista di adeguazione e la trascendenza di ciò che è originariamente dato. Il problema dell'intuizione, quindi, è un problema centrale che tutta la fenomenologia eredita.

concepisce l'originarietà come intuizione, ossia come donazione dell'oggetto. Quindi, se c'è certezza nella donazione di un ente presente, ogni negatività e mancanza va esclusa. Ne segue che il vuoto è visto come una non-donazione invece che come un modo di donazione. Per questa stessa ragione i vissuti, invece, sono certi: sono dati immediatamente, niente eccede il loro essere dati e non comportano alcuna distanza o vuoto. Patočka, invece, pensa che, al di là dell'opposizione presenza-assenza, Husserl non vede che esiste una dimensione costitutiva deficiente della donazione, ossia che tutta la donazione implica una non-donazione e che, quindi, per la presa di mira, ci può essere soddisfazione anche dove c'è mancanza e assenza. In questo senso si può dire che c'è una negatività costitutiva della donazione. Perciò, il modo di donazione dell'ente presuppone una distanza costitutiva in rapporto all'apparizione. Questa mancanza, però, non significa un vuoto che attende un riempimento intuitivo, ma è una modalità propria di donazione. Di conseguenza, il vuoto che caratterizza la presa di mira vuota non è più una deficienza. Per Husserl il vuoto è ciò che non ha realtà: il non-intuitivo resta il dominio di una pura assenza (di una non donazione o di un modo improprio di donazione). Patočka, invece, insiste sul fatto che, se si approfondisce la teoria dei modi di donazione, diventa chiaro che il non intuitivo, che appare in un modo deficiente, è lui stesso il modo originario di una donazione non percettiva e che non ha natura soggettiva-egologica. Come rileva Emre Şan, se la presenza implica necessariamente una dimensione di non presenza, allora «"il 'principio dei principi' che fa dell'intuizione la sorgente ultima della verità, dovrà far posto al principio dell'*originarietà*" che riposa sulla priorità pre-intuitiva delle strutture non apparenti dell'apparire. L'incapacità di pensare l'assenza come momento costitutivo della fenomenalità, ossia come un momento oggettivo, è una delle principali sorgenti della soggettivazione dell'apparire in Husserl»³⁶. L'originarietà è diversa dalla donazione adeguata e la donazione non si riduce al sensibile, alla sensazione, o alla percezione poiché è la stessa percezione sensibile che richiede la donazione del mondo in totalità³⁷. Perciò, la condizione della percezione è la disgiunzione di quello che Husserl identificava (donazione in carne e presenza intuitiva)³⁸. Il mondo, invece, è comprensibile come fenomeno nel suo essere-sempre-già-presente, ma questo essere-già-presente è anche un modo *originario* di *datità*. Questo significa che ciò che si dà originariamente non è dato necessariamente nella *completezza*. La datità del mondo accade essenzialmente «nell'incompletezza e nella distorsione»³⁹, e il mondo non può essere riempito intuitivamente come un mero significato

36 E. Şan, *La transcendence comme problème phénoménologique - Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Mimesis, Milano 2012, p. 127.

37 Cfr. *IPH*, p. 140.

38 Cfr. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité, Recherches phénoménologiques*, Vrin, Paris 2003, p. 198.

39 «in Inkomplettheit und Verzerung» J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, K. Alber Verlag, Freiburg (Breisgau)/München 2000 (d'ora in poi abbreviato in *EaS*), p. 133 (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 1995 - d'ora in poi abbreviato in *PP* -, p. 181).

vuoto da comprendere, ma come un *campo* non intuitivo, completabile. Nonostante il vuoto costitutivo, il mondo ci appare nel modo di un «dato in se stesso»⁴⁰.

«Ciò che è presente in persona e originariamente dato sono le cose nelle prospettive e nei caratteri di apparizione, nella vicinanza e distanza dall'ottimo della pienezza, o in una pienezza che cala fino a fondersi in un orizzonte vuoto che non è così vuoto [...]. La presenza in persona è presenza della cosa stessa [...]; in nessun modo è la donazione dell'ottimo della pienezza quantitativa»⁴¹.

La datità rimane anche nella presenza vuota «e non va considerata come una semplice "intenzione vuota"»⁴². La ragione, esposta nel capitolo quarto, è che il mondo è originariamente dato ma non *tutto* in esso è dato allo stesso modo (cfr. n. 414, p. 385). Ciò che è presente come dato in modo qualitativo, è dato pure in modo originario, ma in un altro senso. È dato come vuoto e come in connessione con un ente. Anche il vuoto, perciò, è *un modo di datità* e non una non-datità. Il mondo non è completamente presente in ciò che si presenta; e questo è un suo peculiare *modo* di datità. Il mondo rimane assente nella presenza dell'apparire ed è, nonostante ciò, co-dato.

Da quanto andiamo dicendo, la distinzione tra mira (intenzione) vuota e riempimento (uno dei capisaldi di Husserl) diventa una distinzione astratta. Le mire, in realtà, non sono vuote perché sono già sempre riempite dal momento che la donazione originaria (non nel senso della presenza intuitiva) è, comunque, già una presenza. Da qui anche la necessità di rinunciare all'idea di una pienezza di presenza che conferirebbe l'intuizione sensibile. Se la sensazione è una co-apparizione del mondo, allora essa dev'essere attraversata anche da un'assenza, e resta nell'oscurità del mondo⁴³. In quest'ottica il principio fondamentale dell'intenzione vuota e riempita viene meno e, con essa, anche l'analisi husserliana della donazione, tributaria della teleologia razionale della presenza esaustiva dell'oggetto. Mentre per Husserl la percezione è l'intuizione donatrice originaria, nella prospettiva di Patočka è il mondo che comanda la donazione in persona. Perciò, se ogni cosa è presenza anche del mondo (perché ogni cosa che appare appartiene al mondo), e il mondo è presente in ogni cosa, allora va esclusa ogni forma di intuitività come modo originario per spiegare il darsi del mondo. Sembra più corretto dire che il mondo è co-dato, intendendo con questo che esso è il quadro o il suolo di ogni riempimento intuitivo.

Possiamo distinguere, perciò, due sensi di originarietà: un'originarietà intuitiva (di Husserl) e la

40 «in sich selbst Gegebenen» *EaS*, p. 121 (*PP*, p. 170).

41 «Selbstgegebenen und ursprünglich gegebenen sind die Dinge in Perspektiven und Erscheinungscharakteren, in Nähe und Ferne, im Optimum der Fülle oder schwindender Fülle bis zum Verdecktsein und Verschwinden im Leerhorizont, der gar nicht so leer ist [...]. Die Selbstgegebenheit ist Gegebenheit der Sache selbst [...]; und keineswegs ausschließlich die Gegebenheit der qualitativen Fülle in ihrem Optimum» Ivi, pp. 121-122 (*PP*, p. 170).

42 «und sie ist keineswegs als bloße "Leerintention" anzusprechen» Ivi, p. 122 (*PP*, p. 170).

43 Ci sembra che vada fatta risalire a queste analisi il concetto di "segreto del mondo" (*Weltgeheimnis*). In questo aspetto oscuro, difficile da mettere a fuoco, sta l'essenza del mondo della vita, e non nel suo carattere di evidenza e di chiarificabilità.

donazione originaria del fatto che la cosa ha altri aspetti non attuali che offrono un corso aperto all'esperienza (Patočka). Questa seconda donazione è importante perché affetta lo statuto della cosa: in quanto fatta *di* e *dal* mondo, la cosa non può mai chiudersi in se stessa, e non sarà mai possibile definirla dal momento che la presenza in carne e ossa (*Leibhaft*) rinvia a un'appartenenza al mondo più profonda. Da questo punto di vista, il carattere incompiuto del mondo porta in sé una profondità senza misura. In questo modo l'unità chiusa e il possibile insieme compiuto delle determinazioni non appartengono più all'analisi fenomenologica dell'apparire; esse, piuttosto, rinviano a un altro livello di esperienza dove, come scrive Renaud Barbaras, «non si può fare economia della dimensione simbolica»⁴⁴. Per Patočka, il mondo in senso fenomenologico è questo suolo pre-dato in ogni apparizione in grado di garantire la continuabilità dell'esperienza e che motiva lo sviluppo degli abbozzi in cui la cosa si forma. Il gioco tra le apparizioni (che non sono ancora cose) rinnovantesi continuamente e il mondo (che è molto più delle cose) rende la nostra esperienza del mondo intrinsecamente illimitata (pur nella finitezza della nostra esistenza) e la donazione del mondo diventa la scena per ogni esperienza possibile⁴⁵. Il campo trascendentale si identifica, dunque, con l'apparire del mondo.

La presenza del mondo corrisponde alla forma di un orizzonte, ossia alla presenza della forma di un tutto: la «presenza di ciò che non è presente»⁴⁶. In ogni nostra percezione il mondo ci sfugge perché il mondo come tale non è la positività delle cose⁴⁷. Queste affermazioni ci portano a formulare un'obiezione (che anche Patočka solleva): pensato in questo modo, il mondo è, allora, una generalità senza contenuto? La risposta è "no" perché affermare che il mondo non è la somma delle realtà non significa "svuotarlo"; esso è ciò che permette alle cose di manifestarsi come dotate di un'identità oggettuale. Come abbiamo già detto, il mondo non è una somma, ma è la totalità predisponibile, dalla quale non si può uscire. Il mondo è il *milieu*, mai un oggetto, è unico, un'unità indivisibile che non può essere ricondotta alle sue parti. «Il tutto predisponibile è presente allo stesso modo delle cose singolari. Ma è ben evidente che non può essere "dato ai sensi" allo stesso modo di ciò che "esercita un'azione operante sugli organi sensoriali"»⁴⁸. La totalità non è presente in carne e ossa, e non potrà mai essere condotta a una presenza corporea. Il mondo come totalità non

44 R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 52.

45 Questo discorso rinvia, però, alla manifestazione, che affronteremo in 5.3.

46 «die Gegenwart des Ungegenwärtigen» *EaS*, p. 106, nota 165 (*PP*, p. 216; *CCF*, p. 139).

47 Alle spalle di queste osservazioni c'è la teoria cartesiana delle *cogitationes*. Cartesio indica con il termine pensiero tutto ciò che noi percepiamo immediatamente (*Principi di filosofia*). Il pensiero ha di proprio che niente di ciò che è gli è esteriore sfugge alla sua intuizione. Questo porta, però, a confondere il suo essere con il suo apparire e, in riferimento al *sum*, alla difficoltà di spiegare il senso d'essere dell'esistenza in quanto assorbita nelle cose.

48 «Le tout préalable est présent de même que les choses singulières. Mais il est bien évident qu'il ne peut être "donné aux sens" de la même manière que tout ce qui "exerce une action opérante sur les organes sensoriels"» J. Patočka, *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine*, in *MNMEH*, p. 4.

può essere percepito perché non è dell'ordine della percezione. «Diventa chiaro che il non-attuale, lo sconosciuto, lo straniero e il lontano possono entrare nella percezione solo se sono presupposti e a condizione che la percezione abbia luogo già sempre sullo sfondo che costituiscono [...] è precisamente questa totalità che si articola nella percezione, in una parte data e una parte non data, in presente e non presente, attuale e non attuale»⁴⁹. Per conservare l'identità del mondo, quindi, è importante sempre distinguerlo da ciò che appare in esso. Le cose sono iscritte nel mondo perché il mondo fa parte del loro essere e, in questo senso, appartiene anche a loro.

Come Husserl, anche Patočka usa il termine orizzonte come sinonimo di mondo, ma con una diversa accezione. Per Patočka il mondo non è l'orizzonte di tutti gli orizzonti nel senso della coscienza di orizzonte intenzionale di Husserl, né un mondo nel senso della struttura di comportamento che rimanda all'essere del *Dasein* nella concezione di Heidegger. Piuttosto, "orizzonte" significa che non abbiamo davanti a noi delle cose, e nemmeno il mondo in quanto tale. Dovremmo dire, perciò, che noi siamo sempre *tra* i due. «L'orizzonte è una presenza di ciò che non è presente, non nel modo della semplice mira, ma sotto forma tetica e così strettamente legato al dato intuitivo, che i due formano un'unità»⁵⁰. In questo modo non c'è disgiunzione tra presente e assente, visto e non visto, visibile e invisibile. Dire che una cosa è all'orizzonte non significa che la sua datità è circoscritta da una coscienza potenziale, ma che essa «è a lato di sé, più vasta e più profonda»⁵¹, che essa contiene più di quanto dà a vedere. "Mondo" indica l'orizzonte originario a partire dal quale è possibile immaginare ogni rapporto dell'uomo con il mondo, ma anche il rapporto stesso, il vivere concreto dell'individuo nel suo mondo. Quindi, il soggetto non può portare mai pienamente a manifestazione il mondo per un motivo diverso rispetto a Husserl. Sarebbe più corretto affermare che ogni cosa è una traccia del mondo. La traccia, propriamente, indica la sua assenza e, quindi, "traccia" indica che il mondo resta celato nelle cose come il loro orizzonte. Per questo si può affermare che l'apparire del mondo è qualcosa di dubbio, perché: è apparire dello stesso e di altro da sé, condizione di possibilità dei fenomeni e fenomeno lui stesso singolare. Possiamo constatare come il lessico della presenza venga scosso e mostri la propria inadeguatezza. Distinguere tra presenza e non presenza non è più sufficiente. Il modo d'essere "in orizzonti" non va inteso come un'assenza, ma come un modo proprio di presenza. Patočka afferma con perspicacia: «è vero che ciò che è assente non può essere presente; ma il fatto che ogni presenza faccia parte di una

49 «Il devient clair que le non-actuel, l'inconnu, l'étranger et le lointain ne peuvent entrer dans la perception qu'à la condition qu'ils soient présumés, que la perception ait toujours déjà lieu sur l'arrière-fond qu'ils constituent [...] c'est précisément cette totalité qui, dans la perception s'articule, en une partie donnée et une partie non-donnée, en présent et non-présent» Ivi, p. 27.

50 «Der Horizont ist Gegenwart des Ungegenwärtigen, aber nicht in Modus bloßer Meinung, sondern in thetischer Form und so eng mit anschaulich Gegebenem verbunden, daß beide eine Einheit bilden» *EaS*, p. 106 (*PP*, p. 216).

51 R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, cit., p. 46.

sola presenza inglobante, può lui essere presente; questa struttura che porta sulla totalità, può essere immediatamente presente»⁵². Ogni presenza attuale va pensata come appartenente a un'attualità non presente. Questa prospettiva di pensiero mostra uno scivolamento del concetto di orizzonte, e richiama la pensabilità della presenza del mondo anche nella sua assenza. Se si rinuncia alle categorie di presenza e di assenza, bisogna orientarsi verso un concetto di orizzonte che designi la modalità originaria dell'apparire e della manifestazione. È questa la direzione della riflessione cosmologica patočkiana: ci mostra che il mondo *come tale* tende sempre più ad astrarsi dai fenomeni concreti e quotidiani che lo manifestano. Questo mondo è sempre meno qualificabile come il mondo quotidiano o il mondo naturale perché si tratta dell'apparire del mondo. Patočka va verso una concezione in cui l'apparire autonomo del mondo si sgancia dai fenomeni quotidiani finiti per mostrarsi in un gioco di apparire e di ritiro continuo. Il passaggio a una concezione cosmologica del mondo (per cui il *tutto del mondo* non si trova nei fenomeni della vita ordinaria), lo relega in un uno stadio pre-umano (chiamato "fondo oscuro").

La ridefinizione del concetto di mondo come totalità tocca anche il ruolo e le possibilità del linguaggio. Infatti, se il linguaggio è un modo di mostrare il mondo stesso, quando parliamo non ci stacciamo mai dal mondo, ma dovremmo cercare di figurarlo e di farlo apparire attraverso il linguaggio. Questo ci sembra sia il senso del tentativo di Patočka: identificare il mondo con il non-ente e con l'apparire stesso. Il *mondo-totalità* è la condizione di possibilità originaria dell'apparizione di tutti gli enti che appaiono dentro ad esso.

Il «salto finale nel mondo»⁵³, che nemmeno Husserl ha compiuto, mette in discussione il concetto di "fenomeno" elaborato nella fase trascendentale. Una simile concezione non può essere conservata: il piano fenomenico di fondo resta quello tracciato da Husserl, ma diventa ora il suolo mobile e fluente che chiamiamo mondo. Il mondo non è un'opera del nostro io, ma il fondamento della comprensione dell'io. Perciò, il mondo diventa il centro e assume il posto del trascendentale soggettivo.

Un altro elemento fondamentale, considerato in questa ricerca, è l'aspetto dinamico. Parlare del movimento originario del mondo è di una portata essenziale⁵⁴ anche per un altro motivo. In Husserl il mondo non è una totalità dinamica rispetto alla quale gli enti sono dei processi di individuazione.

52 «Il est vrai que ce qui est absent ne peut pas être présent; mais le fait que toute présence fait partie d'une seule et unique présence englobante peut, lui, être présent; cette structure, portant sur la totalité, peut être immédiatement présente» *PP*, p. 184.

53 Riprendo l'espressione da R. Cristin, *Il mondo come movimento e come esistenza*, cit., p. 109.

54 Ci viene in mente quanto l'autore dice nel saggio *Tutto del mondo e mondo dell'uomo. Osservazioni per un inizio di cosmologia contemporanea* circa le idee cosmologiche di Fink: esse sono «cariche di una rara forza speculativa» («von einer seltenen spekulativen Kraft geladenen») J. Patočka, *Welt Ganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hrsg. von K. Nellen, J. Némec und I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 (d'ora in poi abbreviato in *BME*), p. 257 (*MNF*, p. 149).

Con una struttura dal basso verso l'altro, Husserl non poteva certo partire dal concetto di mondo. La fenomenologia è concepita da lui come un regresso al fondamentale, e il mondo è l'ultimo stadio di una ricostruzione. Il concetto di movimento applicato al mondo, invece, consente di dislocare il soggetto dalla sua posizione centrale e di controllo. Va precisato, inoltre, che il concetto di mondo come *Weltganzes* non porta a sopprimere la coscienza, ma mette in guardia dai rischi possibili di un io senza mondo. In questa tesi ho mostrato perché, secondo Patočka, fermarsi all'esito trascendentale e considerare l'*epoché* una "partita chiusa" è uno di questi rischi. Bisogna, invece, spingere più in là le possibilità delle intuizioni husserliane. Pensare il mondo, nel quale siamo sempre immersi, come totalità dinamica, induce uno sviluppo e una ridefinizione non solo del concetto di mondo, ma anche degli altri concetti base della fenomenologia. Eccone un esempio. Patočka dice che «il mondo non può essere portato pienamente alla luce di una chiarezza intuitiva»⁵⁵ perché vi si oppone la nostra dipendenza dalla fatticità, e l'oscurità che implica il carattere temporale della riflessione. Questo "strano" guadagno teoretico (la comprensione dei limiti della chiarezza intuitiva) non ridiscute solamente il nostro concetto di intuizione, ma anche le possibilità stesse della ragione. In secondo luogo, il concetto di totalità ridiscute anche i termini con i quali parliamo dell'esperienza. Parlare dell'esperienza del mondo come esperienza univoca di sintesi finite, come esperienza di orizzonte in quanto sfondo di ogni esperienza (esperienza della singolarità e del tutto) fa restare prigionieri del *telos* del riempimento. Come scrive Renaud Barbaras, questo «è un altro nome dell'esigenza razionalista, che vuole che la realtà sviluppi un possesso esaustivo»⁵⁶. Si stabilisce, in questo modo, un'equivalenza tra la tesi razionale e l'essere, ossia il principio dell'assenza di limiti della ragione oggettiva, in modo che l'originarietà equivalga alla piena intuitività. L'importanza di approfondire il problema del fenomeno e della manifestazione⁵⁷ mette in discussione proprio questa prospettiva e mostra la necessità di una migliore formulazione.

Patočka ci orienta verso una fenomenologia del mondo come ciò che appare (co-dato) in ogni apparizione. Ogni apparizione è apparizione del mondo e, nella misura in cui mostra la trascendenza del mondo, l'apparizione può far nascere anche degli oggetti. È soltanto in questo quadro che tutte le oggettivazioni e le esperienze possono svolgersi. L'esperienza presuppone non soltanto l'incontro del singolare, ma anche «un tutto incondizionato»⁵⁸ nel quale ogni esperienza si svolge ed

55 «Le monde ne peut être amené pleinement à la lumière de la clarté intuitive» *IPH*, p.176.

56 R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou 2007, p. 16.

57 Richiamo soltanto due punti: 1) l'interrogativo su come l'uno possa mostrarsi secondo diverse prospettive, 2) considerare l'intuizione soltanto come *uno* dei possibili modi di darsi del mondo.

58 «ein "unbedingtes" Ganzes» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 252 (*LS*, p. 192; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 137).

è diretta, non essendo altro che lo svolgimento continuo di questo orizzonte globale. In quanto co-apparizione del mondo, ogni apparizione dà più di ciò che si mostra, e può darlo perché ha in sé questa riserva, il fondo infinito del mondo. Si può, forse, anche dire che il mondo è l'identità e l'indifferenza della forma e del contenuto. Come sintetizza bene Emre Şan: «Da un lato, in quanto suolo di tutto ciò che appare, [il mondo] è il contenuto e ciò che dev'essere dato in anticipo [non è una costruzione teorica o sociale] perché possa aver luogo la donazione di una cosa. Dall'altro lato, essendo ciò che è dato in anticipo di tutto ciò che è dato, ne è anche la forma, senza che si possa ridurlo a questa perché è l'apparente ultimo. Il mondo è la dimensione impresentabile e inesauribile di ogni presentazione, è il suolo per ogni messa in forma, fondo per ogni figura»⁵⁹.

Approfondire l'interpretazione del mondo significa, al contempo, «avvicinarsi alla soluzione di un problema considerato, a partire da Kant, come uno dei grandi problemi della ragione: vale a dire la cosiddetta antinomia cosmologica».⁶⁰

5.2 *Pertinenza e fecondità dell'epoché*

Quanto abbiamo esposto nel capitolo terzo sull'*epoché* ha introdotto delle novità che hanno delle conseguenze significative. Patočka è convinto che occorre ripensare l'autoriflessione e l'*epoché* a partire dalla loro genesi. Se è vero che Husserl non ha realizzato una vera e propria teoria della genesi della riduzione, e che la problematica di una genesi passiva dell'*epoché*, con le implicazioni genetiche della sua fenomenologia, sono questioni aperte rimaste da esplicitare⁶¹, allora è importante capire anche la proposta patočkiana su questi temi⁶².

In Patočka, l'*epoché* è l'unione di un metodo e di un avvenimento. Il filosofo, infatti, ritiene che

«un λόγος assoluto farebbe perdere di vista proprio quell'elemento in cui deve invece muoversi la sua riflessione: l'elemento in cui emerge l'esperienza personale di vita»⁶³.

L'*epoché* appare ricondotta dagli schemi astratti dentro alla profondità di un contenuto vivo. L'*epoché* (universale) non è più fondata solo nella riflessione, né è compiuta da un io superiore

59 Cfr. E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., p. 146.

60 «Welt in dieser Weise auffassen bedeutet zugleich ein Problem seiner Lösung näherbringen, welches seit Kant als eines der großen Vernunftprobleme gilt, nämlich die sogenannte kosmologische Antinomie» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 252 (LS, p. 192; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 137).

61 Cfr. S. Finetti, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, Mimesis, Milano 2013, pp. 190-193.

62 Dovremmo chiederci se Patočka conosceva o ignorava le riduzioni fenomenologiche astrattive, cioè se considera solo il momento riflessivo tralasciando però lo strumento astrattivo indissociabile per Husserl (cfr. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* 1929/34). Lo scopo della presente indagine, però, è portare anzitutto alla luce il contributo patočkiano.

63 «un λόγος absolu ferait perdre de vue l'élément de l'expérience personnelle et vivante, jaillissante, dans lequel sa réflexion doit se mouvoir» *IPH*, p. 14 (CCF, p. 259).

riflettente. Diversamente da Husserl che subordina la tesi generale del mondo alla tesi dell'io, l'*epoché* fa parte della tesi generale del mondo. Per Patočka la tesi del mondo è apodittica quanto la tesi dell'io. Questa differenza ci permette un raffronto più vicino con la prospettiva husserliana.

L'impostazione con cui Husserl accosta la riduzione è statica (analizza la struttura intenzionale della coscienza), ma non è chiaro come poi la riduzione si realizza dato che i fenomeni puri sono ciò che nella vita naturale non si manifesta⁶⁴. Il concetto fenomenologico di mondo, approfondito da Patočka, mostra che il cambio di atteggiamento (in cui consiste l'*epoché* per Husserl) non può mai mettere fuori circuito l'esistenza del mondo⁶⁵. Per Patočka non si può parlare di una regione d'essere (la coscienza) che esisterebbe anche se il mondo venisse annientato⁶⁶. Il mondo, in fondo, non è un fenomeno (nel senso degli enti che appaiono) *per la coscienza* e non diventa un suo correlato⁶⁷. Convertendo il mondo nell'apparente ultimo (in fenomeno "per se stesso") costitutivo della legalità dell'apparire, l'*epoché* libera il mondo nella sua essenza⁶⁸. Per questo motivo Patočka tiene distinta l'*epoché* dalla riduzione, e non pensa che, senza la riduzione, si ricadrebbe sul terreno del mondo naturale. È chiaro che, sebbene la riduzione sia un metodo che Husserl sviluppa negli anni, Patočka critica ambedue gli stadi in cui è ottenuta⁶⁹.

In Husserl la percezione resta sottomessa all'idea di una donazione adeguata della cosa corrispondente a un corso indefinito di abbozzi; per questo il ritirarsi della cosa negli abbozzi è pensato come un'imperfezione⁷⁰. Per Patočka la "certezza" dell'esistenza del fenomeno non è riducibile alla certezza della soggettività e non è la percezione che libera la cosa in maniera esaustiva e adeguata. L'*epoché*, come atto di trascendenza, dà accesso non al fenomeno puro, ma al mondo in quanto tale. Come scrive Karel Novotný: «È perché lui [Patočka] vede nell'*epoché*

64 Cfr. S. Finetti, *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, cit., p. 30.

65 Husserl stesso si chiede (cfr. terza parte della *Crisi delle scienze europee*) se la soggettività può essere all'origine del mondo intero.

66 Abbiamo già fatto notare che, in realtà, Husserl mira a trovare una certezza per fondare la conoscenza e reagire allo spettro dello scetticismo.

67 Per Patočka, però, il mondo non esiste in modo assoluto (come nell'atteggiamento naturale) perché egli non pensa la relazione io-mondo in termini estrinseci (al modo della relazione con un oggetto trascendente – è il caso della riduzione singolare), né come un'idea limite (nella riduzione universale), ma come una relazione di appartenenza e radicamento. Patočka mostra in questo modo che il paradosso del raddoppiamento (l'io riflettente e l'io oggetto di riflessione) può essere superato grazie a un approfondimento del concetto di mondo e a una ricomprensione del soggetto. È vero che Husserl considera anche un'*epoché* universale (cfr. Hua XXXIII, Nr. 14, Hua XXXIV, Nr. 20) che comprende non solo l'io inferiore, ma anche l'*ego* puro (la soggettività costituente trascendentale), ma Patočka muove da una comprensione diversa del soggetto (il primato del *sum* rispetto al problema dell'identità dell'io nella scissione). Il superamento della prospettiva egologica non avviene attraverso l'intersoggettività, ma attraverso una differente ridefinizione della correlazione fenomenologica fondamentale.

68 Si tratta di astenersi dall'immediatezza della donazione dell'io, di rinunciare alla donazione riflessiva nell'immanenza e di scoprire l'*a priori* delle leggi dell'apparire come mondo (cfr. J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 2002² - d'ora in poi abbreviato in *QP* -, p. 224).

69 Nel 1907 (*L'idea della fenomenologia*): riduzione all'*ego cogito* attuale in cui si costituiscono gli oggetti; nel 1910/11 (*Problemi fondamentali della fenomenologia*) la riduzione è estesa all'intersoggettività monadica.

70 Cfr. G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Paris, Gallimard 1968, pp. 227-228.

radicalizzata, che va al di là del progetto della riduzione husserliana, un rimedio alla malattia idealista della fenomenologia: è precisamente nella manifestazione del mondo in quanto fenomeno che si mostra l'essere del mondo, la sua irriducibilità al soggettivo puro»⁷¹.

L'*epoché* serve a superare il dato che è considerato insoddisfacente. Poiché è impossibile ricondurre tutto l'ente alla donazione oggettiva perché la coscienza è una protesta contro questo, è necessario, allora, pensare il dato diversamente. L'ente che si manifesta nella modalità del suo contenuto fenomenico è il fenomeno ontico; ma il fatto che qualcosa di ontico si manifesti significa che il fenomeno ontico riceve la sua natura da qualcosa di nascosto, dal fenomeno ontologico. Questo permette di elaborare un altro concetto di mondo. Se l'adeguazione dell'oggettivazione, effettuata dalla riflessione, è inadeguata, allora l'*epoché* supera l'intuizione. Bisogna allora riconoscere che

«più originaria dell'intuizione, c'è la *libertà* nella quale l'*epoché* sorge»⁷².

La tesi dell'atteggiamento naturale apre l'accesso alle cose del mondo, ma chiude ciò da cui l'atteggiamento naturale deriva. È solo l'*epoché*, in quanto mossa dalla libertà e non dalla riflessione, a garantire questo accesso. La vera motivazione dell'*epoché*, dunque, è la libertà. Patočka integra la libertà nell'essere umano; si potrebbe anche dire che «è la libertà che possiede l'uomo più che l'uomo la libertà»⁷³. La libertà appare come il principio della manifestazione nel senso che la condizione dell'esperienza dell'accesso all'ente è, in maniera paradossale, proprio questa distanza davanti all'ente. Il mondo è questa «differenza senza distanza o questa dualità, questa differenza pura dell'apparente e dell'apparizione che corrisponde alla trascendenza»⁷⁴. La trascendenza del mondo diventa, da totalità accessibile "di diritto" mediante la riduzione, l'assunzione della sua apertura attraverso l'*epoché*. L'*epoché*, pertanto, mettendo in sospenso l'ente, è la sorgente stessa dell'apparire che non ha bisogno di ridurre alla coscienza immanente. In questo senso, l'*epoché* permette di superare anche la critica del sillogismo cosmologico (in base a cui non si dà esperienza del mondo); essa permette di cogliere il mondo come la sfera dell'esperienza stessa a cui va ricondotta ogni esperienza (anche soggettiva), in cui è possibile cogliere non l'apparente, ma l'apparire. L'*epoché* allarga all'esperienza del mondo in totalità. Nell'*epoché* non si tratta solo del problema della certezza della conoscenza, ma del senso del conosciuto. Anche l'oggetto, che può essere costituito soltanto partendo dal suo limite che lo determina, rimanda a una dimensione che lo

71 K. Novotný, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Vrin, Paris 2012, p. 86.

72 «Es gibt etwas ist Ursprünglicheres als die Anschauung, und das ist die Quelle der Epoché selbst, *die Freiheit*» *EaS*, p. 248 (*PP*, p. 274).

73 E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., p. 296.

74 Ivi, p. 303.

eccede e che è quella della totalità non additiva degli enti. L'*epoché* conduce dal mondo come pluralità additiva degli enti al mondo come condizione dell'apparire degli enti, unità originaria richiesta per l'apparizione della diversità. Questa dimensione resta assente nella presenza dell'apparizione, benché sia data assieme ad essa. In questo senso il mondo è ciò che si manifesta in tutte le cose e si dà come trascendente ciascuna di esse.

Un altro aspetto rilevante è che la profondità del mondo trascende anche la trascendenza temporale. Patočka non parla di sintesi temporali delle apparizioni singolari (il soggetto che unifica attraverso l'anticipazione e la ritenzione) sulle quali è fondata la donazione del mondo. Poiché ogni singola apparizione testimonia una trascendenza pura, essa presenta, in una certa maniera, anche la totalità del mondo. La temporalità è «il testimone fenomenologico di un'unità più profonda e, pertanto di un modo d'essere più originario»⁷⁵. In questo senso la temporalità, in Patočka, prende il nome di Totalità. Il filosofo ceco usa il concetto di movimento che sembra l'unico in grado di farci pensare una trascendenza non positiva e non statica⁷⁶:

«Ci dev'essere qualcosa come un movimento mediante il quale il cuore del mondo costituisce il suo contenuto contingente e di cui lo spazio-tempo-qualità in totalità è un sedimento»⁷⁷.

La trascendenza, perciò, non è un qualcosa di positivo che possa essere sintetizzato, ma è prossimità e differenza in rapporto a ciò che è dato. Essa è caratterizzata da tre aspetti: «lo scarto (che mostra che la coincidenza non è mai perfetta nella percezione), l'eccesso (il mondo è sempre in eccesso sulla mia percezione), e la negatività (ciò che si manifesta è intrinsecamente tessuto di non manifesto)»⁷⁸. Ciò che abbiamo finora esposto deriva, secondo Patočka, dal fatto che Husserl non trae fino in fondo le conseguenze dell'*epoché*.

Un'altra conseguenza andrebbe a toccare il quarto principio della fenomenologia, così com'è stato formulato da Michel Henry⁷⁹. Relativamente a quest'ultimo aspetto, accenniamo alla proposta avanzata recentemente da Émilie Tardivel⁸⁰.

Il quarto principio verrebbe formulato in questo nuovo modo: "tanto di *epoché*, altrettanto di donazione" per indicare che la donazione avviene fuori dell'essere e nella sospensione di ogni trascendenza positiva (come faceva la metafisica). Inteso così, il quarto principio indicherebbe un

75 Ivi, p. 311.

76 Al modello statico della pienezza, Patočka sostituisce quello della mobilità in quanto *ateles energeia*.

77 «il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le cœur du monde constitue son contenu contingent et dont l'espace-temps-qualité en totalité est un sédiment» *PP*, p. 157.

78 E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., p. 311.

79 Cfr. M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, *De la phénoménologie I*, PUF, Paris 2003, p. 77. Questi principi sono: l'intuizione donatrice; l'andare alle cose stesse; la possibilità posta più in alto dell'effettività; tanto di riduzione, altrettanto di donazione.

80 É. Tardivel, *Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie*, intervento fatto il 23.09.2013 alla Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, non ancora pubblicato, fornitomi dall'autrice.

eccesso nel fenomeno della donazione rispetto all'effettiva mostrazione. Potremmo anche dire che l'inadeguatezza concerne sempre la ricezione e non la donazione perché ogni fenomeno resiste all'appropriazione da parte di un soggetto dal momento che il fenomeno è in eccesso rispetto a qualsiasi concetto che il soggetto proietta su di esso. Il mondo è dato (non cessa mai di avvenire), ma la fenomenalità non può mai compiersi in virtù di un eccesso continuo di donazione. Il metodo dell'*epoché* sarebbe propriamente fenomenologico perché prende origine in un'esperienza e, più precisamente, nell'avvenimento del niente. Il tratto metodologico dell'*epoché*, comune a Husserl e Heidegger, e ripreso anche da Patočka, è il passo indietro davanti all'ente. Questo passo instaura un metodo asoggettivo perché interviene una passione (l'angoscia o la noia) che mette fuori gioco l'io e lo espelle al di fuori dell'ente. Il non-ente richiede un processo ermeneutico e indica l'eccesso che si dà in tutto ciò che è dato. Il modo di darsi del mondo è quello del ritiro, della non manifestazione e dell'appello alla chiarezza. Questa concezione asoggettiva dell'*epoché* promette di far accedere a un significato più originario del mondo (il mondo in quanto *evenemenziale*⁸¹) perché considera il mondo come ciò che si apre e si dà. Questo aspetto ci ricorda che l'immediatezza nella donazione non significa anche il suo compimento. Pertanto, se nella manifestazione abbiamo sempre una donazione parziale (perché è sempre *una* parte quella che giunge alla manifestazione), allora dobbiamo inferire che c'è sempre anche un'interpretazione dei dati.

I vantaggi ricavabili dalla riformulazione del quarto principio sarebbero tre: 1. eviterebbe di cadere tra un metodo soggettivo (la riduzione) e un tema asoggettivo (il mondo); 2. chiarirebbe il modo di donazione del mondo consentendo di riconoscere la questione del mondo in quanto tale ed evitando che resti nascosto e in ritiro⁸²; 3. prevederebbe un metodo comune con l'ermeneutica perché la donazione del mondo non impedisce, ma rende possibile la storicità della sua manifestazione.

A prescindere da questi vantaggi, colpiscono le numerose convergenze tra il pensiero di Patočka e la fenomenologia della donazione nei suoi più recenti sviluppi. Al momento presente, ci sembra che il compito primario rimanga una ricezione più profonda della novità del contributo di Patočka nelle sue svolte principali, accanto a questi interessanti sviluppi che si prestano benissimo al confronto con un contesto di pensiero odierno più ampio. Ad esempio, distinguere la questione della trascendenza (sotto la figura del mondo) da quella dell'oggettività è un'acquisizione fondamentale realizzata proprio grazie all'*epoché*. Perciò, se il senso della revisione del quarto principio non è tanto una sostituzione terminologica (*epoché* invece di riduzione) con i vantaggi connessi, ma è

81 Il modo di esistere proprio dell'uomo è la trascendenza nei confronti del dato. Questa libertà, in quanto trascendenza dell'uomo verso il dato e verso se stesso, accorda al mondo di aver luogo in una storia; l'esperienza della libertà è l'esperienza fondamentale dell'uomo in quanto essere storico (cfr. *LS*, p. 79).

82 Ciò dipende proprio dal fatto che il mondo non è un fenomeno riducibile come gli altri a un ente dato, ma è la donazione stessa.

piuttosto di ricordarci che possiamo accedere al mondo solamente perché questo si apre per primo attivamente verso di noi e ci viene incontro in un movimento il cui senso è un'uscita dalla notte dell'indifferenziazione (sinonimo di apparire), allora ci sembra importante anche la riformulazione linguistica. L'*epoché* va compresa come porta d'ingresso all'apparire; ma la questione della trascendenza prende il suo senso a partire da quella dell'apparizione (da cui non può essere disgiunta) e non dal primato dell'immanenza. Per Husserl la trascendenza è un «enigma»⁸³ (una mancata adeguazione) e la risposta che egli trova è la riduzione all'immanenza. In questo modo, però, il problema della trascendenza diventa quello dell'oggetto nella sua relazione alla coscienza. Per Patočka, invece, la trascendenza dice una dimensione di non esaustività del percepito, un eccesso dentro all'apparire. Il senso della trascendenza del mondo è di essere la condizione di apparizione degli enti, e non un enigma da risolvere. La trascendenza, strappata all'iniziativa del soggetto, diventa l'opera del mondo, è immanente al mondo. Questo è importante non solo perché ci rimanda al senso d'essere dell'apparire (cfr. 5.3), ma anche perché punta a superare la difficoltà maggiore: spiegare l'uscita del soggetto da sé (cfr. *MNPP*, p. 59). Il dirigersi del soggetto non parte da dentro la sfera del soggetto e non va inteso come intenzionalità. Se è così, allora, una delle conseguenze è che bisogna comprendere e spiegare in modo nuovo cosa significa che gli oggetti, prima di essere dei vissuti, appaiono e che sono percepiti.

A tutto questo ci sembra che ci orienti, globalmente, la torsione che il filosofo ceco esercita sull'*epoché*.

5.3 L'irriducibilità della manifestazione

Capire in cosa consiste la manifestazione è un problema che è rimasto aperto in Husserl perché passa costantemente nelle apparizioni effettive e nell'apparire soggettivo. Patočka l'ha approfondito sviluppando ulteriormente la potenza della ricerca husserliana. Nei paragrafi 5.1 e 5.2 abbiamo visto che l'accesso al mondo non va pensato come un accesso a degli oggetti e che bisogna pensare anche l'assenza (o deficienza) come momento costitutivo della fenomenalità. In Patočka agiscono due idee di mondo: 1. da un lato è un'apertura determinata a partire dalla quale le cose si manifestano nel loro essere, 2. dall'altro è ciò che non può mai giungere a fenomenalizzarsi.

Gli atti di coscienza non sono più considerati il fondamento della manifestazione. Il fondamento diventa il fondo del mondo che non è mai assimilabile a qualcosa. Perciò, c'è sempre una parte non data, non presente e non attuale, e non è possibile mettere in atto alcuna riduzione ontologica. L'apparire, dunque, mette in questione il significato del dato che, quindi, non è mai pensabile come

83 «Rätsel» è il termine che Husserl usa nella seconda delle *Cinque lezioni*.

pienamente dato. Da un certo momento in poi Husserl ritiene possibile raggiungere l'apparire attraverso la riduzione⁸⁴; Patočka, invece, la ridiscute e la trasforma: «[...] lo studio dell'apparizione nel suo apparire non è uno studio di qualcosa che è, in qualche modo reale [...], poiché l'apparire come tale non può occupare uno spazio nella realtà, dal momento che è esso stesso che, in effetti, deve far apparire il reale»⁸⁵.

In questo terzo paragrafo, perciò, ci soffermiamo sul concetto di manifestazione.

Il problema fondamentale in Patočka è l'apparire, il mostrarsi. Abbiamo preso le mosse dal problema del mondo naturale perché ha a che vedere proprio con questo problema: «qual è il fondamento dell'apparizione dell'ente, del suo mostrarsi originariamente e così com'è in se stesso?»⁸⁶. Questo è il tema specifico della fenomenologia⁸⁷. L'intenzione originaria della fenomenologia è «condurre all'apparire non l'apparente, ma l'apparire, l'apparire dell'apparente, che non appare esso stesso nell'apparizione di quest'ultimo»⁸⁸, giungere alla fonte stessa dei fenomeni, del loro fenomenizzarsi, fino all'*apparire in quanto tale* (al campo o sfera fenomenale). La fenomenologia deve partire dall'origine della fenomenicità. Interessarmi alla mia esperienza di qualcosa è interessarmi alla sua manifestatività, al come del suo essermi-data. Come ben sintetizza Renaud Barbaras⁸⁹, l'analisi patočkiana dell'apparire è comandata da tre esigenze convergenti: 1. la manifestazione non appartiene all'ordine del manifestato, 2. non è opera del soggetto, 3. sviluppa la possibilità di un apparire soggettivo. Queste coordinate conducono a una teoria dinamica della manifestazione che vede nel movimento, non riducibile a un semplice spostamento di luogo, il senso d'essere ultimo del mondo e del soggetto⁹⁰, permettendo di articularli reciprocamente. Il

84 Nelle *Ricerche Logiche* Husserl cerca di svelare non le condizioni di possibilità della conoscenza a priori, ma di accesso alle cose stesse e scopre il campo fenomenale distinto dal campo naturale e mentale. «Quando parla di "vissuti" e del loro "carattere intenzionale", [Husserl] non afferma in sostanza niente di soggettivo in senso egologico; in questo tempo [al momento di redigere le *Ricerche logiche*] egli non riconosce nemmeno l'esistenza di un io puro» («Wenn er von "Erlebnissen" und ihrem "intentionalen Charakter" spricht, meint er im Grunde nichts Subjektives im Sinne des Ichlichen; er anerkennt ja in dieser Zeit nicht einmal ein "reines" Ego») *BME*, p. 275 (*IPH*, pp. 175-176; *CCF*, p. 271). Secondo Patočka, Husserl prende poi a prestito da Brentano la struttura degli atti intenzionali per evitare l'uso del soggettivo e dell'oggettivo proprio della psicologia empirista. Quindi, ne trae la conclusione che l'oggettivo rappresentato è considerato come immanente alla coscienza. In questi testi Patočka vede ciò che può liberare la sfera fenomenale dalla soggettivazione.

85 «[...] ist das Studium der Erscheinung in ihrem Erscheinen kein Studium eines irgendwie Realen [...], denn das Erscheinen als solches kann unter den Realitäten keine Stelle einnehmen, soll es tatsächlich Reales zum Erscheinen bringen» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 251 (*LS*, p. 191; *La superviltà e il suo conflitto interno*, p. 136).

86 «quel est le fondement de l'apparition de l'étant, de son se-montrer en original et tel qu'en lui-même?» *PP*, p. 139.

87 «Phänomenologie hat schon ihr eigentümliches Thema [...] bei uns "das Erscheinen als solches"» *EaS*, p. 161 (*PP*, p. 207).

88 «nicht das *Erscheinende*, sondern *das Erscheinen*, das Erscheinen des Erscheinenden, welche bei dessen Erscheinen selbst nicht erscheint» *EaS*, p. 149 (*PP*, p. 196).

89 Cfr. R. Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, in *Les études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011, pp. 331-349.

90 Patočka articola la teoria aristotelica del movimento (pensato come realizzazione di una possibilità) e la teoria heideggeriana del *Dasein* (che è il suo poter essere). Cfr. E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., p. 239. La nostra esistenza «è, in tutta la sua natura, movimento» («elle est, par toute sa

concetto di manifestazione come dinamica (la manifestazione come movimento di apertura di un campo) e come evenemenzialità imprevedibile fa pensare che vi sia sempre un irriducibile che rimane escluso dall'operazione della riduzione⁹¹. Per tale ragione, l'alternativa sembrerebbe essere: o l'autorità assoluta della riduzione, o la sua sospensione⁹².

Il mondo stesso possiede la facoltà di far apparire (mondo mondificante) e l'apparire del mondo è visto come il processo dell'apparire. Perciò, «mondo e apparire si tengono costantemente in una relazione di corrispondenza biunivoca»⁹³. Il filosofo boemo parla del mondo anche come «cosmo, in quanto totalità organica»⁹⁴. Dal momento che il movimento è un «fattore ontologico fondamentale»⁹⁵, esso è il fondamento della manifestazione⁹⁶. Per questa ragione quel particolare movimento, attraverso il quale il soggetto avanza verso il mondo, viene da una manifestazione presupposta e da un movimento più profondo in cui si inserisce. L'apparire del mondo è un movimento fenomenalizzante che ha per funzione «l'entrata nell'apparizione»⁹⁷, l'individuazione e la manifestazione. L'apparire del mondo rende possibile l'apparire di tutti gli altri enti, ma possiede un proprio modo di apparire che lo distingue dall'apparire delle singole apparizioni (queste sono soltanto l'aspetto o il momento presente dell'apparire). Esiste una dualità nell'apparire che viene spiegata con un duplice movimento fenomenalizzante. Se, da un lato, la manifestazione procede dall'ente stesso (non è prodotta dal soggetto - il soggetto non svela l'ente, ma può rapportarsi con esso perché l'ente è svelato), dall'altro, come abbiamo visto nel capitolo terzo, la manifestazione si produce nel dominio dell'essere e non dell'ente⁹⁸. Procedendo in questo modo, Patočka si avvicina molto a Heidegger, ma la sua fenomenologia della differenza ontologica considera il problema della manifestazione più originale e fondamentale del problema dell'essere (cfr. *PP*, p. 177). La questione dell'essere è secondaria rispetto a quella della manifestazione: l'essere è considerato un momento della manifestazione⁹⁹ e la differenza ontologica è subordinata all'unità fenomenologica dell'apparire.

nature mouvement») *PP*, p.107.

91 Al tema de "l'irriducibile" è dedicato un numero della rivista *Épikhè* (*Épikhè, L'irréductible*, Millon, Grenoble 3/1993).

92 Facciamo notare che già con la prima *Ricerca logica* Husserl riconosce che la riduzione non si limita alla sensibilità, ed essa vale nella misura in cui mette in opera una donazione più originaria.

93 B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, cit., p. 389.

94 «en tant que cosmos, en tant que totalité organique» *IPH*, p. 18 (*CCF*, p. 252).

95 «facteur ontologique fondamental» *MNMEH*, p. 129 (*CCF*, p. 50).

96 In questo modo Patočka non riferisce la manifestazione a un soggetto ed evita il trascendentalismo soggettivista fondato su una concezione presupposta del soggetto, della riflessione e del tempo. Egli fonda l'attività del soggetto su una manifestazione presupposta e comprende la manifestazione come individuazione (cfr. E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., p. 220).

97 «[l']entrée dans l'apparition» *PP*, p. 127 (*EaS*, p. 97; *CCF*, p. 233).

98 Cfr. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997, (d'ora in poi abbreviato in *PE*), p. 180.

99 Heidegger, invece, identifica il fenomeno della fenomenologia con l'essere stesso.

Il primato della manifestazione significa, anzitutto, che il mondo ha bisogno di essere descritto e colto in modo non alterato da modelli concettuali precostituiti da noi. Qual è, allora, il fondamento di questo mostrarsi? Quali le vie per accedervi? Patočka assegna chiaramente l'iniziativa al mondo: il mondo si apre grazie al suo primo movimento. Tale apertura è un processo senza chiusura, ripreso sempre di nuovo e in maniera differente. Per questa ragione il mondo non può mai diventare tematico. L'apertura, come il movimento, è duplice: c'è quella originaria (sinonimo di manifestazione) che indica ciò attraverso cui gli enti avvengono, e poi c'è l'apertura individuante o separante (avviene per separazione dal fondo da cui gli enti provengono). Parlare dell'apertura significa parlare anche della storicità essenziale che caratterizza il concetto di mondo. La struttura dell'apparire, dunque, non si sottrae soltanto all'ente, ma anche non si riduce al mero essere.

La manifestazione ci ricorda, inoltre, che le apparizioni non passano mai del tutto in ciò che fanno apparire, ma sono delle *possibilità latenti* e restano iscritte in un fondo. Patočka stesso sembra ammettere l'insufficienza del metodo fenomenologico per spiegare il problema della manifestazione:

«Noi sappiamo dunque che la manifestazione ha una struttura e delle leggi, ma sappiamo anche che cos'è la manifestazione?»¹⁰⁰.

Per chiarire il problema dell'apparire bisogna risolvere prima la questione del mondo: «Sembrirebbe che la questione del mondo sia una specie di fatto ultimo di cui non ci resta che prenderne atto; noi ci muoviamo continuamente nel suo quadro»¹⁰¹. Questo fondo (o quadro) non si presenta, ma esso è ciò in cui le apparizioni hanno luogo; è la sorgente di tutti i processi di individuazione. Per questa ragione Patočka parla del mondo anche come totalità intotalizzabile e della coscienza di orizzonte come di «un sapere predisponibile non tematico sull'Uno inglobante che, in ogni sapere singolare, è presente in quanto progetto sul modo dell'oblio e che, là dove è mirato, si riveste in primo luogo come continuazione dell'esperienza singolare»¹⁰². Il processo di manifestazione va dal mondo come fondo oscuro all'essere manifesto; il movimento del mondo e il processo di manifestazione si confondono reciprocamente.

Procedendo in questa direzione, diventa chiaro che il conferimento di senso non è più operato in senso trascendentale dalla coscienza (come Husserl propone nella terza meditazione cartesiana). Quindi, accedere al mondo non significa accedere al fenomeno del mondo come lo intende Husserl. Il fenomeno è là per mostrarsi, ma proprio seguendo questa sua tendenza ostensiva, noi «perdiamo

¹⁰⁰ *PE*, p. 32.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² «ein untematisches Vorauswissen über das Eine Umfassende, das als Entwurf in allem Einzelwissen da ist im Modus der Vergessenheit und dort, wo es visiert ist, sich zunächst als Weiterführung der Einzelerfahrung verummmt, ist das *Horizontbewußtsein*» *EaS*, p. 107 (*PP*, p. 217; *CCF*, p. 141).

la possibilità di accedere alle cose»¹⁰³.

Il mondo è sia ciò grazie a cui gli enti appaiono, sia ciò in cui essi appaiono. Il mondo, a partire dal suo fondo, produce gli individui attraverso un processo di separazione o di individuazione. L'individuazione indica l'apparire dell'ente. Le cose si possono descrivere solo delimitandole davanti alla totalità di tutto ciò che è. Per questo motivo la manifestazione ha un carattere determinante attivo e non c'è determinazione che *nel* e *attraverso* il movimento. Anche il soggetto viene fondato su una manifestazione previa (virando, progressivamente, verso una cosmologia¹⁰⁴). Il mondo in quanto tale indica anche il passaggio dell'identità nella differenza, del fondo nella forma, del contenuto nel contenente, della parte nel tutto, o la loro stessa indifferenza¹⁰⁵.

Il termine manifestazione è legato anche a "trascendenza" e la trascendenza è legata al campo fenomenale perché la trascendenza indica ciò che è irriducibile all'oggettività (come l'esistenza è irriducibile all'immanenza) e inaccessibile alla sola riflessione. Il concetto di trascendenza ci ricorda che «non c'è alcun vedere riflessivo degli atti costituenti in originale in un'evidenza apodittica»¹⁰⁶. Non costituendo il trascendente sulla base dei vissuti immanenti, Patočka può rivendicare l'indipendenza della struttura dell'apparire: «io non posso appellarmi all'apparente per chiarire l'apparizione nel suo apparire perché ogni tesi relativa all'ente apparente presuppone la comprensione dell'apparire»¹⁰⁷. Perciò le leggi della fenomenalità non possono in nessun caso essere determinate partendo da ciò che si fenomenalizza in essa. La legalità dell'apparire e la sua struttura non dovranno essere cercate dal lato del mondo naturale, né nella coscienza, ma restando fedeli al lato fenomenale:

«tematizzare l'apparizione in quanto apparizione non significa rifiutare la tesi della cosa che appare, ma inquadrare la cosa che appare in considerazione dei caratteri, altrimenti non tematici, che la mettono in rapporto con ciò *a cui* essa appare. Questo non comporta assolutamente, tuttavia, una svolta "verso l'interiorità", ma piuttosto verso un'estrema "esteriorità", la quale, in quanto cerchio di possibilità, non può mai essere raggiunta tramite l'apparire attuale»¹⁰⁸.

¹⁰³PE, p. 61.

¹⁰⁴In un saggio del 1970, Patočka parla di una rappresentazione ontocosmologica della realtà, dell'anima del mondo (*Weltseele*), e di un'anima cosmica (*kosmischen Seele*) che, se ha avuto come il cosmo stesso un inizio nel tempo, tuttavia è imperitura. Cfr. J. Patočka, *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, hrsg. K. Nellen a J. Němec, in Id., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, p. 268 (trad. it. M. Doni, *L'Europa e dopo. L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali*, Medusa edizioni, Milano 2013, p. 92).

¹⁰⁵Cfr. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, cit., p. 56.

¹⁰⁶«Es gibt aber kein reflexives Schauen der konstituierenden Akte im Original in einer apodiktischen Evidenz» *EaS*, p. 113 (*CCF*, p. 149).

¹⁰⁷«Ich kann nicht auf das Erscheinende rekurreren, um die Erscheinung in ihrem Erscheinen zu klären, denn das Verständnis des Erscheinens ist bei jeder These über das erscheinend Seiende schon vorausgesetzt» *BME*, p. 278 (*QP*, p. 180; *CCF*, p. 275).

¹⁰⁸«Die Erscheinung als Erscheinung thematisieren bedeutet keineswegs, die These des erscheinenden Dinges nicht mitzumachen, sondern das erscheinende Ding im Verhältnis zu sonst unthematischen Charakteren visieren, welche es in Verhältnis setzen zu demjenigen, *wem* es erscheint. Dies aber bedeutet keineswegs eine Wendung "ins Innere", sondern eben in ein extrem "Äußeres", welches als ein Umkreis von Möglichkeiten durch das aktuell erscheinende nie einzuholen ist» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 252 (*LS*, p. 192; *La superciviltà e il suo*

Il tratto fondamentale dell'apparizione, dunque, è di essere «una possibilità, qualcosa che, essenzialmente, supera la realtà»¹⁰⁹. Il mondo è, primariamente, il campo delle possibilità, «la struttura delle possibilità stesse»¹¹⁰, «un "fuori assoluto"»¹¹¹ che offre per primo la propria cornice a ogni exteriorità. Studiare l'apparire in quanto tale significa, quindi, in prima istanza studiare l'apparire nella cornice di questo tutto che può essere indicato come "mondo". Determinare fenomenologicamente l'apparire in quanto tale è la chiave per la comprensione del mondo. In una nota (riportata soltanto nell'edizione tedesca) alla fine del saggio *Die Selbstbesinnung Europas*, si dice: «non avrebbe nessun senso e non si trova in Husserl l'idea del mondo come unico e comune campo di possibilità, a motivo dei suoi caratteri di possibilità, per un soggetto singolo»¹¹².

Platone e l'Europa ripete che l'aspetto difficile è capire come l'identico possa manifestarsi in diversi modi di datità. Rimanendo trascendente, l'ente non può confondersi con le sue apparizioni. Dall'esigenza di non confondere l'ente con le apparizioni nasce la necessità di interrogare il campo fenomenale, di concentrarsi sulle leggi dell'apparire in quanto tale e sulla sua struttura. In ogni caso, la trascendenza non è la trascendenza di un oggetto, ma rinvia a un eccesso irriducibile¹¹³. Ecco, dunque, il motivo per cui l'immanenza non fornisce una risposta al problema della trascendenza. In questo senso la trascendenza è «differenza pura senza maschera ontica»¹¹⁴. Possiamo ricondurre la trascendenza a un mondo compreso dinamicamente come processo di manifestazione.

Rielaborando il concetto di *epoché*, Patočka mira a liberare il campo fenomenale dell'apparire. Egli non accetta la divisione della sfera fenomenale operata da Husserl, ma critica il raddoppiamento dei modi di apparizione del soggettivo e dell'oggettivo. Husserl divide ciò che appare con i suoi modi di darsi dai fondamenti immanenti dell'apparizione (i vissuti) intuibili da uno sguardo riflessivo. L'evidenza propria del campo fenomenale è attribuita ai vissuti e, quindi, il vissuto diventa l'apparire per eccellenza. Come mette in luce Emre Şan, il problema iniziale dei caratteri fenomenali, che non possiedono una corrispondenza reale nelle cose (perché considerati non intuitivi e, quindi, soggettivi) viene spostato alla non inclusione reale delle cose nella sfera

conflitto interno, p. 136).

109«eine Möglichkeit, ein wesentlich die Wirklichkeit Übersteigendes» Ivi, p. 252 (LS, p. 192).

110«das Gefüge der Möglichkeiten selbst» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 254 (LS, p. 194; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 139).

111«ein 'äußerstes' Draußen» *Ibid.* (LS, p. 194).

112«Welt als einheitliches gemeinschaftliches Möglichkeitsfeld, wo wegen seines Möglichkeitscharakters von einem subjektiv-privaten Charakter zu sprechen keinen Sinn hat, gibt es bei Husserl nicht» Cfr. Ivi, p. 274, Anmerkungen 1.

113In Husserl la trascendenza è, in ultima istanza, concepita come trascendenza temporale e il soggetto può costituire il mondo nel tempo. Patočka, invece, propone un'alternativa alla dimensione trascendentale di una trascendenza nell'immanenza elaborata nel cammino cartesiano, mettendo così in questione la posizione del soggetto e caratterizzando l'apparizione come co-apparizione del mondo.

114E. Şan, *La transcendence comme problème phénoménologique*, cit., p. 14.

immanente. Questa soggettivazione artificiale del fenomenale produce delle difficoltà insuperabili che impediscono di rispettare l'autonomia del campo fenomenale nella sua dimensione ostensiva, in quanto soggettivo e trascendente. Rispetto a questa soggettivazione, Patočka dice che il soggetto trascendentale «non esiste»¹¹⁵. Il "soggetto", da attività della coscienza caratterizzata in termini di vissuti immanenti, diventa il mondo come unità e forma (*Weltform*) immanente alle apparizioni, che fonda la loro possibilità. Patočka critica la pretesa trasparenza del *cogito* in Cartesio e in Husserl¹¹⁶. A livello del piano fenomenologico non è più giustificata la distinzione tra il momento noetico e quello noematico¹¹⁷.

La riformulazione del campo fenomenale ha effetti anche sulla concezione soggettiva della temporalità in Husserl (composta da presente attuale e da due flussi non attuali). Patočka pensa il campo fenomenale più come luogo di assenza che di presenza. La spiegazione ci è fornita in questa frase: «il paradosso della ritenzione risiede nel fatto che, essendo automatica e, in questo senso, per così dire data, essa è comunque un compimento soggettivo e, in quanto vuota, non riempita, è comunque una coscienza originaria – la coscienza originaria del non attuale, del non presente»¹¹⁸. Anche il campo di presenza, dunque, comporta un'assenza¹¹⁹.

Aggiungiamo un'ultima osservazione. Dire che al percepito, in quanto fenomeno, corrisponde un eccesso irriducibile significa che, per la sua profondità, la cosa è più vasta di come noi la vediamo, e promette molto più di ciò che essa dà. Per questo motivo ciò che è percepito non riposa sull'oggettività, ma va pensato soltanto negativamente, cioè in rapporto alla trascendenza¹²⁰. Come osserva Renaud Barbaras, non c'è realtà che percepita a distanza¹²¹. Lo scarto dell'abbozzo davanti alla cosa non esprime la nostra finitezza, ma è un tratto costitutivo dell'apparire. Ciò significa che il mondo, per principio, non può essere dato in maniera esaustiva, e che la struttura di presenza dell'apparire si dà come presenza di ciò che rimane assente. Da ciò deriva il carattere negativo e lacunario che caratterizza l'apparizione, come se l'assenza di ciò che appare fosse la sua propria maniera di essere presente. In effetti, intuisco l'apparizione come apparizione *di qualcosa*: la cosa non mi è data, ma mi è dato *il fatto* che questa apparizione è apparizione della cosa, ossia che posso continuare il corso dell'esperienza (cfr. *EaS*, p. 130; *PP*, p. 178). Questa possibilità non è

115«n'existe pas» *PP*, p. 261 (*EaS*, p. 285).

116Cfr. E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., pp. 122-123.

117Cfr. *BME*, pp. 276-277 (*QP*, pp. 177-178; *CCF*, p. 273).

118«Le paradoxe de la rétention réside en ceci qu'étant automatique et, en ce sens, pour ainsi dire donnée, elle est néanmoins un accomplissement subjectif, et qu'étant vide, non remplie, elle est néanmoins une conscience originaria - la conscience originaria du non-actuel, la présence du non-présent» *IPH*, p. 155. Connesso a questo, la riduzione husserliana al *nunc stans* pensa la temporalità come apertura intenzionale dell'*ego* a se stesso nell'orizzonte di una pura coincidenza. Perciò Patočka considera l'idea del *nunc stans* paradossale al pari di quella dell'autonazione dell'*ego* (cfr. Ivi, p. 169).

119Cfr. E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., p. 179.

120Cfr. Ivi, p. 64.

121Cfr. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, pp. 93-109.

semplicemente anticipata, ma *data* come una presenza *indipendente* dal riempimento contingente o dall'anticipazione vuota. Mi è dato anche il *fatto* che l'oggetto non può essermi mai dato perché, in quanto oggetto del mondo, sviluppa l'infinito.

Patočka non considera mai la genesi della trascendenza un risultato raggiunto (cfr. *IPH*, p. 129) perché il mondo resta comunque assente anche nella presenza dell'apparizione. C'è mondo solo come puro eccesso per un soggetto nel senso che tale profondità non può accontentarsi di un soggetto che resterebbe un'intuizione. La profondità resta ciò in cui si penetra, ma non solo grazie a un'iniziativa del soggetto.

5.4 *Il modo d'essere del soggetto*

In quest'ultimo paragrafo riprendiamo la domanda sul modo d'essere del soggetto.

Abbiamo mostrato che Patočka cerca la risposta dal lato dell'esistenza e non del pensiero come trasparente a se stesso. In *L'Europa e dopo* (1970) si dice che «il percorso della riflessione, l'aspirazione umana a un più alto grado di coscienza è innanzitutto originario della sfera pratica, del bisogno di trovare un terreno solido sullo sfondo del conflitto delle opinioni e dei mondi umani»¹²². Perciò, cogliere il soggetto come l'oggetto della percezione interna mediante uno sguardo diretto verso l'interno non è la strada migliore perché, procedendo in questo modo, il soggetto non sarebbe in rapporto al mondo, ma rimarrebbe chiuso in sé. Sono le analisi sul mondo e sull'essere al mondo dell'uomo che respingono la concezione di un soggetto costituente assoluto. Le strutture della vita soggettiva, infatti, possono essere portate alla luce solamente analizzando il mondo che si manifesta in esse. Dobbiamo cercare una modalità di rapporto a noi stessi più originaria della riflessione e, perciò, il soggetto non è l'istanza *pura* della donazione di senso. Io appaio a me stesso nel campo fenomenale come complesso non esplicito di connessioni tra mezzi e fini all'interno del quale le cose che appaiono e il corpo che funge da riempitore figurano come momenti di senso inaggrabili, connessi tra loro in un'appartenenza reciproca (cfr. *BME*, p. 308). Non siamo noi in un progetto di mondo che diamo senso a come ci rapportiamo agli enti; piuttosto siamo tributari alla comprensione dell'essere, al fenomeno come tale, «e non è né possibile né necessario spingersi oltre»¹²³. La trascendenza dell'esserci non è un progetto, ma nella sua essenza è un essere fuori di sé (*Außer-sich-sein*) e un raccogliersi (*Sich-empfangen*). In *Riflessione sull'Europa* la *ratio* è definita come un «comportamento espressamente attivo dell'uomo verso il contenuto del mondo, verso le cose e i

122«Ist aber der Weg der Reflexion, das Verlangen des Menschen nach mehr Bewußtheit, ursprünglich in der praktischen Sphäre beheimatet, in dem Bedürfnis, im Widerspruch der Meinungen und Menschenwelten festen Boden zu gewinnen» J. Patočka, *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, cit., p. 209 (*L'Europa e dopo. L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali*, cit., p. 25).

123«und mehr ist weder zu erreichen möglich noch nötig» *BME*, p. 309 (QP, p. 216; CCF, p. 311).

processi in quanto oggetti»¹²⁴. L'intuizione riflessiva di sé è essenziale alla certezza di sé; tuttavia, per entrare in contatto con se stessi e con il mondo occorre seguire la *ratio* fino al terreno in cui è radicata e sostituire al dominio della legalità della ragione un ordine diverso che poggia su delle basi meno chiare, e prive di una connotazione puramente oggettiva, ma più profonde. Infatti,

«la critica e la costruzione razionale non sono gli unici criteri, la forma dominante dell'esistenza, il principio esclusivo sul quale la vita è fondata»¹²⁵.

La vita non potrà mai essere compresa dall'esterno perché fondata in una sfera che sola rende possibile la stessa soggettività in quanto essente, in quanto esistente, «fondamento ultimo che non potrà mai essere colto nella riflessione»¹²⁶. Come si è visto in 3.1.2, la riflessione su ciò che costituisce la specificità dell'io non ha raggiunto al suo fondo, ma ha bisogno di continuare oltre i risultati raggiunti dalle ricerche husserliane perché la coscienza di sé costituisce ancora un problema e non è chiara per se stessa¹²⁷. Da questo punto di vista, Patočka ha ragione a dire che il soggetto non può essere l'istanza pura della donazione di senso (*Sinngebung*) come fa Husserl. Non si tratta, quindi, di negare il ruolo dell'io, ma di comprendere il soggetto a partire dalla struttura dell'apparire, e di chiedersi quale modo d'essere deve avere il soggetto per corrispondere alla struttura dell'apparire. Nel manoscritto 6D/1 leggiamo:

«Poiché l'io non è nient'altro che il punto di arrivo delle linee di forza del campo di comprensione, avviene *l'inverso* di quello che avrebbe voluto Husserl cercando di scoprire il soggetto grazie all'oggetto dato in quanto correlato – domanda: non bisogna al contrario prendere il *soggetto* finito come guida che conduce alla scoperta delle strutture del mondo, poi, sul loro fondamento, agli oggetti e alle loro oggettivazioni?»¹²⁸.

«io sono dato a me stesso nei modi di datità e nei richiami, ma anche nella colorazione e nell'apertura totale a seconda della disposizione d'umore

non sono mai dato ma solo co-dato, perché non sono mai cosa, una cosa, oggetto [...] sono piuttosto verso le cose - il possibile trattare le cose come tale - il loro lasciar essere o non lasciar essere, etc. [...] Crede che l'apparizione *sia qualcosa* che avrebbe bisogno di soggetti come portatori e fondamento è un pregiudizio; forse è il contrario - i soggetti sono possibili solo se c'è il piano dell'apparizione, che rende possibile qualcosa come un rapporto a sé, poiché il rapportarsi a se stessi presuppone un'*apparizione* a sé»¹²⁹.

124«als ausdrücklich aktives Benehmen des Menschen zum Weltinhalt, zu Dingen und Vorgängen als Objekten auf einem Grunde aufgebaut» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 242 (*LS*, p. 182; *La supervivencia e il suo conflitto interno*, p. 128).

125F. Tava, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2014, p. 44.

126«fondement dernier qui ne pourra jamais être ressaisi dans la réflexion» *PP*, p. 27 (*CCF*, p. 129).

127Cfr. *IPH*, p. 154.

128«Comme le moi n'est rien d'autre que le point d'arrivée des lignes de force du champ de compréhension, il en va *inversement* de ce qu'aurait voulu Husserl en cherchant à découvrir le sujet à l'aide de l'objet, du donné en tant que corrélat – question: ne faut-il pas au contraire prendre le *sujet* fini comme guide conduisant à la découverte des structures du monde, puis, sur leur fondement, aux objets et à leur objectivation?» *PP*, p. 263 (*EaS*, pp. 284-285).

129«je suis donné à moi-même dans le mode de donation et les appels, mais aussi dans la tonalité et l'ouverture globale selon la disposition d'humeur

je ne suis jamais donné, mais co-donné, car je ne suis jamais chose, affaire, objet [...] mais plutôt *vers* les choses – le possible en-user comme tel avec les choses - leur laisser-être ou ne-pas-laisser-être, etc. [...] Croire que

L'io è un'esistenza intramondana, presuppone un terreno già aperto e ne ha parte pur avendo un modo d'essere diverso da quello delle cose. Il soggetto, nel suo apparire, è un risultato secondario e un effetto nella stessa misura che tutto il resto; «non può pretendere alcun primato, né presentarsi come l'istanza fondamentale e il metodo stesso della fenomenologia»¹³⁰; non possiede alcun privilegio, ma appartiene a delle strutture più universali e inglobanti dell'apparire del mondo. Può esserci un io solo nella misura in cui qualcosa gli appare, nella misura in cui si rapporta a se stesso *attraverso l'apparizione* di qualcos'altro. Questo apparire *a sé* è una struttura d'essere indipendente dalla coscienza quanto lo è quella struttura che non appare a se stessa. L'apparizione come tale, dunque, è possibile *grazie* al rapporto a sé. Il soggetto concreto (psico-fisiologico) non fa parte della struttura dell'apparire e non può renderne conto perché è un ente che appare. Tuttavia, noi non siamo semplicemente collocati all'interno della totalità per differenza dagli altri enti perché il modo in cui ci mettiamo a parte dalla totalità implica un rapportarsi alla totalità e alle singolarità in essa (cfr. *PP*, p. 115). L'uomo trova il cammino di se stesso passando attraverso la comprensione delle cose esteriori a lui¹³¹, ma è lo svelamento dell'essere che gli permette di accedere.

Per queste ragioni non bisogna confondere la donazione originaria dell'*ego* con la sua donazione assoluta. Donazione assoluta non significa "dato in originale". Volendo schematizzare, possiamo indicare tre gradi di certezza dell'io: 1. l'io è certo in quanto esistenza; 2. in quanto dato assolutamente (dato in carne-persona, non presente in immagine o segno); 3. in quanto dato adeguatamente (dato in pienezza, senza che resti nulla di non dato). L'aspetto di cartesianesimo (sempre da superare nella riflessione filosofica) ruota attorno all'interpretazione della certezza di sé dell'esistenza come presenza e della presenza come autodonazione originaria. Secondo Patočka, l'autodati dei vissuti (assoluti perché si danno in maniera adeguata) definisce una sfera dove la manifestazione viene a coincidere con la sua propria essenza.

Alla luce di queste osservazioni diventa più chiaro perché Patočka riprende la prospettiva heideggeriana e perché vede un limite nella prospettiva husserliana sul senso d'essere del soggetto dell'apparire. Di certo, il soggetto trascendentale non esiste come una cosa del mondo (è una componente vuota, pura esistenza), ma esso non esiste neanche nella forma di un assoluto estraneo al mondo (come Husserl pensa almeno per un certo periodo). Anche il soggetto, a cui il mondo

l'apparition soit quelque chose qui aurait besoin des sujets comme porteurs et fondement, c'est un préjugé; peut être en va-t-il inversement - les sujets ne sont possibles que s'il y a le plan de l'apparition qui rend possible quelque chose comme un rapport à soi, car le se-rapporter-à-soi-même présuppose une apparition à soi» PP, pp. 128-129 (CCF, p. 235).

130V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 26.

131Comprendo la cosa a partire da me stesso e dalla mia attività, ma comprendo me stesso e la mia attività a partire dalle cose (mediazione reciproca).

appare, fa parte del mondo¹³² e il mondo appare sempre a qualcuno (la presenza del mondo è costitutiva dell'essere del soggetto). Dal punto di vista ontologico il soggetto è una parte del mondo (non esiteremmo mai senza il mondo nel suo "che", né il mondo senza di noi nel suo che cosa e nel suo come), e il mondo costituisce l'*a priori* di tutto l'apparire, compreso l'apparire dell'*ego* a se stesso. L'interrogativo, quindi, riguarda il senso d'essere del soggetto in quanto il soggetto è, al contempo, condizione dell'apparire del mondo dal punto di vista gnoseologico (il mondo dipende dal soggetto e riceve il suo senso da lui) ed è, dal punto di vista ontologico, condizionato da un mondo di cui fa parte (anche il mondo sviluppa il soggetto). Il *Dasein* heideggeriano si avvicina di più a questa intuizione: «Inspirandoci a un filosofo moderno potremmo dire che, in quanto il movimento dell'essere umano tenta di acquisire la chiarezza su di sé e può acquisirla solo assumendo la chiarezza che riguarda la totalità delle cose che lo circondano, ha un privilegio che consiste nel fatto che, nel suo movimento, si rapporta interiormente con se stesso, mentre le cose sono indifferenti a riguardo di se stesse. Questa specificità dell'essere umano ci permette di affermare che l'essere umano è di più del resto delle cose»¹³³. Perciò Patočka approfondisce il senso del *Dasein* determinato come esistenza, poter essere, essere in vista di sé.

La separazione del *sum* dalla *cogitatio* (il carattere "non intuitivo" dell'*ego*) non rinvia a un'impotenza della conoscenza, ma al suo proprio modo di esistere, ossia a un movimento di realizzazione di possibilità (cfr. *MNMEH*, p. 223). L'*ego* non esiste come una cosa e il rapporto dell'*ego* a se stesso non può essere esclusivamente dell'ordine del conoscere. Non incontro me stesso nella riflessione, ma rapportandomi, nell'azione, alle mie possibilità. Quindi, radicandomi nella storia. Partendo da questo punto, Patočka evita la divisione dell'esistenza e dell'essenza. È impossibile determinare quale sia la natura propria dell'*ego*. La via della riflessione e della conoscenza interiore palesano la loro insufficienza¹³⁴. Oltre alla critica, ci sembra importante sottolineare una novità: il filosofo ceco mette il campo fenomenale in rapporto con l'esistenza (e non più con l'*ego* trascendentale). Nell'esistenza, l'*ego* è comunque incluso. Ciò che non sembra essere possibile, invece, è cogliere l'*ego* sullo sfondo del mondo o dentro il mondo. Una donazione

132Il soggetto "trascendentale" non è il fondamento della struttura dell'apparizione (non la determina in maniera fondamentale nel suo fondo), ma una componente vuota (ciò a cui tutto appare) che acquisisce la concrezione di un ente incorporandosi in un soggetto reale. Il soggetto concreto (riempito, o reale) non fa parte (non può rendere ragione) dell'apparire perché è un apparente (appare come corpo vivente). Questo soggetto appare in quanto prospettiva sulle cose (cfr. *EaS*, p. 121-123; *PP*, p. 169-173).

133PE, p. 221.

134Abbiamo visto quanto Patočka dice nel saggio del 1970: «In un senso la sfera fenomenale dev'essere fondata effettivamente sull'*ego*, o piuttosto sul *sum* nel quale l'*ego* è incluso. Ma è questo che non si può fare assorbendo semplicemente nella contemplazione dell'*ego*, perché non c'è "nell'*ego*" come tale niente da vedere» («In einem gewissen Sinn ist also die Phänomenale Sphäre tatsächlich auf das *ego* zu gründen, oder vielmehr auf das *sum*, in welchem das *ego* ja enthalten ist. Aber man lernt die Phänomenale Sphäre nicht dadurch auf das *ego* zu gründen, daß man es zu begreifen versucht, denn "am" *ego* selber ist gar nichts zu sehen») *BME*, p. 283 (*QP*, p. 186; *CCF*, p. 281).

assoluta dell'egologico non si dà perché ogni donazione (compresa quella del soggetto a sé) si chiarisce nel campo fenomenale e deve rispondere, prima di tutto, alla sua legalità, ossia: all'apparire di un orizzonte del mondo¹³⁵.

Un altro aspetto sviluppato in modo originale è l'appartenenza come senso d'essere del soggetto nel mondo (possiamo anche dire, l'intenzionalità). L'insistenza, con cui Patočka mette in guardia dal rischio permanente della reificazione, è un campanello d'allarme che deve sempre tenerci desti da questa possibile svolta che ha segnato l'orientamento prevalente in filosofia e nelle scienze negli ultimi quattro secoli. Il processo di alienazione, instaurato dall'epoca moderna, ha rotto l'originario radicamento dell'essere dell'uomo al mondo (come *Lebenswelt*), il rapporto uomo-natura, come pure il rapporto tra uomo e uomo. Il vero problema che è emerso è se vi sia "altro" al di fuori della "coscienza", e quale sia il senso di questo rapporto. Se la coscienza non va pensata come le realtà mondane (un'esistenza sostanziale o cosale), né come una sostanza che possiede delle rappresentazioni, allora essa consiste *in* un rapporto di svelamento del mondo. Questo svelamento, però, non può avere soltanto la forma di un'intenzionalità teorica. La coscienza non è dissociabile, ma dipende dal mondo e dalla fenomenalità, e l'intenzionalità designa la nostra relazione al mondo. La realtà del soggetto non si distingue da ciò che gli appare e il soggetto va pensato come trascendenza. La nostra impressione è che questo denso nucleo di prospettive debba essere ancora compreso e chiarito.

Connessa a questa appartenenza più originaria, è la rinuncia a pensare l'intenzionalità come relazione della coscienza a un oggetto. Se «noi nasciamo dal mondo»¹³⁶ e siamo al mondo dal momento che «il mondo è tutto in tutto»¹³⁷, allora va superata la concezione del mondo come ciò che si dà al soggetto perché il soggetto e la coscienza gli appartengono. Un'intenzionalità più profonda deve toccare il senso d'essere del soggetto. L'intenzionalità potrebbe essere compresa meglio come trascendenza umana, ossia nella prospettiva della libertà e della responsabilità. L'intenzionalità mette in rapporto il soggetto «cristallizza o raccoglie la fenomenalità»¹³⁸ con la trascendenza mundana. Nel 1936 il rapporto soggetto-mondo era pensato come co-appartenenza reciproca fondamentale e come tensione tra natura e spirito. Nei decenni successivi Patočka fa uscire dall'immanenza la sfera di apparizione del soggetto, e pensa la sfera fenomenale senza il carattere di trascendenza immanente. La fenomenologia "asoggettiva" non è una fenomenologia senza soggetto, ma «descrive una dimensione soggettiva, non egologica nell'intuizione del mondo: la "soggettività esteriore" dentro al fenomenale»¹³⁹.

135Secondo Patočka, Husserl confonde la presenza originaria con la donazione assoluta nel senso di pienezza.

136«C'est du monde que nous naissons» *MNMEH*, p. 107.

137«die Wel ist alles in Allem» *EaS*, p.110 (*PP*, p. 220).

138E. Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, cit., p. 119.

139*Ibid.* Forse, sarebbe meglio definirla fenomenologia "asoggettivista".

La via, proposta da Patočka è pensare l'uomo come essere "del" mondo e concepire la sua vita come inserimento nel processo dell'apparire, nell'armonia di un organismo cosmico, che si oppone al dato e al già costituito. Nelle *Lezioni sulla corporeità* (1968/69) leggiamo:

«Il nostro modo proprio di metterci a parte implica, invece, in ogni istante *un rapporto al tutto*. Noi non ci definiamo nell'incontro di cose singolari, ma dalla maniera in cui l'*universo* ci guarda in ogni momento, dalla maniera in cui noi siamo "disposti" in esso. Il nostro movimento - la nostra individuazione, la nostra vita - è, per questa ragione, un movimento in rapporto all'essere che mediatizza per noi le singolarità dell'universo e, attraverso ciò, l'universo in totalità»¹⁴⁰.

Potremmo anche osservare che, come aveva già compreso Husserl, interrogarsi sul senso della tesi del mondo presuppone la tematizzazione anche dell'aspetto soggettivo del vissuto. Patočka ha fatto avanzare questa riflessione. Dire che l'io è fondamentalmente pratico (prima che teoretico) non significa certo ridurre l'esistenza a una prassi. C'è una come scala: l'accesso alla vita è pratico, ma l'esistenza è qualcos'altro. L'uomo è chiamato a vivere al mondo nel modo di un essere cosciente, non solo a dominare il mondo in vista dell'efficacia. Tale efficacia è apparente perché, in realtà, l'universo svelato è il vero fondamento, «il solo fondamento nel senso proprio del termine»¹⁴¹. La vera realtà fondante è il tutto, ed è «in mancanza di questo, [che] i fondamenti parziali possono svolgere per certi versi il ruolo del tutto»¹⁴². L'uomo non possiede questo fondamento, ma è posseduto da lui senza averne il controllo. Pertanto, concepire le cose solo come mezzi che si ha il diritto di sfruttare e di usare denota una non-integrazione dell'uomo nel mondo in base alla quale egli diventa padrone di un oggetto astratto. Al posto di lasciar essere le cose come sono, le trasforma in puri mezzi privi di senso (cfr. *IPH*, p. 22). Così facendo, però, l'uomo dimostra di aver perso quel rapporto originario con il cosmo in quanto parte di esso (cfr. *IPH*, p. 19) dal momento che il modo d'essere proprio dell'uomo non è quello di un ente che ha il mondo davanti a sé, ma è apertura e comprensione del senso d'essere del mondo. L'uomo è un ente a cui appare ciò che appare. Per questo è reale. Ma è reale «solo a condizione che si dia una relazione che conduce nel non-reale, [e] che [lo] confronta con un ordine che oltrepassa l'essere proprio del reale»¹⁴³.

Il rapporto della persona astratta (come mera volontà) con il mondo è un rapporto di dominio (si

140«Notre propre manière de nous mettre à part implique en revanche à tout instant un *rapport au tout*. Nous ne nous définissons pas à l'encontre des choses singulières, mais vis-à-vis de la manière dont l'*univers* nous regarde à tel ou tel instant, de la manière dont nous sommes "disposés" en son sein. Notre mouvement - notre individuation, notre vie - est, pour cette raison, un mouvement par rapport à l'être qui nous médiatise les singularités de l'univers et, par là, l'univers en totalité» J. Patočka, *Leçons sur la corporéité*, in *PP*, p. 115.

141«nur dieser Grund begründet im Wahren Sinn des Wortes» J. Patočka, *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, cit., p. 237 (*L'Europa e dopo. L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali*, cit., p. 57).

142Ivi, p. 61.

143«aber nur unter Bedingung einer Beziehung, die ins nicht-Reale führt, die es mit einer Ordnung konfrontiert, die das Eigensein des Realen überschreitet» J. Patočka, *Die Selbstbesinnung Europas*, cit., p. 251 (*LS*, p. 191; *La superciviltà e il suo conflitto interno*, p. 136).

esprime nella tecnica). L'essere umano deve imparare ad articolare questa sua propria antinomia: è sia un essere del mondo, sia una cosa del mondo. Patočka ci invita a «tenere entrambi i piedi nel reale, sul terreno ultimo della totalità onnicomprensiva»¹⁴⁴. L'esistenza va pensata come un insieme di possibilità¹⁴⁵ che possono realizzarsi (mediante l'azione del corpo realizzatore) e che implicano una dimensione di senso più profonda. Si passa qui dallo sfondo inerte al mondo storico.

Il punto su cui riflettere è che, «senza rendersene conto esplicitamente, l'uomo possiede uno schema globale dell'universo che lo circonda»¹⁴⁶. Nella vita pratica il funzionamento significativo del mondo resta necessariamente nascosto; la sua scoperta, infatti, richiederebbe una conversione dell'interesse. Essa esigerebbe che si deviasse lo sguardo dal fuori al di dentro: dalle cose, dagli avvenimenti e dai rapporti cosali, verso il dentro, verso la maniera in cui le cose sono date. Sono necessari una conversione del nostro orientamento e del nostro interesse non più sul contenuto degli oggetti del mondo, ma sul *come* del loro modo di darsi. Queste considerazioni si basano sulla nozione di mondo che viene approfondita in modo originale da Patočka; questa nozione è decisiva per comprendere la struttura dell'esistenza umana: un altro modo di guardare il mondo è anche un altro modo di guardare la soggettività. Il problema di Husserl è gnoseologico, mentre quello di Patočka è diverso. Per Patočka, al contrario, presupporre un io assoluto è più un problema che una risorsa. A partire da queste acquisizioni si può comprendere meglio la proposta e la necessità di una fenomenologia asogettiva, di una fenomenologia che non presuppone nessuna tesi sull'essenza della soggettività¹⁴⁷.

Il conflitto tra soggetto e mondo, presente nella tesi di abilitazione degli anni Trenta, non è certo risolto al termine dell'itinerario di pensiero del filosofo. Ciò che possiamo notare, piuttosto, è che è profondamente cambiata la comprensione dei fattori principali in gioco e che la correlazione del soggetto e del mondo è stata stata riarticolata in modo del tutto originale. Su questo aspetto asogettivo dell'indagine fenomenologica, esito di un lungo percorso, ci soffermiamo ancora un poco.

La soggettività è considerata destinataria e co-fenomenalizzatrice dell'apparizione. Dopo aver visto il soggettivismo e aver mostrato come avviene il suo superamento in Patočka¹⁴⁸, spieghiamo meglio perché la fenomenologia dev'essere asogettiva. Le condizioni di possibilità della

144Ivi, p. 58 (trad. modif.).

145L'esistenza è vita *nella possibilità*. Cfr. *BME*, p. 239 (*MNMEH*, p. 250).

146«Sans qu'il s'en rende compte explicitement l'homme possède un schème global de l'univers qui l'entoure» J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. J. Daněk e H. Declève, M. Nijhoff, La Haye 1976 (d'ora in poi abbreviato in *MNPP*), p. 2.

147Patočka lo vedeva necessario già nel 1936 (cfr. *MNPP*, p. 65), ma allora lo riferiva all'analisi costitutiva.

148Il concetto di movimento è centrale: il mondo e l'uomo sono impegnati in un movimento reciproco. La nostra nascita è movimento, la nostra accettazione, e anche il nostro incontro con le cose nella percezione (cfr. *MNMEH*, p. 46).

fenomenologia come filosofia trascendentale non devono condurre a una giustificazione del soggetto trascendentale, ma, piuttosto, possono chiarire le condizioni di possibilità dell'apparire in generale. La fenomenologia asoggettiva è una fenomenologia non oggettivista e non soggettivista. Patočka interrompe e sposta la correlazione noetico-noematica partendo dalla necessità di ripensare l'appartenenza essenziale del soggetto e del mondo mediante il movimento. Questo consente di evitare di concepire l'esteriore, l'oggettivo (o il trascendente) come opera della soggettività. Si apre la via di una fenomenologia che ha lo scopo di rendere conto della struttura del lato noematico: il mondo o il fenomeno del mondo (cfr. *PP*, p. 169). Asoggettiva può essere definita questa fenomenologia perché pensa il *sum* «senza la centratura geometrica dell'*ego*»¹⁴⁹. Asoggettiva è l'analisi dell'apparire nel suo apparire fondata sul fenomenale e sul *sum* dal momento che:

«non è nell'osservazione del soggettivo che si conosce come l'oggetto si costituisce, ma è nell'osservazione di ciò che è oggettivamente fenomenale che si impara, come in un negativo, a conoscere il soggetto»¹⁵⁰.

«Per quanto l'analisi della sfera fenomenale, dell'apparizione nel suo apparire, sia fondata sul "*sum*", si può comunque qualificare a buon diritto come "asoggettiva". Essa evita la puntualità dell'*ego*, che nel trascendentalismo kantiano fa da pietra angolare per le sintesi della coscienza ma mette anche il sigillo alla sua chiusura soggettiva nella "mera fenomenalità"»¹⁵¹.

L'*ego* può significare puntualità, «epicentro delle sintesi di coscienza»¹⁵², mentre il *sum* suggerisce l'immagine del fluire, dello scorrere della vita soggettiva. Husserl aveva tematizzato la nozione di flusso fin dalle lezioni sulla coscienza interna del tempo, ma «nonostante tutto è caduto vittima del soggettivismo»¹⁵³.

Come scrive Patočka nel 1970, «La fenomenologia asoggettiva ascende a dimensioni che erano inaccessibili alla fenomenologia soggettiva, a dimensioni che non chiudono, ma aprono. D'altra parte, essa è anche in grado di approfondire l'analisi di quei movimenti vitali compiuti dal nostro *sum* e nel cui corso la sfera fenomenale acquista la sua configurazione concreta. L'*ego sum* deve acquisire un posto concreto tra le cose e gli uomini, radicarsi per poter partecipare un giorno alla difesa estenuante contro la pressione del mondo»¹⁵⁴. Per far ciò è necessaria non una quiete

149R. Cristin, *Il mondo come movimento e come esistenza*, cit., p. 108.

150«nicht im Betrachten des Subjektiven erkennt man, wie das Objekt sich konstituiert, sondern im Betrachten des objektiv-Phänomenalen lernt man das Subjekt wie im Negativ kennen» *BME*, p. 283 (*QP*, p. 186; *CCF*, p. 281).

151«Die auf das "*sum*" gegründete Analyse der phänomenalen Sphäre, des Erscheinens in seinem Erscheinen, ist trotzdem mit gutem Recht "asubjektiv" zu nennen. Sie vermeidet die Punktualität des *ego*, welches für den Kantischen Transzendentalismus zum Grundstein der Bewußtseinssynthesen, aber auch zur Besiegelung seiner subjektiven Absperrung in der "bloßen" Phänomenalität wurde» *BME*, p. 283 (*QP*, p. ; *CCF*, p. 281).

152R. Cristin, *Il mondo come movimento e come esistenza*, cit., p. 109.

153«Dem Subjektivismus ist sie aber trotzdem zum Opfer gefallen» *BME*, p. 283 (*QP*, p. 186; *CCF*, p. 281) tr. modificata.

154«So steigt die asubjektive Phänomenologie in Dimensionen, welche der subjektiven unzugänglich waren, in dimensionen, welche nicht absperren, sondern öffnen. Andererseits ist sie auch befähigt, hinunterzusteigen zur Analyse derjenigen Lebensbewegungen, welche unser "*sum*" vollführt und in deren Verlauf die phänomenale Sphäre

atemporale dell'io, ma acconsentire a perdersi nel mondo per, un giorno, forse, ritrovarsi.

Dopo aver analizzato la radicalizzazione dell'*epoché* e il campo dell'apparire, va detto anche che il progetto di Patočka si muove in un contesto influenzato dalla critica a Husserl del primo Heidegger. Nei manoscritti tardi, Patočka tenta di arrivare al principio in cui l'apparire come tale sta al centro dell'indagine fenomenologica. Tuttavia, a seguito della critica al soggettivismo, che parte dall'evidenza dell'autodato nel senso di un dato – dunque da una modificazione del principio di tutti i principi –, Patočka giunge a una concezione della fenomenalità nella quale l'apparire è concepibile solo attraverso una struttura *a priori*¹⁵⁵. «Da ciò risulta "un trascendentalismo formale dell'apparire" il cui tema centrale, contro la domanda propria di Patočka, non è più l'apparire come tale, bensì considera questo [l'apparire] solo come forma, come *a priori*, o come la forma mondana dell'esperienza»¹⁵⁶. Ciò che decide dell'apparire e ciò che nell'apparire è essenziale è la forma del mondo dell'esperienza. Anche il ritirarsi dell'apparire conduce a un carattere puramente formale, cioè a una forma *a priori* della donazione dei fenomeni, che non determina il loro contenuto. Patočka stesso scrive: «mondo e campo di apparizione sono fenomeni in senso formale»¹⁵⁷. Questo significa che sono svuotati di ogni contenuto di apparizione e riferimento al soggetto, purificati da ogni ente esistente. L'apparire in quanto tale si dà per mezzo di una forma pura *a priori* di datità dei fenomeni. Questa struttura formale non appare, può essere solo pensata e non mostrata, nonostante Patočka ne rivendichi sempre il carattere fenomenale. L'aspetto di formalità è dovuto al fatto che Patočka svuota il fenomeno del suo spessore oggettivo (ciò che appare *de facto*) e della sua risonanza o ancoraggio soggettivo. Di conseguenza, i mezzi per raggiungere il fenomeno originario del mondo ci sono rifiutati. L'apparire si dà per una pura forma *a priori* di datità dei fenomeni. La struttura non è responsabile del contenuto di ciò che appare, ma solo delle sue leggi; ha un ruolo "formatore". Questo fa sì che l'apparire assuma un carattere teorico più che fenomenale¹⁵⁸. La costituzione dell'esperienza mondana e l'enigma dell'apparire non sembrano affatto chiariti. Il problema dell'apparire non è risolto perché è messo a tema solo limitatamente, resta un progetto riservato al futuro. Il tentativo di spiegare l'apparire in quanto tale non è raggiunto perché l'apparire rimane in una duplice impossibilità di mostrarsi: oggettiva e soggettiva. Oggettiva perché l'ente che

ihre konkrete Ausgestaltung gewinnt. Das "ego sum" muß unter den Dingen und Menschen festen Stand gewinnen, sich einwurzeln, um eines Tages an der substanzverzehrenden Abwehr des Andrangs der Welt teilzunehmen» *BME*, p. 284 (*QP*, p. 187; *CCF*, p. 282).

155 Il concetto statico di *a priori* fenomenologico coglie il campo dell'apparire attraverso la sua struttura.

156 K. Novotný, *Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext*, in *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, H. R. Sepp u. A. Wildermuth (hrsg.), Königshausen & Neumann, Würzburg 2010, p. 186. L'espressione «formalen Transzendentalismus des Erscheinens» è usata da Patočka in *EaS*, p. 163 (*PP*, p. 209).

157 «Phänomen im formalen Sinne ist sowohl die Welt als [auch] das Erscheinungsfeld» *EaS*, p. 161 (*PP*, p. 207).

158 Non è facile coordinare questo carattere teorico con ciò che Patočka dice in altri passi, ossia che la sfera fenomenale ha originariamente una funzione pratica e vitale, rende possibile l'incontro con se stessi, progetta l'ente non in un'astrazione, ma in rapporto al *sum* (cfr. *BME*, p. 283; *QP*, p. 186; *CCF*, p. 281).

appare ricopre l'apparire che ha una struttura di autotrascendimento; soggettiva perché la nostra vista sull'apparire rimane un apparire secondario e parziale rispetto all'apparire primario del mondo. E, infatti, alcuni passi sembrano confermarlo chiaramente: «Ciò *in cui* il mondo è dato in originale è il corpo [...] ma il corpo stesso non è dato in questo modo, sono le cose esterne che sono date attraverso di lui»¹⁵⁹. Patočka è cosciente del carattere problematico dell'autonomia dell'apparire per un soggetto che tenti di coglierlo: come può il soggetto percipiente fare esperienza dell'apparire originario? Infatti, l'apparire appare in una apparizione singolare (ente o soggetto), ma anche si ritira in ciò che costituisce. Allora: che statuto teorico ha? Patočka postula più di quello che riesce a giustificare e trascura l'intera dimensione dell'apparire come esperire (da cui Husserl, invece, parte). Il filosofo ceco ha ragione a pensare che le strutture della vita soggettiva possono essere comprese a partire dal radicamento nel mondo, ma, se il mondo è inteso solo come un *a priori* concettuale¹⁶⁰ necessario delle possibilità di azione, non si dà esperienza concreta. Dovremmo parlare di un'esperienza "trascendentale". Ciò è vero se ci ricordiamo che l'essere umano sfugge alle leggi di natura, e può essere compreso solo a partire da una rete di rimandi che consentono la manifestazione dei significati. Un'analisi completa, però, chiede di tematizzare anche i movimenti dell'esistenza umana (di cui abbiamo esposto solo il primo in 4.4.1 b). Nonostante Patočka dica che «la vera speculazione non è nient'altro che la mostrazione, la messa in evidenza di quello che si scopre e si rivela»¹⁶¹, tuttavia, egli finisce proprio per accentuare l'opposizione tra speculazione e mostrazione. Egli riflette anzitutto sulla dimensione autonoma e dinamica dell'apparire, ma l'allontanamento da una teoria fenomenologica della conoscenza lo fa cadere nell'antinomia di un apparire in sé che si può esprimere soltanto apparendo a un io. Come osserva Bruce Bégout, l'equivoco di Patočka è di postulare in maniera unilaterale una dimensione trascendentale *a priori* senza preoccuparsi di sapere come il soggetto filosofico possa rendere ragione e giustificare le proprie posizioni su di essa. «Considerando che il soggetto percipiente non può desoggettivarsi percettivamente, non può spogliarsi dell'apparire a se stesso in modo che apparia *in nuce* il fenomeno originario dell'apparire in quanto tale, una manifestazione di questo apparire in quanto tale non ha alcun senso per lui, e resta un semplice concetto, per quanto utile e fondamentale»¹⁶².

159«Ce en quoi le monde est donné en original, c'est le corps [...] mais le corps lui-même n'est pas donné de cette manière, ce sont les choses extérieures qui sont données à travers lui» *PP*, p. 120 (*CCF*, p. 224).

160Questa ci sembra una difficoltà non sciolta. Tanto più che, in altri passi, Patočka esclude l'*a priori* concettuale perché resta una funzione soggettiva che unisce e sintetizza ciò che ha formato nel modo dell'universale, cioè in modo astratto, e *mai in quanto totalità*. Le generalità, come le categorie, non sono mai come le totalità che, invece, sono concrete, ma sono piuttosto un'unità che, rispetto alle totalità concrete, si colloca per così dire trasversalmente (cfr. *EaS*, p. 105).

161«la vraie spéculation n'étant rien d'autre que la monstration, la mise en évidence de ce qui se découvre et se révèle» *MNMEH*, p. 102.

162B. Bégout, *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, cit., p. 403.

Riemerge qui ancora il rapporto tra ontologia e gnoseologia. La ricerca di un fondamento trascendentale *a priori* dell'esperienza non sviluppa sufficientemente, accanto all'investigazione ontologica, una riflessione trascendentale adeguata. Questo significa che Patočka ci proietta in un fondamento originario che fonda anche noi, ma prende poco in considerazione i mezzi filosofici delle affermazioni del suo discorso, si preoccupa poco dell'intrecciarsi del fondamento con il soggetto della ricerca filosofica che lo postula. Non è facile capire a quale tipo di conoscenza (perceptiva, logica, concettuale) le sue affermazioni si riferiscono. Ad esempio, la totalità che eccede i limiti dell'esperienza perceptiva e cognitiva del soggetto, rischia di assomigliare a un mero postulato. Per questo motivo lascia in sospeso numerose difficoltà che mettono in luce la necessità di articolare meglio l'ontologia del mondo con una teoria della conoscenza fenomenologica basata sull'esperienza del soggetto il quale, filosoficamente, deve poter rendere conto di questo fondamento traendo le proprie evidenze soltanto nell'esperienza gnoseologica¹⁶³. D'altra parte, questa critica mette in luce più chiaramente ciò che interessa dire al filosofo. Una concezione trascendentale del mondo potrebbe essere più fruttuosa non in direzione di una fondazione teoretica, ma di una teoria dell'azione dal momento che il mondo non è un campo del rappresentare, bensì dell'*azione*: «il campo non ce lo rappresentiamo, agiamo in esso»¹⁶⁴. Il campo di possibilità del mondo che mi interpella in quanto io sono un essere di possibilità ancorato nel mondo; le possibilità del mondo sono ciò che posso fare di me stesso, e le possibilità di azione sono possibilità di esistenza.

Oppure, forse, l'apparire in sé potrebbe essere analizzato su altri elementi pre e non-intenzionali, com'è stato fatto in questi anni in Francia¹⁶⁵. In ogni caso, la proposta di Patočka chiede alla fenomenologia classica¹⁶⁶ un rimaneggiamento radicale dei suoi punti di partenza.

Leggendo questo filosofo, siamo spinti a riformulare la domanda sull'accesso al mondo nella domanda sull'apparire come tale. Questo interrogativo è il cuore della sua riflessione fenomenologica e deve rimanere aperto: il nostro sguardo sul mondo cosa vede, fino a dove si spinge? Questa questione è interessante perché porta alla luce non solo la domanda su come pensiamo il mondo e su cosa possiamo "vedere", ma anche su qual è il nostro proprio modo d'essere. La fenomenologia asoggettiva sonda nuove vie e nuove possibilità nella ricomprensione del rapporto uomo-mondo. In Patočka, questo significa due cose: da un lato riconoscere

163Se postuliamo una totalità che eccede i limiti percettivi e cognitivi del soggetto, allora dovremmo accettarla come un nostro bisogno, o una nostra proiezione, ma sarà difficile parlarne come di un'esperienza originale.

164«das Feld stellen wir uns nicht vor, wir handeln in ihm» *EaS*, p. 87 (*PP*, p. 117; *CCF*, p. 221).

165Il fiorire di studi fenomenologici in Francia negli ultimi decenni ha fatto parlare di una fenomenologia francese contemporanea. Cfr. al riguardo D. Godenk - L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011.

166Cfr. K. Novotný, *La genèse d'une hérésie*, cit., p. 99.

l'ancoraggio corporeo dell'io e il suo aspetto dinamico e sociale, dall'altro la specificità dell'apparire del mondo in quanto mondo.

Dopo aver esposto il guadagno teoretico dell'indagine che ho svolto attraverso i quattro termini scelti (mondo, *epoché*, manifestazione, soggetto), aggiungo qualche considerazione sulla sua originalità. Questa ricerca ha esaminato i testi più specificamente fenomenologici del pensatore ceco. Uno degli argomenti che sono stati finora più discussi concerne i movimenti dell'esistenza. L'interesse crescente anche in Italia riguarda maggiormente gli scritti di natura storico-filosofica e politica. Invece, lo spazio riservato finora all'acquisizione della sua riflessione fenomenologica è meno sviluppato. Tra i contributi più significativi in questo ambito vanno ricordati: la traduzione in italiano, nel 2000, di due saggi (*Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*¹⁶⁷ - composto nel 1965, e *Epoché e riduzione*¹⁶⁸ - del 1975). Altri quattro saggi sono stati pubblicati in italiano nel 2003 in un piccolo volume dal titolo *Il mondo naturale e la fenomenologia*¹⁶⁹. In anni più recenti, un notevole passo in avanti è stato fatto nel 2009 con la traduzione dal ceco di tredici testi fondamentali contenuti in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*; in gran parte erano già apparsi in alcune collettanee in francese e tedesco. Va segnalato il numero monografico della rivista online *Fogli campostrini* vol. 2 - anno 2012 - numero 2, intitolato: *Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka*.

Restando alle traduzioni italiane, una mancanza tuttora pesante ci sembra quella dei seguenti testi: il manoscritto di lavoro 3G/17 (del 1974) intitolato: *Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem*¹⁷⁰. Esso è preparatorio al saggio *Epoché e riduzione* (del 1975), ma è ben più lungo (quarantasei pagine contro le nove del testo definitivo, nell'originale tedesco. Cfr. *EaS*, pp. 116-172 e *BME*, pp. 415-423). Esso è una miniera di indicazioni sui fondamenti teorici del pensiero fenomenologico di Patočka. Un altro saggio importante è *Cartésianisme et phénoménologie* (del 1976). Per avviare una ricezione più ampia sarebbero auspicabili anche altre traduzioni, come: *l'Introduction à la phénoménologie de Husserl* (2002², pp. 272), i *Papiers phénoménologiques* (1995, pp. 298), e i trentacinque testi riportati in *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß* (2000, pp. 313).

167Fatta da G. Pacini dall'originale ceco, pubblicata nel 2000 in *Aut aut*, 299-300, pp. 129-141.

168Fatta da A. Pantano dall'originale tedesco, pubblicata nel 2000 in *Aut aut*, 299-300, pp. 142-151.

169I saggi raccolti sono: *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana* (1965); *Il mondo naturale e la fenomenologia* (1967); *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una "fenomenologia del mondo della vita"* (1971); *Intero del mondo e mondo dell'uomo* (1972).

170Cfr. *PP*, pp. 163-210.

Non bisogna dimenticare anche le stimolanti analisi per le ricerche fenomenologiche, sul tema del mondo naturale, avviate da Guido Davide Neri¹⁷¹. Partendo dai primi studi di fenomenologia in Italia, gli scritti di Neri si sono posti sempre in confronto con Husserl e Heidegger. Purtroppo, però, sono stati interrotti nel 2001 dalla sua morte. Quanto agli studi specifici e ai numeri monografici di riviste, apparsi in particolare Germania e Francia, rinviamo alla bibliografia.

Abbiamo esposto lo stato delle pubblicazioni in Italia (quello internazionale è stato tracciato nell'introduzione) perché la scelta di focalizzarci sul nucleo fenomenologico degli scritti del pensatore ceco non è stata casuale, ma ha tenuto conto di questo elemento. Il contributo di una fenomenologia asoggettiva ci sembra importante per la ricerca fenomenologica nel suo insieme e dev'essere ancora recepito nelle sue implicazioni nel nostro Paese. Siamo partiti da una domanda-guida che, finora, non è stata messa a tema in nessuno dei lavori di ricerca conclusi in questi ultimi anni in Francia, ma che ha tenuto conto e incrociato i risultati delle più recenti e meglio riuscite analisi sull'autore. Il tema dell'indagine ci ha condotti ad analizzare i testi in modo da permetterci di entrare nel nucleo dell'indagine fenomenologica di Patočka. Queste ragioni ci sembrano facciano anche del presente lavoro un utile contributo per accedere più facilmente alla proposta di questa fenomenologia radicale dalla porta d'ingresso principale: l'interesse per l'investigazione fenomenologica che torna a interrogarsi sulle questioni teoretiche fondamentali.

¹⁷¹Tra il 1961 e il 1962, G. D. Neri trascorse un periodo di studio all'università di Praga per proseguire la sua ricerca ed entrò in stretto contatto con J. Patočka. Neri è stato tra i primi a introdurre la figura del fenomenologo boemo in Italia. Cfr. G. D. Neri, *Un fenomenologo nel socialismo reale*, in *Fenomenologia e scienze dell'uomo*, 1, CLESP, Padova 1979, pp. 45-52.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIE SU PATOČKA

Novák J. *Selected Bibliography of Jan Patočka's Writings*, in *Kosmas: Journal of Czechoslovak and Central European Studies* 5, 2/1966, pp. 115-139.

Kohák E., *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989, pp. 349-377.

Abrams E., *Bibliographie complète des oeuvres de Jan Patočka*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille.

Chvatík I., *Jan Patočka: Bibliografie 1928-1996*, OIKOYMENH, Praha 1997.

Chvatík I., *Bibliografia di Jan Patočka*, in *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 265-338.

Jan Patočka. Texte – Dokumente – Bibliographie, hrsg. von L. Hagedorn und H. R. Sepp, K. Alber Vlg. und OIKOYMENH Vlg., Freiburg/München und Prag 1999, pp. 524-779.

Per una bibliografia aggiornata rinviamo all'archivio elettronico: www.ajp.cuni.cz

SCRITTI DI PATOČKA

1931

Pojem evidence a jeho význam pro noetiku (Il concetto di evidenza e il suo significato per la noetica), Praha, pp. 165.

1934

Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu, in SSJP/PD-I; tr. fr. E. Abrams, *Quelques remarques sur les concepts d'histoire et d'historiographie*, in *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2007.

Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie, in SSJP 1/PD-I; tr. fr. E. Abrams, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Osservazioni sulla posizione della filosofia all'interno e al di fuori del mondo*, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

1935

Několik poznámek o pojmu "světových dějin", in SSJP 1/PD-I; tr. fr. E. Abrams, *Quelques remarques sur les concepts d'"histoire universelle"*, in *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2007.

1936

Der Geist und die zwei Grundschichten der Intentionalität, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; tr. fr. E. Abrams, *L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité*, in *Cahiers philosophiques*, 1/1992 (n° 50) Paris, pp. 27-36.

Des deux manières de concevoir le sens de la philopohie, in *Studia phaenomenologica*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp.71-88.

Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krise evropského lidstva, in SSJP 6/F-I; tr. fr. E. Abrams, *La conception de la crise spirituelle de l'humanité européenne chez Masaryk et chez Husserl*, in *La crise du sens*, I, Ousia, Bruxelles 1985.

Přirozený svět jako filosofický problém, in SSJP 6/F-I; tr. fr. J. Daněk e H. Declève, *Le monde naturel comme problème philosophique*, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 68, La Haye 1976.

1937

Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique? Travaux de IX^e Congrès International de philosophie-Congrès Descartes, Paris, vol. X, pp. 186-189.

1938-1940

Le voci: Anamnesi, Aristotele, Bergson, Comte, Descartes, Determinismo, Dialettica, Epicureismo, Edonismo, Eteronomia, Euristica, Filosofia, Idea, Idealismo, Ideologia, Intuizione, J. B. Kozák, Libertà, Materialismo, Metafisica, Panteismo, Positivismo, Psicologia della storia, Scepsi, Speculazione, Soggettivismo, Trascendentale, Valore, nell'*Enciclopedia pedagogica*, 3 voll., Praga.

1939

Česká vzdělanost v Evropě; tr. fr. E. Abrams, *La culture tchèque en Europe*, in *L'idée de l'Europe en Bohême*, Millon, Grenoble 1991.

Husserl-Bibliographie, in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. I, no. 2, pp. 374-397.

Životní rovnováha a životní amplituda, in SSJP 4/UČ-I; tr. fr. E. Abrams, *Equilibre et amplitude dans la vie*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990.

1940

Nitro a svět; tr. ted. S. Lehmann, *Das Inner und die Welt*, in *Studia Phaenomenologica*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 15-70.

1941

Evropský rozum, in SSJP 1/PD-I; tr. fr. E. Abrams, *La raison européenne*, in *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2007.

1942

Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství. Herderovská studie; tr. ingl. E. Kohák, *Two Senses of Reason and Nature in the German Enlightenment: A Herderian Study*, in *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989.

Fragmenty o jazyce; tr. fr. E. Abrams, *Fragment sur le langage*, in *L'écrivain, son "objet"*, P.O.L, Paris 1990, pp. 15-20.

1946

Ideologie a život v ideji, in SSJP 4/UČ-I; tr. fr. E. Abrams, *L'idéologie et la vie dans l'idée*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990.

Lettres à Robert Campbell (1946–1950), in *Les Temps Modernes*, anno 48, n° 554, Paris 1992.

Masaryk a naše dnešní otázky; tr. fr. E. Abrams, *Masaryk et nos questions actuelles*, in *La crise du sens*, I, Ousia, Bruxelles 1985.

- Masaryk včera a dnes*; tr. fr. E. Abrams, *Masaryk hier et aujourd'hui*, in *La crise du sens*, I, Ousia, Bruxelles 1985.
- 1947
Sókratés, Karlova universita, Archivní soubor, Praha, 1985; tr. it. M. Cajthaml, *Socrate: lezioni di filosofia antica*, Bompiani, Milano 2003.
- Věčnost a dějinnost*, in SSJP 1/PD-I; tr. fr. E. Abrams, *Éternité et historicité*, Verdier, Lagrasse 2011.
- 1948
La philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle, in *Les Études phénoménologiques*, Nouvelle série, 3^e année, P.U.F., Paris 1/1948, pp. 63-74.
- 1949
Remarque sur le problème de Socrate, in *Revue de Philosophie de la France et de l'étranger*, 4-6/1949 (n°74), pp. 186-213.
- 1950
"Subjektivní východisko" a objektivní biologie člověka (prima metà degli anni 50); tr. fr. E. Abrams, *Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988.
- 1952
Čas, mythus, víra, in SSJP 3/PD-III; tr. fr. E. Abrams, *Le temps, le mythe, la foi*, in *L'art et le temps*, P.O.L., Paris 1990.
- 1953
Negativní platonismus, in SSJP 1/PD-I; tr. fr. E. Abrams, *Le platonisme négatif. Réflexion sur les origines, la problématique et la fin de la métaphysique, ainsi que la question de savoir si la philosophie peut y survivre*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990, pp. 53-98; tr. ingl. E. Kohák, *Negative Platonism: Reflections concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics - and Whether Philosophy Can Survive It*, in *Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989, pp. 175–206.
- 1954
Cusanus a Komenský, in *Komeniologické studie I*, ed. V. Schifferová, OIKOYMENH, Praha 1997; tr. ted. J. A. Komenský, *Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, ed. K. Schaller, Bochum 1981.
- Galileo Galilei a konec starověkého kosmu*, in *Vesmír 33*; tr. fr. E. Abrams, *Galilée et la fin du cosmos*, in *Aristote, ses devanciers, ses successeurs: études d'histoire de la philosophie d'Aristote à Hegel*, Vrin, Paris 2011.
- 1959
L'état présent des études coméniennes, in *Les sciences historiques en Tchécoslovaquie*, Historica 1, Prague, pp. 197-240.
- 1960
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Fenomenologie ducha, z němčiny přel. a poznámkami a komentářem opatřil, Nakl. ČSAV, Praha.
- Prostor a jeho problematika, Umění a filosofie*, IV, Archivní soubor, Praha 1985; tr. fr. E. Abrams, *L'espace et sa problématique*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002².
- 1964
Aristoteles, jeho předchudci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi, Nakl. ČSAV, Praha; tr. fr. E. Abrams, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs: études d'histoire de*

la philosophie d'Aristote à Hegel, Vrin, Paris 2011.

O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických vyzkumů věnovaných jeho vývoji, in *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica*; tr. fr. E. Abrams, *La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historique*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche dedicate al suo sviluppo*, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

1965

Ckarakteristika fenomenologie jako filosofie a její vztah k historickým tendencím metafyzickým, in *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Filosofický časopis XIII, 5/1965; tr. fr. E. Abrams, *La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique*, in *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble 1992; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *La fenomenologia caratterizzata come filosofia nel suo rapporto con le tendenze storiche della metafisica*, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

Conférences de Louvain, sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne; texte établi par V. Löwit et F. Karfik, Ousia, Bruxelles 2001.

Die Lehre von der Vergangenheit der Kunst, in *Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, Nijhoff; tr. fr. E. Abrams *La théorie de l'art comme chose du passé*, in *L'Art et le temps*, P.O.L., Paris 1990.

K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života; tr. fr. E. Abrams, *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988; tr. it. G. Pacini *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, in *Aut aut*, n° 299-300, La Nuova Italia, Firenze 2000; è riportata anche in J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003; altra tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Per una preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents, in *Revue internationale de philosophie*, vol. XIX (1965), pp. 17-33; tr. ingl. *The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and its Recent Critics In Husserl: Expositions and Appraisals*, edited by F. A. Elliston and P. McCormick, Notre Dame, in University of Notre Dame Press, 1977, pp. 150-159; tr. ted. S. Marten, *Husserls Lehre von der eidetischen Reduktion im Spiegel neuerer Kritik*, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, hrsg. von K. Nellen, J. Němec a I. Šrubař, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.

Úvod do Husserlovy fenomenologie, Filosofický časopis XIII, 5/1965; tr. fr. E. Abrams, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble 1992; tr. ingl. E. Kohák, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, Carus Publishing Company, Chicago 1996.

1966

Analýza vnitřního vědomí času, in *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Filosofický časopis XIV, 3/1966; tr. fr. E. Abrams, *Analyse de la conscience intime du temps*, in *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble 1992.

Epičnost a dramaticnost, epos a drama. in *Divadlo 17*; tr. fr. E. Abrams, *L'écrivain, son "objet"*, P.O.L, Paris 1990.

G. W. F. Hegel, *Estetika*, I-II, Odeon, Praha.

Hegelův filosofický a estetický vývoj; tr. fr. E. Abrams, *L'évolution philosophique et esthétique de Hegel* (prefazione alla traduzione dell'Estetica), in *L'art et le temps*, P.O.L, Paris 1990.

L'art e le temps. La crise de la civilisation rationnelle et le rôle de l'art. Conférence rédigée et prononcée en français à Prague, le 4 août 1966, dans le cadre du XVIII e Congrès mondial de l'I.N.S.E.A. (International Society for Education through Art) publiée dans la revue *Oriente*, 1/1966, n° 5, pp. 12-22; anche in *Anàlisi* 27, 2001, pp. 237-251.

První výklad fenomenologické redukce, in *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Filosofický časopis XIV, 1/1966; tr. fr. E. Abrams, *Premier exposé de la réduction phénoménologique*, in *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble 1992.

VIII, *Fenomenologické vyjasňování problému konstituce*, in *Úvod do Husserlovy fenomenologie*, Filosofický časopis XIV, 5/1966; tr. fr. E. Abrams (due tr. disponibili), VIII, *Constitution du corps et de la communauté. Conclusion*, in *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble 1992; *L'homme et le monde*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002².

1967

Fenomenologie posmrtného života; tr. fr. E. Abrams, *Phénoménologie de la vie après la mort*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

Fenomenologie vlastního těla, in *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, Archivní soubor, Praha, 1980; tr. fr. E. Abrams, *La phénoménologie du corps propre*, in *Études Phénoménologiques. Jan Patočka*, Ousia, Bruxelles 1/1985 (vol. 1); anche in J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Fenomenologia del corpo proprio*, in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

Přirozený svět a fenomenológia, in *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, I, Praha, Archivní soubor, 1980; tr. fr. E. Abrams, *Le monde naturel et la phénoménologie*, in *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988; tr. it. G. Pacini, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003.

1968

Česká filosofie a její soudobá fáze, tr. it. G. Pacini, *La filosofia ceca e la sua fase attuale*, in *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 93-117.

Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sarte und Merleau-Ponty, in *Akten des XIV internationalen Kongresses für*

Philosophie Bd. 2, Herder, Wien; tr. fr. G. e Y. Boisselet e P. Merlier, *La critique de l'objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, anno 55, 2000.

Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a "Karteziánské meditace", in *Karteziánské meditace*, Svoboda, Praha 1968; tr. fr. E. Abrams, *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les Méditations cartésiennes de Husserl*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002².

Husserls Anschauungsbegriff und das Urphänomen der Sprache, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, pp. 535-544.

K fenomenologii a ontologii pohybu; tr. fr. E. Abrams, *Phénoménologie et ontologie du mouvement*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

Phänomenologie und Metaphysik der Bewegung; tr. fr. E. Abrams, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

K problémům filosofických překladů, in *SSJP 5/UČ-II*, Ed. D. Vojtěch & I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 2004, pp. 35-44; tr. fr. E. Abrams, *Sur les problèmes des traductions philosophiques*, in *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, dir. N. Frogneaux, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, Vrin, Paris 2012, pp. 15-27.

Tělo, společenství, jazyk, svět, in *Přirozený svět a pohyb lidské existence*. Sv. 4, OIKOYMENH, Praha 1995; tr. ingl. E. Kohák, *Body, Community, Language, World*, Open Court, Chicago and London 1998.

Věda a její filosofie v posledním padesátiletí, in *SSJP 3/PD-III*; tr. it. G. Pacini, *Scienza e filosofia nell'ultimo cinquantennio*, in *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pp. 45-58.

1969

Co je existence?, Archivní soubor, Praha 1980; tr. fr. E. Abrams, *Qu'est-ce que l'existence?*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988.

Duchovní základy života v naší době, in *SSJP 2/PD-II*; tr. fr. E. Abrams, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine*, in *Études phénoménologiques. Jan Patočka*, Ousia, Bruxelles 1/1985 (vol. 1); anche in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990.

Koncept přednášky o tělesnosti, 1968-1969, in *SSJP 2/PD-II*, Praha, 1980; tr. fr. E. Abrams, *Leçons sur la corporéité*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

"Přirozený svět" v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in *Přirozený svět jako filosofický problém*, Československý spisovatel, Praha 1992; tr. fr. E. Abrams, *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988.

Úvod do fenomenologické filosofie (conferenze 1969-1970 presso la facoltà di filosofia Università Carlo di Praga), OIKOYMENH, Praha 1993.

Spisovatel a jeho věc; tr. fr. E. Abrams, *L'écrivain, son "objet"*, P.O.L, Paris 1990.

1970

Comenius und die offene Seele, in *J. A. Komenský, Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*, ed. K. Schaller, Quelle & Meyer, Heidelberg 1970, pp. 61–74; tr. fr. E. Abrams, *Comenius et l'âme ouverte*, in *L'écrivain, son "objet"*, P.O.L, Paris 1990, pp. 101–127; tr. it. M. Švehlík *Comenio e l'anima aperta*, Vita e pensiero, Milano 1991.

Démokritos a Platón jako zakladatelé metafyziky, in *SSJP 2/PD-II*; tr. fr. E. Abrams, *Démocrite et Platon, fondateurs de la métaphysique*, in *Platon et l'Europe*, Verdier, Lagrasse 1983.

Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; tr. fr. E. Abrams, *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002²; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia "asoggettiva"*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme (prima metà anni Settanta), hrsg. K. Nellen a J. Němec, in *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2006; tr. it. M. Doni, *L'Europa e dopo. L'epoca post-europea e i suoi problemi spirituali*, Medusa edizioni, Milano 2013.

Husserlova transcendentální filosofie po revizi, Archiv Jana Patočky, Praha 4/1992; tr. fr. E. Abrams, *La philosophie transcendentale de Husserl après révision*, in *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Millon, Grenoble 1992.

O smysl dneška. Devět kapitol o problémech světových i českých; tr. it. G. Pacini, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, edizioni Lampugnani Nigri, Milano 1970.

1971

Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 (pubblicato nel periodico della facoltà di filosofia dell'università di Brno XIX-XX 14-15/1971, pp. 11-26); tr. fr. E. Abrams, *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002²; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia "asoggettiva"*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du monde de la vie, in *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, vol. XVIII, Warszawa 1972, pp. 3-18; anche in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988; tr. ingl. E. Kohák, *Edmund Husserl's Philosophy of the Crisis of the Sciences and His Conception of a Phenomenology of the "Life-*

World", in *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1989; tr. it. A. Pantano, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del mondo della vita*, in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003.

O filosofii J. A. Komenského, in *Slavia* 39, 1970; tr. ted. *Die Philosophie der Erziehung des J. A. Comenius*. Schönningh, Paderborn 1971.

1972

Phänomenologie als introspektive Bewußtseinslehre und als Lehre von der Erscheinung, Das Problem einer Epoché, in *Vom Erscheinen als sochem. Texte aus dem Nachlaß*, K. Alber Vlg., Freiburg(Breisgau)/München 2000; tr. fr. E. Abrams, *La phénoménologie comme doctrine de la conscience introspective et comme théorie de l'apparition*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

Tělo, možnosti, svět, pole zjevování, in *SSJP 3/PD-III*, Praha 1980; tr. fr. E. Abrams, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*, in *Papiers phénoménologiques*, Grenoble 1995; *Leib, Möglichkeiten, Welt, Erscheinungsfeld*, in *Vom Erscheinen als sochem. Texte aus dem Nachlaß*, K. Alber Vlg., Freiburg(Breisgau)/München 2000; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

Weltform der Erfahrung und Welterfahrung, in *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, K. Alber Vlg., Freiburg(Breisgau)/München 2000; tr. fr. E. Abrams, *Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíkova, *Forma-del-mondo dell'esperienza ed esperienza del mondo*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991; tr. fr. E. Abrams, *Le tout du monde et le monde de l'homme*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988; tr. it. A. Pantano, *Intero del mondo e mondo dell'uomo. Osservazioni per un inizio di cosmologia contemporanea*, in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003.

Zur ältesten Systematik der Seelenlehre, in *Phänomenologie heute*; Festschrift für L. Landgrebe, M. Nijhoff, Den Haag 1972, pp. 122-137.

Zu Roman Ingardens Ontologie der malerischen Kunstwerks, in *Philosophischen Perspektiven* 4, Klostermann, Frankfurt am Main.

1973

Briefe an Krzysztof Michalski (lettere dal 1973 al 1976), in *Studia Phaenomenologica*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 99-161.

Čtyři semináře k problému Evropy, in *SSJP 3/PD-III*; tr. fr. E. Abrams, *Séminaire sur l'ère technique*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990.

Lidský život - pohyb ukazování, in *SSJP 3/PD-III*; tr. fr. E. Abrams, Fragment 91/4a., in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

"Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M.

Heideggera", in SSJP 3/PD-III; tr. fr. E. Abrams, *Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990.

Technická epocha a oběť (registrazione di un colloquio dell'ottobre 1973), in *Polemos*, Samizdat, Praha 1979; tr. fr. E. Abrams, *L'époque technique et le sacrifice*, in *Études phénoménologiques. Phénoménologie et Sciences Exactes*, Ousia, Bruxelles 3/1986 (vol. 2).

1974

Phänomenologie als Lehre vom Erscheinen als solchem, in *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, K. Alber Vlg., Freiburg(Breisgau)/München 2000; tr. fr. E. Abrams, *Épochè et réduction - manuscrit de travail*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

Rozvrh, příprava a koncept doslovu k francouzskému vydání díla 'Přirozený svět jako filosofický problém', in SSJP 3/PD-III, Praha 1980; tr. fr. E. Abrams, *Postface de l'auteur à la traduction française du "Monde naturel comme problème philosophique"* - notes et fragments, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

Transzendente Epoché und theoretische Haltung, in *International Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, J. B. Metzler Vlg., Stuttgart; tr. fr. E. Abrams, *L'épochè transcendante et l'attitude théorique*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

1975

Duchovní člověk a intelektuál Duchovní člověk a intelektuál, in SSJP 3/PD-III; tr. fr. E. Abrams, *L'homme spirituel et l'intellectuel*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990; tr. it. F. Tava, *L'uomo spirituale e l'intellettuale*, in *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012.

Epoché und Reduktion, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; tr. fr. E. Abrams, *Épochè et réduction*, in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002²; tr. it. A. Pantano, *Epoché e riduzione*, in *Aut aut*, n° 299-300, La Nuova Italia, Firenze 2000.

Evropa a evropské dědictví do konce 19. století, in SSJP 3/PD-III; tr. ted. P. Sacher, *Europa und das europäische Erbe bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts*, in *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *L'Europe et l'héritage européen jusqu'à la fin du XIXe siècle*, in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 2007; tr. it. D. Stimilli, *L'Europa e l'eredità europea fino alla fine del XIX secolo*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

Je technická civilizace úpadková a proč?, in SSJP 3/PD-III; tr. ted. P. Sacher, *Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?*, in *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?*, in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 2007; tr. it. D. Stimilli, *La civiltà tecnica è decadente e perché?*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

Kaciřske eseje o filosofii dějin, Edice Petlice, Praha; tr. it. G. Pacini, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, CSEO, Bologna 1981 (segnaliamo questa edizione per l'introduzione di V. Bělohradský, assente nella traduzione Einaudi del 2008); tr. fr. E. Abrams, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 1981; tr. ted. J. Bruss. a P. Sacher,

Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte, in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, ed. K. Nellen a J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. ingl. E. Kohák, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Open Court, Chicago/La Salle 1996.

Mají dějiny smysl?, in SSJP 3/PD-III; tr. ted. J. Bruss, *Hat Geschichte einen Sinn?*, in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *L'histoire a-t-elle un sens?*, in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 2007; tr. it. D. Stimilli, *La storia ha un senso?*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

Počátek dějin, in SSJP 3/PD-III; tr. ted. J. Bruss, *Vom-Anfang der Geschichte*, in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *Le début de l'histoire*, in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 2007; tr. it. D. Stimilli, *L'inizio della storia*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

Pre-historické úvahy, in SSJP 3/PD-III; tr. ted. J. Bruss, *Vor-geschichtliche Betrachtungen*, in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *Considerations pre-historiques*, in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 2007; tr. it. D. Stimilli, *Meditazioni sulla preistoria*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

Války 20. století a 20. století jako válka, in SSJP 3/PD-III; tr. ted. P. Sacher, *Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg*, in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre*, in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 2007; tr. it. D. Stimilli, *Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

Vlastní glosy ke "Kacířským esejům", in SSJP 3/PD-III; tr. ted. J. Bruss, *Glossen*, in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *Gloses*, in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Lagrasse 2007; tr. it. G. Pacini, *Glosse ai Saggi eretici*, in *Aut Aut*, n° 299-300, La Nuova Italia, Firenze 2000; altra tr. D. Stimilli, *Glosse*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008.

Was sind die Tschechen? in *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

1976

Das Geschichtsschema, in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *Le schéma de l'histoire*, in *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2007.

Die Epochen der Geschichte (Skizze), in *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988; tr. fr. E. Abrams, *Le schéma de l'histoire*, in *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse 2007.

Epoché als Eingangstor zur Phänomenologie; tr. fr. E. Abrams, *Note de travail: 0B/2*, in *Papiers phénoménologiques*, Millon, Grenoble 1995.

Erinnerungen an Husserl, in *Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie, Festschrift für J. Patočka*, hrsg. von W. Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 72, Den Haag 1976, pp. VII-XIX; tr. fr. H. Leonardy, *Souvenirs de Husserl*, in *Études phénoménologiques. Jan Patočka, phénoménologue et Européen*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), pp. 93-106.

Karteziánství a fenomenologie, in *Sborník věnovaný K. Kosíkovi k 50*, Samizdat, Praha 1976; tr. fr. E. Abrams, *Cartésianisme et phénoménologie*, in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 1988; tr. ingl. E. Kohák, *Cartesianism and Phenomenology*, in *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1989.

recensione a: *K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 1972, in *Man and World*, vol. IX, 4/1976.

Postface (de l'auteur au "Monde naturel comme problème philosophique"), in *Le monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. J. Daněk et H. Declève, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 68, La Haye 1976, pp. 166-181.

Was ist Phänomenologie?, in *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; tr. fr. E. Abrams, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* in *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 2002²; tr. it. G. Di Salvatore, E. Novakova e M. Fučíková, *Che cos'è la fenomenologia?*, Fondazione Centro studi Campostrini, Verona 2009.

1977

Dvě studie o Masarykovi, Samizdat, Praha; tr. fr. E. Abrams, *Deux études sur Masaryk*, in *La crise du sens*, I, Ousia, Bruxelles 1985; tr. it. R. Papparuso, *Jan Patočka. Due studi su Masaryk*, Apes Roma 2014.

Kolem Masarykovy filosofie náboženství; tr. fr. E. Abrams, *Autour de la philosophie de la religion de Masaryk*, in *La crise du sens*, I, Ousia, Bruxelles 1985; tr. ted. L. Hagedorn, *Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus: Masaryk – Dostojewski – Kant – Nietzsche – Heidegger*, in *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert*, Deutsche Vlg.s-Anstalt, Stuttgart and München 2002, pp. 209-312.

I principi della coscienza scientifica, in Aa. Vv., *La scienza assediata: libertà della ricerca scientifica nell'Europa dell'Est*; testimonianze e documenti, a cura di F. Janouc, tr. di E. Resegotti, P. Zaccaria, A. Zanon, E. Gottardo, Marsilio, Venezia, pp. 11-15.

Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato, in *Denken und Umdenken*, Piper, München/Zürich 1977; tr. fr. E. Abrams, *L'origine et le sens de l'idée d'immortalité chez Platon*, in *Platon et l'Europe*, Verdier, Lagrasse 1983.

1978

Komentář a diskuse k interview s M. Heideggerem z časopisu Der Spiegel, č. 23, 1976; tr. fr. E. Abrams, *Questions et réponses sur Réponses et questions de Heidegger*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990.

Křesťanská víra a myšlení, in *Filosofický sborník*, Samizdat, Praha 1978; tr. fr. E. Abrams, *Le christianisme et le monde naturel*, in *Istina* 38, Paris 1993; tr. it. *Cristianesimo e mondo naturale*, in *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, a cura di R. Papparuso, Lithos,

Roma 2011.

1979

Česká filosofie mezi dvěma válkami - Diskuse; tr. fr. E. Abrams, *La pensée tchèque de l'entre-deux-guerres, Discussion*, in *La crise du sens*, II, Ousia, Bruxelles 1986.

Heidegger a Masaryk; tr. fr. E. Abrams, *Heidegger et Masaryk*, in *La crise du sens*, II, Ousia, Bruxelles 1986.

Kolem Konkrétní logiky; tr. fr. E. Abrams, *Notes sur la Logique concrète*, in *La crise du sens*, I, Ousia, Bruxelles 1985.

Platón a Evropa, ed. I. Chvatík; tr. fr. E. Abrams, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, Verdier, Lagrasse 1983; tr. it. M. Cajthaml e G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, pref. e intr. di G. Reale, in appendice nota biografica su Patočka di M. Cajthaml e una bibliografia delle opere di Patočka di I. Chvatík, Vita e Pensiero, Milano 1997; tr. ingl. P. Lom, *Plato and Europe*, Stanford Univ. Pr., Stanford 2002.

1981

Sulla filosofia e sui filosofi, intervista a J. Patočka del 1967, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. G. Pacini, CSEO, Bologna 1981.

1986

L'époque technique et le sacrifice, témoignage, in *Études phénoménologiques. Phénoménologie et sciences exactes*, Ousia, Bruxelles 3/1986 (vol. 2), pp. 117-128.

1987

Nadcivilizace a její vnitřní konflikt, in *Peče o duši*, v. 2, *Archivní soubor*, Praha 1987; incluso successivamente in SSJP/PD-I; tr. fr. E. Abrams, *La surcivilisation et son conflit interne*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990; tr. it. F. Tava, *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012.

1988

Entretien de Jan Patočka avec ses élèves (juillet 1976), extrait de *Le Messager européen*, n° 2, pp. 205-225, P.O.L, Paris.

1989

Considérations sur "La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand", in *Phénoménologie et politique*; Mélanges offerts à Jacques Taminiaux, Ousia, Bruxelles 1989, pp. 497-509.

J. G. Herder a jeho filosofie humanity, tr. fr. E. Abrams, *J. G. Herder et sa philosophie de l'humanité*, in *Lumières et romantisme*, Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, ed. G. Hottois, Vrin, Paris, pp. 17-26.

1990

L'Art et le temps, P.O.L, Paris.

1991

L'idée de l'Europe en Bohême, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble.

Sur Heidegger, in *Épikhè. Affectivité et pensée*, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble 2/1991, pp. 383-391.

1994

Die Selbstbesinnung Europas, hrsg. von I. Chvatík, in *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch*, sv. 20, Amsterdam-Atlanta, pp. 241-274; tr. fr. E. Abrams, *Réflexion sur L'Europe*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble 1990; tr. it. F. Tava, *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in *La superciviltà e il suo conflitto interno*, Unicopli, Milano 2012.

- 1999
Briefe und Dokumente: 1933-1977 Eugen Fink und Jan Patočka (Orbis phaenomenologicus: 2, Quellen; Bd. 1), hrsg. von M. Heitz und B. Nessler, K. Alber, Freiburg/München.
- 2001
Le concept d'intuition chez Husserl et le protophénomène du langage, in *Recherches husserliennes*, Centre de recherches phénoménologiques Bruxelles 16/2001, pp. 3-12.
- 2004
El movimiento de la existencia humana, Ediciones Encuentro, Madrid.
- 2006
Andere Wege in die Moderne: Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik (Orbis phaenomenologicus. Quellen. Neue Folge, 1,1), hrsg. L. Hagedorn, Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.
- 2008
Saggi eretici sulla filosofia della storia (Kacířské eseje o filosofii dějin), a cura di M. Carbone, pref. P. Ricoeur, tr. it. D. Stimilli, Einaudi, Torino.
- 2010
J. Patočka - K. Schaller - D. Tschizewski, *Philosophische Korrespondenz 1936-1977*, hrsg. H. Blaschek-Hahn e V. Schifferova, Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg, pp. 183.
- 2011
Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi, a cura di R. Papparusso, Lithos, Roma.
- Éternité et historicité*, tr. du tchèque par E. Abrams, Lagrasse, Verdier, pp. 164.
- La science philosophique de la nature chez Aristote* (extrait), in *Les Études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011 (n° 98), pp. 303-330.

COLLETTANEE

- 1985
La crise du sens, tome 1: *Comte, Masaryk, Husserl*, Ousia, Bruxelles 1985; tome 2: *Masaryk et l'action*, Postface de H. Declève. Contiene: Bibliographie des œuvres de Jan Patočka, Ousia, Bruxelles 1986.
- 1987
Kunst und Zeit; Kulturphilosophische Schriften (Ausgewählte Schriften Bd. I), hrsg. von K. Nellen und I. Srubar; Einleitung von W. Biemel, Klett Cotta, Stuttgart, pp. 600.
- 1988
Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften (Ausgewählte Schriften Bd. II), hrsg. von K. Nellen und J. Němec, Einleitung von P. Ricoeur, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 500.
- Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. E. Abrams, introd. H. Declève, Kluwer Academic Publishers, coll. «Phaenomenologica» 110, Dordrecht, pp. 308.
- 1989
Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings, ed. and transl. E. Kohák, University of Chicago Press, Chicago and London.
- 1990
Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I (Ausgewählte Schriften Bd. III), hrsg. von K. Nellen und J. Němec, übers. von E. und R. Melville, Einleitung von L. Landgrebe, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 320.

Liberté et sacrifice: écrits politiques, tr. du tchèque et de l'allemand par E. Abrams, postface de A.-M. Roviello, Millon, Grenoble, pp. 388.

1991

Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II (Ausgewählte Schriften Bd. IV), hrsg. von K. Nellen, J. Němec und I. Srubar, Vorwort von I. Srubar, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 648.

1992

Introduction à la phénoménologie de Husserl, tr. du tchèque par E. Abrams, Millon, Grenoble, pp. 270.

Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte (Ausgewählte Schriften Bd. V), hrsg. von K. Nellen, P. Pithart und M. Pojar, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 365.

1995

Papiers phénoménologiques, tr. fr. E. Abrams, Millon, Grenoble, pp. 298.

1996

Péče o duši I. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách I. Stati z let 1929-1952. Nevydané texty z padesátých let (vol. I, *Care for the Soul I*), ed. I. Chvatík & P. Kouba, OIKOYMENH, Praha, pp. 506 (SSJP 1/PD-I).

1997

Komeniologické studie I. Soubor textů o J. A. Komenském. Texty publikované v letech 1941–1958, ed. V. Schifferová, OIKOYMENH, Praha, pp. 426 (SSJP 9/KS-I).

1998

Komeniologické studie II. Soubor textů o J. A. Komenském. Texty publikované v letech 1959–1977, ed. V. Schifferová, OIKOYMENH, Praha, pp. 396 (SSJP 10/KS-II).

1999

Eugen Fink und Jan Patočka. Briefe und andere Dokumente aus den Jahren 1933-1977, Heitz M. - Nessler B. (a cura di), K. Alber, Praha e Freiburg-München.

Péče o duši II. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Stati z let 1970-1977. Nevydané texty a přednášky ze 70. let. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách (vol. II, *Care for the Soul II*). Ed. I. Chvatík a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha, pp. 398 (SSJP 2/PD-II).

2000

Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß (Orbis phaenomenologicus, II: Quellen, Bd. 3), hrsg. von H. Blaschek-Hann und K. Novotný, K. Alber Vlg., Freiburg (Breisgau)/München, pp. 313.

2001

Dopisy Václavu Richterovi, OIKOYMENH, Praha, pp. 264 (SSJP 20).

2002

Péče o duši III. Kacířské eseje a dodatky k Péči o dušu I. a II. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách (vol. III, *Care for the Soul III*), ed. I. Chvatík a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha, pp. 842 (SSJP 3/PD-III).

Qu'est-ce que la phénoménologie?, tr. de l'allemand et du tchèque par E. Abrams, préface de M. Richir, Millon, Grenoble, pp. 325 (1988¹).

2003

Il mondo naturale e la fenomenologia, tr. it. G. Pacini e A. Pantano, a cura di A. Pantano con uno scritto di G. D. Neri, Mimesis, Milano.

- Komeniologické studie III. Soubor textů o J. A. Komenském. Nepublikované texty*, ed. V. Schifferová, OIKOYMENH, Praha, pp. 671 (SSJP 11/KS-III).
- 2004 *Umění a čas I. Soubor statí, přednášek a poznámek k problémům umění. První díl. Publikované studie* (vol. IV, *Art and Time I*), ed. D. Vojtěch & I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha, pp. 544 (SSJP 4/UČ-I).
- Umění a čas II. Soubor statí, přednášek a poznámek k problémům umění. Druhý díl. Nepublikované texty, recenze, náčrty* (vol. V, *Art and Time II*), ed. D. Vojtěch & I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha, pp. 451 (SSJP 5/UČ-II).
- 2006 *Češi I. Soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. První díl. Práce publikované* (vol. XII, *The Czechs I*), ed. K. Palek & I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha, pp. 901 (SSJP 12/Č-I).
- Češi II. Soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. Druhý díl. Práce publikované*, ed. K. Palek & I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha, pp. 518 (SSJP 13/Č-II).
- 2007 *L'Europe après l'Europe*, tr. E. Abrams, Verdier, Lagrasse.
- 2008 *Fenomenologické spisy I, Přirozený svět* (vol. VI, *Phenomenology I: The Natural World*), OIKOYMENH, Praha, pp. 472 (SSJP 6/F-I).
- 2009 *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*, a cura di G. Di Salvatore, collab. E. Novakova e M. Fučíkova, postface R. Barbaras, Centro Studi Campostrini, Verona, pp. 378.
- 2010 *Fenomenologické spisy II, Co je existence?* (vol. VII, *Phenomenology II: What Is Existence?*), OIKOYMENH, Praha, pp. 670 (SSJP 7/F-II).
- 2011 *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, a cura di R. Papparusso, Lithos, Roma.
- Korespondence s komeniologiy I*, OIKOYMENH, Praha, pp. 654 (SSJP 21/KK-I).
- Korespondence s komeniologiy II*, OIKOYMENH, Praha, pp. 359 (SSJP 22/KK-II).
- 2012 *La superciviltà e il suo conflitto interno*, a cura di F. Tava, Unicopli, Milano.
- Liberté, existence et monde commun*, Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno, Argenteuil.
- Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, OIKOYMENH, Praha, pp. 316 (SSJP 14/4).
- 2014 *Due studi su Masaryk*, a cura di R. Papparusso, Apes, Roma.

STUDI SU PATOČKA

COLLETTANEE

1976

Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka, hrsg. von W. Biemel und dem Husserl- Archiv zu Löwen, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 72, Den Haag.

508

1985

Études phénoménologiques. Jan Patočka, Ousia, Bruxelles 1/1985 (vol. 1).

Studien zur Philosophie von Jan Patočka, Beiträge von E. W. Orth, I. Srubar, W. Biemel, K. Schaller und M. Walter (Orth E. W. hrsg.) in *Phänomenologische Forschungen* 17, Alber, Freiburg/München.

1990

Jan Patočka: le soin de l'âme, in *Les cahiers de philosophie*, n° 11-12/1990-1991, Lille.

1992

Jan Patočka, Cahiers philosophiques (numéro spécial), n° 50, Centre National de Documentation Pédagogiques, Paris.

Jan Patočka: Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie; Ergebnisse eines Kolloquiums, hrsg. Gatzemeier M., Alano-Verl., Aachen 1994.

Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique, (actes du colloque réuni au Collège international de philosophie du 25 au 27 octobre 1990) textes réunis par E. Tassin et M. Richir, Millon collection Krisis, Grenoble.

Profils de Jan Patočka: hommages et documents, a cura di H. Declève, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.

1996

Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka, Texte von G. Schmidt, R. Polin, E. Fink, L. Kolakowski, B. Baczko, H. L. Van Breda, etc., hrsg. Biemel W., M. Nijhoff, Den Haag.

1997

Jan Patočka: bibliografie 1928-1996. Sestavili J. Němec a D. Souček, dohotovili I. Chvatík, K. Novotný, V. Soudilová – S. a L. Šandová, OIKOYMENH, Praha.

1999

Études phénoménologiques. Jan Patočka, phénoménologue et Européen, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15).

La Fenomenologia e l'Europa Attuale, atti del convegno di Trieste (22-25.11.1995), a cura di R. Cristin e M. Ruggenini, Vivarium, Napoli.

2002

Merleau-Ponty: figures et fonds de la chair: avec une section spéciale sur la phénoménologie de Jan Patočka, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002.

2007

Jan Patočka and the European Heritage, in *Studia Phaenomenologica*, vol. VII, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest.

Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence, textes réunis par R. Barbaras, Mimesis, "L'occhio e lo spirito", Milan.

2011

Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology, series *Contributions to Phenomenology*, hrsg. I. Chvatík et E. Abrams, Centenary Papers, vol. LXI, Springer ed., Heidelberg.

Patočka et la phénoménologie, *Les Études phénoménologiques*, P.U.F., Paris 3/2011 (n° 98).

2012

Interrogazione sulla fenomenologia di Jan Patočka, in *Fogli Campostrini* (rivista online),

Verona 2/2012.

Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun, dir. N. Frogneux, Le Cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil.

Jan Patočka. Tra declino dell'Europa e orizzonte asoggettivo, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni Universitarie Romane, anno V, 1/2012.

2013

Chiasmi International, Existence, Diacritiques, animalité. Prima parte Dossier Merleau-Ponty Patočka: un incontro mancato, Mimesis, Milano 15/2013.

Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka: un rendez-vous manqué, atti della conferenza, svoltasi a Praga nel maggio 2012, a cura di J. Čapek e O. Švec, in *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, vol. V, 1/2013.

Philosophie n° 118. *Patočka et la question du monde*, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013.

ARTICOLI E OPERE

ALTIERI L.

[2007], *À même les "choses mêmes". La jonction de sentir et mouvement dans la phénoménologie de Jan Patočka*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 285-302.

ANTONETTI L.

[2000], *Jan Patočka: un filosofo tra gli artefici del risveglio della società civile cecoslovacca*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 185-193.

BAFFO G.

[2004], *Vita, opere e morte di Jan Patočka, il "Socrate di Praga"*, Prospettiva EP [27], fasc. 1, Trimestrale di Educazione Permanente, Università degli Studi di Siena.

BANASZAK T.

[2002], *Historie und Ontologie in den Schriften von Heidegger und Patočka*, in *Die Zeit Heideggers*, Lesniewski, Norbert (hrsg.), P. Lang International Academic Publishers, Frankfurt am Main.

BARBARAS R.

[1999], *Le désir et la distance*, Vrin, Paris.

[2002], *La phénoménologie du mouvement chez Patočka*, in Aa. Vv., *Phénoménologie: un siècle de philosophie. Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Arendt, Patočka, Levinas, Dufrenne, Maldiney, Henry, Marion, Richir*, Ellipses, Paris, pp. 129-137.

[2003], *The Movement of Existence According to Patočka: Towards a Phenomenology of Happenings* (in czech), in *Filosofický Casopis* 51, no. 3, Praha, pp. 365-382.

- [2003], *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Vrin, Paris, pp. 224.
- [2004], *Patočka e la fenomenologia della percezione*, in G. D. Neri, *Materiali di Estetica*, n°11, Milan.
- [2005], *A fenomenologia de Jan Patočka*, in *Phainomenon: Revista de Fenomenologia do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*, pp. 77-99.
- [2006], *L'être et la manifestation – Sur la phénoménologie de Jan Patočka*, in *Revue de métaphysique et de morale*, P.U.F., Paris 4/2006, pp. 483-494.
- [2007], *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou.
- [2007], *L'unité originare de la perception et du langage chez Jan Patočka*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 241-257.
- [2008], *Introduction à la philosophie de Husserl*, Les éditions de la Transparence, Paris, pp. 160.
- [2008], *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris, pp. 384.
- [2008], *Phénoménologie de la vie*, in *Sciences du vivant et phénoménologie de la vie*, Noesis, 2008, n° 14, pp. 11-26.
- [2009], *Differenza e appartenenza. Il movimento dell'esistenza in Patočka*, in J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo e corpo*, Centro Studi Campostrini, Verona, pp. 347-361; in fr. in Id., *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011.
- [2009], *La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris.
- [2011], *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, in *Les Études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011 (n° 98), pp. 331-349.
- [2011], *La vie lacunaire*, Vrin, Paris.
- [2011], *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Les Éditions de la transparence, Chatou.
- [2011], *Phenomenology and Henology*, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, series *Contributions to Phenomenology*, hrsg. I. Chvatík et E. Abrams, Centenary Papers, vol. LXI, Springer ed., Heidelberg, pp. 99-110.
- [2012], *L'héroïsme de la philosophie devant le monde*, in *Jan Patočka, Liberté, existence et monde commun*, Le cercle Herméneutique, Vrin 2012, pp. 87-106.
- [2012], *L'individuation de l'homme*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012.
- [2012], *Sauver d'une réification de la conscience. La tâche de la phénoménologie*, in *Les*

Études philosophiques, P.U.F., Paris 1/2012 (n° 100), pp. 49-63.

[2012], *Vie de la conscience et vie du monde. De l'impossibilité de la biologie* in *L'eredità della fenomenologia e il problema della vita*, a cura di E. Ferrario, Lithos, Roma.

[2013], *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris.

[2013], *L'autonomie de l'apparaître*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 15/2013, pp. 27-36.

[2013], *Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013, pp. 21-33.

BÉGOUT B.

[2002], *La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002, pp. 377-410.

[2005], *La découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*, Allia, Paris.

BEHNKE E. A.

[2010], *Phenomenologist at work*, in *Santalka. Filosofija, komunikacija*, vol. XVIII, 1/2010, pp. 6-11.

BĚLOHRADSKÝ V.

[1981], *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in Charta 77*, Jaca Book, Milano.

[1981], *Introduzione ai Saggi eretici*, CSEO, Bologna, pp. 11-35.

BERNARD M.

[2011], *Le monde comme problème philosophique*, in *Les Études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011 (n° 98), pp. 351-373.

[2012], *L'unité polémique du monde Essai d'interprétation de la philosophie de Jan Patočka* (thèse de doctorat).

[2013], *La différence entre époque et réduction dans la phénoménologie de Jan Patočka*, in Journée d'étude "Le suspens et le vertige". *Variations autour de la question de l'époque dans la phénoménologie contemporaine* (9 février 2013), Université Paris I Pantheon-Sorbonne.

[2014], *Liberté, existence et monde commun. Le renouveau de la phénoménologie chez Jan Patočka*, in *Revue philosophique de Louvain*, 3/2014 (vol. 112), pp. 573-585.

BIDAR A.

[2004], *Le destin de l'Europe spirituelle*, in *Esprit* (revue), *Le destin suspendu de l'Europe 1914-1945-198-2005... La crise de l'humanité européenne F. Rosenzweig, E. Husserl, J. Patočka, Quelle universalité de l'esprit européen?*, Déc 2004, Paris.

BIEMEL W.

[1984], *Jan Patočka philosophe de l'art et de la culture*, in *Profils de Jan Patočka: hommages et documents*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1992.

[1991], *Remarques sur l'interprétation de l'art par Patočka*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 235-248; anche in Aa. Vv., *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992, pp. 65-84.

BLASCHEK-HAHN H.

[2010], *Philosophische Korrespondenz, 1936-1977 / Jan Patočka, Klaus Schaller, Dmitrij Tschizewskij* (Orbis phaenomenologicus. Quellen. Neue Folge, Bd. 5), hrsg. von H. Blaschek-Hahn [et al.], Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.

[2010], *Vom Erscheinen als solchem. Patočkas "Erscheinen als solches" – eine "neuartige Subjektivität"?*, in Aa. Vv., *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, H. R. Sepp u. A. Wildermuth (hrsg.), Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg, pp. 153-168.

BLASCHEK-HAHN H. - NOVOTNÝ K.

[2000], *Jan Patočka. Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, K. Alber, Freiburg(Breisgau)-München.

BLECHA I.

[1999], *Zeitspielraum - Erscheinungsfeld/Weltganzes. Voraussetzungen in der Auffassung von Welt bei Eugen Fink und Jan Patočka*, in *Metamorphose der Phänomenologie*, Dreizehn Stadien von Husserl, K. Alber, Freiburg - München, pp. 211-228.

BLOSS J.- STRÓZEWSKI W.- ZUMUR J.

[1995], *Intentionalität, Werte, Kunst: Husserl, Ingarden, Patočka*. Beiträge zur gleichnamigen Prager Konferenz vom Mai 1992, Praha.

BÖHMER A.

[2008], *Epoché und Engagement. Perspektiven endlicher Freiheit in der asubjektiven Phänomenologie Jan Patočkas*, in *Über Zivilisation und Differenz Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven. Neue Folge, Bd. 18), Würzburg, pp. 161-183.

BOUCKAERT B.

[2000], *Patočka e il metodo fenomenologico (Pensare in un mondo di folli)*, in *L'eredità filosofica di Jan Patočka*; Atti del Convegno di Studi "L'eredità filosofica di Jan Patočka; A vent'anni dalla scomparsa", Napoli, 5-7 giugno 1997, Cuen, Napoli, pp. 53-64.

[2001], *J. Patočka, Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne* (introd. à), texte établi par V. Löwit et F. Karfik, Ousia, Bruxelles.

BRUZINA R.

[1998], *Jan Patočka-Eugen Fink, Gesprächspartner im Denken über den Schein hinaus*, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, J. B. Metzler Vlg., Stuttgart 1/1998, pp. 110-124.

[2003], "*Leben in der Welt, Welt im Leben? Thesen zwischen Landgrebe, Fink und Patočka*", in H. Vetter (hrsg.) *Lebenswelten: Landgrebe-Fink-Patočka*, P. Lang International Academic Publishers, Bd. 9 (2003), pp. 29–43.

CARBONE M.

[2008], *Eretizzare la tradizione*, in *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino, pp. VII-XXIV.

[2012], *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, (a cura di) M. Carbone e C. Croce, Orthotes Editrice, Napoli.

CAULY O.

[2007], *Patočka, un platonicien sans l'être. Sur le platonism négatif*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 205-216.

CHVATÍK I.

[1995], *Jan Patočka sulla crisi dell'Europa*, in *La Fenomenologia e l'Europa Attuale*, Atti del convegno svoltosi a Trieste (22-25.11.1995), tr. it A. Cudin, a cura di R. Cristin e M. Ruggenini, Vivarium, Napoli 1999.

[2002], *The Heretical Conception of the European Heritage in the Late Essays of Jan Patočka*, <http://www.o-p-o.net>, sezione «Essays in Celebration of the Founding of the Organizations of Phenomenological Organizations», saggio n° 46.

[2005], *Jan Patočka and his Concept of an "A-Subjective Phenomenology"*, in *Phenomenology 4/2005*, part 1, Zeta Books for the electronic edition 2007.

[2010], *Prolegomena to Phenomenology of the Meaning of Humain Life in the Late Essays of Jan Patočka*, Königshausen und Neumann Vlg., Würzbur.

[2011], *The Responsibility of the "Shaken": Jan Patočka and his "Care for the Soul" in the "Post-European" World*, Springer, London-New York-Dordrecht-Heidelberg.

[2012], *La questione dell'intelligenza o dei due tipi di conoscenza a priori nei dialoghi di Platone*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni Universitarie Romane, anno V, 1/2012.

CHVATÍK I. - KOUBA P. - PETŘÍČEK M.

[1992], *La structure des oeuvres complètes de Patočka comme problème d'interprétation*, in Aa. Vv., *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 223-230.

COCHERAU M.

[2014], *L'Europe a-t-elle encore un sens? De Husserl à Patočka*, in *Cahiers philosophiques*, CDNP, Poitiers 137/2014, pp. 50-66.

COSTA V.

[2004], *Mondo, azione e storia in Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Forme di mondo* (a cura di V. Melchiorre), Vita e Pensiero, Milano.

CREPON M.

[2007], *Histoire, éthique, politique: la question de l'Europe*, postfazione a J. Patočka, *L'Europe après l'Europe*, Verdier, Lagrasse, pp. 277-295.

[2007], *La guerre continue. Note sur le sens du monde et la pensée de la mort*, in Aa.Vv., *Jan Patočka and the European Heritage*, a cura di I. Chvatík, *Studia Phænomenologica*, vol. VII, pp. 395-408.

COURTINE J. F.

[2013], *La phénoménologie envisagée dans la «possibilité la plus propre»*, in *Archéo-logique: Husserl, Heidegger, Patočka*, P.U.F., Paris, pp. 217-244.

CRISTIN R.

[1992], *Il mondo come movimento e come esistenza*, in *Aut aut*, n° 247, La Nuova Italia, Firenze.

CROCE C.

[2012], *La via critica della cura tra Jan Patočka e Michel Foucault*, in *Metabasis* (rivista online di filosofia), anno VII, n.14.

[2014], *L'ombra di polemos. I riflessi del bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Faucault*, Mimesis, Milano.

DAHRENDOLF R.

[2005], *Engagierte Beobachter. Die Intellektuellen und die Versuchungen der Zeit. Mit einem Text von Jan Patočka*. Jan-Patočka-Gedächtnisvorlesung des IWM, Passagen Vlg., Wien.

DASTUR F.

[1991], *Patočka et Heidegger. La phénoménologie et la question de l'homme*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 83-92.

[2004], *La phénoménologie en question. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris.

[2006], *L'Europe et ses philosophes: Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka*, in *Revue philosophique de Louvain*, 1/2006 (vol. 104), pp. 1-22.

[2007], *Réflexions sur la «phénoménologie de l'histoire» de Patočka*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp.219-239.

[2009], *La question de la technique: le dialogue entre Patočka et Heidegger*, in *Revue Tunisienne des Études Philosophiques*, Tunis, 44-45/2009, pp. 89-103; anche in N. Frogneux (dir.), *Jan Patočka: Liberté, existence et monde commun*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil 2012, pp. 43-64.

[2013], *Fink et Patočka: deux conceptions de la liberté*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013, pp. 13-20.

DECLÈVE H.

[1985], *Patočka et les signes du temps*, in *Études phénoménologiques. Jan Patočka*, Ousia,

Bruxelles 1/1985 (vol. 1), pp 3-40.

[1992], *Le mythe de l'Homme-Dieu*, in Aa. Vv., *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 203-222.

[1992], *Profils de Jan Patočka, hommages et documents* (Actes d'un colloque à Prague du 5 au 9 septembre 1990), Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.

[1993], *Jan Patočka et le phénomène de l'écriture littéraire*, in *Laval Theologique et Philosophique*.

[2000], *Un pensatore rigoroso nel rigore dei tempi*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 23-44.

[2007], *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (Préface), Springer, coll. «Phaenomenologica» 110, Netherlands.

DENIAU G.

[2002], *Phénoménologie asubjective et hermeneutique. Patočka et Gadamer*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 4/2002, pp. 351-375.

[2007], *La formalité de la phénoménologie et la mission de l'homme*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 73-88.

DERRIDA J.

[1992], *Ketzertum, Geheimnis, Verantwortung, Patočkas Europa*, in *Transit* (Politische Kultur 4), Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien; tr. ingl. *Secret, Heresy and Responsibility: The Europe of Patočka* (in czech), *Filosoficky Casopis* 40, n. 4, pp. 551-573.

DE WAELHENS A.

[1967], *Une philosophie de l'ambiguïté*, éditions Nauwelaerts, Louvain.

DI MARCO C.

[1989] *J. Patočka. L'esistenza umana come "vita nella verità"*, in *Aquinas, Rivista internazionale di filosofia*, Lateran University Press, Roma 3/1989, pp. 553-561.

DI SALVATORE G.

[2012] *Apparire come tale e primo-personalità. La questione antropologica nella fenomenologia di Jan Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012, pp. 13-27.

[2012], *Dire l'Europa, liberare l'Europa, fare Europa*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni Universitarie Romane, anno V, 1/2012.

DRUE H.

[1963], *Edmund Husserls System der phanomenologischen Psychologie*, W. de Gruyter, Berlin.

DUICU D.

[2010], *La phénoménologie asubjective de Jan Patočka, une phénoménologie non intentionnelle?* in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Liège VI 8/2010 (série Actes 3), pp. 230-243.

[2012], *Le vocabulaire du possible et le mouvement chez Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012, pp. 29-43.

[2013], *Le monde: équivoques et résolution dynamique*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013, pp. 53-66.

[2013], *Le statut du mouvement dans la phénoménologie de Jan Patočka* (thèse de doctorat).

[2013], *Merleau-Ponty et Patočka face aux deux apories aristotéliennes du temps*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 15/2013, pp. 81-93.

[2014], *La reprise par Patočka de la définition aristotélienne du mouvement: trois conséquences*, testo presentato al colloquio *Patočka, lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie* (23-24 maggio 2013) a Parigi.

ESPOSITO R.

[1996], *Presentazione a J. Patočka, L'uomo spirituale e l'intellettuale*, in *Micromega*, n° 2, pp. 166-170.

ESQUIROL J. M.

[2000], *Tecnica e sacrificio in J. Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 65-76.

EVINK E.

[2008], *Die Orientierung Europas. Derrida und Patočka*, in L. Hagedorn e M. Staudigl (a cura di), *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven. Neue Folge, Bd. 18), Würzburg.

FÆSSEL M.

[2004], *Le charge du monde*, in *Esprit* (revue), *Le destin suspendu de l'Europe 1914-1945-1989-2005... La crise de l'humanité européenne F. Rosenzweig, E. Husserl, J. Patočka, Quelle universalité de l'esprit européen?*, Paris 2004.

FREI J.

[2009], *Nitrosvětské účely, transcendentní motiv (Scopi intramondani, motivo trascendentale)*, *Filosofický časopis*, n. 57, Praha, Filosofický Ústav Akademie Věd ČR.

[2009], *Opfer und Hingabe. Weisen der Transzendenz bei Patočka*, in *Rundbrief des Lehrstuhls für Religionsphilosophie der Technischen Universität Dresden*, 31-32.

[2012], *“La forma matura del Cristianesimo demitizzato” – perché?*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni Universitarie Romane, anno V, 1/2012.

FROGNEUX N.

[2007], *La fragilité problématique de l'humain. Une lecture du troisième mouvement de*

l'existence de Jan Patočka, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 165-182.

[2008], *Le mouvement de l'être vers la vie: une lecture de Jan Patočka*, in *Actes du colloque de Cerisy "Être vers la vie. Ontologie, biologie, éthique de l'existence humaine"*, Ebisu, n° 40-41, 2008, pp. 127-140.

[2011], *Le mythe de Socrate comme germe de l'Europe*, in *Revue philosophique de Louvain*, 1/2011 (vol. 109), pp. 5-25.

[2012], *Jan Patočka, liberté, existence et monde commun* (dir.), Le Cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil.

FURET F.

[1994], *Jean-Jaques Rousseau und die Französische Revolution: Jan Patočka-Gedächtnisvorlesung des IWM 1994. Aus dem Englischen von Friedrich Griese*, Passagen Vlg., Wien.

GIROUX L.

[1978], *J. Patočka, Le monde naturel comme problème philosophique* (recensione a), in *Dialogue, Revue canadienne de philosophie*, Montréal, vol. XVII, 1/1978.

GRAMONT J.

[2013], *Le legs d'une question, de Husserl à Patočka*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013, pp. 9-12.

HALAK J.

[2013], *Le mouvement ou la chair: deux conceptions de la profondeur ontologique selon Patočka et Merleau-Ponty*, in *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, vol. V, 1/2013, pp. 83-104.

HEJDÁNEK - LADISLAV

[1992], *Nothingness and Responsibility. The Problem of "negative Platonism" in Patočka's Philosophy*, in *La responsabilité - Responsibility*, edited by P. Horák and J. Zumr, Filosofický ústav CSAV, Praha, pp. 36-41.

HELMUTH V.

[2003], *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe - Eugen Fink - Jan Patočka Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002*, (hrsg.) Reihe d. österr. Gesellschaft f. Phänomenologie, P. Lang Vlg., Frankfurt am Main, Berlin.

JACQUET F.

[2011], *Vie et existence: recherche phénoménologique Maldiney, Merleau-Ponty, Patočka* (thèse de doctorat).

[2011], *Vie et existence: vers une cosmologie phénoménologique*, in *Les Études philosophiques*, P.U.F., Paris 3/2011 (n° 98), pp. 395-419.

[2013], *Le monde et la question de la naissance*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013, pp. 34-52.

[2013], *Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty / Patočka*, in *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, vol. V, 1/2013, pp. 61-82.

JAKOBSON R.

[1977], *Le curriculum vitae d'un philosophe tchèque*, in *Liberté religieuse et défense des droits de l'homme*; Hommage à Jan Patočka, tr. Paris Centre d'Études Istina, pp. 132-136.

JERVOLINO D.

[1984], *Storia e verità in Patočka*, nella rivista *Tempo Nuovo*, vol. XVIII, Napoli, pp. 23-30.

[1992], *Parola e scrittura. Considerazioni fenomenologiche a partire da Ricoeur e Patočka*, in *Archivio di filosofia* 60 (1992), c. 1-3: *Religione, parola, scrittura*, pp. 249-263.

[1996], *Jan Patočka*, in *La Nuova rivista italiana di Praha*, 2/1997.

[1996], *Patočka: platonismo negativo ed etica della resistenza*, in Id., *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli, pp. 199-217.

[1999], *Langage et phénoménologie chez Patočka*, in *Études phénoménologiques. Jan Patočka, phénoménologue et Européen*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), pp. 59-78.

[2000], *Patočka e la fenomenologia del linguaggio*, in *L'eredità filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del Convegno di Studi, CUEN, Napoli, pp. 153-171.

[2003], *Patočka, "filosofo resistente"*, in *Kainos rivista on-line di critica filosofica*, n° 3.

[2007], *Ricoeur lecteur de Patočka*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 201-217.

KARFIK F.

[1994], *Jan Patočkas Philosophie der Geschichte*, in *Jan Patočka. Ästhetik-Phänomenologie-Pädagogik-Geschichts-und Politikstheorie*, edited by M. Gatzemeier, Alano Vlg., pp. 38-49.

[1998], *Die Welt als das "non aliud" und die Geschichtlichkeit des Erscheinens bei Jan Patočka*, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, J. B. Metzler Vlg., Stuttgart, pp. 94-109.

[1999], *La philosophie de l'histoire et le problème de l'âge technique chez Jan Patočka*, in *Études phénoménologiques. Jan Patočka, phénoménologue et européen*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), pp. 5-28.

[2004], *Jan Patočka: Facetten seines Denkens*, Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.

[2007], *La vie après la mort et l'immortalité chez Jan Patočka*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 217-236.

[2008], *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas* (Orbis Phaenomenologicus, Studien, Bd. 8), Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.

[2012], *Jan Patočka*, in *Storia della fenomenologia*, a cura di A. Cimino e V. Costa, Carocci, Roma.

KEARNEY R.

[1992], *La question de l'éthique chez Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 203-219.

KERCKHOVEN G. VAN

[1998], *Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka*, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, J. B. Metzler Vlg., Stuttgart, pp. 125-142.

KISS – SZEMAN

[1994], *Jan Patočka: Negative Platonism*, in *Magyar Filozofiai Szemle* 5-6, pp. 759-790.

KOUBA P.

[1998], *Die Erscheinung als Konflikt im Sein*, in *Phänomenologie nach Husserl: Fink und Patočka*, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, J. B. Metzler Vlg., Stuttgart, pp. 74-84.

[2007], *Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 183-204.

LAIGNEL-LAVASTINE A.

[1998], *Jan Patočka. L'esprit de la dissidence*, Michalon, Paris.

[2005], *Esprits d'Europe. Autour de Czeslav Milosz, Jan Patočka, István Bibó. Essai sur les intellectuels d'Europe centrale au XX e siècle*, Gallimard, Paris.

LANDGREBE L.

[1954], *La phénoménologie est-elle une philosophie transcendantale?*, in *Études philosophiques*, Paris 3/1954, pp. 315-323.

[1977], *Jan Patočka*, in *Philosophy and Phaenomenological Research*, vol. XXXVIII, 2/1977, pp. 287-290.

[1990], *Erinnerung an meinen Freund. Jan Patočka - Ein Philosoph von Weltbedeutung*, in J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, ed. K. Nellen a J. Němec, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 9-21.

LAOUREAUX -S.

[2012], *L'apparaître comme tel et sa manifestation: questions sur Le sens de l'"asubjectif" dans la phénoménologie de Patočka*, in Aa. Vv. *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, dir. N. Frogneux, Le Cercle Herméneutique Editeur, Argenteui, pp. 211-222.

LAU K.-Y.

[2002], *Jan Patočka: Critical Consciousness and Non-Eurocentric Philosopher of the*

Phenomenological Movement, <http://www.o-p-o.net>, sezione «Essays in Celebration of the Founding of the Organizations of Phenomenological Organizations», saggio n° 43.

LEGROS R.

[1992], *Patočka et Hegel*, in Aa.Vv., *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 45-53.

LEHMANN S.

[2004], *Der Horizont der Freiheit – Zum Existenzdenken Jan Patočkas* (Orbis phaenomenologicus, Bd. 9), Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.

LERBERGHE C. VAN

[2008], *Comment vivre en vue du sens? L'acte libre selon Jan Patočka*, texte issu de deux conférences présentées les 10 et 17 décembre 2008 à l'Université Charles de Prague 1, in *Revue de philosophie de l'Université de Montréal* (<http://www.revueithaque.org>).

LOM P.

[1999], *East Meets West - Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom - A Czech Philosopher Brought Into Dialogue with American Postmodernism*, article in Cadmus, the EUI Research Repository, Department of Political and Social Sciences, vol. XXVII, pp. 447-459 (URI: <http://hdl.handle.net/1814/17054>).

LÖWITH V.

[2000], *L'Europa e le origini del totalitarismo in Hannah Arendt e Jan Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 131-151.

LUHANOVÁ E.

[2013], *La non-présence présente: structure de l'expérience chez Merleau-Ponty et Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 15/2013, pp. 65-80.

MAJOLINO C.

[2007], *Le monde qui n'est pas là. La logique et la linguistique dans la phénoménologie de Jan Patočka*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 107-136.

MAJOR - LADISLAV

[1996], *Patočka's Phenomenology of Meaning and Heidegger*, in *Filosofický Casopis* 44, no. 4, Praha, pp. 605-616.

MANTON E.

[2007], *Patočka on Ideology and the Politics of Human Freedom*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 465-474.

MARION J. L.

[2013], *La donation, dispense du monde*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013, pp. 78-90.

[2014], *Donazione ed ermeneutica*, prolusione al seminario organizzato dall'università degli studi di Trento (svoltosi dal 17 al 20 marzo 2014) sul tema: *Mondo, donazione del mondo, ed ermeneutica. La fenomenologia della donazione e i suoi sviluppi contemporanei*.

MATOUŠEK A.

[2012], *Accettazione e problematizzazione. Sull'interpretazione patočkiana del mito*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni universitarie romane, anno V, 1/2012, pp. 73-77.

MEACHAM D.

[2007], *The Body at the Front. Corporeity and Community in Jan Patočka's Heretical Essays in the Philosophy of History*, in Aa.Vv., *Jan Patočka and the European Heritage*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 353-376.

MENSCH J.

[2007], *The a priori of the Visible. Patočka and Merleau-Ponty*, in Aa.Vv., *Jan Patočka and the European Heritage*, a cura di I. Chvatik, *Studia Phænomenologica*, vol. VII, pp. 259-283.

[2009], *Embodiments: from the Body to the Body Politic*, Northwestern University Press, Evanston.

[2013], *The intertwining as a form fo our motion of existence*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 15/2013, pp. 51-64.

MERLIER P.

[2000], *Il problema della parola in Merleau-Ponty e Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 173-183.

[2007], *La pneumato-phénoménologie de Jan Patočka*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 89-106.

[2009], *Patočka et le phénomène de la vie post mortem*, in *Philosophie* n° 104, Les éditions de Minuit, Paris, pp. 63-73.

[2009], *Patočka: le soin de l'âme et l'Europe*, l'Harmattan, Paris.

[2010], *Autour de Jan Patočka*, L'Harmattan, Paris.

MEZEI, BALAZS M.

[1994], *Brentano, Cartesianism and Jan Patočka*, in *Brentano Studien* 5, pp. 69-87.

MILAN W.

[1985], *Jan Patočka: sein Leben und sein Werk: eine monographische Betrachtung seiner frühen und mittleren Entwicklungsphase: 1907-1965*, Thesis doctoral-Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster.

MONGIN O.

[1983], *Jan Patočka, la rupture de 1914 et l'esprit européen*, in *Esprit* (revue), *Le destin*

suspendu de l'Europe 1914-1945-1989-2005... La crise de l'humanité européenne F. Rosenzweig, E. Husserl, J. Patočka, Quelle universalité de l'esprit européen?, Déc 2004, Paris.

[1996], *Jan Patočka, notre contemporain*, in *Esprit* n° 220, pp. 175-177.

NERI G. D.

[1979], *Un fenomenologo nel socialismo reale*, in *Fenomenologia e scienze dell'uomo*, 1, CLESP, Padova, pp. 45-52.

[1992], *Intorno all'idea filosofica di Europa*, in Aa. Vv., *Azione e contemplazione. Scritti in onore di U. Pellegrino*, IPL, Milano, pp. 415-424.

[1998], *L'Europa dal fondo del suo declino*, in *Aut Aut*, n° 283-284, La Nuova Italia, Firenze, pp.129-156; anche in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte: scritti 1957-2001*, Ombre corte, Verona 2003.

[2000], *I movimenti dell'esistenza umana. Tre scritti di Jan Patočka*, a cura di G. D. Neri e A. Pantano, in *Aut Aut*, n° 299-300, La Nuova Italia, Firenze, pp. 122-128.

[2000], *Il mondo del lavoro e della fatica*, in *Aut Aut*, n° 299-300, La Nuova Italia, Firenze, pp. 167-176; anche in Id., *Il sensibile, la storia, l'arte: scritti 1957-2001*, Ombre corte, Verona 2003; tr. fr. *Le monde du travail et de la peine*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano 2007, pp. 153-164.

[2003], *La fenomenologia*, in J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano, pp. 33-53.

[2004], *Patočka e la fenomenologia della percezione*, in *Materiali di Estetica*, n° 11, Milan, 2004.

NESSLER B.

[1992], *Patočka et Fink, leurs relations personnelles*, in Aa. Vv., *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 231-247.

NOVÁK J.

[1986], *Selected Bibliography of Jan Patočka's Writings*, in *Kosmas. Journal of Czechoslovak and Central European Studies*, 5/1986 (vol. 5), pp. 115-137.

NOVOTNÝ K.

[1999], *Erscheinung des Ganzen. Jan Patočkas phänomenologische Philosophie der 30 Jahren*, in H. R. Sepp, L. Hagedorn, hrsg., *Jan Patočka - Texte – Dokumente - Bibliographie*, Alber Vlg., Freiburg/München, pp. 136 – 169.

[1999], *L'Esprit et la subjectivité transcendantale. Sur le statut de l'époque dans les premiers écrits de Jan Patočka*, in *Études phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 29-30/1999 (vol. 15), pp. 29-57.

[2000], *Storicità e alterità. La filosofia della storia in Jan Patočka tra il 1934 et il 1954*, in

L'eredità filosofica di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa, (a cura di) D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 109-130.

[2000], *Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit. Einführung zu den Texten des Bandes*, in Jan Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, H. Blaschek-Hahn und K. Novotný (hrsg.), K. Alber Vlg., Freiburg(Breisgau)/München, pp. 11 – 35.

[2003], *Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka*, in *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie* (Orbis phaenomenologicus, Perspektiven, Bd. 3), hrsg. R. Kühn, M. Staudigl, Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg, pp. 153-175.

[2005], *Patočka, penseur d'une dissidence philosophique et politique*, in *Dissidence*, P.U.F., Paris, pp. 15-33.

[2007], *Erinnerung und Zu-kunft. Zur Phänomenologie bei Jan Patočka*, in *Aufklärungen durch Erinnerung. Selbstvergewisserung und Kritik*, Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg, pp.103-110.

[2007], *L'ouverture du monde phénoménologique: donation ou compréhension? Sur le problème de l'apparaître comme tel chez Jan Patočka*, in Aa. Vv., *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 9-27.

[2009], «*L'Europe et la post-Europe dans la réflexion philosophique de Jan Patočka*», in *Alter. Revue de phénoménologie* 17, pp. 213-226.

[2010], *Das Problem der Gegebenheit des Erscheinens. Patočkas Konzept der Phänomenalität im gegenwärtigen Kontext*, in Aa. Vv., *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, H. R. Sepp u. A. Wildermuth (hrsg.), Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg, pp. 169-187.

[2011], *Corps, corps propre et affectivité de l'homme*, in *Les Études philosophiques*, «*Patočka et la phénoménologie*», P.U.F, Paris 3/2011 (n° 98), pp. 375-393.

[2011], *Epoché als Ereignis des Sinnverlustes des Lebens. Jan Patočkas Phänomenologie einer geschichtlichen Sinnerneuerung*, in *Phänomenologie der Sinnereignisse*, hrsg. H.-D. Gondek, T. N. Klass, L. Tengelyi, W. Fink Vlg., München, pp. 327-339.

[2011], *Gegebenheit und das Wesen des Erscheinens. Jan Patočkas und Michel Henrys Konzept der Phänomenalität*, in *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives*, Edited by G.-J. van der Heiden, K. Novotný, I. Römer, L. Tengelyi, Brill, Boston – Leiden, pp. 309-336.

[2012], *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, ed. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, Paris.

[2013], *Liberté et incarnation. Esquisse des conditions de l'existence humaine selon Jan Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 15/2013, pp. 111-126.

ORTH - ERNST W.

[1985], *Vernunft und Kontingenz; Möglichkeiten und Grenzen der Rationalität in der Phänomenologie; Wissenschaftliche Tagung der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung vom 10. bis 13. April 1985 in Trier*, in *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 17, Phenomenological studies, K. Alber, Freiburg-München [*Studien zur Philosophie von Jan Patočka*].

PAGNI E.

[2012], *Movimento e corporeità in Patočka. Le origini aristoteliche del concetto di movimento ontologico*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 14/2012, pp. 281-298.

PANTANO A.

[2003], *Una riflessione filosofica a partire dal mondo naturale*, in *J. Patočka. Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano, pp. 7-32.

[2007], *Vers les moments de l'apparaître*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 331-352.

[2011], *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano.

PAPARUSSO R.

[2009], *Assicurazione e fine della storia in Jan Patočka*, in E. Ferrario e Aa. Vv, *Oikonomia*, Lithos Editrice, Roma.

[2012], *Ritorno a Talete. Note sulla nozione di physis in Jan Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012.

[2014], *La hyle nullifiée. Réflexion autour de l'interprétation patočkienne du concept aristotelicien de physis*, in V. Spaak e O. Stanciu (a cura di), *Patočka lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie*, Le Cercle Herménetique Editeur, Argenteuil, pp. 145-158.

PARROT M.

[2010], *La percée de l'écrit: Mouvement de l'existence, littérature, et geste politique dans la philosophie de Jan Patočka*, Editions universitaires européennes, Sarrebruck.

PETRICEK M.

[1991], *Jan Patočka et l'idée du monde naturel*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 117-152.

[1994], *Le projet philosophique de Patočka et le problème de l'espace*, in *Épokhè. L'espace lui-même*, Millon, Grenoble 4/1994, pp. 145-158.

PLESSNER H.- LANDGREBE L.- PATOČKA J.

[1980], *Husserl in Göttingen / Helmuth Plessner. Edmund Husserl: zum Gedächtnis*, Phenomenology 10, Garland Publ., New York – London.

POLIN R.

[1976], *Être et ordre*, in *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, hrsg. von W. Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 72, Den Haag 1976, pp. 38-48.

RABANUS C.

[1998], *Patočka-Rezeption im deutschsprachigen Raum*, in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, J. B. Metzler Vlg., Stuttgart, pp. 152-171.

[2002], *Praktische Phänomenologie. Jan Patočkas Revision der Phänomenologie Edmund Husserls*, P. Lang International Academic Publishers, Frankfurt am Main.

[2010], *Sichtbarkeit und Erscheinung. Ein Blick auf Husserl und Patočka*, in Aa. Vv., *Konzepte des Phänomenalen. Heinrich Barth - Eugen Fink - Jan Patočka*, H. R. Sepp u. A. Wildermuth (hrsg.), Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg, pp. 140-152.

REZEK P.

[1991], *Jan Patočka et le problème de la phénoménologie*, in *Études phénoménologiques. Edmund Husserl*, Ousia, Bruxelles 13-14/1991 (vol. 7), pp. 203-209.

[1991], *La phénoménologie de l'esprit de Patočka dans le contexte du Cercle philosophique de Prague*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 103-116.

RICHIR M.

[1987], *Science et phénoménologie*, in *Profils de Jan Patočka: hommages et documents*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1992, pp. 103-110.

[1992], *Possibilité et nécessité de la phénoménologie a-subjective*, in Aa. Vv., *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 101-120.

[2000], *La comunità asoggettiva in Jan Patočka*, in *L'eredità spirituale di J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 77-108.

RICOEUR P.

[1950], *Introduction à Ideen I de E. Husserl par le traducteur*, in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, pp. XI-XXXIX.

[1981], *Préface aux Essais hérétiques*, in J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier.

[1991], *Hommage à Patočka*, in *Profils de Jan Patočka: hommages et documents*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1992.

[1991], *Lectures I. Autour du politique*, Ed. du Seuil, Paris, pp. 84-92. Contiene due articoli: *J. Patočka, le philosophe-résistant*, uscito su *Le Monde*, Paris, 19.3.1977; e *J. Patočka et le nihilisme*, uscito in *Esprit* (revue), November 1990, pp.30-37.

[2000], *Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia*, in *L'eredità spirituale di*

J. Patočka. A vent'anni dalla scomparsa, atti del convegno di studi, a cura di D. Jervolino, Cuen, Napoli, pp. 45-52.

ROCCA C.

[2011], *Le sujet en mouvement: Patočka et le problème de la corrélation* (thèse de doctorat).

[2012], *La costituzione intersoggettiva del soggetto attraverso il primo movimento dell'esistenza e l'interpellazione*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012.

[2012], *Perché la filosofia?*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni Universitarie Romane, anno V, 1/2012.

[2013], *L'influence de Maine de Biran dans le dépassement par Patočka de la chair merleau-pontienne*, in *Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 1/2013 (vol. V), pp. 29-39.

RODRIGO P.

[1997], *Jan Patočka, Plato and Phenomenology*, in *Filosoficky Casopis* 45, n. 5, Praha, pp. 787-795.

[2007], *L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 29-48.

[2007], *Platonisme négatif et existence maximale chez Jan Patočka*, in *Focus Pragensis*, vol. VII, OIKOYMENH, Praga, pp. 50-64.

[2009], *L'intentionnalité créatrice: Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Vrin, Paris.

[2013], *Après la phénoménologie? Ontologie de la chair et métaphysique du mouvement chez Merleau-Ponty et Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 15/2013, pp. 37-47.

RODRIGUEZ I. O.

[2009], *Jan Patočka: fenomenología asubjetiva y filosofía herética de la historia*, in *Arbor - Revista de Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXV, n. 736, pp. 339-353.

ROVIELLO A. M.

[1990], *Postface*, in *Liberté et sacrifice*, Millon, Grenoble, pp. 367-378.

[1991], *Patočka and Half-Measure of Modern Era (in Czechoslovakian)*, in *Filosoficky Casopis* 39, no. 3, Praha, pp. 427-447.

ŞAN E.

[2012], *L'âme comme intentionnalité*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012.

[2012], *La transcendance comme problème phénoménologique - Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Mimesis, Milano.

[2013], *La totalité comme promesse. Recherches sur les limites de l'intentionnalité chez Merleau-Ponty et Patočka*, in *Chiasmi International*, Mimesis, Milano 15/2013, pp. 95-109.

SANTOS A.

[2007], *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 303-329.

[2007], *Vers une phénoménologie asubjective*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 49-72.

[2008], *Monde, mouvement et transcendance: recherches sur la phénoménologie asubjective de Jan Patočka* (thèse de doctorat).

SCHUHMAN K.

[1991], *Husserl et Patočka*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 93-102.

SCHUTZ. A.

[1959], *Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl*, in *Husserl, Cahiers de Royaumont-Philosophie n° 3*, Minit, Paris.

SEBESTIK J

[1991], *La philosophie du langage de Jan Patočka*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 193-207.

SEPP H. R.

[2003], *Der Begriff des Erlebens. Ludwig Landgrebes unveröffentlichte Schrift von 1932*, in: H. Vetter (ed.), *Lebenswelten. Ludwig Landgrebe – Eugen Fink – Jan Patočka* (Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, vol. IX), Frankfurt/M. u. a., pp. 103-113.

[2003], *On the Border: Cultural Difference in and beyond Jan Patočka's Philosophy of History*, in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 3*.

[2007], *Sprung in die Freiheit. Patočkas Epoché*, in *Focus Pragensis*, vol. VII, OIKOYMENH, Praha, pp. 65-76.

[2008], *Über Zivilisation*, in L. Hagedorn and M. Staudigl (eds.), *Über Zivilisation. Jan Patočkas Beiträge zur europäischen Moderne* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven. Neue Folge, Bd. 18), Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg, pp. 15-23.

SEPP R. H.- WILDERMUTH A.

[2010], *Konzepte des Phänomenalen: Heinrich Barth, Eugen Fink, Jan Patočka* (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven. Neue Folge, Bd. 22), Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.

SIVÁK J.

[1983], *La réalisation du projet husserlien de "Monde naturel" selon Jan Patočka*, in *Analecta Husserliana. The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, vol XIV. ed. A.-T. Tymieniecka, Reidel Publ., Dordrecht-Boston-London, pp. 207-228.

[1989], *Un philosophe du monde naturel: Jan Patočka (1907-1977)*, in *Analecta Husserliana*,

Man with his Life-World, Contributions to Phenomenology by Scholars from East-Central Europe, XXVII/1989, ed. Dordrecht-Boston-London, pp. 573-601.

[1990], *Jan Patočka, critique de Husserl. A propos d'une lecture métaphysique de la phénoménologie husserlienne*, in *Les Études philosophiques*, P.U.F., Paris 4/1990, pp. 491-512.

[2002] *Jan Patočka and Phenomenology in Bohemia and Slovakia*, in *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. LXXX, Kluwer Academic Pub., Dordrecht, pp. 301-307.

SOBOTKA - MILAN

[1997] *Patočka's 1949 lecture on Hegel's Phenomenology of mind* (in czech), in *Filosofický casopis* 45, no. 5, Praha, pp. 845-862.

SOKOL J.

[1998], *La pensée européenne de Jan Patočka*, in *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, P.U.F., Paris, pp. 496-509.

SOLDINGER E.

[2007], *The Layering of the "Natural World" in Patočka's Thought in Dialogue with Husserl and Heidegger*, IAPL Conference 2007 University of Cyprus – Nicosia, Cyprus "layering – textual, visual, spatial, temporal" 4-9 June 2007, internet ressource: <http://uni-freiburg.academia.edu/EmanueleSoldinger>.

SOROS G.

[1995], *Die Macht der Fehlbarkeit*. Jan Patočka-Gedächtnisvorlesung des IWM, Passagen Vlg., Wien.

SRUBAR I.

[1985], *Vom begründeten Leben; Zu Jan Patočkas praktischer Philosophie*, in *Phänomenologische Forschungen*, XVII/1985, Karl Alber Vlg., Freiburg - München, pp. 10-31.

[1991], *Asubjective Phänomenologie, Lebenswelt und Humanismus. Zur Verortung des Denkens Jan Patočkas zwischen Husserl und Heidegger*, in *Mesotes 1*, pp. 5-13; tr. fr. A.-M. Roviello, *Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme*, in Aa.Vv., *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992, pp. 85-99.

[1991], *L'evolution de la pensée phénoménologique de Patočka*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 41-64.

[1995], *Ist Phänomenologie aktuell? Zur praktischen Philosophie Jan Patočkas*, in W. Orth (hrsg.) *Die Freiburger Phänomenologie*, K. Alber Vlg., Freiburg/München, Bd. 30.

STANCIU O.

[2012], *Le deux sens de l'apparaître et la légitimité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012.

[2013], *Patočka, Merleau-Ponty et la question des limites de la phénoménologie*, in *Meta:*

research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy, vol. V, 1/2013, pp. 40-60.

STIEVE C.

[2003], *Vom intimen Verhältnis zu den Dingen – Ein Verständnis kindlichen Lernens auf der Grundlage der asubjektiven Phänomenologie Jan Patočkas*, Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.

ŠVEC O.

[2012], *Dominio del mondo e conversione dell'anima in La superciviltà e il suo conflitto interno*, tr. it. L. Sinibaldi, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni universitarie romane, anno V, 1/2012.

SZAKOLCZAI A.

[1994], *Thinking Beyond the East-West Divide: Patočka, Foucault, Hamvas, Elias, and the Care of the Self*, article in *Cadmus*, the EUI Research Repository, Department of Political and Social Sciences, vol. XXVII, pp. 447-459 (URI:<http://hdl.handle.net/1814/244>).

TAGLIAVIA G.

[2003], *Rispondere dell'universale: Jan Patočka e la critica dell'ideologia*, Tilgher, Genova.

[2004], *Patočka e la cura dell'anima*, Atti del convegno organizzato dal Centro di studi di Gallarate e del Dipartimento di Filosofia e Scienze umane dell'Università di Macerata.

[2006], *Jan Patočka*, (voce) in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano.

[2014], *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Mimesis, Milano.

TAMINIAUX J.

[1977], *In memoriam Jan Patočka*, in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 75, n° 28, pp. 738-741.

TARDIVEL É.

[2007], *La subjectivité dissidente: étude sur Patočka*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 435-463.

[2010], *La crise de l'humanité européenne selon Patočka*, in *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, n° 47, pp. 131-144.

[2011], *La liberté au principe: essai sur la philosophie de Patočka*, Vrin, Paris.

[2011], *Présentation a Les Études philosophiques. Patočka et la phénoménologie*, P.U.F., Paris 3/2011 (n° 98), pp. 291-301.

[2012], *Levinas et Patočka: la liberté en question*, in *Recherches levinassiennes*, Bibliothèque philosophique de Louvain 82, éditions Peeters Lovain-Paris, pp. 355-368.

[2013], *La liberté comme expérience du monde*, in *Philosophie* n° 118, Les éditions de Minuit,

Paris 2/2013, pp. 67-77.

[2013], *Philosophie* n° 118. *Patočka et la question du monde (présentation du numéro)*, Les éditions de Minuit, Paris 2/2013, pp. 3-8.

[2014], *La questione della nascita*, intervento al seminario organizzato dall'università degli studi di Trento (svoltosi dal 17 al 20 marzo 2014) sul tema: *mondo, donazione del mondo, ed ermeneutica. La fenomenologia della donazione e i suoi sviluppi contemporanei*.

[2014], *Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie* (non ancora pubblicato, fornitomi dall'autrice).

TASSIN E.

[1992], *La question du sol; monde naturel et communauté politique*, in Aa.Vv., *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 167-187.

TAVA F.

[2014], *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Mimesis, Milano.

[2014], *Il movimento dell'esistenza come problema politico. Il coinvolgimento di Jan Patočka nel dissenso. I presupposti filosofici di questo gesto*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni Universitarie Romane, anno VII, 2014.

[2015], *La libertà nel mezzo di ciò che è*, in *J. Patočka, Platonismo negativo e altri frammenti*, Bompiani, Milano.

TENGELYI L.

[2006], *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I*, Harmattan, Paris.

[2007], *La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka*, in *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Mimesis, Milano, pp. 137-152.

TERZI R.

[2009], *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

[2012], *Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni. Prospettive e problemi in Patočka*, in *Fogli Campostrini* (rivista online), Verona 2/2012.

[2012], *Il mondo plurale: Patočka e la post-Europa*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni Universitarie Romane, anno V, 1/2012.

TUCKER A.

[1992], *Patočka vs. Heidegger: The Humanistic Difference*, in *Telos* n° 92, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, pp. 85-98.

UČNÍK L.

[2007], *Esse or Habere. To Be or To Have: Patočka's Critique of Husserl and Heidegger*, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XXXVIII, Editor Dr. U. M. Haase, Manchester Metropolitan University 3/2007.

[2007], *Patočka on Techno-Science and Responsibility*, in *Studia phaenomenologica. Jan Patočka and the European Heritage*, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas Journal, Bucharest 7/2007, pp. 409-434.

[2010], *The Lebenswelt: Subjectivity and Objectivity in Husserl and Patočka*. 41st Annual Meeting of the Husserl Circle. The New School for Social Research, New York: 21-23 June 2010 (http://husserlcircle.org/HC_NYC_Proceedings.pdf).

[2011], *Patočkian Reflections on the Life-World and the Space of Manifestation*. Workshop 28-29 November 2011 – *Judgment, Responsibility and the Life-world*, Perth.

[2012], *Jan Patočka: From the Concept of Evidence to the Natural World and Beyond*. Workshop 9-11 May 2012 – *Judgment, Responsibility and the Life-world*, Prague, Czech Republic.

ULLMANN T.

[2011], *Negative Platonism and the Appearance-Problem*, in *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, series *Contributions to Phenomenology*, Springer ed., Heidelberg, pp. 71-86.

VAN LERBERGE C.

[2010], *Comment vivre en vue du sens? L'acte libre selon Jan Patočka*, in *Ithaque, revue de philosophie de l'Université de Montréal*, 6/2010, pp. 1-29.

VETTER H.

[2003], *Lebenswelten: Ludwig Landgrebe - Eugen Fink - Jan Patočka*, hrsg. Vetter H., Publication P. Lang International Academic Publishers, Frankfurt am Main.

VIGORELLI A.

[2012], *Fenomenologia e storia. A partire da Patočka: itinerario filosofico di Guido Davide Neri*, in *Leussein. Rivista di Studi Umanistici*, Edizioni universitarie romane, anno V, 1/2012, pp. 141-163.

WOLAND G.

[1994], *Jan Patočka und Hegels Ästhetik*, in *Jan Patočka: Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts und Politiktheorie; Ergebnisse eines Kolloquiums*, hrsg. Gatzemeier M., Alano-Verl., Aachen.

WOLFGANG ORTH E.

[1985], *Studien zur Philosophie von Jan Patočka*, Beiträge von Ernst Wolfgang Orth [et al.], *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 17, K. Alber, Freiburg i. Br.

ZUMR J.

[1992], *Patočka et Masaryk*, in Aa. Vv., *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, pp. 55-63.

ALTRE OPERE CONSULTATE O CITATE

ALTOBRANDO A.

[2014], *I "soggetti" di Husserl e la questione del soggettivismo*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, Franco Angeli, Milano 1/2014, pp. 157-175.

ARISTOTELE

[2004], *Metafisica*, Bompiani, Milano

[2010⁵], *De anima*, Bompiani, Milano.

BÉGOUT B.

[2000], *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédictif et le catégorial*, Vrin, Paris.

[2008], *Le phénomène et son ombre. Recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie Tome II. Après Husserl*, Les Éditions de la Transparence, Chatou.

BERNET R.

[1994], *La vie du sujet*, P.U.F., Paris.

BERNET R., KERN I., MARBACH E.

[1992], *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna.

BIEMEL W.

[1950], *Le concept de monde chez Heidegger*, Vrin, Paris.

BOTTANI A., PENCO C.

[1991], *Significato e teorie del linguaggio*, Franco Angeli, Milano.

BRAND G.

[1960], *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano.

[1971], *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, W. de Gruyter Vlg., Berlin.

CARNAP R.

[1962²], *Logical foundations of probability*, The University of Chicago Press, Chicago.

CARTESIO R.

[2010¹⁰], *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari.

COSTA V.

[2002], *La fenomenologia fra soggettività e mondo*, in *Leitmotiv* (rivista online), 3/2002.

[2003], *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano.

[2007], *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Quodlibet, Cosenza.

[2008], *Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, in E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet,

Macerata, pp. XI-XXXIV.

[2009], *Husserl*, Carocci editore, Roma.

[2009], *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata.

[2010], *La questione dell'antropologia nell'analisi fenomenologica*, in *Etica & Politica*, XII, 2/2010, pp. 137-163.

COSTA V., FRANZINI E., SPINICCI P.

[2002], *La fenomenologia*, Einaudi, Torino.

DI MARTINO C.

[2014], *L'istanza della fenomenologia*, in Aa. Vv., *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea*, Itaca, Castel Bolognese (RA).

FARGES J.

[2010], *Vie, science de la vie et monde de la vie: sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl*, *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI, 2/2010, pp. 42-72.

FICHTE J. G.

[2003], *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano.

FINETTI S.

[2013], *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*, Mimesis, Milano.

FINK E.

[1958], *Sein, Wahrheit, Welt*, M. Nijhoff, La Haye.

[1969], *Il gioco come simbolo del mondo*, Lerici, Roma.

[1974], *De la phénoménologie*, tr. de l'allemand par D. Franck, Les éditions du Minuit, Paris (orig. ted. *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, *Phänomenologica* 21, M. Nijhoff, Den Haag 1966).

[1990], *Welt und Endlichkeit*, Königshausen und Neumann Vlg., Würzburg.

FORESTIER M. F.

[2011], *Le Réel et le transcendantal. Enquête sur les fondements spéculatifs de la Phénoménologie et le statut du phénoménologique*, Université de Toulouse (thèse du doctorat).

FRANZINI E.

[1991], *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano.

GABRIEL M.

[2012], *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma.

GODENK D.- TENGELYI L.

[2011], *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin.

HEGEL G. W. F.

[2004³], *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano.

HEIDEGGER M.

[1987], *Seignavia*, Adelphi, Milano.

[1992], *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova.

[1999], *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova.

[2005³], *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.

HELD K.

[1963], «*Lebendige Gegenwart*», *die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, G. Wasmund, Cologne.

HENRY M.

[2003], *Quatre principes de la phénoménologie*, in Id., *De la phénoménologie I*, P.U.F., Paris.

HUSSERL E.

[1950], *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. von B. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 1960.

[1950] *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Deen Haag; tr. it. C. Sini, *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, Laterza, Roma 2010⁶.

[1950], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, hrsg. von K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. V. Costa, intr. E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.

[1952], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. E. Filippini, rev. e cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002.

[1953], *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hua V, hrsg. von M. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. E. Filippini, rev. e cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 2002.

[1954], *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, hrsg. von W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008.

[1956], *Erste Philosophie (1923/24). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. G. Piana, *Filosofia Prima (1923/24). Prima parte: Storia critica delle idee*, Guerini e associati, Milano 1989.

[1959], *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. P. Bucci, *Filosofia Prima (1923/24). Seconda parte: Teoria della riduzione fenomenologica*, edizioni ETS, Pisa 2008.

[1968], *Briefe an Roman Ingarden. Mit Ergänzungen und Erinnerungen*, hrsg. von R. Ingarden, M. Nijhoff, coll. «Phaenomenologica» 25, Den Haag.

[1969], *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, Hua X, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag.

[1973], *Aus der Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, in E. Husserl, *Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil 1905-20*, Hua XIII, hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, Quodlibet, Macerata 2008.

[1975], *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, Hua XVIII, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1968.

[1984] *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Hua XIX/I, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1968.

[1984], *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Hua XIX/II, M. Nijhoff, Den Haag; tr. it. G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 1968.

[1987], *Aufsätze und Vorträge 1911-21. Mit ergänzenden Texten*, Hua XXV, M. Nijhoff, Den Haag, pp. 3-62: *Philosophie als strenge Wissenschaft*; tr. it. C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 2005.

[1993], *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Hua XXIX, hrsg. von R. Smid, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

[2002], *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht; tr. fr. J.-F. Pestureau, *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Millon, Grenoble 2007.

KANT I.

[1996], *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Roma 1996.

[2005], *Critica della ragion pura*, UTET, Torino.

KERN I.

[1964], *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, M. Nijhoff, La Haye.

KOHÁK E.

[1986], *The crisis of rationality and the "natural" world*, in *Review of Metaphysics* 40, pp. 79-106.

LAVIGNE J. F.

[2005], *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idealisme transcendantal phenomenologique*, P.U.F. Epimethee, Paris.

LOHMAR D.

[2013], *L'idea della riduzione. Le riduzioni di Husserl – e il loro comune senso metodologico*, in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. I, n.1.

MARBACH E.

[1974], *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Kluwer Academic Publ., coll. «Phaenomenologica» 59, The Hague.

MARION J. L.

[1989], *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., Paris; tr. it. S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010.

[1997], *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., Paris; tr. it. R. Caldarone, *Dato che: saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

[2005], *Le visible et le révélé*, Éd. du Cerf, Paris; tr. it. G. Dalmasso, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007.

MATOUSEK A.

[1991], *Le "sens naturel" est-il un invariant du monde naturel?*, in *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka et la soin de l'âme*, XI-XII/1991, Université de Lille, pp. 153-161.

MEINONG A.

[2003], *Teoria dell'oggetto*, Quodlibet, Macerata.

MELCHIORRE V.

[2004], *Il mondo come idea trascendentale*, Vita e pensiero, Milano.

MERLEAU-PONTY M.

[2003], *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.

- MONTAVONT A.
[1999], *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Paris.
- MUSGRAVE A.
[1995], *Senso comune, scienza e scetticismo*, Raffaello Cortina, Milano.
- NIETZSCHE F.
[1975], *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano.
- NOZICK R.
[2003], *Invarianze. La struttura del mondo oggettivo*, Fazi, Roma.
- PACI E.
[1990], *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano.
- RAYNAUD S.
[1990], *Il circolo linguistico di Praga (1926-1939): radici storiche e apporti teoretici*, Vita e pensiero, Milano.
- ROMANO C.
[1999²], *L'Événement et le monde*, P.U.F., Paris.

[2010], *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris.
- RUGGENINI M.
[1974], *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Fiorini, Verona, pp. 601.
- RUSSELL B.
[2011], *Saggi scettici*, Longanesi, Milano.
- SCHELER M.
[2009], *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano.
- SCHÜRMAN R.
[1996], *Des Hégémonies brisées*, TER, Mauzevin.
- SCHÜTZ A.- LUCKMANN T.
[1975], *Strukturen der Lebenswelt*, Luchterhand Vlg., Darmstadt und Neuwied.
- SINI C.
[2005], *Raccontare il mondo: filosofia e cosmologia*, Jaca book, Milano.
- TRYSSESOONE J.
[2006], *Les chemins de l'intersubjectivité dans la philosophie de Husserl*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, II/5, octobre 2006, Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche «Phénoménologies» de l'Université de Liège, pp. 3-76.
- TUGENDHAT E.
[1967], *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter, Berlin.

ULMER K.

[1972], *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Mohr Siebeck, Tübingen.

VAN BREDA H. L.

[1976], *L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendantale*, in Aa.Vv., *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, hrsg. Biemel W., M. Nijhoff, Den Haag, pp. 301-318.

VERGANI M.

[1998], *Fatticità e genesi in Edmund Husserl. Un contributo dai manoscritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 14-15.

WITTGENSTEIN L.

[2009], *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino.