



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BERGAMO

**Scuola di Dottorato in Antropologia
ed Epistemologia della Complessità**

– XXV ciclo –

TESI DI DOTTORATO

Fenomenologia e Storicità in Jan Patočka

Supervisore

Chiar.mo Prof. Enrico Giannetto

Dottorando

Saverio Alessandro Matrangolo

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

INDICE

INTRODUZIONE.....	4
--------------------------	----------

PARTE PRIMA

IL MONDO NATURALE E L'APERTURA FONDAMENTALE.....	11
1. <i>La concezione naturale di mondo come problema fenomenologico.....</i>	15
1.1. <i>I fondamenti dell'epistemologia moderna e la crisi della scientificità.....</i>	16
1.2. <i>Concetto umano di mondo, mondo-della-vita e mondo naturale.....</i>	23
2. <i>Esistenza e fenomenicità: il carattere "asoggettivo" dell'apparizione.....</i>	34
3. <i>La struttura ontologica fondamentale e il senso dell'apertura storica.....</i>	50

PARTE SECONDA

TEMPORALITA' DELL'ESSERCI, SPAZIALITA' CORPOREA	
E MOVIMENTO ESISTENZIALE	68
1. <i>Storicità dell'essere-nel-mondo e temporalizzazione dello spazio.....</i>	73
2. <i>Il luogo della vita concreta: spazialità personale e corpo proprio.....</i>	91
3. <i>Alterità e (proto)movimento esistenziale.....</i>	108

PARTE TERZA

L'IRRUZIONE ORIGINARIA E IL DRAMMA DELL'ESISTENZA:	
PER UNA FENOMENOLOGIA DEL SACRIFICIO	127
1. <i>L'essere fra terra e cielo: movimento e storicità dell'esistenza umana.....</i>	132
2. <i>La civiltà tecnica e il declino della razionalità europea.....</i>	150
3. <i>Libertà e dedizione di sé. Il sapere nascosto del sacrificio.....</i>	166

CONCLUSIONI.....	187
-------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	192
---------------------------	------------

INTRODUZIONE

L'importanza della figura e dell'opera del filosofo ceco Jan Patočka (Turnov 1907 – Praga 1977) è oggi unanimemente riconosciuta. Tuttavia, fino a qualche tempo fa, il suo nome ricorreva prevalentemente all'interno del dibattito storico-politico, in quanto legato all'esperienza del *dissenso* caratteristica di quei paesi dell'est Europa compresi nell'orbita del dominio sovietico. La vicenda biografica di questo protagonista della storia del '900 racconta, in effetti, di una esistenza vissuta ininterrottamente nella criticità di un pensiero che rigetta qualsiasi forma di oppressione politica. Questo atteggiamento “dissidente” è costato, però, a Patočka una emarginazione accademica e intellettuale che, iniziata alla vigilia della seconda guerra mondiale con l'invasione nazista dell'allora Cecoslovacchia, durerà per tutta una vita. Già nell'immediato dopoguerra, difatti, dopo appena tre anni dalla sua entrata in servizio come docente all'Università Carlo di Praga, questa proscrizione trova tristemente seguito con la presa del potere del regime comunista, avvenuta nel 1948, e con il rifiuto da parte del filosofo ceco di aderire all'ideologia totalitaria. Così, a parte un breve periodo, che coincide all'incirca con quel rivolgimento storico-politico del 1968 che va sotto il nome di “Primavera di Praga”, a Patočka sarà di fatto negata ogni possibilità ufficiale di svolgere la propria missione di filosofo e pensatore. Costretto infine al pensionamento anticipato nel 1972, egli si dedicherà, negli ultimi anni della sua vita, all'insegnamento privato, ristretto a pochi intimi e celato allo sguardo di un potere politico che in quel periodo sopprimeva indiscriminatamente qualsiasi accenno di resistenza. In questo contesto, il fatto di diventare uno dei portavoce, nonché esponente di spicco, di *Charta 77* – il documento, steso appunto nel gennaio del 1977, in cui si rivendicava l'adempimento agli impegni sottoscritti alla conferenza di Helsinki del 1975 anche da parte delle autorità ceche: rispetto dei diritti umani, libertà di espressione, libertà di stampa, ecc. – espone Patočka alla persecuzione e alla morte che avviene il 13 marzo del 1977, in seguito ai duri interrogatori da parte della polizia del regime filosovietico di Husak.

Ora, se da un lato questo *sacrificio* ha avuto il merito di conferire visibilità alla vicenda, muovendo e ispirando le coscienze non solo ad est, ma anche nel blocco “occidentale”, tuttavia, dall’altro ha anche fatto sì che il pensiero patočkiano rimanesse, per molto tempo, indissolubilmente legato a questa immagine, rendendolo riconoscibile unicamente a partire dalla straordinaria lezione storico-politica che esso ha impartito. Ciò è dovuto innanzitutto al fatto che in vita Patočka era riuscito a pubblicare pochissimo, almeno attraverso i canali ufficiali – laddove, al contrario, il grosso della sua mirabile produzione vedrà invece la luce dapprima nella forma di quelle pubblicazioni clandestine (*samizdat*) che percorrevano l’alternativa culturale all’egemonia del partito, e successivamente, dopo la “Rivoluzione di Velluto” del 1989, nell’edizione completa del suo lascito che è tuttora in corso.

Nel progressivo dipanarsi di questo materiale, si è potuto man mano constatare come gli interessi di questo pensatore si estendano in diverse direzioni – dalla fenomenologia alla sociologia, dalla pedagogia alla scienza, dall’arte alla letteratura, dall’antropologia alla politica, ecc. – rendendo arduo il compito di acquisire una visione complessiva sulla sua opera. Nondimeno, nell’esegesi predominante si è andata sempre più affermando una tendenza a individuare almeno due direttrici maggioritarie e distintive all’interno del suo itinerario speculativo: da un lato l’interesse *fenomenologico*, cui il filosofo ceco è ricondotto dall’incontro giovanile con la personalità e l’opera di Edmund Husserl, e dall’altro la fase matura del suo pensiero, coincidente con una riflessione “più storica” su questioni di tipo etico-politico. A corroborare questa lettura paradigmatica è stata, però, in un primo momento, più che altro la difficoltà nel dedicarsi ad un confronto effettivo con i testi di Patočka, sia per la loro scarsa reperibilità fino ai primi anni ‘90, sia per la poca dimestichezza del pubblico filosofico occidentale con la lingua ceca.

Grazie alle sempre più numerose traduzioni che hanno reso accessibile quasi per intero l’opera patočkiana¹, oggi è invece possibile delineare un diverso approccio alla questione. In effetti, non sembra più valida l’idea di una soluzione di continuità fra l’impianto teoretico che sottende la “fase fenomenologica” originaria e la successiva

¹ Per tutta una serie di motivi, non è stato possibile spendere, come invece previsto nelle intenzioni originarie di questo progetto di ricerca, un cospicuo periodo di studio all’*Archiv Jana Patočky* di Praga, diretto dal prof. Ivan Chvatík (che fu allievo di Patočka e ora curatore della sua opera completa), per confrontarsi con l’originale ceco del lascito patočkiano. In questo senso, il lavoro che qui si presenta si giova unicamente delle traduzioni italiane, inglesi, e soprattutto francesi, che hanno fortunatamente reso accessibili i testi patočkiani fondamentali che ci condurranno nel prosieguo della nostra indagine.

riflessione storico-politica. Pertanto, lo spazio teorico peculiare entro cui emerge il senso complessivo dell'opera patočkiana ci è sembrato da rintracciare nel panorama più ampio di una riflessione che investa il nucleo storico-conoscitivo del metodo fenomenologico *tout court* e il corto circuito teorico che si istituisce tra due momenti concettuali apparentemente discontinui individuati dai termini che compongono il titolo di questa ricerca: "fenomenologia" e "storicità". Mettere in gioco questi due campi a partire da un autore come Jan Patočka significa, d'altronde, percorrere un sentiero filosofico impervio che richiede innanzitutto un confronto con la proposta husserliana originaria e, successivamente, con il rivolgimento fondamentale che se ne offre nella variante più interessante, quella di Martin Heidegger.

In quanto segue, si cercherà di rintracciare innanzitutto un punto di partenza ineludibile per dirimere la questione. In questo senso, si vedrà come, nel contesto della prospettiva fenomenologica patočkiana, un posto di rilievo è assegnato in prima istanza all'idea di "mondo", in quanto esplicativa del nesso teoretico fondamentale che unisce/separa fenomenologia e storicità. Si vedrà quindi come questa intenzione speculativa interpellasse dapprima un'altra tensione problematica: quella fra *mondo* e *storicità*, e come sia l'intera produzione del filosofo ceco a recare, appunto, lo stigma del concetto di "mondo". In particolare, Patočka si concentra, sin dagli esordi del suo cammino di pensiero, sulla questione del "mondo naturale". Sennonché, ad essa si fa riferimento ancora all'interno dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, l'opera più matura del filosofo ceco e rappresentativa della sua fase "storico-politica" – in cui si rimanda specificamente a Richard Avenarius e all'*Empirio-criticismo*, scuola filosofico-scientifica di fine '800, da cui già Husserl trae il "concetto naturale di mondo".

La straordinaria dimestichezza mostrata da Patočka con tale problematica sembra unirsi, in questo testo, all'eco di una meditazione non meramente estemporanea su temi che toccano da vicino gli ambiti di pertinenza della storia della scienza. In effetti, nel corso degli anni '50, Patočka si dedicò continuamente al confronto con questioni di tipo epistemologico. Non bisogna, d'altro canto, dimenticare che l'incontro con Husserl, nei primi anni '30, è mediato dallo storico del pensiero scientifico Alexandre Koyré. Tutto ciò, congiunto al fatto che lo stesso Husserl riprende il "concetto umano di mondo" di Avenarius nel delineare quell'idea di "mondo-della-vita" (*Lebenswelt*) attorno a cui si raccoglie il nucleo speculativo della *Crisi delle scienze europee*,

accentua notevolmente l'interesse per quella fase iniziale del pensiero patočkiano che molto spesso rimane, di fatto, inindagata.

Il "mondo naturale" costituisce in effetti lo specifico della riflessione cui il filosofo ceco dà avvio a stretto contatto col metodo fenomenologico. In questo contesto, già Husserl interpreta il concetto naturale di mondo come ambito esperienziale in cui si definisce propriamente l'essenza di una soggettività costituente. Il problema, com'è noto, investe qui innanzitutto il darsi del mondo nell'atteggiamento naturale e il suo modo di costituirsi nella coscienza, questioni evidentemente decisive che rimandano ad un momento teorico fondativo: quello della riduzione fenomenologica, su cui il confronto fra Husserl e Patočka si rivela decisivo.

Nella sua opera d'esordio (*Il mondo naturale come problema filosofico*, 1936), Patočka rilegge il concetto husserliano di "mondo-della-vita" ridefinendolo come "mondo naturale", non identificabile con l'ambito della natura di cui facciamo esperienza quotidianamente, ma in quanto *luogo* in cui la realtà propriamente si manifesta, rivelando appieno la sua fenomenicità. Così, se nella concezione husserliana il mondo-della-vita si caratterizza come sfera "pre-teoretica" e "pre-scientifica", la novità fondamentale introdotta da Patočka è invece quella di rileggere il mondo a partire dalla *storicità*, da una dimensione che spesso rimane latente o comunque limitata nella lettura husserliana. Anche Husserl, d'altronde, nella sua tarda riflessione, identificava ormai la specificità del metodo fenomenologico con il tentativo conferire *sensu* a quell'orizzonte precipuo in cui si manifestano la vita frammentaria e le vicende contingenti dei singoli individui. Ma questo, evidentemente, si rende possibile solo a partire da una analisi di tipo "storico-genetico" che il padre della fenomenologia sembra viceversa rimandare indefinitamente.

Nel tentativo di offrire linfa vitale alla tradizione fenomenologica, Patočka riprende quindi il filo del discorso husserliano proprio a partire da questo snodo teorico decisivo. E' vero che è il fenomeno ciò che definisce l'*apparizione* di qualcosa all'interno di un orizzonte: in un mondo in cui qualsiasi ente può costituirsi e *manifestarsi*. Questo ente, nondimeno, si manifesta sempre a *qualcuno*. Bisogna capire pertanto "chi" o "che cosa" è *ciò* per cui qualcosa si manifesta – "chi" coglie l'esperienza nel suo farsi fenomeno all'interno di un *mondo*. Patočka si accorge della bontà del tentativo husserliano di conferire autonomia a un "centro di vissuti", ma allo stesso tempo non vuole ridurre il

compito originario della fenomenologia alla ricerca di un *fondamento* conoscitivo per l'assolutezza di una coscienza disincarnata da quella totalità che pretende di cogliere in modo riflessivo. Giacché, in effetti, la struttura dell'apparire non può limitarsi a indagare semplicemente il "chi", ma si costituisce sempre contemporaneamente al "che cosa" che appare e al "come" dell'apparire.

La fenomenologia, secondo Patočka, non si interroga mai, pertanto, su "qualcosa" in particolare, in quanto il suo scopo è quello di rivelare il *movimento* fondamentale in virtù del quale ciò che appare, appare: si tratta cioè di una dinamica di manifestatività che rende visibile l'*apparente*, senza tuttavia apparire a sua volta. E' perciò attraverso una distinzione fondamentale che investe il problema della "riduzione", e che in particolare nelle intenzioni patočkiane si deve operare fra *epoché* e *riduzione*, che si realizza quella che il filosofo ceco definisce propriamente l'*apertura* originaria legata ai fenomeni. Come si vedrà, nondimeno, si tratta altresì di un'*apertura storica* che comporta il *movimento* dell'esistenza umana in un mondo.

Per riguadagnare questa dimensione "concreta" della storia, Patočka ricorre al supporto concettuale che gli proviene dalla originale reinterpretazione del metodo fenomenologico operata da quello che fu l'"allievo" più promettente del "padre della fenomenologia": Heidegger. Il filosofo ceco avvia così un doppio confronto con la prospettiva di Husserl, il quale ha il merito di porre il problema dell'apparire ma rimane ancorato ad una sorta di "idealismo trascendentale" nel tentativo di individuare uno strato *invariante*, una coscienza "pura" a cui il mondo si manifesti, e con quella di Heidegger, che al contrario attribuisce all'io astratto di Husserl il carattere dell'esistenza, facendone un "esserci" (*Dasein*), l'unico ente a cui si rivela la fenomenicità degli altri enti. Tuttavia, lo stesso Heidegger, come suggerisce l'esegesi patočkiana, non approfondisce il fenomeno dell'apertura, impegnandosi, viceversa, in una indagine sistematica volta a riproporre adeguatamente la questione ontologica del senso dell'essere. Patočka, dal canto suo, vuole mantenersi fedele al compito originario della fenomenologia, e le analisi svolte in questo studio dovranno appunto esplicitare il senso di questa missione fondamentale che, come risulterà evidente da quanto si andrà dicendo, è ad un tempo teoretica ed esistenziale.

Nella prima sezione si vedrà pertanto come, nel rimettere in gioco il confronto fra i due massimi interpreti della tradizione fenomenologica, Patočka offra un ripensamento

affatto originale della questione del mondo naturale, di quell'ambito pre-categoriale che individua l'ambito del "dis-velamento", il *luogo* in cui la realtà si manifesta. Si vedrà, quindi, come il senso della storicità emerga contemporaneamente alla presa d'atto del movimento di nascondimento e dis-occultamento dell'essere degli enti. Il rivolgimento fenomenologico decisivo operato da Patočka nei confronti dell'idea husserliana di mondo-della-vita consisterà, difatti, nel considerare il mondo naturale come "mondo pre-istorico", all'interno del quale il *sensu autentico* della storicità non è attuale, proprio perché ancora non si ha coscienza del movimento di manifestazione degli enti nella *chiarezza*. Essendo la riflessione sulla modernità (che accompagnerà sempre Patočka nel suo cammino di pensiero) radicata in una continua rimodulazione di questo stesso concetto naturale di mondo, la proposta patočkiana di una fenomenologia "asoggettiva" non potrà che rappresentare, in definitiva, un tentativo radicale di recupero e di rinnovamento del metodo fenomenologico come veicolo privilegiato di indagine nei confronti della questione del fondamento antropologico.

Nella seconda parte si seguirà, poi, l'itinerario speculativo del filosofo ceco all'interno di un percorso fecondo di ripensamento rispetto ad alcune tematiche fenomenologicamente decisive. Questi momenti concettuali, mediante cui si delinea – a nostro avviso – il campo teorico specifico su cui si staglia la portata storico-conoscitiva del metodo fenomenologico e del confronto fra i suoi due maggiori interpreti, investono al tempo stesso alcuni dei luoghi fondamentali attraversati dalla storia del pensiero filosofico e scientifico. Si tratta, in particolare, delle questioni costitutive dello *spazio*, dell'*alterità*, del *corpo* e del *movimento*, attraverso le quali il filosofo ceco tenterà di ridefinire adeguatamente le strutture fondative dei temi precipui finora messi in gioco: *mondo ed esistenza* – o meglio: esistenza come essere-nel-mondo. In un contesto siffatto, il confronto con la dialettica soggetto/oggetto e la necessità di superare il "paradigma occidentale di scissione" introdotto dalla modernità tecno-scientifica, emergeranno quindi nuovamente in riferimento alla riflessione sulla temporalità del mondo e sulla storicità dell'esistenza che muove dall'analitica heideggeriana di *Sein und Zeit*, ma proprio per superarne il quadro teorico di riferimento, il quale rimane reticente rispetto a quelle stesse questioni, rigettandole nella sfera dell'*ontico*. Da qui un nuovo ritorno a Husserl e alle sue analisi sulla costituzione che, se per certi versi sembrano rimanere limitate ad un orizzonte conoscitivo circoscritto a livello preliminare

dell'indagine, d'altro canto rivelano anche il fondo inindagato di quelle strutture quali: “essere-nel-mondo”, “intersoggettività” e “alterità”, che divengono costitutive della proposta patočkiana più matura ed anche più accessibile.

E' unicamente a partire da questo orizzonte teorico di riferimento che diventerà così possibile scorgere nelle indagini storico-politiche del Patočka molto più spesso conosciuto e agevolmente presentato dalla storiografia dominante, il legame ineludibile con la profondità cui questo pensatore giunge a un livello preliminare e che potremmo definire più “teoretico” e metodologico. Nella terza parte si tenterà pertanto di delineare il significato complessivo della riflessione patočkiana sul senso della storicità dell'esistenza, proprio a partire da questo retroterra speculativo fondamentale – nel tentativo di ripresentare le sue proposte teoriche, apparentemente riconoscibili già da un punto di vista meramente dossografico, con una consapevolezza teoretica più consistente e non sclerotizzata. Sarà perciò, in ultima istanza, attraverso la riflessione sul senso fenomenologico, ma anche storico e politico, del “sacrificio” che si tenterà di sondare la reale portata dell'intero cammino di pensiero di Patočka. E, sebbene la tematizzazione propriamente “storica” di questo *movimento dell'esistenza* sembrerà rimanere tuttavia limitata – giacché, pur rimandando all'orizzonte sacrificale arcaico dal quale emerge quel *logos* di cui nella prospettiva cristiana si offre un rivolgimento di senso decisivo, la questione non diventerà mai direttamente oggetto di una indagine conoscitiva che renda conto adeguatamente del carattere distruttivo e generativo, al tempo stesso, del sacrificio – ciò nondimeno, la specificità del percorso intellettuale del filosofo ceco sarà, in definitiva, ricercata nella sua capacità di mostrare una direzione di senso inderogabile per l'esistenza. Si valuterà, quindi, il possibile significato di una “fenomenologia del sacrificio” che in Patočka si è potuta realizzare solo nell'*essere per la fine* di una esistenza, la sua esistenza, dedicata alla teoresi – in quell'esperienza testimoniale assoluta che il filosofo ceco non ha meramente teorizzato, ma anche affermato concretamente, affrontando consciamente il *niente* di quella *muta* sfida rivolta al pensiero da parte dell'ideologia dominante che infine lo ha portato certo alla morte, ma anche alla *libertà da tutto*.

PARTE PRIMA

IL MONDO NATURALE E L'APERTURA FONDAMENTALE

Nel febbraio del 1929 il giovane studioso ceco Jan Patočka, avendo appena conseguito la laurea in filosofia presso l'Università Carlo di Praga e volendo conferire maggiore spessore teoretico al proprio percorso formativo, decide di recarsi a Parigi grazie a una borsa di studio che, in quanto dottorando di ricerca, gli consente di trascorrere un anno intero nella capitale francese. Qui potrà frequentare le lezioni del *Collège de France* e della *École des Hautes Etudes* che accresceranno notevolmente gli strumenti teorici a sua disposizione – limitati, fino ad allora, a quelli forniti dall'atmosfera culturale ceca da cui proveniva, attraversata prevalentemente da un positivismo stagnante e da retrive attitudini “idealistiche”. Nel contesto accademico parigino di fine anni '20, Patočka si ritrova così a seguire, tra le diverse attività accademiche, le lezioni dello storico della scienza Alexandre Koyré, il quale di fatto lo introduce allo studio sistematico e ad un tempo critico della modernità scientifica. Ma, circostanza forse ancor più rilevante, a Parigi egli si imbatte, altresì, in quello che è molto probabilmente uno degli eventi decisivi della sua vita: incontra per la prima volta Edmund Husserl. L'occasione è propiziata dall'invito che questi riceve, su iniziativa dello stesso Koyré, a tenere davanti al consesso filosofico della “Sorbonne” un ciclo di conferenze che successivamente saranno ricordate come i *Discorsi Parigini*, il cui testo di base diventerà la cellula originaria a fianco della quale Husserl pubblicherà uno dei suoi lavori fondamentali: le *Meditazioni Cartesiane*¹. Tuttavia, non sarà in questa occasione che il giovane pensatore sarà presentato personalmente al “padre della fenomenologia”, ma solo qualche tempo dopo durante la discussione della dissertazione di abilitazione che proprio Koyré sostiene alla presenza del “maestro” Husserl.

¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, HUSSERLIANA, I, S. Strasser (a cura), Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e i Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 2002. Sulle notizie concernenti la biografia di Patočka si è fatto riferimento a E. Kohák, *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*, The University of Chicago Press, Chicago 1989; D. Jervolino (a cura), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 2000.

Il significato più che altro simbolico degli avvenimenti riferiti racconta però l'importanza di un momento che incide in modo sorprendente sulla vicenda biografica del filosofo ceco, il cui spirito, difatti, si accenderà immediatamente, fin dal primo incontro, di quella curiosità vorace nei confronti dell'intera produzione husserliana che durerà tutta una vita. Se l'esperienza francese, nel suo complesso, suggerisce al giovane studioso un diverso atteggiamento conoscitivo che non si limiti al tentativo di andare oltre le secche del positivismo contemporaneo, tuttavia sarà unicamente scavando nelle questioni poste dal metodo fenomenologico che Patočka riconoscerà la propria missione teorica. Una dichiarazione d'intenti di questo genere sembra delinarsi già all'interno della sua dissertazione di dottorato, portata a compimento nel 1931 e dedicata a un tema di sicura ascendenza husserliana quale *Il concetto di evidenza e il suo significato per l'epistemologia*². Ma il sogno di studiare fianco a fianco con Husserl si realizzerà solo qualche anno più tardi, allorché Patočka si recherà in Germania nel 1933, dapprima a Berlino e successivamente proprio a Friburgo, dove avrà modo di frequentare assiduamente il padre della fenomenologia e il consesso filosofico che si raccoglieva intorno a lui. In questo contesto egli conoscerà anche Eugen Fink, l'assistente privato di Husserl, il quale avrà non poca parte nell'orientare il suo cammino di pensiero. La figura di Fink rimarrà, in effetti, una costante nella sua vita e risulterà decisiva anche da un punto di vista teorico, giacché sarà proprio Fink a introdurre il giovane studioso ceco a quella torsione ermeneutica della fenomenologia che, in quegli anni, stava prendendo piede sulle orme dell'ormai "ex allievo" Martin Heidegger – nello stesso contesto friburghese e sotto gli occhi perplessi del vecchio maestro. La stimolante frequentazione di siffatto ambiente culturale, d'altronde, costituisce l'occasione da cui prende avvio la gestazione della tesi di abilitazione con cui Patočka si presenterà ufficialmente al panorama filosofico dell'epoca, *Il mondo naturale come problema filosofico*³, pubblicata poi nel 1936. In questo testo, seppur fedele alla lezione husserliana e a quei presupposti di base che costituiscono in qualche modo l'"ortodossia" del metodo fenomenologico, è già possibile intravedere lo stigma dei primi tentativi di ripensamento di suddette strutture, seppur nei limiti di una riflessione che sembra ancora esigere da se stessa chiarimenti decisivi. Ma aldilà della piena o meno

² J. Patočka, *Pojem evidence a jeho význam pro noetiku*, Praha 1931.

³ Id., *Přirozený svět jako filosofický problem*, Praha 1936, trad. fr. di J. Danek – H. Decleve, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Nijhoff, Den Haag 1976.

conformità del testo alla proposta husserliana convenzionale, ciò che qui risulta interessante è, in prima istanza, l'orizzonte preliminare che fa da sfondo al momento concettuale decisivo da cui si diparte l'intera riflessione patočkiana. Stiamo parlando di uno di quei *problemi fondamentali* della fenomenologia su cui Husserl si sofferma spesso, sebbene quasi mai in modo sistematico, nel corso della sua produzione filosofica: la *concezione naturale di mondo*, ovvero quello snodo teorico centrale intorno al quale si raccoglie anche gran parte del dibattito fenomenologico successivo.

Ora, non è limitatamente a questa opera d'esordio che Patočka circoscrive lo spazio per comprendere il rilievo della questione del "mondo naturale" per la fenomenologia, ma è tutta la sua produzione a recare il marchio distintivo del *concetto naturale di mondo*. Fino a qualche tempo fa, la mancanza di un confronto effettivo con i testi originali, dovuta anche alla scarsa accessibilità di una lingua ostica e poco studiata come il ceco, aveva contribuito a corroborare lo stereotipo, creato da una esegesi critica riduttiva ma assai diffusa, secondo il quale, nel percorso storico-conoscitivo del filosofo ceco, si poteva riconoscere distintamente una prima fase "fenomenologica", di cui l'opera d'esordio costituiva in qualche modo il "manifesto", anteposta (se non antitetica) rispetto a una successiva fase "storica", coincidente con un nuovo interesse di tipo "etico" e con le conseguenti riflessioni sulla politica. Questo tipo di lettura è ormai superato, grazie anche alle sempre più numerose traduzioni che, soprattutto nel contesto accademico francofono⁴, hanno reso accessibile quasi per intero l'opera patočkiana – e la questione del "mondo naturale", in questo senso, costituisce indubbiamente una delle conferme più lampanti della continuità fra impianto teoretico e riflessione storico-politica all'interno del "sistema" patočkiano, rappresentando essa stessa lo spazio teorico decisivo entro cui si gioca il nesso, mai districato esplicitamente dallo stesso Husserl, tra fenomenologia e storicità. Non sarà poi così sorprendente, allora, scoprire che ancora all'interno dei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*⁵, l'opera più matura e certamente più rappresentativa del filosofo ceco dedicata a questioni più vicine al versante storico ed etico-politico del suo pensiero, a questa tematica venga assegnato un ruolo fondamentale. Non può sfuggire, difatti, come pure nell'incipit di questo testo

⁴ Il numero degli scritti di Patočka tradotti in francese è enorme. Le prime pubblicazioni in questa lingua appaiono, d'altronde, già nel corso degli anni '70 a Bruxelles grazie soprattutto al lavoro di Henry Declève e Erika Abrams, i quali rimangono ancora oggi due dei più fecondi editori dell'opera patočkiana.

⁵ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1975; trad. it. di D. Stimilli, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, M. Carbone (a cura), Einaudi, Torino 2008.

fecondo sia possibile riscontrare l'esplicito riferimento al «problema di una “concezione naturale del mondo” [...] sollevato dal filosofo positivista Richard Avenarius»⁶, autore attraverso il quale lo stesso Patočka, sulla scia di quanto già aveva fatto Husserl prima di lui, risale a siffatto luogo speculativo.

Sebbene la posizione centrale assunta dal filosofo ceco rispetto al “grande filone” fenomenologico-ermeneutico novecentesco (sia in riferimento alla proposta originale da cui esso pende avvio con Husserl, ma anche nella suggestiva variante interpretativa che ne ha offerto Heidegger) sembri ormai definitivamente acquisita nel dibattito filosofico odierno, l'incidenza e la specificità del suo percorso conoscitivo si potranno cogliere adeguatamente solo allorché si renda conto efficacemente della portata della questione del “mondo naturale” e ci si collochi nel solco che essa scava in alcune strutture categoriali decisive attraverso cui, da un certo momento in poi, egli ha potuto tentare di ridefinire l'impianto teorico e metodologico che sottende la proposta fenomenologica originaria.

In tal senso, in questa prima sezione si cercherà dapprima di risalire ai movimenti concettuali iniziali, eppure decisivi, a partire da cui si dipana il cammino di pensiero del filosofo ceco, mostrandone, successivamente e specularmente, la fecondità per una rivisitazione a più ampio raggio delle motivazioni fenomenologiche rintracciabili, direttamente ma a volte anche indirettamente, in ogni parte della sua produzione. Le ragioni del taglio teoretico ivi utilizzato verranno così esplicitandosi innanzitutto attraverso le incursioni nelle riflessioni patočkiane sulla categoria di “mondo naturale”, la quale costituisce una ripresa dell'idea di “mondo-della-vita” (*Lebenswelt*) della intensa, seppur tarda, riflessione husserliana – in modo da raggiungere, in un secondo momento, lo spazio per una riflessione sul senso storico-genetico complessivo del metodo fenomenologico, tematica che, viceversa, poco spazio ha trovato nella tradizione fenomenologica già a partire dal suo capostipite, ma i cui germi è possibile rinvenire nella filosofia heideggeriana del periodo di *Sein und Zeit*⁷.

⁶ *Ivi*, p. 3.

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927; trad. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.

1. *La concezione naturale di mondo come problema fenomenologico.*

Qualche tempo prima di pubblicare la sua opera d'esordio, Patočka, di ritorno dall'esperienza friburghese, diventa membro del celebre *Cercle philosophique de Prague pour les recherches de l'entendement humain*⁸ in cui convengono studiosi da ogni parte dell'Europa centrale. E' proprio all'interno di questo contesto culturale che la sua formazione fenomenologica giunge a piena maturazione. Di lì a breve, in effetti, egli giungerà a svolgere un ruolo di primo piano nel "Circolo", diventando successivamente anche il promotore dell'idea di invitare Husserl a Praga per un ciclo di conferenze.

Sono gli anni in cui il padre della fenomenologia discuterà, dapprima a Vienna nel maggio del 1935 e successivamente (nel novembre dello stesso anno) proprio a Praga alla presenza dell'"allievo" ceco, i temi fondamentali che andranno a comporre i paragrafi della suo testo più tardo, dedicato a *La crisi delle scienze europee*⁹. Nelle intenzioni originarie dell'autore, tale opera non doveva costituire semplicemente l'ennesima introduzione di metodo, ma era da intendersi più come un *compendio* provvisorio alla filosofia fenomenologica. Inoltre, alla luce delle preoccupanti tendenze "irrazionalistiche" che agitavano il panorama storico-politico del tempo, si trattava dell'ultima insperata occasione¹⁰ per tentare di esplicitare adeguatamente il senso della "razionalità europea" e il significato teleologico di una *fenomenologia trascendentale*. Non da ultimo, è da rilevare, inoltre, come il testo della *Crisi* costituisca uno dei pochi luoghi, nell'ambito dell'intera produzione husserliana, in cui l'elemento della storicità giochi, di fatto, un ruolo decisivo.

⁸ Il "Circolo filosofico di Praga" si costituì a fianco dell'altrettanto celebre *Circolo linguistico di Praga*, diretto peraltro da uno fra i più grandi filosofi del linguaggio del '900, Roman Jakobson.

⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, HUSSERLIANA, VI, W. Biemel (a cura), Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008. L'idea di raccogliere e pubblicare gli inediti manoscritti dello stesso Husserl nasce proprio nel contesto del *Circolo filosofico di Praga*.

¹⁰ E' forse superfluo ricordare la situazione politica nella Germania di metà anni '30 e l'ostracismo nei confronti di personalità di origini ebraiche in vista come Husserl. A quest'ultimo, in effetti, da un certo momento in poi, non venne riconosciuto più alcun diritto nel contesto accademico. A questo proposito, e in riferimento all'*occasione* che si presenta al padre della fenomenologia con le conferenze di Vienna e Praga, si veda l'"Introduzione" di W. Biemel a E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 21-24.

1.1. I fondamenti dell'epistemologia moderna e la crisi della scientificità.

Il quadro teorico che sottende la preparazione delle conferenze che andranno a comporre l'opera che conclude la giornata filosofica husserliana fa innanzitutto riferimento, com'è noto, alla questione della nascita della "moderna scienza della natura", all'esigenza di un ripensamento dei presupposti epistemologici sulla base dei quali si costituisce la sua specificità, e alla meditazione sul senso della *scientificità* in generale. Elemento, quest'ultimo, che sottolinea l'istanza, mai rinnegata e sempre viva sullo sfondo della riflessione husserliana, di una *filosofia come scienza rigorosa*¹¹. Si tratta di un'esigenza teorica che si manifesta innanzitutto a partire dall'ideale di *universalità* che pure costituisce la nota distintiva di un cambiamento di paradigma epistemologico decisivo, avvenuto a partire dall'epoca moderna, allorché all'umanità viene assegnato quel compito *infinito* di ricerca di un fondamento *assoluto*.

Ogni prassi teorica, in quanto forma conoscitiva irriducibile a dottrina o a una risposta preordinata, acquisisce la propria specificità in un movimento inesauribile di interrogazione sul senso di quelle che si rendono riconoscibili come questioni *fondamentali*. Rispetto all'antichità, la modernità non offre domande ulteriori o soluzioni inedite. Semplicemente, si rifiuta di dare credito alle risposte date dalla tradizione precedente, proclamandosi allo stesso tempo depositaria dell'unico *vero* ideale di scientificità. Ciò nondimeno, «sono i greci antichi che per primi, sotto forma di discipline matematiche, scoprono la scienza nel senso di un concatenamento sistematico di ragioni. [...] Ma i greci non solo sono i primi a scoprire la scienza sotto forma di una disciplina sistematica e deduttiva. Sono anche i primi a non concepire il mondo come un'ovvia evidenza»¹². Presso i greci il mondo viene identificato con l'ambito della φύσις, ed è proprio in siffatto pensiero filosofico delle origini che si pone per la prima volta la questione della *totalità*. Tuttavia, il mondo come *totalità* non è qualcosa di immediatamente evidente o coglibile; se ne può avere solo una rappresentazione mediata nella manifestazione secondaria che si rende accessibile nell'apparire delle cose *particolari*. La totalità offre, cioè, un cenno della sua "presenza" in ogni singolo

¹¹ Id., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹² J. Patočka, *La fenomenologia come filosofia e il suo rapporto con le tendenze storiche della metafisica*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, G. Di Salvatore (a cura), Centro Studi Campostrini, Verona 2009, pp. 242-243.

elemento che si dà all'interno di un *orizzonte* percettivo *onnicomprendivo*. «Il mondo non è un oggetto tanto evidente come lo sono le sue componenti in cui ci imbattiamo non appena apriamo gli occhi o tendiamo la mano. Esso è inizialmente dissimulato e chiede di essere svelato, aperto. In cosa e attraverso cosa si dissimula? Semplicemente nelle cose stesse che ci sono accessibili»¹³. La totalità del mondo si rivela, così, nel lasciare apparire, nel rendere accessibili le singole cose di cui pure si compone, secondo una dinamica di manifestazione e occultamento nella sola *chiarezza* possibile che è quella consentita esclusivamente dagli enti. Tuttavia, «così come la luce pura rende ciechi, la chiarezza del mondo si dissolve nelle cose percepite, al punto da non fare apparentemente che una sola cosa con loro. Il mondo si ritira nelle cose che illumina, si ritira attraverso il fatto stesso di illuminarle, di mostrarle e renderle così accessibili – di liberarle per noi e darci a loro accesso»¹⁴. E la prassi filosofica delle origini nasce proprio come tentativo di accedere a un sapere della totalità, a una “scienza” del mondo in totalità. Difatti, la scienza della φύσις, la fisica, è la più antica “scienza del mondo”, e nondimeno viene a costituire la prima configurazione di una filosofia come “scienza rigorosa”, «come επιστήμη che si propone di incamminarsi verso la totalità dell'apparire scoprendo ciò che in lui è costante, sempre presente, e in questo senso eterno»¹⁵.

Il mondo si manifesta nell'apparire delle cose, generando allo stesso tempo quel pensiero *della* φύσις (da intendersi anche nel senso fondativo del genitivo soggettivo) che costituisce propriamente l'“essenza del fondamento” di volta in volta individuata nel *principio* (ἀρχή) che garantisce l'essere delle cose nel loro affiorare dal non-essere indifferenziato. Il problema di siffatti elementi “archetipici” è che però essi *individuano* il principio del rivelarsi della totalità sempre attraverso qualche “cosa” *particolare*; e a garantire il fondamento non può essere, appunto, un semplice ente fra gli altri enti¹⁶.

¹³ *Ivi*, pp. 247-248.

¹⁴ *Ivi*, p. 248.

¹⁵ *Ivi*, p. 252.

¹⁶ Sulla comprensione greca del fondamento originario della φύσις si veda ancora *ivi*, pp. 249-253. La questione è inoltre centrale in un altro fra i testi più interessanti del filosofo ceco: Id., *Platón a Evropa*, Praha 1973; trad. it. di M. Cajthaml – G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, G. Reale (a cura), Vita e Pensiero, Milano 1997, dove Patočka esamina proprio il fondamento storico della conoscenza attraverso il passaggio (su cui ci concentreremo in un secondo momento) dalla dimensione del mito alla filosofia in quanto sapere volto a rendere ragione della manifestazione originaria, e dunque, indirettamente, in quanto riflessione fenomenologica originaria. L'evidente tono heideggeriano che sembra sottendere alle analisi *ivi* presentate ricalca lo stesso utilizzo che ne fa Patočka, soprattutto nell'ultimo testo citato, per tentare di rendere conto di quella dinamica originaria di manifestazione e occultamento degli enti nella totalità che cercheremo di approfondire successivamente. Infine, sulla possibilità di un pensiero *della* φύσις nel senso

Tuttavia, ciò che rimane in ogni caso caratteristico del pensiero dell'essere, del sapere originario sulla totalità, è che esso può annunciarsi solo su di un piano "impersonale", sul piano di quel λόγος da cui muove ogni prassi conoscitiva irriducibile ad alcuna singolarità contingente, e che perciò risulta sempre rivolto verso ciò che è eterno e immutabile. Così, seguendo questa ricerca *perenne*, già nella visione greco-antica del mondo, si presenta una possibilità irrinunciabile per guadagnare l'accesso alla *chiarezza* e alla universalità indubitabile: quella offerta dalle discipline matematiche. In tal senso, «la filosofia e la scienza moderne, sin dai loro inizi nel XVI e XVII secolo, si propongono di proseguire l'opera del mondo antico, ma si collocano subito sul terreno di una comprensione *personale*, più fondamentale del processo del mondo. [...] Il sapere non è più un semplice conformarsi alla totalità del mondo, un modo di incorporare il pensiero umano nell'armonia del cosmo»¹⁷. La dimensione personale costituisce cioè il fondamento di un sapere che erige la propria pretesa di *apoditticità* sul "punto di Archimede" costituito dalla certezza di sé; un sapere, cioè, fondato sulla formula cartesiana dell'*ego cogito cogitatum*, attraverso cui l'uomo può fare del mondo della natura il *regnum hominis*. «E' qui che sta la scoperta di Cartesio del ruolo fondamentale della coscienza di sé: essere al mondo significa essere nel modo di un essere cosciente di sé che niente e nessuno potrà ricacciare oltre l'ultimo bastione della coscienza di sé [a cui] spetta il ruolo che la filosofia antica attribuiva al λόγος, alle idee, alle forme e alle entità matematiche: esso sarà il fondamento duraturo e sicuro del mondo che appare»¹⁸. L'uomo si pone al di sopra di ogni altro ente all'interno del mondo avendo a disposizione strumenti matematici sempre più efficienti che assicurano una prassi di oggettivazione per la quale egli ora può davvero pretendere il possesso del trono della conoscenza, ponendosi come l'unico essere in grado di dirigere e manipolare l'intero ambito naturale. «Le matematiche ricevono così un impulso e un senso nuovi: diventano il mezzo principale di questa azione che accompagna una progressiva oggettivazione. Le matematiche non solo precisano il mondo, ma lo trasformano, lo rendono realmente dominabile e dominato. [...] L'orientamento della scienza è ormai formale, ma quello a cui mira è l'efficacia, cioè la liberazione delle forze per l'azione e il dominio, per

suddetto, e per un approfondimento della questione all'interno dell'intera prospettiva heideggeriana, si veda E. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010.

¹⁷ J. Patočka, *La fenomenologia come filosofia*, cit., p. 254.

¹⁸ *Ibidem*.

l'organizzazione del mondo, per la trasformazione delle cose in vista di fini che sono loro estranei»¹⁹.

Il sentimento generale che domina l'epoca che va da Cartesio in poi, come notava anche Hannah Arendt²⁰, è il *dubbio*, il sospetto e la messa in questione di ogni realtà e relativa legalità conoscitiva. Il sapere filosofico, così come la nuova concezione di scientificità da esso postulata, dovrà dunque essere regolato dall'ideale di una conoscenza "chiara e distinta", sulla cui onda proficua si realizzeranno, d'altronde, i mirabili successi e le innumerevoli scoperte nel campo delle scienze "esatte". In questo contesto si assisterà pure alla progressiva, e apparentemente indolore, scissione di filosofia e scienza e alla conseguente dicotomia conoscitiva fra soggetto e oggetto – rivolgimento teorico, quest'ultimo, che costituisce lo spartiacque fra la concezione antica e la concezione moderna di razionalità. In definitiva, «se l'opera maggiore dello spirito greco è stata la creazione di una scienza razionale, soprattutto matematica, e di una filosofia, il cui compito è di riflettere sulle condizioni di possibilità del pensiero che renda conto di ciascun procedimento, il pensiero dell'Europa moderna ha edificato una scienza universale e una tecnologia fondata su questa scienza; [cosicché] il grande slancio che ha segnato gli inizi dell'epoca moderna è stato incoronato da successi imponenti, sia nel campo della teoria che della pratica. Grazie all'universalizzazione della ragione moderna, la scienza razionale è divenuta una forza incomparabile nelle mani dell'uomo»²¹. Ma in che senso, allora, Husserl può parlare di *crisi* della scienza? Dal momento che «la crisi di una scienza comporta nientemeno che la sua peculiare scientificità, il modo in cui si è proposta i suoi compiti e perciò in cui ha elaborato la propria metodica, siano diventati dubbi»²², si dovrà allora tentare di spiegare in che senso l'ideale di scientificità inaugurato in epoca moderna sembra essere divenuto dubbio e perché, allo stesso tempo, molti fra i contemporanei di Husserl hanno perso la fede nella ragione *europea*, in «una ragione che, senza perdere la sua efficacia teorica e

¹⁹ *Ivi*, p. 255.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2005, p. 202: «la filosofia moderna cominciò con il *de omnibus dubitandum est* di Descartes, con il dubbio [...] Nella filosofia e nel pensiero moderni, il dubbio occupa la stessa posizione centrale che occupò per tutti i secoli prima il *thaumazein* dei greci, la meraviglia per tutto ciò che è in quanto è».

²¹ J. Patočka, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del "mondo della vita"*, in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, A. Pantano (a cura), Mimesis, Milano 2003, p. 128.

²² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 33.

pratica, ha visto svanire il suo fondamento essenziale, il suo significato esistenziale, la sua giustificazione interna e la sua verità profonda»²³. Tuttavia, per comprendere adeguatamente questi motivi, bisognerà far riferimento dapprima al cosiddetto problema della *oggettivazione*.

Nei primi passi della *Crisi*, Husserl critica le tendenze, di stampo positivistico, di riduzione della scienza a *fattualità* obiettivamente constatabile. “Oggettivazione” significa innanzitutto fare astrazione da qualsiasi elemento soggettivo e considerare il sapere scientifico come il prodotto di un dispositivo conoscitivo rivolto unicamente alla constatazione *oggettiva* dei “fatti” – come una disciplina formale, cioè, da cui gli interrogativi specificamente umani siano stati completamente espunti²⁴. In secondo luogo significa attribuire al mondo “intuitivo”, all’ambito della natura, il carattere di *universo* di “meri fatti” legati assieme da relazioni di tipo causale e spiegabili da una razionalità depurata da ogni sostrato “metafisico”: senza più alcun legame, dunque, con quella “filosofia prima” da cui originariamente proveniva ogni forma di teoresi e che ora, invece, travalica il senso della missione conoscitiva *inesauribile* che le scienze rivendicano unicamente per sé. Così, «si incomincia ad intravedere una scienza universale infinita: l’infinito appare razionale e quindi dominabile attraverso una idealizzazione preliminare [...] *a priori*»²⁵. Idealizzazione preliminare, indagine conoscitiva aprioristica per cui la verità consiste nella sua oggettivazione e investe innanzitutto le possibilità intrinseche a una teoresi astratta che vuole inglobare al suo interno il senso della forma empirica di quell’ambito di *ovvietà* costituito dal mondo della natura. E’ questo il senso autentico del progetto galileiano: dar vita a una scienza matematica della natura attraverso una indagine condotta *more geometrico* per cui l’ambito naturale perde ogni vitalità intrinseca e si pone come semplice oggetto (*objectum*) di osservazione e misurazione²⁶. Ciò nondimeno, «l’interpretazione galileiana

²³ J. Patočka, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl*, p. 129.

²⁴ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 35 e ss. E’ in queste pagine che Husserl riporta la celebre affermazione per cui «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» (*ivi*, p. 35). Su tali questioni si veda quanto scrive Enzo Paci, uno dei primi interpreti della *Crisi* nel panorama filosofico italiano, in *Funzione delle scienze e significato dell’uomo*, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 19-23. Riportiamo di seguito un breve passo che sintetizza la questione nei termini in cui viene posta da Husserl: «La crisi delle scienze è dovuta alla rinuncia, da parte delle scienze stesse, alla propria scientificità intesa come orizzonte della vita, come senso e scopo della vita. Vero non è soltanto il fattuale, obiettivamente constatabile: vera è l’idea della razionalità di cui vive ogni scienza e che dà un senso alla vita» (*ivi*, p. 20).

²⁵ *Ivi*, p. 26.

²⁶ Cfr. il § 9 della *Crisi*, dedicato a “La matematizzazione galileiana della natura”, in cui Husserl offre una ricostruzione storica dettagliata delle questioni epistemologiche cui si sta facendo riferimento.

conduce a due conseguenze di importanza capitale. In primo luogo un procedimento metodico viene eretto metafisico; il mondo naturale, il solo mondo in cui si può vivere direttamente e che può essere l'oggetto di un'esperienza vera, diventa fenomeno di un mondo delle strutture dell'essere in sé, la cui sostanza è matematica. Si confonde l'efficacia delle formule, la loro capacità nel rendere possibile la previsione dei fenomeni, con il loro senso vero, il senso di idealizzazioni sempre più formali. Ne consegue – ed è questa la seconda conseguenza – un impoverimento del senso di ogni procedimento scientifico, che non trova più un terreno solido su cui appoggiarsi²⁷.

L'origine di queste idealizzazioni rimane nondimeno oscura, e il senso della matematizzazione dei *plena*, da cui trae vantaggio la rivoluzionaria concezione meccanicistica della natura, diventa quello di un movimento che conduce dalla misurazione all'idealizzazione, conformandosi sempre più alla forma conoscitiva di una *tecnica*. «D'altra parte, siccome anche noi siamo un oggetto nel mondo, e disponiamo ugualmente degli esseri umani, elaboriamo non solo una tecnica delle cose, ma anche, parallelamente, una tecnica d'organizzazione delle forze umane. Il rapporto con il mondo della persona astratta è così la tecnica, che diventa un fine in sé»²⁸. Il dominio dell'uomo sulle cose e, inevitabilmente, sugli esseri umani stessi, incrementa il processo tecnico di reificazione e di “auto-destituzione” in seguito a cui il mondo naturale diviene trasparente e privo di vita. La tecnica come fine in sé, in realtà, non è altro che un “mezzo” per *ingannare*, dominare e portare allo scoperto quella natura che viceversa nell'antichità, secondo il detto di Eraclito di Efeso, amava nascondersi²⁹. Il mondo greco, d'altronde, considerava qualsiasi forma di “meccanica” una μῆτις, un espediente, qualcosa di “anti-naturale”, e dunque rivolto contro la *physis*, per definizione. Grazie alla rivoluzione scientifica moderna, la meccanica da anti-fisica diventa, viceversa, il *fondamento* della fisica, provocando un collasso epistemologico per cui ora scienza e tecnica giungono a identificarsi³⁰.

L'uomo appartenente a quella che lo stesso Patočka definirà “civiltà tecnoscientifica”, non è più un essere *del* mondo nel senso originario dell'espressione.

²⁷ J. Patočka, *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl*, p. 137.

²⁸ Id., *La fenomenologia come filosofia*, cit., p. 256.

²⁹ Cfr. il *Frammento 123* dello stesso Eraclito di Efeso che recita appunto: «Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ».

³⁰ Per uno sguardo complessivo e più adeguato alle tematiche qui appena accennate, e in particolare sulla dinamica storico-conoscitiva da cui prende avvio il collasso epistemologico che coinvolge scienza e tecnica, rimandiamo a E. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Sestante, Bergamo 2006.

L'essere umano è concepito adesso nel modo dell'“auto-oggettivazione” e dell'“auto-reificazione”, mentre, allo stesso tempo, ogni riferimento al mondo dell'esperienza (*Erfahrungswelt*) e al “mondo-della-vita” (*Lebenswelt*) diventa privo di senso. Rimane ineluttabile, malgrado tutto, l'esigenza di rinvenire una dimensione pre-scientifica come quella costituita dall'evidenza intuitiva immediata della natura, la quale dia senso al percorso teorico da cui ogni prassi di oggettivazione, ogni esercizio tecnico di misurazione e relativa idealizzazione, ha in realtà origine. Le costruzioni logico-matematiche³¹, e le stesse *leggi universali* che pretendono di spiegare tutto, si costituiscono, cioè, sempre a partire dal riferimento ad uno strato *empirico* originario. Ora, questo piano preliminare si delinea proprio come un mondo dell'esperienza in generale, emergendo da quell'ambito *naturale* che Husserl pone a fondamento di ogni sfera pre-teoretica e che nella *Crisi* prende il nome di “mondo-della-vita”.

Si è detto, d'altra parte, che la questione viene dibattuta già nell'ambito del positivismo logico da Richard Avenarius, capostipite della corrente filosofico-scientifica di fine '800 nota come *Empiriocriticismo* e autore di un testo intitolato inequivocabilmente *Il concetto umano di mondo*³². E in effetti, lo stesso Husserl aveva riflettuto a fondo sulla concezione naturale di mondo e sul pensiero di Avenarius già a partire dai primi anni del '900, in particolare nel contesto di un corso universitario tenuto nel 1910 a Gottinga su *I problemi fondamentali della fenomenologia*³³. In questo testo, difatti, «si prendono le mosse dal concetto naturale di mondo»³⁴ come chiave di volta per tentare di dare avvio a una nuova teoria della conoscenza e, allo stesso tempo, per sondare la possibilità di tracciare le linee guida per una filosofia fenomenologica propriamente detta. Difatti, «la “fenomenologia” non viene qui sin dall'inizio considerata come dottrina fenomenologica di *essenze*, ma si esamina se è possibile una fenomenologia esperienziale [*erfahrende*] che non sia una dottrina di *essenze*»³⁵. In

³¹ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 61 e ss.

³² R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Reissland, Leipzig 1891.

³³ E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-1911*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: Ester Teil (1905-1920)*, HUSSERLIANA, XIII, I. Kern (a cura), trad. it. di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008. Da quanto scrive il curatore dell'edizione italiana di queste lezioni, sembra che Husserl lesse il testo di Avenarius sul “concetto umano” di mondo già nel 1902 e vi meditò sopra a lungo (cfr. V. Costa, *Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, introduzione a E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. XXVIII).

³⁴ *Ivi*, p. 3.

³⁵ *Ibidem*.

questo contesto, ci si interroga su quella categoria di mondo che individuerà altresì l'ambito preliminare nel quale si raccolgono i vissuti a partire da cui si *costituisce* la soggettività. Il problema qui riguarda pertanto il darsi del mondo nell'*atteggiamento naturale*, ma anche i modi fondamentali per cui gli elementi possono costituirsi nella coscienza; questioni evidentemente decisive nell'ambito della riflessione husserliana che rimandano da ultimo al momento della *riduzione* fenomenologica, su cui, come vedremo, si concentrerà anche lo stesso Patočka.

Ma bisognerà, adesso, entrare dapprima nel merito della proposta empirio-critica, la quale offre una prima tematizzazione della questione del mondo naturale di cui sia Husserl che Patočka riconoscono l'importanza storica. D'altro canto, non saranno pochi i momenti teorici offerti da questa variante feconda del positivismo logico ripresi nel dibattito filosofico-scientifico successivo che, nella fattispecie, sembrano riecheggiare in alcune tematiche fondamentali per lo stesso padre della fenomenologia.

1.2. Concetto umano di mondo, mondo-della-vita e mondo naturale.

Nel positivismo logico di Avenarius è possibile riscontrare la medesima esigenza husserliana di garantire uno statuto epistemologico valido e un rigore scientifico indubitabile alla riflessione filosofica. Ma questo sarà possibile unicamente attuando una *critica dell'esperienza pura*: questo l'impegno teorico e anche il titolo dell'opera più importante di Avenarius³⁶ in cui si condensa il senso dell'originalità del modello empirio-critico e la sua irriducibilità alle strutture obsolete del positivismo classico. La preoccupazione fondamentale diventa, conseguentemente, quella di ridefinire il rapporto tra uomo e mondo non più come realtà disgiunte, ma come poli di una medesima esperienza. Come anche successivamente in Husserl, la questione investe direttamente la relazione tra fattore "fisico" e fattore "psichico" all'interno dell'esperire. Soggetto e mondo devono, cioè, essere ricompresi in una relazionalità *dinamica*; per cui, il mondo non sarà più considerato come *oggetto* semplicemente "posto davanti" a un *soggetto*. Il polo soggettivo, dal canto suo, non potrà essere meramente "riducibile" all'immanenza a sé di una *coscienza* egologica. E l'"esperienza pura" non dovrà neppure intendersi come un analogo dell'*apriori* kantiano, ma emergerà conseguentemente al ripensamento

³⁶ R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfharung*, Reisland, Leipzig 1890; trad. it. di A. Verdino, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972.

di una concezione naturale di mondo depurata dalle attribuzioni categoriali e valoriali che nel corso della storia del pensiero le sono state conferite dalle diverse teorie scientifiche e filosofiche, giacché sono proprio queste ultime a generare le rappresentazioni concettuali che, nel corso del tempo, *ricoprono* di volta in volta l'esperienza naturale originaria con quelli che lo stesso Avenarius definisce i prodotti storici della *introiezione (Introjektion)*³⁷.

Il concetto umano di mondo risulterà, allora, caratterizzato inevitabilmente da un punto di vista storico; tuttavia potrà assumere un valore *assoluto* allorché saremo in grado di utilizzare gli strumenti teorici decisivi per rendere operativa una critica che ci consenta, specularmente, di riguadagnare il punto di partenza "incontaminato" in cui unicamente si offre l'esperienza immediata del darsi delle *cose* – prescindendo dunque da mediazioni teoriche, sistemi di pensiero o attribuzioni "metafisiche" di qualsiasi tipo³⁸. E' questo il senso del primo dei due *assiomi* fondamentali che Avenarius deduce attraverso il metodo empirio-critico: «ogni individuo umano assume originariamente di fronte a sé un ambiente con molteplici costituenti; assume altri individui umani con molteplici asserti; e assume che ciò che viene asserito è in qualche modo dipendente dall'ambiente. Tutti i contenuti di conoscenza delle *Weltanschauungen* filosofiche [...] sono modificazioni (*Abänderungen*) di quell'assunzione originaria»³⁹. Questo ambiente originario è proprio il mondo umano, il mondo-della-vita, il piano preliminare dell'esperienza da cui anche le scienze esatte traggono contenuto e forma, come conseguentemente recita il secondo degli assiomi: «la conoscenza scientifica non ha forme o metodi essenzialmente diversi dalle forme e dai metodi della conoscenza non scientifica: tutte le forme e tutti i metodi della conoscenza scientifica sono sviluppi (*Ausbildungen*) delle forme e dei metodi della conoscenza prescientifica»⁴⁰. Il compito di una critica dell'esperienza pura sarà quello di rinvenire, al di sotto delle stratificazioni e delle aggiunte che storicamente hanno modificato l'assunzione originaria pre-

³⁷ Cfr. Id., *Der menschliche Weltbegriff*, cit., pp. 25 e ss.

³⁸ A. Verdino, nella sua "Introduzione", riporta la traduzione di alcuni brevi passi presenti a p. XXIV del *Vorwort* originale della *Critica* che non compaiono, viceversa, nella traduzione parziale dell'edizione italiana. Li riportiamo di seguito, insieme al commento dello stesso curatore dell'edizione italiana, per l'evidente interesse che rivestono in riferimento alla proposta di Husserl e soprattutto per l'assonanza che mostrano con il motto fondamentale della fenomenologia: «Avenarius, dopo aver detto che ha cercato di "far parlare solo le cose stesse" fa una precisazione di capitale importanza ai fini dell'interpretazione globale delle sue concezioni: "e per cose qui intendo anche le concezioni del mondo e le teorie della conoscenza degli uomini"» (*ivi*, p. XXIII).

³⁹ R. Avenarius, *Critica dell'esperienza pura*, cit., p. 3.

⁴⁰ *Ivi*, p. 4.

scientifico, un nucleo essenziale, un fondo comune agli individui nel tempo e nello spazio, una concezione universale e “assoluta” di mondo da cui Avenarius trae il significato specifico di ciò che egli chiama “concetto naturale di mondo”⁴¹.

Ora, pure Husserl, lo si è visto, individua uno strato dell’esperienza dato prima di ogni possibile teorizzazione o di qualsivoglia pratica scientifica di oggettivazione che stravolga il senso di un sapere ormai disgiunto dal polo soggettivo, bandendo così l’elemento propriamente umano dalle prerogative scientifiche di una conoscenza capace di cogliere il “mondo vero”. Sin dalle lezioni del 1910, nondimeno, per Husserl «la scienza della natura [è sempre] la scienza sorta sulla base del concetto naturale di mondo»⁴². La pretesa della scienza di cogliere il mondo vero, cioè, può essere accolta unicamente se essa rimane fedele all’orizzonte naturale preliminare da cui proviene.

Sono motivi evidentemente decisivi per comprendere il tentativo di riorientare la fenomenologia da cui muove anche la riflessione di Patočka già a partire da *Il mondo naturale come problema filosofico*. Le istanze finora presentate, d’altronde, indicano un percorso teorico interessante per chiarire alcuni aspetti ambigui che sembrano caratterizzare l’opera husserliana relativamente, ad esempio, alla forma di quell’“idealismo trascendentale” a partire da cui un certo tipo di esegesi critica ha potuto parlare di “atteggiamento teoreticizzante” e *solipsismo* in cui scadrebbe la proposta fenomenologica originaria. Le lezioni sul concetto naturale di mondo sembrano offrire, viceversa, «un modello per molti versi alternativo a quello che si era imposto in *Idee I*, una via diversa da quella cartesiana [...] poiché in queste lezioni la riduzione fenomenologica e il senso stesso della ricerca fenomenologica in quanto tale emergono più limpidamente, evitando, sin dall’inizio, quell’equivoco che indurrà molti a pensare alla fenomenologia come a una sorta di solipsismo trascendentale»⁴³.

Resta comunque indubbio, secondo Patočka, che «Husserl fu il primo a vedere chiaramente che la questione del mondo naturale riguarda qualcosa che è noto ma non conosciuto, e che il “mondo naturale” dev’essere ancora scoperto, descritto e

⁴¹ Cfr. Id., *Das Menschliche Weltbegriff*, cit.; A. Verdino, “Introduzione”, cit., p. XVII-XVIII.

⁴² E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 28.

⁴³ V. Costa, *Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, cit., p. XIV. Si fa riferimento qui alla cosiddetta svolta “cartesiana” che giunge a compimento con la pubblicazione del primo volume delle *Idee*. Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, III/1, K. Schuhmann (a cura), Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.

analizzato»⁴⁴. Solo il metodo fenomenologico è riuscito, cioè, a restituire la specificità della concezione naturale di mondo traendola fuori del vicolo cieco positivistico nel quale le interpretazioni tradizionali l'avevano condotta, incapaci di definire adeguatamente la posizione della soggettività nella struttura del "mondo-della-vita". La filosofia fenomenologica si istituisce, difatti, a partire da una conversione dello sguardo conoscitivo che rifiuta immediatamente l'attitudine naturalistica delle scienze moderne, dirigendosi non più verso le cose "reali", ma verso la loro natura fenomenica: verso le "cose stesse". Husserl comprende così che «il mondo naturale non può essere colto nello stesso modo in cui la scienza naturale coglie le cose, e che per questo è necessario introdurre una sostanziale modifica di atteggiamento, che si indirizzi non verso le cose reali, ma verso la loro natura fenomenica, verso il loro modo di manifestarsi. La questione non riguarda dunque il mondo e le sue strutture, ma il fenomeno del mondo»⁴⁵. La fenomenologia, in questo senso, è letteralmente "scienza del fenomeno", essendo il fenomeno ciò che propriamente determina l'*apparire*, la *manifestazione* dell'ente in quanto tale. La concezione di mondo in questione, allora, non potrà essere più quella delineata nella teoresi matematico-scientifica moderna, ma individuerà propriamente la sfera fenomenica originaria, l'ambito di ciò che appare in quella manifestazione primaria che precede e dà senso a qualsivoglia prassi di oggettivazione, riconducendola all'autonomia inerente alla vita umana nella sua interezza.

Ogni "tesi" relativa alla manifestazione fondamentale richiede una comprensione preliminare dell'apparire in quanto tale; la *legalità* di ciò che mi si mostra – dell'apparente nel suo apparire – non può essere garantita, cioè, da «ciò che appare nelle sue strutture proprie, né soprattutto nelle sue relazioni causali. [...] 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»⁴⁶. La scoperta della legalità dell'apparizione presuppone dunque la *sospensione* di ogni *credenza* concernente la singolarità dell'apparente (o le sue strutture causali) per lasciare che il mondo si mostri nella sua struttura fenomenale.

⁴⁴ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 5.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Id., *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia "asoggettiva"*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 275.

Nella prima elaborazione del suo progetto di una “fenomenologia *asoggettiva*” Patočka riscopre proprio la fenomenicità del mondo, riprendendo, in primo luogo, quel gesto di sospensione del giudizio per il quale Husserl utilizza il termine greco *εποχή*. Secondo il filosofo ceco l'*epoché*, in effetti, non individua semplicemente un particolare atteggiamento conoscitivo che consente l'accesso al campo fenomenale in quanto tale, riconducendolo al suolo sensibile e pratico di ogni donazione di senso, ma indica altresì una posizione di esistenza fondamentale che apre all'esperienza radicale della *libertà* del pensiero da ogni giudizio preliminare sulla realtà del mondo. Ogni interruzione dell'attività giudicativa è, quindi, anche e soprattutto un atto di *scotimento* nei confronti del senso semplicemente dato, trasmesso, ma in primo luogo ricevuto senza essere interrogato o problematizzato e, in quanto tale, anteriore all'*epoché* poiché vissuto e pensato esclusivamente in un atteggiamento ingenuo o naturale.

Pur riprendendo il concetto husserliano di “mondo-della-vita” nel significato fondamentale in cui questo viene presentato nel contesto delle analisi sulla *Crisi* della razionalità europea, è da notare come Patočka, già nella sua opera d'esordio, ne ridefinisca il campo semantico riportandolo all'originaria caratterizzazione che ne aveva dato Avenarius ma anche, inizialmente, lo stesso Husserl nel succitato corso del 1910. Il filosofo ceco, difatti, parla propriamente di “mondo naturale” come di quell'ambito originario da riguadagnare attraverso una analisi fenomenologico-trascendentale che restituisca all'uomo una concezione unitaria del mondo⁴⁷. E' questa la difficoltà presentata a più riprese, ma in definitiva mai veramente risolta, dal positivismo contemporaneo: l'uomo *prodotto* dalla civiltà tecno-scientifica vive in un mondo duplice. Da un lato il mondo circostante dato “naturalmente” e dall'altro il mondo considerato da un punto di vista scientifico. In riferimento a questa lacerazione, che l'epoca moderna esibisce nella sua presunta “insanabilità”, si può ben comprendere cosa intenda Patočka asserendo che «il problema della filosofia è il mondo come totalità»⁴⁸. Tuttavia, da quanto si è detto finora, sembra che il pensiero della *totalità* sia da ascrivere unicamente ad una visione scientifica e filosofica del mondo appartenente al passato, e precisamente a quella ontologia classica che con “mondo” intendeva il *suolo saldo* su cui si erge ogni concezione filosofica, scientifica o religiosa. L'avvento della modernità e la sua critica a questa dimensione ingenua, naturale, per certi versi

⁴⁷ Id., *Le monde naturel*, cit., p. 1.

⁴⁸ *Ivi*, p. 5.

antropomorfica, rende impossibile ormai scorgere il problema della totalità; l'uomo contemporaneo non è più in grado, cioè, di vedere la questione del mondo come totalità, di rivolgere lo sguardo in *ciò che è* e di stupirsi⁴⁹. In questo senso, «la teoria husserliana della scienza moderna non è altro che una riflessione sui pericoli della fecondità, sulle trappole della genialità, sull'irrazionale generato dalla razionalità stessa [...]. La scienza, secondo Husserl, è veramente scienza, intesa come sapere fondato nella ragione e chiaro in se stesso, solamente se resta in un contatto stretto con la filosofia, suo terreno originale e fondamento. Ma la filosofia è vita (dedita al pensiero) che risponde al bisogno di una responsabilità totale del pensiero. L'atteggiamento responsabile è ciò che regola l'opinione sull'intuizione nel senso dello sguardo in ciò che è, e non il contrario»⁵⁰. Poiché il fallimento del progetto moderno di una razionalità in grado di spiegare tutto si rivela, in definitiva, nella sua inconsistenza, qualsivoglia tentativo di filosofare sembra poter assumere, nell'epoca contemporanea, unicamente la forma del *nichilismo*.

Eppure, prima ancora di qualsiasi attività teorica, l'essere umano esperisce sempre il mondo che gli è dato naturalmente, e lo fa nel modo fondamentale dell'*ingenuità*; precedentemente a qualsiasi forma di *obiettivazione*, l'oggettività inerisce, come visto, all'esperienza preliminare del mondo intuitivo. «Il punto di vista naturale è quello di questa esperienza semplice e ingenua, di ciò che la tradizione chiama “senso comune”, “opinione corrente” o conoscenza naturale del mondo»⁵¹. E' questo il fondo obliato da cui pure deriva la concezione scientifica del mondo in cui l'uomo moderno si riconosce. Le scienze della natura non costituiscono, però, il mero prolungamento del mondo ingenuo, ma attuano invece una ricostruzione radicale sottomettendo l'universo a leggi fisico-matematiche, disconoscendone così il carattere naturale originario. Di conseguenza «il mondo naturale non è altro che l'apparenza soggettiva di ciò che è oggettivo»⁵²; l'elemento soggettivo con i suoi vissuti, «noi stessi in quanto vissuto, tutto, in una parola, porta le stigmate della non originalità e dell'apparenza pura»⁵³. Per l'oggettivismo moderno il conflitto fra mondo scientifico e mondo naturale non esiste, poiché la vita ingenua non ha di fatto alcun valore *noetico*. In questa prospettiva,

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 6.

⁵⁰ Id., *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl*, p. 131.

⁵¹ Id., *Le monde naturel*, cit., p. 8.

⁵² *Ivi*, p. 9.

⁵³ *Ivi*, p. 8.

l'uomo sperimenta l'alienazione dal sentimento naturale della vita rimettendosi a un complesso strumentale di senso, «si irrigidisce nell'appercezione fondamentale della sua non-libertà; si sperimenta come ente agente delle forze oggettive; percepisce se stesso non come persona ma come cosa»⁵⁴. Nondimeno, vi è pure una presa di coscienza di tale abdicazione e reificazione di sé che si manifesta nell'angoscia dell'uomo contemporaneo di fronte alla sua *finitezza*. L'unica possibilità di riconciliazione fra mondo scientifico e mondo ingenuo, contemplata nel contesto dell'oggettivismo moderno, implica la resa e l'obliterazione del secondo a favore del primo. Soluzione quest'ultima che però non esaurisce mai completamente il bisogno di unità, quel "postulato pratico"⁵⁵ rivendicato *sempre di nuovo* da un'esigenza filosofica ineluttabile.

Ora, la critica del positivismo alla "visione scientifica del mondo" riguarda lo statuto epistemologico della fisica meccanicista moderna e la sua pretesa di *scientificità* che in realtà si sarebbe rivelata illusoria. Il meccanicismo cioè non sarebbe altro che una nuova concezione "metafisica" che costruisce un mondo delle *cose in sé*, in realtà "artificiale", del quale il mondo che ci è dato intuitivamente diventerebbe un pallido riflesso soggettivo. In questo senso, «il positivismo si propone di eliminare la dicotomia per cui il mondo si presenta diviso in causa fisica da una parte e conseguenza soggettiva dall'altra»⁵⁶. Tuttavia, anche questo fondamentale tentativo di recupero della concezione naturale di mondo nella sua unicità, rimane limitato al proposito di conciliare siffatto ambito soggettivo e relativo alle strutture fondamentali della scienza naturale-matematica. Nella fattispecie, il positivismo logico non farebbe altro che sostituire ai concetti "metafisici" di *sostanza* e *causalità* quelli di *relazione* e *funzione*, in quel tentativo di *superare* la metafisica attraverso la logica e la matematica che in definitiva si rivela inefficace⁵⁷. La stessa prospettiva di Avenarius, come già emerge dalle analisi patočkiane presentate nella tesi di abilitazione, rimane circoscritta a questo orizzonte teorico di riferimento, precludendosi, dunque, la possibilità di cogliere la questione nella sua profondità⁵⁸.

La visione del mondo positivista, come già notava Husserl nella *Crisi*, in realtà decapita la filosofia perché attribuisce lo statuto di "scientificità" unicamente alle

⁵⁴ *Ivi*, p. 11.

⁵⁵ *Ivi*, p. 6.

⁵⁶ *Id.*, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 79.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 74-83.

⁵⁸ Cfr. *Id.*, *Le monde naturel*, cit., pp. 20-21.

questioni di fatto, ricacciando la riflessione sulla *razionalità*, e di conseguenza anche quella relativa alla comprensione del *senso*, nell'ambito, già superato, della metafisica tradizionale. La scienza "positiva" si vuole, cioè, contraddistinguere come attività di descrizione delle realtà accessibili ai sensi e dei modi in cui si realizza tale accessibilità. E' questa però, secondo Patočka, una mera scienza *pro praeterito*, una scienza passiva, relativa e disorganica che si attiene a verità singolari, pretendendo nondimeno di istituirsi come "scienza unitaria". A questo ideale positivisticò reagisce la concezione hegeliana della scienza e, sulle sue orme, la visione marxiana col suo "socialismo scientifico", in una prospettiva scientifica che si potrebbe definire *pro futuro* e che si vorrebbe, di contro alla prima, attiva e autenticamente unitaria giacché si propone di comprendere in modo sistematico la *totalità* del mondo⁵⁹. Se le scienze naturali "positive" rimangono perciò circoscritte ad una regione particolare dell'ente (l'oggetto, cioè, è appreso nel dato, cosicché la totalità è persa di vista), nel caso del socialismo scientifico di origine hegel-marxiana, viceversa, la totalità viene in qualche modo rivendicata nel processo di costituzione della verità. Fondandosi sull'atto *creatore* di una soggettività costituente, la totalità oltrepassa i limiti dell'esperienza data affrancandosi allo stesso tempo da qualsivoglia riferimento a una legalità di tipo oggettivo. «La visione positivista dell'essenza della metafisica e della sua evoluzione è determinata, come pure il punto di vista hegeliano, da una certa concezione della storia. Agli occhi dei positivisti, così come per Hegel e i suoi discepoli, la metafisica corrisponde a uno stato di immaturità dello spirito umano che, incapace di conoscere la realtà piena e intera, la confonde con delle astrazioni»⁶⁰. Il positivismo, inteso sia come scienza *pro praeterito* che come scienza *pro futuro*, rimane anch'esso all'interno di un atteggiamento di tipo "metafisico", malgrado la sua rinuncia alla totalità storica dell'ontologia tradizionale. Così, «sia il positivismo che l'umanismo dialettico restano impotenti davanti alla questione della totalità»⁶¹. Neanche nella sua versione "logica", poi, la concezione positivisticò contemporanea della scienza riesce ad affrancarsi da una caratterizzazione di tipo metafisico. Se, come sostiene il positivismo logico, il problema

⁵⁹ Questa contrapposizione viene presentata da Patočka in un celebre testo degli anni '50, intitolato *Il platonismo negativo*, il cui viene offerta una densa riflessione sulla storia della metafisica. Proprio nelle prime pagine di questo testo il filosofo ceco propone un confronto fra metafisica e positivismo. Cfr. Id., *Le platonisme négatif*, in Id., *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, E. Abrams (a cura), Millon, Grenoble 1990, pp. 54 e ss..

⁶⁰ Ivi, p. 54.

⁶¹ Ivi, p. 57.

fondamentale della concezione metafisica tradizionale è costituito da un cattivo uso del linguaggio, basterebbe allora ridefinirne le strutture categoriali per poter accedere, infine, ad una scienza unitaria autentica – supportata, da un punto di vista metodologico, da una disciplina che, eventualmente, potrà continuare a chiamarsi “filosofia”. Se, cioè, la questione della totalità non costituisce un “non-senso”, allora la si dovrà promuovere a problema scientifico⁶². Nondimeno, se la scienza è concepita ancora come pratica constativa della realtà empirica, dai cui aspetti particolari trarre gli schemi normativi universali che ne regolano lo statuto epistemologico, sarà allora impossibile per il positivismo recidere il suo legame intrinseco con la prospettiva metafisica poiché questo significherebbe, di nuovo, ricondurre la questione della totalità nella sfera del non-senso. «Si manifesta, nello stesso positivismo, la tensione generata dai legami che lo incatenano alla metafisica: o esso diventa un umanismo integrale e si riversa nella metafisica, oppure sacrifica la metafisica, ma si vede obbligato ad un tempo a rinunciare alla filosofia e all’umanismo»⁶³. Se positivismo e metafisica non coincidono, allora si dovrà respingere la questione della totalità nel non-senso, perché solo così si potrà conferire rigore a una prospettiva scientifica che voglia riguadagnare una *oggettività* autentica.

Ma cosa significa propriamente “oggettività”? Non esiste per caso un *sensu* diverso per il termine che possa indicare una via alternativa rispetto all’*impasse* che storicamente caratterizza la posizione positivista? In realtà nella sua formazione Patočka si imbatte in un tentativo di questo genere allorché si confronta con il pensiero di un altro grande filosofo ceco: Tomas Masaryk, contemporaneo dello stesso Husserl e suo *decisivo* interlocutore filosofico⁶⁴. Pur movendo da una indagine dichiaratamente più “umanistica”, Masaryk riflette, alla stregua di quanto pure fa Husserl, sulla crisi della razionalità contemporanea, caratterizzata da quella visione del mondo materialistica e formale che ha perso contatto con le sue radici esperienziali più proprie. Per entrambi i pensatori si tratta di una crisi indubbiamente “spirituale”, laddove questo termine non ha sempre, per l’uno, lo stesso significato che ha per l’altro. Difatti, «il

⁶² Cfr. *ivi*, p. 55.

⁶³ *Ivi*, p. 56.

⁶⁴ A quanto pare, fu lo stesso Masaryk, nel periodo in cui i due si ritrovarono a studiare insieme al Lipsia durante il 1878, a orientare Husserl allo studio della filosofia e a consigliargli, in particolare, di seguire le lezioni di quel Franz Brentano che, come si vedrà più oltre, rivestirà di fatto un ruolo decisivo nella formazione teoretica husserliana.

pensiero di Masaryk ha a che fare soprattutto con la società e con gli individui umani che vivono e decidono al suo interno. Al contrario, Husserl è innanzitutto un logico e un metafisico»⁶⁵. Nondimeno, quando parlano di “crisi spirituale”, entrambi intendono la stessa realtà, ovvero quello stato di cose determinato dalla ipostatizzazione, di stampo positivista, del principio metodologico presentato dalla scienza naturale moderna che, pur propugnando l’assolutizzazione del *principium rationis*, conduce viceversa al trionfo dello scetticismo e dell’irrazionalismo. Tuttavia per Masaryk questo esito è possibile unicamente perché il pensiero della modernità, da Cartesio in poi, diviene un pensiero della “prima persona”. Il *soggettivismo* moderno, l’irriflesso soggettivismo radicale fondato naturalisticamente, costituisce il presupposto irrinunciabile di una scienza positiva che conduce da ultimo allo scetticismo che sottende la crisi spirituale (anche nel senso morale e religioso secondo Masaryk) contemporanea. «Lo scetticismo emerge dalle difficoltà nel reperire un mondo oggettivo, così la filosofia si sposta sul suolo soggettivo. Il soggettivismo moderno è dunque alla radici della crisi spirituale»⁶⁶. Se il soggettivismo moderno ha innescato lo scetticismo conoscitivo e il relativismo dei valori, bisognerà riguadagnare il terreno della “oggettività”, dell’apertura ad una dimensione che *trascenda* l’instabile soggettività su cui Cartesio ha incautamente eretto l’edificio del sapere moderno. Così, in definitiva, «Husserl risolve il problema del soggettivismo distinguendo fra soggetto empirico e soggetto trascendentale, rinnovando la filosofia trascendentale attraverso una rigorosa applicazione del processo di riduzione. Al contrario, Masaryk sembra essere totalmente indifferente rispetto alla possibilità di un soggettivismo dal significato positivo»⁶⁷. Sembra però evidente che quando Masaryk parla di “oggettività” criticando il soggettivismo moderno, lo fa in un senso specifico riscontrabile anche nelle analisi fondamentali svolte da Husserl nella *Crisi*. Tuttavia, la strenua difesa di una sensibilità religiosa offesa da qualsivoglia scetticismo e, conseguentemente, il “massimalismo” teorico nel ricondurre ogni soggettivismo allo scetticismo, circoscrivono la proposta teorica di Masaryk entro lo schema riduzionistico che oppone ancora una volta soggettivismo e oggettivismo, lasciando inevasa la questione. «Masaryk non poteva riuscire nel provare che il

⁶⁵ J. Patočka, *Masaryk’s and Husserl’s conception of the spiritual crisis of Europe*, in E. Kohák, *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*, cit., pp. 145-146. In questo stesso testo Patočka presenta anche un interessante confronto sulla questione religiosa fra Masaryk e Husserl (cfr. *ivi*, p. 159).

⁶⁶ *Ivi*, p. 151.

⁶⁷ *Ivi*, p. 152.

soggettivismo è uno scetticismo. Sin dai tempi di Husserl, noi sappiamo che il moderno scetticismo è prodotto effettivamente dal cattivo soggettivismo naturalista, cioè, dal misto di soggettivismo e dell'oggettivismo metodologico della scienza moderna. Il soggettivismo, di per sé, non è più scettico dell'oggettivismo. E' solo più critico»⁶⁸.

Ora, se è vero, come scriverà Patočka in un testo di qualche anno dopo, che «la moderna fenomenologia ha sviluppato l'affascinante problema dell'oggettivazione»⁶⁹, è anche vero che essa ha mostrato come la scienza della natura e la metafisica meccanicistica moderna non hanno in nessun caso raggiunto, ma neanche avvicinato, il terreno tanto agognato dell'assoluta oggettività – laddove, cioè, può vigere unicamente la “legge della causalità”. Giacché il mondo dell'esperienza intuitiva si costituisce anche di esseri viventi reali: di soggetti umani che, sebbene sottoposti anch'essi in un certo senso alla relazione causale allorché si sperimentano non tanto come persone ma più come cose tra le cose, vivono primariamente nella *fatticità* e nella contingenza secondo un ideale regolativo di tipo pratico. La prospettiva meccanicista, in effetti, non concedendo spazio alcuno alle istanze di un soggetto agente⁷⁰, riduce la concezione scientifica moderna a quell'obiettivismo piatto e devitalizzato per il quale viene obliato l'ambito della possibilità e della scelta, e quindi anche della libertà; il luogo, cioè, in cui vige anche una “legge della motivazione”. L'impulso motivazionale individua, difatti, un *movimento* vitale indifferente alla causalità naturale, un movimento di *apertura* a quella totalità del mondo in cui si iscrive propriamente l'essere dell'uomo. Se, in definitiva, «la scienza sostituisce l'idea della conoscenza della *totalità* con quella della conoscenza del *tutto*, di tutte le cose e relazioni esistenti, sostituisce l'idea della conoscenza del mondo con quello della conoscenza del contenuto del mondo, l'idea della conoscenza dell'essenza delle cose con quella di sistema formale di pensiero sulle cose, l'idea della conoscenza stessa con quella di una ricerca che ignora l'opposizione tra architettura e dettaglio, tra concezione e tecnica»⁷¹, tuttavia, qualsiasi esercizio tecnico che si concepisce come “fare scienza” – e basato invero su di una ipostatizzazione della legge della causalità – risulterà sempre insufficiente a rendere

⁶⁸ *Ivi*, p. 154.

⁶⁹ *Id.*, *Per la preistoria della scienza del movimento: il mondo, la terra, il cielo e il movimento della vita umana*, in *Id.*, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 57.

⁷⁰ Cfr. V. Costa, *Mondo, azione e storia in Jan Patočka*, in V. Melchiorre (a cura), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 260.

⁷¹ J. Patočka, *Osservazioni sulla posizione della filosofia all'interno e al di fuori del mondo*, in *Id.*, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 36.

conto della specificità della posizione dell'uomo nella totalità garantita da quell'orizzonte pre-teoretico costituito dal mondo naturale, il quale, di fatto, continuerà sempre a sottrarsi a ogni tentativo di oggettivazione.

2. *Esistenza e fenomenicità: il carattere “asoggettivo” dell'apparizione.*

Da quanto si è detto finora, è risultato che, nel ripensare la questione dell'oggettivazione, il metodo fenomenologico husserliano ha riguadagnato innanzitutto l'accesso, già delineato all'interno della prospettiva empirio-critica, a quell'ambito preliminare per cui ogni esperienza intuitiva prende corpo e in cui le cose si danno nella loro *evidenza* originaria. Tuttavia, «la fenomenologia, al contrario del positivismo e di tutte le sottobranchi dell'empirismo, non ha l'intenzione di provare che la scienza è una semplice descrizione (o, nel caso, una descrizione esplicativa, riduttiva) della realtà, degli enti nel loro insieme, nei loro momenti e nelle loro relazioni. Essa pone la questione del senso degli enti e dell'essere come presupposto della descrizione effettuata dalla scienza empirica»⁷². Recuperando poi le istanze più feconde dello stesso positivismo logico, la fenomenologia rivendica per sé il titolo di “filosofia critica”, poiché «vuole tracciare un *solco* tra ciò che è evidente e ciò che ha la mera pretesa di esserlo. [...] L'oggetto originariamente intuibile, proprio del mondo esterno, alla cui esperienza diretta ogni sapere della natura ed ogni oggetto naturale deve far ritorno, è l'*oggetto della percezione*»⁷³, il quale affiora sempre in un contesto di senso soggettivo e relativo, in quella sfera pre-categoriale che però, secondo Husserl, non costituisce il “mondo vero” in sostituzione di quello costruito dalle scienze esatte. Eppure, è proprio questo ambito preliminare a costituire la chiave di volta che consente di risalire ai fondamenti “cartesiani” dell'epistemologia moderna e di mostrarne le mancanze e le incongruenze. L'intenzione di Husserl è, cioè, quella di perseverare laddove Cartesio ha fallito – ovvero, nella ricerca di quel fondamento assoluto della conoscenza, il quale, come si è visto, non può essere reperito sulla base di quei costrutti matematici il cui

⁷² Id., *La fenomenologia come filosofia*, cit., p. 259.

⁷³ Id., *La razionalità europea e il segreto del mondo*, in Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, F. Tava (a cura), Unicopli, Milano 2012, pp. 128-129. Si veda inoltre quanto scriveva Patočka già in *Le monde naturel*, cit., p. 97: «la percezione è l'esperienza originaria: ci dà direttamente gli oggetti in sé all'interno del nostro circostante».

senso autentico si comprende unicamente in riferimento alla realtà ingenua: si dà, cioè, solo a partire dal mondo-della-vita⁷⁴. La vocazione ineludibile di una filosofia fenomenologica, in quanto proposta critica, sarà pertanto quella di individuare un diverso fondamento teoretico per la razionalità europea, al quale dovrà parimenti corrispondere una nuova disciplina: una “scienza del mondo-della-vita”, la cui verità sarà sì «pratica, imprecisa, relativa in rapporto alla situazione, ma non fantastica né “relativa” nel senso dell’arbitrio individuale»⁷⁵. Parlando di mondo-della-vita, Husserl allude, dunque, a una evidenza primaria siffatta che contemporaneamente possa determinare il contesto pratico e relazionale in cui gli esseri umani si ritrovano a vivere nella loro fatticità. Così, se è vero che la categoria di mondo fa indubbiamente cenno ad una “idea trascendentale”, essa è però da intendersi anche come quel fondo insondabile da cui emerge la domanda fondamentale circa l’essere dell’uomo. Il mondo, in questo senso, costituisce la categoria imprescindibile per un ripensamento in chiave antropologica del fondamento fenomenologico⁷⁶. E’ evidente allora che non ci si potrà più esimere dal compito, sin qui differito, di indagare il *sensu* della vita frammentaria e delle vicende contingenti dei singoli individui. Lo stesso Husserl d’altronde, a partire da un certo momento in poi, tenterà di riorientare il metodo fenomenologico sempre più verso una analisi di tipo storico-genetico⁷⁷ che possa rendere conto adeguatamente di ogni dato intuitivo nella totalità preliminare costituita dal mondo.

Ma cosa si deve intendere, in primo luogo, con totalità preliminare? «In un certo senso, la totalità preliminare è presente come lo sono le cose singole»⁷⁸. Con “tutto”, lo si è visto, è possibile intendere l’insieme delle cose che si danno sensibilmente *già sempre qui*. Ma la parola totalità accenna pure al campo impercettibile di una “presenza” non materiale che si rivela proprio nella sua “assenza”: si potrebbe dire, in senso figurato, che essa si risolve nell’*orizzonte* che circoscrive le cose stesse e gli consente di uscire allo scoperto, di manifestarsi. Se è vero che ogni realtà si dà sempre all’interno di un orizzonte predeterminato, è evidente allora che il mondo costituisce propriamente l’*orizzonte di tutti gli orizzonti*. L’analisi fenomenologica mostra

⁷⁴ Cfr. Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 83.

⁷⁵ Id., *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del mondo della vita*, in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 132.

⁷⁶ Cfr. V. Melchiorre, *Il mondo come idea trascendentale*, in Id., *Forme di mondo*, cit., pp. 4-13.

⁷⁷ E’ possibile rinvenire un primo richiamo programmatico di siffatta esigenza, che affiora piuttosto tardi in Husserl, già in J. Patočka, *Le monde naturel*, cit., p. 90.

⁷⁸ Cfr. Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 59.

effettivamente come, nell'atteggiamento naturale, la vita umana si svolga sempre all'interno di un contesto di senso particolare, ma anche come essa rinvii sempre, allo stesso tempo, all'orizzonte ulteriore di una "totalità" che di fatto precede ogni singolo ente⁷⁹. D'altronde, l'esistenza stessa di quell'essere *particolare* che è l'uomo è sempre una esistenza compresa nella totalità dell'orizzonte inafferrabile costituito dal mondo. E una delle peculiarità dell'essere umano è proprio quella che gli proviene dalla sua capacità di *conoscere* "questo mondo", di prenderne coscienza non attraverso le cose particolari di cui può comporsi, ma di rapportarsi a esso come "totalità". Nondimeno, questa è una possibilità che gli si dà unicamente in quanto egli, allo stesso tempo, è l'unico essere *del* mondo in grado di "distanziarsi" *dal* mondo e, in tal senso, di *trascenderlo*. «In quanto parte del mondo, l'uomo è un essere finito; ma in più egli *possiede il mondo*, e sa che c'è il mondo. Questo mondo, noi l'abbiamo incontrato non solo come l'insieme delle cose esistenti, ma soprattutto in quanto funzione grazie alla quale noi possiamo avere coscienza di questa realtà [...]. Il mondo mette in rilievo l'essenza dell'umanità stessa, la forma della nostra esistenza in mezzo alle cose»⁸⁰. L'esistenza umana si dà, cioè, sempre nella forma originaria dell'*essere nel mondo*; e questo significa che, in quanto anch'egli ente, l'uomo si ritrova sempre inglobato nella forma dell'universo di tutto ciò che è. Tuttavia, l'uomo è anche l'unico ente che propriamente *ha* un mondo, sia quest'ultimo da intendersi come totalità o come contesto di senso particolare definito a seconda delle possibilità intrinseche alla *situazione* contingente. «In quanto fenomeno concreto, il nostro mondo è quello della comunità di vita di cui facciamo parte. [...] In principio dunque il mondo come fenomeno concreto implica variabilità. Malgrado ciò, lo sottolineiamo, questo non cambia al modo degli oggetti empirici. Rimane relativamente costante e i suoi cambiamenti non possono essere *constatati* in maniera diretta, come nel caso delle cose particolari»⁸¹. Non vi è dunque alcuna possibilità di oggettivazione rispetto al contesto di senso onnicomprensivo rappresentato dal mondo. Solo le cose particolari, di cui il mondo pure

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 60; Id., *Le monde naturel*, cit., p. 57 ; Id., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, J. Polívka (a cura), Oikoumene, Praha 1995; trad. ingl. di E. Kohák, *Body, community, language, world*, J. Dodd (a cura), Open Court, Chicago-La Salle 1998, pp. 33-37.

⁸⁰ Id., *Le monde naturel*, cit. p. 78. Sulla questione del rapporto di prossimità e distanza fra soggetto e mondo, fra mondo e conoscenza del mondo, si veda inoltre Id., *Osservazioni sulla posizione della filosofia all'interno e al di fuori del mondo*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia*, cit., pp. 32 e ss.

⁸¹ Id., *Le monde naturel*, cit. p. 79.

si costituisce senza tuttavia esaurirsi mai totalmente in esse, possono essere, al limite, colte direttamente e alla stregua di oggetti, di “mere presenze” *intramondane*.

Ora, se è vero che la diagnosi husserliana delle scienze matematiche e dei fondamenti dell'epistemologia moderna rivela le sedimentazioni di senso e le falsificazioni ideologiche che in esse occorrono, è anche vero che vi è una direttrice particolare del cammino di pensiero del padre della fenomenologia in cui la *luce* del mondo sembra rimanere, di fatto, oscurata⁸². Stiamo parlando di quella “*via cartesiana*” che Husserl pure intraprende per tentare di assicurare un fondamento saldo alla conoscenza, ma che tuttavia, allo stesso tempo, non può che esporre la sua proposta teorica ad una commistione con tendenze di chiara marca “idealistica”. I semi della cosiddetta “svolta trascendentale”, già ampiamente sparsi a partire dalle lezioni del 1907 su *L'idea della fenomenologia*⁸³, giungono d'altronde a piena maturazione qualche anno dopo nel primo tomo delle *Idee*, laddove si ragiona ormai in termini di “sospensione” dell'atteggiamento naturale e di “pre-giudizio” circa l'esistenza di ogni cosa; ma soprattutto, in questo stesso testo, si parla ora esplicitamente di “riduzione” ai vissuti *immanenti* della coscienza e di “messa fuori circuito” del mondo rispetto alla struttura conoscitiva di una soggettività *assoluta*.

Volendo motivare l'accesso della coscienza al reale, Husserl riabilita dunque l'attitudine dello scetticismo metodologico nei confronti dell'atteggiamento naturale ingenuo e di quella credenza che sta saldamente alla sua base: “il mondo esiste”. La questione è nota: nell'atteggiamento naturale ogni cosa mi viene apparentemente restituita nella sua datità immediata; la percepisco, cioè, nella forma di un “realismo ingenuo” per il quale il mondo e le cose che in esso si manifestano sono esistenti in sé e continuerebbero ad esistere indipendentemente da me. «L'analisi fenomenologica scopre che è come *essere nel mondo*, come essere avente un posto determinato fra le altre oggettività esistenti, che l'attitudine naturale tematizza la totalità dell'essere»⁸⁴. Questa “ovvietà” dovrà necessariamente essere scossa attraverso una postura scettica che metta in dubbio le tesi di esistenza più radicate e, in definitiva, anche la credenza apparentemente incrollabile circa l'esistenza stessa del mondo.

⁸² Patočka utilizza spesso questo gioco di parole fra “luce” (*světlo*) e “mondo” (*svět*) che è possibile rendere unicamente in ceco, laddove i lemmi hanno la stessa radice etimologica.

⁸³ Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di E. Franzini, *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

⁸⁴ J. Patočka, *Le monde naturel*, cit. p. 57.

Per Husserl, sin dai tempi delle *Ricerche logiche*⁸⁵, è indubbio che la vera conoscenza è data effettivamente «dal passaggio dalla visione pura e semplice alla donazione della cosa “in originale”»⁸⁶, e che l’esperienza conoscitiva è sempre ed essenzialmente esperienza di un oggetto di cui essa deve rendere ragione, giacché «è unicamente nella percezione che si ha accesso ad un oggetto reale individuale; solo la percezione lo dona “in originale”»⁸⁷. Il metodo fenomenologico costituisce, in questo senso, una nuova “filosofia dell’esperienza” e una teoria della conoscenza radicale, proprio perché si volge con interesse ad indagare la legalità di quelle “intuizioni donatrici” che si propongono di abbracciare un più ampio spettro di possibilità rispetto alla sfera costituita dalle tesi di esistenza che non hanno carattere apodittico e che quindi potrebbero, eventualmente, risultare ingiustificate.

«Nella vita pratica, noi crediamo sempre necessariamente al mondo. In quanto fenomenologi, al contrario, noi *dobbiamo* [...] mettere questa credenza fuori circuito»⁸⁸. Vi è, di conseguenza, un doppio “modo di vedere” che si indirizza all’esperienza secondo due diversi atteggiamenti: «noi ci sdoppiamo in un osservatore puro, al quale interessa solo lo studio dell’esperienza, delle sue strutture e dei suoi rinvii, e in colui che è osservato, che vive nel convincimento ingenuo dell’esperienza e di tutte le sue credenze. In altri termini, noi “riduciamo” l’esperienza in totalità [...] alla “coscienza pura”, di modo che, per l’osservatore puro, tutto ciò che è donato e accessibile nell’esperienza si trasforma in “fenomeno puro”»⁸⁹. Così, la svolta trascendentale, impressa sul suolo rinnovato di una coscienza purificata da qualsivoglia pregiudizio, con la conseguente messa tra parentesi della credenza più tenace che è quella relativa all’esistenza del mondo (la quale d’altronde ingloba in sé tutte le altre tesi di esistenza), viene proposta e difesa da Husserl fino alla riflessione coeva alle *Meditazioni Cartesiane*, all’interno delle quali si ripropone nuovamente quello scetticismo metodologico nei confronti di tutte le *apparenze* ingenuie, a partire da cui adesso

⁸⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zu reinen Logik*, E. Heidegger (a cura), Nijhoff, Den Haag 1984; Id., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (a cura), Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, voll. I e II, Net, Milano 2005.

⁸⁶ J. Patočka, *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique, et les Meditations Cartésiennes de Husserl*, in Id., *Qu’est-ce que la phénoménologie*, trad. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1988, p. 153.

⁸⁷ *Ivi*, p. 157.

⁸⁸ *Ivi*, p. 159.

⁸⁹ *Ibidem*.

emerge, però, un tentativo originale di estendere la portata conoscitiva del processo di riduzione ad una “intersoggettività trascendentale”⁹⁰.

Ora, sembra che sia proprio attraverso la ripresa di quel procedimento teorico avviato a partire da una posizione di tipo scettico, da cui deriva pure l’esigenza di guadagnare il terreno della certezza assoluta per quanto riguarda la conoscenza e la peculiare esperienza d’oggetto ad essa *correlata*, che si riveli in prima istanza il carattere “cartesiano” della proposta di Husserl⁹¹. Tuttavia, secondo lo stesso Patočka, sebbene questo ragionamento segua evidentemente la logica del dubbio iperbolico, la filosofia fenomenologica, nella sua aspirazione trascendentale, non ha palesato semplicemente l’esigenza di scoprire il fondamento evidente e assoluto da cui dedurre tutto l’edificio del sapere. Al contrario, nei suoi intenti metodici originari, essa si propone innanzitutto di liberare la *sfera fenomenica*; giacché da un punto di vista conoscitivo esiste una sola certezza indubitabile, ed è quella rappresentata dal fenomeno. «La fenomenologia pura o “trascendentale” di Husserl è dunque lo studio dei fenomeni ridotti, lo studio del mondo ridotto a un fenomeno della coscienza pura. Husserl la definisce “trascendentale” perché in essa vede una soluzione del problema della conoscenza»⁹². Il dubbio metodico, tuttavia, costituisce solo un momento accessorio, da superare immediatamente, in cui certo non si può esaurire la portata dell’intera indagine husserliana. Non si tratta qui, cioè, semplicemente del problema della certezza apodittica o dell’evidenza soggettiva, ma di una trasformazione totale del senso della conoscenza che deve volgersi ora verso il campo indubitabile costituito dalla manifestazione dei fenomeni. In questo senso, può darsi che io mi inganni nel credere che ciò che emerge in una qualsivoglia esperienza conoscitiva esista effettivamente, ma è indubitabile che, nel momento stesso in cui percepisco, qualcosa si manifesta a me; così come, allo stesso modo, può darsi che l’oggetto della percezione sia semplicemente *apparente* e che in realtà non esista, ma non posso certo dubitare del fatto che, attraverso quel determinato atto percettivo, qualcosa si manifesta a me. Pertanto, è la stessa “apparenza” a diventare qualcosa di indubitabile: la manifestazione del mondo, il mondo in quanto fenomeno, mi si manifesta sempre “in originale”. Le cose stanno in modo completamente diverso quando, viceversa, si presume di dedurre l’esistenza in sé

⁹⁰ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, cit.

⁹¹ Cfr. J. Patočka, *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique*, cit., p. 165.

⁹² *Ivi*, p. 161.

del mondo dalla mera apparizione. E' proprio rispetto a questa presunzione di esistenza che si deve praticare quell'atto di sospensione del giudizio che Husserl chiama *epoché*. A dover essere messo "fuori circuito" non è dunque il fenomeno del mondo, ma la tesi circa la sua esistenza, la convinzione ingiustificata secondo la quale ciò che si annuncia allo sguardo intuitivo esiste realmente. L'*epoché* costituisce nondimeno una "messa tra parentesi"; il che non vuol dire che vi sia propriamente un annullamento della tesi di esistenza, non significa cioè rifiutare *toto caelo* la credenza che il mondo esista, ma accettare l'invito husserliano a rendere ragione di ciò che appare in quanto mondo⁹³.

Patočka, dal canto suo, riconosce il merito e la radicalità di un atto teorico come l'*epoché* in grado di restituire legittimità ai fenomeni. Egli, tuttavia, non può che ravvisare l'insufficienza della tematizzazione fattane dallo stesso Husserl, il quale si preoccupa immediatamente di limitarne l'incidenza ascrivendola al solo atteggiamento naturale – annullandone così, al tempo stesso, la radicalità e facendole seguire quell'ulteriore momento concettuale di *riduzione* che, di fatto, ne disinnesci la portata conoscitiva⁹⁴. Secondo il filosofo ceco, in effetti, «Husserl ha scoperto la sfera fenomenale, la sfera di ciò che si mostra nel suo apparire [tuttavia] egli cerca, con un procedimento analogo a quello dello scetticismo di Cartesio, di mettere in evidenza questa sfera e assicurarla metodologicamente»⁹⁵. Certo, per quanto non posso essere sicuro che il mondo esista nella sua trascendenza, sembra però piuttosto indubitabile che esso si dà *adesso* a me e *senza ombra di dubbio* come vissuto interno. Nondimeno, la giustificazione fenomenologica di qualsiasi esperienza conoscitiva non può in nessun caso risolversi in una nuova riproposizione del *cogito ergo sum*, nel riaffermare cioè il primato di una *res cogitans* che riveli l'apoditticità dell'evidenza egologica nel cogliere una *res extensa* oggettivata e inerte. Al contrario, «bisogna operare una trasformazione totale del nostro orientarci, una deviazione dei nostri interessi – interessarci non più al *contenuto* delle oggettività nel mondo, ma al loro *modo di donazione*, non più al *che*, ma al *come*. [...] La riduzione è destinata a mostrare che le oggettività di cui noi

⁹³ Cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., p. 66-73. Sulla questione si veda anche V. Costa, *Husserl*, Carocci, Roma 2009, pp. 23-37.

⁹⁴ Sulla distinzione dei due momenti concettuali cfr. J. Patočka, *Epoché et reduction*, in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie*, cit., pp. 248-261. Sulla questione si veda anche il capitolo all'interno del recente studio di A. Pantano, *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011, intitolato: "La costellazione dell'epoché" (pp. 33-67).

⁹⁵ J. Patočka, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia "asoggettiva"*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 275.

facciamo esperienza, in una maniera o nell'altra, non sono degli enti assoluti, tali che in apparenza si mostrino immediatamente, ma delle *formazioni di senso* che presuppongono una attività della coscienza»⁹⁶. Il senso della riduzione fenomenologica è, in ultima istanza, pur sempre quello di rinvenire un terreno completamente sottratto alla sfera del dubbio, e questo terreno Husserl lo può individuare unicamente nell'immanenza di una *coscienza pura*. D'altronde, però, anche Cartesio, attraverso il *cogito*, ha tentato di accedere ad una particolare regione dell'ente: quella costituita da una esistenza indubitabile che ottiene la certezza di sé in modo *riflessivo*. L'"ego" cartesiano è in grado di estinguere il dubbio circa la propria esistenza poiché possiede una chiarezza su di sé che gli altri enti del mondo non possono in alcun modo ottenere. Ma questa certezza fondamentale inferisce all'esistenza in modo riflessivo a partire da un "io penso" che la deduce: io posso essere un soggetto che esiste (*ego sum*) solo in quanto mi scopro come sostanza pensante (*ego cogito*). «Ciò da cui Cartesio vuole sapersi diverso sono le cose la cui esistenza non può essere una certezza immediata; ma subito egli cerca, in risposta alla sua domanda, una cosa come soggetto di questa certezza. In virtù di questa supposizione metafisica considerata evidente, ciò che è garantito nella certezza del *cogito* diventa sin dall'inizio una cosa, cioè il sostrato persistente di determinazioni tanto persistenti quanto variabili. L'essere è in fondo esterno rispetto a lui, come anche rispetto ad ogni cosa, e l'esistenza come semplice atto posizionale è vuota di contenuto; per questo resta la necessità di cercare una più chiara determinazione del *sum*»⁹⁷. Tutta la difficoltà di questa enunciazione teorica verte proprio sulla mancata teorizzazione di quel *sum* semplicemente dedotto dal *cogito* e non problematizzato adeguatamente: il *sum* rappresenta propriamente l'*existentia* che, anziché essere pensata al modo della fatticità, viene ascritta ad una *substantia cogitans*; l'essere della cosa che io sono si confonde con la mia capacità di pensare. In questo senso la proposta cartesiana rimane imbrigliata nella tradizionale fallacia metafisica secondo la quale "essere" e "pensiero" sono la stessa cosa. Nondimeno, dall'evidenza apodittica dell'io penso non deriva conseguentemente il fatto dell'esistenza, ma semmai la certezza che io esisto in quanto cosa pensante (*cogito me cogitare*). Il senso del *sum* diviene allora quello di mero *sostrato* (*sub-jectum*); il *sum* è solo una "posizione

⁹⁶ Id., *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique*, cit., p. 168.

⁹⁷ Id., *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia "asoggettiva"*, cit., pp. 265-266.

d'esistenza" subordinata alla capacità riflessiva di quell'"io penso" che unicamente consente l'accesso al piano incontrovertibile di ciò che posso cogliere nella forma di una certezza della conoscenza. Malgrado ciò, in qualche modo il procedimento cartesiano costituisce pure un primo, seppur insufficiente, tentativo di accedere a quella sfera dei fenomeni che potrà successivamente rendersi riconoscibile attraverso un approccio fenomenologico. Difatti, come sostiene lo stesso Patočka: «ciò che qui Cartesio ha in mente è nient'altro che il campo fenomenale, ciò in cui ciò che appare appare; attraverso l'osservazione che si basa sulla distinzione tradizionale *essentia-existentia*, egli fa della *cogitatio* un attributo essenziale della cosa che sono, un attributo che, siccome possiede un carattere di certezza indubitabile, è esso stesso cosale, cioè constatabile, già lì, oggettivo»⁹⁸.

Riprendendo quella stessa interpretazione cartesiana del *cogito* che pretendeva di aver definitivamente affrancato dal dubbio la sfera conoscitiva, Husserl vorrebbe pertanto riproporne una versione riveduta e corretta da un punto di vista fenomenologico, allo scopo di guadagnare «un piano dell'ente interamente nuovo, fino ad allora sconosciuto, sul quale si dispiega la donazione, la fenomenicità di qualsiasi ente mondano. [...] un piano "trascendentale", il piano di un "soggetto trascendentale"»⁹⁹. Tuttavia, anche per il padre della fenomenologia qualsiasi realtà assume senso per un soggetto unicamente in quanto si dà ad un *io* irriducibile, solo cioè in quanto vissuto riferito a un polo egologico. Secondo la prospettiva husserliana matura, bisogna, in ultima istanza, ricondurre lo sguardo dagli oggetti alla soggettività a cui essi si manifestano, di modo che le cose percepite si possano costituire ogni volta come suoi vissuti indubitabili. Il "primato trascendentale" attribuito alla coscienza è da interpretare proprio in questo senso: l'ente oggettivo in totalità si dà solo in quanto compreso nel "campo" definito dall'esperienza conoscitiva del soggetto – e il mondo esiste unicamente se *correlato* ad una coscienza incondizionata¹⁰⁰.

Il quadro teorico e la terminologia presentati in questo percorso teorico più che ventennale che va da *L'idea della fenomenologia* alle *Meditazioni Cartesiane*, sembrano giustificare, in un certo senso, le accuse di coscienzialismo e solipsismo rivolte alla proposta fenomenologico-trascendentale di Husserl, ma soprattutto rendono conto della

⁹⁸ *Ivi*, p. 266.

⁹⁹ *Id.*, *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique*, cit., p. 171.

¹⁰⁰ Cfr. V. Costa, *Husserl*, cit., pp. 33-35.

specificità delle critiche che lo stesso Patočka rivolgerà al maestro. Ora, il filosofo ceco certo non nega la validità del tentativo husserliano, volto a conferire autonomia e compattezza a un “centro di vissuti”, ma allo stesso tempo intende mostrare come il compito originario della fenomenologia non sia quello di stabilire il *fundamentum inconcussum* della coscienza, il “chi” apodittico a cui si manifesta il mondo. La struttura dell’apparire non deve cioè limitarsi a indagare il “chi”, “a chi” appare qualcosa, ma deve costituirsi contemporaneamente ad altri due momenti generativi di senso, che sono il “che cosa” appare e il “come” dell’apparire. Questi tre poli sono cooriginari in ogni donazione che realizzi la percezione, e la missione teorica fondamentale della fenomenologia è quella di rivelare il *movimento* stesso di manifestazione, l’apparire dell’apparente che non appare esso stesso. D’altronde, il senso della proposta patočkiana di una fenomenologia *asoggettiva* è proprio questo. L’indagine husserliana è certamente «diretta verso l’apparire come tale, verso la 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*»¹⁰¹.

Ovviamente una proposta teorica che si presenti come “asoggettiva” non intende certo mettere preventivamente da parte la soggettività, già per il semplice fatto che se *qualcosa* appare, questo qualcosa deve pur sempre apparire a “qualcuno”: l’intenzione fenomenologica patočkiana non vuole esibire, cioè, una fenomenologia senza soggetto¹⁰². Essa si propone, al contrario, di restituire l’ambito della manifestazione al campo d’indagine che gli appartiene in modo originario; in questo senso deve costituire un rivolgimento conoscitivo che consenta di ritornare a quella sfera autonoma dell’apparire delle cose che non può essere ridotta a nessun (*appar*)ente particolare che pure si manifesta al suo interno¹⁰³. Il polo soggettivo costituisce ora semplicemente un momento specifico della manifestazione: un elemento d’altronde decisivo per consentire

¹⁰¹ J. Patočka, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana*, cit., p. 276.

¹⁰² Cfr. R. Barbaras, *L’ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Éditions de La Transparence, Chatou 2011, p. 203.

¹⁰³ Cfr. J. Patočka, *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, in Id., *Che cos’è la fenomenologia?*, cit., pp. 232-233: «Qual è la differenza tra la fenomenologia soggettiva e la fenomenologia asoggettiva? [...] La fenomenologia soggettiva ha nel suo oggetto il suo piano di spiegazione. L’apparire (dell’ente) è ricondotto al soggettivo (l’io, l’esperire, la rappresentazione, il pensiero) come base ultima di spiegazione. [...] Nella fenomenologia asoggettiva, il soggetto nel suo apparire è un “risultato” nella stessa misura che tutto il resto. [...] Non è la coscienza a rendere possibile la struttura d’essere, ma la struttura d’essere a rendere possibile la coscienza».

l'apertura fenomenica all'apparire dell'apparente. Tuttavia esso non potrà più essere inteso come quell'*assoluto* che determina il movimento stesso di manifestazione delle cose. Vi è, al contrario, un rapporto di reciprocità indissolubile fra il polo egologico (soggettivo) e le cose che si danno nella totalità del mondo (polo oggettivo) – e l'apparire dell'apparente si rende possibile unicamente alla condizione di non assolutizzare nessuno dei momenti in questione. La dinamica per cui qualcosa appare, dunque, è sempre tributaria ad una “co-manifestazione” di *soggetto* e *mondo*: ogni “apparire a” coincide inevitabilmente con un “apparire di”. «In quanto io sono colui per il quale vi è un mondo [...], la mia esistenza è tributaria di quella del mondo, io mi manifesto nella misura in cui un mondo si manifesta. Ciò conduce evidentemente a ricercare l'essere del soggetto dal lato di una relazione originaria al mondo, cioè di una forma di dipendenza posta di fronte a questo mondo. E' in ogni caso un soggetto che è indissociabile dal mondo e che, contrariamente a quanto asserisce Husserl, ha bisogno delle cose per esistere»¹⁰⁴. Il soggetto, così, non è più il detentore di alcuna verità assoluta, non è sicuramente l'io creatore delle cose secondo alcun modello idealistico, ma non è neanche l'elemento che assicura la legalità della mia rappresentazione del mondo e delle cose. E' semplicemente uno di quei termini in questione che garantiscono l'apparire in quanto tale: l'ego non è il *mandante* di alcuna esperienza conoscitiva, ma semmai il *destinatario* di una manifestazione che esso, al pari del mondo, co-determina¹⁰⁵. La “sfera fenomenale” non può essere dunque subordinata al momento soggettivo dell'auto-appercezione, ma deve emergere sempre come *situazione*, come condizione asoggettiva di possibilità per una esistenza all'interno di un mondo¹⁰⁶.

«Husserl è dunque penetrato fin nel cuore della situazione (critica) della fenomenologia soggettiva, per quanto evidentemente non ha avuto poi il coraggio di sacrificare la metafisica idealista della coscienza che fino all'epoca della *Krisis* continua a difendere e che proviene interamente da una operazione artificiale di soggettivizzazione del fenomenale»¹⁰⁷. Patočka vuole invece ricondurre il metodo

¹⁰⁴ R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, cit., p. 50.

¹⁰⁵ Sulla questione si veda *ivi*, pp. 51 e ss; J. Patočka, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia “asoggettiva”*, cit., p. 279

¹⁰⁶ Cfr. Id., *Corpo, possibilità, mondo, campo di apparizione*, cit., p. 226: «il mondo è l stanza universale dell'apparizione, il piano di apparizione universale. [...] L'uomo è richiesto nell'apparizione: esso è il *destinatario* dell'apparizione, colui che utilizza le possibilità facendole *sue, situate*».

¹⁰⁷ Id., *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia “asoggettiva”*, cit., p. 279.

fenomenologico alla sua missione originaria richiamando nuovamente l'attenzione sul *sum*, sull'essere inteso come *esistenza* indissolubile dal mondo da cui è co-originata. Ma per riguadagnare il piano asoggettivo dell'esistenza egli deve innanzitutto recuperare l'autonomia della sfera fenomenale che Husserl si è sforzato di presentare nella sua autenticità ma che in definitiva ha disconosciuto, avendola assoggettata riflessivamente al primato di una coscienza trascendentale. In questo senso un primo ed inevitabile passo da compiere sarà quello di rivedere le prerogative del processo conoscitivo che conduce a guadagnare questo specifico piano apodittico; e il filosofo ceco si propone di farlo indagandone innanzitutto il carattere di pretesa assolutezza, rilanciando dunque la posta in gioco teorica istituitasi nel solco che separa/unisce, nella prospettiva husserliana, il momento generativo di senso dell'*epoché* da quello successivo e derivato di *riduzione*.

Quando Husserl introduce quello straordinario atto di sospensione del giudizio che deve liberare la sfera dei fenomeni, mostrando allo stesso tempo la radicalità del metodo fenomenologico rispetto al presupposto scettico suggerito da Cartesio, egli si preoccupa immediatamente di ridurne la portata *universale*: «al tentativo cartesiano di dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale “*epoché*” nel nostro nuovo e ben determinato senso. Ma 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 modificati e tanto meno per una scienza: [...] noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio *col metodo della messa tra parentesi*»¹⁰⁸. L'*epoché* deve, di conseguenza, limitarsi all'atteggiamento naturale non potendo abbracciare la sfera indubitabile dei giudizi e della costituzione del senso. Il *residuo* fenomenologico che manteniamo dopo la *riduzione eidetica* è il vissuto apodittico della coscienza, sul cui suolo è unicamente possibile edificare una “scienza dei fenomeni puri”. Patočka si propone, viceversa, di rompere la connessione fra il primo ed il secondo (limitante) momento concettuale, prospettando così la possibilità di una *epoché* “senza riduzione” che nondimeno ne estenda la portata per riguadagnarle l'universalità che Husserl in qualche modo le aveva sottratto. L'*epoché* deve dunque essere attuata anche nei confronti della sfera immanente dei vissuti soggettivi, così da restituire al metodo fenomenologico il campo

¹⁰⁸ E. Husserl, *Idee*, cit., p. 71.

che gli è proprio: la sfera di ciò che appare, il campo dei fenomeni. «L'esempio stesso di Husserl mostra che una fenomenologia come scienza dell'apparire in quanto tale [...] è impossibile senza una certa ontologia. Una teoria dell'apparire come tale non è possibile che alla condizione che l'*a priori* del mondo sia sganciato dal suo funzionamento inizialmente anonimo e che sia reso fenomeno»¹⁰⁹. Il “passo indietro” imposto all'*epoché* al cospetto di un ente particolare, disconosce proprio il carattere ontologico originario di una fenomenologia che voglia costituirsi come “scienza dei fenomeni”, come disciplina, cioè, che consenta l'accesso non semplicemente all'apparente, ma all'apparire come tale. Il fenomeno del mondo, in questo senso, deve potersi costituire in quanto condizione di possibilità prima della manifestazione; dell'apparire non solo delle cose, ma anche di quell'ente particolare (che si differenzia da tutti gli altri enti) rappresentato dal “sé”, da un soggetto che ora può comprendere il senso della propria esistenza unicamente all'interno di questo orizzonte “asoggettivo”¹¹⁰. In definitiva, se rettamente intesa, l'*epoché* restituisce il piano conoscitivo determinato da un *a-priori* irriducibile a nessun ente particolare e allo stesso tempo rilancia la riflessione sul senso della fenomenologia e sulle possibilità che essa apre per una filosofia “scientifica”. L'invito husserliano “alle cose stesse”, come si è visto, fa cenno innanzitutto all'approccio critico attraverso cui il metodo fenomenologico si rivolge ai concetti costruiti in modo *positivo* dalla scienza e dalla metafisica tradizionale e, successivamente, all'esigenza di ritornare ad una “esperienza pura” dell'apparire. Tuttavia, secondo Patočka, «Husserl sicuramente si illude quando con la riduzione crede di liberare una volta per tutte la visione pura dei fenomeni. La questione della sedimentazione storica delle posizioni di esistenza non smette mai di porsi nuovamente. Ma anche a un livello preliminare, il tentativo di far emergere le strutture originarie dev'essere ripreso sempre di nuovo»¹¹¹. E uno dei tentativi più rilevanti di rimettere in questione queste strutture fondamentali è rappresentato da quella rilettura originale della fenomenologia offerta da Heidegger, la quale, come pure sostiene Patočka in più occasioni, chiarisce sotto molti aspetti alcune delle questioni fondamentali lasciate inevase dallo stesso Husserl.

¹⁰⁹ J. Patočka, *Epoché et reduction*, cit., p. 260.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 257-261.

¹¹¹ Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 316.

La fenomenologia è anche per Heidegger quello che, innanzitutto, indica la parola stessa, ovvero “scienza dei fenomeni”, ma lo è in un senso affatto peculiare: «“Fenomenologia” non nomina l’oggetto delle proprie ricerche, né tantomeno è un titolo per il contenuto specifico di esse. Il termine ci dice solo il *come* del di-mostrare e il modo di trattazione di *ciò che* in questa scienza deve essere trattato. Scienza “dei” fenomeni vuol dire: cogliere e trattare i propri oggetti *in modo tale* che tutto quanto in rapporto ad essi è in discussione sia di-mostrato per via diretta e per via diretta certificato»¹¹². La fenomenologia è quindi un “concetto di metodo” che non indaga alcun oggetto in particolare, in quanto non è connessa a nessuna regione specifica dell’ente. Non facendo riferimento ad alcun contenuto, essa non è associabile a nessuna forma di sapere positivo che abbia il carattere del “porre”. Così come per Husserl, anche per Heidegger il metodo fenomenologico costituisce una riflessione preliminare sulla scientificità che non può essere circoscritta ad alcuna scienza specialistica o (che poi è lo stesso) riferita ad una regione *ontica* particolare. La fenomenologia, in definitiva, non è assimilabile ad alcun ambito *regionale*, giacché non indaga il *che cosa* dell’ente, ma deve al contrario mostrare il *come* del manifestarsi di ogni ente, deve cioè “lasciar vedere” ciò che è così come si mostra da sé: il fenomeno. Nondimeno, il fenomeno è proprio ciò che *non* si mostra immediatamente, ma solo in maniera secondaria attraverso ciò che appare¹¹³. La fenomenologia, in quanto scienza dei fenomeni, non sarà allora una semplice scienza *dell’ente*, ovvero un sapere su ciò che si mostra in prima istanza, ma sarà propriamente una scienza *dell’essere dell’ente*: ricerca di un senso *generale* che rimane *celato* nelle cose attraverso cui allo stesso tempo si annuncia. Di conseguenza, una filosofia fenomenologica correttamente intesa dovrà necessariamente aprirsi ad una *ontologia* fondamentale che riproponga la “questione dell’essere” (*Seinsfrage*) obliata dalla metafisica tradizionale. In tal senso, la torsione ontologico-ermeneutica che Heidegger già nei primi anni ‘20 si propone di operare a partire da questo itinerario speculativo, mostra come, in realtà, «la fenomenologia non è,

¹¹² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 113.

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 115. Sulla definizione di fenomenologia nella prospettiva heideggeriana si veda poi almeno il fondamentale Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988. In particolare, sull’idea di scientificità intesa nel senso suddetto, proprio nell’*incipit* di questo stesso testo, leggiamo: «la ricerca fenomenologica, considerata nella sua tendenza fondamentale, non può essere altro che la comprensione più esplicita e radicale di quell’idea di scientificità a cui la filosofia ha aspirato, in una serie di sforzi sempre rinnovati e convergenti, in tutte le sue diverse realizzazioni dall’antichità fino a Hegel» (*ivi*, p. 2).

rispetto al suo oggetto, una scienza nuova, ma la più antica di tutte, dal momento che la sua preoccupazione fondamentale coincide con quella della filosofia la quale, in quanto ontologia, è la scienza prima, l'origine di tutte le altre scienze»¹¹⁴.

Ora, mentre Husserl, come si è visto, tenta di riguadagnare l'accesso a questa originarietà attraverso un percorso teorico di purificazione e riduzione all'immanenza del soggettivo che restituisca l'oggettualità della manifestazione come vissuto interno indubitabile (mettendo contemporaneamente fuori causa la *tesi generale* di qualsiasi atteggiamento naturale), Heidegger al contrario propone quella che si potrebbe definire una "teoresi negativa" in grado di restituire il campo dei fenomeni a partire da una "comprensione dell'essere" che non sia subordinata ad alcun ente e a nessun atto giudicativo. Giacché, come nota anche Patočka a questo proposito, «questo piano fenomenale non è in nessun modo il 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. Nostra opera non è la comprensione dell'essere, ma noi stessi, che siamo "esistenza nell'apparizione" e dipendiamo dalla comprensione dell'essere»¹¹⁵. L'errore fondamentale di Husserl è stato proprio quello di aver fatto coincidere questo piano dei fenomeni con l'ente in sé, laddove esso costituisce, viceversa, la possibilità stessa dell'incontro con l'ente. Così, la fenomenologia intesa come scienza dei fenomeni puri, non può che omologarsi allo statuto epistemologico di una mera "scienza dell'ente", conseguendo quella forma "ridotta" di una scienza positiva qualunque che scada inevitabilmente nell'atteggiamento naturale. La differenza fra il vedere fenomenologico e la postura naturale non può, dunque, esaurirsi nell'atto di riduzione alla pura immanenza soggettiva, ma deve emergere attraverso un rivolgimento fondamentale dello sguardo conoscitivo che, distogliendosi dall'ente, muova ora con decisione verso l'essere. Bisogna cioè riproporre la questione ontologica del senso dell'essere dei fenomeni che non può essere circoscritto al regno di una coscienza trascendentale, ma deve essere ottenuto attraverso l'*apertura* a quella possibilità fondamentale data da una postura *negativa* che non scada, però, nella negazione. Questo movimento radicale di liberazione della sfera fenomenica, secondo Patočka, può essere

¹¹⁴ J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 319.

¹¹⁵ Id., *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia asoggettiva*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 310.

ricondotto ancora una volta al momento decisivo dell'*epoché*, corretta nelle insufficienze e depurata dagli stereotipi teoretizzanti tipicamente husserliani. «Concepita in modo radicale l'*epoché* permette di accedere all'essere di ogni ente, qualunque sia il suo modo d'essere. Per la "purificazione della soggettività", invece, essa non basta; in più bisogna volgere lo sguardo al concatenamento storico delle concezioni ontologiche. L'*epoché* è capace di far deviare lo sguardo dall'ente verso l'essere. [...] Eppure, nella concezione dell'essere, vi sono altri pregiudizi ancora, dovuti all'oscurità della tradizione, alla confusione di essere ed ente»¹¹⁶. Il progetto heideggeriano di una *Destruktion* della "storia della metafisica" potrebbe allora rappresentare un ulteriore tentativo di "critica dell'esperienza pura" che sia in grado di rimuovere il pregiudizio fondamentale circa l'ipostatizzazione di quell'ente che per principio *nulla re indiget ad existendum*¹¹⁷ e che offra, allo stesso tempo, un recupero del senso autentico dell'essere nella sua *differenza* da qualsiasi altro ente. Cosicché, in definitiva, per Heidegger, la "riduzione fenomenologica" avrà senso unicamente se attia a ricondurre lo sguardo dall'ente all'essere¹¹⁸.

Assolutizzando una particolare regione dell'ente e facendone il fondamento ultimo della conoscenza oltre il quale è impossibile andare, Husserl invece riduce essenzialmente la fenomenologia ad una scienza *positiva* che, venendo meno a quella che è la vocazione scientifica del progetto fenomenologico originario, disattende la "differenza ontologica" fra ente ed essere. Husserl ha dunque avuto il merito di riproporre la domanda fondamentale sull'essere dell'ente, ma ha anche tentato di rispondervi al modo di tutta la tradizione metafisica: riconducendo l'essere ad un ente specifico, ad una *res (cogitans)* che costituirebbe di fatto "l'essenza del fondamento". La fenomenologia, al contrario, secondo Heidegger, non potrà mai essere una scienza *ontica* tra le altre: solo una *epoché* non più limitata, ma generale, può allora restituire

¹¹⁶ Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 329.

¹¹⁷ Cfr. E. Husserl, *Idee*, cit., p. 121.

¹¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 19: «Quella componente fondamentale del metodo fenomenologico che consiste nel ricondurre lo sguardo indagante dall'ente, colto in maniera ingenua, all'essere noi la chiamiamo *riduzione fenomenologica*. Con quest'espressione noi ci riallacciamo, per quanto riguarda il vocabolo usato, ma non per quel che concerne la cosa in questione, ad uno dei termini chiave della fenomenologia husserliana. *Per Husserl* la riduzione fenomenologica, [...] è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dall'atteggiamento naturale [...] alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. *Per noi* la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente».

una disciplina *ontologica*, una scienza dell'essere – di “ciò che non è un ente” e che dunque, «nonostante l'apparente paradosso, la si può anche chiamare una scienza *del niente*. In effetti, l'oggetto della filosofia non è niente di cui si possa affermare “questo è” (un ente); sarebbe più giusto dire di essa che “c'è”; essa è questo “c'è”»¹¹⁹.

3. *La struttura ontologica fondamentale e il senso dell'apertura storica.*

Il percorso teorico heideggeriano – e nella fattispecie quello relativo alla sua iniziale fase “fenomenologica” – come nota anche Patočka, non si concentra mai in maniera sistematica sulle questioni decisive aperte dall'*epoché*. Tuttavia, non può certo sfuggire che questo straordinario atto teorico rivela proprio il carattere *negativo* che stravolge il senso della mera negazione “logica” – questione sulla quale lo stesso Heidegger ha indugiato in più momenti durante tutto il suo cammino di pensiero. L'*epoché* esprime difatti una postura teorica affrancata da qualsiasi ente e in questo senso può essere esperita anche come tentativo di espressione di una “libertà”. Essa, nondimeno, costituisce pure una esperienza effettiva di *annientamento*, individua cioè un movimento di fondazione rispetto a ciò che non è fondato¹²⁰ simile al procedere di quel pensiero *del niente* che Heidegger interroga nella famosa prolusione accademica del 1929 su *Che cos'è metafisica?*¹²¹.

In questo testo, in effetti, il campo d'indagine di una domanda che verte sull'essenza della metafisica viene immediatamente orientato verso l'unico ente a cui *importa* del proprio essere¹²², verso quell'*esserci* che pone la questione mentre è, allo stesso tempo, messo in questione. Ora, questo esserci «che noi stessi di volta in volta siamo quando poniamo la domanda»¹²³ è determinato dalla scienza¹²⁴. In questo senso, può, di fatto, assumere anche il volto del ricercatore che si interroga sullo statuto epistemologico

¹¹⁹ J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 333.

¹²⁰ Cfr. *Ibidem*.

¹²¹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, in Id., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987. La stessa traduzione italiana è stata successivamente ristampata come volume singolo in Id., *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001, a cui si farà riferimento in questa sede.

¹²² Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., pp. 49.

¹²³ *Ivi*, p. 37.

¹²⁴ Cfr. Id., *Che cos'è metafisica?*, p. 38.

della disciplina particolare di cui si occupa. Vi è, in tal caso, un tentativo di problematizzazione dell'ideale di scientificità identico, almeno nelle intenzioni, a quello più volte messo in campo da Husserl, da cui emerge la situazione di *crisi* della scienza moderna e della razionalità europea: il fatto cioè che, detto ora in termini heideggeriani, «il radicarsi delle scienze nel loro fondamento essenziale si è inaridito. [...] Eppure in tutte le scienze, seguendo gli intenti propri a ciascuna, noi ci rapportiamo all'ente stesso»¹²⁵. L'uomo è dunque l'unico ente che propriamente “fa scienza”. Ma la scienza si rivolge all'essenza delle cose, al mondo come tutto dell'ente *e nient'altro*. Essa si costituisce sulla base di una *spiegazione* dell'ente e di *niente* più. Tuttavia, si chiede Heidegger, che senso ha però questo “niente”, che *ne* è del *Niente* che questa stessa scienza sembra rifiutare?¹²⁶ «Del Niente la scienza non vuol saperne niente»¹²⁷. L'andamento concettuale del discorso heideggeriano è chiaro: le scienze positive non si occupano di “niente”, non si *pre-occupano* del “non-ente” che pure vi *sottende*; e da questo punto di vista neanche l'ambito della logica è in grado di *raccogliere* la portata conoscitiva e rivelativa di questo Niente, ridotto con indifferenza a un problema che “non c'è”: «la regola fondamentale del pensiero in generale, cui comunemente ci si richiama, ossia il principio di non contraddizione, la “logica” generale, sopprime la questione, perché il pensiero, che è essenzialmente sempre pensiero di qualcosa, qui, come pensiero del Niente, dovrebbe agire contro la sua propria essenza»¹²⁸. Ma il pensiero *del niente* scuote proprio questa presunzione conoscitiva onnicomprensiva della logica, sfuggendo di fatto alla sua sovranità e al suo controllo: il principio di non contraddizione rivela la propria impotenza e la propria inefficacia nei confronti di un concetto che non è riconducibile neppure al “non” della negazione e si sottrae, in effetti, a qualsivoglia tentativo di *analisi logica del linguaggio*¹²⁹.

Ora, si chiede lo stesso Patočka, «è puramente casuale che Heidegger apre questo dibattito in presenza del grande fenomenologo che la sovranità della logica ha fatto

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 39-41.

¹²⁷ *Ivi*, p. 41.

¹²⁸ *Ivi*, p. 43.

¹²⁹ Il riferimento è ovviamente alla celebre critica presentata da Rudolf Carnap nel saggio intitolato appunto *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*. Cfr. R. Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, II, 1932; trad. it. in A. Pasquinelli (a cura), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969.

indietreggiare proprio dinanzi a quel niente?»¹³⁰, oppure questa circostanza può essere ricondotta, certo in quanto *unicum* all'interno dell'itinerario speculativo heideggeriano, ad un effettivo, seppur non esplicito, tentativo di confronto con la questione dell'*epoché*? Al tempo della prolusione, la posizione di Heidegger nei confronti della prospettiva husserliana sembra ormai ben definita; la fenomenologia trascendentale con la sua pretesa di essere “scienza rigorosa” non può che risultare inaccettabile, giacché in essa Heidegger vi vede il compimento di quella tradizione moderna di una filosofia della ragione cartesiana “chiara e distinta” che acquisisce la sua legalità unicamente se sottomessa al dominio della sfera logica. Husserl, cioè, giunge fino alle soglie di un λόγος originario e fondativo, ma arretra poi di fronte alla possibilità effettiva del superamento conoscitivo di una “metafisica della ragione”, riproponendo così una filosofia in quanto “scienza dell'ente”. A questa nuova obliterazione della differenza ontologica Heidegger oppone, viceversa, la sua proposta fenomenologica e, indirettamente, la possibilità di una rilettura dell'*epoché* fondate entrambe nell'*annientamento* del niente¹³¹.

La riproposizione di questa esegesi heideggeriana “indiretta” viene offerta proprio da Patočka, secondo il quale, di fatto, «la possibilità dell'*epoché* e della sospensione che essa instaura si radica nell'esperienza dell'annientamento. [...] 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 postura negativa rimanda come alla sua propria origine. [...] Quello che svela è in effetti una “regione”, un “piano” che si colloca al di fuori di tutto quanto è oggetto di una tesi, al di fuori dunque di tutto quanto può essere designato come *ente*»¹³². L'*epoché* non è più solamente un atto teorico, ma è anche un comportamento fondato nell'annientamento originario di ciò che non può essere più compreso come ente. Vi è quindi una relazione originaria con “ciò che non è ente” che offre una diversa *apertura* (*Lichtung*) interpretativa rispetto alla logica. Il niente non rappresenta più una semplice oggettivazione del negativo, non costituisce unicamente la negazione della totalità dell'ente, ma istituisce anche una esperienza *interiore*¹³³, uno “scotimento” che investe

¹³⁰ J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 338.

¹³¹ Cfr. *ivi*, p. 336.

¹³² *Ivi*, p. 334.

¹³³ Con l'espressione *ossimorica* “esperienza interiore” vogliamo rimandare all'esperienza conoscitiva esplorata da un autore molto più vicino a Heidegger di quanto in realtà non si pensi, almeno per quanto

l'esserci che noi stessi siamo e ci *dispone* proprio nei confronti di questa totalità. Il Niente di cui parla Heidegger lo dobbiamo poter incontrare, difatti, in una disposizione emotiva, nel "sentirsi situati" (*Befindlichkeit*) in ciò che pone l'esserci stesso al cospetto del Niente: nell'*angoscia*¹³⁴. «Questa disposizione ci fa fare l'esperienza del niente, del non dir niente, dell'*assenza* di ogni possibilità. Mentre la negazione di una cosa può essere realizzata solo sostituendola con un'altra cosa, qui non c'è alternativa, non c'è sostituzione, ma piuttosto un *puro sprofondare* [...]. 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»¹³⁵. L'esserci esperisce il Niente proprio nella "tonalità affettiva" indotta dall'angoscia: questa condizione rivela l'inconsistenza degli enti intramondani e genera uno *straniamento* dalle cose "semplicemente presenti", le quali adesso non si lasciano più afferrare. Unicamente attraverso una disposizione emotiva siffatta posso sperimentare la sensazione di vuoto sotto i piedi, la mancanza di qualsiasi fondamento, l'annichilimento di tutto ciò che mi si presenta davanti come ente. Nondimeno, «nello scivolamento dell'ente che ci respinge e non ci dice niente diventa chiaro che l'ente ha potuto finora apparire solo sulla base di un non ente. L'esserci comprende l'ente solamente "trascendendolo", facendo un "passo indietro" al di là dell'ente; solo in questo momento le cose gli appaiono, solo in questo momento egli appare a sé stesso. [...] Nella presenza del niente egli fa così esperienza dell'essere, esperienza senza la possibilità della quale non sarebbe un esser-ci, un ente che comprende, al quale l'ente si apre, per il quale l'ente si manifesta, è aperto. [...] Il non ente, l'essere è il punto d'appoggio attorno al quale si forma un settore chiaro e aperto in cui l'apparire dell'ente è possibile»¹³⁶. L'essere si rivela dunque nella figura (*informe*) del niente, come ciò che, in quanto "non-ente", si dà solo nella *nientificazione* di *ciò che non è* manifesto. L'essere si dà, cioè, *ritirandosi* al cospetto dell'esserci e rimettendosi all'apparire delle cose, in una dinamica di manifestazione ed occultamento negli enti nella chiarezza, di

riguarda ciò che quest'ultimo intende esprimere con il suo pensiero *del Niente*: Georges Bataille. Da questo punto di vista di veda appunto G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 1943; trad. it. di C. Morena, *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari 1994.

¹³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 46-50.

¹³⁵ J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., pp. 339-340.

¹³⁶ *Ivi*, p. 340.

cui pure questo stesso essere che si presenta alla maniera del niente costituisce la condizione di possibilità.

In definitiva, il niente dell'apertura interpretativa all'essere rimanda a qualcosa la cui origine si colloca in un orizzonte fondativo estraneo alla sfera logica e all'ipostatizzazione "positiva" di quello stesso ente che è l'esserci: sebbene anche Heidegger riconosca quindi la peculiarità dell'esserci che siamo e della sua "irruzione" nel tutto dell'ente, tuttavia egli rimarca immediatamente come questa stessa irruzione non sia decisa dal nostro esserci; essa si costituisce sempre in quanto relazione originaria non all'ente, ma a ciò di cui si può dire propriamente che "non è" un ente. Il fondamento della manifestazione andrà allora ricercato al di fuori dell'ontico e dell'ambito della logica, ponendo cioè *sempre di nuovo* la questione *originaria* del rapporto al mondo in quanto sfera dell'apparenza. Il mondo naturale, in questo senso, è proprio quel fenomeno primordiale che sfugge a qualsiasi forma di pensiero sistematico; è il *luogo* dell'origine "a-storica" di quella storicità che caratterizza da un punto di vista ontologico la struttura dell'esistenza – giacché l'esistenza, che deve sempre essere compresa come "essere-nel-mondo"¹³⁷, è essenzialmente una esistenza di tipo storico. Heidegger percepisce cioè l'urgenza di orientare in senso ontologico il metodo fenomenologico husserliano, e lo fa riconoscendo allo stesso tempo il carattere intrinsecamente storico dei fenomeni e del loro manifestarsi all'interno di un mondo – all'interno, quindi, di una determinata apertura del mondo. «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 in una data epoca»¹³⁸.

Ora, è proprio muovendo da questa presa d'atto heideggeriana che Patočka rintraccerà il carattere specificamente *storico* di ogni concezione naturale di mondo. D'altronde, già lo stesso Husserl, nonostante le numerose reticenze rispetto a questa tematica, aveva rilevato la necessità di una caratterizzazione storica della sua interpretazione del mondo-della-vita. Tuttavia, la possibilità stessa di una riflessione sulla storicità, all'interno dell'itinerario speculativo di Husserl, ha sempre assunto un

¹³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 161: «l'espressione composta "essere-nel-mondo" mostra già, nella sua stessa coniazione, che con essa si intende un fenomeno *unitario*».

¹³⁸ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 10.

carattere ambiguo e controverso. Basti pensare alla polemica nei confronti dello storicismo inteso come mero relativismo intrapresa all'interno di *La filosofia come scienza rigorosa*. Così come, d'altro canto, anche l'esigenza di una traduzione della fenomenologia da un metodo statico verso un senso storico-genetico, manifestata nei primi anni '20¹³⁹, rimarrà più che altro una "intenzione vuota". Ciò nondimeno, all'interno della *Crisi* la questione assumerà finalmente tutt'altro spessore, giacché la storicità verrà qui tematizzata innanzitutto in quanto strato percettivo. Il mondo-della-vita costituisce, difatti, la totalità preliminare anche nel senso di un orizzonte esperienziale che si dà sempre nelle sue varianti storiche. Il mondo circostante è dunque l'esito delle contingenze storiche e noi stessi, in quanto esseri viventi, siamo caratterizzati dall'orizzonte *culturale* in cui la nostra stessa esistenza è compresa. Ciò che chiamiamo "io", allora, non è altro che il risultato di sedimentazioni storiche di senso, e l'essere umano è posto sempre all'interno di una determinata concezione del mondo (*Weltanschauung*) che gli proviene da una *tradizione*. Lo stesso Patočka, d'accordo con Husserl su questo punto, osserva che «l'aprirsi del mondo, in tutte le sue forme, è sempre un fatto storico, limitato al manifestarsi dei fenomeni e all'attività degli uomini che lo conservano e lo tramandano. L'apertura si svolge come avvenimento della vita del singolo, ma sotto forma di tradizione riguarda tutti»¹⁴⁰. Da questo punto di vista, allora, ogni rappresentazione del mondo che pure avanzi una pretesa di *universalità*, risulterà sempre caratterizzata da assunzioni storiche particolari. Così, ad esempio, la luna potrà essere allo stesso tempo un *satellite* del pianeta terra per me che vivo in una concezione del mondo "scientifica", e una *dea* per un uomo "primitivo", la cui esistenza si colloca in una prospettiva "mitica" sul mondo. Di conseguenza, nella prospettiva husserliana, la "categoria" di mondo dovrà individuare uno strato della percezione omogeneo per tutti gli esseri umani di tutte le epoche storiche. Detto in termini patočkiani: «il compito di cogliere il "mondo naturale" coincide con il problema di cogliere nell'uomo ciò che non dipende dalle casualità storiche della sua evoluzione,

¹³⁹ Da questo punto di vista si veda soprattutto E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Methode*, in Id., *Analysen zur passiven Synthesis*, HUSSERLIANA, XI, M. Fleischer (a cura), Nijhoff, Den Haag 1996; trad. it. in M. Vergani (a cura), *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003.

¹⁴⁰ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 10. Sulla questione, nella prospettiva husserliana, si veda anche quanto dice V. Costa, *Husserl*, cit., p. 165: «comprendere se stessi significa interrogare quegli strati che mi costituiscono, e dunque esplicitare la storia stessa, la tradizione che si è sedimentata in me in quanto soggetto trascendentale». Si vedano inoltre le analisi di R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 87-108.

dunque ciò che di comune può essere mantenuto mediante variazione in *tutte* le modalità della vita umana. [...] Ma cogliere ciò che è comune mediante variazione non significa ancora necessariamente aver colto un' *essenza* dell'uomo data una volta per tutte»¹⁴¹. Quello che cerca Husserl è dunque un *a priori storico*, uno strato percettivo “invariante” e comune, sulla base del quale chiunque può fare esperienza delle cose stesse affrancate da determinazioni storiche e culturali. Ma questo non vuol dire, tuttavia, rilanciare una dinamica di oggettivazione simile a quella operata dalle moderne scienze della natura? Non è casuale che lo stesso Husserl nella *Crisi* si renda conto delle difficoltà cui si potrebbe andare incontro nel limitare il problema della storia alla ricerca di uno strato invariante. Cosicché, «se noi ci poniamo il fine di una verità concernente gli oggetti che sia valida per tutti i soggetti [...] noi veniamo a trovarci sulla via che porta alla scienza obiettiva. Ponendo come fine questa obiettività (una “verità in sé”) assumiamo una specie di ipotesi che travalica il puro mondo-della-vita. Ma noi abbiamo prevenuto questa possibilità di “travalicamento” del mondo-della-vita attraverso la prima epoché (l'epoché delle scienze obiettive) e ora siamo in imbarazzo riguardo a ciò che può essere preso in considerazione scientificamente come un che di constatabile una volta per tutte e da parte di tutti»¹⁴². Nonostante questo dichiarato imbarazzo, il padre della fenomenologia rimarrà comunque fedele a questa impostazione anche nella sua ultima opera. Patočka, al contrario, a partire dalla questione della storicità e del carattere intimamente storico dei fenomeni, tenterà di cogliere le possibilità e il senso della ricerca di un fondamento antropologico per l'indagine fenomenologica, in modo da poter riproporre, ancora una volta, la questione del rapporto tra uomo e mondo, evitando tuttavia di assolutizzare l'uno o l'altro dei termini in questione. Per sondare questo terreno quasi del tutto inesplorato nella tradizione fenomenologica, il filosofo ceco ricorrerà nondimeno proprio al supporto concettuale offerto da Heidegger, nel tentativo di articolare adeguatamente il senso storico-conoscitivo di quella che si può ormai definire l'*apertura* storica legata ai fenomeni.

In definitiva, Husserl ha visto il problema dell'apparire ma è rimasto ancorato al suo idealismo trascendentale e alla ricerca di uno strato *invariante*, ovvero: alla *logica* di una coscienza “pura” a cui il mondo deve manifestarsi. Heidegger, nella sua originale rilettura della fenomenologia, in quanto metodo associato ad una riflessione storica

¹⁴¹ J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 89.

¹⁴² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., pag. 167.

fondamentale¹⁴³, attribuisce all'io astratto husserliano il carattere dell'esistenza e della fatticità facendone così un "esserci storico": l'unico tra gli enti a cui è consentita l'*apertura* all'Essere – laddove quest'ultima sarà sempre concepita come apertura al senso della storicità intrinseca all'esistenza in quanto essere-nel-mondo. D'altronde, lo stesso concetto di mondo, secondo Heidegger, si costituisce unicamente in quanto totalità di rimandi; non fa riferimento cioè ad una totalità intesa come somma di tutti gli enti, ma definisce propriamente il luogo di una manifestazione originaria che fa sì che ogni ente possa apparire all'interno di una totalità di senso. Ancora una volta: il mondo non è un ente, ma un orizzonte inteso come condizione di possibilità di ogni ente. Così, in definitiva, secondo Patočka, «se liberiamo la "sfera noematica" di Husserl dal significato di trascendenza *immanente* (se ci asteniamo dall'orientamento unilaterale verso gli oggetti), otteniamo pressappoco ciò che Heidegger chiama la *regione dell'aperto*»¹⁴⁴.

Da quanto si è detto finora, dovrebbe essere chiaro cosa si intenda con una espressione volutamente ossimorica, quale "trascendenza immanente", riferita alla prospettiva husserliana. La svolta trascendentale della stessa filosofia fenomenologica, d'altronde, si esercita proprio a partire da questa base teorica che, a sua volta, viene continuamente interrogata in tutta la produzione patočkiana – alla luce, ancora una volta, del doppio confronto che lo stesso filosofo ceco ingaggia con i "due campioni" della fenomenologia e con il punto focale da cui le rispettive prospettive muovono nel tentativo di liberare la sfera dei fenomeni: «il cartesianismo come somma delle conseguenze ontiche dell'ontologia che prende le mosse con la dottrina del dualismo delle sostanze»¹⁴⁵. Ora, sebbene all'interno delle *Ricerche logiche* Husserl ha presentato innanzitutto il carattere costitutivo dell'oggettualità e la specificità dei suoi modi di apparizione, tuttavia già qui è possibile riconoscere, nelle sue intenzioni teoretiche, una certa dose di "cartesianismo" latente che successivamente, come si è visto, diventerà del tutto esplicito nel tentativo di ridurre l'apparire a prerogativa del soggetto conoscente. Eppure, nei suoi propositi iniziali il metodo fenomenologico doveva costituire, in prima istanza, proprio un superamento dell'*impasse* in cui la modernità aveva condotto ogni "teoria della conoscenza" attraverso il paradigma di scissione soggetto/oggetto, *res*

¹⁴³ J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 344.

¹⁴⁴ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 10.

¹⁴⁵ Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 345.

cogitans/res extensa. Ma allora, come avviene e che senso ha questa distorsione “cartesiana” dell’intenzione fenomenologica originaria? Ora, secondo Patočka, vi è innanzitutto un problema che attiene alla formazione filosofica di Husserl, la quale si caratterizza fortemente attraverso la frequentazione della scuola di Franz Brentano a Vienna¹⁴⁶. Questi, com’è noto, aveva proposto una reinterpretazione dello statuto epistemologico della filosofia a partire da una “psicologia empirica” caratterizzata da un punto di vista scientifico¹⁴⁷. In questo senso, secondo Brentano, è necessario operare innanzitutto un recupero conoscitivo della categoria di “intenzionalità”; bisogna cioè riguadagnare l’accesso a quell’*esse intentionale*, già introdotto nel contesto della prospettiva scolastica tardo-medievale, attraverso il quale potrà ora delinarsi adeguatamente l’ambito fenomenale. Brentano propone quindi di fondare il carattere scientifico della sua psicologia nella distinzione fondamentale tra fenomeni “psichici” e “fisici”. Husserl, rivelando l’inefficacia di questa classificazione, affetta, ancora una volta, da un insuperabile “dualismo conoscitivo”, critica proprio la teoria brentaniana dello psichico in cui, a suo avviso, in realtà si nasconderebbe una “metafisica sostanzialistica”: «secondo Husserl il termine “fenomeno” designa in Brentano l’oggetto che appare come tale. Il fenomeno psichico è così quello in cui appare un oggetto psichico»¹⁴⁸. Vi sarebbe perciò un evidente “residuo” teoretizzante, non tanto di scolastica quanto invece cartesiano, in siffatto tentativo di fondare una psicologia scientifica. Cosicché, anche nella prospettiva teorica brentaniana, i fenomeni psichici vengono di nuovo ricondotti all’*evidenza* di una “percezione interna” – il che non significa altro se non proporre un diverso modo attraverso cui si possa declinare una pretesa conoscitiva apodittica e fondativa, non diversa dunque da quella avanzata dallo schema *ego-cogito-cogitatum*¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cfr. Id., *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia “asoggettiva”*, cit., pp. 266 e ss.

¹⁴⁷ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; trad. di G. Gurisatti, *Psicologia dal punto di vista empirico*, Reverdito, Trento 1989.

¹⁴⁸ J. Patočka, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia “asoggettiva”*, cit., p. 267.

¹⁴⁹ Per mantenere una certa continuità in riferimento al discorso che stiamo seguendo, non ci è possibile seguire la questione del rapporto fra Brentano e Husserl nel modo approfondito in cui pure lo fa lo stesso Patočka. Vogliamo comunque riportare un ampio passo che può integrare quanto detto sopra, sperando che allo stesso tempo possa mitigarne il carattere apparentemente sbrigativo: «L’importante distinzione che Cartesio ha stabilito sul piano fenomenale tra le idee e le prese di posizione è ora spinta così oltre che Brentano attribuisce alle idee stesse una controparte “soggettiva, la rappresentazione, un puro ricevere come qualcosa di intenzionale, la cui afferrabilità richiede però qualcosa come questa “percezione interna”. [...] La differenza rispetto a Cartesio è la seguente: secondo Brentano la sostanza psichica, la

Ora, sebbene uno degli snodi concettuali più originali della rilettura husserliana di Brentano sia quello di spostare la riflessione da una “metafisica della psicologia” all’ambito dell’*apparire* e, di conseguenza, alla questione delle legalità che consentono l’accesso alle “cose stesse”, tuttavia, nelle stesse *Ricerche logiche*, il padre della fenomenologia intrattiene ancora un certo legame con la terminologia brentaniana e con la sua idea di una “relazione intenzionale” fra soggetto e oggetto all’interno del campo percettivo. Difatti, «la scoperta propria delle *Ricerche logiche* è questo campo del mostrarsi il quale, perché la cosa stessa possa presentarsi e apparire, deve superare la cosa e la sua struttura materiale, un campo che nasconde in sé una legalità (*Gesetzmässigkeit*) *sui generis*, non convertibile tanto in quella dell’oggetto nel suo essere proprio quanto in quella dell’essere mentale nel suo carattere specificamente egologico»¹⁵⁰. La “psicologia descrittiva” inaugurata dall’approccio fenomenologico sarebbe in grado, cioè, di risolvere il paradigma di scissione in un atto intenzionale che, se inteso nel senso adeguato che Husserl originariamente si propone di conferirgli, può garantire una purificazione delle strutture conoscitive attraverso cui si dà la stessa sfera fenomenale. Il carattere intenzionale di queste strutture, nell’indagine preliminare svolta all’inizio delle *Ricerche logiche*, si rivela dapprima come qualcosa di fondamentalmente “oggettivo”, non vi è cioè nessun primato assegnato alla sfera egologica. Successivamente, la questione gnoseologica decisiva diventerà tuttavia quella di rilevare *in che modo* si manifesti questa stessa sfera delle oggettualità – e la risposta non potrà che derivare da un esame degli “atti soggettivi”, giacché, come abbiamo visto, per Husserl qualcosa si dà sempre e solo in riferimento ad una coscienza che le conferisce senso e realtà. La fenomenologia allora diventerà proprio una analisi descrittiva delle legalità, una verifica delle condizioni di possibilità del costituirsi delle oggettualità in quei vissuti soggettivi che inevitabilmente acquisiranno ora un primato conoscitivo¹⁵¹. E difatti, già *L’idea della fenomenologia* presenta uno scenario dominato da un senso di riferimento *intenzionale* alla soggettività, determinando una *correlazione fenomenologica* fra lato “noetico” e lato “noematico” della percezione per cui adesso «si

cosa “io”, è qualcosa che io non apprendo immediatamente, ma solo nei fenomeni che sono dati come esistenti con un’evidenza immediata – questo il senso del *cogito*. Perciò io afferro questi fenomeni che nell’evidenza della percezione interna sono originariamente confermati come attributi di un sostrato, di una sostanza, e quindi afferro la sostanza psichica. Il *sum*, ancor più che in Cartesio, viene così perso» (*ivi*, p. 269).

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 270.

¹⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 271-274, ma anche V. Costa, *Husserl*, cit., pp. 27-29.

divide 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; si descrivono questi ultimi come vissuti, dati allo sguardo riflessivo, e si attribuisce infine a questo sguardo riflessivo l'evidenza che è propria al mostrare e al mostrarsi del campo fenomenale, propria alla stessa apparizione nel suo apparire. [...] una volta che la duplicazione soggettiva è compiuta, la si generalizza a sua volta, e ci si dirige così verso una correlazione universale “essenzialmente valida”, che si rivelerà in seguito come la teoria della coordinazione essenziale noesi-noema»¹⁵².

Attraverso la connessione, all'interno della struttura intenzionale della percezione, tra ciò che da un lato definisce il carattere d'atto sintetico, ovvero: ciò che *forma* l'unità di senso nella percezione (noesi), e ciò che, dall'altro lato, costituisce invece il senso propriamente oggettuale dell'oggetto percepito (noema), Husserl può infine radicare l'oggettività all'interno del vissuto immanente, giacché questo “lato oggettivo” costituisce in effetti la componente “trascendente” del darsi delle cose in un senso affatto peculiare¹⁵³: trascendenza e immanenza non sono più, cioè, da intendere secondo la concezione tradizionale che le oppone radicalmente nel dualismo di “io” e “cosa in sé”, interno ed esterno; ma si generano da un unico momento in cui l'esperienza conoscitiva si dà appunto come “trascendenza immanente”, nel modo quindi di una duplicazione del soggettivo che si realizza sulla base di una riduzione del senso oggettuale ai vissuti della coscienza interna. «Se assumiamo che l'oggetto intenzionale non sia immanente ma piuttosto trascendente rispetto al soggetto, allora ne segue la distinzione fondamentale fra vissuto e fenomeno, che implica necessariamente il mantenimento della concezione brentiana dello psichico come oggetto interno»¹⁵⁴. In definitiva, è proprio da questo snodo teoretico fondamentale che si origina il soggettivismo della proposta husserliana, la quale risulterà di fatto inaccettabile a molti dei suoi allievi, tra cui Patočka – ma soprattutto, ancor prima di lui, lo stesso Heidegger.

¹⁵² Cfr. J. Patočka, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia “asoggettiva”*, cit., pp. 274-275.

¹⁵³ Cfr. V. Costa, *Husserl*, cit., p. 45: «Se noi assumiamo un atteggiamento riflessivo, e invece di essere diretti sul percepito prestiamo attenzione alla correlazione tra la percezione e il percepito, cioè al modo in cui l'oggetto si dà nella percezione, emerge che l'atto della percezione e la sensazione sono delle componenti effettive (Husserl usa il termine *reell*), cioè delle parti che sono date in maniera immanente, in maniera vera e propria, e che su di esse non ci si può ingannare».

¹⁵⁴ J. Patočka, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia asoggettiva*, cit., p. 298. Su ciò si veda inoltre: V. Costa, *Husserl*, cit., pp. 42-47; J. Patočka., *Husserl's transcendental turn: The phenomenological reduction in The idea of phenomenology and in Ideas I*, in E. Kohák, *Jan Patočka*, cit., pp. 208-220.

Di quest'ultimo, in particolare, abbiamo già visto alcuni dei motivi fondamentali che ripercorrono le divergenze teoriche per cui egli, da un certo momento in poi, prende le distanze dal maestro, tuttavia rimangono da chiarire ancora alcuni aspetti della sua rilettura in chiave ontologica del metodo fenomenologico.

Ora, non è superfluo notare che l'interesse "ontologico" originario di Heidegger deriva altresì dal confronto con quello stesso Franz Brentano che, come si è visto, aveva inciso profondamente anche nella formazione filosofica di Husserl. Nella dissertazione di dottorato *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*¹⁵⁵, Brentano ripropone difatti il problema aristotelico della *multivocità* dell'Essere sottolineando allo stesso tempo l'esigenza di porre l'ontologia a fondamento della filosofia. Se, come dichiara Aristotele nella *Metafisica*: «l'essere si dice in molti sensi»¹⁵⁶, allora il problema sarà come ricondurre questa plurivocità ad una unità di senso fondamentale che *raccolga* (λέγειν) tutti i significati. Per Brentano la multivocità dell'essere può essere ricondotta essenzialmente a quattro accezioni fondamentali: l'ente *per accidente* o *per sé*, l'ente come *vero*, l'ente secondo la *potenza* o l'*atto*, l'ente secondo le figure delle *categorie*. Egli, nondimeno, si preoccupa immediatamente di riferire questi diversi sensi alla categoria di sostanza, trasformando di fatto la possibilità di una ontologia in una "ousiologia"¹⁵⁷. Tuttavia, così come era stato per Husserl, l'influenza della metodologia e delle questioni poste da Brentano risulterà sempre evidente. In particolare, Heidegger si confronterà, lungo tutto il suo itinerario speculativo, con quella seconda accezione che propone l'essere come *vero*, rileggendola però in un senso peculiare che trascende immediatamente l'ambito della logica e delle proposizioni giudicative rispetto al problema della *verità*¹⁵⁸. E' questo uno scarto decisivo, sul quale

¹⁵⁵ Due testi, in particolare, sembrano essere stati decisivi per un giovanissimo Heidegger che già si orientava verso la questione ontologica del senso dell'essere: la suddetta dissertazione di F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. Br., 1862; trad. it. di S. Tignoli, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, G. Reale (a cura), Vita e Pensiero, Milano 1995 ma anche la monografia di Carl Braig, *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, Herder, Freiburg i. Br., 1896. Per il confronto tra Heidegger e i due autori cfr. F. Volpi, *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig*, in C. Esposito – P. Porro (a cura), *Heidegger e i medievali*, Pagina, Bari 2001, pp. 39-52.

¹⁵⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z, 1, 1028 a 10: «Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς».

¹⁵⁷ Cfr. F. Volpi, *Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger*, cit., pag. 41.

¹⁵⁸ In realtà in Heidegger vi è, in una primissima fase del suo pensiero, un confronto sistematico, che qui ovviamente non ci è possibile seguire, con la questione del *vero* come giudizio di valore, il quale conferisce realtà, o meglio *validità*, alla logica attraverso il *senso*. Sulla questione rimandiamo alla tesi di dottorato dello stesso Heidegger, dedicata proprio alla questione del giudizio logico in riferimento allo psicologismo. Cfr. M. Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritisch-positivier*

pure si fonda la specificità della proposta heideggeriana rispetto alla stessa questione fenomenologica della costituzione.

Come già accennato, secondo Patočka: «Brentano ricorre a due motivi caratteristici: uno risale a Cartesio, l'altro ad Aristotele e alla tradizione scolastica»¹⁵⁹. Ma mentre nella proposta husserliana rimane un residuo insuperato del cartesianismo di Brentano, Heidegger, al contrario, sembra intraprendere la via aristotelica che conduce alla questione dell'essere. Da ciò deriva anche, all'interno delle rispettive indagini conoscitive, un diverso significato dell'idea stessa di verità: in Husserl essa viene intesa perlopiù nel senso moderno-cartesiano e “positivo” di *adaequatio intellectus et rei*, laddove nell'analitica esistenziale heideggeriana il suo significato viene etimologicamente ricondotto al greco ἀλήθεια, dove la ἄ iniziale del lemma (*a-letheia*) ha un ruolo privativo non solo letterale, ma che si riflette propriamente in quel senso negativo, già rimarcato precedentemente, non riconducibile alla mera negazione logica e che indica piuttosto una dinamica di “non-nascondimento”, una possibilità *rivelativa* per gli enti all'interno del mondo. La verità, nel senso husserliano, si *costituisce* dunque nel coglimento dell'aspetto *noetico* della percezione e nella riduzione alla pura immanenza di una trascendenza *noematica* che deve essere garantita nella sua “adeguatezza” rispetto all'oggetto: questo pregiudizio di una verità in quanto *adaequatio*, è proprio ciò che relega la lettura fenomenologica husserliana all'interno di una prospettiva *intuizionista*, la quale si propone di stabilire ciò che è vero semplicemente a partire da ciò che risulta verificabile¹⁶⁰. Heidegger oppone a questa “verità d'oggetto” la dimensione della *svelatezza*, la verità in quanto riferita all'essere e alla sua possibilità di manifestarsi nella chiarezza. Così, ogni pretesa giudicativa sull'adeguatezza del darsi delle cose cambia adesso completamente di segno, giacché il tentativo husserliano di rendere ragione della *correlazione* fenomenologica dovrà ora essere preceduto da un chiarimento preliminare del carattere ontologico di ogni esperienza percettiva.

Beitrag zur Logik, Barth, Leipzig 1914; trad. it. di A. Babolin, *La dottrina del giudizio nello psicologismo. Contributo critico-positivo sulla logica*, La Garangola, Padova 1972. Sull'analisi di questo testo di veda anche S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla: una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 1-66; O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990; trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, pp. 18 e ss.; E. Garulli, *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Argalia Editore, Urbino 1969, cit., pp. 57-58.

¹⁵⁹ J. Patočka, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia asoggettiva*, cit., p. 296.

¹⁶⁰ Cfr. R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, cit., pp. 59-64.

Eppure, Heidegger sembra rimanere sostanzialmente reticente rispetto a questa stessa possibilità e all'esigenza di un confronto effettivo con gran parte delle strutture conoscitive della fenomenologia husserliana. Di particolare rilievo sembra, in questo senso, il poco peso attribuito alla questione dell'intenzionalità già a partire da *Essere e tempo*, la sua opera fondamentale scritta quando ancora poteva sembrare possibile cercare un punto di incontro teorico con Husserl. Nondimeno, in un corso che teneva negli stessi anni¹⁶¹, Heidegger prova a rileggere proprio questo concetto fondamentale che, come si è visto, attraverso la scolastica tardo-medievale e la rilettura operata da Brentano, giunge allo stesso metodo fenomenologico.

La questione è di non poco momento: se è vero, come sostiene lo stesso Heidegger, che la struttura originaria della percezione è sempre caratterizzata da «un *rivolgersi* percettivo *verso* il percepito, in modo che il percepito in quanto tale venga compreso nel suo *esser-percepito*»¹⁶², allora il rilievo conoscitivo dell'intenzionalità non può non risultare decisivo. Mentre nella scolastica medievale il significato del termine rimaneva circoscritto alla questione della *voluntas*, nell'ambito fenomenologico, viceversa, il concetto di *intenzionalità* giunge a delineare proprio quella struttura del “*rivolgersi-verso*”, dell’“*essere-diretti*”, dell’*intentio* di un soggetto che si rapporta ad un oggetto. Dunque, «ogni rapportarsi-a e ogni *esser-diretti-verso* possiede il suo specifico *a-che del rapportarsi e verso-che dell'esser diretto*. L’*a-che* del rapportarsi e il *verso-che* dell’*esser-diretto* che appartengono all’*intentio* noi li designiamo col termine di *intentum*. L’intenzionalità comprende entrambi i momenti, l’*intentio* e l’*intentum*»¹⁶³, cosicché si dovrà dire che ogni esperienza percettiva ha quindi una “struttura intenzionale” per cui l’*intentio* si rapporta sempre ad un *intentum*; ogni percepire è cioè correlato ad un percepito, e la percezione è sempre “percezione-di” qualcosa. Ora, secondo Heidegger, l’intenzionalità deve avere necessariamente un carattere ontologico, giacché costituisce una struttura fondativa degli atteggiamenti conoscitivi sulla base dei quali si costituisce l’*esserci*, l’essere di quell’ente a cui *importa* del proprio essere. Tuttavia, la moderna fenomenologia ha mostrato che il rapporto intenzionale mette in gioco nuovamente una relazione soggetto-oggetto e che l’intenzionalità, in definitiva, risulta propriamente una determinazione del soggetto, appartiene cioè alla possibilità di

¹⁶¹ Si tratta del già citato corso del 1927, dedicato a *I problemi fondamentali della fenomenologia*.

¹⁶² M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 52.

¹⁶³ *Ivi*, p. 54.

atteggiarsi propria dell'*io* e viene quindi circoscritta ai suoi vissuti indubitabili. «In sé, si dice, i vissuti intenzionali, in quanto appartengono alla sfera soggettiva, si relazionano soltanto a ciò che è immanente a questa sfera. [...] Di conseguenza sembra inevitabile chiedersi: in che modo si relazionano i vissuti intenzionali, che appartengono alla sfera soggettiva, e gli oggetti trascendenti?»¹⁶⁴. Come è possibile, dunque, rendere conto di ciò che “sta fuori” dal vissuto soggettivo, di ciò che *trascende* la sfera dell'immanenza indubitabile e rimanda invece al mondo delle cose sussistenti? Il problema riguarda ancora l'idea di una sfera della “trascendenza immanente” che si rivela insufficiente per consentire l'*apertura* a quel mondo che si dà originariamente come presupposto di ogni fenomeno conoscitivo. In questo senso la questione stessa dell'intenzionalità risulta inscindibile da quella della *trascendenza*, anzi: la struttura dell'intenzionalità richiede proprio la possibilità della trascendenza, in quanto il suo “dirigersi-verso” non è semplicemente da ridurre ad un atteggiamento che si realizza nell'immanenza di una coscienza *chiusa*, ma deve risultare da una disposizione conoscitiva “aperta” ad un percepito esterno, a ciò che sussiste come oggetto esterno all'*io*. La prospettiva husserliana rimane cioè limitata da una sorta di *soggettivazione a rovescio* dell'intenzionalità, limitata alla percezione interna; vi è cioè un pregiudizio soggettivista che fraintende necessariamente anche il carattere trascendente dell'esperienza percettiva, sicché diviene preferibile, per Heidegger, proporre una diversa definizione per quell'ente a cui appartengono gli atteggiamenti intenzionali: non ci sarà più un soggetto della conoscenza chiuso in sé, ma un *esserci* aperto alla trascendenza, un ente non meramente sussistente in quanto cosa ma che esiste, reca in sé l'esistenza come suo peculiare modo d'essere¹⁶⁵. «Dire che gli atteggiamenti dell'esserci sono intenzionali significa che il modo d'essere di noi stessi, dell'esserci, per quel che riguarda la sua essenza è tale che questo ente, in quanto è, si mantiene già presso un ente sussistente. L'idea di un soggetto che ha dei vissuti intenzionali solo entro la propria sfera e che non è mai fuori di sé, ma è rinchiuso nella propria capsula, è un'idea assurda, che fraintende la struttura ontologica fondamentale di quell'ente che noi stessi siamo. Se [...] noi chiamiamo in breve “esistenza” il modo d'essere dell'esserci, allora dobbiamo dire: l'esserci “esiste” e non “sussiste” come una cosa. Uno dei caratteri che distinguono l'esistente dal sussistente è proprio l'intenzionalità.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 57.

¹⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 59; Id., *Essere e tempo*, cit., p. 131: «L'“essenza” dell'esserci sta nella sua esistenza».

Dire che l'esserci esiste significa tra l'altro affermare che esso si rapporta, essendo, a qualcosa che sussiste, che sussiste e che non è soggettivo. [...] L'intenzionalità non è né soggettiva né oggettiva [...] ma è ambedue le cose se le intendiamo in un senso molto più originario, perché essa, appartenendo all'esistenza dell'esserci, fa sì che questo ente, l'esserci, esistendo si rapporti al sussistente»¹⁶⁶. In questo senso, l'intenzionalità, essendo dunque un carattere costitutivo di quell'esserci la cui essenza si risolve nella sua esistenza, istituisce proprio la condizione ontologica di possibilità di ogni trascendenza. Heidegger intravede cioè una relazione inestricabile fra i due momenti costitutivi dell'esistenza di quell'ente aperto, rivolto al di fuori di sé; per cui, quindi, l'intenzionalità rappresenta di fatto la *ratio cognoscendi* della trascendenza, mentre quest'ultima costituisce, specularmente, la *ratio essendi* dell'intenzionalità¹⁶⁷. In questo senso, appare adesso più chiaro perché nella prospettiva heideggeriana l'esistenza è sempre da intendersi come essere-nel-mondo, come esistenza di quell'esserci che deve essere costitutivamente nell'apertura alla trascendenza del mondo e che si contraddistingue dagli enti sussistenti proprio per il suo carattere *estatico*.

Nella prospettiva heideggeriana la questione del mondo assume dunque un rilievo particolare che gli è conferito in primo luogo dall'elemento intrinsecamente storico. All'essere-nel-mondo viene, di conseguenza, ascritto originariamente un significato "trascendentale" che si rende manifesto proprio nel *disvelamento* della fenomenicità (derivata) di ogni ente, la quale presuppone sempre il fenomeno originario del mondo. Ma il mondo reca in sé, come detto, anche una determinazione esistenziale in quanto costituzione fondamentale di quell'ente esistente al modo dell'essere-nel-mondo: l'esserci¹⁶⁸. In *Essere e tempo* Heidegger, dopo aver rimarcato ulteriormente la distinzione fra l'approccio delle scienze positive ontiche e quello di una ricerca filosofica caratterizzata ontologicamente, propone l'*analitica esistenziale* di questo stesso esserci, la quale però richiede contemporaneamente una previa riflessione sulla categoria di mondo. Così, «per quanto facile sia la delimitazione formale della problematica ontologica rispetto alla ricerca ontica, l'esecuzione, e soprattutto

¹⁶⁶ Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 59-60.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 60.

¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 162: «Esistere significa: essere in un mondo. L'essere-nel-mondo è la struttura essenziale dell'essere dell'esserci; l'intramondanità non è la struttura di un essere o, per esprimerci con maggiore cautela, essa non appartiene all'essere della natura. Dobbiamo esprimerci con cautela perché bisogna anche fare i conti con quell'ente che è solo in quanto intramondano. Vi è infatti ancora un ente al cui essere in certo modo appartiene l'intramondanità. Esso è quell'ente che noi chiamiamo *storico*».

L'impostazione di un'analitica esistenziale dell'esserci, non è priva di difficoltà. Questo compito implica un desideratum che da tempo inquieta la filosofia, la quale non riesce mai a realizzarlo: *l'elaborazione dell'idea di un "concetto naturale del mondo"*¹⁶⁹. L'esistenza dell'unico ente che non è indifferente al proprio essere e che perciò è inserito in un contesto di senso per cui il mondo circostante diviene l'"in-quanto-che-cosa" della manifestazione, è però anche una esistenza nel mondo nella consapevolezza della storicità e della finitezza. L'esistenza umana incarna pertanto quel particolare modo d'esserci di un ente che sperimenta se stesso nella fatticità e nella contingenza della propria finitezza; giacché l'uomo è l'unico ente che vive storicamente nell'apertura all'essere, costituisce questa stessa apertura ed è dunque anche l'unico essere capace di accedere alla *verità*.

L'apertura legata ai fenomeni è dunque sempre un'apertura di carattere "storico" che implica un *movimento* dell'esistenza umana in un "mondo". Per Patočka, sulla scia dello stesso Heidegger, il mondo naturale individua, in definitiva, il luogo che consente l'apparire dei fenomeni, l'ambito del "dis-velamento", ma anche la condizione di possibilità di ogni prassi umana. Se l'esistenza si scopre necessariamente ed intimamente legata al mondo, questa possibilità di un movimento al suo interno andrà allora intesa come la *motilità* fondamentale del solo ente che è in grado di vivere *storicamente*, che è in grado cioè di comprendersi all'interno di una *situazione* – e il senso stesso della storicità emergerà contemporaneamente alla presa di coscienza, da parte di ogni essere-nel-mondo, della dinamica di occultamento e dis-velamento degli enti nella chiarezza dell'essere¹⁷⁰. Nondimeno, come abbiamo visto, il fenomeno originario del mondo si rivela nello stesso momento in cui tale struttura, pur costituendo la condizione di possibilità dell'apparire, risulta di fatto impercettibile. Questo movimento di apparizione rimane dunque in qualche modo "misterioso": è di fatto incognibile nella sua essenza pur annunciandosi all'uomo. L'ente cioè rivela la propria fenomenicità in ciò che rimane nascosto e che si occulta nello stesso manifestarsi dell'ente, rendendolo allo stesso tempo possibile. Il nascondimento dell'essere degli enti è dunque costitutivo ad ogni manifestazione e in questo senso, come scrive pure Patočka, «bisogna interpretare ogni fenomeno come un trapelare, un uscire dal

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 159.

¹⁷⁰ Cfr. Id., *Saggi eretici*, cit., p. 14: «In ogni disvelamento umano, storicamente prodotto, dell'essere, si manifestano sempre nuovi mondi storici».

nascondimento»¹⁷¹. Sebbene l'apparire del "fenomeno mondo" si dà già laddove questa dinamica di apertura non viene ancora tematizzata, fin quando il senso della storicità rimane impensato l'esistenza umana vive in realtà in una modalità che si può ben definire "a-storica", giacché in essa non vi è possibilità di riconoscere il movimento di manifestazione degli enti nell'*aperto*. Il mondo naturale è in questo senso il luogo da cui ha origine la storicità intesa nel suo senso autentico; costituisce cioè l'orizzonte collettivo a-storico (e in un momento successivo: "pre-istorico") in cui l'esistenza si dà in modo irriflesso – in una modalità che quindi non *comprende*, di fatto, la dimensione della storicità. Il mondo naturale è dunque assimilabile al "tutto" primigenio, all'indifferenziato da cui la storia ha origine differenziandosi e ponendo l'uomo nell'apertura, nella *lacerazione* che si istituisce fra natura e cultura. Precedentemente a questa rottura l'uomo vive invece in una ingenuità originaria, o al massimo in una concezione del mondo *mitica* caratterizzata dalla mera accettazione e *ripetizione* della vita e delle sue istanze "primitive".

Come vedremo, tuttavia, anche la proposta heideggeriana, che pure consegna a Patočka gli strumenti concettuali fondamentali per superare le secche conoscitive in cui la modernità ha cacciato la questione dell'apparizione dei fenomeni, risulterà manchevole nella tematizzazione di una "differenza antropologica" che non può prescindere da elementi decisivi relegati dello stesso Heidegger nell'ambito dell'*ontico*¹⁷² poiché non funzionali alla sua analitica esistenziale, mossa unicamente a partire da un interesse dichiaratamente ontologico. Se in Husserl, cioè, la questione della storicità del mondo-della-vita si è rivelata priva di una tematizzazione adeguata in virtù del suo malcelato "idealismo trascendentale" che riduce la stessa questione del mondo alla sua struttura pre-teoretica, in Heidegger la caratterizzazione storica dell'essere-nel-mondo rimane allo stesso modo insufficiente, proprio perché la sua ontologia fondamentale rivolge l'attenzione unicamente alla questione del senso dell'essere, dimostrandosi di fatto disinteressata a quel fenomeno originario dell'apertura, il quale sarà da esplorare anche nelle sue "contaminazioni" con le strutture fondamentalmente *ontiche* dell'esistenza¹⁷³.

¹⁷¹ *Ivi*, cit., p. 10.

¹⁷² Cfr. *Id.*, *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., pp. 59-66; *Id.*, *Che cos'è la Fenomenologia*, cit., pp. 131-236; R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., pp. 178-188.

¹⁷³ Cfr. J. Patočka, *Saggi eretici*, pp. 5-13; *Id.*, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 45-47.

PARTE SECONDA

TEMPORALITA' DELL'ESSERCI, SPAZIALITA' CORPOREA E MOVIMENTO ESISTENZIALE

Nella sezione precedente si è visto come l'indagine preliminare sulla "concezione naturale di mondo" costituisca una costante nell'arco di tutta la riflessione patočkiana e come, allo stesso tempo, essa individui lo sfondo categoriale a partire da cui il filosofo ceco tenta di rintracciare *sempre di nuovo* l'apertura a diversi orizzonti di senso. L'ininterrotto confronto con Husserl e Heidegger a partire da questa tematica, d'altronde, testimonia molto più di una mera intenzione speculativa, giacché la questione investe evidentemente la definizione stessa di fenomenologia e la possibilità per quest'ultima di istituirsi come sapere fondato autenticamente nel fenomeno. Il metodo fenomenologico, in effetti, pur nelle diverse varianti interpretative, rimane sempre e innanzitutto un tentativo fondamentale di riguadagnare, a partire da una riconversione dello sguardo conoscitivo in "ciò che è", questa stessa "scienza del fenomeno", compiendo così quel movimento intenzionale "verso le cose stesse" che ne caratterizza la riconoscibilità teorica prima. Ma per realizzare siffatto proposito, bisogna dapprima recuperare il suolo originario dell'"esperienza pura" che sottende ad ogni *costruzione* o visione del mondo filosofica, scientifica o metafisica. La proposta teorica di Husserl, nella sua radicalità, rappresenta in questo senso il primo vero tentativo di *de-costruzione* delle sedimentazioni storiche sotto cui si cela quella struttura originaria e pre-categoriale che egli chiama propriamente mondo-della-vita (*Lebenswelt*), la quale costituisce evidentemente il fondo indagato su cui pure vengono erette le varie teorie e le più disparate concezioni del mondo.

Ora, la costruzione in quanto tale è inevitabile in ogni progetto autenticamente umano che voglia realizzare dei fini pratici, e quest'ultima non costituisce di per sé un pericolo se rimane ancorata alla consapevolezza del proprio carattere ontico e derivato. I problemi sorgono allorché una teoria costruttivistica si imponga in quanto giustificazione *formale* della struttura ontologica del reale e si intenda quale unica

possibile chiave interpretativa per accedere alla comprensione dell'essere degli enti. Questo è precisamente quanto accade con l'avvento della modernità tecno-scientifica e con il suo progetto di oggettivazione del mondo naturale – progetto incentivato dal successo incontrastato del *progresso* e della costruzione senza riflessione, e che tuttavia, allo stesso tempo, caratterizza lo scenario contemporaneo di crisi spirituale ed epistemologica facilmente riconoscibile in ogni ambito dell'esistenza e della conoscenza umana.

Il tentativo husserliano di decostruzione si rivela insufficiente allorché si risolve, in definitiva, in un procedimento conoscitivo che, contro ogni costruzione fondata nell'oggettivazione, invoca una *riduzione* al vissuto soggettivo di una coscienza trascendentale, presumendo che sia questo l'unico sentiero che consente di liberare una volta per tutte la sfera dei fenomeni. Attraverso il ricorso a tale postura teorica, Husserl mette così fuori circuito “tutto il resto”, quindi anche il mondo e la possibilità di una esperienza percettiva originaria, disconoscendo infine proprio il carattere *storico* di questa stessa struttura fondamentale. La decostruzione attraverso la riduzione, cioè, non tiene conto di quel processo di sedimentazione storica e teorica che non smette mai di porsi. In questo senso, secondo la critica fondamentale che, come si è già detto, Patočka (sulla scia di Heidegger) muove alla proposta husserliana, la percezione si riduce ad un mero atto teorico istituito dall'intenzionalità di un “io” fenomenologico *disincarnato* e rivolto unilateralmente verso i suoi oggetti: è unicamente in virtù di una struttura siffatta che l'intenzionante e l'intenzionato partecipano del medesimo essere, istituendo un circolo conoscitivo chiuso in se stesso. Husserl non sarebbe stato, dunque, in grado di garantire un fondamento autenticamente “ontologico” alla sua filosofia fenomenologica, giacché questo stesso presupposto viene da lui individuato nell'assolutezza di una chimerica soggettività trascendentale, attraverso un procedimento astrattivo che ricade nello stesso errore che tenta di evitare: ricondurre l'essere ad un ente particolare.

Fin dagli esordi, la lettura patočkiana mostra nondimeno come la fenomenologia, in quanto unica vera esperienza conoscitiva filosofica, non possa in nessun caso rimanere circoscritta al livello ontico della conoscenza delle cose *del* mondo, ma come debba, viceversa, costituirsi sempre in quanto sapere della *totalità*; il metodo fenomenologico mira all'*intero* del mondo, all'esperienza di quel “tutto” che non risulti semplicemente dalla somma degli enti. L'orizzonte della totalità, l'essere del mondo in quanto totalità,

di conseguenza, non può essere scosso da alcuna riduzione che viceversa fa presa sui vissuti, giacché il mondo individua sempre uno strato originario che si dà in modo non-percettivo e nella *differenza* inestricabile rispetto alle cose che esso stesso contiene. Il mondo rappresenta così l'*apertura* interpretativa fondamentale, la totalità di *rimandi* a partire da cui le cose possono manifestarsi. Costituendo di fatto una «*eccedenza* di senso che non è possibile reperire nell'intuizione sensibile»¹, esso sarà allora comprensibile unicamente come quel *che* di essenzialmente *trascendente* e quindi non riducibile, non costruito e nemmeno deducibile dalla pura immanenza (della coscienza)².

Anche secondo la prospettiva heideggeriana degli anni di *Sein und Zeit*, a cui Patočka sembra qui riferirsi esplicitamente, in effetti, «il mondo è in un certo senso al di là di ogni oggetto, esso è più oggettivo di tutti gli oggetti e tuttavia non ha il modo d'essere dell'oggetto. Il modo d'essere del mondo non è la sussistenza propria degli oggetti: il mondo, invece, esiste. Il mondo [...] è l'autentico trascendente, ciò che è ancora più al di là degli oggetti, e nel contempo, questo al di là, in quanto esistente, è una determinazione fondamentale dell'essere-nel-mondo, dell'esserci»³. Di questo ente a cui importa del proprio essere e che Heidegger chiama appunto *Dasein*, si è già mostrata la peculiarità fondamentale per la quale esso si differenzia dagli altri enti, in quanto la sua essenza è caratterizzata dal *factum* dell'esistenza. Si è inoltre accennato a come questo stesso esserci sia sempre da intendersi come essere-nel-mondo e perché lo stesso Patočka, d'altronde, rigettando il teoreticismo husserliano e l'idea di una soggettività a-storica e “senza mondo”, recuperi siffatta caratterizzazione heideggeriana per la quale l'esistenza umana deve essere riferita in primo luogo alla *fatticità* e alla contingenza proprie di un ente che viva storicamente all'interno di un mondo. Quello che sembra tuttavia rimanere ancora inesplicito in ciò che precede, è nondimeno lo sfondo conoscitivo da cui promana questa stessa idea di storicità dell'esserci e del mondo.

Ciò che sottende la questione storica dovrà essere ricondotto, allora, all'assunzione per cui l'essere-nel-mondo, come modo di essere fondamentale di questo ente,

¹ V. Costa, *L'aprirsi del mondo e il linguaggio in Heidegger*, in V. Melchiorre, *Forme di mondo*, cit., p. 155.

² Cfr. J. Patočka, *Husserl's transcendental turn*, cit., p. 221.

³ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 286-287.

acquisisce il suo senso propriamente ontologico solo se inserito all'interno di un orizzonte temporale. Sarà necessaria dunque una nuova incursione nel concetto di mondo – stavolta nel senso in cui viene presentato nella prospettiva heideggeriana di una analitica esistenziale – nel tentativo di far luce su alcuni motivi che stanno alla base del superamento, all'interno del percorso teorico patočkiano, di questo stesso orizzonte di pensiero.

Se, pertanto, in conclusione della sezione precedente si è potuto constatare il prevalere, nella lettura patočkiana, di un orientamento convergente nelle posizioni heideggeriane, soprattutto in virtù della concezione di storicità che da queste ultime affiora conseguentemente all'idea di un essere-nel-mondo in quanto apertura interpretativa, in questa seconda parte si dovrà reinterrogare, in prima istanza, questo stesso luogo speculativo, a partire però dalle questioni rimaste inevase nel definire la costituzione temporale di quell'ente intrinsecamente storico nel suo modo di essere fondamentale – per giungere poi, successivamente, allo specifico del confronto che Patočka ingaggia con questa stessa tematica superandola in una riformulazione affatto originale del problema. Si tratta, invero, di uno snodo teorico decisivo da ripensare parallelamente all'orientamento fenomenologico inedito che l'esegesi patočkiana inaugura da un certo momento in poi, proprio allorché si distacca maggiormente e progressivamente da entrambi gli autori a cui essa ha fatto più spesso riferimento, guadagnando, forse proprio per questo stesso motivo, una maggiore consistenza e riconoscibilità filosofica.

In questo contesto, si vedrà come a rivelarsi insufficiente agli occhi di Patočka sarà innanzitutto la stessa tematizzazione heideggeriana relativa alla questione della temporalità dell'esserci e al progetto ontologico fondamentale tratteggiato nel periodo di *Essere e tempo*. Soprattutto in riferimento ad alcune questioni decisive (in primis quelle legate alla *spazialità*, alla *corporeità* e all'*alterità*) che in questa lettura “fenomenologico-ermeneutica” rimangono, di fatto, escluse. Nemmeno Heidegger, cioè, sembra in grado di poter cogliere adeguatamente la portata della questione del fondamento fenomenologico, cosicché il suo progetto risulterà alquanto limitato rispetto ad una visione più comprensiva in cui l'elemento antropologico non sia meramente accessorio o volutamente subordinato alla questione filosofica *fondamentale* – che nella

prospettiva heideggeriana è offerta unicamente nel domandare ontologico circa il senso dell'essere⁴.

Com'è noto, la questione dell'essere rappresenta una questione essenzialmente storica che deve, nondimeno, essere riproposta a partire da una *Destruktion*, da un movimento di decostruzione della tradizione metafisica in cui la storia dell'ontologia si è sedimentata obliando il senso autentico dell'essere. Ma l'analisi della costituzione intrinsecamente temporale dell'essere-nel-mondo, a cui pure Heidegger finirà, soprattutto all'interno dell'*opus maius*, per attribuire un primato conoscitivo indiscusso, documenta la poca attenzione per l'elemento propriamente antropologico che caratterizza la *fatticità* di quella esperienza storico-vitale definita dal *movimento* dell'esistenza umana – esperienza originaria che l'autore di *Sein und Zeit* pure ha contribuito a disvelare, ma che non può in nessun caso prescindere dalla commistione con alcune regioni fondamentalmente ontiche rigettate nel contesto dell'analitica esistenziale. Lungo questo percorso teorico, Patočka ritroverà, allora, ancora una volta in Husserl, e specificamente nelle sue analisi sulla costituzione⁵, un supporto teoretico decisivo per ridare spessore ad alcune tematiche che nella lettura heideggeriana rimangono inesplorate proprio per evitare di contaminare il campo ontologico-fondamentale di una analitica dell'essere fondata nel primato indiscutibile delle strutture della temporalità originaria. A partire da questi motivi si vedrà infine come il filosofo ceco muoverà sempre più in direzione di una riflessione completamente autonoma. E proprio attraverso l'instancabile ricerca di una autenticità del pensiero, che tuttavia non scadrà mai nel teoreticismo, egli rintraccerà, in definitiva, le motivazioni fondamentali di una riflessione siffatta nel campo d'indagine originario descritto dal *movimento* dell'esistenza umana.

⁴ Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., p. 381: «La presente esposizione è per molti versi bisognosa di integrazione riguardo a un'elaborazione conclusiva dell'apriori esistenziale dell'antropologia filosofica. Ma non è questo lo scopo della ricerca. *La sua intenzione è ontologico-fondamentale*».

⁵ Il testo di riferimento fondamentale in questo senso può essere considerato il secondo volume delle *Idee* dedicato da Husserl proprio alle *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, il quale sembra percorrere un itinerario speculativo differente rispetto alla “svolta trascendentale” inaugurata col primo tomo. In questo senso si veda E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, HUSSERLIANA, IV, W. Biemel (a cura), Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, V. Costa (a cura), Einaudi, Torino 2002.

1. Storicità dell'essere-nel-mondo e temporalizzazione dello spazio.

Nella parte conclusiva del secondo dei *Saggi eretici*, dedicato a “L’inizio della storia”, Patočka propone un ulteriore, sebbene ivi alquanto sbrigativo, raffronto fra quelle che egli considera le due “concezioni della storia” proposte dai *fondatori* della fenomenologia. Anche in queste pagine il filosofo ceco rimarca le difficoltà non indifferenti che emergono non appena ci si proponga di mettere in gioco due campi apparentemente disomogenei come “fenomenologia” e “storicità”; tanto che egli si premura di chiarire, ancor prima di presentare questa nuova puntata del confronto fra Husserl e Heidegger, la posizione della questione storica all’interno della filosofia fenomenologica. Da qui una definizione molto incisiva volta, evidentemente, ad esplicitare il ruolo non manifesto che la stessa storicità sembra giocare all’interno di un orizzonte conoscitivo rivolto alle “cose stesse”: «la fenomenologia è la scienza non soltanto degli enti, ma anche del fatto che gli enti si manifestano, di come essi si manifestano e del perché si manifestano in tal modo. La storia qui non può essere altro, nulla di più e nulla di meno, che l’indispensabile scheletro di questo manifestarsi, rivelarsi degli enti»⁶. Secondo Patočka, come si è pure notato precedentemente, la concezione di storicità presentata da Husserl è però limitata dal suo rendersi leggibile unicamente nel suo significato teleologico. E’ vero che il padre della fenomenologia rivendica a più riprese il ruolo indispensabile svolto da una analisi *genetica* in un contesto fondamentalmente *statico* quale quello rappresentato dai vissuti della coscienza, tuttavia ciò non è sufficiente a far uscire l’analisi fenomenologica dal suo carattere metodologico autoreferenziale che astrae il soggetto da ogni concreto riferimento al piano di un’esistenza storico-vitale. In Husserl «tutto ciò che è statico rimanda alla genesi e quindi alla storia [*histoire*]. La storia è perciò il piano più profondo dei contenuti cui la fenomenologia può attingere, ma se intendiamo la storia come libero agire e decidere, o magari come il loro presupposto fondamentale, allora bisogna dire che la genesi husserliana, anche se trascendentale, e anzi proprio in quanto trascendentale, conosce soltanto le strutture afferrabili dalla riflessione di uno spettatore imparziale, disinteressato, cioè di una soggettività sostanzialmente non storica [...]. La concezione di Heidegger, per contro, è storica non soltanto nel senso che l’analisi

⁶ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 51.

fenomenologica conduce ad una determinata genesi, ma soprattutto perché tale concezione non soltanto rifiuta lo spettatore disinteressato come presupposto della possibilità della fenomenologizzazione, ma indica al contrario l'essere interessato all'essere quale punto di partenza e condizione della possibilità di comprensione del fenomeno profondo, cioè del fenomeno dell'essere»⁷.

Se è vero, dunque, che vi è una dinamica di manifestatività degli enti, l'apparire del fenomeno avviene, però, solo in riferimento a quell'ente particolare che è in grado di comprenderne l'*essere*: l'esserci umano. La peculiarità di quest'ultimo è data proprio dal fatto che egli è l'unico ente a cui qualcosa si può manifestare: gli enti appaiono, cioè, solo in quanto *ci* è un ente a cui essi appaiono – in virtù dell'*esserci* dell'uomo. Questo non è che un altro modo in cui può essere intesa la definizione di Heidegger secondo cui l'uomo, nella sua *differenza* dagli altri enti, è l'unico ente “formatore di mondo” (*Weltbildend*)⁸. Senza poter specificare adesso il senso di questa differenziazione antropologica, che pure è legata intrinsecamente alla *differenza ontologica* più volte reclamata nel progetto di una “ontologia dell'esserci”, va comunque rilevato il carattere intimamente storico della manifestatività di questo stesso esserci all'interno del mondo a cui egli, di volta in volta, si lega indissolubilmente. La possibilità del manifestarsi del mondo in quanto totalità di rimandi e apertura interpretativa va cioè rintracciata in primo luogo nel *factum* dell'essere dell'esserci. O ancora meglio, detto nei termini in cui la questione è presentata in *Essere e tempo*: il mondo rappresenta la costituzione d'essere fondamentale dell'esserci⁹. A partire da questa lettura, lo stesso Patočka sottolinea continuamente la radicalità della posizione heideggeriana nel rimarcare il carattere ontologico del mondo, da intendersi allo stesso tempo come il *luogo* della comprensione dell'essere da parte dell'esserci – luogo all'interno del quale unicamente quest'ultimo può incontrare gli altri enti¹⁰. Il mondo individua così una determinazione esistenziale, e non categoriale, dell'esserci, giacché

⁷ *Ivi*, pp. 52-53.

⁸ Il riferimento qui è a M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Freiburger Vorlesungen 1929/1930*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992. In particolare, questa definizione specifica è riportata a p. 365.

⁹ Cfr. *Id.*, *Essere e tempo*, cit., p. 193: «“Mondanità” è un concetto ontologico e significa la struttura di un momento costitutivo dell'essere-nel-mondo. Ma quest'ultimo ci è noto come determinazione esistenziale dell'esserci. [...] Quando poniamo la domanda ontologica circa il “mondo”, non abbandoniamo affatto il campo tematico dell'analitica dell'esserci. Ontologicamente, “mondo” non è una determinazione di quell'ente, che per essenza l'esserci non è, bensì un carattere dell'esserci stesso».

¹⁰ Cfr. J. Patočka, *Le monde naturel*, cit., p. 89.

questi si distingue proprio dalle entità semplicemente date (al modo d'*essere sottomano*: *Vorhandenheit*), e quindi prive della struttura dell'essere-nel-mondo e del suo carattere esistenziale. In questo modo Heidegger, come si è già detto, può riformulare radicalmente la questione gnoseologica del rapporto fra soggetto e oggetto, fra io e mondo esterno, intenzionalità e trascendenza, riconducendola ad un *unicum* di senso che ne supera la tradizionale quanto riduzionistica dicotomia conoscitiva. «Nel dirigersi verso... e nel cogliere, non è che l'esserci esca dalla sua sfera interna, nella quale sarebbe in prima istanza come incapsulato, bensì esso è, secondo il suo primario modo d'essere, sempre già "al-di-fuori", presso un ente incontrato del mondo via via già svelato. E il trattenersi presso l'ente da conoscere [...] non è affatto un abbandono della sfera interna, bensì, anche in questo "esser-al-di-fuori" presso l'oggetto, l'esserci è [...] "al-di-dentro", ossia è lui stesso, in quanto essere-nel-mondo, a conoscere»¹¹.

Eppure, per consentire una adeguata descrizione fenomenologica della struttura del mondo, bisogna partire anche da ciò che è *nel* mondo e chiarirne le istanze propriamente ontologiche. La concezione di mondo si presenta, difatti, secondo diverse accezioni, fra le quali Heidegger qui ne specifica quattro in particolare. Così, una prima accezione rivela quel concetto ontico che si presenta come il tutto dell'ente (*sottomano*) che si può incontrare all'interno del mondo; nella seconda variante, al mondo viene attribuito un significato ontologico rispetto alla prima accezione, facendo riferimento propriamente all'essere degli enti *sottomano*; la terza definizione è di nuovo di carattere ontico e specifica un significato preontologico esistentivo di mondo; infine, secondo la quarta accezione, mondo definisce il concetto ontologico-esistenziale di *mondanità* (*Weltlichkeit*)¹². E' la terza accezione quella che secondo Heidegger definisce propriamente il modo di essere di quell'esserci che vive al modo della fatticità (*Faktizität*), individuando la struttura esistenziale dell'essere-nel-mondo e differenziandosi dalle determinazioni categoriali secondo cui si caratterizzano gli enti *sottomano* nella loro difformità peculiare dall'esistente¹³. E' a partire, cioè, da questa esperienza di fatticità della vita (*faktische Lebenserfährug*) che l'esserci può comprendersi come esistenza storica all'interno di un mondo. Vi è pertanto un legame

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 187.

¹² Cfr. *ivi*, p. 195.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 195-197. Su questi motivi si veda anche F. Cassinari, *Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, Città del Sole, Napoli 2001, pp. 46-56.

indissolubile con la dimensione della storicità proprio perché è quest'ultima a conferire all'elemento meramente vitale il carattere di *esperienza* (*Erffahrung*) fattizia originaria.

I testi delle lezioni heideggeriane dei primi anni '20 mostrano come sia appunto in questo periodo, immediatamente precedente alla stesura di *Essere e tempo*, che si prepara il campo per l'analisi dell'esserci e si sviluppa l'idea di una *ermeneutica della fatticità*¹⁴. Solo attraverso un esercizio ermeneutico siffatto diviene, cioè, possibile sondare le strutture fondative dell'elemento vitale posto all'interno di un contesto significativo. Muovendo innanzitutto dall'analisi fenomenologica di alcune "esperienze di vita" peculiari, fra le quali sembrano rivestire una rilevanza paradigmatica peculiare quelle "messe in moto" dalla vita religiosa¹⁵, Heidegger tenta di rinvenire alcuni momenti strutturali dell'esistenza umana all'interno del mondo. Queste esperienze mettono, cioè, in moto la fatticità del suolo pre-categoriale in cui si pone in prima istanza l'esistente nella sua dimensione ontica e nella sua valenza *realistica* immediata; da qui l'esigenza di intraprendere un esame meticoloso di questi momenti conoscitivi apparentemente marginali.

La vita "reale" si colloca sempre in un contesto di senso pre-categoriale che precede qualsiasi atteggiamento teoretico-oggettivante; si pone, cioè, in un ambito esperienziale in cui essa *abita* – in quel mondo, appunto, che nelle lezioni heideggeriane dei primi anni '20 si declina secondo tre modi fondamentali: il mondo-circostante (*Um-welt*) dell'ambiente che effettivamente si trova nei *paraggi* (le strade, le case, le montagne, ecc.); il mondo-degli-altri (*Mit-welt*) dell'esperire assieme; il mondo-del-sé (*Selbst-welt*) che si stabilisce in ogni "interiorità". Il contesto effettivo determinato da queste tre varianti definisce propriamente la *situazione* in cui il "sé" esperisce, caratterizzata a sua volta da un senso di contenuto (*Gehaltsinn*), un senso di riferimento (*Bezugsinn*) e un

¹⁴ Si fa qui riferimento a quel periodo compreso fra il 1919 e 1923 in cui Heidegger svolge attività di insegnamento a Friburgo come assistente di Husserl. In particolare, l'ultimo corso tenuto in quella sede nel 1923, prima di trasferirsi a Marburgo, si intitola proprio *Ontologia. Ermeneutica della Fatticità*. Per una ricostruzione storico-tematica di questo periodo si veda A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura), *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari-Roma 1997; A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed Effettività*, cit., p. 37-83; D. Vicari, *Ontologia dell'Esserci. La riproposizione della «questione dell'uomo» nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Zamorani, Torino 1996, p. 19-78; O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990; trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, p. 29-51.

¹⁵ Cfr. gli appunti delle lezioni tenute fra il 1918 e il 1921 in M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995; trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, F. Volpi (a cura), Adelphi, Milano 2003. Sulla tematica si veda E. Giannetto, *Un fisico delle origini*, cit., pp. 11-75; L. Savarino, *Heidegger e il Cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001.

senso d'attuazione (*Vollzugsinn*). Questi definiscono rispettivamente il “che-cosa”, il “come” e il “che” dei fenomeni esperiti¹⁶. Se rivolgersi al “che-cosa” è tipico dell'atteggiamento teoretico-oggettivante, la dimensione pre-categoriale originaria da recuperare sarà allora quella che fa riferimento al *che* del senso d'attuazione. Quando la vita viene, viceversa, esperita a livello di senso di contenuto, il “sé” si *dispone* in un atteggiamento di *indifferenza* rispetto a ciò che esperisce. E' questo l'atteggiamento che successivamente sarà anche definito “tendenza *dejettiva* della vita”¹⁷, giacché l'*aversi* del sé non è mai quello di un ente indifferente, ma quello di un “io” che si costituisce in quanto *coscienza storica* e pone le basi per la comprensione del “senso dell'essere”¹⁸. Con esperienza si deve allora intendere sia, in senso attivo, l'attività dell'esperire sia, in senso passivo, ciò che viene esperito; cosicché l'essere di quell'ente storico-vitale dovrà rimandare, inevitabilmente, ad un contesto di senso temporale, al mondo inteso a partire alla *temporalità* ad esso peculiare. Non a caso la parola tedesca che traduce mondo (*Welt*), nel suo significato arcaico (*wer-alt*), rimanda al “tempo dell'uomo”¹⁹. Quello che allora bisogna rimettere in discussione, a partire da queste assunzioni pre-teoretiche fondamentali, è questa stessa nozione di “temporalità”, attraverso cui unicamente sarà possibile porre la questione della storicità dell'esserci – cogliendo al tempo stesso la portata del progetto heideggeriano di una analitica dell'esistenza in quanto tentativo di comprensione del senso dell'essere in rapporto al tempo²⁰.

Ora, «è solo in base al radicamento dell'esser-*ci* nella temporalità che diventa intelligibile la *possibilità* esistenziale di quel fenomeno, che all'inizio dell'analitica dell'esserci abbiamo contraddistinto come costituzione fondamentale: *essere-nel-mondo*»²¹. Cosa significa, allora, che il senso di quell'esserci, a cui importa del proprio essere e la cui essenza è costituita dalla sua esistenza *storica* all'interno di un mondo, è

¹⁶ Cfr. F. Volpi, “Avvertenza del Curatore dell'edizione italiana”, in M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 27; A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità»*, cit., p. 76.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 391 e ss.

¹⁸ Cfr. L. Savarino, *Heidegger e il Cristianesimo 1916-1927*, cit., pp. 45-50.

¹⁹ Su questo rilievo etimologico si veda F. Duque, *Il contratempo. Lo spostamento ermeneutico della religione nella fenomenologia heideggeriana*, in E. Mazzarella (a cura), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 181, secondo il quale tale occorrenza coincide precisamente col modo in cui Heidegger intende il mondo come ambito di rimandi significativi, i quali aprono alla possibilità stessa dell'essere dell'esserci.

²⁰ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 65: «Come senso dell'essere di quell'ente che chiamiamo esserci, viene indicata la *temporalità*. [...] L'esserci è in maniera tale che, essendo, comprende qualcosa come essere. Tenendo ferma questa connessione, bisogna mostrare che ciò a partire da cui, assolutamente parlando, un esserci tacitamente comprende e spiega qualcosa come essere, è il *tempo*».

²¹ *Ivi*, p. 987.

ontologicamente determinato dalla temporalità? E' evidente che la problematica investe innanzitutto quel rapporto indissolubile fra storicità e temporalità che Heidegger in *Sein und Zeit* interpella esplicitamente solo a partire dal § 72. Precedentemente si era già, nondimeno, preparato il terreno per siffatto quadro speculativo, rintracciando il senso della temporalità dell'esserci nella *cura* – nella quale, di fatto, si risolveva la possibilità dell'*essere-intero* per l'essere-nel-mondo²². Adesso si tratta invece di rilevare il carattere *estatico* di quella stessa temporalità che si declina secondo i tre modi del presente (esser-preso), passato (esser-stato) e futuro (esser-avanti-a-sé)²³. In questo modo Heidegger può connettere l'orizzonte etimologico e tematico del significato di "esistenza" a quello di una caratterizzazione ontologica del termine "estasi", giacché in entrambi i casi si fa riferimento allo "stare fuori" dell'esserci in quanto essere-nel-mondo. Non da ultimo, questa lettura mostra pure che il senso della temporalità dell'esserci non può essere dato in una fenomenologia della coscienza interna del tempo²⁴, ma deve affiorare, al contrario, dalla comprensione del senso del poter essere-intero dell'esserci, e quindi dalla storicità stessa dell'essere-nel-mondo, la quale si rivela, in prima istanza, come estensione temporale fra *nascita* e *morte* in cui questo stesso intero si *risolve*.

L'esserci è, in questo senso, sempre uno storicizzarsi; significa, cioè, aprire sempre di nuovo dei mondi storici nel lasso di tempo concesso fra l'inizio e la fine: «i vissuti passati e quelli che devono ancora venire non sono più, o non sono ancora, "realmente effettuali". L'esserci percorre l'intervallo concessogli tra i due limiti, sì che via via soltanto nell'"ora" e saltando, per così dire, dall'uno all'altro cuce insieme la sequenza "effettuale" di ora nel suo "tempo". Per questa ragione, si dice che l'esserci è "temporale"»²⁵. Ma l'esserci è anche *progetto* (*Entwurf*), è un tornare indietro alle possibilità ricevute e tramandarne di nuove. Tuttavia, bisogna stare attenti a non confondere la "temporalità autentica", a partire da cui unicamente la storicità dell'esserci si rende comprensibile, con quel "concetto volgare" di tempo, in cui pure la

²² Per le analisi preliminari sulla cura si veda soprattutto il Sesto Capitolo della Prima Sezione intitolato proprio "La cura come essere dell'esserci". Cfr. in particolare *ivi*, pp. 545-569.

²³ Cfr. *ivi*, p. 925: «La temporalità è in sé e per se stessa l'originario "fuori di sé". Perciò chiamiamo i fenomeni caratterizzati come avvenire, essere-stato e presenza, le *estasi* della temporalità».

²⁴ Il riferimento qui è chiaramente a E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, R. Boehm (a cura), HUSSERLIANA, X, Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001.

²⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 1049.

stessa storicità può trovare dei “punti d’appoggio”²⁶. Non bisogna pertanto commettere l’errore di intendere la temporalità come susseguirsi di “punti-ora” collocati nello spazio in maniera meramente cronologica. Questa dinamica di spazializzazione del tempo è difatti tipica delle scienze naturali e di tutte quelle discipline ontiche che interpretano surrettiziamente la concezione del tempo in quanto determinazione anzitutto quantitativa e quale indice di misurazione volto a delimitare una particolare regione d’indagine. Al contrario, secondo Heidegger, «la temporalità non “è” affatto un ente. Essa non è, ma si *temporizza*»²⁷.

Anche Patočka, nella sua opera d’esordio, pone la questione della temporalità dell’essere, ma lo fa assumendo quella postura teorica di chiara marca husserliana a cui egli, a quel tempo, ovviamente era ancora legato. In questa impostazione il senso della temporalità viene difatti ricondotto all’interiorità della coscienza: «il tempo è così la condizione universale dell’essere in generale. Si tratta, com’è evidente, del tempo interiore originario e non del tempo naturale, “partes extra partes”. [...] Il flusso originario del tempo è al fondo di ogni coscienza, al fondo dunque di ogni credenza nel mondo e di ogni “tesi”. Per cui non dobbiamo dire che la coscienza trascendentale è *nel tempo*, come se fosse un tutto omogeneo o un susseguirsi di istanti. La coscienza trascendentale è *il flusso temporale*, è il tempo [...]. Nel senso originario, il tempo è funzione unificata di attesa, appercezione e ritenzione dell’essere. Nel tempo noi siamo, per dir così, al fondo della soggettività»²⁸. Per contro, la lettura heideggeriana della temporalità presentata in *Sein und Zeit* viene presa in considerazione in questo testo unicamente allo scopo di confutare la concezione ordinaria di un tempo pensato come mero susseguirsi di momenti. Heidegger viene, cioè, citato solo come esempio di critica alla idealizzazione matematizzante per cui, a partire dalla modernità, il tempo viene assimilato allo spazio e a quella idea di una temporalità lineare – che utilizza appunto una figura geometrica per scandire il decorso temporale – divisibile in più punti-ora, secondo una dinamica oggettivante di *spazializzazione* del tempo²⁹.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 1055.

²⁷ *Ivi*, p. 923. Per una disamina più attenta alle suddette questioni qui solo accennate e, in particolare, per il confronto con la concezione fenomenologica husserliana sulla coscienza interna del tempo si veda Id., *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. di A. Marini e R. Cristin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, P. Jaeger (a cura), Il Melangolo, Genova 1991.

²⁸ J. Patočka, *Le monde naturel*, cit., pp. 99-100.

²⁹ Cfr. *Ivi*, p. 101-102.

Eppure, siffatta tematizzazione, mediata evidentemente dalle celebri lezioni husserliane sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo, si rivelerà ben presto insufficiente per lo stesso Patočka. In particolare, egli riprenderà proprio la questione del processo di costituzione della temporalità fondata nell'oggettivazione (che pure proviene originariamente da una temporalità autentica che si dà secondo una idea unitaria e unificata di realtà nell'*orizzonte* del mondo) nel contesto di quelle analisi sulla modernità, e sulla ridefinizione dell'apparato concettuale che quest'ultima comporta, svolte con rinnovato vigore a partire dagli anni '50 – all'indomani, cioè, della presa del potere in Cecoslovacchia da parte del regime comunista e dopo la conseguente emarginazione accademica e didattica che il filosofo ceco subisce per i successivi vent'anni. In virtù del colpo di stato del 1948, appena tre anni dopo la sua entrata in servizio come docente all'Università Carlo di Praga, Patočka viene, difatti, costretto progressivamente al silenzio e relegato a fare lavori spesso poco congeniali al suo genio filosofico. Tuttavia, anche durante questo periodo di proscrizione politica, egli trova il modo di portare avanti la sua indagine conoscitiva. In particolare, negli anni in cui lavora all'"Istituto Masaryk" e in alcune strutture clericali minori, dove trova più che altro asilo politico che non stimoli intellettuali, egli si dedica ad uno studio intenso dei "classici", anche perché l'accesso alla maggior parte dei testi contemporanei ritenuti "pericolosi" e censurati dal partito diviene sempre più problematico. In questo contesto si delinea il progetto di tre grandi monografie su Socrate, Platone e Aristotele di cui il filosofo ceco scrisse diffusamente, riuscendo però a vedersi pubblicato, mentre era ancora in vita, il solo testo su Aristotele³⁰. Ma oltre al serrato confronto con l'antichità, egli in questi anni si concentrerà anche su temi legati alla storia della scienza³¹. Questo studio parallelo gli consente di sondare a fondo il senso dell'epistemologia moderna e del suo presentarsi come tentativo di portare a compimento il progetto antico di una razionalità consequenziale – laddove essa sembra viceversa tradirne proprio il "nervo

³⁰ Cfr. Id., *Aristoteles: jeho předchůdci a dědicové*, Praha 1964. Mentre questo testo, paradossalmente, non è ancora stato tradotto, se non parzialmente in francese (cfr. Id., *La science philosophique de la nature chez Aristote (extrait)*, in AA.VV., "Les études philosophiques", *Patočka et la phénoménologie*, Puf, Paris, n. 3/2011), le lezioni seminariali su Socrate e Platone, pubblicate postume, sono state prontamente tradotte e hanno costituito una fonte imprescindibile per la comprensione della figura del Patočka "filosofo". Questi testi sono ora raccolti nel già citato *Platone e l'Europa* e in Id. *Sókratés*, Praha 1947; trad. it. di M. Cajthaml, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, G. Girgenti (a cura), Bompiani, Milano 2003. Sulle vicende biografiche riferite si veda E. Kohák, *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*, cit., pp. 44 e ss.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 61 e ss.

interno” e le motivazioni autentiche. Tuttavia, se il progetto tecno-scientifico moderno disconosce le intenzioni originarie della razionalità europea, bisognerà allora reinterrogare alcuni momenti fondativi di questo stesso orizzonte di pensiero, tra cui anche quello rappresentato dal concetto di tempo, per tentare di comprendere il fondamento obliato che l’antichità per prima aveva provato a disvelare: il mondo come totalità.

Ciò nondimeno, è proprio la fenomenologia, nella sua vocazione originaria, che tenta di adempiere ad un compito siffatto, giacché «essa vuole isolare attraverso le sue analisi la funzione unificatrice, trascendente, del mondo. Essa così scopre a fondamento del mondo qualcosa che la filosofia ha sempre evitato e tralasciato – il tempo e la temporalità. Lo stesso fondamento dell’essere che conferisce il senso diventa allora nella sua natura un divenire temporale, un movimento al di sopra del quale la nostra comprensione non può elevarsi perché ogni comprensione lo presuppone. Il movimento con cui il mondo si apre è un processo in verità senza chiusura, ripreso *sempre di nuovo e diversamente*»³². Il mondo rappresenta dunque la trascendenza di una totalità preliminare caratterizzata innanzitutto come orizzonte temporale che si apre di volta in volta in modo estatico: è questa una assunzione teorica fondamentale che rimane costante nel prosieguo dell’itinerario speculativo patočkiano, il quale adesso, tuttavia, assume sempre più la forma di quel progetto intrigante di una “fenomenologia asoggettiva”. Tale percorso non poteva però compiersi efficacemente, se non attraverso il definitivo abbandono degli ultimi residui di coscienzialismo husserliano – processo che il filosofo ceco aveva già intrapreso da tempo ma che giunge a piena maturazione solo durante gli anni ’60, allorché le questioni propriamente fenomenologiche vengono ripresentate nuovamente alla luce di quelle riflessioni di cui si è appena detto su questioni di carattere prettamente “epistemologico”, ma anche in riferimento ad un più approfondito confronto con gli scritti di Heidegger. Così, in un testo preparato dallo stesso Patočka come postfazione alla prima traduzione in lingua francese del suo *Il mondo naturale come problema filosofico*, il filosofo ceco può rivedere le sue posizioni giovanili e sostenere che «il problema del mondo naturale è ormai libero dalle fissazioni sul dualismo soggetto-oggetto e dagli schemi altrettanto ingombranti quali quello “noesi”-“noema”. Noi ora siamo in grado di applicare quel concetto di mondo ambiente

³² J. Patočka, *La fenomenologia come filosofia*, cit., pp. 259-260.

in quanto orizzonte di finalità (*finalité*), di cui *Sein und Zeit* ha presentato una analisi ormai divenuta classica»³³. Per questo stesso motivo, allora, «bisognerà riconoscere che alla base del mondo naturale vi è la cura e la temporalità e non la coscienza interna del tempo»³⁴, giacché è solo in una prospettiva siffatta che è possibile cogliere adeguatamente il senso dell'essere e di quella temporalità originaria che sottende ontologicamente l'esistenza in quanto estatico essere-nel-mondo, e non in riferimento all'intenzionalità di una coscienza temporale limitata al vissuto interno e ai suoi atti.

La temporalità si apre dunque nel relazionarsi dell'esserci al mondo, nello "stare fuori di sé" dell'esistenza, in un movimento fondamentale di autocomprensione che reca, allo stesso tempo, il carattere della *trascendenza* e della finitezza. Heidegger ha mostrato esattamente che vi è sempre un trascendere, un "andare oltre" dell'esserci³⁵, rispetto all'ente, il quale è diretto verso l'orizzonte della totalità del mondo; e questo oltrepassamento, come si è già visto precedentemente, è fondativo di una concezione di intenzionalità che non si rivolge più ai singoli enti intramondani, ma che viceversa si pone immediatamente *al di là* dell'ente in una apertura preliminare a un'*altra* trascendenza: quella rappresentata dal tutto del mondo³⁶. Eppure, «il mondo non può mai essere *esperito* nel senso di un incontro, poiché l'incontro presuppone un possibile passaggio di lato, un possibile non incontro, ancorato all'assenza – mentre il mondo non può mai essere assente, ma tutt'al più dimenticato. Esso è il previo "(luogo) in cui" (*Worin*), e un essere "del" mondo (*Weltwesen*) non può essere tale senza progettare un unico "(luogo) in cui" che tutto ingloba e che include il mondo stesso insieme a tutto il resto, ed è perciò al di là dell'opposizione di immanenza e trascendenza»³⁷. Il mondo si dà allora in quanto orizzonte *spazio-temporale* che si rende comprensibile unicamente nel fondamento ontologico dell'esistenza. E lo stesso Heidegger, nella Seconda Sezione

³³ Id., "Postface" a Id., *Le monde naturel*, cit., p. 172.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 155: «In che modo dobbiamo comprendere ciò che si è soliti designare in filosofia col termine *trascendenza*? Di solito la filosofia insegna che sono trascendenti le cose, gli oggetti. Ma ciò che originariamente è trascendente, cioè che *trascende*, non sono le cose davanti all'esserci: trascendente in senso stretto è l'esserci stesso. La trascendenza è una *determinazione fondamentale della struttura ontologica dell'esserci*».

³⁶ Cfr. Id., *Essere e tempo*, cit., p. 1027: «Fondandosi nell'unità orizzontale della temporalità estatica, il mondo è trascendente. Il mondo deve già essere estaticamente dischiuso perché a partire da esso possa venir incontro un essere intramondano».

³⁷ J. Patočka, *Forma-del-mondo dell'esperienza e esperienza del mondo*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 141. Sulla questione temporale della trascendenza del mondo in Heidegger si veda anche R. Terzi, *Il tempo del mondo*, pp. 25-40.

di *Essere e tempo*, arriva infine a congiungere la questione della temporalità e della trascendenza del mondo a quella della temporalità dell'esserci: il mondo è la trascendenza preliminare in riferimento alla quale l'esserci comprende il senso del suo essere temporale e, progettandosi, prende atto della sua finitezza. «Finché si temporizza un esserci, anche un mondo è. Temporizzandosi in vista del suo essere in quanto temporalità, e in base alla costituzione estatico-orizzontale di quella, l'esserci è essenzialmente “in un mondo”. Il mondo non è né sottomano [*vorhanden*] né allamano [*zuhanden*], ma si temporizza nella temporalità. Esso “ci” “è” col fuori-di-sé delle estasi. Se nessun *esserci* esiste, non “ci” è alcun mondo»³⁸.

Il mondo, in definitiva, si “temporizza” nella temporalità di un essere finito e apre alla prospettiva di un “tempo universalmondano” (*Weltzeit*) che si pone oltre la classica contrapposizione fra soggettivo e oggettivo: «“il tempo” non è sottomano né nel “soggetto” né nell’“oggetto”, né “dentro” né “fuori” ed “è” “prima” di ogni soggettività e oggettività, perché rappresenta la condizione di possibilità stessa di tale “prima”. Ma il tempo, in fin dei conti, ha un “essere”? E se no, allora sarà un fantasma o “più” essente di ogni possibile ente?»³⁹. Aldilà delle questioni enormi che stanno dietro a siffatto momento aporetico, esibito d'altronde in un punto nevralgico del testo, quello che sembra di particolare rilievo per ciò che stiamo cercando di mostrare, è che la prospettiva heideggeriana sembra in definitiva rimanere imbrigliata nelle stesse possibilità fondamentali che essa offre a partire dall'analisi della temporalità dell'essere-nel-mondo. Se il mondo, così, rappresenta la trascendenza originaria che consente la manifestazione e l'ingresso degli enti nel mondo stesso, il tempo scandisce invece la possibilità *autentica* di questo incontro, che però avviene sempre contemporaneamente alla presa d'atto del carattere di finitezza che è peculiare all'esistenza umana. In questo modo, la questione ritorna ancora una volta su se stessa rimettendo in gioco il legame, indissolubile ma finora inindagato, fra temporalità e storicità dell'esserci.

Ora, è vero che *«l'analisi della storicità dell'esserci cerca di mostrare che questo ente non è “temporale” perché “sta nella storia”, ma viceversa esiste e può esistere storicamente, solo perché è temporale nel fondo del suo essere»*⁴⁰; tuttavia, l'esserci

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 1027.

³⁹ *Ivi*, p. 1175.

⁴⁰ *Ivi*, p. 1057.

percepisce il suo carattere temporale dapprima nei modi della fatticità e attraverso la presa d'atto del proprio carattere intimamente storico. Tutto ciò avviene a partire da una comprensione "impropria" del decorso temporale, scandita nel movimento *inautentico* dell'esistenza e attraverso le modalità suggerite da una concezione "volgare" che pure deriva da quel tempo originario. L'esserci comprende, cioè, il senso della storicità dapprima nella *quotidianità*, in un senso "ontico-temporale" che *calcola* il tempo fattiziamente – che sia nell'alternarsi di giorno e notte o attraverso il calendario e l'orologio non fa differenza, giacché in ogni caso «l'esserci fattizio *tiene conto* del tempo senza comprendere esistenzialmente la temporalità»⁴¹. Nondimeno, la stessa quotidianità reca in sé il "segreto manifesto" della temporalità originaria che si annuncia solo allorché nella *dejezione*, nella caduta quotidiana sul piano delle cose, non sia più possibile obliare il senso autentico dell'essere dell'esserci, il quale si ritrova adesso di fronte alla sua ineluttabile finitezza⁴². Questo segreto rivela dunque che l'esserci non è "semplice-presenza", esistenza inerte, ma un poter-essere autentico che ha perciò sempre qualcosa "da-essere", essendo sempre un "a-venire" in rapporto con il possibile. Così, se è vero che l'essenza dell'esserci si radica nella sua esistenza, si dovrà, però, anche dire che l'esser-possibile rimanda, nella sua totalità e autenticità, al fenomeno della *morte* – l'"essere-alla morte" che l'esserci incontra come estrema possibilità di se stesso.

Heidegger «ha così potuto mostrare che il tempo come orizzonte fondamentale del mondo proviene dalla finitezza dell'esserci (*Dasein*). E allo stesso tempo ha messo in evidenza come ogni comportamento umano nel mondo, ogni singolo atto come il percepire, il fare, il lavorare, il perdere tempo, etc. sia già segnato dalla finitezza e a partire da quella va interpretato, e anche come tutte le nostre effettuazioni sono effettuazioni finite, cioè effettuazioni *motivate* dalla finitezza»⁴³. Solo se esce dallo scadimento messo in scena dai propri atteggiamenti quotidiani, l'esserci può avvertire questa incombenza e mantenersi nel *precorrere* autentico: nella temporalità originaria proveniente dai modi dell'anticipazione e della *risolutezza*, ove il tempo ormai non può più intendersi in quanto mero indice di misurazione di cui "tenere conto".

⁴¹ *Ivi*, p. 1135 (corsivo nostro).

⁴² Cfr. J. Patočka, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia?*, cit., p. 121.

⁴³ *Ibidem*.

L'interpretazione ordinaria del tempo risulta essere dunque alla base dello "scadimento" in un'esperienza temporale *ridotta* alla sua quantificazione presentificante⁴⁴. La temporalità autentica, viceversa, sostiene e rende possibile la *motilità* dell'esistenza nel suo modo d'essere fondamentale dell'essere-nel-mondo, giacché proviene proprio dalla presa d'atto della sua finitezza. Cosicché, giunto alle ultime battute della sua opera fondamentale, Heidegger può affermare che «la temporalità estatico-orizzontale si temporizza *primariamente* a partire dall'*avvenire*. La comprensione volgare del tempo, invece, vede il fenomeno fondamentale del tempo nell'*ora*' e precisamente in quel puro '*ora*', mutilato nella sua piena struttura, che si chiama "presente". Se ne deduce che il tentativo di chiarire o addirittura derivare *da questo 'ora'* il fenomeno estatico-orizzontale dell'*attimo*, che appartiene alla temporalità autentica, deve restare per principio senza speranza»⁴⁵.

Il dibattito sulla incompiutezza di *Essere e tempo* è stato da sempre controverso e rimane tuttora aperto a diverse ipotesi di ricerca. E sebbene la questione esuli dal lavoro che qui si presenta, sembra nondimeno possibile rinvenire, da quanto si è detto finora, alcuni elementi di criticità interessanti che consentono di comprendere meglio la specificità della posizione patočkiana su questi motivi. In primo luogo, è evidente che l'idea di fatticità e storicità dell'esserci ivi tematizzata diverge dalla pretesa autogiustificativa e onnicomprensiva di una fenomenologia intesa come ontologia fondamentale; diverge, cioè, da una forma di sapere filosofico che vuole interpretarsi innanzitutto a partire da quella idea di "scienza dell'essere" – la quale sottende nondimeno gli intenti originari dell'opera. Riconducendo poi il senso ontologico dell'essere-nel-mondo alla temporalità autentica, Heidegger finisce per proporre una concezione dell'esistenza eccessivamente *formalizzata*, giacché non tiene in nessun conto alcune determinazioni fondamentali dell'esserci che di fatto non possono essere obliate o semplicemente sottoposte al dominio della temporalità. Sebbene, cioè, l'idea di finitezza, ricavato dall'ontologia dell'esserci, restituisca il carattere autenticamente temporale dell'esistenza nel mondo e il suo aprirsi al senso precipuo della storicità, tuttavia nel delineare questa *prassi* originaria vi è un elemento fondamentale facilmente ascrivibile ad una concezione di esistenza siffatta che qui però non viene preso in alcun

⁴⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, pp. 1193-1195.

⁴⁵ *Ivi*, p. 1195.

modo in considerazione: quello della *corporeità*⁴⁶. Se, come pure concede Heidegger, la forma del mondo e dell'esperienza percettiva originaria è fondamentalmente “spazio-temporale” – e comprende quindi non solo il tempo del mondo e la finitezza dell'esserci, ma anche il carattere *spaziale* dell'esperire – l'esserci dovrà collocarsi, allora, sempre nel contesto di una prassi *concreta*, giacché vi dovrà essere, di fatto, sempre anche uno “spazio d'azione” in cui egli potrà prendere contatto con gli altri enti. Si dovrà pertanto rilevare necessariamente quella dimensione essenzialmente corporea dell'*esperienza* preliminare del mondo in cui ogni esistenza concreta si muove. Questo, certo, non significa che si debba ascrivere nuovamente una forma *sostanziale* alla “soggettività” sulla scia della tradizione cartesiana prima e husserliana poi, ma vuol dire, invece, rendersi in grado di riconoscere la caratterizzazione fondamentalmente esistenziale della corporeità stessa, la quale rappresenta effettivamente l'elemento che radica l'“io” nel mondo, ovvero: tra le cose, tra gli enti intramondani, ma anche in rapporto agli altri esseri umani⁴⁷. Da questo punto di vista, le difficoltà presentate dalla prospettiva heideggeriana su questo punto sono legate intrinsecamente al mancato riconoscimento di una struttura presumibilmente “ontica” quale quella rappresentata appunto dal corpo – laddove, al contrario, secondo Patočka l'elemento corporeo non ha niente di ontico o contingente, giacché l'essere-nel-mondo si costituisce primariamente in quanto esistenza corporea.

Ora, è evidente che il mancato riconoscimento di “dignità ontologica” alla corporeità, in *Essere e tempo*, ha a che fare con quel primato indiscusso attribuito da Heidegger all'elemento temporale allorché, nel tentativo di superare la concezione oggettivante delle scienze naturali per la quale vi è una riduzione alla dinamica di misurazione e di spazializzazione del tempo, egli giunge in definitiva a delineare “La temporalità della spazialità propria dell'esserci” (§ 70) – scadendo così nell'errore contrario e speculare di sottomettere completamente la dimensione dello spazio alle prerogative ontologiche della temporalità originaria. Heidegger non nega, in effetti, che la spazialità, come pure la temporalità, costituisca una determinazione fondamentale dell'esserci e che a quest'ultimo «ci si debba riferire come a qualcosa di “temporale” “ed anche”, a pari

⁴⁶ Cfr. J. Patočka, *Méditations sur «Le Monde naturel comme problème philosophique»*, in Id., *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, E. Abrams (a cura), Kluwer, Dordrecht 1988, pp. 93-94.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 94.

titolo, come a qualcosa di spaziale»⁴⁸; nondimeno, egli arretra subito di fronte al *limite* che l'analisi esistenziale *tocca* nel prendere in considerazione l'elemento spaziale. Giacché, per la coerenza dell'opera, è oltremodo indispensabile che rimanga sempre verificabile quella assunzione teorica fondamentale, più volte ribadita, secondo cui «la costituzione dell'esserci e le sue maniere d'essere sono ontologicamente possibili solo sulla base della temporalità». Di conseguenza, «bisogna che anche la specifica spazialità dell'esserci si fondi nella temporalità», dal momento che, di fatto, «questa spazialità è esistenzialmente possibile solo grazie alla temporalità»⁴⁹.

Lungo questo itinerario speculativo, la lettura heideggeriana sembra allora inserirsi a pieno titolo nel solco tracciato da quella tradizione metafisica da lui stesso giudicata passibile di distruzione (*Destruktion*) e superamento (*Überwindung*): tradizione che in effetti, da Platone in poi, ha assunto un atteggiamento fondamentalmente “cronolatrico”, attribuendo di volta in volta alla temporalità la preminenza gnoseologica, ontologica e teologica, rispetto alla questione dello spazio. Nondimeno vi è un'altra questione che a questo proposito pare ancor di più incalzante, ed è quella se sia effettivamente possibile ridurre la spazialità dell'esserci alla determinazione fondamentale istituita dal concetto di tempo. Allo stesso modo, bisognerebbe poi valutare se lo stesso Heidegger, in definitiva, abbia portato a termine questa missione nel contesto di *Sein und Zeit*. Problematica, quest'ultima, di grande rilievo poiché si inserisce proprio nel vivo del dibattito intorno all'incompletezza dell'opera heideggeriana cui si è accennato sopra⁵⁰. D'altro canto, il motivo dello spazio, unito a quello della corporeità, risulta inscindibile da una tematizzazione fenomenologica fondamentale che sia in grado di ridefinirne i presupposti conoscitivi – tematizzazione che in Heidegger, com'è evidente, non trova riscontro e che, viceversa, muove profondamente le più comprensive analisi patočkiane.

Mancando una tematizzazione siffatta, la prospettiva heideggeriana non può che perdersi nel vicolo cieco in cui queste strutture basilari, se non colte adeguatamente, conducono. Così, riducendo qualsivoglia esistenziale a modo della temporalità

⁴⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 1031.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Queste sono anche le tematiche principali percorse dalle argomentazioni proposte nel testo fondamentale di D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris 1986; trad. it. di C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006. Sulla questione dello spazio in quanto “luogo esistenziale” nella lettura operata da Heidegger in *Essere e tempo*, e sul successivo superamento di questa prospettiva dopo la cosiddetta “svolta” (*Kehre*), si veda S. Regazzoni, *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là*, Il Melangolo, Genova 2008, p. 20.

originaria, rimane obliterata anche la possibilità stessa di delineare l'orizzonte fondamentale a partire da cui si ha accesso alla comprensione del senso dell'essere. Non è un caso che *Essere e tempo* si interrompa proprio una volta conclusa l'analitica esistenziale in cui si elegge la temporalità a senso d'essere fondamentale dell'esserci, e dunque alle soglie della annunciata Terza Sezione dal titolo "*Zeit und Sein*" (*Tempo e essere*) che, invertendo l'ordine dei termini messi in questione dall'opera, avrebbe dovuto esibire il senso della temporalità (*Temporalität*) dell'essere in generale⁵¹. Questa unità, in effetti, non sarà mai pubblicata, almeno non come esplicito prosiegua di *Sein und Zeit*, giacché il percorso che avrebbe dovuto condurvi si scopre minato di aporie che non è possibile spazzare via senza conseguenze – e la problematica dello spazio costituisce proprio un momento critico di questo tipo che, non a caso, nelle pagine di *Essere e tempo* ritorna puntualmente ogniqualvolta ci si imbatte nelle questioni strutturali che definiscono l'impianto conoscitivo dell'opera.

In tal senso, un primo esplicito riferimento alla possibilità di una "spazialità dell'esserci" è riscontrabile già nel corso della "Prima Sezione", proprio allorché viene a delinearsi quell'esigenza di una "concezione naturale del mondo" per la quale la stessa categoria di mondo si costituisce, in prima istanza, come struttura fondamentale dell'esserci. In questo contesto, l'idea di una esistenza in quanto essere-nel-mondo non può che rimandare immediatamente ad una determinazione di tipo spaziale: si dice, appunto, essere "nel-mondo", nominando dunque la possibilità di un *In-essere* (*In-Sein*). «Con questo "in" intendiamo la relazione di due enti estesi "nello" spazio tra loro in rapporto al loro luogo in tale spazio»⁵². Nondimeno, l'in-essere di cui qui si va discorrendo, precisa subito Heidegger, non è da intendersi come una determinazione meramente *categoriale*, giacché, in prima istanza, esso «significa una costituzione dell'esserci ed è un *esistenziale*. [...] L'ente, al quale appartiene l'in-essere in questo senso del termine, noi lo abbiamo contraddistinto come quell'ente che io stesso via via sono»⁵³. Dunque, all'esserci non può non corrispondere in ogni caso una "spazialità esistenziale"; eppure una determinazione siffatta non deve acquisire in alcun modo un

⁵¹ Col titolo "Tempo e essere" verrà pubblicata la nota conferenza dei primi anni '60 all'interno della quale Heidegger proporrà uno dei più celebri tentativi di ripensamento del *sentiero interrotto* costituito da *Sein und Zeit*. Cfr. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. C. Badocco, *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007. Sulla questione si veda anche D. Franck, *Heidegger e la questione dello spazio*, cit., pp. 45-48.

⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 163.

⁵³ *Ivi*, p. 165.

significato di tipo ontico. Non è possibile, cioè, negare la caratterizzazione fondamentale spaziale dell'esserci, ma questa spazialità non può nondimeno essere fondata nella "corporeità fisica" dell'essere dell'uomo. Se, da un lato, questa assunzione teorica preliminare permette certo di superare la tradizionale contrapposizione anima-corpo che disattende lo statuto ontologico proprio dell'esserci, dall'altro, tuttavia, essa nega alla struttura dell'in-essere ogni riferimento all'*estensione* corporea, giacché l'in-essere deve rimandare piuttosto all'"in" originario che significa innanzitutto l'"abitare" di quell'essere che "io sono": l'essere-nel-mondo nella sua peculiare determinazione esistenziale fondata, come si sa, nella temporalizzazione⁵⁴. Dunque, in definitiva, «l'esserci ha anch'esso un proprio "essere-nello-spazio" che però, a sua volta, è possibile solo *sulla base di principio dell'essere-nel-mondo*. [...] E' solo la comprensione dell'essere-nel-mondo come struttura esistenziale dell'esserci a render possibile la visione della *spazialità esistenziale* dell'esserci»⁵⁵. Nella quotidianità l'esserci incontra l'ente in prima istanza nel modo della *prossimità* – e difatti Heidegger a questo proposito parla di "mondo-circostante" (*Umwelt*), di un ambito che sembra essere definito innanzitutto dalla forma di "localizzazione" spaziale in cui l'esserci in primo luogo viene a trovarsi. Ma questo non significa allora che il mondo è in prima istanza la sua spazialità e la sua *estensione*? La risposta non può che essere negativa, giacché erigere l'estensione a carattere fondativo significa ricondurre nuovamente la questione al significato della dicotomia conoscitiva cartesiana fra interno ed esterno, io e mondo: «l'assunzione dell'*extensio*, come determinazione fondamentale del "mondo", conserva il suo diritto fenomenale, anche se il ricorso ad essa non può darci un concetto ontologico, né della spazialità del mondo, né della spazialità svelata in prima istanza dall'ente incontrato nel mondo-circostante, né tanto meno della spazialità dell'esserci stesso»⁵⁶. Per cui, secondo Heidegger, il senso non categoriale della spazialità potrà rendersi riconoscibile unicamente a partire dalla determinazione esistenziale dell'essere-nel-mondo: «lo spazio è nel mondo e non viceversa», e questa disposizione gerarchica «evidenzia già la riduzione della spazialità alla temporalità *ekstatica*»⁵⁷ che, come si è visto, trova piena espressione nella "Seconda Sezione" di *Sein und Zeit*.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 167-171; D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, cit., pp. 99 e ss.

⁵⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 171.

⁵⁶ *Ivi*, p. 297.

⁵⁷ D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, cit., p. 80. Secondo quanto scrive altresì Heidegger in *Essere e tempo*, cit., p. 299: «Va mostrato [...] che il momento 'circum-'stanziale del mondo-circostante,

La caratterizzazione spaziale dell'esserci si riferisce dunque al suo essere-nel-mondo nel modo dell'*abitare*, e lo stesso "ci" (*da*, letteralmente: "là") dell'esser-*ci* sembra costituirsi in prima istanza in quanto determinazione fondamentalmente spaziale dell'esistenza. In che senso, allora, si dà una spazialità dell'esserci interposta tra l'essere di questo stesso ente e l'apertura alla temporalità estatico-orizzontale a cui deve necessariamente essere ricondotta la sua *irruzione* nel mondo? In che senso, cioè, la spazialità dovrà sottostare alle "condizioni temporali" della sua stessa possibilità?⁵⁸ «Innanzitutto bisognerà ricordare in quale maniera l'esserci è spaziale. L'esserci potrà *essere* spazialmente solo come cura nel senso dell'esistere fattiziamente scadente. In negativo ciò significa: l'esserci non è mai, neppure in prima istanza, sottomano nello spazio. Esso non riempie una porzione di spazio alla maniera di una cosa reale (*Ding*) o di un qualunque "coso" reale (*Zeug*), il cui limite, rispetto allo spazio che lo circonda non è, a sua volta, che una determinazione spaziale dello spazio. L'esserci occupa, letteralmente, lo spazio. Non è affatto soltanto sottomano nella porzione spaziale riempita dal suo corpo»⁵⁹. Precedentemente Heidegger aveva già mostrato questa differenza e sottolineato come l'esserci occupi lo spazio nel modo del prendersi cura, ordinando quindi il mondo-circostante in vista della sua utilizzabilità. Lo spazio esistenziale non è dunque la misura di un'estensione, ma si dà nei modi della *orientazione* e *ad-lontananza* in cui l'esserci si muove progettando. Ordinare nello spazio è orientarsi nei *paraggi* nei modi del possibile "verso-là" e "verso-qua". Queste determinazioni della spazialità dell'esserci sono però, a ben vedere, quelle delineate originariamente nell'orizzonte della temporalità estatica⁶⁰.

Nell'analitica dell'esistenza Heidegger deve quindi rendere indisponibile proprio la dimensione del corpo, giacché nel caso in cui l'in-essere e il "ci" dell'esserci vengano ricondotti alla corporeità, essi allora non potrebbero più costituirsi in quanto esistenziali, e lo spazio non sarebbe, di conseguenza, riconducibile alla temporalità. Ma è davvero possibile espungere l'elemento corporeo dalla dimensione essenzialmente spaziale dell'esistenza, o il progetto di rivelare la temporalità quale orizzonte fondamentale di

è esso stesso fondato sulla mondanità del mondo e non, viceversa, che il mondo sia sottomano nello spazio».

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 1033: «In sede analitico-esistenziale bisogna chiedersi quali siano le condizioni temporali di possibilità della spazialità propria dell'esserci, che da parte sua fonda lo svelamento dello spazio intramondano».

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 1035.

ogni comprensione ontologica è da considerarsi in definitiva fallito? La risposta che Heidegger proporrà qualche anno dopo, proprio in quel testo dedicato a *Tempo e essere* che, nelle intenzioni originarie dell'autore, doveva riprendere la questione da dove *Sein und Zeit* l'aveva lasciata, è inequivocabile: «il tentativo di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità compiuto nel § 70 di *Essere e tempo* non è più sostenibile»⁶¹. Ma, allora, non si dovrà tentare di riproporre la questione dello spazio al di fuori da quella analitica dell'esistenza e da ogni progetto di ontologia fondamentale dell'esserci che, di fatto, tentando di ricondurre la spazialità alla temporalità autentica, ha in realtà disconosciuto alcune delle strutture fondamentali dell'esistenza umana? Nonostante il riconoscimento del rilievo fenomenologico e antropologico della problematica, Heidegger non si farà mai veramente carico di un compito siffatto nel prosieguo del suo cammino di pensiero – e la dimensione dello spazio, e ancor di più quella del corpo a cui essa è strettamente legata, rimarrà in definitiva inindagata.

2. *Il luogo della vita concreta: spazialità personale e corpo proprio.*

Nella lettura heideggeriana, l'idea di “spazialità dell'esserci” sembra dunque non ricevere una problematizzazione tale da renderne riconoscibile il carattere intimamente costitutivo. Se l'*essere* dello spazio, come si è visto, si dimostra irriducibile ai modi della temporalità originaria giacché *eccedente* rispetto alle stesse possibilità conoscitive di un'indagine ontologica fondamentale, non sarà allora lo stesso statuto dell'esistenza – a partire dalla dimensione del *ci (da)* dell'esserci (*Dasein*) che ne definisce propriamente il carattere di apertura, ma anche il suo rimandare sempre ad una *situazione*: all'essere “situato” di ogni essere-nel-mondo – a divenire estremamente problematico? E' possibile, effettivamente, che l'autenticità dell'esserci debba essere ricondotta unicamente alla sua caratterizzazione temporale? La risposta, in riferimento alle analisi appena condotte, non può che essere negativa: non è sembrato possibile, cioè, pensare l'esistenza prescindendo dal modo costitutivo della spazialità, giacché la dimensione spaziale non è risultata in nessun caso riducibile ad una caratterizzazione meramente “omogenea” all'essere-nel-mondo. Ma se, dunque, lo spazio non è

⁶¹ Id., *Tempo e essere*, cit., p. 30. Cfr. pure D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, cit., p. 48.

semplicemente un modo del tempo, e non si può costituire perciò in quanto *esistenziale* dell'esserci nel senso in cui Heidegger lo intende in *Sein und Zeit*, in che modo deve essere compreso? E a che titolo è ancora possibile parlare di una spazialità dell'esserci?

Quello che in una tematizzazione siffatta sembra in prima istanza sfuggire è il riferimento ad una “concezione di spazio” intesa in un senso originariamente fondativo. Ancor prima, cioè, di inserire la questione all'interno di un contesto ontologico di senso – rappresentativo, appunto, dell'analitica esistenziale heideggeriana – ci si dovrà chiedere allora innanzitutto «che cos'è lo spazio?», e solo in un secondo momento, di conseguenza, porre questioni pure decisive quali: «l'entità a cui diamo il nome di “spazio” è effettivamente un ente? Supponendo che lo spazio possieda l'esistenza, qual è il suo statuto ontologico? In che senso esiste? Possiede un'esistenza autonoma o è un momento di qualcos'altro? Se indica altro, questo “altro” è oggettivo o soggettivo, e soggettivo in che senso?»⁶². Ora, è proprio in questi termini che l'idea di spazio viene interrogata da Patočka in un testo redatto intorno al 1960 e dedicato appunto a *Lo spazio e la sua problematica*. Le questioni ivi percorse sono difatti tanto diversificate quanto dense, e vengono presentate in apertura di questo stesso scritto, quasi “a raffica”, per esibire in prima istanza la portata della problematica che si va esponendo. In questo modo, il testo patočkiano mira a rendere immediatamente riconoscibile il campo di indagine che intende sondare, esplicitando già in via preliminare una molteplicità di domande fondamentali, quali ad esempio: «lo “spazio” è effettivamente un'entità semplice? [...] È un concreto o un astratto? [...] Se lo spazio è la concretizzazione di una struttura relazionale, non occorre porre, oltre lo spazio onninglobante del mondo (parte integrante dello spazio-tempo), una molteplicità di spazi, al tempo stesso come schemi concettuali e sotto la specie delle entità che vi corrispondono ai differenti gradi della realtà? [...] Qual è il rapporto tra lo spazio geometrico astratto e queste strutture concrete? [...] lo spazio come tale è in primo luogo qualcosa che dà accesso alle cose? [...] Quali sono i fenomeni fondamentali sui quali si basa lo spazio, da una parte, come ciò che ci rende le cose accessibili, dall'altra parte, come struttura oggettiva? Si può parlare di una “spazialità”, distinta dello spazio concepito come insieme di punti o di luoghi, allo stesso modo in cui la temporalità si distingue del tempo concepito come insieme di istanti o di durate? [...] Lo spazio in quanto tale è, in ultima analisi, di natura

⁶² J. Patočka, *L'espace et sa problematica*, in Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie*, cit, p. 17.

statica ed estensiva o dinamica e intensiva? Il dramma costituito dalla storia del mondo corrisponde al bilanciamento di una ripartizione ineguale delle forze nello spazio concepito in maniera puramente oggettiva, oppure lo spazio, con il suo riempimento, è il risultato del dramma, il risultato della storia più profonda che viene a chiarezza nella vita umana?»⁶³. E' qui evidente il retroterra essenzialmente fenomenologico che sottende siffatte questioni, le quali interpellano, allo stesso tempo, le strutture fondamentali dell'esistenza. Nell'esegesi patočkiana, tuttavia, questi stessi temi intrattengono sempre un legame teorico ineludibile con la questione originaria (*che cos'è lo spazio?*) che circoscrive l'orizzonte *generale* a partire da cui deve essere innanzitutto percorsa la problematica.

Un primo accenno alla questione dello spazio è peraltro riscontrabile già nelle pagine di *Il mondo naturale come problema filosofico*, allorché Patočka tentava di descrivere il campo percettivo originario sulla base dell'assunto fenomenologico per cui, appunto, «la percezione è l'esperienza originaria: essa ci dà direttamente gli oggetti del nostro ambiente circostante in se stessi»⁶⁴ ancor prima di qualsivoglia processo di obiettivazione. Il filosofo ceco, pertanto, sottolineava a giusto titolo «il carattere qualitativo dello spazio originario e la non-omogeneità delle sue dimensioni per cui esso differisce dall'estensione omogenea che costruisce l'intelletto del geometra». E in questo senso egli poteva dire inoltre che, innanzitutto, «lo spazio è legato alla nostra capacità di orientazione; originariamente è un modo di riconoscersi fra le cose. [...] lo spazio è la condizione più prossima della costituzione delle *cose* nel senso proprio del termine»⁶⁵. Eppure, in questo stesso contesto, sembrava evidente una certa tendenza a ricondurre la spazialità al dominio del tempo e a sottomettere la sua funzione alla dinamica di costituzione della cosa in una coscienza interna. La lettura giovanile di Patočka tradiva pertanto, anche rispetto a questa tematica, il debito ancora prevalente nei confronti della prospettiva fenomenologica husserliana: «la natura dello spazio implica in effetti che, in quanto orizzonte, esso sia infinito; e l'infinitezza di un orizzonte non può che derivare dal tempo in cui si gioca il divenire delle nostre orientazioni»⁶⁶. Secondo queste righe, di conseguenza, lo spazio, in quanto orizzonte

⁶³ *Ivi*, pp. 17-18.

⁶⁴ *Id.*, *Le monde naturel*, cit., p. 97.

⁶⁵ *Ivi*, p. 107.

⁶⁶ *Ivi*, p. 108.

della percezione e delle orientazioni, non può certo assumere una forma *statica*, ma dovrà pur sempre far riferimento, per essenza, al divenire e al tempo mondano, giacché «il mondo in effetti non è nel tempo, ma piuttosto il tempo è il mondo»⁶⁷ – e la questione dello spazio non può essere compresa se non in quanto fondata nella coscienza interna del tempo.

Ora, il superamento di questa prospettiva, in cui la dimensione spaziale viene ricondotta ancora una volta a quel primato della temporalità che percorre l'intera tradizione occidentale di pensiero, avviene a partire da una nuova riflessione sull'epistemologia moderna che, nel corso degli anni '50, contemporaneamente alla lettura penetrante dei testi fondamentali della filosofia classica, accompagna Patočka nel suo personale percorso di maturazione filosofica. Questo percorso culmina, come si è visto poc' anzi, nell'affrancamento definitivo dalle posizioni giovanili e nel superamento delle prospettive husserliane in una più originale proposta fenomenologica che sarà qualificata come "asoggettiva". In questo senso, le analisi svolte nel succitato saggio su *Lo spazio e la sua problematica* si pongono al crocevia di questo stesso itinerario speculativo ma anche ormai aldilà del supporto critico ricevuto dalla fenomenologia heideggeriana; mostrando ad un tempo sia il lavoro concettuale che sottende una lettura fenomenologica più comprensiva quale vuole essere quella patočkiana, sia la specificità degli studi compiuti dallo stesso filosofo ceco su di un versante, quello relativo alla modernità e alla storia della scienza in genere, che per certi versi rimanda alle origini del suo cammino di pensiero. Non è un caso, difatti, che questo testo presenti una esplorazione del concetto di spazio a partire innanzitutto dalla sua evoluzione storica e in riferimento alla problematizzazione che ne fanno alcuni interpreti fondamentali della storia del pensiero scientifico – tra i quali spicca sicuramente il suo primo "maestro parigino" Alexandre Koyré, ma anche altri rappresentanti eminenti quali Max Jammer, Jean Nicod, Nicolai Hartmann, Alfred North Whitehead e addirittura Albert Einstein⁶⁸.

Il punto di avvio da cui muove la lettura patočkiana rimanda effettivamente, in primo luogo, ad una concezione di spazio che sembra di per sé acquisita proprio a partire da quella rottura epistemologica che caratterizza la storia della scienza e della filosofia dal XVII secolo in poi. Secondo il filosofo ceco è nel quadro di questo straordinario

⁶⁷ *Ivi*, p. 112.

⁶⁸ Si vedano da questo punto di vista soprattutto i primi due dei cinque capitoli che compongono il saggio. Cfr. J. Patočka, *L'espace et sa problematique*, pp. 19-50.

rivolgimento teorico (della cui specificità si è già detto ripetutamente in quanto precede) che l'idea di spazio riveste per la prima volta un interesse epistemologico non meramente accessorio, acquisendo di fatto un'esistenza autonoma. Ma, allo stesso tempo, questo movimento di pensiero ne fa immediatamente un presupposto indagato delle sue stesse strutture conoscitive. Lo spazio viene quindi a individuare, di volta in volta, quella funzione ovvia e sottintesa che si installa nella "metafisica incosciente" di ogni uomo moderno⁶⁹. Il suo carattere costitutivo, nondimeno, rimane di fatto inesplicito, ancorché la sua problematicità si manifesta sempre di nuovo non appena lo si interroghi nel suo fondamento più intimo. L'unica evidenza che sembra palesarsi alla modernità *europea* è una concezione "meccanicista" della spazialità in quanto dimensione inerte e indifferente rispetto ai contenuti e ai processi fisici presentati nel suo campo *infinito*. In questo contesto si giunge così a quella concezione di spazio *assoluto* che inaugura la riflessione epistemologica Seicentesca e che, viceversa, non trova alcun riscontro teorico nella visione antica del mondo⁷⁰. E' evidente perciò che, come pure hanno mostrato molti fra i più autorevoli storici del pensiero scientifico, l'idea di autonomia dello spazio, con i suoi caratteri di assolutezza e infinitezza, affiora piuttosto tardi nella tradizione del pensiero occidentale⁷¹. Sarà dunque necessario, in prima istanza, ripercorrere anche i motivi storici di questa evoluzione delle rappresentazioni concettuali dello spazio, per tentare di comprenderne adeguatamente la struttura conoscitiva di base.

Diversamente rispetto all'epistemologia moderna, Patočka sottolinea come all'antichità classica sottenda una rappresentazione dello spazio che assume innanzitutto il carattere della finitezza e della non-omogeneità⁷². Nondimeno, in una visione del mondo ancora per certi versi *mitica*, a cui la filosofia greca è strettamente connessa, la spazialità tradisce il retaggio di un'esperienza percettiva *ancestrale* che racconta di una grandezza cosmica gerarchicamente ordinata, la quale dispone sempre di un *centro* e di una *periferia* all'interno dell'universo. Questa caratterizzazione dicotomica originaria affonda le sue radici nella dimensione fondamentale del "sacro", nella quale l'uomo

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 19.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, pp. 19-21.

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 21. Il riferimento fondamentale, a cui tra l'altro Patočka qui rimanda esplicitamente, è quel testo inesauribile di Alexandre Koyré che ha fatto epoca, intitolato *From the Closed World to the Infinite Universe*, John Opkins University Press, Baltimore 1957; trad. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1988.

⁷² Cfr. J. Patočka, *L'espace et sa problematique*, cit., p. 21.

viene rappresentato come quell'essere finito, *imitativo*, insignificante, e subordinato alla sfera della totalità. Tuttavia, è dapprima nella periferia *onninglobante* e indistinta che questo essere scorge la possibilità di accedere alla manifestazione di ciò che è “totalmente altro” e di farne il punto di riferimento *centrale* del suo orientarsi nella totalità del mondo. «Il nostro bisogno di orientarci riceve così un senso assoluto; il centro di orientazione è il luogo di questa epifania. Questo vuol dire che la concezione sacra della realtà ha origine nel fenomeno dell'orientazione – l'uomo mitico si orienta in rapporto ad un punto assoluto, in rapporto al “cominciamento”, all'“asse del mondo”, etc. D'altra parte, questa è una tematizzazione di quell'ambito dell'ente che è “tutt'altro” – al di fuori della nostra sfera, al di fuori della prossimità, al di fuori delle nostre relazioni personali. [...] La prima categorizzazione dell'ente, la differenza fondamentale [...] sarà allora precisamente la distinzione fra il sacro e ciò che non reca questo carattere, ciò che è estraneo a questa sfera»⁷³. La differenza fra “sacro” e “profano” – tra l'assoluto della sfera inaccessibile e la contingenza dell'esistenza finita dell'uomo – è il primo modo in cui si articola dunque la spazialità dell'ente in totalità. Vi è perciò l'idea di una spazialità del sacro contrapposta agli *spatia affectionis* personali e relativi attraverso cui i singoli esseri viventi tentano di ancorare la propria esistenza nel mondo. In realtà, l'universo della concezione sacrale individua però tre ambiti fondamentali: quello del totalmente altro presentato dall'indifferenziato della periferia; quello del centro in cui questa potenza si mostra in quanto manifestazione del divino, come disponibilità dell'*indisponibile*; quello del mondo rimanente che acquisisce senso dapprima in prossimità del centro, per allontanarsene poi progressivamente e definirsi sempre più come ambito del profano⁷⁴. La strutturazione spaziale dell'universo ancestrale si fonda dunque innanzitutto a partire da questa eterogeneità assoluta fra sacro e profano che garantisce l'essere nell'ordine della vita e della ritualità, laddove l'omogeneità e l'indistinzione recano, al contrario, i tratti del

⁷³ *Ivi*, p. 77-78.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 79. A questo proposito, Patočka prende in considerazione la celebre opera di Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hambourg 1957; trad. it E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, contestandone la surrettizia giustapposizione delle due dimensioni fondamentali. In una nota alla successiva p. 80 del testo su *Lo spazio e la sua problematica*, in particolare il filosofo ceco sostiene che «presso Eliade, la struttura spaziale del mondo sacro non è affatto chiara. In particolare, non si vede bene qual è il rapporto fra sacro e profano da un lato, fra centro e periferia dall'altro, e infine fra cosmo e caos. [...] Il mondo sacro non consiste in un centro sacro e in una periferia profana. Il centro non è altro se non la forza riconciliata della periferia, il quale ha operato una penetrazione fino al cuore del mondo. La periferia irconciliata nondimeno sussiste, generando il caos. Il profano è donato, a differenti gradi, nell'intervallo che separa il centro dalla periferia».

non-essere. In questo senso, «la concezione mitica non disvela il principio personale e vivente dello spazio, ma piuttosto la periferia ultima, universale, che trascende ogni singolarità»⁷⁵. Nondimeno, questa differenziazione e questo reciproco rapportarsi dei termini in questione, si rende comprensibile unicamente sul fondamento di quella struttura che qui Patočka chiama “spazialità personale”, la quale individua un movimento di *transustanziazione* della dimensione dell’*io* in quella del *noi*, a partire dai fenomeni originari del *radicamento* e dell’*orientazione* nel mondo. Ma prima di esplicitare il significato storico-conoscitivo di questa “architettura originaria”, bisognerà innanzitutto dipanare il percorso genetico di quella realtà spaziale che di volta in volta viene a delineare un diverso *concetto* di spazio⁷⁶.

La rottura fondamentale con l’idea ancestrale di una spazialità sacra si consuma proprio alle origini del pensiero filosofico in Grecia, in un contesto, cioè, permeato ancora appieno dall’elemento mitico, ma rivolto già alla questione della φύσις e alla ricerca del fondamento ultimo della realtà. L’uomo non si accontenta più di essere semplicemente inserito nella totalità dell’ente; egli ora si interroga sulle strutture che caratterizzano il suo essere-nel-mondo, dando pertanto avvio a quella riflessione che modella l’universo sull’oggetto, sull’idea di un essere sostanziale e finito a cui anche la concezione di spazio è in definitiva ricondotta. Così, per i pensatori greci «la distinzione fra sacro e profano non è più di per sé ciò che decide dell’essere e del non-essere. Vi è ormai tutt’altro orientamento, fissato sulla distinzione *presente-assente*, che diviene la norma, il criterio ontologico. [...] Lo spazio che, nell’universo sacro delle origini, è una delle dimensioni cosmiche più importanti, dimensione che dissimula e disvela interamente l’infinito, per la quale la vita si nutre della tensione che oppone cosmo e caos, e che attesta il dominio dell’illimitato su tutto ciò che è sottomesso a dei limiti – lo spazio diviene presso Parmenide il non-essere per eccellenza. Lo spazio è ciò che elude, dissipa e indebolisce la presenza assoluta, unitaria, integrale, immediata dell’essere. [...] Lo spazio è dunque l’assenza dell’ente, è l’eterna inconoscibilità della φύσις, è ciò che deve essere trasceso se si vuole accedere all’essere concepito come presenza pura e intera»⁷⁷. Nel momento teorico fondamentale istituito dall’ontologia parmenidea, l’elemento spaziale viene dunque esautorato e ridotto a mera manifestazione del non-

⁷⁵ J. Patočka, *L’espace et sa problématique*, cit., p. 80.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 80-81.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 82-83.

essere – allo stesso modo in cui, in tale indagine conoscitiva, si vuole adesso rimuovere ogni residuo riferimento alla prospettiva mitica e alla dimensione sacrale. Così, pur differenziandosi dalla visione originaria di Parmenide, questa stessa esigenza teoretica verrà espressa immediatamente anche da Democrito, che caratterizza esplicitamente lo spazio in quanto $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, “non-ente”: il *vuoto* in cui si muovono gli *atomi*; e da Platone, che ne fa il *ricettacolo* del processo di idealizzazione delle forme geometriche che, trascendendo la saggezza pratica, rimandano alla conoscenza del “mondo vero”.

E’ proprio con Platone, in effetti, che la geometria acquisisce per la prima volta un carattere sistematico e viene a costituirsi come “scienza delle relazioni spaziali”, come sapere indubitabile che è in grado di rendere ragione dell’ente *sovra-spaziale*⁷⁸ – laddove lo spazio sensibile “concreto” diviene viceversa sempre più indisponibile rispetto al processo di matematizzazione di quelle forme che pure derivano originariamente da esso: «le figure geometriche presuppongono un principio di molteplicità il cui dispiegamento progressivo dà l’estensione *geometrica*; esse presuppongono un *ἄπειρον* primo e *intellegibile* che si distingue, per il suo stesso carattere ontico, dall’*ἄπειρον* totalmente irrazionale che rappresenta lo spazio sensibile in quanto ricettacolo di forme. *La geometria richiede uno spazio intellegibile*, essenzialmente *differente* dallo spazio mitico-sensibile nel quale viviamo realmente. Lo spazio mitico-sensibile non è in primo luogo lo spazio delle forme geometriche e della loro legalità sovra-temporale. E’, al contrario, in origine, uno spazio dinamico, riempito da forze e da movimenti caotici»⁷⁹. Il passaggio fondamentale rappresentato dalla filosofia delle forme geometriche di Platone è di grande rilevanza teoretica, giacché descrive l’effettiva prefigurazione di quel procedimento metodico di matematizzazione dei *plena* che, come già visto in riferimento alle analisi husserliane sulla *Crisi delle scienze europee*, caratterizza il rivolgimento paradigmatico operato dall’epistemologia moderna. E’ evidente, d’altro canto, che nell’orizzonte di un pensiero ancora “classico”, l’idealizzazione geometrica non raggiunge «un grado di formalizzazione sufficiente per essere applicata ugualmente al riempimento qualitativo della realtà; le figure geometriche, con le leggi che le governano, restano dunque ai confini del reale in

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 85-86.

quanto schemi irreali di una realtà che, per quanto non essenzialmente mitica, è nondimeno qualitativa e mobile»⁸⁰.

Eppure, il movimento di “demistificazione” del mondo giunge già a compimento con la teoria aristotelica dei *luoghi*, in cui il dualismo fra mondo sensibile e mondo intellegibile di stampo platonico viene definitivamente superato ponendo l’idealità nella stessa struttura interna della realtà sensibile. In questa lettura lo spazio è unicamente lo spazio finito che definisce l’ordine e i limiti delle cose a partire dai luoghi, i quali però non possono essere caratterizzati geometricamente, ma si devono costituire in quanto complesso *dinamico* determinato dall’orientazione “naturale” (sopra-sotto, alto-basso, destra-sinistra). Lo spazio specifica quindi l’ordine dei luoghi e non può perciò essere “vuoto”, giacché il luogo implica sempre qualcosa di concreto. I luoghi presuppongono dunque il mondo stesso: in tal senso, allora, secondo Aristotele lo spazio viene necessariamente a identificarsi col mondo; ed esso è di fatto inconcepibile al di fuori dei confini delimitati dalla realtà concreta. Così, in definitiva, «la concezione della filosofia greca, che trova in Aristotele il suo punto culminante, rifiuta lo spazio come entità autonoma, fa confluire lo spazio nella concretizzazione del mondo, ma non riconosce del tutto il ruolo della geometria nell’edificazione dello spazio. Per disporre concretamente l’ordine proprio al mondo, diviene necessario fare appello a dei tratti dello spazio *personale*, espliciti a titolo di caratteri puramente oggettivi e dinamici»⁸¹.

Pertanto, pur vivendo in un contesto conoscitivo dominato dalla geometria euclidea, Aristotele e i suoi contemporanei non *spersonalizzano* in nessun caso l’idea di spazio e di mondo. Il pensiero antico si è certo reso riconoscibile fondamentalmente come una filosofia della *terza persona*, ma questo non significa che esso istituisca pertanto una filosofia dell’essere *impersonale*⁸². Lo spazio sensibile rimane, cioè, pur sempre ancorato all’estensione contingente e imprecisa delle cose del mondo empirico; esso non intrattiene perciò alcun rapporto di fondazione ontologica con le forme geometriche, il cui ordine è, viceversa, completamente aspaziale. «La realtà, per quanto estensiva, è imprecisa; la precisione è al contrario inestesa e, in questo senso, puramente ideale. Allo stesso modo in cui l’infinito ne deve essere bandito, lo spazio non si

⁸⁰ *Ivi*, p. 86.

⁸¹ *Ivi*, p. 87.

⁸² Cfr. *Id.*, *Body, community, language, world*, cit., pp. 29-30; *Id.*, *Fenomenologia del corpo proprio*, in *Id.*, *Che cos’è la fenomenologia*, cit., p. 158.

affranca mai interamente dei tratti del caos primordiale che aveva intuito Anassimandro. Il sistema finito dei luoghi, esposto da Aristotele, conserva sempre un carattere essenzialmente non geometrico»⁸³.

E' quindi solo con la dissoluzione del mondo antico che la geometria diviene progressivamente il criterio di intelligibilità del mondo, fino a raggiungere infine, nella concezione galileiana della natura, lo statuto epistemologico di "sapere certo" che offre il principio esplicativo di una realtà ipostatizzata e interpretata preliminarmente in termini matematici. Come conseguenza di questo processo conoscitivo di idealizzazione, lo spazio acquisisce quella autonomia teorica che non gli era mai stata riconosciuta in precedenza, divenendo l'attributo "sostanziale" che sottende la nuova visione meccanicistica della natura – a patto però di rinunciare al suo legame con qualsivoglia dimensione intuitiva del "mondo-della-vita". Così, secondo Patočka, dopo aver attraversato il decisivo momento di mediazione concettuale delineato nell'ambito dell'arte e dell'architettura Rinascimentale, il concetto di spazio può presentarsi agli occhi della modernità conformemente a quella idea di assoluto che rimanda ad un tutto omogeneo e isotropo che non ha precedenti nella storia del pensiero; neanche in quella prefigurazione "non-sistematica" elaborata da Democrito e dalla tradizione *atomista* attraverso il concetto di vuoto, il quale rimane pur sempre riferito all'idea di una spazialità cosmica⁸⁴.

Nondimeno, non appena prende corpo l'idea newtoniana di uno spazio autonomo, infinito, e dunque allo stesso tempo affine alla nuova concezione fisica dell'universo, emergono immediatamente delle difficoltà inerenti alla sua caratterizzazione ontologica. Dal XVII secolo in poi, difatti, si succedono diversi tentativi di esplicitare lo statuto conoscitivo di questa entità, la quale deve rendersi riconoscibile, contemporaneamente, dalla scienza della natura, dalla geometria, ed anche dalla teologia. Così, seguendo le analisi di Koyré, Patočka si confronta con le critiche fondamentali alla concezione di Newton secondo cui lo spazio sarebbe una «entità immateriale autonoma all'interno della quale sarebbero posti i fenomeni della natura»⁸⁵. Il filosofo ceco rimarca come le

⁸³ Id., *L'espace et sa problematique*, cit., pp. 89-90.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 21-22. Sulla questione cfr. pure E. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., p. 60: «Gli atomi di Leucippo e Democrito, costitutivi del mondo, non sono affatto quegli oggetti materiali atomici del meccanicismo seicentesco, immutabili che permangono nel tempo e i cui unici cambiamenti possibili sono i loro spostamenti nello spazio vuoto».

⁸⁵ J. Patočka, *L'espace et sa problematique*, cit., p. 24.

obiezioni più rilevanti a questa concezione siano presentate fondamentalmente da tre autori: Cartesio, Leibniz e Berkeley, nelle cui teorie si dà vita rispettivamente all'idea dello "spazio materiale" o "fisico", a quella dello "spazio astratto" e a quella dello "spazio psicologico". Questi autori, tuttavia, condividono tutti l'assunto di base secondo cui non esiste uno spazio in sé, distinto dalle realtà che contiene⁸⁶. Eppure, ciò che è anche caratteristico di queste prospettive, è che in esse si perde definitivamente ogni riferimento a quella dimensione *personale* che Patočka considera fondativa dello stesso concetto di spazio. E neanche il successivo rivolgimento teorico operato da Kant, il quale pone la questione al centro della sua filosofia considerando lo spazio, così come il tempo, una delle forme *a priori* dell'intuizione, riesce a rendere conto di una "spazialità personale" originaria. In Kant «la risposta data alla questione fondamentale dell'essere e della conoscenza dipende dal problema dello spazio»; ed egli, in effetti, «rigetta la realtà assoluta, la vacuità assoluta e il carattere non intuitivo dello spazio newtoniano. Nondimeno, lo spazio è per lui, come per Newton, unico, uniforme, continuo, isotropo – lo spazio a tre dimensioni, senza curve, della geometria euclidea»⁸⁷. Pertanto, anche nel tentativo kantiano di conciliare il carattere formale alla dimensione intuitiva, rimane in definitiva incomprensibile il modo di darsi della spazialità della percezione originaria.

La questione dell'autonomia dello spazio si ripropone poi, da ultimo, nel contesto contemporaneo di una "meccanica relativistica" (o "quantistica"), in cui pure viene a delinearsi una nuova concezione pluridimensionale che tenta di riunire spazialità e temporalità in uno "spazio-tempo" a quattro dimensioni, secondo una nuova prospettiva geometrica "non-euclidea" che di fatto supera l'interpretazione newtoniana e kantiana – ma che secondo Patočka rimane anch'essa, in definitiva, indifferente alla problematica della spazialità personale⁸⁸. Quest'ultima costituisce, però, un'esigenza teorica ineludibile (peraltro rilevata già precedentemente nell'ambito della psicologia empirica del XIX secolo) giacché investe proprio il rapportarsi della personalità umana

⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 25.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 29: «Le correzioni apportate ai concetti fondamentali della meccanica classica da parte della meccanica relativistica riguardano in primo luogo i principi di trasformazione dei sistemi in movimento di traslazione gli uni in rapporto agli altri, per giungere finalmente a una revisione dei *principia mathematica philosophiae naturalis* con i quali lo spazio e il tempo assoluti di Newton erano indissolubilmente legati: il principio d'inerzia e la legge di gravitazione». Ovviamente la lettura di Patočka qui risulta molto sbrigativa e superficiale. In particolare, la sua interpretazione della meccanica relativistica viene ricondotta senz'altro ad un interesse specifico, ed è evidente che da queste righe non è possibile cogliere adeguatamente la questione. Per una completa ricostruzione della problematica da un punto di vista storico e teorico rimandiamo a E. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 299-398.

all'ambiente circostante. Ed è solo a partire da una indagine siffatta che diviene possibile avviare «lo studio del nostro orientamento all'interno del mondo ambiente, [...] lo studio dell'atto di rappresentare lo spazio come parte integrante dell'esplicazione con il mondo circostante, come orientamento nello spazio reale. Ma – si chiede Patočka – che cos'è lo spazio reale nel quale vivono gli esseri animati, le persone? [...] La teoria psicologica dello spazio in quanto studio della *rappresentazione* dello spazio, non ha negato ciò che è più essenziale – la nostra stessa maniera di essere nello spazio, di essere spaziali?»⁸⁹. E' evidente, allora, che bisognerà reinterrogare nuovamente quella nozione originaria di spazio che si dà, *in primo luogo*, nel “movimento vitale” attraverso cui ci orientiamo preliminarmente nel mondo.

La contraddizione fondamentale istituita nell'ambito della filosofia moderna è che, come si è accennato precedentemente, essa si caratterizza innanzitutto come un pensiero della *sostanza impersonale*: a partire dal *cogito* cartesiano, che di fatto rappresenta il più grande tentativo di fondare la personalità umana in un “ego” soggettivo, si delinea paradossalmente un processo di radicale oggettivazione che si risolve, in ultima istanza, in quella concezione fundamentalmente impersonale del mondo cui sottende una metafisica della sostanza. Cartesio inaugura, cioè, un percorso conoscitivo che, per rendere adeguatamente ragione dell'esistenza, deve rigettare tutto ciò di cui si può dubitare, dunque anche quei caratteri ascrivibili della personalità che non garantiscono una *clara et distincta perceptio*; ovvero: ogni determinazione qualitativa imprecisa che perciò non può essere oggettivata nel processo di idealizzazione geometrica, giacché solo «la geometria può essere adeguata per uno scopo metafisico, per definire l'essenza della sostanza materiale, l'essenza del mondo esterno in quanto estensione – *res extensa*», e in questo senso «anche il mio corpo è una cosa estesa, appartiene alla *res extensa* e, rispetto a questa essenza, non può essere osservato tranne che nella prospettiva oggettiva delle definizioni matematiche»⁹⁰. Questo vuol dire quindi che la stessa esistenza del *corpo proprio* (*Leib*), del corpo vivente distinto dal mero corpo fisico (*Körper*)⁹¹, diventa qualcosa di cui si deve dubitare – e questo Cartesio pretende

⁸⁹ J. Patočka, *L'espace et sa problematique*, cit., p. 31.

⁹⁰ Id., *Body, community, language, world*, cit., p. 12. Su questi motivi si vedano complessivamente le argomentazioni qui presentate alle pp. 8-14.

⁹¹ Cfr. Id., *Fenomenologia e metafisica del movimento*, cit., p. 122: «La nostra sensata attività di organizzazione si prolunga continuamente in un “corporeo (proprio)” (*Leibliches*), in un corporeo fisico (*Körperliches*), che va compreso solo attraverso la relazione a questa attività di organizzazione». La

di averlo ampiamente dimostrato a partire dal celebre esempio della cera⁹². Per cui è evidente che, secondo questa interpretazione, solo il pensiero (*res cogitans*) esiste indubitabilmente, in quanto garantito nell'autoriflessione. "Io penso", in definitiva, significa in realtà "sono una sostanza pensante" (*substantia cogitans*), e l'esistenza dell'"io sono" dovrà essere, di conseguenza, riferita all'essere di questa medesima sostanza. In tal modo, quella stessa dimensione corporea, che sembrava finalmente restituita alla *prima persona*, viene definitivamente obliata e omologata agli altri oggetti corporei dell'esperienza percettiva. Così, seguendo questa impostazione, la tradizione moderna annulla definitivamente il momento personale, risolvendosi completamente nel paradosso di una ossimorica filosofia del "soggetto impersonale".

Si è visto, d'altronde, come anche lo spazio, in questo stesso contesto, debba essere ricondotto all'ambito della *res extensa*. Ciò non è affatto casuale e risulta facilmente comprensibile proprio in riferimento alla questione della spazialità personale – a quella idea, cioè, di una spazialità originaria della percezione che non può in nessun caso prescindere dall'elemento corporeo. La dimensione del corpo è difatti intimamente legata alla *cosa* della percezione giacché, come già sottolineava Husserl nelle sue indagini sulla costituzione, essa deve pur sempre "riempire" uno spazio. Ma ciò che è fondativo dell'esperienza percettiva è il fatto che lo stesso io corporeo, in quanto "corpo vivo", «è parimenti col suo corpo nello spazio, nello spazio della percezione complessiva. E' lì, come punto permanente di riferimento a cui appaiono riferirsi tutti i rapporti spaziali. Esso determina il manifestarsi della destra e della sinistra, del davanti e del dietro, del sopra e del sotto. Riceve, dunque, una posizione del tutto particolare nel mondo cosale che si manifesta percettivamente»⁹³. La nostra esistenza corporea si manifesta, dunque, sempre in riferimento all'esperienza originaria di *localizzazione* fra le cose. Ed è proprio dalla presa d'atto husserliana della differenza fondamentale tra

distinzione fenomenologica fondamentale fra *Körper* e *Leib* viene tematizzata in modo approfondito già da Husserl in *Idee II*, cit., in particolare nei cap. 2 e 3, ma anche successivamente nelle *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 143 e ss. Sulla questione di veda anche poi complessivamente il testo di V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.

⁹² Il caso del pezzo di cera che si scioglie e che, perdendo le sue caratteristiche fisiche peculiari, mostra come sia più sicura la conoscenza di ciò che appartiene alla sfera della *cogitatio*, viene presentato da Cartesio nella seconda delle sue *Meditazioni metafisiche*, intitolata appunto: "La mente umana, e come la si conosca meglio che i corpi", in R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam 1642; trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 39-55.

⁹³ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. di A. Caputo – M. Averchi, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, V. Costa (a cura), Rubettino, Soveria Mannelli 2009, p. 98.

l'essere nello spazio del corpo proprio – quella che pure in termini heideggeriani è stata definita “spazialità dell'esserci” – e l'essere delle oggettività spaziali, che diviene possibile ricondurre lo statuto fondamentale dell'esistenza umana alla sua dimensione preliminarmente corporea e personale. E in questo senso, anche per Patočka, «la consapevolezza che noi siamo nello spazio, nel contesto dell'estensione, implica una struttura speciale che non ha niente in comune con l'estensione oggettiva nello spazio (*partes extra partes*). [...] Un essere meramente corporeo può esistere nello spazio, può relazionarsi allo spazio, nondimeno la spazialità vissuta del nostro corpo non può consistere nelle sue relazioni oggettivamente geometriche come è per una cosa. Il nostro corpo è una vita che è spaziale in se stessa e per se stessa, che producendo la sua localizzazione nello spazio fa di sé un essere spaziale»⁹⁴.

E' chiaro, allora, che l'insufficienza della lettura heideggeriana, rilevata precedentemente, nella quale di fatto ci si esime dal compito di fondare l'elemento corporeo nell'esistenza, non può che rimandare al fallimento del tentativo di tematizzare la spazialità in quanto determinazione esistenziale dell'esserci – fallimento che pure riguarda in qualche modo l'incompiutezza di *Sein und Zeit*⁹⁵. Così, in definitiva, sebbene Heidegger abbia avuto il merito di rilevare il carattere di finitezza dell'esistenza e di insistere «sul fatto che il movimento di perdita di sé è qualcosa d'inevitabile, egli non analizza il fondamento ultimo di tale necessità, e cioè la corporeità, la naturalità dell'essere umano. Con le sue analisi del corpo e del movimento corporeo, Husserl era andato molto più vicino al disvelamento di tale naturalità»⁹⁶. L'essere-nel-mondo si lega cioè sempre all'esperienza percettiva originaria che si dà all'interno di quel mondo naturale in quanto orizzonte preliminare concreto in cui si *muove* l'esistenza umana. E questa esistenza deve recare non solo il carattere della finitezza, ma anche quello della corporeità che dis-vela propriamente l'architettura originaria dell'essere in *situazione*. Una esistenza finita dovrà essere, dunque, anche e necessariamente corporea⁹⁷: sarà l'esistenza di un corpo che, in quanto tale, dovrà rimandare sempre ad un *situs* –

⁹⁴ J. Patočka, *Body, community, language, world*, cit., p. 31.

⁹⁵ Come si è visto è questa la posizione fondamentale assunta ad esempio da Didier Franck nel suo testo su *Heidegger e la questione dello spazio*.

⁹⁶ J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 124.

⁹⁷ Cfr. Id., *Fenomenologia e metafisica del movimento*, cit., p. 114: «La stessa fenomenologia, già nella sua forma husserliana, ha ben visto che finitezza e corporeità sono strettamente connesse, e che un soggetto finito è sempre un soggetto corporeo, un soggetto inserito nel mondo con il corpo e con il corpo fuso al mondo».

all'essere "situati" attraverso il "proto-movimento" di orientazione che ci dà innanzitutto la nostra *localizzazione* fondamentale nello spazio, il "punto zero" a partire da cui *ci* orientiamo⁹⁸. Questo proto-movimento è perciò essenzialmente un movimento vitale che riguarda il corpo proprio e le sue *cinestesi* nel contatto percettivo preliminare con le cose del mondo circostante⁹⁹. Da questo punto di vista, secondo Patočka, l'esperienza percettiva originaria dell'essere-nel-mondo è possibile solo nella misura in cui si dà in quanto esperienza corporea, e «gli esseri umani sono già sempre integrati nel mondo in virtù della loro *corporeità*. La corporeità è precisamente ciò che pone gli esseri umani nel mondo come esseri intrinsecamente viventi, che vivono una vita. La nostra relazione con la nostra corporeità è differente dalla relazione con gli oggetti [...]. La nostra corporeità è, per così dire, la condizione di tutte le nostre relazioni all'oggettività. E' una *corporeità vissuta*, e non osservata»¹⁰⁰. Solo in un secondo momento sarà forse possibile parlare, seguendo le intenzioni inadempite del testo heideggeriano, di una corporeità *esistenziale*, giacché quest'ultima non descrive semplicemente il movimento preliminare di riempimento dei luoghi, ma intende la localizzazione originaria dell'essere corporeo tra le cose già nel senso di una "occupazione": occupare un posto nel senso di *occuparsene*, di prendersene *cura*. E' in questo senso allora che Heidegger ha tentato una caratterizzazione esistenziale della spazialità dell'esserci, la quale deve quindi rimandare sempre ad un movimento fondamentale dell'esserci "temporale" e allo stesso tempo inseparabile dalla dimensione pratica dell'agire¹⁰¹.

Ora, Patočka non rigetta certo questa definizione di una esistenza connessa intimamente alla dimensione della temporalità e della prassi, ma vuole nondimeno riscoprirne il fondo indagato, costituito proprio dal carattere corporeo dell'esistenza. E questo significa allo stesso tempo rimarcare il legame fondamentale che la corporeità intrattiene con la dimensione originaria della spazialità personale. La determinazione

⁹⁸ Cfr. Id., *Fenomenologia del corpo proprio*, cit., p. 163: «La spazialità personale è proprio ciò che mi situa nello spazio, ciò che fa che sono qui e non là, che ho il mio corpo come zero assoluto, punto di partenza da cui percepisco tutto il resto – è l'apertura propria dello spazio, apertura che non contiene nessuna informazione oggettiva, tematica, sulla natura dello spazio e delle relazioni spaziali, ma senza la quale non potremmo arrivare a informazioni di questo tipo».

⁹⁹ Come nota Vincenzo Costa nella sua "Introduzione alla fenomenologia dello spazio in Husserl", premessa a E. Husserl, *Libro dello spazio*, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 30: «*Kinästhesie*, cinestesi, deriva da κίνησις (movimento) e αἴσθησις (sensazione)».

¹⁰⁰ J. Patočka, *Body, community, language, world*, cit., p. 70.

¹⁰¹ Su ciò si veda R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, cit., p. 100.

esistenziale dell'esserci, cioè, non può fare a meno dell'elemento intrinsecamente vitale che la costituisce intimamente e preliminarmente, adempiendo a quelle funzioni primarie, corporee – quindi anche fundamentalmente *ontiche* – preposte all'architettura originaria di localizzazione e, conseguentemente, ad ogni successivo movimento di manifestazione relativo all'essere-nel-mondo. Il corpo costituisce dunque il carattere ascrivito fondamentale della nostra esperienza percettiva, di quel vissuto originario in quanto proto-movimento *dinamico* che ci pone nel mondo, fra le cose. «Il dinamismo primordiale, così come lo esperiamo, caratterizza la spazialità della nostra presenza fisica»¹⁰². Ma come avviene la presa di coscienza di questo carattere intimamente costitutivo della corporeità, del corpo proprio che si ritrova *posto* in una realtà composta da enti difformi da esso? Non bisognerà a questo punto esplicitare il senso di quella “architettura originaria” che interpella l'esistenza in quanto essere-nel-mondo a partire dalla sua caratterizzazione intrinsecamente spaziale?

Questo è quanto Patočka si propone di fare attraverso le indagini svolte nel testo su *Lo spazio e la sua problematica*, allorché egli giunge a delineare esplicitamente il confronto fra lo spazio interno, inteso cioè come un *dentro* originario e primordiale, e lo spazio delle forme oggettivate nell'*interno* geometrico. La questione viene introdotta dopo aver ripercorso tutto l'itinerario storico seguito dal concetto di spazio, con la conseguente constatazione del fallimento di ogni tentativo di cogliere quella “spazialità concreta” per cui lo spazio non può essere ridotto ad una geometria realizzata. Questi immancabili fallimenti sono dovuti al fatto che «la fisica contemporanea si è vista costretta a rigettare l'idea dello spazio come quadro universale reale all'interno del quale si svolgono i processi reali, per concepirlo piuttosto in quanto struttura formale dei processi stessi. Pertanto, la fisica non costituisce più il disvelamento della natura originale dei processi reali *nella loro realizzazione*»¹⁰³, giacché essa deve ora essere purificata da qualsiasi riferimento ad un concetto di realizzazione che non sia di tipo quantitativo. In questo contesto, non vi è più alcun riferimento alle determinazioni qualitative, le quali sono, come visto, incerte e mutevoli, e quindi non calcolabili “oggettivamente” a partire da un criterio di misurazione regolato su parametri matematici. Nondimeno, il mondo naturale si rende riconoscibile in primo luogo in quanto contesto soggettivo e relativo di senso, così come quest'ultimo, cioè, si dà

¹⁰² J. Patočka, *Body, community, language, world*, cit., p. 41.

¹⁰³ Id., *L'espace et sa problématique*, cit., pp. 51-52.

nell'esperienza percettiva originaria – la quale si svolge, in effetti, sempre in riferimento ad una interpretazione qualitativa della realizzazione dei processi fisici “reali”. «Nella nostra esperienza, gli schemi strutturali sono realizzati nelle qualità. Ciò non significa per forza che la loro realizzazione attraverso un altro principio ontico, in un altro “materiale”, sia impossibile. Ma rimane il fatto che noi non possiamo studiare empiricamente questa realizzazione se non laddove essa ci si offre: nel legame intimo della struttura con una qualità unita ad un essere vivente che si orienta nel suo mondo circostante. Le relazioni non sono reali che nel contesto della realizzazione»¹⁰⁴. E una realizzazione siffatta si dà unicamente nell'esperienza percettiva originaria, nel vissuto di un essere *del* mondo che esperisce innanzitutto l'*in-essere* primordiale della sua relazione *al* mondo.

Tutto ciò ha a che fare, in qualche modo, con il significato fondamentale di quella contrapposizione tra “dentro originario” e “interno geometrico” cui si è appena accennato: «il “dentro originario” non è una relazione puramente e semplicemente esteriore, geometrica. E' ciò che *dirige* tutti i nostri rapporti alle realtà distinguendo *ciò che* è prossimo o lontano. [...] L'“in” o “dentro” originario significa “nel mondo”, “al mondo”. E' la disposizione originaria e la disponibilità per ciò con cui noi entriamo in contatto»¹⁰⁵. Il dentro originario, allora, non sarà da intendersi semplicemente come una “posizione”, ma dovrà in prima istanza presentarsi come la *dis-posizione* fondamentale dell'essere vivente rispetto alle sue stesse possibilità esistenziali – precedute, e allo stesso tempo generate, dall'orientazione primordiale determinata nel movimento spaziale che pone ogni essere *nel-mondo*. Si tratta pertanto di un vero e proprio “movimento di *radicamento*” che viene a costituirsi innanzitutto a partire da una relazione primaria col mondo circostante – esplicitando quella che Patočka in questo testo definisce propriamente la “proto-struttura” *io-tu-quello*¹⁰⁶. Si tratta di comprendere, cioè, quel (proto-)movimento esistenziale di localizzazione che, come detto, si definisce preliminarmente in riferimento ad un “centro”, ad un “punto zero” dell'orientazione. La “prima persona”, costituita da un *io*, non rappresenta tuttavia un mero luogo spaziale *geocentrico*, ma è sempre e innanzitutto un “essere” *chiamati* a

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 53.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 56.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 61. Nella traduzione francese questa struttura viene resa attraverso l'utilizzo dei pronomi *je-tu-ça* che qui traduciamo con “*io-tu-quello*”.

vivere: l'*io* è preliminarmente “interpellato” in quanto essere vivente. Si tratta dunque di un organismo che si relaziona spazialmente rispetto ad un punto di riferimento centrale, il quale viene a costituirsi, nondimeno, sempre nel rivolgersi a ciò che è “altro da sé” – in rapporto ad un *altro*: la “seconda persona” rappresentata da un *tu* che a sua volta si comprende in quanto *centro* dell’orientazione. In questa dinamica di “riconoscimento” spaziale che si svolge nella *prossimità* preliminare di due persone, vi è dunque una doppia strutturazione del centro e dell’*interpellazione* originaria: l'*io* è colui il quale è interpellato, laddove il *tu* rappresenta, viceversa, chi gli rivolge l’appello. Tuttavia, l'*io* è per principio ciò che vi è di “più interno” in questa struttura, sebbene questo non significhi affatto che sia a partire da esso che si costituisce il fondamento della realtà. In questo senso, Patočka nota come, in definitiva, «l'*io* è originariamente “dentro”; è colui che, interpellato, risponde, ma non colui che emette l’appello e si manifesta. L’interpellato si determina a partire dall’interpellazione; l’inverso non è vero»¹⁰⁷. Quali siano le conseguenze di una lettura siffatta si potrà valutare adeguatamente solo mettendo radicalmente in questione quella proto-struttura relazionale *io-tu-quello* che si dovrà ora tentare di esplicitare nel suo carattere costitutivo.

3. Alterità e (proto)movimento esistenziale.

L’architettura spaziale originaria che emerge dalle analisi patočkiane sembra doversi costituire sempre a partire da un centro e da una periferia, in rapporto alla *prossimità* e alla *distanza* che si delinea nei movimenti fondamentali dell’esistenza¹⁰⁸. Nella concezione ancestrale del mondo questa dicotomia veniva esplicitata, come visto, attraverso il ricorso alla dimensione del sacro (opposta all’ambito del profano) in cui “l’altro” è sempre il “totalmente altro” distante e inaccessibile. In quella prospettiva, tuttavia, viene a delinearci pure un “centro”, il quale assume un carattere “non-personale” – non vi si può, cioè, mai prendere parte se non simbolicamente o attraverso

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 58.

¹⁰⁸ Questa terminologia è tratta da alcuni dei testi fondamentali di Eugen Fink su cui Patočka ha riflettuto a lungo. In particolare, si fa qui riferimento a E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, F. A. Schwarz (a cura), Karl Alber Verlag, Freiburg-Munich 1976; trad. it. di A. Lossi, *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006, e Id., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, E. Schütz - F. A. Schwarz (a cura), Karl Alber Verlag, Freiburg-Munich 1979; trad. it. di A. Lossi, *Fenomeni fondamentali dell’esistenza umana*, ETS, Pisa 2007.

una *mediazione* atta a riprodurre il movimento di emergenza e di declino dell'elemento vitale, il quale rimane pur sempre subordinato all'insondabile immutabilità della forma universale del mondo. Si tratta cioè di una totalità, di un orizzonte costantemente presente (il quale però, allo stesso tempo, non è mai immobile), in cui le possibilità fondamentali dell'esistenza si danno sempre in modo non-oggettivo. Il "dentro" originario dell'essere-nel-mondo, in questo senso, si costituisce innanzitutto come «uno sguardo che abbraccia l'insieme delle nostre possibilità e un rapportarsi a queste stesse possibilità»¹⁰⁹. Il centro e la periferia, la prossimità e la distanza, seppur caratterizzate innanzitutto in quanto determinazioni spaziali, risultano comprensibili unicamente nell'orizzonte universale delle possibilità esistenziali, e sono pertanto da intendersi anche in un senso preliminarmente personale. Il centro, allora, non individuerà più semplicemente il luogo dell'epifania del divino o un mero punto di riferimento geometrico, ma diventerà qualcosa che viene definito preliminarmente attraverso il reciproco relazionarsi di un *io* e di un *tu* nel modo di quell'*interpellazione* originaria di cui si è detto poco sopra. In tal senso, Patočka può scrivere che «la proto-struttura *io-tu-quello* è un carattere originario di ogni "dentro", ciò che ci è già sempre familiare nel corso di ogni esperienza, quale che sia: la forma primordiale di ogni esperienza»; ciò nondimeno «l'*io* e il *tu*, sono le forme originarie della prossimità; il *quello* è la forma dell'allontanamento o della distanza»¹¹⁰.

Da quanto si è andato finora dicendo, è evidente come la proto-struttura *io-tu-quello* definisca essenzialmente il movimento preliminare di una esistenza *situata* all'interno di un contesto significativo che è possibile esperire immediatamente nei modi fondamentali della prossimità e dell'allontanamento – e questo Patočka lo aveva evidenziato fin dai tempi di *Il mondo naturale come problema filosofico* parlando esplicitamente di "domicilio", dell'ambito in cui le cose risultano vicine, note e rassicuranti, opposto alla *lontananza* di ciò che è, di fatto, "estraneo" e non-conosciuto¹¹¹. In particolare, già all'interno di questo stesso testo, il filosofo ceco notava come il "domicilio", il centro che poniamo nella prossimità di noi stessi, non sia ciò che è individualmente e pregiudizialmente "mio", ma come, al contrario, questo punto di riferimento ineludibile costituisca propriamente qualcosa che si rende riconoscibile

¹⁰⁹ J. Patočka, *L'espace et sa problematique*, cit., p. 57.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 61.

¹¹¹ Cfr. Id., *Le monde naturel*, cit., pp. 76 e ss.

unicamente nella relazione, nel rapportarsi agli altri in quanto portatori di una differenza generatrice di senso¹¹². Eppure, questo relazionarsi, ancor prima di acquisire un significato culturale o sociale strutturato, deve svolgersi ad un livello preliminare: in quanto proto-movimento esistenziale che caratterizza il corpo vivente di un “io” *interpellato* da un altro “io” corporeo. Lo spazio esistenziale che ospita l’incontro fra quelli che costituiscono evidentemente due *centri* dell’orientazione, dà luogo pertanto a quella idea di “spazialità personale” attraverso cui si prende atto del proprio essere-situati. Questa peculiarità di una esistenza che in tal modo si concepisce, di fatto, come “soggettiva”, traduce, al tempo stesso, un movimento primordiale di localizzazione non individuabile in o da se stessi, ma riconoscibile unicamente in seguito all’*interpellazione* originaria “provocata” da una alterità – a sua volta “punto-zero” dell’orientazione – che si rapporta a me in quanto “altro”. «Colui il quale si rapporta, nella sua azione di rapportarsi, non si pone al centro della sua stessa interiorità; non si definisce che in virtù di colui che gli sta di fronte. Il rapportarsi si definisce attraverso l’interpellazione, e l’interpellazione è a sua volta radicamento. Io non sono qualcosa se non in virtù del fatto che sono interpellato»¹¹³. La *genesì* dell’*io* è quindi conseguente ad un proto-movimento di localizzazione che in realtà si costituisce in quanto “de-localizzazione” – in una *dis-locazione*¹¹⁴ del sé a partire dall’altro, nella quale “io” non è più il centro assoluto della donazione di senso, ma *diviene* il risultato di una “co-manifestazione” determinata per il medio dell’altro: quel “tu” che attraverso il suo sguardo mi fa oggetto del suo campo percettivo, conferendomi allo stesso tempo la mia *posizione* nel mondo.

Se il rapportarsi, la localizzazione preliminare del sé, si definisce innanzitutto a partire dal “dove” *ci* troviamo, si potrà allora parlare di uno spazio “soggettivo”, di una spazialità personale, facendo riferimento innanzitutto all’elemento corporeo che mette in moto quel “sistema di orientazione”, di cui ogni centro di vissuti di fatto necessita per avere accesso alle *altre cose* e per rapportarsi ad esse determinandone i luoghi. L’essere-nel-mondo, che è anche fondamentalmente un “essere-nello-spazio”, viene garantito quindi dal movimento esistenziale della nostra corporeità posta in *situazione*:

¹¹² Cfr. *ivi*, p. 80.

¹¹³ Id., *L’espace et sa problématique (Annexes)*, in Id., *Qu’est-ce que la phénoménologie*, cit., pp. 303-304.

¹¹⁴ L’utilizzo del termine fa riferimento al titolo e alle questioni aperte dal testo di A. Pantano, *Dislocazione*, cit.

nel suo essere *situata* all'interno della dimensione spaziale. «Siccome il movimento è corporeo, il movimento del corpo vivente coincide sempre con il nostro orientamento nel mondo, e siccome l'orientamento nel mondo non è mai senza movimento, questo orientamento è sempre *prima e dietro e al di là* del contatto sensibile – esso è sempre più che una semplice successione di impressioni, anche laddove quest'ultime fossero riunite da una sintesi temporale»¹¹⁵. Orientazione preliminare vuol dire pertanto costituzione del sé a partire innanzitutto dal luogo in cui *ci* troviamo. Tuttavia, questo movimento primordiale di localizzazione non risulta da una previa fissazione della propria posizione nel mondo a partire da un punto-zero egologico; esserci significa essere *dis-localati* in mezzo ad altro, tra le cose: a partire da un centro che non viene mai fissato da se stessi, bensì da “altro”¹¹⁶. Certo, il “dove”, il luogo della (*de*)localizzazione del sé è una determinazione spaziale fondamentale che non ha a che fare, in primo luogo, con le cose fisiche, ma al contrario riguarda quel “corpo proprio” che noi stessi siamo¹¹⁷. Nondimeno, è solo a partire da *un altro io*, dall'appello proveniente da un *tu*, che si apre lo spazio per la riflessione su di sé: allorché lo sguardo dell'altro si posa su di me, io divento un oggetto non solo per lui, ma anche per me stesso. «Il nostro “nel”-mondo, orientato continuamente attraverso un movimento che si allontana dal mondo e che riconduce al nostro proprio centro, ha bisogno di un punto d'appoggio. In effetti, solo il *tu* è donato oggettivamente di primo acchito; l'*io* è semplicemente co-donato, come ciò *a cui* il *tu* è donato. L'*io* è dunque, per essenza, indeterminato per se stesso. [...] Il soggetto attivo del vissuto è essenzialmente indefinito, nascosto ai propri occhi»¹¹⁸.

Ciò che è “altro da sé” consente dunque all'*io* di comprendere la specificità della propria posizione nel mondo e di recepirsi in quanto “punto fisso” del suo sistema di orientamento. Tuttavia, una alterità siffatta – la quale determina il luogo dell'*io* e la sua appartenenza alla realtà – non può certo essere rappresentata da un qualsivoglia corpo fisico (*Körper*) inerte “semplicemente presente” nel mondo ambiente, ma deve *incarnarsi* in un corpo vivo (*Leib*) capace di “mettersi in contatto” con me e di interpellarmi in quanto essere-nel-mondo. L'altro, il *tu* che mi si pone di fronte, rende

¹¹⁵ J. Patočka, *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento*, cit., pp. 97-98.

¹¹⁶ Cfr. Id., *L'espace et sa problematique*, cit., pp. 58-59.

¹¹⁷ Cfr. Id., *L'espace et sa problematique (Annexes)*, cit., p. 304.

¹¹⁸ Id., *L'espace et sa problematique*, cit., p. 59.

possibile, in effetti, qualcosa cui l'*io* non è in grado di adempiere in "prima persona": farsi *oggetto* della propria esperienza percettiva. Nel relazionarsi immediato e irriflesso alla propria corporeità l'*io* può certo tentare una primaria oggettivazione di sé attraverso il contatto immediato, ingenuo e difettoso col proprio corpo. Nel caso di una *appercezione* solipsistica di questo tipo, tuttavia, non si può parlare di una reale "auto-oggettivazione". Giacché, al contrario, per rendere effettiva l'oggettivazione di un soggetto personale, vi è sempre bisogno di una "seconda persona": e questo implica pertanto che nell'esperienza percettiva dell'*io* intervenga attivamente un *tu*, un'alterità che si concepisce a sua volta in quanto soggetto dei propri vissuti.

Così come l'altro si presenta a me come una cosa sensibile, a partire cioè da *quello* che mette in gioco l'ulteriore momento fondativo rappresentato da una "terza persona", anche *io* vengo percepito da un'alterità innanzitutto in quanto cosa della percezione – in quanto *oggetto* (un *quello*) a cui solo in un secondo momento è possibile ascrivere il carattere di "corpo vivo". In questo andirivieni conoscitivo, quel *tu* che mi si pone di fronte in una esperienza percettiva preliminare diventa ora in grado di offrire una oggettivazione primaria di me stesso, dando vita a quella dinamica di mutuo riconoscimento "spaziale" in cui l'*io*, ricevendo da una seconda persona la propria caratterizzazione in quanto corpo proprio, diviene in grado di auto-oggettivarsi, di concepirsi come "terza persona", e di prendere coscienza della propria localizzazione in un contesto significativo. In questo senso, l'esperienza che l'*io* ha di una seconda persona, di un *tu* che gli appare secondo determinazioni, proprietà e relazioni di tipo oggettivo, rende consapevoli della possibilità di una oggettivazione di sé – giacché nel momento stesso in cui l'*io* percepisce l'altro come oggetto, questa esperienza si ripercuote immediatamente su di lui come esperienza di sé in quanto oggetto totale¹¹⁹.

Se di fronte a qualsiasi centro egologico di vissuti dotato di una corporeità propria viene a porsi una alterità che è in grado di restituire all'*io* una immagine di sé "oggettiva", risultante cioè da una esperienza percettiva fatta a partire da un punto di vista "altro", si dovrà anche notare come questa stessa immagine si rifletta nel vissuto della prima persona ponendosi come un "in sé" rimandante ad un "fuori di sé". E' pertanto unicamente nell'incontro con un altro corpo *vivo* che l'*io* diviene propriamente un *io*: «nel fare esperienza dell'altro, io faccio allo stesso tempo esperienza di me stesso,

¹¹⁹ Su questi motivi si veda Id., *Leçons sur la corporéité*, in Id., *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. di Erika Abrams, Millon, Grenoble 1995, pp. 76-82.

allorché io mi rifletto nell'altro che si riflette in me, e così di seguito», e in tal modo «il mio *io per me* diviene *in e per sé*»¹²⁰. Eppure, anche l'alterità oggettivante è portatrice di una corporeità di cui faccio esperienza nel mio campo percettivo e che quindi posso oggettivare a mia volta. Il processo di oggettivazione che mi riguarda avviene, dunque, unicamente alla presenza di un *tu*, assieme al quale io mi scopro – in virtù dell'essere corporeo che caratterizza entrambi – come “cosa tra le cose”. Attraverso la presa d'atto originaria della propria corporeità, la quale avviene in una relazione proto-spaziale siffatta, l'*io* può concepirsi finalmente in quanto essere *personale* “del-mondo”. La genesi dell'*io* avviene, cioè, sempre a partire dal rapportarsi ad una alterità corporea a cui siamo in grado di attribuire i nostri stessi caratteri ascrittivi – e in questo senso Patočka può dire che, in definitiva, «noi ci incamminiamo verso noi stessi attraverso l'altro. E' attraverso l'altro che noi ci conosciamo, è sotto lo sguardo e l'influenza formatrice dell'altro che *diveniamo* ciò che noi siamo, accettando il modello dell'altro come immagine dei nostri stessi desideri»¹²¹.

Lo sguardo dell'altro su di noi innesca pertanto un processo conoscitivo che ci rende finalmente *accessibili* a noi stessi in quanto esseri corporei: io sono non solo il soggetto, ma anche l'oggetto dell'interpellazione originaria che mi radica nel mondo. L'*io* si interpreta quale centro della prospettiva che ha sul mondo solo fin quando non interviene una alterità che rimette radicalmente in gioco il suo *esserci*. Essere interpellato significa dunque esporre la centralità del proprio *qui* alla dis-locazione operata a partire da un altro luogo – dall'appello del *tu* che interpella l'*io* e il suo *qui* in una prossimità che viene però a costituirsi immediatamente come un *là*. L'esser-*là* del *tu* determina il *qui* dell'*io* dapprima indeterminato e, in questo senso, Patočka può sostenere che il *là* è più originario del *qui*¹²²; giacché anche l'*io* che viene interpellato acquisisce il suo senso sempre a partire da un “non-io” che lo interpella. Il *là* e il *qui* definiscono, però, l'essere in relazione degli esseri personali solo laddove essi non si costituiscano per opposizione pura e semplice: il *là* non determina semplicemente il *qui* opponendovisi dialetticamente. *Là* e *qui* sono poli di due esperienze percettive distinte che però si “co-determinano”, non essendovi alcun primato o anteriorità temporale dell'uno sull'altro: l'essere dell'interpellazione originaria dell'*io* e la risposta di

¹²⁰ Id., *L'espace et sa problématique (Annexes)*, cit., p. 309.

¹²¹ Id., *L'espace et sa problématique*, cit., p. 60.

¹²² Cfr. Id., *L'espace et sa problématique (Annexes)*, cit., p. 304.

quest'ultimo all'appello di un *tu* presuppongono la contemporaneità del *qui* e del *là*, la simultaneità dell'essere-nello-spazio della prima e della seconda persona. E' per questo motivo che secondo Patočka lo spazio si viene a costituire anche in quanto *ordo coexistentiae*¹²³ – giacché, affinché si possa parlare di un rapporto di contemporaneità, ci devono essere almeno due persone, un *io* e un *tu* portatori, *allo stesso tempo*, della fondamentale differenziazione spaziale fra un *qui* e un *là*: «la contemporaneità presuppone la differenziazione di ciò che è simultaneamente presente, una differenza fondata precisamente attraverso l'estensione spaziale e che, in questa estensione, procede dalla dualità fondamentale “là-qui”, la quale è il punto di partenza necessario di qualsivoglia orientazione nello spazio»¹²⁴.

La spazialità personale costituisce dunque il *principium individuationis* dell'essere corporeo e rende possibile l'interazione fra due centri dell'orientazione posti in una differenza ineliminabile: anche la prossimità più vicina, come pure il contatto fisico, non è in grado di annullare o colmare il vuoto che separa due esseri originariamente in relazione. E anche quando l'*io* prende il posto del *tu*, quando apparentemente occupa il luogo in cui quest'ultimo si trovava precedentemente, non fa altro che invertire i termini della relazione *qui-là*, senza alterare, in realtà, i termini in cui si pone la proto-struttura di localizzazione. Ciò che viene a costituirsi in quanto “oggettività comune” dei luoghi spaziali risulta essere, dunque, sempre indipendente dalla situazione, dall'essere situati a partire dalla prossimità o dalla distanza determinata nel proto-movimento esistenziale. L'*io* e il *tu* istituiscono pertanto i momenti strutturali di una esperienza percettiva essenzialmente duale nella quale l'uno e l'altro si ritrovano contemporaneamente a relazionarsi, interagendo e riflettendosi a vicenda come nella rifrazione infinita che generano due specchi posti di fronte: «attraverso la reazione comune ad *uno stesso là oggettivo* che si manifesta sotto differenti aspetti, il *tu* definisce il mio *io* come ciò che approfondisce il suo essere-interpellato nell'interpellazione nel senso proprio del termine. Solo questa interpellazione è in grado di definirmi come l'essere che sono nel mio profondo, come essere non solamente spaziale [...] ma anche personale»¹²⁵. In definitiva, la relazione spaziale primordiale, che mette in gioco almeno un *io* e un *tu*,

¹²³ Cfr. *ivi*, p. 310.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 305-306.

¹²⁵ *Ivi*, p. 306.

mostra come ogni prospettiva sul mondo sia generata sempre da un doppio rivolgimento dello sguardo da un *là* verso un *qui*, e da un *qui* verso un *là*.

Ora, il *tu* mi si presenta nella sua spazialità personale in quanto, così come me, mi appare dotato di un corpo proprio: lo concepisco cioè come una *unità psico-fisica*. Egli non possiede, pertanto, una estensione corporea semplicemente presente (al modo di un corpo fisico), ma un corpo vivo a cui io sono in grado di ascrivere una *intenzionalità* d'azione simile alla mia. Quel corpo vivo che mi sta di fronte mi appare cioè come un essere come me, ma allo stesso tempo altro da me – giacché io non posso in nessun caso accedere direttamente ai suoi vissuti interni. La possibilità di relazionarmi all'altro in quanto *altro*, in quanto corpo vivo che come me esperisce la realtà in una apertura di senso, mi è garantita unicamente se sono in grado di *ricoscerlo* come mio "simile": come essere a cui, in termini husserliani, è possibile ascrivere una *coscienza*, la quale, nondimeno, mi risulta inaccessibile dall'interno¹²⁶. In questo senso, «la questione diventa quella di sapere come posso attribuire al *tu* i medesimi atti di vedere, di intendere, di fare, ecc., che io stesso compio. E' chiaro che non si tratta della proiezione all'esterno di un sapere riflessivo concernente i miei propri atti, che non è questione di entropatia o dell'appresentazione del dentro nel fuori. Il fatto che io vedo e che intendo è qualcosa di cui in origine non ho coscienza riflessivamente, ma attraverso un sapere oggettivo, cinestesico, tendenziale, intenzionale: grazie all'apertura degli organi sensoriali, al movimento per il quale il mio corpo si volta verso la fonte dell'"eccitazione" e "reagisce" in una certa maniera alle cose. [...] Io vedo che l'altro esperisce questa stessa attrazione, questa stessa condizione che io constato in maniera di fatto analoga presso di me in quanto "quello", in quanto soggetto di un reagire, di un essere-interpellato»¹²⁷. Eppure io non posso mai esperire "in prima persona" il vissuto interno di chi mi si pone innanzi come "mio simile". Allo stesso modo, posso essere certo che il mio corpo non sia solo una cosa fra le cose, unicamente perché questo stesso corpo mi è dato originariamente in quanto corpo vivo che esperisco sia dall'interno che dall'esterno in una "bilateralità" cinestetica¹²⁸ – e una esperienza percettiva siffatta, in

¹²⁶ Patočka, come già accennato, riprende la questione della genesi dell'io dalle analisi husserliane sulla costituzione (svolte nel secondo tomo delle *Idee*), e a partire dall'idea di intersoggettività che viene a delinearsi nelle *Meditazioni Cartesiane*. Sulla questione si veda V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., in particolare il cap. 3 intitolato: "Perché ascriviamo una mente agli altri?".

¹²⁷ J. Patočka, *L'espace et sa problematique (Annexes)*, cit., p. 308.

¹²⁸ Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., pp. 73-74.

cui dispongo immediatamente di una “corporeità intenzionale”, non può in alcun caso essere estesa ad un corpo che mi sta davanti e che non è il mio¹²⁹. Come faccio, allora, ad attribuire all’altro un corpo vivo? Come posso essere sicuro di non ingannarmi sul fatto che questi sia dotato di una coscienza intenzionale o meno? Questo significa anche domandarsi, in via preliminare: a quali condizioni è possibile parlare alterità?

«L’idea tradizionale della proiezione dei propri vissuti in un corpo estraneo è una sopravvivenza dell’associazionismo passivo che ignora l’intenzionalità e [...] che non tiene nessun conto della “tendenzialità”, dell’intenzionalità del corpo»¹³⁰. In questo senso, la relazione originaria alla spazialità primordiale, la quale di fatto garantisce l’essere personale di un corpo proprio e la sua capacità di rapportarsi agli altri esseri, potrà essere espressa in modo adeguato solamente da quella che, in questo stesso contesto, Patočka definisce la “legge del pronome personale”¹³¹. Qualsiasi relazione conoscitiva implica difatti la proto-struttura *io-tu-quello* giacché in essa si definisce l’*ordo coexistentiae* di più persone all’interno dello spazio e, ad un tempo, il movimento di *lacerazione* insanabile che pone gli esseri nella differenziazione. Pertanto, se questa struttura fondamentale non nomina semplicemente un costrutto teoretico ma si costituisce in quanto esperienza percettiva preliminare, allora il pronome personale non sarà qualcosa di meramente derivato, non sarà semplicemente un elemento linguistico accessorio da utilizzare *in-vece* del nome – esso sarà al contrario ciò che vi è di più originario, giacché verrà a porsi già sempre prima di ogni nome e delle cose stesse. E difatti, secondo Patočka, «la legge del pronome personale è la legge primordiale dell’esperienza che appare perciò come interpellazione; l’interpellazione non è una semplice metafora, ma l’essenza stessa dell’esperienza»¹³². D’altronde, la proto-struttura relazionale esibita nei pronomi *io-tu-quello* offre un ulteriore chiarimento circa l’essere del soggetto personale, e risulta conseguente ad una lettura fenomenologica come quella patočkiana che si professa “a-soggettiva”. In questa prospettiva, in effetti, il

¹²⁹ A questo proposito è alquanto chiarificante quanto scrive ancora Costa: «I movimenti del nostro corpo vivo possiamo notarli dall’esterno, alla stessa maniera in cui osserviamo i movimenti dei corpi altrui. Ma nel caso dei nostri movimenti, possiamo anche assumere una prospettiva “interna”: che il mio braccio si stia alzando non lo so solo attraverso la percezione esterna. Il suo movimento mi viene segnalato attraverso le mie sensazioni cinestetiche, dall’interno. [...] Il mio corpo vivo, in altri termini, lo esperisco immediatamente come una cosa animata, come un corpo *vissuto*, grazie alle sensazioni cinestetiche. Quando esperisco un altro essere, invece questo accesso all’unità psicofisica non è possibile, perché i suoi movimenti li esperisco solo dall’esterno, e non anche dall’interno come i miei» (*ivi*, p. 89).

¹³⁰ J. Patočka, *L’espace et sa problematique (Annexes)*, cit., p. 308.

¹³¹ Cfr. *Id.*, *L’espace et sa problematique*, cit., p. 61.

¹³² *Ibidem*.

soggetto non scompare, ma viene a costituirsi attraverso un movimento di *decentramento* realizzantesi, appunto, nella forma di una interpellazione radicale aperta alla presenza dell'altro e articolata come dialettica inesauribile fra le declinazioni pronominali messe in gioco. Nondimeno, è unicamente quando questa stessa soggettività (che *io* sono) è capace di accertare la presenza dell'altro (di un *tu* in quanto unità psicofisica) che la relazione può procedere parallelamente alla costruzione della dimensione spaziale originaria (del mondo). Detto in altri termini: «quando nel mio campo di esperienza si fa avanti un corpo analogo al mio, che esibisce, nei suoi modi di manifestazione [...] una somiglianza percettiva con il mio corpo vivo e [...] un rapporto intenzionale con il mondo, cioè una capacità di muoversi in maniera che io posso interpretare come sensata, diretta a scopi e non semplicemente come meccanica, avviene una *trasposizione di senso*, tale che, a partire dalla mia esperienza originaria di essere una unità psicofisica, ascrivo all'altro corpo simile al mio una psiche analoga alla mia, cioè *esperisco l'altro come un soggetto che esperisce*»¹³³.

Affinché si manifesti l'essere-nel-mondo di un ente, non basta quindi che questi sia posto *davanti al mondo*, ma bisogna che sia *nel-mondo*, che sia in una apertura al mondo rispetto alla quale egli rappresenta un centro a partire da cui gli altri e le cose si dispongono. Questa apertura è qualcosa di *comune*, è un orizzonte cui è possibile accedere da differenti punti di vista. E queste diverse *posizioni* appariranno, allo stesso tempo, *intercambiabili*: io posso vedere il tavolo dal lato anteriore mentre l'altro lo sta osservando da dietro, e possiamo nondimeno “scambiarci di posto” per acquisire l'uno il punto di vista dell'altro¹³⁴. Eppure, la proto-struttura *io-tu-quello* mostra come «io non posso mai trasporarmi nell'altro. Io non posso passare dall'*io* al *tu*, ma il passaggio è possibile in senso inverso. Il mio *io* può essermi dato sotto la forma di un *tu*. Io posso, o meglio io devo necessariamente accettare me stesso dall'esterno come un altro, che sia al modo di un *quello* continuamente presente che però non mi interpellerà mai, o al modo di un *tu* che si segnala [...] alla mia attenzione e mi interPELLA». Ora, «questa dualità del nostro *io*, che è capace di assumere ugualmente le forme del *tu* e del *quello*, è fondata nella sua *corporeità*»¹³⁵, la quale costituisce, appunto, ciò che lo pone in

¹³³ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 93.

¹³⁴ Cfr. J. Patočka, *L'espace et sa problematique*, cit., p. 62. D'altronde, su tali questioni, come accennato, si era già soffermato Husserl in *Idee II*, cit. Su ciò si veda poi V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., pp. 71-72.

¹³⁵ J. Patočka, *L'espace et sa problematique*, cit., p. 62.

relazione con l'altro (con gli altri) *nel*-mondo delle cose. L'interscambiabilità dei soggetti dell'esperienza percettiva non annulla, nondimeno, il minimo di distanza che separa ineluttabilmente gli esseri gli uni dagli altri. Il *qui* che un *io* personale vive in un determinato momento – la prospettiva spazio-temporale sul mondo che si apre alla sua coscienza in quell'istante particolare – è differente da qualsiasi altra esperienza conoscitiva. Ogni vissuto è, cioè, localizzato in un punto di vista differente (in un *là* distinto da un *qui*). Acquisire lo stesso punto di vista (il medesimo *qui*) significa perciò, in ultima istanza, esperirlo in un momento successivo: «essendo inserito in una diversa temporalità, quel vissuto è anche un *altro* vissuto e quella corrente di coscienza è un'altra corrente di coscienza. Un altro soggetto può essere nello stesso *qui* in cui sono io, ma non nello stesso momento in cui ci sono io. Infatti, se le nostre coscienze potessero avere la stessa prospettiva nello stesso istante, allora esse si fonderebbero, sarebbero *una sola coscienza*»¹³⁶. In definitiva, è attraverso la spazialità personale determinata nel movimento primordiale di un corpo vivo, che si definisce il “principio di individuazione” attraverso cui diviene possibile, allo stesso tempo, la comunicazione fra due o più centri di vissuti – seppur in un relazionarsi *lacerante* nell'assenza e nel vuoto determinati dallo stesso spazio *personale* che nondimeno pone gli esseri nella differenziazione, secondo quella dialettica dell'interpellazione originaria in cui già si esibisce il *dramma* dell'esistenza umana.

La corporeità spaziale dell'esserci personale è dunque ciò che *muove* l'elemento vitale: è un carattere ascrittivo fondamentale di una esistenza finita che vive al modo della fatticità. La *motilità* dell'esserci implica quindi un movimento corporeo che non è, tuttavia, quello di un corpo fisico qualsiasi; si tratta, viceversa, del movimento di un corpo vivo che è già integrato nella sfera primordiale della costituzione del soggetto personale e che, come visto, costituisce l'elemento imprescindibile che garantisce le condizioni di possibilità del darsi di quell'esperienza percettiva originaria all'interno della quale io incontro anche gli *altri*. «Senza movimento non ci potrebbe essere alcuna percezione normale, alcun orientamento, alcuna esplorazione del mondo e penetrazione nell'oggettività. Senza movimento non vi sarebbe alcuna esteriorizzazione del sé»¹³⁷. La mia esistenza, dunque, è sempre una esistenza corporea esperibile in prima istanza come quel qualcosa di attivo e animato che mi contraddistingue: è ciò che determina la *vitalità*

¹³⁶ V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 72.

¹³⁷ J. Patočka, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, cit., p. 125.

di un corpo proprio caratterizzato innanzitutto dalla sensibilità e dai movimenti cinestetici, ma anche da una intenzionalità d'atto. Per questo motivo, un corpo vivo siffatto non risponde semplicemente alla legge della causalità che caratterizza gli enti fisici intramondani, ma viene a costituirsi, viceversa, a partire da *motivazioni* determinate all'interno di un orizzonte di senso, in una particolare *apertura interpretativa*. Sarà perciò possibile ascrivere una soggettività ad un essere corporeo, unicamente laddove quest'ultimo realizzi un movimento vitale in cui, al tempo stesso, si renda riconoscibile un agire intenzionale dotato di senso: solo in un movimento siffatto si realizza quello che Patočka descrive propriamente come “movimento dell'esistenza umana”.

Il movimento esistenziale non risponde, pertanto, alla legge d'inerzia; così come, allo stesso modo, non è definibile in base all'idea di *quantità* di moto che caratterizza gli enti semplicemente presenti. Esso rimanda, al contrario, ad una caratterizzazione di tipo qualitativo che riguarda gli esseri viventi nella loro determinazione ontologica originaria. Non si ha a che fare, quindi, con qualcosa di *ontico*; si tratta invece di recuperare quel “significato ontologico” del movimento dismesso nel sistema speculativo inaugurato dalla metafisica meccanicistica moderna. A partire dal XVII secolo, nella filosofia e nella scienza, in effetti, il movimento viene caratterizzato «semplicemente come cambiamento di luogo, e quindi come qualcosa che appartiene al mondo oggettivo, alla sfera della *res extensa*», risultando perciò «inadeguato a una descrizione soggettiva e a un compito così essenziale qual è quello di farci comprendere la natura della nostra vita e del suo modo di coesistenza con le cose e le altre persone»¹³⁸. Parlare di movimento dell'esistenza significa perciò introdurre un controsenso conoscitivo nel processo di oggettivazione avviato attraverso la logica e la matematica. Queste discipline, difatti, non si occupano di movimento, perlomeno non di quel movimento che riguarda gli esseri reali concreti. Eppure, la fisica – divenuta con l'epistemologia moderna l'ambito teorico privilegiato in cui si svolgono le astrazioni matematizzanti – costituisce originariamente la scienza delle cose in movimento. Nel pensiero dell'antichità, la fisica individua, letteralmente, la forma di un sapere originario sulle cose rivolto preliminarmente alla φύσις, all'ambito della natura in cui “si muove” la totalità degli enti, viventi e non. Questa esperienza conoscitiva definita a partire da

¹³⁸ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 61.

ciò che si manifesta nella sua mutevolezza, riguardava l'ente in movimento e, per questa stessa ragione, era da considerarsi una "scienza seconda" – legata indissolubilmente, ma pur sempre subordinata, alla "scienza prima" dell'immutabile: la metafisica, il sapere primario in ordine alla conoscenza che è innanzitutto scienza dell'essere in quanto essere: *ontologia*. Con il rivolgimento paradigmatico operato dalla modernità verrà reciso completamente qualsiasi legame con ciò che si pone "oltre" la fisica, cosicché la nuova "scienza della natura" potrà prescindere da ogni riferimento a determinazioni ontologiche. Conseguentemente, anche il concetto di movimento verrà ricondotto ai suoi caratteri oggettivi e misurabili. Da qui la concezione meccanicistica della natura e il suo ideale quantitativo di calcolabilità per cui la realtà si riduce a estensione spaziale formalizzata e l'accezione originariamente ontologica di movimento subisce la declinazione a moto locale: ogni cambiamento è da intendersi in quanto mero spostamento di luogo¹³⁹.

Da questo punto di vista, risulta facilmente comprensibile perché l'interpretazione patočkiana del movimento dell'esistenza reclami innanzitutto il recupero di quel concetto aristotelico di movimento in quanto κίνεσις e μεταβολή, che pure fino alla seconda metà del XIII secolo aveva costituito fonte d'ispirazione per il pensiero antico e i suoi eredi¹⁴⁰. Com'è noto, Aristotele aveva proposto una caratterizzazione topologica e qualitativa della φύσις attraverso la sua teoria dei luoghi naturali. Di conseguenza, anche il concetto di movimento doveva essere interpretato nuovamente a partire da quel significato ontologico che già nell'atomismo democriteo e nella concezione matematizzante di Platone era stato prevalentemente disatteso. Aristotele, al contrario, «cerca innanzitutto di determinare il concetto di movimento con l'aiuto della ὄλη, del determinabile, in quanto portatore da una parte di una determinazione nulla, negativa – la στέρησις – e dall'altra di una determinazione affermativa, positiva – l'εἶδος – alternandosi i due sensi di ὄλη su un sostrato permanente». Ciò nondimeno, «solo al termine di un lungo travaglio intellettuale Aristotele è riuscito a trovare un legame interno tra le determinazioni negativa e positiva attraverso i concetti di δύναμις e

¹³⁹ Cfr. E. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., pp. 235-237.

¹⁴⁰ Come nota lo stesso Giannetto, «la concezione fisica di Aristotele resterà predominante almeno fino al 1277 (anno in cui vi sarà una dichiarazione formale da parte del vescovo di Parigi, Étienne Tempier, che bollerà la fisica aristotelica come non in accordo con la visione cristiana del mondo)» (*ivi*, p. 84). Cfr. J. Patočka, *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento e ricerche storiche dedicate a suo sviluppo*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia*, cit., p. 47.

ἐνέργεια [...]: la possibilità reale come tale e il suo passaggio all'atto»¹⁴¹. La prospettiva aristotelica sottende, quindi, una *teleologia* che riconduce il concetto di movimento al processo di mutamento da uno stato potenziale, in cui qualcosa si trova originariamente, a quell'attualità che realizza le prerogative intrinseche alla cosa stessa. E' in questo senso che qui si parla di caratterizzazione qualitativa, ma anche di significato ontologico – giacché è proprio attraverso il movimento che per gli enti si dà la possibilità del *passaggio* dal non-essere all'essere: dall'essere qualcosa in potenza (dal non-essere ancora) all'essere. Tuttavia, per comprendere adeguatamente in che modo il movimento realizzi l'“essere dell'ente”, bisognerà dapprima esplicitare il significato che il concetto di ὄλη acquisisce nella lettura aristotelica.

Com'è noto, secondo Aristotele la ὄλη costituisce la materia sensibile indeterminata cui viene conferita una determinazione dalla μορφέ: *materia* (ὄλη) e *forma* (μορφέ) costituiscono il *sinolo* (σύνολον) a partire da cui si configura l'essere sostanziale (οὐσία). In questo senso, la natura delle cose, «la φύσις è sempre una messa in forma della ὄλη»¹⁴², di quel sostrato primordiale che non ha ancora ricevuto una determinazione. La ὄλη è quindi essenzialmente qualcosa di mutevole, una potenza in movimento: una δύναμις che può, al tempo stesso, ricevere un εἶδος, una determinazione positiva, o rimanere nella negatività della στέρεις. In questo senso, si può dire con Patočka che «la ὄλη in quanto tale è indigenza, insufficienza, è in se stessa legata alla στέρεις, alla mancanza, alla privazione; ma l'in-sufficienza è effettivamente in se stessa qualcosa come una esigenza di compimento, una tendenza verso la positività, l'ubbidienza a ciò che determina. E' per questo che Aristotele può dire che la ὄλη ultima e la sua μορφέ sono una sola e identica cosa; la ὄλη è in potenza ciò che l'εἶδος e la μορφέ sono in atto»¹⁴³. La μορφέ è connessa pertanto all'ἐνέργεια: alla realizzazione, alla “messa in atto” di ciò che nella ὄλη si presenta solo potenzialmente. L'una e l'altra sono nondimeno legate indissolubilmente, in quanto, come la ὄλη non può sussistere nell'incompiutezza, così la μορφέ si dà unicamente in quanto compimento. E il movimento, in questo contesto, individua il momento del passaggio attraverso cui si realizza la determinazione dell'ente¹⁴⁴. Si tratta pertanto di un

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 47-48.

¹⁴² *Id.*, *La science philosophique de la nature chez Aristote*, cit., p. 309.

¹⁴³ *Id.*, *La science philosophique de la nature chez Aristote*, cit., p. 311.

¹⁴⁴ *Cfr. Id.*, *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento*, in *Id.*, *Che cos'è la fenomenologia*, cit., 95.

movimento ontologico, in quanto è unicamente attraverso di esso che l'ente può divenire effettivamente ciò che è¹⁴⁵.

Ora, «ci si può domandare se, parlando della coppia κίνεσις – μεταβολή in Aristotele, non sarebbe meglio rinunciare al termine “movimento” e sostituire quello di *passaggio*, *svolgimento* o *processo*. Eppure quello che Aristotele vuole cogliere con l'aiuto del suo concetto di κίνεσις sono proprio i fenomeni che la meccanica moderna descrive con il termine “movimento”, cioè i movimenti locali, gli spostamenti»¹⁴⁶. Nondimeno, la *Fisica* aristotelica delinea quattro tipi fondamentali di movimento, ascrivibili alla *materia* del mondo sub-lunare: il primo è quel movimento *sostanziale* che fa riferimento alla generazione e alla corruzione degli enti; il secondo, di tipo quantitativo, si realizza come accrescimento e diminuzione; il terzo, di tipo qualitativo, rimanda all'alterazione; il quarto, infine, è relativo al moto locale¹⁴⁷. Come detto, è solo in quest'ultima accezione che la concezione aristotelica viene ripresa nel quadro epistemologico riduzionistico presentato dalla modernità, giacché per pensatori quali Cartesio e Galilei il movimento deve rendersi riconoscibile unicamente nel suo carattere di *quantum*. Ai fenomeni “quantitativi” dello spostamento di luogo, della gravitazione e della traslazione, il filosofo greco legava, invece, anche i “mutamenti di stato” di tipo qualitativo, i quali vengono declinati propriamente in un senso non meramente categoriale, ma che si potrebbe bensì definire “esistenziale”. Da questo punto di vista, i movimenti di generazione e corruzione, di aumento e diminuzione e di alterazione, rimandano a fenomeni fondamentali dell'esistenza, quali ad esempio nascita e morte – riferiti, appunto, ad un mutamento di stato degli esseri viventi che implica, in questo caso specifico, il passaggio dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere. Il movimento è quindi per Aristotele ciò che, di fatto, dà vita alle cose; è “quel qualcosa” che propriamente *anima* gli esseri dall'interno e li lascia essere quello che sono.

La *Fisica* riguarnerà pertanto l'ambito di studio specifico rivolto a quegli enti che recano in sé il principio del loro movimento¹⁴⁸. Nella concezione presentata da Aristotele, il movimento è difatti ciò che garantisce il fondamento vitale di ogni organismo. Esso costituisce quella unità indivisibile che si delinea nel divenire

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 80.

¹⁴⁶ Id., *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento*, cit., p. 48.

¹⁴⁷ Cfr. E. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., p. 84.

¹⁴⁸ Cfr. Aristotele, *Fisica*, VIII, 4, 254b – 255a.

teleologico interno alla vita stessa: nel passaggio dalla potenza all'atto, ma anche, viceversa, dall'essere al non-essere¹⁴⁹. Al contrario, nella prospettiva moderna, è proprio l'elemento vitale a dover essere espunto, in virtù del suo non essere riconducibile ad un *quantum* misurabile. In questo contesto, il fenomeno del movimento è comprensibile unicamente se considerato nelle sue componenti essenziali e "oggettive", come fonte delle relazioni già date all'interno di un ambito d'indagine ridotto a natura inerte. E di fatto, secondo Patočka, «il principio d'inerzia deriva dal modo in cui si comprende il movimento morto: ad ogni istante si vede solo il luogo già raggiunto, si anticipa un solo altro luogo alla volta, non si vede alcuna *tendenza verso*, si vede il movimento in quanto stato, motivo per cui la sua interruzione richiederebbe una causa particolare»¹⁵⁰. Il "movimento morto" è pertanto un movimento meramente esteriore compiuto a partire da un cambiamento di luogo; e sebbene questo tipo di spostamento sia caratteristico pure dell'essere vivente e corporeo, in quest'ultimo è tuttavia presente anche una intenzionalità tendenziale, non meccanica, rivolta a un fine in cui si realizza l'essere dell'ente stesso. Il movimento fondamentale dell'esistenza, in questo senso, risulta da una sintesi fra il movimento fisico-oggettivo e il movimento soggettivo realizzantesi nel vissuto di un essere psico-fisico: «a differenza del percepire e dell'oggettivare che ruotano attorno all'ente senza veramente coglierlo, il movimento coincide con la modalità in cui è vissuto: esso è realizzazione e come tale è reale. Il soggettivo e l'oggettivo non coincidono qui perché sono qualcosa di vissuto [...], ma perché l'atto non resta nel soggettivo, bensì ha il suo proprio tracciato, la sua conseguenza e il suo sedimentato nel mondo esterno»¹⁵¹. La prospettiva che emerge dalle analisi patočkiane, anche per quanto concerne l'idea fondamentale di movimento, è ancora una volta estranea a qualsivoglia logica dicotomica soggetto-oggetto. Patočka non si limita, cioè, a riabilitare la rappresentazione aristotelica della κίνεσις per contrapporla al movimento oggettivo della moderna scienza della natura; egli ne propone, al contrario, una rilettura radicale in termini fenomenologici, per la quale il movimento diviene di fatto il presupposto ontologico e manifestativo dell'essere-nel-mondo¹⁵².

¹⁴⁹ Cfr. E. Giannetto, *Saggi di storie del pensiero scientifico*, cit., p. 49.

¹⁵⁰ J. Patočka, *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento*, cit., p. 87.

¹⁵¹ Id., *Fenomenologia e metafisica del movimento*, p. 118.

¹⁵² Cfr. R. Barbaras, *L'ouverture du monde*, cit., pp. 243-253; R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., pp. 192-193.

Se è vero, in effetti, che il movimento per Patočka è ciò che, in senso aristotelico, realizza le possibilità esistenziali, risulta evidente pure come in più luoghi egli lo ponga a fondamento della dinamica di manifestazione degli enti: il movimento è ciò che rende possibile l'apparire dell'apparente¹⁵³. In *Platone e l'Europa*, in particolare, il filosofo ceco articola la questione in questi termini: «che cos'è che rende un essere come l'uomo capace di rapportarsi al mondo nella sua totalità, che cos'è che gli dà la possibilità di vederlo come totalità, di coglierlo, di comprenderlo e di analizzarlo? Non è altro se non il fatto che l'uomo, come tutte le altre cose, è un essere che si muove, e il movimento naturale dell'essere umano è un movimento che lo porta non solo ad essere una forma tra le altre, ma a svelare se stesso, così come le altre cose, nel movimento della sua vita», giacché «la nostra vita propria è movimento»¹⁵⁴. Si tratta perciò di mettere in gioco, da un lato, una concezione di movimento come attualizzazione delle possibilità esistenziali; dall'altro l'idea di un proto-movimento *cosmologico* da cui muove la dinamica di manifestazione e nascondimento degli enti all'interno della totalità del mondo. In quest'ultima accezione, nondimeno, si fa riferimento all'emergere degli enti dal fondo del non-essere oscuro e indifferenziato: il movimento costituisce quindi l'esperienza effettiva del *passaggio*, è ciò che rende possibile la manifestazione primordiale e l'individuazione originaria che pone gli esseri all'interno dell'orizzonte spazio-temporale definito dal mondo naturale – nel quale, successivamente, si rende riconoscibile anche il senso della storicità. Se l'intento ivi perseguito dalla lettura patočkiana è, in definitiva, quello di ricondurre questi due significati fenomenologici fondamentali di movimento ad una unità di senso che li ricomprenda, è evidente allora che non ci si possa limitare al quadro teorico aristotelico per adempiere a questo compito, giacché in esso si presentano delle difficoltà teoriche non indifferenti, riguardanti soprattutto l'idea di sostrato e il primato indiscutibile attribuito all'οὐσία. E' vero che anche nell'interpretazione di Aristotele il movimento è in prima istanza ciò che sta a fondamento dell'apparire degli enti e che, nella sua prospettiva ontologica, in effetti, «“essere” non significa altro che determinare un sostrato; la determinazione del sostrato è movimento e il movimento risiede precisamente [...] nella manifestazione. Il movimento è così ciò che fonda l'identità dell'essere e del manifestarsi. L'essere è

¹⁵³ Cfr. J. Patočka, *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento*, cit., p. 53: «Il movimento è il fondamento di ogni manifestazione».

¹⁵⁴ Id., *Platone e l'Europa*, cit., p. 221.

essere evidente»¹⁵⁵. Tuttavia, anche il filosofo stagirita riconduce immediatamente l'essere della manifestazione alla *presenza*.

Nel rilevare l'essere in potenza della sostanza, la lettura aristotelica interpreta così il cambiamento come una determinazione interna al sussistere del sostrato. In tal modo, il movimento viene reintegrato nell'essere al modo di ciò che è “semplicemente presente” nello scorrere temporale, inteso quindi come mero susseguirsi di momenti¹⁵⁶. Pertanto, si può dire che in Aristotele il movimento *accade* come manifestazione della presenza, come misura che scandisce la presenza dell'essere in una temporalità di tipo lineare che rimanda a quella che Heidegger definiva “concezione volgare del tempo”. Il movimento dell'esistenza di cui parla Patočka, invece, dovrà rimandare all'idea di una temporalità originaria, già delineata nella prospettiva heideggeriana, e a quell'orizzonte della fatticità per le quali si ha a che fare anche con l'essere-fuori-di-sé dell'esserci. Si deve fare riferimento, cioè, all'*estasi*, allo “stare fuori” dell'esistenza nei modi temporali del passato, presente e futuro. E, come si vedrà, è proprio in questi termini che Patočka articola il movimento esistenziale nella distinzione di tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana, riferiti rispettivamente a ciascuna delle estasi temporali.

In definitiva, il movimento dell'esistenza umana descrive un proto-movimento che rimanda all'essere spaziale di un corpo vivo integrato alla spazialità fondamentale del mondo. Eppure ciò non basta, giacché il movimento definisce anche l'essere stesso dell'esistenza, la quale non è altro dai movimenti in cui si realizza. Bisogna, cioè, interpretare l'esistenza a partire da una lettura fenomenologica radicale che restituisca nuovamente al concetto ordinario di movimento la sua caratterizzazione spazio-temporale originaria. Secondo Patočka, come si è visto a più riprese, «il mondo preliminare della nostra vita pre-teoretica è originariamente il mondo in cui ci *muoviamo* e in cui siamo attivi, e non il mondo che constatiamo e contempliamo»; ma ciò implica che l'uomo e il mondo siano in un *movimento reciproco* per il quale «il mondo ingloba l'uomo in modo tale che l'uomo, insieme agli altri, può in esso eseguire *il movimento di radicamento, quello del prolungamento di sé attraverso la destituzione di sé e quello del ritrovamento di sé attraverso la rinuncia a sé*. Un tale movimento è movimento nel senso più originario e più forte di questo termine; ogni *nostro*

¹⁵⁵ Id., *Significato filosofico della concezione aristotelica del movimento*, cit., pp. 53-54.

¹⁵⁶ Cfr. Id., *Méditations sur «Le Monde naturel comme problème philosophique»*, cit., pp. 102-104.

“movimento fisico” è in realtà parte di quel movimento totale e onnicomprensivo che noi stessi siamo»¹⁵⁷.

Le indagini sulla temporalità originaria dell'esserci e sulla spazialità corporea, svolte in questa sezione, hanno esplicitato il senso “costitutivo” dell'esistenza umana posta all'interno del mondo naturale – a partire, da un lato, dalla spazialità personale, nella quale si definisce propriamente il proto-movimento degli esseri viventi e il loro rapportarsi preliminare ad una alterità; e, dall'altro, dalla dimensione temporale, la quale si pone a fondamento di ogni processo senza essere a sua volta mera processualità, giacché essa è sempre riferita alla fatticità e all'inquietudine in sé dell'essere. Da quanto precede è quindi risultato evidente come «né il tempo né lo spazio sono, alla loro origine, delle cose; non sono nemmeno *astrazioni* a partire dalle cose, [ma] riguardano piuttosto l'essere e non l'ente. Essi sono l'elemento senza il quale non sarebbe possibile nessuna chiarezza sulle cose, nessuna verità»¹⁵⁸. In ciò che segue si tenterà pertanto di esplicitare il significato complessivo dell'esistenza nell'orizzonte spazio-temporale del mondo, a partire da quelle tre accezioni fondamentali di movimento che si rendono riconoscibili unicamente nella presa d'atto offerta dall'apertura dell'essere al senso della storicità – e nel racconto che quest'ultima propone del dramma degli esseri umani in quanto esseri esposti alla chiarezza e alla verità.

¹⁵⁷ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 121.

¹⁵⁸ Id., *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento*, cit., p. 96.

PARTE TERZA

L'IRRUZIONE ORIGINARIA E IL DRAMMA DELL'ESISTENZA: PER UNA FENOMENOLOGIA DEL SACRIFICIO

Attraverso le acquisizioni teoriche precedenti, si è giunti a delineare, all'interno della prospettiva fenomenologica patočkiana, quella che si potrebbe definire una concezione "ontologico-esistenziale" di movimento. In questa lettura si è resa riconoscibile innanzitutto una impronta inequivocabilmente heideggeriana, da cui il filosofo ceco riprende l'idea di una temporalità originaria che gli consente, in definitiva, di superare l'alternativa conoscitiva soggettivismo-oggettivismo, in cui d'altronde pare risolversi ogni altro tentativo di problematizzazione. A tal proposito, si è potuto parlare di movimento in quanto realizzazione delle possibilità dell'esistenza, in un senso che radicalizza e, ad un tempo, supera l'ontologia sostanzialistica aristotelica – che pure, secondo lo stesso Patočka, rappresenta un momento speculativo inesauribile della storia del concetto di movimento. D'altro canto, si è visto anche come una concezione siffatta non possa prescindere in nessun caso dal riferimento all'orizzonte preliminare che garantisce la manifestatività degli enti: rimane, cioè, ineludibile quel legame fondamentale con il mondo della percezione immediata ed anche, specularmente, con una "fenomenologia del corpo vivo", da cui scaturisce la possibilità di una *genesis* dell'io in quanto determinazione preliminarmente spaziale (tematica già peraltro rimarcata nelle indagini husserliane sulla costituzione).

Una lettura fenomenologica incrociata di queste prospettive, a prima vista eterogenee, sembra aver restituito dunque le condizioni di possibilità per delineare il senso di quella corporeità esistenziale che nell'"ontologia fondamentale" di Heidegger rimaneva di fatto impensata. Così, l'interpretazione patočkiana del movimento come modo d'essere precipuo dell'esistenza umana, è sembrata infine capace di ricomprendere al suo interno sia l'idea di un movimento vitale preliminare che si costituisce a partire dal *vissuto* spaziale di un essere corporeo, sia la prospettiva di una temporalità originaria che non può risolversi nella mera "spazializzazione del tempo".

La temporalità autentica, come si è visto, è ciò che conferisce all'esistenza il suo carattere intimamente *storico* – giacché, in termini heideggeriani, l'esistenza non è storica in quanto individuabile nell'orizzonte di una più generale e comprensiva “storia del mondo”; al contrario, l'esserci esiste storicamente unicamente in virtù del fatto che questi è costitutivamente temporale fin nel fondo del suo essere. La corporeità, dunque, seppur precedente da un punto di vista *intuitivo*, non potrà esaurire in sé il senso di quell'*intero* rappresentato dall'esistenza umana; è solo a partire da una determinazione intrinsecamente esistenziale che allora sarà possibile comprendere la fatticità e, allo stesso tempo, la storicità dell'essere-nel-mondo. In altri termini: il movimento meramente “vitale” di un corpo proprio, all'interno di un orizzonte percettivo, si rende comprensibile unicamente a partire dal movimento esistenziale che lo *comprende*. Tuttavia, se il movimento dell'esistenza (che reca in sé una caratterizzazione temporale nel senso detto) è ciò che rende possibile l'apertura fondamentale alla storicità, è anche vero che il corpo vivo è sempre posto preliminarmente e “fisicamente” *nel-mondo*, percorrendo, di fatto, ogni motivazione e donazione di senso. La caratterizzazione esistenziale di quel movimento che rende conto della storicità dell'esserci è pur sempre legata, cioè, a quella *preistoria* che precede la storia attiva degli esseri stessi: il corpo¹. Se dunque la corporeità, come si è visto in conclusione della precedente sezione, consente di esplicitare il senso di quella *reciprocità* fra uomo e mondo in cui si realizza propriamente l'essenza del movimento, è anche vero che, a partire dal contatto percettivo preliminare con le cose e con l'alterità, il corpo vivo descrive innanzitutto un proto-movimento di localizzazione e orientamento, il quale costituisce un *primum* conoscitivo ineludibile: è in questo senso che bisogna intendere l'asserzione di Patočka secondo la quale la corporeità costituisce la “pre-istoria” dell'esistenza umana. L'elemento corporeo rappresenta pertanto l'ambito originario all'interno del quale si *radica* la possibilità della storicità dell'esserci, allo stesso modo in cui l'essere-nel-mondo rimanda pure all'esser posti preliminarmente in un orizzonte fondativo “a-storico” all'interno del quale, nondimeno, si consuma l'apertura originaria che dà avvio al dramma dell'esistenza e della storicità.

Ora, il mondo naturale individua proprio un orizzonte primordiale siffatto: è il dominio spazio-temporale originario in cui pure *ha luogo* la storia. Questo contesto

¹ Cfr. J. Patočka, *Fenomenologia e metafisica del movimento*, cit., p. 115.

significativo si presenta dapprima come ambito “non-storico”, indifferenziato; l’uomo che vive nell’ingenuità del mondo naturale conduce una esistenza “primitiva”, volta al mero soddisfacimento dei bisogni primari. Eppure, in questo quadro conoscitivo è già presente, sebbene in modo latente, il “germe” della storicità. In tal senso, secondo Patočka, «il mondo naturale è il mondo del movimento», e il *movimento del mondo* si dà sempre parallelamente al «movimento di un essere mondano»²: in questo modo la vita umana può determinare la sua posizione all’interno del mondo attraverso la *motilità* intrinseca al suo essere, la quale conduce da ultimo all’esistenza storica. Il movimento esistenziale coincide pertanto con il movimento di apertura alla storicità giacché, nella corrispondenza con il movimento del mondo, rende possibile la manifestatività e la storicità intrinseca ai fenomeni. Una caratterizzazione siffatta conviene, però, come già accennato, solo ad «un essere alla cui essenza appartiene il mondo, [...] un essere del mondo [*světový*], un essere che per propria, specifica essenza non si trova nel mondo come una pietra, una pianta o magari anche un animale»³. Il movimento dell’esistenza è in tal senso ciò che definisce propriamente l’essere di quell’unico ente che è in grado di comprendere il dis-velamento degli enti nel movimento del mondo naturale; è «il movimento di un essere che non è privo di mondo» e che non può semplicemente «*accadere*, non può essere una mera e graduale evoluzione di uno stato, ma deve venire *eseguito*, per cui un tale movimento ha il suo reale “da dove” e “verso dove”, il suo “tra”, il suo divenire e i suoi incontri»⁴. Il movimento esistenziale, d’altro canto, pur costituendo l’unità di senso delle determinazioni ontologico-costitutive dell’esistenza, non si presenta in nessun caso come attributo di un sostrato invariante. Tuttavia, se ad esso non sottende alcuna concezione sostanziale della corporeità, allora il suo carattere unificante si darà unicamente in riferimento alla differenziazione e alla pluralità di *movimenti* dati nell’orizzonte onnicomprensivo del movimento dell’essere che noi stessi siamo.

L’essere-nel-mondo si definisce, in effetti, attraverso una molteplicità di riferimenti a movimenti specifici caratterizzanti la “vita quotidiana” – i quali rinviano tutti, in definitiva, al movimento globale del mondo, alla totalità di rimandi cui corrisponde anche il movimento dell’esistenza nel suo concepirsi come “intero”. Scrive Patočka a

² Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 122.

³ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 61.

⁴ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 122.

questo proposito: «noi pensiamo che i singoli movimenti eseguiti dal nostro soggetto corporeo – i movimenti inerenti al camminare [...], come quelli inerenti al toccare, al prendere e a tutti quegli interventi sulle cose che si realizzano per mezzo di essi – non siano comprensibili di per se stessi, bensì che ricevano un loro senso solo se intesi come mezzi finalizzati a determinati scopi; pensiamo che siano essenzialmente movimenti “da... a...”, movimenti orientati e dotati di un senso che oltrepassa ciascuna delle loro fasi. Un tale senso compete loro in maniera essenziale *come movimenti*, altrimenti noi li considereremmo non già come movimenti concreti di un essere concreto, bensì come movimenti anormali, come tropismi, oppure li considereremmo astrattamente. Pertanto è indispensabile, per caratterizzare nella loro completezza i movimenti, cogliere la globale, preventiva significazione in cui essi sono inseriti»⁵.

In quanto segue si vedrà come, da questa declinazione primordiale dell'orizzonte spazio-temporale, e a partire dalla già attraversata coppia concettuale *prossimità-distanza*, consegua una modalità di rapporto al mondo articolata a partire dai differenti momenti temporali. A determinare il movimento dell'esistenza, quindi, saranno anche le contingenze vitali che ne definiscono la *situazione* peculiare. Si renderà pertanto necessaria l'esplicitazione del senso di quei tre movimenti fondamentali dell'esistenza umana ai quali si è già fatto cenno. In ognuna di queste tre varianti risulterà evidente la relazione ineludibile all'alterità, per la quale il movimento dell'uomo nel mondo è da considerarsi in realtà sempre come un “co-movimento”⁶. In questo contesto sarà possibile rinvenire, inoltre, il senso di quella coincidenza, già peraltro rimarcata, fra apertura alla storicità e movimento di manifestatività, per la quale l'apparizione degli enti all'interno del mondo naturale viene a costituire un *unicum* di senso che riguarda la struttura dell'essere-nel-mondo e l'“in-quanto-che-cosa” della fenomenicità stessa. Se il primo e il secondo movimento, cioè, sono rappresentativi di una esistenza svolta ancora a livello preliminare come mera *accettazione* e *difesa* della vita – nel quale non si ha ancora consapevolezza del movimento di manifestazione degli enti nella *chiarezza* dell'aperto; con il terzo movimento, al contrario, l'esistenza si rende finalmente in grado di accedere all'*autenticità*, ad una “auto-realizzazione” che implica però, contemporaneamente, la rottura con un passato rassicurante e l'*apertura* alla

⁵ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., pp. 64-65. Su ciò cfr. pure Id., *Sulla fenomenologia e l'ontologia del movimento*, cit., pp. 102 e ss.

⁶ Cfr. Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 66.

problematicità del futuro. Giacché è proprio questa apertura che consegna all'uomo la sua posizione peculiare nel mondo e la *coscienza* di un senso nuovo: quello rappresentato dalla storicità. “L'inizio della storia” si dà, quindi, contemporaneamente alla presa d'atto del *nascondimento* e della fuoriuscita degli enti da questo fondo oscuro e insondabile. Si tratta quindi di un'apertura storica, ma allo stesso tempo conoscitiva, che consente l'acquisizione di una *chiarezza* fondamentale circa l'essere dell'ente. E nella chiarezza di questo *logos*, nella quale si offre di fatto la manifestazione dell'essere, si rende comprensibile anche il senso della storicità intrinseca ai fenomeni.

Ora, la rottura con l'ingenuità irriflessa dell'esistenza pre-istorica sembra dare avvio ad una “ragione storica” e, al tempo stesso, alla storia della ragione⁷. Nella prospettiva di Patočka, questo *cominciamento* è nondimeno riconducibile ad un momento precipuo della storia dell'uomo e del mondo: l'esperienza della *polis* greca, risalente al V secolo a.C., in cui pare possibile rintracciare, di fatto, anche l'origine della filosofia e della politica. Si vedrà quindi, successivamente, come anche per Patočka, così come già era stato per Husserl, la storia della razionalità coincida con la storia dell'Europa – nel contesto della quale, tuttavia, si assiste pure al tentativo moderno di realizzare definitivamente la chiarezza sulle cose, col conseguente sviluppo della “civiltà tecnica”. Vi è, cioè, una situazione inedita rispetto alla visione antica del mondo, per cui ora emergono nuovi interrogativi rivolti a quell'essere, l'uomo, il quale sembra ormai aver smarrito la sua posizione nel mondo. Questa perdita di senso per l'esistenza, avviene nel momento stesso in cui il destino storico dell'umanità sembra aver raggiunto il *non plus ultra* della chiarezza.

Le considerazioni finali sul declino della razionalità contemporanea, ormai accecata dalla luce del progresso, condurranno quindi a quel tentativo di recupero di un sapere nascosto e oscuro, il quale per Patočka è incarnato in ultima istanza dal *mistero* storico, conoscitivo e testimoniale del *sacrificio* – quell'esperienza originaria fondamentale che apre di fatto lo spazio al significato “totale” di un'esistenza che, per quanto obliata nel suo carattere autentico dalle *ragioni* dell'ideologia contemporanea volta all'utile, al profitto e all'accumulo della *Forza*, rimane l'includibile soglia di verifica dell'umano.

⁷ Cfr. Id., *Corpo e mondo*, in Id., *Che cos'è la fenomenologia*, cit., p. 210: «Se la chiarezza [...] è la natura della *ratio*, la storia è, in fondo, storia della *ratio*».

1. *L'essere fra terra e cielo: movimento e storicità dell'esistenza umana.*

Dalla caratterizzazione peculiare dell'esperienza vitale nella sua fatticità immediata, la quale può assumere senso solo a partire da quel movimento *globale* che interpella reciprocamente l'uomo e il mondo, consegue l'articolazione patočkiana dei tre *movimenti* fondamentali in cui si risolve l'intero dell'essere-nel-mondo. Tuttavia, ancor prima di esplicitare il significato temporale e costitutivo di questa tripartizione, bisognerà notare come l'esistenza, in quanto movimento che riguarda innanzitutto l'elemento vitale, necessiti in prima istanza di alcuni riferimenti "concreti" a partire da cui diventa possibile l'orientamento e la localizzazione preliminare all'interno del mondo naturale. Questi "referenti", secondo Patočka, sono costituiti dalla *terra* e dal *cielo* quali rappresentazioni primordiali di ciò che rimanda, da un lato, alla concretezza corporea degli enti *terrestri* posti nella *vicinanza* spaziale, e dall'altro, all'orizzonte della *lontananza* cui appartengono gli enti *celesti*, i quali nella loro "intangibilità" scandiscono il corso del tempo⁸. Secondo Patočka, difatti, «soltanto l'orientamento in relazione con la terra e il cielo ci mostra che cos'è il contatto sensibile *umano*, ci mostra che esso è possibile soltanto nel movimento di un essere del mondo che è in grado di rapportarsi non solo con enti singoli, bensì con le fondamentali potenze del reale, quelle accessibili come le inaccessibili»⁹. D'altronde, si è già visto come, a partire dall'esperienza percettiva ancestrale, si delinei un "proto-movimento" dell'esistenza che diventa riconoscibile unicamente nella disposizione dello spazio cosmico originario fra un centro e una periferia. Da questo punto di vista, si potrà dire che il rapporto dell'essere al mondo deve rimandare primariamente ad una localizzazione nella *prossimità* spaziale. In questo senso, non è possibile stabilire alcuna relazione conoscitiva immediata con la *totalità* del mondo, giacché è indispensabile, dapprima, un incontro con la realtà contingente data nella singolarità degli enti, i quali, al contrario, si offrono direttamente alla percezione. L'essere-nel-mondo si rende quindi comprensibile esclusivamente attraverso il contatto preliminare con qualcosa di *concreto* – e il primo referente "solido", in rapporto al quale si realizza il movimento primordiale di ogni essere, è rappresentato proprio dalla *terra*. «Così – scrive Patočka – la terra è anzitutto

⁸ Cfr. Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., pp. 62 e ss. Sull'ascendenza sia heideggeriana che husserliana di questi motivi si veda R. Terzi, *Il tempo del mondo*, cit., pp. 216 e ss.

⁹ J. Patočka, *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 64.

un solido appoggio e il sostrato per qualsiasi movimento, sia nostro che delle altre cose»¹⁰.

La terra riproduce pertanto il fondamento di tutto ciò che è preliminarmente corporeo e materiale; è ciò che assicura il movimento di quell'esistenza che noi stessi siamo, alla quale è pure indispensabile poter ascrivere un corpo vivo. La terra, però, è anche la *potenza che domina* sugli elementi e sugli esseri, viventi e non, che *abitano* il mondo naturale; questo suo "dominio" rimanda nondimeno alla stessa radice etimologica del *domicilio*, il quale, come accennato, circoscrive proprio l'ambito di ciò che è *prossimo*, conosciuto e accessibile. Se quindi la terra costituisce il supporto materiale imprescindibile e la dimora originaria degli enti, bisognerà anche notare come, al tempo stesso, essa sia la fonte dell'essere della vita e del suo mantenimento, giacché è pur sempre da essa che è possibile trarre il sostentamento necessario al *prolungamento* dell'elemento vitale. In tal senso, «la terra non è soltanto terra-appoggio e portatrice, ma è anche terra-nutrice. La corporeità del nostro movimento vitale si manifesta infatti, tra l'altro, per il fatto che il senso e lo scopo naturalmente ("istintivamente") dato nel movimento vitale, che si frammenta in singoli movimenti-funzioni corporei, consiste nella stessa vita corporea, nella sua riproduzione e continuazione individuale»¹¹. Tuttavia, l'elemento vitale non può esaurirsi nella mera ripetizione di sé e nel senso dell'accessibilità garantita da ciò che appartiene al dominio della terra. La vicinanza *orizzontale* della terra, in cui sembra racchiudersi "la verticale" della vita, si dà immediatamente, a partire da una prospettiva attuale sulla realtà.

Poiché gli esseri viventi ne sono parte, la terra costituisce di fatto l'ambito in cui il movimento della vita è in grado di riconoscere le componenti cosali e vitali a partire dalla loro maggiore o minore *familiarità*. Eppure, una caratterizzazione siffatta non potrà che rimandare, prima o poi, anche a qualcosa che non è semplicemente attuale: a ciò che appare dapprima come *incomprensibile*. Questo orizzonte ulteriore, "ignoto", entro cui la terra stessa è nondimeno compresa, è definito dalla regione "infinita" del *cielo*. Si tratta, cioè, di quell'altro "referente" fondamentale per il movimento vitale, il quale rimanda alla *lontananza* di ciò che non è afferrabile nel contatto fisico immediato. Nell'orizzonte celeste si annuncia pertanto una dimensione eterea e immateriale che restituisce le cose alla loro *chiarezza* originaria. Il cielo, da questo punto di vista,

¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 62.

¹¹ *Ivi*, p. 63.

costituisce «un referente impalpabile, inaccessibile al contatto corporeo, per quanto si manifesti in tutta la sua presenza; un referente al quale appartiene tutto ciò che è per sua essenza intangibile: i cieli, la luce, la tenebra, le luci e i “corpi” celesti, tutto ciò che racchiude il nostro orizzonte senza chiuderlo, ciò che configura l’esterno come un interno che ci circonda in continuazione. Come la terra è innanzitutto donatrice di ogni “dove”, così il cielo è in primo luogo il donatore del “quando” grazie al suo alternarsi della notte al giorno, della luce alla tenebra, con tutti i suoi cicli, i suoi eventi e passaggi. E con ciò esso è allo stesso tempo donatore di ogni chiarezza»¹².

Nelle fasi *temporali* determinate dal cielo, si rende nondimeno *visibile* anche ciò che è posto nella vicinanza della terra. La luce e la chiarezza donate dai corpi celesti scandiscono innanzitutto il ritmo della quotidianità e il susseguirsi delle stagioni; pur tuttavia, il loro *rischiamento* rende anche possibile la manifestazione degli enti nella totalità. L’orizzonte celeste consente pertanto di cogliere nella visione sia ciò che, da un lato, è prossimo e tangibile, sia ciò che, dall’altro lato, appare distante e inafferrabile. Il mondo naturale risulta perciò dalla presa d’atto di una presenza posta, al tempo stesso, nell’orizzonte di un *dove* e di un *quando* originari – orizzonte della totalità che rimanda evidentemente allo spazio-tempo primordiale esperito da quell’essere che si scopre “compreso” fra terra e cielo. Esiste cioè una *coscienza* originaria del mondo che solo successivamente rimanda ad una totalità onnicomprensiva. In tal senso, secondo Patočka, «il mondo è l’insieme di tutte le cose e noi ci rendiamo presente tale insieme nello stato di autodati e di presenza immediata, cioè nella percezione delle cose»¹³. In questa “consapevolezza” preliminare, il modo di darsi delle cose è quindi relativo, in prima istanza, ad una esperienza conoscitiva di tipo cinestesico-visuale; il movimento corporeo, attraverso cui prendo contatto con le cose poste intorno al mio “dove”, è coadiuvato dalla visione di ciò che non si dà direttamente alla percezione tattile. Gli enti del mondo naturale sono sempre posti, dunque, in una vicinanza-lontananza, a partire: da un lato, da ciò che si trova a portata di mano e, dall’altro, da ciò che appare *evidente* allo sguardo. Il mondo naturale risulta pertanto declinabile in una polarità che oppone il “mondo proprio” al “mondo estraneo”. E quest’ultima dimensione si dà alla percezione al modo di una “non-attualità”, giacché l’ignoto e la distanza implicano sempre il rinvio a ciò che è “altro”, a qualcosa che non è immediatamente presente. In definitiva, si

¹² *Ivi*, pp. 63-64.

¹³ Cfr. *Id.*, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 91.

potrebbe anche dire che il mondo proprio circoscrive la sfera dell'umano, laddove invece il mondo estraneo individua l'orizzonte dell'extra-umano, sia esso vivente o non vivente¹⁴.

In questa apertura all'estraneità di ciò che non è afferrabile in prima istanza – a ciò che non è semplicemente presente, ma che, viceversa, si dà al modo di quella che si potrebbe descrivere come una “presenza-assenza” – si annuncia già l'essere di una conoscenza fondamentalmente non-intuitiva: l'esperienza di quella totalità che, in effetti, non può essere percepita al modo dei singoli enti. In questo senso, la totalità del mondo costituisce il presupposto percettivo, seppur di per sé impercettibile, che rende possibile quella “coscienza originaria” del mondo di cui si è appena detto. Si tratta qui, d'altronde, di una «datità preliminare, primaria, non percettiva. Il fatto che essa non sia percettiva e corporea come gli altri aspetti della singolarità non significa che si tratti di una datità assolutamente non originaria [...]. L'orizzonte totale del mondo significa che la totalità preliminare si trova sempre e sotto ogni riguardo – spaziale, temporale o di contenuto – al di là dei limiti di ogni attualità. Il mondo è sempre più di quanto qualsiasi prospettiva possa cogliere di esso»¹⁵. La totalità mostra dunque come anche ciò che si dà nella presenza di una percezione attuale e di una singola prospettiva, reca in sé una componente inesauribile che non si dissolve mai nell'intuizione diretta. Ora, secondo Patočka, «è necessario d'altra parte rilevare che la presenza percettiva, attuale, che soltanto con il *pendant* del non-presente forma la *totalità del mondo*, è essenzialmente orientata, prospettica, situazionale»¹⁶. L'esperienza del mondo naturale si dipana pertanto attraverso un centro e una periferia relativi all'orientazione e alla localizzazione dell'esistenza corporea in situazione, ovvero: posta in un *situs* specifico. E il mondo costituisce proprio la totalità impercettibile e *periferica* di rimandi, in rapporto alla quale si determina, al tempo stesso, il carattere *situazionale* di un “centro prospettico” delle orientazioni – centro o “punto-zero” costituito appunto dalla corporeità vivente.

Vi è, allora, una localizzazione preliminare, soggettiva, che muove dal campo tattile e dalla sensibilità del *toccare* – e la terra costituisce proprio il referente corporeo di questo orientamento originario nel mondo. «La terra è ciò su cui si fonda e si appoggia

¹⁴ Cfr. Id., *Le monde naturel*, cit., p. 82.

¹⁵ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 93-94.

¹⁶ *Ivi*, p. 96.

l'azione orientata e orientante. Non possiamo in nessun caso agire se non fondandoci su questa salda base della nostra comune situazione vitale»¹⁷. La terra non è dunque un ente fra gli altri, giacché originariamente essa costituisce il sostrato naturale di tutte le cose, il presupposto di tutte le relazioni e di tutti i riferimenti all'essere degli enti: essa regna su tutto ciò che è, rappresentando «l'orizzontale naturale, nei cui confronti noi assumiamo in ogni istante un atteggiamento o una posizione»¹⁸. Il *potere* della terra si estende pertanto alle vette e agli abissi, ma anche all'essere in situazione dell'esistenza. La terra, quindi, non rimanda semplicemente ad una forza *oggettiva* che investe l'uomo esteriormente, ma è ciò che propriamente lo domina anche dall'interno: essa scandisce il ritmo della vita e della morte, ma anche la naturalità dei bisogni di quell'essere peculiarmente terreno che è l'uomo. Pertanto, «quando si dice che l'uomo è una creatura terrestre non si usa una metafora poetica, bensì si coglie una verità essenziale»¹⁹.

Vi è, però, d'altro canto, anche un senso diverso nell'orientamento preliminare alla totalità, il quale si rende altrettanto comprensibile attraverso la sfera di ciò che è visibile. La situazione fondamentale che pone l'essere *nel-mondo* è data, cioè, anche dalla non-attualità scandita nella percezione di quella dimensione eterea e incorporea caratterizzata innanzitutto da un punto di vista temporale. Questa profondità della visione, come si è visto, conduce alla rappresentazione di quei "corpi" di cui si compone l'orizzonte impalpabile del cielo, il quale abbraccia il "tutto" pur senza comprenderlo. Ora, «nonostante la sua lontananza il cielo costituisce una sfera non meno orientata della terra»²⁰. Nondimeno, come si è visto, il cielo determina il "quando" del senso temporale, laddove la terra costituisce la posizione dei luoghi naturali, il "dove" originario. Eppure, secondo lo stesso Patočka, questa giustapposizione non rende adeguatamente conto della questione: bisognerà rilevare, cioè, che l'orizzonte celeste «è anche, al tempo stesso, un donatore del "dove" in senso eminente, giacché il cielo è intatto e intangibile, portatore di segni che permangono sempre al medesimo posto. Sulla terra ci si può perdere, ma mai nel cielo»²¹. Ma il cielo costituisce una determinazione dell'orientamento originario anche perché, nella chiarezza che

¹⁷ *Ivi*, p. 97.

¹⁸ *Ivi*, p. 98.

¹⁹ *Ivi*, p. 99.

²⁰ *Ivi*, p. 100.

²¹ *Ibidem*.

conferisce agli enti, esso restituisce il senso della lontananza nel suo rapporto oppositivo a ciò che si presenta come vicino: in questo modo, il “dove” di ciò che appare come lontano garantisce anche la realtà della “distanza minima” che separa gli enti posti nella prossimità.

La luce che risplende rischiarando il cielo e la terra, e che scandisce l’alternarsi di giorno e notte, rimanda poi a quella dimensione “extra-umana” del mondo incarnata da una *natura* che agisce in modo indipendente rispetto a qualsiasi essere vivente²². Così, nel *chiarore* che fonde la terra e il cielo nello spazio-tempo originario del mondo naturale, le cose accedono al loro “dis-velamento”, presentandosi davanti a quell’unico essere in grado di coglierne la manifestatività intrinseca. Questo movimento di apparizione degli enti, tuttavia, non rivela in nessun caso la realtà in sé delle cose stesse; nella luce *del* mondo gli enti si rivelano, al contrario, sempre «a distanza, in separatezza, in superficie; si tratta di uno svelamento essenzialmente inafferrabile che corrisponde alla natura “celeste”, lontana, distaccata e inafferrabile della luce. Così la terra e il cielo sono in un contatto e in una compenetrazione permanente, richiamandosi reciprocamente in un rapporto che li lega insieme nell’ambiente naturale di un essere che ha in sé la chiarezza, cioè la vicinanza e la lontananza, il dominio e l’esposizione di sé, la volontà attiva e la capacità di distanziarsi»²³. Terra e cielo costituiscono, in definitiva, il fondo insondabile a partire da cui questo essere si imbatte con le cose del mondo, e informano pertanto ogni riferimento pratico alla realtà. Essi, nondimeno, non circoscrivono semplicemente un contesto concreto di senso, ma sono anche ciò che dona la possibilità del *mostrarsi* di questo stesso contesto: terra e cielo rappresentano ciò per cui il mondo si manifesta propriamente in quanto mondo.

Ora, se quell’essere che accede alla chiarezza degli enti è interpellato a partire dal fondo impercettibile che pure terra e cielo individuano nell’orientazione preliminare, l’essere-nel-mondo non potrà che rimandare, in primo luogo, ad una esperienza percettiva originaria descritta attraverso i modi fondamentali della prossimità e della distanza. Dal momento che, cioè, l’esistenza si svolge sempre in un contesto concreto, ogni essere “*del* mondo”, nel suo rapportarsi a quest’ultimo, si concepirà di volta in

²² Cfr. già Id., *Le monde naturel*, cit., p. 83: «Dietro l’orizzonte della vita in generale si estende la natura, [...] ciò che non può essere dominato, il forte, il caotico, ciò per cui la nostra vita è minacciata [...]: l’enorme indifferenza».

²³ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 100.

volta non solo in quanto “soggetto” della manifestazione primaria, ma anche come “oggetto”. Questa esperienza dell’essere in prospettiva, come si è visto dalle analisi sulla spazialità personale svolte nella sezione precedente, è strettamente legata alla relazione fondamentale con una *alterità* corporea, giacché unicamente in rapporto a quest’ultima diviene possibile stabilire la propria *localizzazione* originaria. Nella mia esperienza percettiva preliminare, in effetti, l’altro mi si presenta innanzitutto come *oggetto*, come un “tu” posto in un “là”. Ma questa alterità descrive altresì la prospettiva di un corpo vivo che, come me, concepisce se stesso come un “io” posto in un “qui”; in questo senso l’altro mi interpella in modo radicale sul *sensu* del mio essere, restituendomi specularmente una rappresentazione di me in quanto oggetto. Questo ci mostra che, in realtà, «l’opposizione prossimità-allontanamento è una struttura locale essenzialmente trasponibile: se mi metto al tuo posto, il mio “qui” attuale diventa per me un “là”, e viceversa. Ma la struttura come tale sussiste. Attraverso la polarità del vicino e del lontano si estende l’oggettività del luogo, oggettività comune, che si manifesta nelle forme della prossimità e dell’allontanamento»²⁴. Nella struttura conoscitiva della spazialità personale, articolata nel modo fondamentale della dinamica prossimità-distanza, si rende perciò evidente come ogni soggettività si costituisca in primo luogo a partire da una *intersoggettività* ineludibile: ogni soggetto è tale unicamente in quanto originariamente e costitutivamente *co-soggetto*. E’ in questo senso che bisogna intendere ugualmente l’affermazione di Patočka secondo la quale il centro dell’orientazione è sempre (*pre*)occupato dalla presenza corporea dell’*altro*: «il contatto con gli altri è la componente primaria e più importante del *centro* del mondo naturale, il cui *suolo* è la terra e la cui *periferia* è il cielo. Il contatto con gli altri è il vero e proprio centro del nostro mondo, ciò che conferisce il suo contenuto più proprio e anche il suo senso principale, e forse addirittura *tutto* il suo senso. E’ soltanto il contatto con gli altri che crea il vero e proprio ambiente in cui l’uomo vive. [...] Il contatto sensibile, la percezione, è essenzialmente orientato non verso l’ambito delle cose, bensì verso la sfera degli uomini; il nostro spazio, fin dal suo fondamento e per tutta la sua struttura, è uno spazio *umano*»²⁵.

Il movimento globale dell’esistenza si realizza, dunque, sempre per mezzo degli altri, in un contesto significativo caratterizzato intersoggettivamente. Il “tu”, in quanto

²⁴ Id., *Corpo e mondo*, cit., p. 204.

²⁵ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 103.

referente primario all'interno di ogni relazione spaziale e personale, rappresenta la prossimità immediata e oggettiva attraverso cui il mio movimento originariamente vitale si compie: l'altro è la presenza preliminare che l'"io" coglie attraverso uno sguardo non-oggettivante. Nel rapportarmi a questo corpo vivo simile al mio, a cui quindi è possibile ascrivere una intenzionalità d'atto, io nondimeno "scopro" anche me stesso e acquisisco la mia posizione nel mondo²⁶. Come si è visto, questo proto-movimento di orientazione e localizzazione, risultante dal *co*-movimento reciproco con l'alterità, costituisce il modo fondamentale del *radicamento* dell'esistenza stessa all'interno di un mondo. Il rapportarsi dell'uomo al mondo e il rendersi accessibile di quest'ultimo si riferiscono, cioè, sempre all'idea di un "mondo comune", di uno spazio umano *con*-diviso, giacché, secondo lo stesso Patočka, «acquisire il mondo, ancorarsi e radicarsi in esso è possibile solo attraverso l'intermediario degli altri»²⁷. Il movimento dell'esistenza è pertanto, in prima istanza, un movimento di radicamento degli esseri all'interno di un mondo, attraverso il medio rappresentato dagli altri. Nondimeno, questa modalità di accesso al mondo costituisce soltanto una prima forma di quel movimento che caratterizza l'intero dell'esistenza umana; Patočka, come visto, individua difatti altri due movimenti fondamentali. Eppure, in ciascuna di queste tre varianti è possibile rilevare almeno un paio di costanti conoscitive: il riferimento di ogni singola declinazione ad una delle diverse dimensioni temporali (passato, presente e futuro)²⁸, e il ruolo decisivo svolto dagli altri²⁹.

Ora, l'importanza esistenziale rivestita dall'alterità si rende comprensibile, in via preliminare, analizzando nello specifico il primo movimento, dove risulta immediatamente chiaro che gli altri rappresentano «la dimora originaria, e non una mera necessità esteriore». Gli altri, infatti, costituiscono «lo stesso nostro ancoraggio nell'esistenza, il rapporto con ciò che è già preparato per noi nel mondo, ciò che ci

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 104: «Il *tu* è sempre un oggetto vicino, un oggetto alla mia portata; non è mai quello *del quale* parliamo, ma sempre e soltanto quello *con il quale* parliamo. In questo contatto e in questo rispecchiarci nell'altro *cogliamo* per la prima volta embrionalmente noi stessi, ci vediamo e ci viviamo nelle sue reazioni e nel suo comportamento».

²⁷ *Id.*, *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 65.

²⁸ Cfr. *Id.*, *Saggi eretici*, cit., p. 38: «Naturalmente ognuno di questi movimenti comprende in sé un complesso di temporalità, senza il quale non sarebbe nemmeno un movimento, ma in ognuno domina una diversa "estasi", un orizzonte diverso».

²⁹ Cfr. *Id.*, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 107: «Fin dall'inizio della vita l'uomo è immerso, radicato anzitutto nell'altro e questo radicamento nell'altro funge da mediatore per tutti gli altri rapporti. L'altro è primariamente colui che si prende cura dei nostri *bisogni* prima che noi siamo in grado e che cominciamo a provvedervi insieme a lui».

accoglie e che dobbiamo già preventivamente trovarvi per poter vivere e per poter compiere tutti gli altri movimenti della vita»³⁰; sono coloro i quali sin dall'inizio della nostra vita ci accolgono nel mondo. Si tratta pertanto di *quelli* che preparano la terra nell'*attesa* della nostra comparsa e che, ancor prima di riceverci, ce la rendono calda e confortevole. Sono gli altri, in effetti, che si prendono cura dell'essere inerme e non-autosufficiente che noi pure siamo alla nascita e nei primi anni della nostra vita, consentendoci, in tal modo, di prendere posto nel mondo, di radicarci in quello spazio umano intersoggettivo in cui successivamente anche noi un giorno dovremo "guadagnarci da vivere" – facendo altrettanto per accogliere a nostra volta le generazioni che verranno. Gli *altri* sono pertanto «ciò che ci protegge, ciò grazie a cui soltanto la terra può diventare per me veramente terra, il cielo diventare cielo»³¹. In questo senso, il movimento preliminare che esprime il senso del *radicamento* originario dell'esistenza umana nel mondo viene diversamente definito da Patočka anche come movimento di *ancoraggio* e di *accettazione*. Ciò è strettamente legato al fatto che questa variante primaria costituisce la verifica delle condizioni di possibilità preliminari affinché si possa parlare di esistenza corporea: nel primo movimento diviene possibile, cioè, comprendere la genesi dell'io a partire dalla dinamica di costituzione di una "corporeità esistenziale". Da questo punto di vista si può affermare che il movimento di radicamento, ancoraggio e accettazione dell'esistenza corrisponde in realtà a quel proto-movimento vitale che ci pone nel mondo – a quella struttura per cui l'io originariamente orientato a partire da una spazialità personale giunge infine a concepirsi come corpo vivo a cui è possibile ascrivere una coscienza. In definitiva, si potrebbe sostenere che è unicamente attraverso il movimento primario di *radicamento*, che un essere *del* mondo può divenire un essere-nel-mondo³². Eppure, in questa prima declinazione, si tratta in ogni caso della *passività* essenzialmente costitutiva dell'esistenza umana considerata nei suoi caratteri ascrittivi primordiali. L'essere umano, in effetti, entra nel mondo, si viene a trovare in siffatto contesto significativo, senza volerlo – ancor prima, cioè, di rendersi capace di qualsiasi atto volitivo o presa di coscienza; ovvero, detto in termini heideggeriani: essendo già nella *gettatezza* e nella fatticità del proprio esserci. E se, d'altronde, questa venuta al mondo implica la previa accettazione da parte di coloro i

³⁰ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 66.

³¹ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 107.

³² Cfr. A. Pantano, *Dislocazione*, cit., p. 160.

quali hanno *precedentemente* reso il mondo una dimora originaria, disponendolo all'accoglienza dei loro simili, risulterà evidente come l'ancoraggio in questo spazio *già* umano rechi in sé il carattere temporale ineludibile di ciò che "è già stato".

Il primo movimento fondamentale di radicamento dell'esistenza all'interno del mondo naturale corrisponde pertanto all'estasi del *passato*, laddove, come si vedrà da quanto segue, il secondo movimento si riferisce invece al momento *presente* e il terzo alla dimensione temporale del *futuro*. Nell'ancorarsi in quel qualcosa che *ci* precede, nell'"essere-stati" accolti e nel radicarsi in ciò che è *già stato* disposto per noi, non è l'esistenza a realizzare se stessa, ma è il movimento cosmologico a trarre fuori dall'indistinzione un "prolungamento di sé" attraverso la differenziazione di una singolarità: un essere vivente viene letteralmente *messo al mondo*. Nondimeno, questo proto-movimento di individuazione acquisisce un senso specifico, giacché non si tratta qui di un mero *inserimento* nel mondo al modo degli enti intramondani. Al contrario, l'accettazione relativa a quell'essere peculiare che è l'uomo riveste un significato intrinseco irriducibile a qualsivoglia forma "meccanica" o "ecologica" di adattamento: «l'essere dell'uomo, il suo ingresso tra gli enti individuati nell'immensità dell'universo, [...] non può essere uguale a quello degli altri enti, tale cioè da non essere in grado di toccarlo nel suo intimo o da essergli "indifferente" [...] fin dall'inizio il suo essere gli è infatti non-indifferente, l'uomo cioè ne "sente" l'estraneità e il "non-diritto", l'"ingiustizia" (ἀδικία), e richiede "giustizia" (δίκη)»³³. Questa istanza di giustizia, mutuata dall'antichissima *parola* di Anassimandro, viene adempiuta, secondo Patočka, proprio grazie agli altri e in virtù dell'accettazione che essi accordano a ogni nuovo essere-nel-mondo. In tal modo, diviene possibile anche il mantenimento dell'elemento vitale sulla terra, il cui suolo, col susseguirsi delle generazioni umane, diviene sempre più caldo, benigno e accogliente³⁴.

Le *generazione* rimanda dunque all'accettazione e al radicamento di un essere in un contesto di senso già dato. Noi veniamo introdotti in questa sfera da altri, da quegli

³³ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 34.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 35: «L'accettazione umana è appunto quel δίδοναι δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας ("rendersi a vicenda giustizia ed espiare l'ingiustizia") di cui parla l'antichissimo detto di Anassimandro. Ἀδικία è quella primordiale chiave della comprensione mediante cui l'essere si "pone" di fronte al "lampo" dell'individuazione, alla sua entrata nell'universo. Questa ἀδικία da lui avvertita – irruzione, caduta – viene riscattata dagli altri che lo accolgono e trasformano per lui il mondo in quel caldo e accogliente focolare che significa il mantenimento del fuoco vitale; ma essa viene riscattata reciprocamente anche dal nuovo essere che è stato accettato, viene cioè riscattata verso tutti coloro a cui esso si dà, che ama e che sua volta accetta».

“estranei” che hanno vissuto in un tempo precedente e che pertanto hanno avuto modo di rendere *familiare* il mondo in cui siamo accolti. Gli altri hanno quindi costruito un *domicilio* in cui è possibile soddisfare le necessità primarie di un essere che, una volta fatta irruzione nel mondo, non riuscirebbe a vivere a lungo nell’isolamento determinato dalla *caduta* nell’“individuazione”. Eppure, questa sfera “domiciliare”, nella quale mettiamo radici, non è di per sé sufficiente a garantire il *funzionamento dell’inserimento* dell’uomo nel mondo. Effettivamente, scrive lo stesso Patočka, «la casa è il luogo dove, per mezzo delle persone, si realizza il radicamento nelle cose, dove cioè i bisogni vengono soddisfatti. Ma i bisogni devono essere *governati* e seguiti con cura, e questo avviene solo in parte nella casa. Il governo dei bisogni, il lavoro, costituisce l’*esterno*, il posto di lavoro, la sfera dell’oggettività e della positività»³⁵.

Sono queste evidentemente le motivazioni che stanno alla base del secondo dei movimenti costitutivi dell’esistenza, definito propriamente come movimento di *prolungamento e destituzione di sé* o, più semplicemente, movimento di *difesa*. In questa sfera, in effetti, l’esistenza rimanda essenzialmente a ciò che le è estrinseco e, per questo stesso motivo, può *incombere* su di essa. Si tratta qui di una diversa esigenza che *muove* l’essere-nel-mondo a *pro-curarsi* quello di cui necessita per assicurare innanzitutto il soddisfacimento dei bisogni fondamentali; ma anche, ad un livello successivo, per garantire il governo di questi stessi beni, dovendo alimentare la fiamma vitale e *difenderla* da tutto ciò che la minaccia dall’esterno. Attraverso questa attitudine fondamentale, l’uomo scopre perciò un diverso rapporto al mondo, il quale fa riferimento in prima istanza all’aspetto *cosale* dell’essere: alla reificazione di tutto ciò che si rende accessibile nella manifestatività degli enti. In questo modo, anche la relazione intersoggettiva diviene un meccanismo meramente esteriore, oggettivo, determinato da *rapporti di potere* che interpretano la vita comune, ad un tempo, in funzione dell’accordo o del contrasto determinato nell’incontro con gli esseri sul piano delle cose: «i rapporti di potere presuppongono una considerazione esteriore dell’uomo, visto come una forza, un collaboratore o un ostacolo nell’accesso ai mezzi oggettuali della vita»³⁶.

Mentre nel movimento primario di radicamento, conseguente all’*irruzione* nel mondo di ogni nuovo essere umano, l’altro costituisce il *prossimo* che accoglie, colma

³⁵ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 107.

³⁶ *Ivi*, p. 108.

le insufficienze e rimedia alla mancanza costitutiva del proprio simile, nel movimento di *prolungamento*, di *difesa* o, come scrive anche Patočka, di *rinuncia* a sé, al contrario, la relazione all'alterità si dà innanzitutto da un punto di vista "strumentale". L'altro, cioè, è colui il quale può collaborare con me, aiutarmi nel tentativo di garantire il sostentamento e di soddisfare le necessità vitali; tuttavia, questi può altresì costituire un impedimento alla ricerca di quegli stessi mezzi che assicurano continuità al prolungamento di sé. In questo senso, la caratterizzazione patočkiana di questa seconda variante come movimento di *difesa* acquisisce un significato duplice. Da un lato, si tratta difatti dell'istinto di conservazione della vita – del bisogno di garantire la sussistenza per sé e per la progenie attraverso quella eccedenza nella produzione dei beni che si ottiene unicamente tramite il *lavoro*. Appare evidente, pertanto, come questo secondo movimento dell'esistenza sia strettamente connesso al primo, in quanto «si può accettare l'altro solo esponendo noi stessi, provvedendo ai suoi bisogni non meno che ai nostri, e cioè *lavorando*. Il lavoro è sostanzialmente il nostro metterci a disposizione e allo stesso tempo il disporre di noi stessi da parte degli altri»³⁷. Conseguentemente, dall'altro lato, il movimento di difesa fa cenno a questa reciproca disposizione degli esseri, i quali, come accennato, possono collaborare oppure scontrarsi: l'altro può costituire effettivamente un ostacolo, colui il quale mi sbarra l'accesso ai mezzi necessari per la sopravvivenza. In un contesto siffatto, «ogni partecipante è un partner che rappresenta un centro chiuso su se stesso [...] verso quell'autocontinuazione che è appunto un'auto-destituzione»³⁸.

Nella difesa della vita l'uomo tenta, quindi, di volta in volta, di allontanare la minaccia indirizzata all'intero dell'esistenza – minaccia che proviene anche dagli altri e che rimanda in ultima istanza al pericolo estremo della perdita di sé. L'esistenza scopre, cioè, il carattere precipuo della finitezza: quella possibilità della morte da cui tenta di *distogliere lo sguardo*. E lo *sforzo* incessante per allontanare il rischio di questa fine, continuamente rinviata ma pur sempre attuale, viene incanalato nella sfera del lavoro: in quell'ostinato tentativo di assicurarsi materialmente la sussistenza per il quale la vita rimane nondimeno incatenata a se stessa³⁹. Nel lavoro l'esistenza compie, dunque, «un

³⁷ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 35.

³⁸ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 67.

³⁹ Cfr. Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 110: «L'essere bisognoso che noi siamo, nel suo lavoro teso alla soddisfazione dei bisogni, vive permanentemente preso nelle catene della vita – cioè di una morte continuamente vinta e allontanata».

movimento di autoprolungamento e autoripetizione che rappresenta una destituzione di sé. E' un movimento che è caratterizzato, nel rapporto con gli altri, dalla stessa atomizzazione che riscontriamo nella frammentazione dell'istante, nel presente iterato [...]. Il presente iterativo non è soltanto una necessità, ma è insieme anche un sottrarsi a se stessi, alla propria dipendenza e finitezza, che in tal modo si fa meno evidente, si eclissa – pur restando presente – come qualcosa che si stempera in ognuna delle nostre funzioni»⁴⁰.

Risulta adesso più comprensibile in che senso per Patočka il modo temporale peculiare di questa seconda declinazione del movimento dell'esistenza sia il presente. La finitezza, in effetti, è ciò che minaccia la vita dall'esterno incatenandola al *peso* di una cattiva processualità per cui, per continuare a mantenere acceso il fuoco vitale, l'uomo si vede costretto alla fatica e all'oblio di sé nel lavoro: «il provvedere ai bisogni, l'assunzione, l'adempimento di un ruolo e l'identificarsi con ciò che è presente e dato e la sua cosificazione»⁴¹. La *presenza* dell'altro in quanto oggetto rimanda quindi alla ciclicità che viene scandita nel ricambio di quelle generazioni umane composte da *singularità* intercambiabili, le quali rimangono pur sempre ancorate all'iterazione di un presente in cui si esprime il senso dell'alienazione e dell'atomismo sociale⁴². In un contesto siffatto, determinato dal *profitto* e dall'*utile*, l'essere umano si identifica pertanto con la propria *funzione*, e sin quando l'esistenza soccombe di fronte alla finitezza del proprio essere, anche la presenza fondamentale dell'altro rimane limitata alla possibilità di una *compartecipazione* strumentale. «L'altro è qui presente nell'utensile, nello strumento, nell'attrezzatura di cui mi servo. Se è attualmente con me, egli è la presenza di una utilità, mentre se è assente è l'utilità di una presenza, e lo stesso sono io per lui. E tuttavia *questa* dimensione dell'essere insieme non è affatto una coesistenza meramente indifferente, nel modo stesso in cui io posso dire di trovarmi insieme a un utensile, uno strumento, un macchinario o un parco e così via. Si manifesta

⁴⁰ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., pp. 66-67.

⁴¹ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 112.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 116: «Tutta questa sfera è una sfera che polverizza l'uomo e lo atomizza. Gli atomi, rapportandosi fra loro nel modo della "contrapposizione", si equilibrano e si livellano reciprocamente. Si realizza così il paradosso di una atomizzazione a partire dal rapporto con l'altro, di una ripetizione del medesimo, senza continuità. Grazie a tale ripetizione del medesimo, delle funzioni e delle prestazioni, si ottiene il risultato della continuazione della vita: la vita è sempre di nuovo qui ed è sempre in grado di ripetere il medesimo e cioè la "riproduzione" dell'identica vita individuale e generica».

qui sempre altresì una “contrapposizione”⁴³. L’altro rappresenta dunque un avversario che, condividendo le mie stesse esigenze, si strugge per ottenere qualcosa che occorre anche a me – ponendosi, perciò, a sua volta contro di me. Eppure, attraverso un siffatto atteggiamento ostile e *competitivo*, questi “mi fa vedere” innanzitutto ciò di cui pure io ho bisogno: il rivale accende in me il desiderio per qualcosa (o qualcuno). Si tratta quindi di una lotta per la sopravvivenza che tuttavia reca in sé, al tempo stesso, la possibilità latente dell’accesso a un senso differente per la vita: condurre un’esistenza che si ponga oltre l’accettazione del prolungamento ciclico di una mera “vita per la vita”, emancipandosi così da quel desiderio primordiale di ingannare il destino già scritto nella sua finitezza costitutiva. Ridurre l’alterità a forza oggettiva *finita* costituisce, cioè, un modo *inautentico* di rapportarsi a sé e agli altri. E questa “inautenticità” potrà essere superata unicamente nell’assunzione della fatticità della propria finitezza⁴⁴, nel porsi faccia a faccia con l’ineluttabile e affrontando la minaccia estrema della perdita di sé: ciò diviene possibile allorché siamo in grado di conferire alla nostra esistenza, e a quella degli altri, il carattere di “vita infinita”. Solo così l’esistenza può finalmente divenire *libera* e accedere all’*autenticità* del proprio essere⁴⁵.

Questo rapporto infinito con se stessi attraverso gli altri si *verifica* propriamente nel terzo movimento esistenziale di *apertura*, il quale richiede esplicitamente quella *rinuncia a sé* da cui unicamente può discendere il *ritrovamento di sé*. In questo movimento, definito da Patočka anche movimento della *verità*, si intravede, in effetti, la possibilità del superamento della propria finitezza in quanto l’esistenza decide adesso di *dedicarsi* totalmente all’altro, seppur nella consapevolezza di una perdita incolmabile. Nell’assunzione della mia finitezza, difatti, io rivendico la *vera* natura del mio essere e la sua *libertà* costitutiva, concedendo così anche agli altri l’opportunità di *essere* autenticamente. Per cui, una volta raggiunto questo livello conoscitivo ed esperienziale, «io investo la mia vita nell’altro, senza effettuare il movimento di ritorno da lui a me stesso, ma dedicandomi a lui; divento me stesso con la creazione dell’altro, così come

⁴³ *Ivi*, p. 115.

⁴⁴ Su questi motivi si veda Id., *Fondamenti spirituali della vita contemporanea*, in Id., *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, R. Paparusso (a cura), Lithos, Roma 2011, p. 72: «La finitezza della vita umana non consiste nel suo svolgimento fattuale, ma nella sua *fatticità* (*fakticitá*); non nel fatto che essa sia *effettivamente* interrotta dall’esterno, senza possibilità di reazione né difesa, ma nel continuo incombere della fine; non nel fatto che il suo svolgimento abbia una fine, ma nel suo *essere per la fine* (*bytí ke konci*)».

⁴⁵ Cfr. Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 112.

lui lo diventa attraverso la mia e ogni tappa di tale rapporto conduce necessariamente da me all'altro e viceversa. [...] Io manifesto il mio non essere finito, dedicando l'intero mio essere finito all'altro, il quale, a sua volta, mi restituisce il suo, in cui il mio è contenuto»⁴⁶. L'essere-nel-mondo, ingenuamente esperito nell'accettazione e nel prolungamento di sé, richiede pertanto una *conversione* dello sguardo conoscitivo e un rivolgimento radicale che dalla "nuda vita" e dalla reificazione del mondo conduca alla manifestazione di un'esistenza infinita. Il movimento di apertura e ritrovamento di sé richiede, tuttavia, la totale rinuncia a sé, e quindi implica anche la perdita di tutto ciò che, nell'ancorarsi al terreno solido del mondo, si era presentato come confortevole, accogliente, comodo. Così, abbandonando conseguentemente anche la logica materialista dell'autocontinuazione e dell'utilizzo strumentale della vita, l'esistenza si renderà finalmente capace di riscattare la nullità del proprio essere *dedicandosi ad altro*.

«La vita, che era rivolta su se stessa in un contesto di degradazione e di oblio di sé, ora invece si rivolge fuori di sé, là dove conquista se stessa. E ciò significa che essa non può rivolgersi a nient'altro che a un'altra vita. La vita che si è conquistata come esistenza non può chiudersi, perché in tal modo ricadrebbe di nuovo nell'autocontinuazione; la vita che ha aderito alla propria finitezza si è conquistata soltanto per *dedicarsi*. E questo vuol dire: per appellarsi, per consegnarsi agli altri, non in vista della semplice continuazione della loro perdita di sé, ma per ritrovare una comune, pura interiorità, per una reciproca compenetrazione, per realizzare il miracolo di un intimo accesso agli altri»⁴⁷. Ma se questa vita deve rimettersi completamente all'altro, alla relazione fondata su quel "niente della comunità"⁴⁸ che rappresenta pure una minaccia continua di morte, allora significa che attraverso il movimento di *apertura* e di *rinuncia a sé* l'esistenza si sarà già affacciata oltre il presente iterativo della mera ripetizione. L'essere-nel-mondo, cioè, starà già *sporgendo* verso il non-essere – e dunque anche verso quel "non-ancora" in cui si risolve il senso temporale del futuro che appartiene costitutivamente a questo terzo movimento. L'apertura al senso *autentico* dell'esistenza, dunque, non è affatto indolore, in quanto si tratta pur sempre di una *lotta* con se stessi per la rinuncia a sé. La dimensione dell'autenticità richiede, cioè, un salto

⁴⁶ *Ivi*, p. 111.

⁴⁷ *Id.*, *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 69.

⁴⁸ La definizione "niente della comunità", così come l'orizzonte teorico entro cui essa va inserita, è tratta dalle analisi di R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.

nel vuoto del non-essere per accedere alla manifestazione dell'essenziale – e a *nient'altro*. Questo movimento fondamentale, pertanto, implica anche uno *scotimento* radicale del senso precedentemente accettato. Questo significa che, come scrive lo stesso Patočka parafrasando Hegel, in questo rivolgimento al “non-essere-ancora” dell'*intero* dell'esistenza, «tutto il solido terreno su cui poggiava fino ad allora la vita ha preso a tremare in essa. Ha preso a tremare la terra stessa su cui la vita poggiava. Se è giusto caratterizzare l'uomo come abitante della terra, ecco che in lui la terra è sconvolta da un terremoto. Egli scopre questa sua esistenza non in quanto accettata e radicata, bensì come nuda, e nell'attimo stesso scopre che la terra e il cielo hanno un loro *trans*, cioè un loro aldilà. Ciò al tempo stesso significa che in essi non c'è nulla che possa offrire all'esistenza un punto d'appoggio definitivo, un radicamento, uno scopo o un perché definitivi»⁴⁹.

Ora, si è visto come il movimento *globale* dell'esistenza si concretizzi in prima istanza nella *generazione* e nell'*accettazione* da parte di altri uomini e come, dovendo in seguito “difendersi da sola”, la vita ricerchi il prolungamento di sé nel *lavoro* e nella produzione di ciò che è necessario alla sussistenza, arrivando a scontrarsi con coloro i quali, eventualmente, risultino d'intralcio. Nondimeno, nel contesto di questi primi due *movimenti* l'esistenza sembra acquisire un *sensu* ben definito: la vita si dà nella *tradizione* di un passato che si ripete nel presente. Si tratta, d'altronde, di un *sensu completo* per quella vita ingenua che, nello scandire la temporalità nel ritmo “a-storico” dell'esistenza, si pone all'interno di quel mondo naturale in cui si limita a riprodurre ciclicamente se stessa. E' in questo senso, allora, che Patočka può sostenere la sua “eresia” conoscitiva – rispetto alla tradizione fenomenologico-ermeneutica husserliana e heideggeriana – per la quale il mondo naturale viene identificato propriamente con il mondo “pre-istorico”⁵⁰. Il mondo di una vita naturalmente intesa individua, cioè, un contesto significativo in cui non è ancora presente quel terzo movimento di *apertura* e *verità*, il quale di fatto rimanda anche al momento fondativo istituito dall'irruzione dell'elemento *storico*. Questa sfera viene perciò definita da Patočka “naturale” in quanto

⁴⁹ J. Patočka, *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 67.

⁵⁰ Paul Ricoeur nella sua “Prefazione” a J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., rimarca l'origine husserliana e heideggeriana di questi testi, ma allo stesso tempo ne rintraccia il nucleo “eretico” nella caratterizzazione conferita dal filosofo ceco alla condizione esistenziale pre-istorica, la quale si identifica con il recupero conoscitivo della questione del mondo naturale: «Il nucleo eretico consiste precisamente nella nuova definizione del mondo naturale come mondo pre-istorico, in virtù della caratterizzazione della storicità mediante la problematicità» (*ivi*, p. XXIX).

riferita alla ripetizione di una mera vita “di natura”, “primitiva”, e dunque precedente rispetto al senso della *storicità* dell’esserci e alla consapevolezza fondamentale che in esso diviene *manifesta*. Rimanendo limitata ai primi due movimenti fondamentali, l’esistenza umana non potrà pertanto riconoscere nemmeno il movimento di svelamento degli enti nell’*aperto*, in quanto in un contesto di senso “naturale”, e dunque per Patočka allo stesso modo “pre-istorico”, l’uomo non sarà in grado ancora di distinguere «tra la notte, che è un fatto d’esperienza, e la notte come oscurità da cui balena il lampo dell’essere»⁵¹.

L’esistenza “non-ancora-storica” nel mondo naturale costituisce dunque una sorta di *metafora ontologica*⁵² che non *comprende* in alcun modo il movimento di manifestatività. In questa condizione originaria, l’apparire dell’apparente non è neanche posto in questione, giacché l’oscurità, da cui pure l’uomo pre-istorico si sente avvolto, rimane qualcosa che ha a che fare con il “totalmente altro” – con quella sfera *misteriosa* che nella dimensione del *mythos*, ad esempio, era riservata alle “cose divine”; ovvero: a ciò che è completamente inaccessibile per l’uomo, ma da cui pure trae origine l’esistenza stessa. Questa dipendenza dell’umano dal sovra-umano, cui si è già accennato nelle analisi sulla spazialità dell’universo ancestrale e sulla dicotomia sacro/profano, dimostra nondimeno come in un contesto siffatto sia già presente il *segreto* per un diverso approccio alla vita. La sottomissione della vita primordiale al *tremendum* del sacro rimanda, cioè, a una eccedenza di senso che pone l’intera esistenza umana al cospetto di una *ulteriorità*, a partire dalla quale il senso ingenuo e rassicurante, accettato di buon grado fino a quel momento, diventa improvvisamente insufficiente perché non rende conto di quella oscurità misteriosa che precedentemente non ci si azzardava a indagare. Se l’uomo, in effetti, si spinge oltre l’esistenza *quotidiana* nella mera ripetizione di sé, il senso *dato* all’esistenza pre-istorica non sarà più in grado di garantire le risposte – che nell’ambito del *mythos* precedono sempre le domande. E quanto più questo senso risulterà inadeguato, rispetto alle questioni fondamentali poste ora dagli esseri, tanto più l’esistenza all’interno di un mondo diventerà “problematica”. Eppure, in questo movimento che apre alla *problematicità* del senso, non è che l’uomo veda “cose nuove”: il mondo che ha davanti è, in effetti, sempre uguale a prima. Nondimeno, sono i suoi occhi che in realtà lo colgono in modo

⁵¹ *Ivi*, p. 37.

⁵² Cfr. *ivi*, pp. 34 e ss.

differente, in quanto adesso sono capaci di stupirsi per ciò che è in quanto è. «Questo miracolo del darsi dell'ente non è una favola, ma si manifesta soltanto a colui che si avventura fino al confine tra la notte e il giorno, fino a quella porta di cui δίκη ha le chiavi: questo coraggioso è allo stesso tempo [...] l'uomo che sa»⁵³. Solo nel movimento di apertura, nell'arditezza dell'*esporsi* alla problematicità, la vita diventa per l'uomo “libera” e “intera”.

Per esplicitare il senso di questo momento *fondativo*, Patočka ricorre in più occasioni all'interpretazione dei frammenti dei filosofi pre-socratici. In particolare, a quelli di Eraclito di Efeso, il quale sembra essere colui il quale è riuscito ad esprimere meglio il senso della manifestatività degli enti, seppur attraverso un linguaggio notoriamente “oscuro”. Eraclito ha tentato, cioè, di sondare l'inesplicabile da cui pure viene ogni presa di coscienza del darsi dell'essere, mostrando come l'uomo sia capace di *risvegliarsi* e “vivere nella verità” unicamente a partire dall'irruzione del “*lampo dell'essere*” che squarcia l'orizzonte del mondo naturale e che, al tempo stesso, illumina il senso autentico di una vita precedentemente concepita in modo a-storico. L'apertura alla problematicità presuppone pertanto un gesto forte di “dis-senso” da parte di un'esistenza che solo ora si conquista; una *rottura* con l'ingenuità del passato tanto clamorosa quanto fondativa – della storia, come visto, ma anche della filosofia e di quella politica che etimologicamente rimanda all'esperienza comunitaria peculiare della *polis* greca. Secondo Patočka, in effetti, è questo movimento esistenziale di “scotimento del senso” che «fonda lo spirito della *polis* [come] spirito dell'unità nella discordia e nella lotta». L'*apertura*, che rimanda anche all'*inizio* della storia nel senso suddetto, risulta facilmente riconoscibile nello spirito che *anima* la comunità politica e che nel mondo greco è raffigurabile al modo di quel πόλεμος – di cui parla lo stesso Eraclito – che definisce propriamente «ciò che è comune. [...] Πόλεμος, il lampo dell'essere che scaturisce dalla notte del mondo, lascia essere ogni singolo ente e gli permette di mostrarsi per quello che è»⁵⁴.

⁵³ *Ivi*, pp. 45-46. L'immagine suggestiva raccontata qui da Patočka sembra riecheggiare alcuni passi del celebre seminario che Heidegger e Fink tengono su Eraclito, dedicando non poche pagine all'analisi dei frammenti in cui si fa riferimento alla dialettica tra “giorno” e “notte”. In questo senso, si veda M. Heidegger – E. Fink, *Eraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. di Mauro Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, M. Rugggerini (a cura), Coliseum, Milano 1992. Cfr. ad esempio quanto scritto a p. 94: «Dike è la divinità del giusto, che vigila sul confine tra l'ambito del chiarore solare [...] e un ambito che a noi è negato, quello dell'abisso notturno».

⁵⁴ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 49.

Questo *cominciamento*, risalente ormai a più 2500 anni fa e testimone della primigenia conversione dello sguardo umano in ciò che è, costituisce la possibilità fondamentale per quel vedere autentico (θεωρεῖν) disposto alla chiarezza della manifestatività che fonda propriamente lo spirito greco e che caratterizza anche il cammino culturale dell'Occidente, al quale Patočka conferisce un nome inequivocabile: *Europa*. In che modo si dipani la storia di questo ideale spirituale e conoscitivo lo si dovrà chiarire adeguatamente nel prosieguo delle analisi.

2. *La civiltà tecnica e il declino della razionalità europea.*

Nel tentativo di comprendere il senso del destino storico di ciò che si deve intendere con "Europa", Patočka rivendica a più riprese il retaggio platonico che questa stessa tradizione di pensiero incarna. Il filosofo ceco mostra cioè come alla base del rivolgimento che rende l'uomo in grado di accedere alla chiarezza delle cose vi sia un movimento fondamentale che coinvolge intimamente l'esistenza umana, sia nel senso conoscitivo che morale: la "cura dell'anima". Da questo punto di vista, si può ben dire che «la storia dell'Europa è, in gran parte, almeno fino al quindicesimo secolo, *la storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima*»⁵⁵. Nondimeno, per cogliere la portata speculativa di questa affermazione bisognerà dapprima chiarire che cosa si intenda qui propriamente con "anima".

L'anima è innanzitutto, secondo la lettura patočkiana del Platone erede della tradizione socratica⁵⁶, il *luogo* della manifestazione dell'essere, in quanto, all'interno dell'uomo, essa è ciò che si presenta come "capace di verità". In secondo luogo, l'anima è ciò che attualizza la consapevolezza di questa stessa manifestazione. Infine, prendersi cura dell'anima significa anche problematizzare una presa d'atto siffatta: «*l'anima è ciò che è passibile di verità* in virtù dell'insolita struttura, incontrovertibile, che si realizza nell'uomo, del fenomeno in quanto tale. [...] L'uomo, per il fatto che sta tra il

⁵⁵ Id., *Platone e l'Europa*, cit., p. 66.

⁵⁶ Nel rilevare questo rivolgimento spirituale fondamentale che affonda le sue radici già nelle origini del pensiero filosofico, La posizione del filosofo ceco risulta molto spesso ambigua. Vi sono dei momenti in cui egli sembra voler distinguere nettamente la proposta socratica originaria da quella immediatamente successiva del suo allievo Platone, e altri in cui le due prospettive sembrano quasi fondersi. Sulla questione filologica e filosofica che investe il rapporto Socrate/Platone, d'altronde, ha scritto lo stesso filosofo ceco in Id., *Socrate*, cit., pp. 33-65.

fenomeno e l'ente puro e semplice, ha la possibilità o di *cadere* e di *abbassarsi al livello del semplice ente*, o di realizzarsi come *essere di verità*»⁵⁷. L'uomo è dunque l'unico essere che ha la possibilità di porsi *all'altezza* della verità proprio in quanto, a differenza degli altri organismi viventi, reca in sé la capacità di accedere alla comprensione di quel senso ulteriore, problematico, il quale ha a che fare direttamente con la *trasparenza* della luce che rischiarla la *notte* in cui “si cela” l'essere⁵⁸. Questa peculiarità antropologica si esprime essenzialmente nell'esperienza fondamentale della *meraviglia* (θαυμάζειν), in quello “stupore” che coglie improvvisamente l'esserci umano allorché rivolge lo sguardo in ciò che è e inizia a interrogarsi sul senso di questa *presenza insondabile*. Lo stupore di fronte all'indisponibilità del senso non delinea pertanto una dinamica conoscitiva meramente riproducibile. Non si tratta, cioè, del carattere metodologico processuale di un ragionamento deduttivo, bensì di un *evento*, di qualcosa che accade improvvisamente e diventa accessibile solo per chi si “pone in ascolto”. Questa *irruzione*, che colloca l'esistenza al cospetto del “mistero dell'essere”, richiede perciò una disponibilità *assoluta*, ovvero: la ricorrenza di quel movimento decisivo di *apertura* nel quale unicamente si dà per l'uomo la possibilità di ritrovarsi e accedere alla vita autentica.

Eppure, in un primo momento, la vocazione intrinsecamente esistenziale di adempiere a un *compito* siffatto viene esperita come un *ardello* insopportabile; l'indisponibilità di un senso sicuro, seppur ingenuo, e «il fatto stesso di una presenza non sensibile di ciò che è sensibilmente accessibile» rappresentano per l'essere-nel-mondo «qualcosa di vertiginoso, qualcosa che apre la porta a una sorta di mistero dell'evidenza»⁵⁹. L'esistenza umana costituisce, tuttavia, questa stessa apertura vertiginosa, per la quale il mondo circostante diviene l'in-quanto-che-cosa delle realtà sussistenti. L'ente si fenomenizza, difatti, attraverso qualcosa che resta sempre e inesorabilmente nascosto: «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 [...] non ci dice nulla dell'apparire in quanto tale»⁶⁰. L'essere degli enti si occulta, perciò, nel mistero di questa manifestatività; nella quale si annuncia, allo stesso

⁵⁷ Id., *Platone e l'Europa*, cit., p. 65.

⁵⁸ Cfr. in particolare su questo punto *ivi*, pp. 45-66.

⁵⁹ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 60.

⁶⁰ Id., *Platone e l'Europa*, cit., p. 55.

modo, anche la possibilità dello *svelamento*. Ciò significa che allora questa stessa “vertigine oscura” – ciò che, in termini eraclitei, caratterizza l’abisso della *notte* – è indispensabile per consentire l’apparire dell’apparente; o meglio: per rendere *evidente* il fatto che qualcosa si manifesti. Giacché è solo nel buio della notte che il lampo può rischiarare e rendere attuale la visione di ciò che è. Nondimeno, l’*oscurità* da cui promana questo chiarore originario rende manifesto anche il destino ineluttabile e la *verità* della finitezza umana. Per questo stesso motivo, il mistero insondabile e notturno della manifestatività proietta l’esistenza nel baratro dell’assenza e nella vertigine dell’*inconoscibile*, che in una esperienza percettiva ancestrale assume innanzitutto i tratti del sacro e del sovrumano. L’oscurità e l’estraneità di ciò che segna una distanza incolmabile dall’umano, e che minaccia la vita *diurna* posta nella prossimità rassicurante di ciò che accoglie, pone davanti agli occhi proprio l’insignificanza della vita e il pericolo cui quest’ultima continuamente si ritrova esposta. «L’uomo è destinato alla morte dagli dèi e in virtù del sacrificio di un dio. La condizione mortale dell’uomo è irrevocabile, eppure nel rapporto tra l’uomo e l’oscuro regno della morte esiste qualcosa di superiore. Questo elemento superiore deriva certo dagli dèi, ma il suo ambito è quello del rapporto tra i vivi e i morti. In questo rapporto c’è qualcosa di analogo all’immortalità, che però non interessa i singoli, ma tutti coloro che sono legati da un rapporto di filiazione. In un certo senso essi sono una cosa sola e costituiscono quasi la prova che quel che emerge dal regno oscuro, attraverso l’individuazione, porta tuttavia continuamente su di sé il sigillo della non-individuazione»⁶¹. Questa rappresentazione dell’esistenza consegnata all’inconciliabile dualità di mondo familiare e mondo estraneo, prossimità e distanza, terra e cielo, umano e sovrumano, è secondo Patočka intimamente legata ad una concezione *mitica* del mondo⁶².

In effetti, il *mito* testimonia proprio l’ambivalenza fondamentale dell’esistenza all’interno del mondo naturale – in quel contesto significativo dove l’uomo, cioè, ha già preso atto del suo “essere-allo-scoperto” e viene indotto, conseguentemente, alla problematizzazione dello *sviamento* improvviso cui la vita diurna deve far fronte. Già all’interno della dimensione mitica, perciò, l’uomo si auto-comprende come l’unico essere di verità. Eppure, «*la verità è per lui una maledizione* [...] perché rende nota la

⁶¹ Id., *Saggi eretici*, pp. 25-26.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 73-75.

sua precarietà, la sua posizione in un universo che ha la preponderanza su di lui»⁶³. Le narrazioni epiche, presenti nelle diverse tradizioni culturali, costituiscono pertanto il tentativo primordiale di esplicitare il senso di quella “metafora ontologica” esistenziale espressa dall’uomo pre-istorico, al quale, nondimeno, «l’ente e l’essere, i fenomeni e il movimento del loro manifestarsi, gli si presentano [...] su di un piano unico»⁶⁴. L’affrancamento da questa prospettiva “naturale” sul mondo richiede allora un cammino *responsabile* nella storicità, attraverso il quale l’essere umano diventi capace di assumere su di sé il senso “temporale” di una vita *insensata* (in quanto volta inesorabilmente alla fine) – ponendosi di fronte alla propria precarietà e prendendosi cura, allo stesso tempo, di ciò che unicamente rende possibile l’accesso alla manifestazione del vero: l’anima⁶⁵. La grandezza del mondo greco è stata, in questo senso, quella di rendere attuale una presa di coscienza siffatta e, a dispetto dell’insensatezza e della miseria esistenziale raccontata dal mito, di farne un progetto di vita nella *responsabilità*. L’uomo che vive nella *polis*, cioè, non solo realizza una esperienza conoscitiva in grado, per la prima volta, di riconoscere la storicità dell’esistenza e il movimento di manifestatività, ma incarna anche la possibilità fondamentale del compimento dell’esistenza nella sua autenticità.

Questa esperienza di scotimento del senso, che ad un tempo caratterizza il mondo greco e istituisce la sua “eredità europea”, racconta quindi di un rinnovamento dell’umano che si dà innanzitutto nel rivolgersi all’*interiorità*. E’ questa, d’altronde, la missione “antropologica” cui vuole adempiere propriamente Socrate, il quale sollecita gli interlocutori che ha di fronte col suo domandare incessante per richiamarli alla cura dell’anima e al confronto con la problematicità del senso. L’istanza dialogica che sottende la razionalità antica e alla cura dell’anima costituisce quindi il motore dell’Europa e di quella storia che la vede protagonista indiscussa della vita politica e culturale dell’Occidente per più di 2000 anni. Tuttavia, questa avventura dello spirito umano, nel momento stesso in cui giunge ad altezze conoscitive ed espressioni culturali inarrivabili, pare percorrere la parte discendente del suo movimento parabolico,

⁶³ Id., *Platone e l’Europa*, cit., p. 64.

⁶⁴ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 37.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 116; Id., *Platone e l’Europa*, cit., pp. 64-66. Si veda poi quanto scrive lo stesso Patočka in Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 90: «Le due possibilità fondamentali dell’uomo, esistere “storicamente” [...] ed esistere “non-storicamente” [...], sono entrambe possibilità di un essere storico, se si assume qui la parola “storico” nel senso ontologico, e non in quello della storia come insieme di fatti».

avviandosi ad un progressivo declino. Di questa presunta decadenza, secondo Patočka, sembra essere testimone inappellabile il XX secolo con le sue contraddizioni e le sue *guerre*, che per la prima volta vengono definite “mondiali”. Ma è veramente possibile che gli ideali di quella Europa erede “spirituale” della Grecia antica e dell’apertura originaria, in cui emerge per la prima volta il senso autentico dell’esistenza umana, diventino espressione della decadenza del mondo? E che significato si può attribuire a quegli eventi di enorme portata che caratterizzano il mondo contemporaneo? Patočka su questi punti sembra non concedere spazio ad alcun dubbio: la situazione attuale reca su di sé lo stigma di un momento storico-culturale che ha trasformato la vita dell’uomo europeo, culminando, all’incirca negli ultimi due secoli, in quella che si può a tutti gli effetti definire l’“epoca della civiltà tecnica”⁶⁶.

Le conquiste consentite dai rivolgimenti scientifici e intellettuali cui si assiste nel corso del XVII secolo danno avvio, in effetti, a quel periodo fecondo per la storia umana in cui si fa strada progressivamente il paradigma della “modernità”. Questo momento induce, difatti, un *incremento* massivo delle capacità umane, le quali però vengono piegate sempre più alle esigenze di un agire strumentale di cui sia possibile riscontrare immediatamente gli esiti fruttuosi. In questo modo, le istanze teoriche e pratiche della conoscenza diventano funzionali ai modelli produttivi di una *tecnica*. L’esito precipuo di questo processo, nondimeno, diventa realmente apprezzabile solo nella visione globale offerta dagli ultimi due secoli. E in tal senso, secondo Patočka, bisogna aspettare il XIX e il XX secolo per portare a compimento quell’«epoca della civiltà industriale, che sembra avere ormai spazzato via in maniera definitiva altri e più antichi tentativi dell’umanità di formare o addirittura produrre la propria vita senza l’aiuto della scienza e della tecnica (di una tecnica che si fonda sulla scienza e in un certo senso di confonde con essa)»⁶⁷. Si tratta pertanto di quel collasso epistemologico, di cui si è già detto precedentemente, per mezzo di cui l’ideale originario della scientificità smarrisce il suo carattere costitutivo omologandosi alla tecnicizzazione delle pratiche umane. E’ questa una cesura fondamentale nel corso della storia europea che consente anche un *progresso* inimmaginabile per l’umanità. Le rivoluzioni industriali, in effetti, garantiscono nuovi mezzi per la vita e consegnano nelle mani dell’uomo una *forza* mai avuta in precedenza che egli stesso contribuisce ad accrescere in modo inarrestabile.

⁶⁶ Cfr. Id., *Saggi eretici*, cit., p. 105.

⁶⁷ *Ibidem*.

Ma, allora, in che senso Patočka può avanzare l'ipotesi di un declino per la civiltà tecnica⁶⁸? E cosa sarebbe realmente esposto a questo scadimento? La risposta del filosofo ceco è perentoria: «è in declino quella vita alla quale viene a mancare lo stesso nervo interno del suo funzionamento e che è lesa nel suo nucleo più proprio, e dunque, mentre si crede una vita piena, in realtà si svuota e si mutila a ogni suo passo e in ogni sua azione. E' in declino quella società il cui stesso funzionamento conduce a una vita decadente, una vita in balia di ciò la cui natura non è più natura»⁶⁹. Questo “nervo interno” alla vita rimanda proprio ad una essenza *spirituale* e alla *cura* che l'interiorità umana esige per risollevarsi da uno stato di decadenza. In questo senso, si può dire che la civiltà industriale oblitera definitivamente quel presupposto conoscitivo sul quale pure essa si fonda: una istanza infinita di *chiarezza* – generando, di fatto, un conflitto interno che si acuisce quanto più la portata del suo modello conoscitivo diventa invasivo. In riferimento a questa progressione inarrestabile, la modernità tecnoscientifica culmina infine nell'ideale di una “superciviltà”, la quale si distinguerebbe dalle altre civiltà per il crescente grado di razionalizzazione interna che ne farebbe l'ipostasi dell'universalità⁷⁰.

Ora, secondo Patočka, perché si possa parlare propriamente di *civiltà* bisogna però individuare, all'interno di quegli aggregati umani definiti preliminarmente come “culture”, alcuni criteri distintivi. Per quanto, cioè, nel corso della storia, sia possibile riscontrare una molteplicità di complessi sociali di tipo “naturale”, in realtà solo alcuni di essi si rendono riconoscibili in quanto “civiltà”. Così, ad esempio, nelle cosiddette “civiltà primitive” «la vita appare regolata e diretta, come se le relazioni sociali costituissero un dispositivo organico, naturalmente conferito e, in questo senso, dotato della stessa necessità di una struttura biologica»⁷¹. Se la *mimesis* ancestrale, consentita nella mera ripetizione del ritmo naturale, indica innanzitutto il carattere non-storico e non-temporale di queste culture primordiali, un primo elemento per poter parlare propriamente di civiltà sarà allora da rintracciare nell'esperienza fondamentale della storicità, che all'interno del primitivismo risulta, di fatto, mancante⁷². Questo tratto

⁶⁸ “La civiltà tecnica è destinata al declino?” è appunto il titolo del penultimo dei *Saggi eretici*.

⁶⁹ Cfr. *Ivi*, p. 107.

⁷⁰ Sulla questione si veda Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 52 e ss.

⁷¹ *Ivi*, p. 51.

⁷² Secondo Patočka la *mimesis* sociale, che pure è generativa della tradizione, non è sufficiente a rendere attuale l'esperienza della storicità; «è vero che la storia contiene l'elemento della tradizione, ma è anche

distintivo rimanderà, successivamente, alla dimensione universale che le “civiltà evolute” tendono a rivendicare per sé. Il significato intrinseco alla categoria di civiltà implica, dunque, una predisposizione alla generalizzazione per la quale ogni cultura umana «pretende di essere *la* civiltà in generale, la civiltà “vera” agli occhi di tutti, al di fuori della quale non vi sarebbe autentica vita umana, o per lo meno autentica vita civilizzata»⁷³. Per aspirare a questo carattere di universalità, ogni civiltà dovrà, però, rendersi in grado non solo di difendersi dagli attacchi esterni, ma anche di espandersi, allargando la sua *egemonia* culturale oltre i propri confini. «Ogni civiltà è quindi accumulazione e organizzazione della potenza, ma non è solo questo; in origine la civiltà costituisce una svolta concreta nel modo di risolvere i problemi della vita, di rispondere ai quesiti che riguardano il proprio fondamento interiore: “come vivere?” e “perché vivere?”»⁷⁴. Rispondere adeguatamente alle questioni *interne* significa anche rendere ragione del proprio senso d’essere e, conseguentemente, corroborare quella istanza di universalità che non è possibile conseguire, viceversa, con la mera forza⁷⁵.

Nondimeno, secondo lo stesso Patočka, nessuna delle civiltà primitive è riuscita a realizzare questo ideale universale e ad affrancarsi sia dai conflitti interni che dalle minacce esterne. Ciò è dovuto al fatto che le grandi *masserizie*⁷⁶ di cui si componevano le civiltà del passato, per sopravvivere, devono ricorrere all’accumulo della potenza attraverso l’incatenamento della vita alla difesa di sé, e quindi anche alla fatica del lavoro. A questo momento di aumento e *razionalizzazione* della forza, fa da contraltare l’elemento religioso e “irrazionale” a cui ogni cultura primordiale inevitabilmente si rimette. In questo senso, «nello stato dell’immaturità razionale, l’accumulazione di potenza, senza cui una civiltà non sarebbe in grado di esistere, non è possibile, se non mediante un’azione irrazionale e immediata, vale a dire grazie alla suggestione,

vero che questa tradizione deve essere compresa in quanto tale; proprio questo elemento è assente nel primitivismo. Se [...] vivere storicamente significa, ad un tempo, conservare, rivivere e giudicare l’esistenza degli antenati, il primitivismo contiene, sì, i primi due elementi della storicità, ma il terzo gli è totalmente estraneo» (*ivi*, p. 52).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p. 54.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 53: «Ogni potenza è una potenza sugli uomini e la fonte di ogni potenza è la forza». Dunque, la potenza è altro rispetto alla forza, seppure di quest’ultima essa si alimenta. Tuttavia, come rimarca lo stesso Patočka, la forza può aumentare la potenza sia attraverso la superiorità *fisica*, sia attraverso la superiorità *spirituale*. Quest’ultima, tuttavia, consente un dominio diretto sugli uomini, laddove la prima offre un dominio mediato.

⁷⁶ Cfr. *Id.*, *Saggi eretici*, cit., p. 19: «I grandi imperi del mondo antico, le prime grandi civiltà e culture, furono [...] delle monumentali masserizie».

all'impatto che hanno sulle masse grandi concezioni basilari, profonde ed efficaci, relative al significato globale della vita»⁷⁷. Ognuna di queste concezioni sul senso della *totalità* rimane però limitata al nucleo irrazionale che vi sottende, il quale è sempre circoscritto all'orizzonte particolaristico a cui qualsivoglia espressione di alterità culturale ha difficoltà ad accedere. La non-unicità dell'ideale interno a una specifica civiltà primordiale, la rende pertanto sempre estranea alle altre, in quanto incapace di assurgere al livello dell'universalità. Tuttavia, per quanto possa rimanere *irrazionale* nel suo fondo, quasi ogni cultura presenta questa tendenza alla generalizzazione e all'evoluzione che, pur muovendo dall'interno, si orienta verso un modello di razionalità e di oggettività sempre più raffinato. E questa caratterizzazione precipua della civiltà, secondo Patočka, è incarnata preliminarmente nell'orizzonte storico-conoscitivo greco, laddove, cioè, l'ideale di un compimento culturale siffatto si realizza attraverso il rivolgimento antropologico e concettuale istituito nel passaggio fondamentale dal *mythos* al *logos*.

Ciò nondimeno, l'esigenza razionale che si rende riconoscibile *in primis* attraverso il *logos* greco, sembra giungere a completa espressione solo con l'epoca moderna. In questo senso, ci si deve chiedere innanzitutto se con la modernità ci si trovi di fronte ad un modello ordinario di civiltà, oppure se questo cambiamento di paradigma assuma effettivamente una portata universale tale che ne faccia, rispetto alle precedenti esperienze, la civiltà per eccellenza: una *superciviltà*. Se il mondo moderno realizza, di fatto, questa seconda possibilità, allora si dovrà chiarire, in primo luogo, il significato di questa *superiorità* e ciò rispetto a cui può essere esibita: «ciò che la civiltà moderna supera e scompone non è lo stadio della vita primitiva, ma il nucleo vitale ed emozionale della civiltà. Questa evoluzione è stata già analizzata dai sociologi e dagli storici nei termini del processo di secolarizzazione. Qui non si tratta di accedere direttamente ad un livello superiore rispetto a quello naturale; l'obiettivo sembra, piuttosto, quello di superare una certa imperfezione ed incompiutezza di quelle civiltà evolute, quel loro tratto che consiste nell'incapacità di soddisfare il requisito dell'universalità»⁷⁸. La novità introdotta dalla *superciviltà* è quindi quella di disporre le pulsioni e le tendenze irrazionalistiche, insite negli esseri e limitanti per le civiltà del passato, al servizio di "istanze creatrici" razionali, sottoposte al dominio dell'*oggettività*

⁷⁷ Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., pp. 54-55.

⁷⁸ *Ivi*, p. 56.

della forza. In questo modo, il percorso di razionalizzazione può avanzare lungo il processo di accumulo e di espansione infinita della potenza. Cosicché, attraverso lo sprigionamento di queste forze oggettive abnormi, la superciviltà moderna «si incammina verso l'universalità assoluta, con una tenacia e con una continuità sconosciuta alle civiltà del passato»⁷⁹.

Ora, rimane indubbio che le prerogative universalistiche originarie della razionalità europea, di cui pure la modernità si scopre erede, fanno inizialmente cenno ad un diverso orizzonte di senso. Il movimento razionalizzante in cui si risolve il successo e la tendenza all'oggettivazione dell'epistemologia seicentesca, rimanda certo a quella chiarezza originaria individuata dai pensatori antichi nel porre la domanda fondamentale sul senso dell'*essere* e della sua fenomenicità. Ma mentre, però, la "ragione" antica è alla ricerca di un sapere sulle cose che si *rivela* progressivamente all'uomo nel movimento ontologico di manifestazione, il "razionalismo" moderno, invece, raccogliendo le istanze precipue della tendenza all'aumento della chiarezza realizzatasi attraverso la storia della *ratio* dei secoli precedenti, si convince di poter giungere allo *svelamento* definitivo del mondo, superandone il carattere inesauribile. Per l'uomo della civiltà tecnica si tratta, difatti, di rendere sempre più evidente quella stessa chiarezza originaria. L'ideale razionalistico della modernità esprime, cioè, quella predisposizione fondamentale delle civiltà a obliterare le attitudini "irrazionali" (in quanto avverse alla ricerca di un significato universale) che rappresentano, al tempo stesso, il "lato oscuro" dell'esistenza – l'abisso e la vertigine della *notte* in cui, per l'uomo antico, diveniva pure *individuabile* il lampo della manifestatività e l'essere-allo-scoperto dell'esistenza. Per questo motivo, nel mondo moderno, qualsiasi presupposto conoscitivo o spirituale volto a *disciplinare* questa "messa allo scoperto" della totalità viene progressivamente sopito. La scienza diventa pertanto *cumulativa*, «le sue conquiste vanno sommandosi, senza ricominciare ogni volta su basi nuove», senza più alcuna preoccupazione per quanto concerne il suo *fondamento* epistemologico; in quanto ormai, secondo Patočka, «il pericolo che la minaccia risiede piuttosto nella mancanza di chiarezza, nell'incapacità di cogliere il tutto»⁸⁰.

L'ideale scientifico di razionalizzazione e oggettivazione, su cui la modernità erige il proprio edificio conoscitivo, deve basarsi, lo si è visto, su di un sapere *chiaro e distinto*

⁷⁹ *Ivi*, p. 57.

⁸⁰ *Ivi*, p. 58.

che rigetti qualsivoglia elemento di *oscurità* nel non-senso. Tuttavia, se il versante misterioso del mondo e della sua manifestazione viene completamente dissolto, l'esistenza perde anche la consapevolezza del proprio essere, in quanto l'orizzonte della notte indifferenziata racconta, al tempo stesso, il senso della *provenienza* dell'umano. La modernità, annullando l'irrazionale del *niente* generato dalla domanda sull'essenza del fondamento, e vivendo nella pretesa della chiarezza assoluta sulla propria origine, si illude invece di poter strappare al mondo «l'ultimo velo di mistero»⁸¹ – rivendicando l'universalità di una superciviltà “tecno-scientifica” e, in quanto tale, risoluta al definitivo svelamento della totalità dell'esistente⁸². In questo modo il movimento di manifestazione, che di fatto rimaneva incoglibile pur annunciandosi al modo di una *presenza assente*, non costituisce più alcun problema, in quanto anche la totalità diventa qualcosa di “semplicemente presente” e manipolabile⁸³. Seguendo questa intenzione speculativa, il mondo contemporaneo avanza di volta in volta, e sempre con crescente determinazione, la sua pretesa di chiarezza assoluta, predisponendosi in tal modo a *produrre* una realtà completamente *dis-velata*. E' questo l'esito epocale cui conduce di fatto la razionalità moderna: una civiltà “tecno-scientifica” in seno alla quale tutto dovrà, necessariamente, *apparire* chiaro.

Eppure, come nota lo stesso Patočka, è esattamente all'interno di questo stesso contesto storico-significativo che si compie l'occultamento più insidioso, ambiguo e subdolo. L'*essenza* della tecnica, in effetti, istituendo l'obliterazione meccanica del movimento di apparizione dell'apparente, rivendica per sé la missione di conseguire lo svelamento definitivo dell'esistente e di spiegare (anche nel senso di *dispiegare*) il “tutto” scientificamente. In questo senso, secondo Patočka, «l'essere ha cessato di costituire un problema da quando tutto l'esistente giace allo scoperto nella sua incalcolabile insensatezza»⁸⁴. L'epistemologia moderna, difatti, si orienta sempre più verso quelle discipline ontiche e particolaristiche che, raggiungendo un grado di specializzazione dapprima impensato, non si pongono il problema del senso e della

⁸¹ Id., *Per la preistoria della scienza del movimento*, cit., p. 69.

⁸² Id., *Saggi eretici*, cit., p. 128.

⁸³ Cfr. Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 96: «Secondo il moderno modo di vedere è manipolabile proprio il *mondo in sé*, mentre il mondo immediato non lo è. Secondo il modo di vedere arcaico, al contrario, non è manipolabile la totalità, il cui modo di manifestazione è di un ordine totalmente diverso da quello delle singolarità e cui soltanto si può rivolgere qualsiasi tentativo di manipolazione».

⁸⁴ *Ivi*, p. 128.

vertigine da cui deriva la possibilità per le cose di apparire. Nondimeno, attraverso questa negazione derivante dal rigetto di ogni forma di oscurità, viene rimossa anche la domanda fondamentale sul senso di ciò che è. Il mondo contemporaneo sperimenta così la possibilità della totale messa allo scoperto dell'ente per cui non sarà più possibile distinguere il movimento di apertura dell'esistente. Questa chiarezza accecante, rappresentabile simbolicamente attraverso la luce abbagliante del *giorno*, non permette più di scorgere il bagliore del "lampo" che rischiara l'oscurità della notte. Così, nel contesto di questa ideologia *diurna* imposta dalla civiltà tecnica l'uomo può, infine, distogliere lo sguardo da ciò che è e volgerlo alla visione chiara e distinta di una realtà che si presenta unicamente in quanto "oggettiva".

In un contesto siffatto, determinato dalla completa obliterazione dell'atteggiamento conoscitivo responsabile nei confronti del mistero essenziale della totalità e della manifestazione del mondo, sembra impossibile che possa trovare spazio nuovamente quella domanda di senso fondamentale che aveva caratterizzato la rottura con la vita ingenua e con l'orizzonte a-storico da cui l'uomo sembrava potersi ormai affrancare. E' vero, d'altro canto, che ancora nel contesto significativo del mondo pre-istorico persiste una difficoltà costitutiva ad accedere a quella problematicità che dà luogo ad una esistenza autentica. Eppure, vi è una differenza fondamentale: nell'atteggiamento ingenuo dell'uomo posto all'interno di una concezione del mondo mitica, il carattere misterioso del darsi degli enti è sempre preservato. Il mondo naturale, come visto, ne risulta pervaso in ogni sua forma culturale e nella soggezione sempre di nuovo ostentata nei confronti del sovra-umano. Il mistero del mondo e la vertigine della sua oscurità sussistono certo come espressione del "totalmente altro" e dell'inaccessibile, ciò nondimeno rimangono attuali nell'esperienza percettiva primordiale di questo qualcosa assente, che pure "c'è". Secondo Patočka, «questa componente inafferrabile è il segreto del mondo [*Weltgeheimnis*], che interamente cinge e penetra ogni mondo storico sino ad ora presentatosi e che arriva persino a fissare il nostro moderno mondo scientifico-tecnologico, sempre più soggetto alla tecnica, nella figura di ciò che non si dà mai in una presenza in carne ed ossa, ma sempre solo a partire da un suo proiettarsi come qualcosa di presente. Le culture primitive, o meglio, i loro "mondi", danno al segreto del mondo la forma del mito, il quale viene interpretato, a partire dal nostro atteggiamento empirico, banalmente legato al presente, come una "costruzione di

fantasia antropomorfica”. [...] Questi mondi stranieri, per quanto primitivi possano sembrare, hanno custodito qualcosa che noi sistematicamente *combattiamo*, trasformandolo in un qualcosa di presente, per mezzo di ipotesi di cui, quando non si può fare altrimenti, dimentichiamo il carattere ipotetico, così come avviene attualmente nella costruzione matematica del mondo. E questa battaglia (contro questo *qualcosa*) non è altro che una negativa ed infeconda testimonianza della sua paradossale assente presenza»⁸⁵. Quello che, in realtà, manca sostanzialmente all’uomo pre-istorico, posto in un orizzonte di senso a-problematico, non è dunque l’intuizione originaria di questo *segreto* del mondo, è bensì quell’esperienza del *passaggio*⁸⁶ che si dispiega successivamente nella saggezza greca, per la quale, secondo quanto già sosteneva l’*oscuro* Eraclito, «“il fulmine [*blesk*] governa ogni cosa”; il fulmine, questo bagliore [*záblesk*] che indica l’*alba* nelle tenebre, ma nel contempo anche l’*oscurità* stessa; il farsi chiaro di ogni cosa, ma a partire dal buio, nel cui ordine ogni cosa ricade e che il fulmine può solo squarciare, ma non sconfiggere»⁸⁷. Nel mondo contemporaneo, viceversa, questa dimensione ad un tempo impenetrabile e generativa di senso, per la quale l’apparente giunge alla chiarezza, viene completamente *rimossa*. «Il disvelamento che regna nell’essenza della tecnica perde necessariamente di vista il disvelare in quanto tale, dissimula come mai era accaduto prima l’essenza originaria della verità e interdice così all’uomo l’accesso a ciò che egli stesso è – un essere che può rapportarsi originariamente alla verità. [...] l’uomo non conosce ormai altro se non *delle* verità singolari, di ordine pratico, *la* verità gli è sconosciuta»⁸⁸.

Se l’uomo della superciviltà contemporanea non sembra essere più *capace* di verità, di “vivere nella verità” – non essendo ormai in grado di accedere a quell’esperienza di scotimento del senso che lo liberi dalla “cattiva ripetizione” – è perché la totalità gli si presenta ora unicamente sul piano irriflesso di quella tecnologia che, *come per magia*, dissolve l’oscurità del mondo naturale, restituendone una “immagine” luminosa. In tal

⁸⁵ Id., *La razionalità europea e il segreto del mondo*, cit., p. 141.

⁸⁶ Cfr. Id., *Saggi eretici*, cit., p. 15: «Il mondo senza problematicità è quello in cui non è stata fatta esperienza del nascondimento come tale. Ciò non vuol dire che un tale mondo non contenga l’ignoto, il sacro, il misterioso; al contrario, può esserne pieno e quello può giocarvi una parte decisiva – ma è privo di quella esperienza del *passaggio*, dell’emergere degli enti come fenomeni dall’oscurità verso l’aperto, in cui si manifesta anche ciò che permette che gli enti si manifestino, fornendo così alle nostre domande, concernenti ciò che è, un terreno solido».

⁸⁷ Id., *L’uomo spirituale e l’intellettuale*, in Id., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, cit., p. 163.

⁸⁸ Id., *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 Id., *Liberté et Sacrifice*, cit., p. 264.

modo, è la natura stessa a cambiare radicalmente statuto, diventando mera rappresentazione di una “natura morta”. Tuttavia, nel dissolvere il mistero di ciò che è, l’essenza della tecnica perpetra un inganno tanto insidioso quanto sommamente difficoltoso da smascherare. La chiarezza che si impone alla modernità tecno-scientifica è difatti un autentico *abbaglio*, qualcosa che acceca l’uomo ai cui occhi ora tutto si presenta dal punto di vista del “giorno”. Cosicché, attraverso la tecnica, si realizza anche quella *neutralizzazione* della sfera del “politico” che esprime la volontà tipicamente moderna di soppressione della dimensione originaria del πόλεμος, di quel lampo dell’essere che etimologicamente rimanda alla “discordia” e alla “irruzione”, generativi di differenza e di senso. La civiltà tecnica, in effetti, «rende possibile ciò che nessun altro agglomerato umano aveva reso possibile: una vita senza violenza»⁸⁹, in quanto la violenza e il conflitto vengono presentati come il male radicale da debellare per garantire la reiterazione pacifica della quotidianità. La tendenza all’oggettivazione intrinseca alla modernità, oltre all’ambito naturale, tenta pertanto di estendersi anche a ciò che vi è di più intimo nell’esistenza umana. Eppure, l’uomo non è un essere che può semplicemente comprendersi esteriormente, giacché «l’uomo non è estraneo a se stesso, come invece gli è estranea una cosa il suo modo di essere: l’uomo è se stesso»⁹⁰. Nondimeno, la civiltà tecnica riesce, coi i suoi mezzi e le sue promesse strumentali, a prescrivere all’uomo uno sguardo esteriore su se stesso che lo aliena, propinandogli un nuovo significato per la vita – il quale, sebbene differente rispetto al senso ingenuo che caratterizzava l’uomo pre-istorico, costituisce comunque un senso *meschino*. L’aggravante, in questo caso, è costituita dal fatto che questa stessa esistenza all’interno della superciviltà e dei suoi dispositivi di potere appare adesso all’uomo come “piena e ricca”, mentre al contrario non fa altro che riproporre una vita limitata ai movimenti primordiali dell’accettazione e del *lavoro*. La dimensione della produzione, in particolare, giunge ad acquisire, nell’epoca delle rivoluzioni industriali, un valore supremo in quanto il lavoro viene elevato a vero motore del progresso – al prezzo, però, di diventare anche l’esperienza di alienazione più profonda che la storia dell’umanità abbia mai sperimentato.

Per esplicitare il senso di questo rivolgimento paradigmatico che investe direttamente il senso dei movimenti fondamentali dell’esistenza umana – e in particolare il secondo

⁸⁹ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 130.

⁹⁰ *Ibidem*.

movimento di difesa, prolungamento di sé e destituzione di sé nel *lavoro* – Patočka propone un tentativo di problematizzazione dell'opposizione fondamentale fra *autenticità* e *inautenticità* dell'essere-nel-mondo. Nelle penetranti analisi del penultimo dei suoi *Saggi eretici*, il filosofo ceco mostra, difatti, una continuità peculiare fra i modelli delle civiltà pre-istoriche e la civiltà tecnica. All'interno di entrambi questi contesti significativi l'uomo vive essenzialmente in una condizione di inautenticità, la quale si declina a sua volta nella dicotomia *sacrum-profanum*.

Nella concezione del mondo di un'esistenza *naturale* o pre-istorica, il *profanum* rappresenta proprio l'ambito di ciò che pertiene alla sfera del lavoro e di tutte quelle pratiche che riguardano l'autoasservimento della vita e il suo incatenamento a se stessa⁹¹. Il *sacrum*, d'altra parte, individua invece quel dominio impenetrabile dei misteri e delle cose divine, di cui si è detto, che qui Patočka chiama specificamente "dimensione del *demonico*" o "dell'*orgiastico*". Ora, è in riferimento a quest'ultimo orizzonte di senso, che emerge la necessità di un rapporto diverso all'alterità, sia nel senso del *totalmente altro*, sia nel senso del rapporto al *prossimo*. Sorge, cioè, l'istanza di una *interpellazione* originaria che mette in gioco noi stessi in quanto uomini: il momento fondamentale dell'*appello*, intrinseco alla storicità dell'esserci e del mondo, che Patočka definisce propriamente *responsabilità*⁹². Nella presa di coscienza della storicità, ci si accorge dunque che vi è un momento fondativo insondabile che proviene dall'oscuro del *sacrum*, ma che allo stesso tempo rimanda ad una possibilità *ulteriore* per la finitezza umana. La storia racconta, cioè, la lotta umana contro l'abbruttimento e il declino; essa rivela però, allo stesso modo, la possibilità di un senso *altro* per l'esistenza. «La vita storica significa, da una parte la differenziazione della confusa quotidianità della vita preistorica, divisione del lavoro e funzionalizzazione dell'individuo, dall'altra significa il dominio del sacro acquisito attraverso la sua interiorizzazione, proprio perché non ci abbandoniamo esteriormente ad esso, ma ci confrontiamo interiormente con la sua base essenziale, a cui ci apre la strada il profondo sconvolgimento di quell'umana mancanza di chiarezza in cui si rifugia la nostra *routine* vitale. [...] La storia nasce con un risollevarsi da uno stato di decadenza, con

⁹¹ *Ivi*, p. 109.

⁹² La questione relativa alla responsabilità e al rapporto *sacrum-profanum* assume qui una portata enorme cui ha rivolto la propria attenzione anche Jacques Derrida nel suo *Donner la Mort*, Galilée, Paris 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, S. Petrosino – G. Dalmaso (a cura), Jaca Book, Milano 2002, pp. 41-75.

l'intuizione che la vita è stata finora una vita nella decadenza e che esiste un'altra possibilità, o più possibilità, di vivere, anziché, da un lato arrabattarsi per riempirsi lo stomaco nella miseria e nelle privazioni, sia pure ingegnosamente ridotte dalle tecniche umane, dall'altro abbandonarsi a momenti orgiastici privati e pubblici, cioè la sessualità e il culto. La *polis*, l'epica, la tragedia e la filosofia greche sono diversi aspetti dello stesso slancio vitale che rappresenta il risollevarsi da uno stato di decadenza»⁹³.

Questo risollevarsi dalla decadenza, con la conseguente acquisizione di autenticità per la vita, si è reso possibile a partire da quel contesto pre-istorico unicamente perché la sua concezione naturale del mondo è attraversata dalla dimensione misteriosa e da quelle forme culturali dell'orgiastico che verranno progressivamente *disciplinate* e superate nell'ideale della cura dell'anima – in quella “esperienza interiore” che dispone l'umanità al regno della responsabilità e della libertà⁹⁴. Poiché, al contrario, nell'ambito della visione tecno-scientifica del mondo si realizza l'occultamento totale del carattere misterioso dell'apparire in quanto tale, in essa il nucleo interno della razionalità europea dimora definitivamente allo scoperto, ma al tempo stesso viene relegato nell'orizzonte del non-senso. Tuttavia, le rivoluzioni industriali consegnano alla storia umana una nuova inclinazione alla “caduta nell'orgiastico”, in quanto, secondo Patočka, «la caduta in preda alle cose, al lavoro quotidiano e alla dipendenza dalla vita ha come suo indispensabile *pendant* una nuova ondata di straripamento orgiastico. Quanto più la moderna tecno-scienza si afferma come rapporto specifico con l'ente, quanto più essa trascina nel suo ambito tutto ciò che è naturale e quindi anche ciò che è umano, quanto più le tradizioni che avevano consentito l'antico equilibrio dell'autentico con l'orgiastico vengono scartate come irreali, non degne di fede e fantastiche, tanto più sconvolgente è la rivincita dell'entusiasmo orgiastico»⁹⁵.

Ora, lo specifico di questa lettura consiste nel fatto che il XX secolo rappresenta per Patočka il secolo del definitivo compimento di quella quotidianità in cui l'esistenza umana diventa sempre più alienata e asservita alla perversa reiterazione della vita. Tuttavia, alla sfera quotidiana del *profanum* e dell'accumulazione progressiva garantita nelle catene del lavoro, dovrà fare, prima o poi, da contraltare una nuova forma di scatenamento orgiastico. Lo sfruttamento impressionante e senza precedenti delle forze

⁹³ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 113.

⁹⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 116-117

⁹⁵ *Ivi*, pp. 124-125.

produttive e delle materie prime conduce infatti alla crescita sempre più diffusa di una *Forza* possente che aumenta a dismisura le sue pretese di restituzione – invocando contemporaneamente la prorompente verso un canale di sfogo. La *Forza*, cioè, si accresce tanto più efficacemente quanto più riesce a sfogarsi attraverso l'opposizione, la scissione e il *conflitto*⁹⁶. Ma questo conflitto non è, almeno in prima istanza, generativo di senso, non appartiene propriamente a quell'orizzonte del πόλεμος, nel suo senso originariamente eracliteo. Si tratta, viceversa, di un dispositivo paradossale per il quale le forze accumulate devono necessariamente dissiparsi, in modo da replicare successivamente il ciclo produttivo. In questo contesto, è l'uomo stesso a diventare un essere massificato, un "accumulatore" di forze da scatenare nel meccanismo distruttivo delle guerre.

Il rivolgimento fondamentale compiuto nell'essenza della tecnica investe lo stesso rapporto di quell'ente peculiare che è l'uomo con l'Essere. Nell'epoca contemporanea, di conseguenza, è «nella *Forza* [che] si cela l'Essere, che non ha cessato di essere quella luce che illumina il mondo, anche se adesso è una luce maligna»⁹⁷. Pertanto, la relazione all'*alterità* che emerge in questo stesso contesto non può che diventare soffocante, annichilente e legata alle motivazioni di quella cattiva ripetizione della quotidianità che realizza propriamente l'"ideologia del giorno". Ovvero: l'illusione di una vita nella chiarezza e senza conflitti che in realtà genera l'atomizzazione sociale nella quale ogni *individuo* rimane nell'oblio di sé e in quell'*isolamento* che, come sottolineava anche Hannah Arendt, è l'opposto della *solitudine*⁹⁸ – si pone cioè in contrapposizione rispetto al momento del raccoglimento in se stessi in cui gli uomini danno vita al dialogo interiore di quel pensiero che, sebbene conflittuale e tendenzialmente distruttivo, è pur sempre generativo di senso e dunque, in termini patočkiani, aperto alla problematicità e alla "vita nella verità".

⁹⁶ Cfr. Id., *Les périls de l'orientation de la science vers la technique*, cit., pp. 270-271.

⁹⁷ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 128.

⁹⁸ Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1951; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 650-654, ma anche la prima sezione di quelle lezioni tenute fra gli anni '60 e gli anni '70 e ora raccolti in Id., *Responsibility and Judgment*, J. Kohn (a cura), Schocken, New York 2003; trad. it. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004. Su tali questioni si veda anche S. Maletta, *Il giusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Mimesis, Milano 2012, pp. 29-69

3. Libertà e dedizione di sé. Il sapere nascosto del sacrificio.

Secondo Patočka, la civiltà tecnica, in definitiva, non solo «non ha risolto il grande, principale problema interiore dell'uomo [...] cioè non soltanto vivere ma vivere in modo umanamente autentico [...]; ne ha anzi reso più difficile la soluzione, perché nella considerazione delle sue possibilità non ha incluso il rapporto dell'uomo con se stesso e pertanto con il mondo nel suo complesso e con il suo mistero essenziale. I suoi concetti appiattiscono il pensiero e disabitano dal pensare nel senso più profondo e fondamentale della parola»⁹⁹. Le ideologie del XX secolo sono quindi tutte ideologie del giorno perché rendono incapaci di pensare nel senso suddetto. Esse propongono un “supersenso”¹⁰⁰ laddove si impone il niente del senso – quel *nichilismo* che sembra costituire propriamente il compimento definitivo degli ideali storici, epistemologici e politici della modernità. Ma se il nichilismo rappresenta l'ultima tappa del razionalismo, e se, allo stesso tempo, il rivolgimento della modernità reca in sé tratti conoscitivi peculiari della ragione antica, è ragionevole pensare che il destino e la decadenza dell'Occidente siano già originariamente iscritti nella storia spirituale dell'uomo. Questo implica un ripensamento radicale dell'esperienza fondativa che sottende la nascita di ciò che Patočka, come si è visto, chiama Europa. Si tratta, cioè, di conferire un “senso globale” alla storia della cura dell'anima, a partire dall'attualità contingente di una esistenza che guarda a sé e al suo passato dal punto di osservazione privilegiato consentito dall'epoca presente. Un tentativo di comprensione siffatto dovrà quindi rendere conto, in primo luogo, della concezione del mondo che emerge nella contemporaneità – ovvero: di quella civiltà tecnica che, pur volendosi affrancare da qualsivoglia prospettiva “metafisica”, non potrà mai cancellare una volta per tutte l'istanza problematica sul senso di ciò che è. Questo vuol dire, al tempo stesso, che si può ancora guadagnare una consapevolezza storica fondamentale interrogando i possibili significati di questo momento epocale. In questo senso, ci si deve chiedere ora però, innanzitutto, che cosa si debba intendere propriamente con “tecnica”.

Negli ultimi anni della sua vita, in particolare dopo il definitivo allontanamento dall'insegnamento e la costrizione al pensionamento anticipato avvenuto nel 1972,

⁹⁹ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 129.

¹⁰⁰ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630 e ss; S. Maletta, *Il giusto della politica*, cit., pp. 40-43.

Patočka riflette ripetutamente su queste tematiche, dedicandovi molti di quei seminari segreti che daranno voce alle istanze ultime del suo itinerario speculativo. In uno di questi incontri privati, il filosofo ceco, sollecitato sulla questione dell'essere nell'epoca contemporanea, traccia una fondamentale distinzione concettuale fra "tecnica" ed "essenza della tecnica": «la tecnica è un modo di comportarci nei confronti delle cose, un rapporto fondato nella comprensione dell'ente come accumulo di forze. Quanto all'essenza della tecnica, si tratta del fatto che questa comprensione è essa stessa qualcosa che domina tutti i fondi oggettivi concreti, ovvero c'è qualcosa che domina l'insieme della realtà sottomessa al calcolo»¹⁰¹. La concezione tecnica del mondo dovrebbe rimandare, pertanto, alla coscienza di un *pericolo* smisurato per quell'uomo che dispone delle forze e del loro affastellamento, nonché della loro prorompentezza. Eppure, la possibilità di una problematizzazione siffatta rimane perlopiù latente, ricoperta dagli scopi dell'utilità *economica* a cui i mezzi potenzialmente distruttivi vengono asserviti. L'essenza della tecnica è fondata, difatti, in quell'esigenza tipicamente moderna per cui l'uomo cerca continuamente di assicurarsi un posto di *rilievo* nel mondo attraverso il *livellamento* generale dell'essente. Cosicché, il carattere fondamentale dell'interpretazione della realtà fondata nell'oggettivazione diventa definibile al modo di quell'*impianto* concettuale a cui, come nota Patočka, già Heidegger aveva conferito la forma del *Gestell* – ovvero: di ciò che implica lo *stellen*, «una ingiunzione per la quale ci viene richiesto di assumere una posizione e di fornire un rendimento». In questo senso, «il *Gestell* non lascia alcuna cosa essere quello che è, estrae da ognuna quello che vuole. [...] La natura, l'uomo, la società sono delle componenti del *Gestell*, ma il *Gestell* non è alcuna società, nessun fondo energetico o altra cosa. E' un modo di comprensione di ciò che è – la maniera in cui le cose e il mondo appaiono nel mondo contemporaneo»¹⁰². Il significato totale e onnipervasivo del *Gestell* impedisce così quella presa di coscienza fondamentale che dimora sopita nell'essenza della tecnica, escludendo qualsiasi possibilità d'accesso a un diverso modo di comprensione dell'essere.

Ora, la conseguenza nefasta di questa obliterazione riguarda da vicino quell'incapacità precipua del tempo presente di avvertire il "pericolo" che pure minaccia l'esistenza dall'interno. Così, il rapportarsi alla totalità attraverso il

¹⁰¹ J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., pp. 317-318.

¹⁰² *Ivi*, p. 279.

compimento tecno-scientifico si rende possibile nell'occultamento del modo d'essere fondamentale dell'uomo, il quale consiste nella comprensione; detto in altri termini: nell'era del *progresso* tecno-scientifico viene eliminata la possibilità stessa per l'uomo di accedere allo svelamento di ciò che è. Nell'essenza della tecnica, dunque, «la comprensione, intesa come ciò che disvela e per il fatto stesso che essa disvela, si dissimula nel ritiro più estremo. E' il paradosso della comprensione in generale che presuppone sempre qualcosa che disvela e che, disvelando, rimane velata nel ritiro»¹⁰³. La questione, dunque, riguarda nuovamente quella dinamica di nascondimento e disoccultamento nella manifestatività degli enti di cui la civiltà tecnica vuole esaurire definitivamente il carattere misterioso. Eppure, si chiede Patočka, «il rapporto della comprensione, che rimane nel ritiro, a ciò in cui si ritira – la chiarezza sulle cose che essa stessa dispensa – è realmente un rapporto di oblio, l'innocente opposizione del ritiro e dell'essere-allo-scoperto, un mistero? Non vi è piuttosto un conflitto nell'essere stesso, qualcosa come una lotta intestina?»¹⁰⁴. Questo elemento *conflittuale*, rimarcato precedentemente e legato simbolicamente alla dimensione fondativa del *πόλεμος* eracliteo, rimanda però ad una concezione del mondo arcaica che nondimeno conferisce alla totalità dell'esistente una caratterizzazione gerarchica ineludibile. Nel mondo naturale di un'esistenza *primitiva* (più prossima, cioè, ad un *primum* storico e conoscitivo) la totalità si manifesta, in effetti, secondo una gradualità che è già tracciata nella distinzione sacro/profano e nelle linee di demarcazione attraverso cui si realizza «l'unità fra terra, cielo e tutte le regioni essenziali di ciò che è»¹⁰⁵. I gesti quotidiani, così come le manifestazioni cultuali e tutta la ritualità di questa vita “ingenua”, vengono compiuti in quanto modi peculiari, seppur “non-riflessivi”, di rapportarsi alla totalità. «La filosofia viceversa contiene tutt'altra cosa: una *distanziamento* che si rende conto che tutto è un *mistero*. E' dal mistero che sorge la *questione* – “che cos'è?” – che costituirà l'oggetto della riflessione filosofica. Prima della filosofia, non vi è niente di tutto ciò, niente scuote l'evidenza primitiva, la certezza con cui l'ente chiaro e svelato comprende l'uomo nel suo seno»¹⁰⁶. La rottura con l'ingenuità del mondo naturale riguarda quindi quel mistero dell'evidenza che non è comprensibile all'interno di un

¹⁰³ *Ivi*, p. 280.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 283.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 290.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 291.

contesto di senso già dato. E il pensiero filosofico inaugura, in tal senso, un modo di rapportarsi alla totalità che interroga per la prima volta il fondo labile, oscuro e indifferenziato da cui pure promana ogni evidenza sulle cose¹⁰⁷. «In questo senso la filosofia è il cominciamento del pensiero, cioè del rapporto esplicito con ciò che non è inizialmente disvelato, ma che disvela tutto il resto»¹⁰⁸. Tuttavia, come ormai pare evidente, questa istanza di chiarezza conduce altresì al desiderio di svelamento totale dell'essere che domina *con forza* nell'era tecnica.

Nel pensiero antico il relazionarsi al “tutto dell'ente” rimane legato alla forma di una esperienza percettiva che si declina nell'interpellazione originaria proveniente da un qualcosa che, rimanendo pur sempre “aldilà” dell'ente stesso, rappresenta la manifestazione del divino e della disposizione gerarchica dell'esistente. In questo contesto, la capacità specificamente umana di comprendere si articola, dunque, a partire da quel *logos perenne*, che pure rimane celato, di cui parla Eraclito¹⁰⁹. La manifestazione del mondo rimane, quindi, preservata nel suo carattere misterioso, non potendo essere *governata* da ciò che pertiene alla sfera dell'umano. Nell'oggettivismo moderno, al contrario, è la stessa dinamica di svelamento a divenire un processo manipolabile, nel medesimo momento in cui, paradossalmente, ci si propone di elevare la chiarezza a principio esplicativo della realtà. Così, «nel *Gestell*, il disvelamento regna su tutto, ma è allo stesso tempo velato e per così dire abolito»¹¹⁰, in quanto la manifestatività degli enti viene ricondotta al piano *generale* delle cose stesse. E' questa l'essenza del *livellamento* conoscitivo attraverso cui la civiltà tecnica rimette l'esistenza alla quotidianità e al peso della cattiva replicazione della fiamma vitale – giacché il disvelamento non incarna più la manifestazione di una *ulteriorità* inesauribile in cui l'uomo può intravedere il senso del proprio essere, ma dimora nella piatta insignificanza in cui è compresa la totalità ridotta a oggetto inerte. La questione fondamentale dell'era tecnica investe, pertanto, la possibilità del manifestarsi di una *differenza* in quella consapevolezza dell'apparire dell'apparente che il *Gestell* invece occlude. Tuttavia, bisogna chiedersi pure se in un contesto siffatto, in cui ogni cosa viene appiattita al

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*: «Lo scotimento mostra che c'è, in ciò che mi si manifesta e mi comprende nel suo seno, qualcosa di labile, una soluzione di continuità, una faglia – appare che l'ente che mi ingloba riposa su qualcos'altro che non si rivela in questo contesto».

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 293. Patočka fa qui esplicitamente riferimento al Frammento 1 di Eraclito.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 299.

livello *inautentico* dell'esistenza incatenata alla mediocrità e al prolungamento di sé, sia ancora possibile individuare un senso *altro* per la vita stessa e in che modo. Una volta, cioè, che si sia resa attuale questa presa di coscienza sui pericoli dissimulati nell'essenza della tecnica, si dovrà capire come superare questa comprensione "livellante" dell'ente che destituisce definitivamente la vita spirituale.

Ora, la possibilità di attraversare questa sorta di *rimozione* del senso e di consentire lo scarto ineludibile per cui l'esistenza si renda in grado di differenziarsi dal contesto significativo intessuto dai motivi della razionalità tecnica, si dà unicamente rimanendo nella *lotta* e nel *conflitto* essenziale che caratterizza la manifestatività dell'ente. In effetti, secondo Patočka, «vi è nella nostra vita un conflitto tra ciò che appare e ciò che rende possibile l'apparire: per il fatto stesso che le cose appaiono, ciò che le fa apparire si dissimula ritirandosi. Il ritiro non è un semplice schermo, un paravento, ma un conflitto, una lotta che si svolge in seno a quel medesimo che fa apparire. Un conflitto che consiste nel fatto che la vita, che è vita nella chiarezza, si trasforma nelle cose rischiarate, che la trascendenza si eclissa a favore di ciò che è trasceso, che la vita si nega dunque nel fatto stesso di viverci»¹¹¹. Solo permanendo in questa lacerante dicotomia, che poi è quella istituita dal "lampo dell'essere" e dalla *violenza* di πόλεμος, si può avvertire l'urgenza della manifestazione e l'istanza radicale di *dedizione* che essa invoca. Nell'era del compimento totale del progetto tecno-scientifico, laddove cioè il conflitto interiore che costituisce il fondamento essenziale dell'umanità viene definitivamente sormontato, il disvelamento dell'essere giace nuovamente nell'oscurità del non-senso e lascia spazio alla tentazione perversa del nichilismo. Il problema è che però adesso la dimensione del conflitto, almeno *in apparenza*, viene definitivamente soggiogata da quella ideologia che domina sull'uomo incatenandolo alla vita quotidiana e che gli promette, al sorgere di ogni nuovo giorno dal dissiparsi delle tenebre notturne, un futuro luminoso di *pace* e di prosperità. Non è un caso, difatti, che i *totalitarismi* del Novecento – rappresentazione storica dell'esito funesto cui perviene la moderna dissoluzione del politico – rechino in sé una forte caratterizzazione "escatologica": la lotta contro i *nemici* (della razza, del proletariato, o di qualche altra categoria *oggettiva*) è solo una tappa sul cammino della "salvezza". In tale contesto, il conflitto e la lotta assumono quindi tutt'altro significato, che ha a che fare con l'adempimento dell'essenza

¹¹¹ *Ivi*, p. 286.

della tecnica agli scopi della “pace”. La guerra, ciò su cui originariamente regnava πόλεμος, viene pertanto deprivata del suo fine interno e diventa adesso una mera *lotta* per conseguire la “pace quotidiana”. Attraverso questo utilizzo strumentale della violenza e del conflitto, l’ideologia diurna sfrutta qualcosa che per la sapienza primordiale apparteneva costitutivamente al regno dell’oscurità: la morte, la minaccia di quella perdita assoluta che, nell’inautenticità della vita *asservita* alla vita, viene svuotata di senso e rigettata con orrore giacché «dal punto di vista del giorno la vita per il singolo è tutto. [...] Pertanto nella volontà di guerra il giorno e la vita dominano con l’aiuto della morte. [...] Non è possibile liberarsi dalla guerra per colui che non si libera di questa forma del dominio della pace, del giorno e della vita, che rinnega la morte e chiude gli occhi davanti ad essa»¹¹². Eppure, dal baratro in cui la vita sprofonda attraverso questo uso “strumentale” della notte e della guerra ai fini del giorno e della pace, emerge altresì un’esperienza impensabile. Se l’uomo contemporaneo è alienato e massificato al punto da non essere più in grado di rilevare il pericolo che attraversa la sua epoca, saranno nondimeno le contingenze storiche a metterlo fatalmente di fronte ad esso. Dovendo garantire l’accomodamento e la continuità della vita, la civiltà tecnica, difatti, non può fare a meno di difendere i propri ideali ed esprimere la tendenza all’aumento di potenza attraverso la liberazione delle forze accumulate. Per questo stesso motivo, essa deve mandare al macello migliaia di uomini che, mentre adempiono *collettivamente* alle ragioni espresse dal punto di vista del giorno e della pace, percepiscono *singularmente* quel fondo abissale della vita che prima rimaneva celato.

Nelle pagine del sesto e ultimo dei *Saggi eretici*, dedicato a “Le guerre del XX secolo e il XX secolo come guerra”, Patočka caratterizza il Novecento come il «secolo della notte, della guerra e della morte», sottolineando l’impossibilità di comprenderlo autenticamente allorché si consideri il fenomeno della guerra ordinariamente, «dal punto di vista della pace, del giorno e della vita, escludendo [...] i suoi aspetti oscuri e notturni»¹¹³. L’assunzione paradigmatica dell’*oscurità*, della *notte* in opposizione al *giorno*, che percorre tutto il saggio, non sfugge all’attenzione di uno dei primi e più acuti interpreti di questi straordinari passi: Paul Ricoeur. Questi, nella celebre prefazione all’edizione francese dei *Saggi*, sottolinea come l’“insolita” terminologia utilizzata nelle pagine patočkiane (legata alla succitata ripresa della parola di Eraclito)

¹¹² Id., *Saggi eretici*, cit., p. 144.

¹¹³ *Ivi*, p. 133.

sembri poter disorientare il lettore, il quale percepisce inesorabilmente il testo come qualcosa di “estraneo” – quasi terribile, straniante¹¹⁴. In realtà, mantenendo questo “tono oscuro”, Patočka tenta di raccontare l’unicità dell’indicibile avventura delle guerre del XX secolo, caratterizzate dalla *trincea* e dal *fronte*. Si tratta, peraltro, di un avvenimento che per la prima volta assume una portata mondiale, in quanto l’espansione incontenibile dei motivi della civiltà tecno-scientifica si è ormai affacciata oltre i confini della “vecchia” Europa, la quale assiste ora impotente al debordare delle forze e all’espressione totalizzante di quella “volontà di guerra” volta, paradossalmente, a preservare il carattere perniciosamente “salvifico” dell’ideologia diurna. E’ anche vero, però, che «la grande, profonda esperienza del fronte, con la sua linea di fuoco, consiste nel fatto che essa evoca la *notte* in tutta la sua urgenza e inevitabilità. La pace e il giorno debbono regnare inviando gli uomini alla morte per assicurare ad *altri* il giorno futuro sotto l’immagine del progresso»¹¹⁵. Se, dunque, la *Forza* accumulata dalla civiltà tecnica si deve necessariamente scatenare attraverso il *sacrificio* immane di innumerevoli uomini “senza nome”¹¹⁶ esposti al *niente* del fronte e della morte, tuttavia, attraverso questa stessa esperienza, l’esistenza riguadagna altresì una consapevolezza che la rende capace di sottrarsi a quella “nuda vita” ormai svuotata di contenuto.

Nell’esperire questa esorbitante destituzione di sé attraverso la violenza più insensata, l’uomo diventa ora in grado di percepire nuovamente l’urgenza di una dimensione ulteriore di senso: la libertà da tutto. In questa prospettiva, «da coloro che vengono sacrificati si esige *perseveranza* al cospetto della morte. Ciò significa che si avverte oscuramente che la vita non è tutto e che essa può rinunciare a se stessa. Quanto si pretende è proprio questa rinuncia, questo sacrificio. Lo si pretende come qualcosa di relativo, che è in relazione con la pace e il giorno. Ma l’esperienza del fronte è invece una esperienza *assoluta*. E’ qui che tutt’a un tratto [...] coloro che ne partecipano sono colti di sorpresa dalla *libertà assoluta*, la libertà da tutti gli interessi della pace, della vita e del giorno»¹¹⁷. Il sacrificio reclamato dalle guerre del XX secolo non può risolversi pertanto in una esposizione strumentale alla morte, ma diventa quella esperienza *sovrana* di “scotimento” in cui l’esistenza raggiunge finalmente una *vetta*,

¹¹⁴ Cfr. P. Ricoeur, “Prefazione”, cit., pp. XXVIII-XXIX.

¹¹⁵ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 144.

¹¹⁶ Cfr. Id., *Les périls de l’orientation de la science vers la technique*, cit., p. 271.

¹¹⁷ Id., *Saggi eretici*, cit., pp. 144-145.

una consapevolezza sinora obliterata dagli scopi della vita e della quotidianità: «i motivi del giorno, che hanno destato al volontà di guerra, bruciano nel fuoco del fronte»¹¹⁸.

L'uomo dell'era tecnica può quindi superare l'alienazione e l'oggettivazione ideologica solo sperimentando quell'abisso della notte che rimanda ad un senso diverso per l'esistenza, consentendogli di affrancarsi dalla reiterazione e dal peso del lavoro, nonché dalle sue aspettative inautentiche. La vita, difatti, giungendo al fondo della propria insensatezza, diventa adesso nuovamente in grado di farsi carico di quella morte a cui viene esposta immancabilmente dal fronte: il senso dell'essere-nel-mondo muta radicalmente allorché «inciampa nel *niente*, in un confine invalicabile oltre il quale tutto cambia»¹¹⁹. Esibendo la miseria fondamentale della finitezza umana, le guerre del Novecento costituiscono la possibilità estrema di superare il limite dell'alienazione in cui la tecnica confina l'umano. Questa esperienza conflittuale, che scuote l'uomo dall'interno, non si dà, difatti, come l'*inatteso* di un destino imperscrutabile. Non vi è alcun indugio che possa aprire all'*irruzione* dell'autenticità dell'esistenza, ma solo risoluzione e perseveranza nel cammino che, dal fondo inesplicabile del proprio essere, conduce a «una vetta oltre e al di sopra della quale non vi può essere null'altro. L'esperienza della vetta consiste proprio in questo abbandonarsi a cui gli uomini sono chiamati rinunciando al loro lavoro, al loro talento, alle loro possibilità e al loro futuro. [...] Ogni e qualsiasi quotidianità e tutte le immagini della vita futura impallidiscono se poste di fronte a quella semplice vetta in cima alla quale ora l'uomo si è innalzato»¹²⁰. Non vi è quindi nessun futuro luminoso oltre la decadenza reiterata dell'umano. Al contrario, è solo laddove l'esistenza perviene al parossismo dell'annichilimento di sé, che in effetti può darsi anche qualcos'altro. Solo negli abissi del declino può crescere quello che Heidegger, sulle orme di Hölderlin, definiva *das Rettende*, «ciò che salva»¹²¹.

Nel contesto dei seminari dedicati all'era tecnica, Patočka riprende proprio le riflessioni heideggeriane sul *Gestell* e sulla formulazione di quel *das Rettende* che esprime l'emergenza di qualcosa di diverso per l'esistenza inautentica. Nondimeno, è evidente che bisogna assumere un atteggiamento differente rispetto all'attesa heideggeriana di un *Gunst des Seins*, giacché, secondo il filosofo ceco, non ci si può

¹¹⁸ *Ivi*, p. 145.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 147.

¹²⁰ *Ivi*, p. 145.

¹²¹ Cfr. *Id.*, *Séminaire sur l'ère technique*, cit., p. 280, dove Patočka riporta le parole di Hölderlin: «*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*» («Laddove è il grande pericolo, cresce anche ciò che salva»).

rimettere semplicemente ad un *cenno dell'Essere* che, pur annunciandosi già nell'arte e nella poesia, potrà eventualmente manifestarsi solo nel giorno futuro dell'umanità. Si tratta, al contrario di una esigenza esistenziale ineludibile anche per quella vita divenuta mero strumento del potere anonimo e arbitrario del *Gestell*. Per Patočka, in effetti, «l'uomo che diviene così funzionario del *Gestell*, diviene anche, nella misura in cui tutto è ai suoi occhi chiaro e dominabile, funzionario dell'occultazione e dell'oblio; diviene, perciò, indegno di ciò che costituisce il suo nucleo d'essenza. Questo svilimento dell'uomo rivela, in maniera negativa, ciò che è importante nel senso più proprio, in cosa consiste la sua essenza. Il *Rettendes* non potrà dunque avere il senso di una conversione estetica, ma dovrà significare la negazione di questa indegnità e di ciò che, nella vita umana, conduce al regno universale del *Gestell*»¹²². La salvezza attiene, quindi, soltanto all'esposizione estrema al "pericolo" e al conflitto interno che questo genera nell'umanità stessa. Giacché «la libertà non comincia "solo dopo", quando la lotta è finita, ma è al suo posto proprio nella lotta»¹²³. "Ciò che salva" è dunque πόλεμος, il conflitto e il *dissenso* che all'epoca della civiltà tecnica può emergere unicamente dall'abisso della contrapposizione bellica insensata e distruttiva cui conduce in definitiva l'ideologia del giorno. In questo senso, l'uomo riacquista la sua umanità solo se decide di perdersi completamente e di *rimettere* la sua irriducibilità al sacrificio *assoluto* di sé, non limitandosi all'attesa di un *favore* proveniente da *altro*.

Ora, la "categoria" di sacrificio rimanda ad una comprensione dell'essere obliterata e inaccessibile nell'era tecnica; eppure, è parso evidente come questa dimensione non possa mai essere estinta del tutto. Tuttavia, nel contesto della superciviltà, parlare di sacrificio, e rapportarsi al fondo oscuro da cui questa esperienza promana, significa tentare inutilmente di rendere ragione di un *paradosso* che va oltre il *livello* chiaro consentito dalla razionalità, rimanendo legati al pregiudizio emozionale presentato nel contesto del primitivismo. Eppure, il tentativo tecno-scientifico di rimozione di questa dimensione esperienziale, rimanda altresì, seppur implicitamente, ad un orizzonte storico-conoscitivo il cui significato antropologico e fondativo racconta qualcosa di *eccessivo* rispetto al senso semplicemente dato. Originariamente, infatti, «il sacrificio implica l'idea di una distinzione di rango nel senso autentico. Il sacrificio religioso

¹²² J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique*, cit., p. 280.

¹²³ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 150. Su ciò cfr. anche Id., *Les périls de l'orientation de la science vers la technique*, cit., pp. 263-270; Id., *Séminaire sur l'ère technique*, cit., pp. 277-285.

presuppone una differenza gerarchica fra l'essere divino e l'essere non divino. Il sacrificio per qualcosa o qualcuno sarà impensabile senza l'idea di una differenza fra l'essere dell'uomo e l'essere puramente cosale, senza l'idea di una differenza, nell'interiorità umana, fra le possibilità di accrescimento e di diminuzione dell'essere. Un sacrificio effettivo è sempre un sacrificio della vita, o nel senso assoluto, o nel senso di ciò che amplifica il nostro essere e gli dona la ricchezza, la pienezza e il compimento»¹²⁴. Da questo punto di vista, la logica sacrificale sostenuta dall'ideale contemporaneo del *progresso*, non riveste affatto un significato accidentale, ma rappresenta la persistenza di questa esperienza primordiale in ogni essere – giacché è l'uomo stesso ad essere, costitutivamente, sacrificio. Nondimeno, la comprensione tecnica del mondo pretende di estinguere questa dimensione o, quantomeno, di falsificarne il senso attraverso l'adempimento alle finalità del progresso – attraverso quel superamento inconseguente di questa esperienza *notturna* e terrificante che procede dall'*immolazione* di una moltitudine di uomini alle ragioni della vita e del giorno. Per l'essenza della tecnica il sacrificio di fatto non esiste, in quanto tutto è riducibile al calcolo e all'utilizzabilità. Questo dominio occulta pertanto il fondo insondabile dell'esistenza uniformandola al piano della quotidianità. Tuttavia, «allorché gli uomini avvertono l'esigenza di sacrificarsi, allorché vedono altri sacrificarsi o essere immolati, si lasciano andare in modo del tutto naturale a una comprensione di sé, o piuttosto a una comprensione del modo di essere proprio all'uomo, pervaso dal senso di una gerarchia ontologica»¹²⁵. Per quanto, cioè, gli uomini avvinti dal *Gestell* possano quindi rigettare il carattere negativo del sacrificio, essi non potranno in nessun modo sfuggire alla carica significativa che li costituisce intimamente e marca il limite oltre il quale la comprensione tecnica non può estendere le proprie prerogative.

La dimensione del sacrificio incarna, pertanto, un modo affatto diverso di comprensione dell'essere, e dell'uomo, che costituisce propriamente un controsenso rispetto all'essenza della tecnica. In effetti, «la ripresa dell'esperienza del sacrificio comporta alcune particolarità che permettono di vedervi l'annuncio di una trasformazione del rapporto umano alla verità»¹²⁶. Ma da dove proviene il senso di questa ripresa? E' possibile individuare uno stadio precedente dell'umanità in cui il

¹²⁴ Cfr. Id., *Les périls de l'orientation de la science vers la technique*, cit., p. 272.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, p. 273.

significato fondamentale del sacrificio si sia già dipanato? Evidentemente, per rispondere a queste domande bisognerebbe esplorare a fondo il sapere antropologico da cui deriva la sapienza primordiale sull'essere e sulle cose. In questo senso, si renderebbe necessaria una problematizzazione dell'orizzonte sacrificale arcaico a cui Patočka fa pure riferimento, seppure occasionalmente e molto spesso indirettamente, senza farne mai davvero l'oggetto di una indagine conoscitiva adeguata alla posta in gioco teorica che la questione istituisce. Il significato precipuo del sacrificio, in effetti, si rivela innanzitutto come componente fondativa di quella dimensione culturale originaria all'interno della quale si rende riconoscibile il retaggio *ancestrale* dell'umano. Nella dimensione "a-storica" del *sacro* e nella ritualità sapienziale arcaica si assiste, difatti, allo scatenamento delle potenze cosmiche che garantiscono, attraverso l'immolazione di una *vittima*, la continuità dell'elemento vitale e la pacificazione nel contesto della collettività¹²⁷. Il sacrificio, in tal senso, pertiene alla violenza cieca e a quella sfera del demonico di cui si è detto precedentemente e che per Patočka viene *disciplinata* nel passaggio fondamentale dal sacro religioso al *logos* della filosofia greca.

Ora, secondo quanto pure scrive il filosofo ceco, è ragionevole pensare «che l'*io* [...] emerga all'inizio della storia e consista nel non perdersi nel sacro, non abbandonarsi semplicemente ad esso, ma vivere pienamente l'opposizione *sacrum-profanum*, ponendosi in maniera responsabile domande per chiarire la problematica emersa, con quotidiana sobrietà ma anche con attivo coraggio nei confronti della vertigine che ne

¹²⁷ Sulla questione ha scritto inizialmente R. Kearney, *La question de l'étiq̄ue chez Patočka*, in E. Tassin – M. Richir (a cura), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992, pp. 210-214, il quale sottolinea come il sacrificio di cui parla Patočka non sia da intendersi in quanto dispositivo "pacificante" all'interno del consesso sociale come ad esempio avviene nella *teoria mimetica* di René Girard. Questo senz'altro è vero nella misura in cui non vi è alcun riferimento esplicito ad essa. Tuttavia, se non ci si limita ad una lettura superficiale del testo di Patočka, si vedrà come la riflessione storico-conoscitiva sulla questione del sacrificio emerga facilmente dalle tematizzazioni indirette che il filosofo ceco offre in numerosi passi della sua sterminata produzione. Non è un caso, d'altra parte, che il termine "sacrificio" in ceco, così come anche in tedesco, significhi anche "vittima". In questa direzione si muove in particolare il saggio di G. Fornari, *Il dramma della storia in Jan Patočka*, in M. Carbone – C. Croce (a cura), *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, Orthotes, Napoli 2012, all'interno del quale si offre una feconda rilettura della storia e della questione del sacrificio in Patočka. Sul sacrificio nella prospettiva girardiana si vedano, invece, almeno i fondamentali R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972; trad. it. di O. Fatica – E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; Id., *De choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978; trad. it. di R. Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983. Cfr. inoltre G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova-Milano 2007; Id., *Filosofia di Passione. Vittima e storicità radicale*, Transeuropa, Ancona-Massa 2006, all'interno dei quali viene proposta una reinterpretazione e un superamento radicale della prospettiva di Girard, attraverso la messa in luce, ad un tempo, degli aspetti efficaci e delle mancanze più evidenti della teoria mimetica da un punto di vista teorico e storico-conoscitivo.

risulta; *superare* la quotidianità, ma senza precipitare, dimentichi di noi stessi, nella sfera del mistero, per quanto allettante»¹²⁸. In questa prospettiva, l'abisso dell'oscurità orgiastica, in cui l'uomo si abbandona a questa fusione sacrale ed estatica, non costituisce una semplice rappresentazione simbolica di una esperienza ancestrale indeterminata, ma individua, al contrario, il carattere ad un tempo distruttivo e generativo del sacrificio. La violenza cieca che porta all'uccisione della vittima rimanda alla fondamentale "irresponsabilità" che percorre la fase a-storica dell'esistenza, nella quale, come si è visto, la comprensione umana si riduce all'opposizione *sacrum-profanum*. Se la vita, in questo caso, rimane nella cattività e nell'inautenticità dell'essere, è perché, come ha notato anche Jacques Derrida nella sua straordinaria esegesi del testo patočkiano, in essa non si è ancora manifestata quell'"ingiunzione a rispondere", di sé e di *altro*, che prende il nome di *responsabilità*. In tal senso, la dimensione orgiastica si impone con maggiore urgenza proprio laddove questo *appello* non è ancora emerso dalle profondità dell'essenza umana ed esprime certo l'esigenza primordiale di liberazione dalla quotidianità "profana". Ma poiché il demonico è intimamente connesso al desiderio sessuale, nell'orizzonte del *sacrum* rimane nondimeno oscuro il senso della lacerazione ancestrale che separa/unisce l'uomo dall'animale¹²⁹. Pertanto, come nota puntualmente Patočka, «il demonico dev'essere posto in rapporto con la responsabilità, mentre, originariamente e primariamente, non lo è. [...] Questo venir messo in contatto con la responsabilità, quindi con la sfera dell'autenticità e della verità umane, è probabilmente la cellula germinale della storia della religione. La religione non è sacrale e non sorge direttamente dall'esperienza delle orge e delle cerimonie sacre, ma sorge laddove il sacro, appunto in quanto demonico, viene superato. Le esperienze sacrali divengono esperienze religiose non appena viene compiuto il tentativo di integrare la responsabilità nella sacralità»¹³⁰.

La religione è dunque il luogo in cui si manifesta un distacco dal momento a-storico originario. Come si è visto, con Platone questo scarto si manifesta nell'esigenza di

¹²⁸ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 113.

¹²⁹ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., pp. 41-43. Su questi motivi cfr. anche G. Fornari, *Il dono impossibile. Sacrificio e religione in Donare la morte di Jacques Derrida*, in G. Dalmasso (a cura), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 178-187.

¹³⁰ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., pp. 111-112. Si veda, di conseguenza, anche l'interessante commento a questo passo offerto in J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 43: «La genesi della responsabilità come la propone Patočka non descriverà solo una storia della religione o della religiosità. Si confonderà con una genealogia del soggetto che dice "io", del suo rapporto a se stesso come istanza della libertà».

definire cosa sia l'anima, prendendosene allo stesso tempo cura. Il platonismo, infatti, costituisce il primo tentativo di superare la dimensione orgiastica che, *incorporando* il segreto recondito della tradizione misterica, apre al senso della responsabilità autentica. Nondimeno, secondo Patočka, Platone è allo stesso modo l'iniziatore della metafisica occidentale. Egli, in effetti, per scongiurare il pericolo della perdita di sé e della caduta nell'indifferenziato, vuole assicurarsi una *terra firma*, un fondamento "solido" per il pensiero, rappresentabile nella sua "teoria delle Idee". In questo senso, la proposta platonica si caratterizza effettivamente come quel «pensiero della luce senz'ombra»¹³¹ che, in qualche modo, tradisce l'insegnamento del maestro Socrate, il cui cammino nell'autenticità della riflessione è teso, viceversa, a «far vedere che il mondo è oscuro e problematico, e che noi non lo *possediamo*», e che condurre un'esistenza nella responsabilità non significa vivere pacificamente, ma «entrare *in conflitto* ed esporsi alla morte»¹³². Socrate volge lo sguardo dei suoi interlocutori nel mistero inesauribile dell'essere, li *espone*, cioè, ad una esperienza apparentemente *irresponsabile* di perdita del senso che tuttavia non si risolve nell'insensatezza, ma rappresenta, al contrario, l'unica possibilità di *mantenere* l'esistenza all'altezza della problematicità e della verità. E' in tal senso che si deve intendere l'espressione per cui la cura dell'anima è sempre anche una *cura della morte*. Ponendo l'esistenza di fronte all'indigenza e al niente della sua finitezza, Socrate mostra questo fondo insondabile di cui la "speleologia" platonica¹³³ rappresenta una pallida allegoria. Il significato della proiezione "al di fuori" della *caverna* è, in ultima istanza, quello di consentire, attraverso il luminoso itinerario speculativo tracciato dal platonismo, «un capovolgimento dei tradizionali misteri e dei loro culti orgiastici. Già questi culti miravano, se non a un collegamento, perlomeno a un confronto tra la responsabilità e l'orgiastico. La caverna è un residuo del luogo di ritrovo sotterraneo per la celebrazione dei misteri, è il grembo della madre terra. La nuova idea di Platone è la volontà di abbandonare il seno della madre terra e mettersi sulla pura "via della luce", cioè subordinare l'elemento orgiastico alla responsabilità»¹³⁴. Se il *logos* greco rappresenta, quindi, la traduzione concettuale dell'estasi originaria di una violenza cieca e di un sapere nascosto, l'*anabasi* platonica,

¹³¹ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 114. Patočka trae esplicitamente l'espressione da E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970.

¹³² J. Patočka, *L'homme spirituel et l'intellectuel*, in Id., *Liberté et sacrifice*, cit., p. 251.

¹³³ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 47.

¹³⁴ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 115.

dal canto suo, intende liberare definitivamente la filosofia dall'abisso e dalla notte. Eppure, ciò che ne risulta non è ancora l'esaurimento totale di questa dimensione misterica, ma semmai «la conversione di un segreto in un altro»¹³⁵.

Platone desta pertanto lo sguardo dall'oscurità volgendosi verso un mistero *altro* che proviene dal dialogo interiore di un'anima divenuta ora *immortale*. Si tratta di quel mistero del *Bene* attraverso cui questa “prima conversione” supera apparentemente l'elemento mistico – il quale rimane, viceversa, *salvaguardato* in questo rivolgimento, nella stessa misura in cui vi appare celato¹³⁶. La metafisica platonica segna, difatti, il trionfo del regno luminoso della responsabilità sull'oscurità di quell'elemento orgiastico che, nel momento stesso in cui viene incorporato e disciplinato, dimora nondimeno latente come *presenza* di un'*assenza* originaria. In tal modo, la dimensione irresponsabile del sacrificio continua a rendersi riconoscibile sotto altre forme, diventando «un ambito subsidiario agli occhi del vero filosofo che ha vinto le sue tentazioni»¹³⁷. Sennonché, «la libertà del saggio che ha vinto l'orgiastico può sempre venire intesa come demonismo»¹³⁸. In questo senso, il superamento platonico costituisce semplicemente una tappa lungo il percorso di quella storicità che si rende riconoscibile proprio come storia di un segreto che si *raccoglie*. Vi è, in effetti, già qualche secolo dopo questo rivolgimento, un passo ulteriore in questa direzione – una “seconda conversione” rispetto alla dimensione dell'orgiastico che è rappresentata propriamente dal *mysterium* cristiano e dal tentativo di *rimuovere*, a sua volta, l'eredità platonica che esso stesso raccoglie. Così, «il cristianesimo non poté superare la soluzione platonica se non con una nuova svolta. La stessa vita responsabile venne intesa come il dono di qualcosa che, pur avendo il carattere del Bene, ha allo stesso tempo le caratteristiche proprie di ciò che è inaccessibile ed eternamente superiore all'uomo»¹³⁹. Come nota con ragione Patočka, si tratta propriamente di un *mysterium tremendum* che non coinvolge l'esistenza accidentalmente o estrinsecamente, ma investe, al contrario, una nuova forma di responsabilità riferita ora all'appello di un «essere assoluto e inaccessibile che ci tiene nelle sue mani non sotto l'aspetto esteriore,

¹³⁵ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 47.

¹³⁶ Cfr. *ivi*, p. 48: «La logica di questa di questa rottura conservatrice assomiglia all'*economia di un sacrificio* che salvaguarderebbe ciò che abbandona».

¹³⁷ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 116.

¹³⁸ *Ivi*, p. 118.

¹³⁹ *Ivi*, p. 117.

ma sotto quello interiore»¹⁴⁰. La vita cristiana si auto-comprende come *dono* gratuito proveniente ancora da qualcosa di misterioso, intendendo il Bene, diversamente da Platone, «come bontà dimentica di se stessa e come amore (non-orgiastico) che rinuncia a se stesso»¹⁴¹. La “rimozione” cristiana rispetto al “residuo demonico” che permea la visione greco-antica costituisce pertanto l’incorporazione di un mistero da parte di un altro. Se con il rivolgimento platonico, cioè, si giunge ad un’immortalità *individuale* – attraverso quella disciplina che mantiene il mistero orgiastico sotto controllo e che è rappresentata dalla filosofia – con la conversione cristiana «l’anima non solo si cerca attraverso l’ascesa nel dialogo interiore, ma ne avverte anche il pericolo [giacché] entra in rapporto con l’amore infinito e l’uomo diventa individuo, perché nei suoi confronti è colpevole, sempre colpevole»¹⁴².

Nonostante questa fondazione abissale dell’infinito nei recessi dell’anima, che mostra propriamente lo sforzo insuperato del cristianesimo nella lotta contro la decadenza¹⁴³, in definitiva, secondo Patočka, «che cosa sia la persona non è stato adeguatamente definito dal punto di vista cristiano»¹⁴⁴. Le motivazioni precipue di questa mancanza sono da rintracciare non tanto nell’origine autenticamente riconoscibile dell’esperienza cristiana, incarnata dall’amore divino del “dio-uomo” che *si sacrifica* per redimere i peccati dell’uomo, quanto nello svilimento di questo nucleo fondativo allorché viene demandato alle prerogative conoscitive di una “onto-teologia” di matrice platonica. Si tratta qui, anche per Patočka, della commistione del cristianesimo originario con la *sapienza* greca del mondo – già rimarcata all’interno di un filone di pensiero che dall’apostolo Paolo, attraverso Lutero, conduce fino a Nietzsche e Heidegger¹⁴⁵ – per cui, in realtà, «il razionalismo platonico, lo sforzo platonico di subordinare la stessa responsabilità all’oggettività del sapere, continua ad agire sotterraneamente nella concezione cristiana. La stessa teologia si fonda su una base “naturale” e il “soprannaturale” è inteso come un complemento del naturale»¹⁴⁶. La strutturazione dell’elemento propriamente cristiano nelle maglie concettuali fissate istituzionalmente dalla tradizione teologica costituisce, dunque, la trasposizione

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 118.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ivi*, p. 120.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 118.

¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 118-120.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 122.

metafisica di quell'*inaccessibile* originario, rivelato dal mistero cristiano, all'interno di un senso *dato*. Si tratta, pertanto, ancora una volta, di una *istanza* di chiarezza volta adesso, però, a *risolvere* anche il "paradosso della croce" attraverso il rigetto ostinato di quel fondo inesorabilmente orgiastico che esprime altresì l'origine autenticamente sacrificale del rivolgimento cristiano¹⁴⁷.

Così, l'abissalità del mistero orgiastico, pur sempre sotteso al platonismo e alla visione cristiana del mondo, viene definitivamente esautorata nel compimento di quel progressivo scarto storico e conoscitivo dal nucleo "cristiano-antico" che va sotto il nome di *secolarizzazione*. Tuttavia, come ha ben visto Derrida, «la storia non cancella mai ciò che nasconde, bensì mantiene sempre dentro di sé il segreto di ciò che incrypta, il segreto del suo segreto»¹⁴⁸. Ed è in questo senso che Patočka può rintracciare ancora nella modernità, in quel momento decisivo in cui si condensa il senso del rivolgimento paradigmatico della storia dell'Europa, l'origine di un nuovo ritorno dell'orgiastico, seppur nelle forme subdolamente camuffate dall'inganno tecno-scientifico. Di questo ritorno sarebbe testimone già quella rivendicazione di laicità del periodo dei *Lumi* che sottende il preteso *ateismo* della Rivoluzione Francese, nella cui essenza si cela in realtà un tentativo inconsapevole di "restaurazione" della dimensione sacrale. Cos'altro rappresentano, difatti, le manifestazioni di *entusiasmo*, il "culto della Ragione" e la ricerca di nuovi ideali, se non l'incombere di una nuova, quanto antica, ritualità di divinazione sacrificale? Ma questo percorso che dal razionalismo platonico – attraverso la conversione cristiana e il suo compimento nella moderna tendenza all'oggettivazione della natura – conduce alla malcelata rimozione del segreto orgiastico all'interno di una nuova forma di comprensione, deve ancora attendere qualche secolo per manifestare tutta la sua carica distruttiva.

Ora, secondo Patočka, lo specifico di questa realizzazione pertiene all'obliterazione del momento fondativo dello spirito europeo, il quale viene ricondotto definitivamente alla forma di una vita che «non può esistere fisicamente senza quel modo di produzione che si fonda sempre più massicciamente sulla scienza e sulla tecnica. [...] Cosicché il dominio razionale, la fredda "verità" di questo che è il più freddo tra tutti i freddi mostri, ci nasconde oggi del tutto il suo sorgere, elimina tutti i tradizionali modi della nostra società per superare la quotidianità in modo non orgiastico e nondimeno

¹⁴⁷ Su ciò si veda G. Fornari, *Il dramma della storia in Jan Patočka*, cit., pp. 63 e ss.

¹⁴⁸ J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 59.

autentico»¹⁴⁹. L'inganno perpetrato dalla comprensione tecnica, mentre porta a compimento le istanze definitive di rimozione della tradizione di pensiero greco-cristiana e moderna, realizza anche un nuovo ideale *pratico* sublimato nel consumismo e nelle utopie sociali del XX secolo. Ma com'è possibile che ciò che originariamente doveva arginare l'irresponsabilità orgiastica diventi ora il motore di una comprensione "non-spirituale" del mondo e dell'uomo? In realtà, «ciò che rende non evitabile l'aporia cristiana e moderna [...] risiede nella constatazione, e nel "fatto", che tale aporia definisce il paradosso inaggirabile del fondamento, e che questo fondamento, sotto un profilo antropologico storico religioso, va ricondotto al nucleo generatore antico e arcaico, di quella dimensione demonica e orgiastica che rimane il termine di confronto rimosso e sempre incombente della responsabilizzazione moderna, cioè il sacrificio»¹⁵⁰.

E' mediante il fondamentale tentativo di manipolazione e occultamento dell'esperienza *abissale* del sacrificio¹⁵¹ che difatti, nell'epoca contemporanea, diventa possibile realizzare la definitiva destituzione dell'essere-nel-mondo e del suo carattere fenomenico. Durante il Novecento, in effetti, la *Forza* diventa appannaggio di una mano (apparentemente) *invisibile* che regola allo stesso tempo lo scatenamento orgiastico e lo scadimento in una quotidianità che reca sempre più i tratti della *Noia*. In questo contesto, neanche il ritmo sempre più vertiginoso del progresso può arginare il senso di vuoto che colpisce l'esistente: «le scoperte più raffinate sono noiose nella misura in cui non contribuiscono ad accentuare il Mistero che si nasconde dietro ciò che ci viene scoperto e rivelato. L'immensa perspicacia della mente umana continua a scoprire e rivelare con una energia che non si sarebbe fino ad ora neppure sognata, ma se ne impossessa immediatamente la quotidianità, cioè quella comprensione degli enti per cui essi sono già pienamente svelati e privi di mistero, quella comprensione degli enti che fa diventare il mistero di oggi una banalità già il giorno dopo»¹⁵². Non è irragionevole, allora, pensare che è unicamente in quel Mistero ancor più insondabile dell'orgiastico che può incarnarsi la struttura storico-conoscitiva della manifestatività nel suo inesauribile movimento rivelativo di ciò che altrimenti dimorerebbe nell'occultamento.

¹⁴⁹ J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., p. 123.

¹⁵⁰ G. Fornari, *Il dono impossibile*, cit., p. 186.

¹⁵¹ Cfr. J. Patočka, *Fondamenti spirituali della vita contemporanea*, cit., p. 75: «Abissalità significa: abisso del nulla, vuoto del non essere effettivo, la cui presenza e il suo ruolo determinante sono confermati dall'impossibilità della sua estinzione. In tal senso, l'abissalità è il limite estremo su cui ci manteniamo».

¹⁵² Id., *Saggi eretici*, cit., p. 123.

E' il fenomeno originario del sacrificio, dunque, a costituire quel nucleo fondativo dell'esistenza umana che, sebbene rimandi alla dimensione abissale dell'orgiastico e della morte *donata* (assumendo l'espressione in tutta la sua ambiguità¹⁵³), non può mai essere rimosso completamente, ma deve, viceversa, rimanere acquisito e preservato nel suo carattere generativo di senso, pena la destituzione suprema dell'umano stesso. In definitiva, secondo Patočka, «essere un uomo significa essere un *individuo umano, singolare, mortale, eternamente incompleto e parziale*, un individuo che non può non assumere il proprio essere, che non può prendersene cura. Nell'abisso, dove sentiamo il nostro essere – poiché abbiamo sospeso ogni altro interesse particolare – ci manteniamo al centro della totalità e, contemporaneamente, faccia a faccia con essa. Se per il resto la vita è sempre senza inizio, [...] qui, al cospetto della contingenza primordiale, nel nudo fatto di essere, noi non ci occupiamo degli accidenti secondari, così che il mondo può esercitare su di noi la propria fascinazione senza devastare la vita, facendo risuonare esplicitamente la nota della situazione primordiale. Tuttavia, se in tal modo abbiamo trovato un suolo fermo per noi stessi, non dobbiamo giovarcene per gravitare intorno alla nostra persona, di cui conosciamo la finitezza perché abbiamo compreso e accolto il monito a vivere per la fine. La persona, in ogni caso, viene sacrificata»¹⁵⁴.

Nei suoi ultimi scritti, dedicati appunto alla questione del sacrificio, il filosofo ceco chiarisce il senso della distinzione fondamentale tra le forme inautentiche e quell'unica manifestazione autentica del sacrificio che incarna la soglia di verifica dell'umano in quanto tale¹⁵⁵. Nell'epoca della *commissione* tecnica, il sacrificio viene infatti perlopiù confuso con quelle espressioni di *eroismo* e consacrazione della propria vita ad una *causa* ben definita che molto spesso si rendono riconoscibili nel volto delle “vittime di guerra”. Queste esperienze, per Patočka, sono tanto radicali quanto *ingenuè*; si pensi, da questo punto di vista, all'esempio dei “kamikaze” o di coloro che si offrono volontariamente per andare al fronte. L'ingenuità e l'inautenticità di queste forme di

¹⁵³ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte*, cit., p. 43. In nota il traduttore dell'edizione italiana rimarca l'ambivalenza dell'espressione francese “*donner la mort*” che può significare ad un tempo «far morire qualcuno» oppure «fare della propria morte un dono». Sul primo significato dell'espressione in riferimento alla questione del sacrificio si veda anche G. Fornari, *Il dono impossibile*, cit., p. 186: «il sacrificio non è la semplice consacrazione, è l'atto istitutivo del sacro in forza di un'azione che trasforma radicalmente, che produce e sancisce un passaggio radicale di stato. Un simile atto non può essere in origine che un'uccisione, e l'uccisione della vittima più simbolicamente e pre-simbolicamente vicina a coloro che del sacrificio si giovano, ricevendone i benefici trasfigurati, non può essere che un sacrificio umano».

¹⁵⁴ J. Patočka, *Fondamenti spirituali della vita contemporanea*, cit., pp. 75-76.

¹⁵⁵ Cfr. in particolare Id., *Les périls de l'orientation de la science vers la technique*, cit., pp. 272 e ss.

sacrificio è data, in effetti, dal loro scopo utilitaristico, dal concepirsi secondo il modello del *dare la vita* – che sia per un “mondo migliore” o un fine ideologico cambia poco, visto che si tratta in ogni caso di un sacrificio della vita per la vita. Tuttavia, già in questa consapevolezza strumentale si annuncia qualcosa di più profondo, ovvero: il carattere paradossale dell’*accettazione* del sacrificio e il senso effettivo del *sacrificarsi*, proprio perché «nel sacrificio, “c’è” (*es gibe*) l’essere: l’essere si “dona” a noi, non più nel ritiro, ma espressamente»¹⁵⁶. Nondimeno, nella comprensione tecnica del mondo, il significato assoluto dell’essere è stato obliato – quello stesso significato che promana dall’abissalità della dimensione orgiastica originaria, nella quale, però, il sacrificio è circoscritto alla dimensione culturale e rituale il cui ritmo estatico e incontrollato esclude di fatto ogni disposizione intenzionale a rendere riconoscibile la vittima. E’ per tale motivo, quindi, che il sacrificio rappresenta propriamente l’istanza ultima di verifica di quella manifestatività, la quale, se nella visione arcaica del mondo rimane oscura, in quanto terrificante e appartenente all’inaccessibilità del divino, nell’epoca moderna, d’altro canto, si presenta sotto l’aspetto della manipolazione che tenta di esaurirne il carattere precipuo. Se, dunque, in entrambi questi casi il senso autentico della manifestatività viene occultato, non dovrà essere allora attraverso un ripensamento di quello *sforzo* inaudito del cristianesimo contro la decadenza che sarà possibile rinvenire il senso autentico dell’esperienza storica, conoscitiva e testimoniale del sacrificio?

Nella prospettiva patočkiana, di fatto, la questione rimane inesa in quanto non diventa mai esplicitamente oggetto di una riflessione approfondita. Ciò nonostante, non sembra azzardato, per tutta una serie di motivi, orientare la mancata tematizzazione del filosofo ceco in questa direzione. Innanzitutto, appare evidente che se il tentativo delle ideologie contemporanee di ripristinare la logica sacrificale, nella sua *cecità* distruttiva, fallisce è perché la dinamica di espulsione, immolazione e oblitterazione delle vittime sacrificali non può più funzionare conseguentemente dopo il rivolgimento cristiano. L’evento fondamentale del sacrificio del dio-uomo di cui parla lo stesso Patočka¹⁵⁷ disinnesci, in effetti, la cattiva ritualità in quanto mostra al mondo per quello che è il paradosso del sacrificio e il volto della vittima¹⁵⁸. A ciò si collega un secondo motivo, di

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 266.

¹⁵⁷ Cfr. *Id. Saggi eretici*, cit., p. 119.

¹⁵⁸ Cfr. R. Paparusso, *Introduzione* a J. Patočka, *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, cit., p. 32: «Patočka avverte nel cristianesimo la scaturigine di un autentico processo di rovesciamento del mito, di una piena neutralizzazione della sua cifra demoniaca, orgiastica, nella misura in cui ne coglie il nucleo

carattere strettamente fenomenologico: il “paradosso” cristiano esibisce il senso della manifestatività in quanto tale, giacché nel sacrificio di Cristo si rivela una volte per tutte la presenza originaria di ciò che è originariamente assente, la potenza della somma impotenza, l’essere del *niente*. In questa prospettiva, è infine possibile rendere conto adeguatamente del carattere precipuo del sacrificio come esperienza testimoniale autentica. Giacché, il sacrificio nel suo significato precipuo, come si è visto, non individua mai secondo Patočka un sacrificio compiuto sul piano dell’ente – non si rimanda mai, cioè, al sacrificarsi per “qualche cosa” in particolare, ma ad un radicale e inappellabile “sacrificio per niente”: per ciò che propriamente non è un ente¹⁵⁹. Si tratta quindi di un sacrificio nella consapevolezza della propria finitezza, nella minaccia estrema di una perdita irrecuperabile senza restituzione alcuna. In questo senso, per Patočka, «essere significa essere nell’assoluta singolarità, nell’esposizione al pericolo assoluto [...] offrirsi in sacrificio affinché qualcosa d’altro possa “essere”»¹⁶⁰.

E’ dunque nel fondo oscuro di quest’esperienza abissale che pure l’uomo contemporaneo, sospeso negli ingranaggi del dominio tecnico, può, in definitiva, riacquistare la sua autenticità e disinnescare il conflitto distruttivo generato dall’ideologia del giorno e della quotidianità. La guerra piegata alle ragioni della pace, il sacrificio inautentico e strumentale, vengono ora superati attraverso la forma drammatica di un conflitto più radicale: πόλεμος, il *dissenso*, quella negazione del nichilismo del senso che non è una «passione distruttiva di un selvaggio aggressore, ma ciò che crea l’unità»¹⁶¹. L’acquisizione di tale unità mostra però qualcosa di ulteriore: anche il nemico, nell’esperienza notturna del fronte, improvvisamente «cessa di essere l’avversario assoluto sulla strada della volontà di pace. Cessa di essere solo colui che deve essere eliminato; diventa invece colui che partecipa alla nostra stessa situazione»¹⁶². Si crea cioè quella che Patočka definisce qui una “solidarietà degli scampati”, ovvero: la solidarietà fra coloro che avvertono la scossa tellurica del *niente* della morte e della liberazione assoluta dalla forza che li tiene ancorati al giorno, alla

essenziale in un atto sacrificale che, disinnescando il circuito economico in cui scorre l’originaria funzione rituale, sfonda lo stesso terreno mitico che pure al tempo stesso percorre. In altre parole, il cuore del cristianesimo risiede, per il filosofo boemo, in un sacrificio che, in quanto tale, estingue lo stesso movimento sacrificale, lo rende inutile, lo svuota di scopo». Su questi motivi si veda anche G. Fornari, *Il dramma della storia in Jan Patočka*, cit., pp. 66 e ss.

¹⁵⁹ Cfr. J. Patočka, *Les périls de l’orientation de la science vers la technique*, cit., p. 275.

¹⁶⁰ Id., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 118.

¹⁶¹ Id., *Saggi eretici*, cit., p. 50.

¹⁶² *Ivi*, p. 146.

vita e alla pace. L'ottenebramento del fronte, difatti, rende paradossalmente capaci «di comprendere che cos'è in gioco nella vita e nella morte, quindi nella storia»¹⁶³ e di cogliere nuovamente il senso autentico all'esistenza in comunione con coloro che condividono questa esperienza di scotimento per cui adesso si è realizzata una *μετάνοια*, una “conversione” nello spirito. E' solo in questo modo che «è possibile trovare una unità *senza suolo fermo*, è possibile superare senza dogmatismo la negatività assoluta, il nichilismo, lo scetticismo negativo»¹⁶⁴. La “vita nella verità” è pertanto una istanza continuamente rinnovantesi che si fonda propriamente nell'interiorità, nella «lotta ardua e dolorosa con se stessi per il proprio sé»¹⁶⁵ – laddove si afferma il valore di πόλεμος non come ciò che divide, ma come ciò che unisce. Πόλεμος è dunque ciò che unisce in massimo grado innanzitutto interiormente, in quel dialogo interiore fra sé e se stessi per il quale acquisisco la mia unicità ed autenticità, e di conseguenza anche esteriormente, perché la vita spirituale non può prescindere dal rapporto con la realtà e con gli altri, e dunque dalla testimonianza che deriva da quella dedizione infinita al sacrificio di sé che fa sì che qualcosa d'altro *sia*.

Se la proposta patočkiana si rende capace di affrontare il *niente* di quella “muta sfida” del pensiero, la quale espone continuamente l'esistenza al pericolo supremo della perdita totale, non è dunque unicamente per le raffinate analisi storico-politiche prevalenti nella fase conclusiva della sua giornata filosofica, ma soprattutto in virtù del compito autenticamente *fenomenologico* che questo straordinario protagonista della nostra epoca ci indica con il compimento del suo percorso intellettuale ed esperienziale. Il filosofo ceco ha insegnato, difatti, come l'urgenza di questo compito investa innanzitutto il rivolgimento fondamentale dell'esistenza che pone l'uomo all'altezza della verità – rivolgimento, o *conversione*, che potrebbe coincidere, in definitiva, con una missione teorica *a venire*, individuabile in una “fenomenologia del sacrificio”; esibita qui non tanto da un punto di vista speculativo, quanto soprattutto come istanza *ultima* dell'insondabile finitezza di una esistenza che ha posto «un interrogativo davanti alla terra e al cielo [...] affinché terra e cielo non manifestino soltanto se stessi, bensì siano la manifestazione di “qualcosa di superiore”»¹⁶⁶.

¹⁶³ *Ivi*, p. 151.

¹⁶⁴ *Id.*, *L'homme spirituel et l'intellectuel*, cit., p. 253.

¹⁶⁵ *Id.*, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde*, in *Id.*, *Liberté et sacrifice*, cit., p. 23.

¹⁶⁶ *Id.*, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 118.

CONCLUSIONI

La manifestazione inesauribile

L'originalità della rilettura fenomenologica patočkiana, sia nei confronti della prospettiva originaria di Husserl che della feconda torsione ermeneutica che ne offre Heidegger, viene rivendicata con forza in più luoghi dallo stesso filosofo ceco. In particolare, in quel mirabile testo degli anni '60 dedicato a *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka sottolinea come, da un lato, il problema sia strettamente legato alla questione del mondo – messa in campo dal movimento reciproco fra uomo e mondo – e, dall'altro, come, per rendere adeguatamente conto della tematica, si debba di fatto evitare di cadere, ad un tempo, «in quel soggettivismo che scorge l'assoluto stesso nel fondo dell'uomo [e] nell'irrazionalismo di quell'essere preliminare alla cui grazia e disgrazia si troverebbe esposto il senso stesso dell'essere umano. Nel primo caso si renderebbe necessario approfondire il movimento dell'esistenza nel mondo [...]. Nella seconda ipotesi questo movimento non avrebbe alcuna implicazione umana»¹.

Il riferimento critico ineludibile a queste due prospettive fondamentali, esibito efficacemente in questo passo, ha costituito, lungo il percorso di ricerca ivi presentato, una costante teorica essenziale nel tentativo più volte ribadito di chiarire il senso della specificità della prospettiva fenomenologica patočkiana – volendo offrire, al tempo stesso, una riflessione rigorosa sul significato complessivo della produzione del filosofo ceco. Questa intenzione concettuale ha pertanto preso le mosse da un'istanza problematica relativa ai momenti peculiari in cui, all'interno dell'itinerario speculativo patočkiano, sembra istituirsi propriamente il legame fra la componente, potremmo dire, più teoretica del suo pensiero e gli esiti ultimi che esso incarna in quanto riflessione sul senso storico-conoscitivo di un'esistenza da intendere sempre in quanto essere-nel-mondo. Il nucleo teoretico attorno al quale si è raccolto il confronto tra fenomenologia e storicità si è così dipanato a partire dall'incursione nella categoria di “mondo naturale”.

¹ J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., pp. 124-125.

Si è visto, quindi, in che senso questo ambito significativo individui non semplicemente un orizzonte pre-categoriale, ma anche e soprattutto uno strato fondamentale “pre-istorico” in cui l’esistenza si è già data in quanto “apertura” interpretativa al mondo. Si è detto pure di come, in questo contesto esperienziale preliminare, si riveli altresì il fondamento ontologico dell’umano, la cui specificità rispetto agli altri esseri viventi è data dal fatto di offrire all’ente la possibilità di manifestarsi. Così, nell’esserci storico-vitale di questo essere, caratterizzato dal suo rapporto ineludibile alla totalità di ciò che è, il senso di questa apertura è stato allacciato al senso della manifestatività degli enti nella chiarezza: solo l’uomo, in effetti, è in grado di accedervi – in quanto questi è l’unico essere in grado di rapportarsi al tutto dell’ente e di farsi carico della manifestazione, comprendendo il movimento fondamentale dell’apparire dell’apparente che si dà sempre nella forma di una “presenza-assenza”.

L’apertura legata ai fenomeni è stata, per tale motivo, identificata con l’apertura “storica” del mondo e con il *movimento* dell’esistenza umana in esso. Su questo punto si è evidenziata, d’altronde, la maggiore originalità e radicalità della rilettura fenomenologica patočkiana nei confronti di Husserl e Heidegger e delle loro prospettive eccessivamente sistematizzate. In particolare, attraverso il ricorso all’esegesi incrociata offerta dal filosofo ceco, è emerso come il mancato confronto fra i due maggiori interpreti della tradizione fenomenologico-ermeneutica novecentesca, renda in effetti impossibile l’accesso, per il metodo fenomenologico in generale, a quello sfondo storico-originario entro cui una radicalizzazione delle rispettive posizioni dovrebbe inevitabilmente e simmetricamente condurre; rendendo così pensabile la declinazione della storicità del fenomeno in un quadro antropologico più comprensivo. Patočka è, di fatto, uno dei pochi che intraprende questo percorso filosofico fecondo, utilizzando specularmente questi autori per rendere ragione delle rispettive mancanze e conferire un nuovo senso all’indagine fenomenologica originale. Il risultato di questa esplorazione straordinaria è quindi incarnata, a livello metodologico, dal modello di una fenomenologia “asoggettiva”. E’ questa la proposta conoscitiva in cui si risolve il tentativo patočkiano di rivelare il fondamento ultimo dell’apparire – evitando di assolutizzare: sia una dimensione soggettivistica sradicata da qualsiasi possibilità di *comprensione* all’interno della storicità dell’esistenza; sia l’idea di un essere circoscritto

al senso essenziale di una temporalità e destituito di ogni riferimento intenzionale alle dimensioni costitutive della spazialità, della corporeità e dell'alterità.

La questione della manifestatività è stata, d'altro canto, ripetutamente messa in gioco anche nella sua caratterizzazione storica fondamentale. La peculiarità dell'essere umano come essere che è in grado di comprendere cosa significa questo suo *essere*, si rivela in modo paradigmatico nel susseguirsi delle epoche storiche sempre con maggiore *chiarezza*. In questo senso, la *differenza* fondamentale tra il mondo naturale (e quindi pre-istorico) in cui la manifestatività dell'ente è vissuta in modo "irriflesso", e il rivolgimento dello sguardo conoscitivo in ciò che è che segna l'inizio della storia propriamente detta, pertiene al senso del movimento umano rispetto a un "tutto" primigenio: all'indifferenziato da cui la storia stessa ha origine ponendo l'uomo nella *lacerazione* fra natura e cultura. Precedentemente a questa rottura fondativa, la "metafora ontologica" che ancora è l'uomo pre-istorico si caratterizza per una ingenuità originaria: si tratta di quella concezione *mitica* del mondo in cui l'esistenza si limita all'accettazione di un senso *dato* e alla *ripetizione* della vita a partire dalle sue necessità primarie.

Il superamento concreto di questa ingenuità naturale, come visto, si dà per la prima volta in quel rivolgimento decisivo, individuato da Patočka nell'esperienza della polis greca del V secolo a. C., in cui si condensa il senso autentico della rottura col passato di una tradizione accettata acriticamente, seppur in declino. Notando come questo momento precipuo di risollevarsi spirituale della storia umana – fondato nell'istanza fondamentale di chiarezza dell'ideale greco (specificamente platonico-socratico) della "cura dell'anima" – rechi in sé i germi di quel cambiamento epocale che si fa spazio nella storia dell'Europa a partire dalla modernità, si è cercato quindi, sulle orme dello stesso Patočka, di problematizzare il senso dell'occultamento fondamentale perpetrato dalla civiltà tecnica contemporanea nel suo desiderio di portare a compimento il disvelamento totale dell'esistente. Si è visto, perciò, come pure questa esigenza di svelamento nasconda in realtà un inconfessato desiderio di rimozione di quell'elemento oscuro che ha a che fare con le origini dell'umanità e col fondo vertiginoso da cui queste prendono forma. Questa dimensione, che affonda le sue radici nella notte dell'indifferenziato a-storico e primordiale, assume di volta in volta un aspetto diverso che pertiene al *mistero* dell'umano in quanto tale e all'insondabile relazione che questi

intrattiene con la sua finitezza. Eppure, questa stessa dimensione, che rimanda alla violenza originaria in cui si istituisce la relazione che separa/unisce la nascita della cultura dalla “natura animale” dell’uomo, pare essere definitivamente obliata nell’essenza della tecnica, in quanto soglia *incalcolabile* dell’umano che l’ideologia dell’accumulo delle forze e del *progresso* può al massimo contenere e poi scatenare nella banalizzazione del senso primordiale del conflitto.

Si è visto, in effetti, come per Patočka questo utilizzo strumentale avvenga in modo paradigmatico nelle guerre mondiali del XX secolo, le quali realizzano di fatto l’infinita destituzione del carattere originario di quel πόλεμος che, già per Eraclito di Efeso, non è semplicemente una passione distruttiva, bensì ciò che, nel fondo insondabile dell’oscurità e della morte a cui rimanda, rende altresì possibile il momento antropologico fondativo di una *unità*. Nell’esperienza novecentesca del *fronte*, πόλεμος diventa invece la mera lotta strumentale: la guerra serve a realizzare gli scopi della pace e della quotidianità di una umanità che sembra aver ormai ridotto il nervo interno del suo essere alla cattiva ripetizione della vita per la vita. La guerra consente, in effetti, lo scatenamento delle forze accumulate nell’era tecnica, garantendo così l’immagine del “giorno futuro” nell’assenza di conflitto e il progresso infinito per la comprensione tecno-scientifica del mondo. Eppure, il senso escatologico di questo rivolgimento storico viene disatteso ad ogni momento nella reiterata e irrimediabile caduta nell’abisso dell’orgiastico e del demonico, malcelato ora sotto altre forme inautentiche. Tuttavia, nell’estrema destituzione dell’umano cui questo ideale conduce, sorge anche un senso diverso per l’esistenza, dapprima obliterato dall’ideologia del giorno e della pace. Nell’esperienza del fronte emerge, cioè, il fondo oscuro dell’umano e di quel *sacrificio* originario in cui risplende la “scintilla” della manifestazione e dell’individuazione primordiale.

La lettura patočkiana, come è stato notato, non conduce fino in fondo la riflessione sullo sfondo storico-originario da cui fuoriesce il senso autentico di questa esperienza abissale. Nondimeno, ci è sembrato evidente come lo stesso filosofo ceco individui, nella dimensione fondativa del sacrificio, il significato precipuo della manifestatività. In questo senso, il percorso seguito ha fatto cenno, in ultima istanza, verso l’esigenza di quella che è stata chiamata propriamente una “fenomenologia del sacrificio”. Non si tratta qui, evidentemente, di una mera designazione per una nuova disciplina teoretica,

ma di un compito *a venire* di cui Patočka sembra suggerire indirettamente le direttrici fondamentali. Eppure, se vi è un modo per incarnare il suo cammino intellettuale e testimoniale e renderlo *attuale*, non può che essere – a nostro avviso – realizzando un rivolgimento dell’esistenza che la renda ad ogni passo in grado di comprendere cosa è in gioco nella storia e nella responsabilità: in quella “storia della responsabilità” che è anche una storia del *segreto* originario dell’umano e della sua possibilità di manifestarsi. Una fenomenologia del sacrificio, intesa in questo senso, non sarà allora da ricercarsi in un movimento esistenziale che, ad un tempo, renda manifesto e *preservi* il mistero inesauribile del *sacrificio umano* nel suo carattere autenticamente riconoscibile, rivelando «quel senso irriducibile della storia dell’umanità occidentale che diventa oggi il senso della storia umana in generale?»².

² Id., *Saggi eretici*, p. 153.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., “Les études philosophiques”, *Patočka et la phénoménologie*, P.U.F., Paris, n. 3/2011.
- ARDOVINO A., *Heidegger. Esistenza ed Effettività*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- ARENDT H., *Responsibility and Judgment*, J. Kohn (a cura), Schocken, New York 2003; trad. it. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.
- ARENDT H., *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2005.
- ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1951; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.
- AVENARIUS R., *Der menschliche Weltbegriff*, Reisland, Leipzig 1891.
- AVENARIUS R., *Kritik der reinen Erfharung*, Reisland, Leipzig 1890; trad. it. di A. Verdino, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972.
- BARBARAS R., *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Éditions de La Transparence, Chatou 2011.
- CACCIATORE G. – COLONNELLO P. – JERVOLINO D. (a cura), *Ermeneutica, Fenomenologia, Storia*, Liguori, Napoli 2001.
- CASSINARI F., *Ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*, Città del Sole, Napoli 2001.
- COSTA V., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007.
- COSTA V., *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.
- COSTA V., *Husserl*, Carocci, Roma 2009.
- DALMASSO G. (a cura), *A partire da Jacques Derrida*, Jaca Book, Milano 2007.
- DERRIDA J., *Donner la Mort*, Galilée, Paris 1999; tr. it. di L. Berta, *Donare la morte*, S. Petrosino – G. Dalmasso (a cura), Jaca Book, Milano 2002.
- DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia*, Amsterdam 1642; trad. it. di S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- ELIADE M., *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hambourg 1957; trad. it. di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- ESPOSITO C. – PORRO P. (a cura), *Heidegger e i medievali*, Pagina, Bari 2001.

- ESPOSITO R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006.
- FABRIS A., *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*, ETS, Pisa 1998.
- FINDLAY E., *Caring for the Soul in a Postmodern Age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, SUNY Press, Albany 2002.
- FINK E., *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, E. Schütz - F. A. Schwarz (a cura), Karl Alber Verlag, Freiburg-Munich 1979; trad. it. di A. Lossi, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, ETS, Pisa 2007.
- FINK E., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, F. A. Schwarz (a cura), Karl Alber Verlag, Freiburg-Munich 1976; trad. it. di A. Lossi, *Prossimità e distanza. Saggi e discorsi fenomenologici*, ETS, Pisa 2006.
- FORNARI G., *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova-Milano 2006.
- FORNARI G., *Filosofia di Passione. Vittima e storicità radicale*, Transeuropa, Ancona-Massa 2006.
- FRANCK D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris 1986; trad. it. di C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006.
- GARULLI E., *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Argalia, Urbino 1969.
- GIANNETTO E., *Saggi di storie del pensiero scientifico*, Sestante, Bergamo 2005.
- GIANNETTO E., *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010.
- HEIDEGGER M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Freiburger Vorlesungen 1929/1930*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992.
- HEIDEGGER M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988.
- HEIDEGGER M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995; trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, F. Volpi (a cura), Adelphi, Milano 2003.
- HEIDEGGER M., *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. di A. Marini e R. Cristin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, P. Jaeger (a cura), Il Melangolo, Genova 1991.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927; trad. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.
- HEIDEGGER M., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

- HEIDEGGER M., *Zeit und Sein*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969; trad. it. di C. Badocco, *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007.
- HEIDEGGER M. – FINK E., *Eraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970; trad. it. di Mauro Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, M. Ruggerini (a cura), Coliseum, Milano 1992.
- HUSSERL E., *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-1911*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: Ester Teil (1905-1920)*, HUSSERLIANA, XIII, I. Kern (a cura), Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008.
- HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, HUSSERLIANA, I, S. Strasser (a cura), Nijhoff, Den Haag 1950; trad. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e i Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 2002.
- HUSSERL E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, U. Claesges (a cura), Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. di A. Caputo – M. Averchi, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, V. Costa (a cura), Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.
- HUSSERL E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, W. Biemel (a cura), Nijhoff, Den Haag, 1950; trad. it. di E. Franzini, *L'idea della fenomenologia: cinque lezioni*, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, HUSSERLIANA, VI, W. Biemel (a cura), Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, E. Paci (a cura), Il Saggiatore, Milano 2008.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, HUSSERLIANA, III/1, K. Schuhmann (a cura), Nijhoff, Den Haag 1976; trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, HUSSERLIANA, IV, W. Biemel (a cura), Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, V. Costa (a cura), Einaudi, Torino 2002.
- HUSSERL E., *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zu reinen Logik*, E. Hölsten (a cura), Nijhoff, Den Haag 1984; Id., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (a cura), Nijhoff, Den Haag 1984; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, voll. I e II, Net, Milano 2005.

- HUSSERL E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- HUSSERL E., *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, R. Boehm (a cura), HUSSERLIANA, X, Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001.
- JERVOLINO D. (a cura), *L'eredità filosofica di Jan Patočka*, Cuen, Napoli 2000.
- KOHÁK E., *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*, The University of Chicago Press, Chicago 1989.
- KOYRÉ A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, John Opkins, Baltimore 1957; trad. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1988.
- MALETTA S., *Il giusto della politica. Il soggetto dissidente e lo spazio pubblico*, Mimesis, Milano 2012.
- MAZZARELLA E. (a cura), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998.
- MELCHIORRE V. (a cura), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- NERI G. D., *Il sensibile, la storia, l'arte. Scritti 1957-2001*, Ombre Corte, Verona 2003.
- PACI E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1964.
- PANTANO A., *Dislocazione. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano 2011.
- PATOČKA J., *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, G. Di Salvatore (a cura), Centro Studi Campostrini, Verona 2009.
- PATOČKA J., *Cristianesimo e mondo naturale e altri saggi*, R. Papparuso (a cura), Lithos, Roma 2011.
- PATOČKA J., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, A. Pantano (a cura), Mimesis, Milano 2003.
- PATOČKA J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1975; trad. it. di D. Stimilli, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, M. Carbone (a cura), Einaudi, Torino 2008.
- PATOČKA J., *La superciviltà e il suo conflitto interno*, F. Tava (a cura), Unicopli, Milano 2012.
- PATOČKA J., *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, E. Abrams (a cura), Kluwer, Dordrecht 1988.
- PATOČKA J., *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, E. Abrams (a cura), Millon, Grenoble 1990.
- PATOČKA J., *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. di Erika Abrams, Millon, Grenoble 1995.

- PATOČKA J., *Platón a Evropa*, Praha 1973; trad. it. di M. Cajthaml – G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, G. Reale (a cura), Vita e Pensiero, Milano 1997.
- PATOČKA J., *Přirozený svět jako filosofický problem*, Praha 1936, trad. fr. di J. Danek – H. Decleve, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Nijhoff, Den Haag 1976.
- PATOČKA J., *Qu'est-ce que la phénoménologie*, E. Abrams (a cura), Millon, Grenoble 1988.
- PATOČKA J., *Sókratés*, Praha 1947; trad. it. di M. Cajthaml, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, G. Girgenti (a cura), Bompiani, Milano 2003.
- PATOČKA J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Polívka J. (a cura), Oikoumene, Praha 1995; trad. ingl. di E. Kohák, *Jan Patočka: Body, community, language, world*, J. Dodd (a cura), Open Court, Chicago-La Salle 1998.
- PÖGGELER O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990; trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.
- POGGI S. – TOMASELLO P. (a cura), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995.
- REGAZZONI S., *Nel nome di Chōra. Da Derrida a Platone e al di là*, Il Melangolo, Genova 2008.
- SAVARINO L., *Heidegger e il Cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001.
- TERZI R., *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.
- TASSIN E. – RICHIR M. (a cura), *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble 1992.
- VICARI D., *Ontologia dell'Esserci. La riproposizione della «questione dell'uomo» nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*, Zamorani, Torino 1996.
- VOLPI F. (a cura), *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari-Roma 1997.
- WHITEHEAD A. N., *Science and the Modern World*, MacMillan, New York 1925; trad. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bollati Boringhieri, Torino 1979.